

Ein Dritter Blick auf Descartes' Erste Philosophie

Eine analytische Interpretation der cartesianischen Metaphysik

Philipp Blum

2015

Peter-Paul Matter gewidmet

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
1 Die analytische Methode	9
1.1 Analytische und synthetische Methoden in der griechischen Mathematik	9
1.2 Aristoteles und seine Rezeption in der Wissenschaftstheorie der frühen Neuzeit	10
1.3 Descartes' Rezeption der antiken Methodenmodelle . .	11
1.4 Analytische und synthetische Methode in der cartesianischen Wissenschaftstheorie	22
1.5 Die analytische Methode in den <i>Meditationen</i> und den <i>Prinzipien</i>	73
2 Die erste Meditation	87
2.1 Der methodische Zweifel	87
2.2 Das Sinnestäuschungsargument	110
2.3 Das Schlafargument	121
2.4 Die Täuschergotthypothese	193
2.5 Der hyperbolische Charakter des cartesischen Zweifels	234
3 Cogito Ergo Sum	275
3.1 Der Schluss von Denken auf Sein	275
3.2 Die epistemische Unwiderstehlichkeit von „sum“ . . .	298
3.3 Descartes' Realismen	330
3.4 „Cogito Ergo Sum“	386
3.5 Der vermeintliche Zirkel	447
Konklusion	489
Literaturverzeichnis	492
Thesenverzeichnis	493
Stellenverzeichnis	499
Stichwortverzeichnis	507
Zitatverzeichnis	509

Einleitung

... the cogito is a philosophical Rorschach test,
in which everyone sees his own obsessions.
(?: 19)

Drei Dinge sind erstaunlich an Descartes' „Cogito Ergo Sum“: seine Prägnanz, seine Plausibilität und seine eminente philosophische Bedeutung im cartesischen System. Dreierlei wird damit behauptet: es gibt etwas, das ich bin („Sum“); dieses Ding denkt („Cogito“); mein Denken und die Tatsache, dass ich bin, stehen in einer Abhängigkeitsrelation („Ergo“). Es ist aber nicht leicht, sich darüber klarzuwerden, ob und warum „Cogito Ergo Sum“ nicht nur eine wahre Aussage macht, sondern als Argument leisten kann, was Descartes damit geleistet zu haben beansprucht.

Zur Beantwortung dieser Frage kann in dieser Arbeit nur Vorläufiges gesagt werden. Drei enger gefasste Ziele habe ich mir vorgenommen: Erstens soll gezeigt werden, dass Descartes eine aus der antiken Mathematik stammende Methodendualität, die Dichotomie von analytischer und synthetischer Methode, gekannt und in seiner Philosophie verwendet hat, und dass die analytische Methode für ein Verständnis des *Cogito* und des ihm vorangehenden Zweifels fruchtbar herangezogen werden kann. Zweitens will ich das dreistufige skeptische Argument untersuchen, mit dem Descartes die Berechtigung eines universalen Zweifels nachzuweisen beansprucht. Ich möchte zeigen, warum ich dieses Argument für gut und seinen Nachvollzug für unentbehrlich halte zum Verständnis des „premier principe de la philosophie“ (AT VI 32²²⁻²³). Drittens will ich eine Interpretation des *Cogito* vorschlagen, die die Behauptung Descartes', er denke, also existiere er, *methodologisch* auffasst, d.i. als Behauptung, dass sich nachweisen lasse, dass es berechnete Wissensansprüche gibt. Ich hebe Descartes also gewissermaßen auf eine zweite Ebene, sehe ihn im Rahmen einer Diskussion, in der es nicht darum geht, was man weiss, sondern darum, wovon man

weiss, dass man es weiss, und untersuche, ob er dort weiter kommt als auf der ersten.

Es liegt mir nicht viel daran, Descartes als einen hinzustellen, der es immer schon besser gewusst hat als wir Moderneren. Einer, der auch nur insgeheim auf einen Fortschritt der Philosophie hofft, wird nicht vorschnell behaupten wollen, Descartes habe recht. Ebenso wenig versuche ich, Descartes in erster Linie im Kontext seiner Zeit zu sehen. Weniger als um das, was sich in Descartes' Kopf zugetragen haben könnte, soll es um Thesen und Argumente gehen, um eine Auseinandersetzung mit Problemen, die auch uns heute noch beschäftigen (könnten).

Vorbemerkung zur Zitierweise und zur Terminologie

Griechische Zitate werden in Übersetzungen, lateinische meist im Original, französische in inkonsequent modernisierter Schreibweise („v“ statt „u“, „ch“ statt „sch“, oft „j“ statt „i“) und alles andere ebenfalls im Original zitiert.

Auf eine subtile Unterscheidung zwischen „cartesisch“ und „cartesianisch“ wurde verzichtet. Mit „Cogito Ergo Sum“, „Cogito-Argument“ oder „*Cogito*“ meine ich vorderhand den Schluss von Denken auf Sein, den der cartesische Denker (die Ich-Person der *Meditationen*) in der Zweiten *Meditation* zieht.

Die Werke Descartes' werden nach der Jubiläumsausgabe zitiert: Charles Adam und Paul Tannery, *Œuvres de Descartes*, Paris: J. Vrin, 1996 (11 Bände) (?). Die Jahresangabe der übrigen Zitate folgt der Erstveröffentlichung, zitiert wurde aber jeweils der letzte der im Literaturverzeichnis angeführten Nachdrucke.

1 Die analytische Methode

1.1 Analytische und synthetische Methode in der griechischen Mathematik

Die analytische Methode, deren Rezeption durch Descartes uns den methodologischen Schlüssel zur Interpretation seiner ersten beiden Meditationen geben wird, hat eine lange Tradition. Ohne Anspruch auf historische Vollständigkeit erheben zu wollen, möchte ich in diesem ersten Kapitel ihre Vorgeschichte und ihre Rezeption in der frühen Neuzeit und in Descartes' Wissenschaftstheorie und Philosophie kurz darstellen. Diese Darstellung soll deutlich machen, auf welchem Hintergrund (oft auch konfuser) methodologischer Ideen Descartes' Behauptung zu sehen ist, er habe in den *Meditationen* allein die analytische Methode verwendet (AT VII 156²¹⁻²³). Dieser erste Abschnitt ist ihren Ursprüngen in der griechischen Mathematik gewidmet.

IST IN ANALYTISCHEMETHODE.TEX

1.2 Aristoteles und seine Rezeption in der Wissenschaftstheorie der frühen Neuzeit

IST IN ARISTOTLE-INWORK.TEX

1.3 Descartes' Rezeption der antiken Methodenmodelle

ANFANG IST IN ARISTOTLE-INWORK.TEX

Obwohl er sich rühmt, *seine* analytische Methode der Öffentlichkeit bekanntgemacht zu haben (AT X 525³⁵–536²), wird sie im *Discours* nur besprochen und nicht gelehrt – weswegen ihn Descartes auch nicht als *Abhandlung* über die Methode verstanden wissen will.¹

Worin sieht Descartes den Vorteil dieser analytischen Methode? Immer dann, wenn Descartes sich dazu bekennt, mathematische Methoden für die Philosophie fruchtbar machen zu wollen, sollen insbesondere die *epistemischen* Merkmale mathematischer Sätze auf philosophische übertragen werden. Er geht soweit, dies als Hauptmerkmal seiner Phi-

1 „... car je ne mets pas *Traité de la Methode*, mais *Discours de la Methode*, ce qui est le mesme que *Preface ou Avis touchant la Methode*, pour monstrier que je n'ay pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler. Car comme on peut voir de ce que j'en dis, elle consiste plus en Pratique qu'en Theorie, & je nomme les Traitez suivans des *Essais de cette Methode*, pource que je pretens que les choses qu'ils contiennent n'ont pû estre trouvées sans elle, & qu'on peut connoistre par eux ce qu'elle vaut: comme aussi j'ay inseré quelque chose de Metaphysique, de Physique & de Medecine dans le premier discours, pour montrer qu'elle s'étend à toutes sortes de matières.“ (AT I 349¹⁶⁻²⁸) Vgl. auch: „Je propose à cet effet une Methode generale, laquelle veritablement je n'enseigne pas, mais je tasche d'en donner des preuves par les trois traitez suivant, que ie joins au discours où j'en parle...“ (AT I 370⁹⁻¹³) Während die *Zweiten Erwiderungen* die analytische Methode ebenfalls mit der (richtigen?) *ordo docendi* identifizieren, gibt Descartes im Gespräch mit Burman (AT V 153) die pädagogische Ausrichtung der *Prinzipien* als Grund dafür an, darin der synthetischen Methode gefolgt zu sein (vgl. ? : 137 und ? : 357–358, Fn. 58). Auch in Briefen an Mersenne über seine mathematischen Resultate taucht die Dichotomie auf: so teilt er ihm zuerst sein Resultat mit (AT II 135–137, 248–149) und erst mehr als einen Monat später (AT II 263) zusätzliche Erklärungen „affin de pouvoir estre entendu par ceux qui ne se servent point de l'analyse“ (cf. auch ? : 46).

losophie herauszustellen.²

Die epistemischen Merkmale von Sätzen hängen davon ab, wie wir zur Überzeugung gelangt sind, dass diese Sätze wahr sind. Die von Descartes angestrebte *Gewissheit* philosophischer Thesen ist damit der erste Grund, in der Philosophie dieselbe (analytische) Methode zu verwenden wie in der Mathematik. Dabei ist wohlgemerkt nicht von der (üblicherweise synthetischen) *Darstellung* mathematischer Resultate die Rede, sondern von mathematischen Problemlösungsmethoden, deren Ergiebigkeit in der *Géometrie* nachgewiesen wurde. Dies sind die Regeln des *Discours*, die Descartes auch als „regles de la Logique“ bezeichnet (AT IX/II 15¹³).³ Descartes will nicht bloss die Rigorosität und den Formalismus der Mathematik auf die Philosophie *übertragen*, sondern begreift *beide* Tätigkeiten als Anwendungsfelder einer an der Erkennbarkeit der Untersuchungsgegenstände orientierten analytischen Methode.

Ein zweiter Grund, die analytische Methode in der Philosophie zu verwenden, liegt darin, dass sie uns dort wie in der algebraischen Geometrie das Finden von Neuem ermöglichen soll:

2 „...quod supræomnia existimo esse laudandum, & in quo me præcipuè effero & glorior: nempè, quod eo philosophandi genere utar, in quo nulla ratio est, quæ non sit mathematica & evidens, cuiusque conclusiones veris experimentis confirmantur.“ (AT I 420²⁴–421⁵) Vgl. auch: „Talia enim sunt ea quæ scripsi, ut, cùm non aljis quàm Mathematicis rationibus, aut certâ experienciâ nitantur, nihil falsi possint continere... [...] nihil optabilius esse puto in materiâ Philosophicâ, quàm ut Mathematica probatio habeatur.“ (AT III 173^{6-8, 15-17})

3 Die Mathematik ist damit nicht nur methodisches Vorbild des Descartes vorschwebenden neuen, erkenntnistheoretisch motivierten Philosophierens, sondern auch das beste Propädeutikum dafür. Im den *Prinzipien* vorangestellten *Brief an Picot* sagt Descartes über den „ordre [...] qu'on doit tenir pour s'instruire“: „Après cela [nach der Etablierung einer provisorischen Moral], il doit aussi étudier la Logique: non pas celle de l'école [...]; mais celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore; & pource qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'il s'exerce long temps à en pratiquer les règles touchant des questions faciles & simples, comme sont celles des Mathématiques.“ (AT IX/II 13²³⁻²⁴, 13³⁰–14⁵)

Omnes autem homines ad eam [Scientia mathematica] apti non sunt, sed requiritur ad id ingenium mathematicum, quodque usu poliri debet. Ea autem haurienda est ex Algebrâ. Sed vix hîc possumus nos expedire sine praeceptore, nisi velimus presso pede sequi auctoris vestigia in Geometriâ nobis exhibitâ, ut sic ad ipsam aptitudinem quaevis resolvendi et inveniendi perveniamus. . . . Et sic Matheseos studio opus est ad nova invenienda, tum in Mathesi, tum in Philosophiâ. (AT V 176-177)

Doch sind nicht alle Menschen zu ihr [der mathematischen Wissenschaft] befähigt, sondern es bedarf dazu einer mathematischen Veranlagung und ihrer Ausbildung durch Übung. Diese mathematische Wissenschaft muss der Algebra entlehnt werden. Hier aber können wir uns kaum ohne Lehrer behelfen, wenn wir nicht, achtsam in die Fussstapfen des Autors tretend, ihm in der Geometrie folgen wollen, die er uns dargestellt hat, damit wir so die Fähigkeit selbst erwerben, das Zergliedern und Finden auf beliebige Probleme zu erstrecken [...]. Solchermassen ist ein Studium der Mathematik notwendig, um Neues zu finden, wie in der Mathematik, so in der Philosophie. (? : 111)

Dieselbe Produktivität schreiben der analytischen Methode Arnauld und Nicole zu:

On peut appeler généralement méthode l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées, ou pour découvrir la vérité quand nous l'ignorons, ou pour la prouver aux autres, quand nous la connaissons déjà. Ainsi: il y a deux sortes de méthodes; l'une pour découvrir la vérité, qu'on appelle *analyse* ou *méthode de résolution*, et qu'on peut aussi appeler *méthode d'invention*; et l'autre pour la faire entendre aux autres, quand on l'a trouvée, qu'on appelle *synthèse* ou *méthode de composition*, et qu'on peut aussi appeler *méthode de la doctrine*. (? : 281-282)

Das Finden von Neuem soll durch die Befolgung einer methodischen *Ordnung* ermöglicht werden, die das Einfachere zuerst, das Schwierige-

re und Komplexere erst nachfolgend angeht.⁴ Diese Ordnung ist nicht bloss eine der Vorgehensweise, sondern ebenfalls die der Theorie und der Erkenntnis, die sich mit der richtigen Methode erreichen lässt.⁵

Die Idee einer Ordnung, deren richtige Befolgung uns zur Entdeckung neuer Prinzipien führt, taucht bereits in der fünften *Regula* auf:

Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum, ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus. Atque hanc exacte servabimus, si propositiones involutas&obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus. (AT X 379¹⁵⁻²¹)

Die ganze Methode besteht in der Ordnung und Disposition dessen, worauf man sein geistiges Auge richten muss, um irgendeine Wahrheit zu finden. Und zwar werden wir diese Regel genau befolgen, wenn wir verwickelte und dunkle Propositionen stufenweise auf einfachere zurückführen und sodann von der Intuition der allereinfachsten zur Erkenntnis aller anderen über dieselben Stufen hinaufzusteigen versuchen. (? : 29)⁶

Die sog. „mathesis universalis“ (s. Fn. ??), die Descartes in der vierten Regel stolz ankündigt, ist eine solche Heuristik, wie ? im Anschluss

- 4 Wie in der *Géométrie* (s. S. ??) hat Descartes auch in den *Regulae* gefordert, sich zuerst einen Überblick über unbekannte Grössen zu verschaffen: „... primo, in omni quaestione necesse est aliquid esse ignotum, aliter enim frustra quaeretur; secundo, illud idem debet aliquomodo esse designatum, aliter enim non essemus determinati ad illud potius quam aliud quidlibet inveniendum.“ (AT X 430¹⁷⁻²¹)
- 5 Diese Ordnung muss *hergestellt* werden (? : 75); in der Ordnung das *Resultat* der ordnenden Tätigkeit des Philosophen zu sehen, hält ? : 42 für ein Hauptmerkmal des Rationalismus: „Nothing is more characteristic of Descartes and Spinoza than the importance ascribed to *order* and to unshakable conviction: that is, to starting with the most indubitable beliefs, and to proceeding by carefully planned and fully justified steps to develop an unequivocally reliable understanding of everything within the scope of human intelligence.“
- 6 Es ist sicher richtig, diese beiden Schritte *nicht* mit Analysis und Synthesis zu identifizieren ? : 35.

an ? – und in Opposition zu ? und ? – überzeugend gezeigt hat:

... *mathesis* is a command of the basic principles which govern the process of discovery (and therefore the process of learning) within the mathematical disciplines. (? : 64)⁷

Die richtige Methode besteht darin, von dem, was uns zunächst am nächsten liegt, zu dem fortzuschreiten, was an sich einfacher ist, um dieses dann zur Erklärung komplexer Probleme heranzuziehen. Die subjektive Erkenntnisreihenfolge soll damit mit der intrinsischen Erkennbarkeitsordnung der Untersuchungsgegenstände in Übereinstimmung gebracht werden. In dieser *Eichung* unseres Erkenntnisvermögens auf die objektive Erkennbarkeitsordnung liegt das eigentliche Hauptziel der cartesischen Methode.

Auch die dritte Regel des *Discours* fordert uns auf, die Erkenntnisgegenstände zu Beginn der Untersuchung in die ihrer Erkennbarkeit entsprechende Ordnung zu bringen:

... de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples & les plus aysez a connoistre, pour monter peu a peu, comme par degrez, iusques a la connoissance des plus composez; et supposant mesme de l'ordre entre ceux qui ne se precedent point naturellement les uns les autres. (AT VI 18²⁷–19²)

Car enfin la Methode qui enseigne a suivre le vray ordre, & a denombrex exactement toutes les circonstances de ce qu'on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux reigles d'Arithmetique. (AT VI 20¹³⁻¹⁷)

Sie findet sich ebenfalls in der stark von Descartes inspirierten *Logique de Port-Royal*:

On appelle *ordonner* l'action de l'esprit, par laquelle ayant sur un même sujet, comme sur le corps humain, diverses idées, divers jugements, et divers raisonnements, il les *dispose* en la manière la plus propre pour faire connaître ce sujet. C'est ce qu'on appelle encore *méthode*. (? : 30)

In den Erläuterungen der sechsten Regel wird die *ordo inveniendi* gegen

7 Wie die angeführten Stellen aus dem *Discours* und den *Erwiderungen* im übrigen klar belegen, ist damit die Kritik von Pamela A. ? : 168, Fn. 16 – „[c]ompletely absent from Van de Pitte's analysis is any account, much less any textual justification, for identifying a science of order and measure with a universal method of scientific reasoning“ – von der Hand zu weisen.

eine ontologische Kategorisierung der Phänomene abgegrenzt:

...monet [Regula VI] enim res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referentur, sicut Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt... (AT X 381³⁻⁵)

Sie [die 6. Regel] macht nämlich darauf aufmerksam, dass alle Dinge in gewissen Reihen geordnet werden können, nicht zwar insofern man sie auf irgendeine Gattung des Seins bezieht, so wie die Philosophen sie in ihre Kategorien eingeteilt haben, sondern sofern die einen aus den anderen erkannt werden können... (? : 31)

Die Behauptung, dass die Anordnung der Erkenntnisgegenstände in der Reihenfolge ihrer wechselseitigen Erkennbarkeit mit der *ordo naturae* der Phänomene nicht übereinzustimmen brauche, finden wir auch bei Zabarella, der die Erkennbarkeitsordnung explizit mit der analytischen, die *ordo naturae* hingegen mit der synthetischen Methode korreliert.⁸ Obwohl Descartes hier zwei Prioritätsordnungen unterscheidet, liegt der Wissenschaftstheorie der *Regulae* die Überzeugung zugrunde, dass die einfachen Naturen *sowohl* an sich einfach als auch in der Hinsicht auf unserer Erkenntnis einfach sind (? : 72–73). Dies bedeutet, dass *ordo cognoscendi* und *essendi* idealerweise übereinstimmen oder bes-

8 „Freilich behaupten auch wir, dass innerhalb der synthetischen Ordnung grossenteils die Ordnung der erzeugenden Natur gewahrt werde; jedoch ist der Grund dafür unsere bessere Erkenntnis; denn mag auch meistens die Ordnung des besseren Lernens die Ordnung der Natur befolgen und erstere um der letzteren willen eingehalten werden, wenn sie eingehalten wird, so sind die beiden Ordnungen dennoch zuweilen einander entgegengesetzt, und darum wird in diesen Fällen die Ordnung der Natur nicht eingehalten.“ (? : *Apologia*, 33D, S. 55) In der Korrelation der *ordo cognoscendi* mit der analytischen Methode folge ich Arnauld und Nicole (s. S. 13) und Martial Gueroult (vgl. ? : 17–20, ? : 17–20 und ? : 22–28, 357–360).

ser, in Übereinstimmung gebracht werden sollten.⁹ Dies ist die Aufgabe der analytischen Methode und die Motivation der methodologischen Orientierung an der mathematischen Praxis.¹⁰

Diese Korrelation soll uns nicht dazu verführen, die analytische Methode für eine bloße Heuristik zu halten.¹¹ Die Erkennbarkeitsordnung der zu betrachtenden Gegenstände ist nach *zwei* Seiten hin autonom: zum einen muss sie nicht der ontologischen oder kategorialen Reihenfolge der Dinge nach der *ordo naturae* entsprechen, sondern ist *relativ zu unseren Untersuchungszwecken* (AT X 382¹⁹⁻²¹) und wird in eine verworrene Problemkonstellation hineingelesen wie unsere Grammatik in eine uns zunächst unverständliche Sprache (AT X 404²⁵–405²); zum andern wird dennoch der Anspruch erhoben, sie sei *nicht zufällig*, sondern entspreche der intrinsischen Erkennbarkeit der Untersuchungsgegenstände.¹² Die Reihenstruktur beginnt mit dem „im höchsten Grad Absolut[en]“, d.h. derjenigen Proposition, die am wenigsten Beziehun-

9 Es ist falsch zu behaupten, Descartes „kollabiere“ die *ordo essendi* in die *ordo cognoscendi* (so ? : 48). Wenn Descartes sagt, die einfachen Naturen seien „per se satis notae“ (AT X 425), meint er nicht, sie seien leicht zu identifizieren, sondern nur, sie böten uns einen voraussetzungslosen Ausgangspunkt.

10 Auch dafür finden sich interessante Vorläufer in der Paduaer Schule: um die beiden Behauptungen Aristoteles' zu vereinbaren, die nobelste Wissenschaft sei die Metaphysik (*Met.* 982a20–b10) bzw. die Mathematik (*Met.* 995a1–20), behauptete Pomponazzi, *quoad nos* sei die Nobilitätsreihenfolge (i) Mathematik, (ii) Naturphilosophie, (iii) Metaphysik, während *quoad naturam* die Reihenfolge gerade die umgekehrte sei (s. ? : 218).

11 Diese „Metaphysique de la Geometrie“ wird von der Methode abgegrenzt: „... je m'en sers toujours pour juger en general des choses qui sont trouvables, & en quels lieux je les doy chercher; mais je ne m'y fie point tant, que d'assurer aucune chose de ce que j'ay trouvé par son moyen, avant que je l'aye aussy examiné par le calcul, ou que j'en aye fait une demonstration Geometrique.“ (AT II 490¹¹⁻¹⁷)

12 So auch ? : 73: „Die Ordnung der Gründe ist jedoch unter Descartes' Voraussetzungen nicht eine vom Subjekt frei erzeugte Ordnung eines Begründungszusammenhangs, sondern eine objektive, dem Denken vorgegebene Ordnung von Begriffsinhalten und deren Beziehungen, die nur insofern einen Spielraum subjektiver Entscheidung gewährt, als sie unter Umständen von mehreren Ausgangspunkten aus durchlaufen werden kann.“ Ich würde weitergehen und behaupten, dass der *richtige* Durchlauf der Ordnung für Descartes beim ‚im höchsten Masse Einfachen‘ beginnen *müsse*. Darauf werden wir auf S. 21 noch zurückkommen.

gen zu anderen Propositionen aufweist und direkt durch Erfahrung oder Intuition eingesehen werden kann, und setzt sich in einer „lückenlosen Bewegung des Denkens“ (AT X 387¹¹⁻¹², 407³⁻⁴) nach der Erkennensreihenfolge fort bis zu den komplexesten Problemen.

Was im höchsten Grad absolut ist, ist für alle Menschen dasselbe, nämlich „quidquid *in se* continet naturam puram & simplicem, de quâ est quaestio“ (AT X 381²²⁻²³, meine Hv.). Dies erlaubt es uns, Erkenntnisgegenstände nicht nur hinsichtlich ihrer Erkennbarkeit durch uns, sondern hinsichtlich ihrer *intrinsischen* Erkennbarkeit zu betrachten. Wenn Descartes in den *Regulae* betont, die „Dinge“ interessierten ihn nur in ihrer Beziehung zum Erkenntnisvermögen, meint er ihre intrinsische Erkennbarkeit:

Veniendum deinde ad res ipsas, quae tantum spectandae sunt prout ab intellectu attinguntur; quo sensu dividimus illas in naturas maxime simplices, et in complexas sive compositas. (AT X 399⁵⁻⁸)

Sodann muss man zu den Sachen selbst kommen, die nur zu betrachten sind, soweit sie den Verstand angehen. In diesem Sinn teilen wir sie ein in höchst einfache Naturen und in vereinigte oder zusammengesetzte. (? : 55)¹³

Die Ordnung, die uns der Rückgriff auf die analytische Methode verschafft, ist damit eine der Phänomene im Hinblick auf ihre Erkennbarkeit durch uns, wie Descartes auch in der *Recherche de la Vérité* feststellt:

- 13 Vgl.: „Dicimus igitur primo, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt.“ (AT X 418¹⁻³) Die „cognitio nostra“ ist hier als *Idealisierung* des je verschieden ausgeprägten menschlichen Erkenntnisvermögens aufzufassen. Vgl. auch: „... hic nos de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur. . .“ (AT X 418¹³⁻¹⁴) Die idealisierte genetische Reihenfolge wird damit mit der logischen identifiziert: „Wegen der notwendigen Subjektbezogenheit der Erkenntnis besteht die ideal logische Begründungsstruktur in der idealen Rekonstruktion der Entdeckungsgenese der Erkenntnisbegründung durch und für das Subjekt. Logische und zeitliche Genese bilden in der Analyse eine Einheit. . .“ (? : 348)

Par apres, nous considererons tous trois derechef toutes les choses, mais sous un autre sens [also nicht: „les considerant en elles mesmes“], àãçavoir en tant qu'elles se rapportent àã nous, & qu'elles peuvent estre nommées vrayes ou fausses, & bonnes ou mauvaises... (AT X 505²⁻⁶)

Die Ausrichtung der Ordnung an der *intrinsischen* Intelligibilität der Phänomene bedeutet bei Descartes, dass zu einem gewissen Teil die Struktur des Erkenntnisvorganges in die empirischen *explananda* hineinprojiziert wird.¹⁴

Analytisch vorgehen hiess in der griechischen Mathematik, Unbekanntes auf Bekanntes zurückzuführen und damit einen Erkenntnisgewinn zu erzielen – sei es durch das Finden von Neuem, sei es durch das Bekanntwerden des vorher Unbekannten. Indem wir die explanatorischen Ressourcen suchen, die für das Verständnis eines Problems nötig sind, erweitern wir nicht nur unsere Erkenntnis, sondern wir ermitteln gleichzeitig die *epistemische Prioritätenordnung* unter den Überzeugungen, die wir schliesslich erwerben. Diese Prioritätenordnung drückt

14 ?: 52–53 sieht darin einen grundlegenden Unterschied zwischen dem analytisch vorgehenden Descartes und dem synthetisch vorgehenden Spinoza: „Descartes's response to the problem posed by his realization that he may not ‚belong‘ in the world – that his intellectual standards may not be satisfiable by the inherent nature of things – is to decide that he does not and need not care, because he can find sufficient satisfaction within the processes of his own thought without establishing that these processes reflect those of the world as it is in itself. Spinoza's solution to the problem posed by his inner disorder is to turn away from himself and to have his life ordered and structured through being embraced within the comprehensive rational order forming the intelligible structure of the world as a whole.“ Obwohl ich darin übereinstimme, dass Descartes die Erkennbarkeit von Dingen unter ihre objektiven Eigenschaften gezählt hat, bin ich (wie ich auf S. 330ff. noch ausführlich darlegen werde) davon überzeugt, dass dies Descartes weder zu einem Idealisten noch zu einem Kohärenztheoretiker der Wahrheit macht.

Descartes damit aus, dass er bestimmte Ideen „klar&deutlich“ nennt.¹⁵ Natürlich muss auch das Unbekannte, mit dem man beginnt, in einem psychologischen Sinn bereits bekannt sein: bei etwas, von dessen Existenz man nichts weiss, kann man nicht zu rasonnieren anfangen. Die analytischen Methode verdoppelt auf diese Weise epistemische Charakterisierungen. Von einer Idee, die uns zunächst näher liegt, gelangen wir über einen analytischen Prozess zu einer Idee, die uns zunächst zwar ferner liegt, die aber *an sich* klarer&deutlicher als die erste (zu deren Verständnis sie die explanatorischen Ressourcen bereitstellt) und in diesem *technischen* Sinn des Wortes „leichter erkennbar“ ist.

Die analytische Methode ist für Descartes eine Methode des Lösens von Problemen: jede Lösung beginnt mit der Konstatierung des Problems, d.i. bei dem, was uns zunächst am nächsten liegt. In der *Geometrie* macht Descartes klar, dass „einfach“ bei ihm ein *terminus technicus* ist, der sich am reinen, als Referenzmassstab zugrundegelegten allgemein-menschlichen Erkenntnisvermögen und nicht an dessen individuell je verschiedenen Ausprägungen orientiert:

Et mesme, il est a remarquer que, par les plus simples, on ne doit pas seulement entendre celles qui peuvent le plus aysement estre descrites, ny celles qui rendent la construction ou la demonstration du Probleme proposé plus facile, mais principalement celles qui sont du plus simple genre qui puisse servir a determiner la quantité qui est cherchée. (AT VI 442¹¹⁻¹⁷)

Wie bei Proklus und Zabarella ergibt die Bedeutungsverdoppelung von „einfach“ auch bei Descartes zwei Sinnvarianten von „primär“: *primär*₁ sind zunächst ‚Wirkungen‘ – Konstatierungen von Sinneseindrücken; eigentlich primär, d.i. *primär*₂, sind aber die Ursachen dieser Sinneseindrücke, denn nur als Sinneseindrücke *von etwas* verdienen die Wirkungen unser Interesse: wer seine Sinneseindrücke erklärt haben will, muss

15 Descartes verwendet „klar“ und „deutlich“ meistens als Attribute, d.i. *prima facie* zur Kennzeichnung eines Erkennensprozesses. Weil diese Kennzeichnung jedoch nicht von der faktischen Beschaffenheit unseres Geistes abhängt, sondern vielmehr durch die intrinsische Intelligibilität der Erkenntnisobjekte bestimmt ist, überträgt er die Eigenschaften des dem Objekt am besten angepassten, adäquaten Erkennensprozesses auf das Objekt selbst. So kann er Ideen, Propositionen, Überzeugungen und sogar Sachverhalte „klar&deutlich“ nennen, obwohl hier der Sinn möglicherweise ein anderer ist (vgl. ??).

sich um die physikalischen Objekte kümmern, die sie verursachen.¹⁶

Zusammengefasst lässt sich damit sagen, dass in Descartes' Auffassung die analytische Methode der *ordo cognoscendi* folgt und von Primärem₁ zu Primärem₂ aufsteigt, während die synthetische Methode den umgekehrten, „deduktiven“ Weg beschreitet.

16 ZWEI-BEDEUTUNGEN-VON-PRIMAER

1.4 Analytische und synthetische Methode in der cartesianischen Wissenschaftstheorie

Descartes' Unterscheidung zweier epistemischer Prioritätsordnungen unter den möglichen Gegenständen unserer Erkenntnis, einer psychologischen („primär₁“) und einer erkenntnistheoretischen („primär₂“), lässt sich auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung anwenden und damit für eine Interpretation seiner Wissenschaftstheorie fruchtbar machen.

Obwohl wir es als Alltagsmenschen zunächst mit Wirkungen zu tun haben, betont Descartes in den *Regulae* ausdrücklich, dass in der den Erkenntnisgegenständen auferlegten Ordnung die Ursache *vor* der Wirkung kommen muss, damit man erkenne, welcher Art die Wirkung sei:

Item denique, ut melius intelligatur nos hîc rerum cognoscendarum series, non uniuscujusque naturam spectare, de industria causam & aequale inter absoluta numeravimus, quamvis eorum natura sit verè respectiva: nam apud Philosophos quidem causa & effectus sunt correlativa; hîc verò si quaeramus qualis sit effectus, oportet priùs causam cognoscere, & non contrā. (AT X 383¹⁻⁸)

Desgleichen schliesslich haben wir zum besseren Verständnis dafür, dass wir hier die Reihen der Dinge, sofern sie erkannt werden sollen, betrachten und nicht ihre Naturen als einzelner, absichtlich die Ursache und das Gleiche unter das Absolute gerechnet, obgleich deren Natur in Wahrheit respektiv ist; denn bei den Philosophen sind zwar Ursache und Wirkung korrelativ, hier aber muss man, wenn man sucht, welcher Art die Wirkung sei, vorher die Ursache erkennen und nicht umgekehrt. (? : 33)

Wirkungen sind primär₁, Ursachen primär₂: wir gehen von Wirkungen aus, um sie als Wirkungen bestimmter Ursachen zu erkennen, die ihnen gegenüber von sich selbst her Priorität haben. Um die Reihenfolge der Dinge an sich selbst zu verstehen, müssen wir mit den Ursachen be-

ginnen. Dies ist denn auch die Reihenfolge, die Descartes im *Discours* mit dem „ordre“ identifiziert, in einer Stelle, die uns den Schlüssel zur Verwendung der analytischen Methode in der cartesianischen Wissenschaftstheorie liefern wird:

Mais l'ordre que j'ay tenu en cecy a esté tel. Premièrement, j'ay taché de trouver en general les Principes, ou Premieres Causes, de tout ce qui est, ou qui peut estre, dans le monde, sans rien considerer, pour cet effect, que Dieu seul, qui l'a créé, ny les tirer d'ailleurs que de certaines semences de Veritez qui sont naturellement en nos ames. Après cela, j'ay examiné quels estoient les premiers & plus ordinaires effets qu'on pouvoit deduire de ces causes: et il me semble que, par la, j'ay trouvé des Cieux, des Astres, une Terre, & mesme, sur la terre, de l'Eau, de l'Air, du Feu, des Mineraux, & quelques autres telles choses, qui sont les plus communes de toutes & les plus simples, & par consequent les plus aysées a connoistre. Puis, lorsque j'ay voulu descendre a celles qui estoient plus particulieres, il s'en est tant présenté a moy de diverses, que je n'ay pas creu qu'il fust possible a l'esprit humain de distinguer les Formes ou especes de cors qui sont sur la terre, d'une infinité d'autres qui pourroient y estre, si c'eust esté le vouloir de Dieu de les y mettre, ny, par consequent, de les rapporter à nostre usage, si ce n'est qu'on viene au devant des causes par les effets, & qu'on se serve de plusieurs experiences particulieres. En suite de quoy, repassant mon esprit sur tous les objets qui s'estoient jamais presentés a mes sens, j'ose bien dire que je n'y ay remarqué aucune chose qui je ne puisse assez commodement expliquer par les Principes que j'avois trouvez. Mais il faut aussy que j'avouë, que la puissance de la Nature est si ample & si vaste, & que ces Principes sont si simples & si generaux, que je ne remarque quasi aucun effect particulier, que d'abord je ne connoisse qu'il peut en estre deduit en plusieurs diverses façons, & que ma plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en laquelle de ces façons il en depend. (AT VI 63³⁰–65³)

In der Interpretation des „improbable claim“ (? : 43), die Physik aus metaphysischen Prinzipien ‚abzuleiten‘, liegt die Hauptschwierigkeit in

der Interpretation von Descartes' Wissenschaftstheorie.¹⁷

In der zitierten Stelle charakterisiert Descartes das Verhältnis von Ursachen und Wirkungen in verschiedenen Weisen: die Erde wird als Wirkung aus den ersten Prinzipien „deduziert“, partikuläre Wirkungen auf allgemeinere Wirkungen zurückgeführt, alle möglichen Wirkungen durch die ersten Prinzipien erklärt und auf verschiedene Arten daraus abgeleitet. Worin besteht nun die explanatorische Beziehung zwischen Ursachen und Wirkungen? Etwas weiter im *Discours* bemerkt Descartes zu der von ihm in den *Essais* verwendeten Methode:

Car il me semble que les raisons s'y [in der *Dioptrique* und den *Meteores*] entresuivent en telle sorte que, comme les dernieres sont demonstrees par les premieres, qui sont leurs causes, ces premieres le sont reciproquement par les dernieres, qui sont leurs effets. Et on ne doit pas imaginer que ie commette en cecy la faute que les Logiciens nomment un cercle; car l'experience rendant la plus part de ces effets tres certains, les causes dont je les deduits ne servent pas tant a les prouver qu'a les expliquer; mais, tout au contraire, ce sont elles qui sont prouvees par eux. (AT VI 76¹¹⁻²²)

Diese Stelle ist aus drei Gründen hochinteressant: Erstens wird hier in einem doppelten Sinn von „Ableitung“ gesprochen („démontrer“): Ursachen werden aus Wirkungen, Wirkungen aus Ursachen „abgeleitet“. Zweitens unterscheiden sich die beiden „Ableitungen“, denn Descartes weist den auf der Hand liegenden Zirkelvorwurf vehement zurück. Drittens schliesslich expliziert er die Unterscheidung, die er im Sinn hat, anhand des Begriffspaars „prouver“ und „expliquer“: Wirkungen werden aus Ursachen erklärt, Ursachen aus Wirkungen (in unserem Sinn des Wortes) bewiesen. In einem Brief vom 22. 2. 1638 an Morin, der auf

17 Descartes wiederholt diese Behauptung sowohl am Ende des zweiten Teils (AT VIII/I 79⁴⁻⁸, IX/II 102) als auch auf der letzten Seite der französischen Fassung der *Prinzipien* (AT IX/II 325). *Contra* ? : 305 kann man deshalb kaum von einer Sonderstellung von *Princ.* II, 64 reden. In der Sekundärliteratur werden diese Behauptungen Descartes' teilweise sehr harsch kritisiert. ? : 529 bspw. sagt über die unten zitierte Stelle (AT VI 76), Descartes' begehe „the fallacy [...] of affirming the consequent“. Andere – z.B. ? : 89, ? : 404, ? : 384, ? : 49, ? : 15, ? : ?? – haben sie als als Fehleinschätzung seiner eigenen wissenschaftlichen Leistungen interpretiert.

der Zirkularität besteht,¹⁸ gibt Descartes zu, dass diese Unterscheidung zur Vermeidung eines Zirkels unentbehrlich ist:

Vous dites aussi que *prouver des effets par une cause, puis prouver cette cause par les memes effets, est un cercle logique*, ce que j'avoüe; mais je n'avoüe pas pour cela que c'en soit un [cercle logique], d'expliquer les effets par une cause, puis de la prouver par eux: car il y a grande difference entre *prouver* & *expliquer*. A quoy j'adioute qu'on peut user du mot *demonstrer* pour signifier l'un & l'autre. . . . (AT II 197²⁵–198⁶)

Nur wenn die Wirkungen aus den Ursachen *bewiesen* werden sollten, läge ein Zirkel vor.¹⁹ In der Galenischen Tradition wurden *resolutio* und *compositio* regelmässig kombiniert,²⁰ und im *regressus* bei Zabarella wurde eine *demonstratio quia* der Ursache aus der Wirkung der *de-*

18 „Et s'il est vray que prouver des effets par une cause posée, puis prouver cette mesme cause par les memes effets, ne soit pas un cercle logique, Aristote l'a mal entendu, & on peut dire qu'il ne s'en peut faire aucun.“ (AT I 538⁹⁻¹³)

19 Descartes weist im Brief an Morin zudem darauf hin, dass sich jede *einzelne* der Wirkungen, falls bezweifelt, aus den Ursachen beweisen liesse. Ein *vollständiger* Beweis aller Wirkungen aus den Ursachen sei allerdings erst mit der Aufstellung der metaphysischen Prinzipien möglich, aus denen diejenigen der Physik ‚abgeleitet‘ werden können (AT II 141²⁵⁻²⁶, so schon AT VI 76²²⁻²⁵, vgl. auch AT VI 233¹⁻⁶). Descartes behauptet denn später auch (AT VII 602²⁰⁻²⁴), die Prinzipien der Optik aus den *Meditationen* zu ‚deduzieren‘.

20 „Because in this [Galenic] tradition syllogistic [...] was taken to provide a method of discovery as well as a method of demonstration, one kind of syllogistic procedure was needed to find the fundamental principles or causes, and another to demonstrate that these indeed were what one claimed them to be. Consequently, what we must do is first to perform a demonstration *quia*, in which we move inferentially from [effect] to [cause], and then a demonstration *propter quid*, in which we move inferentially from the cause so discovered to the effect.“ (? : 75, meine Interpolation)

monstratio propter quid der Wirkung aus der Ursache vorangestellt.²¹ Im folgenden möchte ich deshalb zeigen, dass Descartes' Unterscheidung ein starkes Indiz für die Relevanz des Methodendualismus auch für seine Wissenschaftstheorie darstellt.

In der zitierten Passage im *Discours* spricht Descartes von der für die *Essais* verwendeten Darstellungsweise. Diese ist, wie wir gesehen haben, nicht die analytische. Die *Essais* beginnen mit einer Postulierung von Ursachen und Prinzipien. Anschliessend wird deren Erklärungskraft nachgewiesen, indem empirische Phänomene mit ihrer Hilfe erklärt werden. Diese Phänomene, die mutmasslichen Wirkungen der postulierten Ursachen, werden zwar ‚abgeleitet‘, aber nicht ‚bewiesen‘. Ein solcher Beweis ist auch nicht nötig, denn wir sind längst davon überzeugt, dass die Phänomene, die Descartes erklärt (wie etwa der Regenbogen), wirklich sind. ‚Bewiesen‘ werden die Ursachen – und zwar durch den Nachweis ihrer Nützlichkeit zu Erklärungszwecken. Dies betont Descartes z.B. in einem Brief an Vatiier (22. 2. 1638):

21 Vgl. die Charakterisierung des *regressus* bei Zabarella: „Regressus vero est inter causam, et effectum, quando reciprocantur, et effectus est nobis notior, quam causa, quum enim semper a notioribus nobis progrediendum sit, prius ex effectu noto causam ignotam demonstramus, deinde causa cognita ab ea ad effectum demonstrandum regredimur, ut sciamus propter quid est.“ (*Liber de regressu*, cap. 1, Sp. 481b, zit. bei ? : 93). Engfer kommentiert die Stelle wie folgt: „Die Beschreibung des regressus steht für Zabarella in gefährlicher Nähe zum logischen Zirkel; deshalb arbeitet er als unterscheidendes Merkmal heraus, dass im Zirkel jeweils *B* aus *A* und *A* aus *B* durch denselben Beweis propter quid abgeleitet werden, im regressus dagegen sei der erste Ableitungsschritt eine demonstratio quod und erst der zweite eine propter quid.“ (? : 93)

Quant à ce que j'ay supposé au commencement des Meteores, je ne le sçaurois demonstrier *à priori*, sinon en donnant toute ma Physique; mais les experiences que j'en ai deduites necessairement, & qui ne peuvent estre deduites en mesme façon d'aucuns autres principes, me semblent le demonstrier assez *à posteriori*. [...] mais je vous diray franchement que j'ay choisi cette façon de proposer mes pensées, tant pource que croyant les pouvoir deduire par ordre des premiers principes de ma Metaphysique, j'ay voulu negliger toutes autres sortes de preuves; que pource que j'ay désiré essayer si la seule exposition de la verité seroit suffisante pour la persuader, sans y mesler aucunes disputes ny refutations des opinions contraires. [...] Comme en effet il n'est pas tousjours necessaire d'avoir des raisons *à priori* pour persuader une vérité; & Thales, ou qui que ce soit, qui a dit le premier que la Lune reçoit sa lumiere du Soleil, n'en a donné sans doute aucune autre preuve, sinon qu'en suposant cela, on explique fort aisement toutes les diverses faces [phases?] de sa lumiere. ... (AT I 563^{3-9, 14-22}, 563²⁹–564⁴)

Offensichtlich hält Descartes sowohl einen apriorischen als auch einen aposteriorischen Beweis der von ihm angenommenen Ursachen für möglich. Die Stützung, die eine zunächst hypothetisch gesetzte Ursache durch den Nachweis ihrer Fruchtbarkeit an empirischen Konsequenzen erhält, nennt er hier aposteriorischen Beweis. Wie ist diese Verwendung von „a priori“ und „a posteriori“ zu verstehen?

Wie wir auf S. 36 ausführlich diskutieren werden, wird in der von Descartes autorisierten Übersetzung seiner Methodenunterscheidung in den *Zweiten Erwiderungen* die Charakterisierung der Analysis als „tanquam a priori“ (AT VII 155²³) mit „fait voir comment les effets dépendent des causes“ (AT IX/I 121²⁷⁻²⁸), die der Synthesis als „tanquam a posteriori“ (AT VII 156⁶) hingegen mit „comme en examinant les causes par leurs effets“ (AT IX/I 122¹⁻²) wiedergegeben. Diese Charakterisierungen sind innerhalb der *ordo cognoscendi* zu verstehen: Analysis erklärt uns Ursachen über ihre Wirkungen (von denen aus sie uns zu den Ursachen führt), Synthesis erklärt uns Wirkungen über ihre Ursachen (aus denen sie sie ableitet).

Durch die Beschränkung auf die *ordo cognoscendi* hat Descartes damit den Kontrast *a priori* vs. *a posteriori* gegenüber der aristotelischen

Tradition umgekehrt:²² obwohl Analysis in einem weiten Sinn „von den Wirkungen zu den Ursachen“ geht, erklärt sie die Wirkungen *aus* der Ursache, indem sie uns zum explanatorisch Primären führt; obwohl die Synthesis in einem weiten Sinn „von den Ursachen zu den Wirkungen“ führt, erklärt sie *aus* den Wirkungen – sie kann Ursachen durch das ‚Ableiten‘ von Wirkungen höchstens beweisen, aber nicht erklären.²³

Dadurch kommt die Verdoppelung der Bedeutung von „primär“ zustande (s. auch S. 21 und S. 344). Wirkungen sind primär₁, d.i. uns zunächst gegeben: von ihnen ausgehen, das ‚Gesuchte‘, d.i. zu Erklärende damit zugrundelegen, und nach dem suchen, was *intrinsisch* höchst einfach, d.i. primär₂, ist und damit die Wirkungen erklären, heisst zeigen, wie diese Wirkungen von den Ursachen abhängen und wie sie aus ihnen erklärt werden können. Analysis soll herausfinden, wie die Wir-

22 Für ein Beispiel aus der jesuitischen Orthodoxie, vgl. Antonius Menu, Lehrer am Collegio Romano in Rom: „...there are three kinds of things. Some are most known, and so they do not need proof – for example, motion. Others are partly known and partly unknown, and these need either some declaration or proof, as the definition of nature. Others are unknown or occult and these are either unknown to us and known to nature – and these are demonstrated by demonstration *quia* and *a posteriori* through composites and accidents [...], or they are unknown to nature and known to us, and these are demonstrated by demonstration *propter quid*.“ (*Questiones in philosophiam naturalem datae a Reverendo Patre Antonio Maria Menu Societatis Iesu Sacerdote*, anno 1577, 20 Octobris, Romae, zitiert nach ? : 238).

23 So auch ? : 102: „Analysis may well be *a priori* in the order of knowing, and it is after all the order of knowing that is most relevant here. As regards synthesis, it is *a posteriori* in the order of knowing, although the form the synthetic demonstration takes may be that of deducing consequences or effects from principles or causes.“ Die Annahme, dass Descartes’ in den *Zweiten Erwiderungen* ausschliesslich von der *ordo cognoscendi* redet, löst das von ? : 145, Fn. 5 gegen Gueroult vorgebrachte Problem: „...Descartes, like his contemporaries, identified *a priori* arguments with arguments that proceed from cause to effect, and *a posteriori* arguments with arguments that proceed from effect to cause. See AT I, 250-1, 563; II, 433; IV 689, XI 47.“ Dies ist allerdings irreführend: In AT I 250²³–251², II 433³⁻⁵ und XI 47²⁴⁻²⁷ geht es darum, dass nur apriorische Argumente Ursachenwissen verschaffen (s. Fn. 43 und 41 auf S. 41 bzw. 38). Im Brief an Vatier (AT I 563^{3-9, 14-22}) und in IV 689⁸⁻¹⁷ geht es um den Unterschied zwischen „ableiten“ und „erklären“ (s. S. 26 und Fn. 24).

kungen von den Ursachen abhängen, d.h. sie soll nach der Erklärung der Wirkungen suchen. Sie besteht demnach in einer Bewegung von den Wirkungen zu den Ursachen und versucht die Existenz dieser Ursachen dadurch zu beweisen, dass sie ihre Erklärungskraft für die Wirkungen nachweist. Mit anderen Worten beginnt Analysis bei Descartes mit dem, was primär₁ ist, nicht wie bei Zabarella mit dem, was primär₂ ist. In der Synthesis hingegen untersuchen wir die Ursachen, indem wir untersuchen, *wovon* sie die Ursachen sind: wir loten ihre Erklärungskraft aus, indem wir den empirischen Konsequenzen nachgehen, die sich aus ihr ableiten lassen, d.h. Voraussagen machen und diese vor dem Tribunal der Erfahrung überprüfen.²⁴

Eine solche *Ableitung* (*déduction*) ist sicher nicht im heute üblichen Sinn als logische Deduktion im Rahmen eines logischen Systems zu verstehen.²⁵ Dies haben Freudiger und Petrus festgehalten:

Und das heisst konsequenterweise, dass hier [im *Discours*] nicht nur kein mathematischer Ableitungsbegriff vorliegt, *sondern überhaupt nicht im eigentlichen Sinne von „Ableitung“ gesprochen werden darf.* (? : 35)

24 So auch ? : 64. Vgl. auch AT IV 689⁸⁻¹⁷: „Verum contendo in Dioptr. & Meteor. plusquam quingentas rationes esse quae illam [existentiam materiae subtili] probent *à posteriori*; hoc est, me explicare plusquam quingentas difficultates, quae explicari sine illâ nequeunt...“

25 So ? : 133–135. Ihm zufolge behauptet Descartes in den *Regulae*, dass (i) die absoluten Propositionen aus den relativen „deduziert werden“ *und* dass (ii) die relativen über *dieselben* Schritte aus den absoluten „abgeleitet werden“. Weil (i) und (ii) in Engfers Lesart eine logische Äquivalenz ergeben, wird der synthetische Teilschritt überflüssig. Die cartesianische Logik bzw. Methode würde in diesem Fall *ebensowenig wie die Syllogistik* Neues ergeben. Weil er erkennt, dass die Faszination, die die analytische Methode für Descartes hatte, wesentlich dadurch begründet ist, dass sie *ebenso sehr* eine logische (im Sinn Pappus') wie eine heuristische (im Sinn Zabarellas) ist (in Engfers Terminologie: *sowohl* Methodenmodell *B wie C* folgt), erwägt er als Alternative nur ein ‚intuitives‘ (im heutigen Sinn, d.h. *nicht* regelgeleitetes) Finden der Prämissen: „der analytische Teilschritt dient im Grunde nur der Vorbereitung einer Verstandeshandlung, die von sich aus sicher und selbst nicht mehr irgendwelchen Regeln unterworfen ist.“ (? : 137) Auch ? : 25 setzt „*déduction*“ mit „*inference*“ gleich: „For both the Cartesian deduction and the Aristotelian demonstration, there must be a necessary inference from premises known with certainty.“

Sie schlagen vor, „déduire“ in einem extrem schwachen Sinn zu verstehen:

Wenn Descartes sagt, X sei von Φ ableitbar, dann meint er bloss, dass X Φ nicht widerspricht bzw. dass X mit Φ vereinbar ist. (? : 45)

Diese Lesart, die derjenigen von Gaukroger folgt (der allerdings von den Autoren überraschenderweise nicht zitiert wird),²⁶ ist interpretatorisch und systematisch unvorteilhaft. Descartes' Physik verfolgt das ambitionöse Projekt, alle (möglichen und wirklichen) Phänomene aus Ersten Prinzipien ‚abzuleiten‘. Wie sollen wir die Wendung „Principes ou Premieres Causes de tout ce qui est, ou qui peut estre“ (AT VI 64¹⁻²) verstehen? Welchen Sinn geben wir Descartes' Rede von möglichen Phänomenen? Verstehen wir die hier in Frage stehende Möglichkeit („tout ce [...] qui peut estre“) als logische, ist Descartes' Behauptung die, dass der Bereich des physikalisch Möglichen alles logisch Mögliche oder Mögliche *tout court* abdeckt. Dies ist aber unplausibel.²⁷ Adäquater er-

26 „The first principles do genuinely provide foundations for knowledge, and our results have to be derivable from them if we are to be certain that they constitute knowledge. But this does not mean that we actually arrive at those results by deriving them from first principles. What it means is that the results must be compatible with the first principles.“ (? : 110) So auch ? : 316, ebenfalls ohne Bezug auf Gaukroger. Die für Descartes zentrale Unterscheidung von Erklären und Beweisen wird verunmöglicht, wenn man mit Gaukroger nur den kleinsten gemeinsamen Nenner als Bedeutung akzeptieren will: „Descartes uses the Latin terms *deducere* and *demonstrare* and their French equivalents *déduire* and *démontrer* with abandon, and they may mean explanation, proof, induction, or justification, depending on the context. The shared core of meaning here is no more specific than the comparison of one item with another, or the relating of one item to another.“ (? : 49) Eine m.A.n. ebenfalls zu schwache Interpretation hat Clarke vorgeschlagen: „A ‚mathematical demonstration‘, in the context of the *Principles*, is nothing more than a clearly articulated and appropriately corroborated argument.“ (? : 106) Später hat Clarke dieselben Stellen stärker interpretiert: „[Descartes] invites his readers to understand ‚demonstration‘ in a less strict sense in which it can include the reasoning process by which one argues from effects to hypothetical causes or, in the opposite direction, from assumed causes to observed effects.“ (? : 264)

27 Beispielsweise wäre ein Täuschergott unmöglich, denn ein solcher könnte die Welt zweifellos anders erschaffen (haben) als sie Descartes' Physik beschreibt.

scheint mir eine Lesart, derzufolge Descartes hier von physikalischer Möglichkeit spricht: die Prinzipien seiner Physik, d.h. die von ihm als Naturgesetze postulierten Sätze, reichen seiner Meinung nach hin, *alle* physikalisch möglichen Phänomene zu erklären. M.a.W. ist die Behauptung schlicht die, dass sich Physiker auf Descartes' Theorie verlassen können und nicht damit rechnen müssen, mit Phänomenen konfrontiert zu werden, die mit ihrer Hilfe nicht erklärt werden können.²⁸ Wenn wir aber mit Freudiger und Petrus „ableitbar“ bloss als „verträglich“ verstehen, wird Descartes' Behauptung trivialisiert – man braucht kein guter Physiker zu sein, um Behauptungen aufzustellen, die den Phänomenen bloss nicht widersprechen bzw. mit ihnen vereinbar sind.

Besser auf die Texte zu passen scheint mir eine Interpretation, die „deduzieren“ als „erklären“ liest.²⁹ Diese Interpretation ist stärker als die von Freudiger, Petrus und Gaukroger vorgeschlagene: Die blosser Verträglichkeit eines Phänomens mit einem Naturgesetzkandidaten garantiert nicht, dass jenes durch diesen erklärt wird. Eine solche Interpretation von „Ableitung“ als „Erklärung“ wird durch den oben zitierten

28 Auch mögliche Tatsachen gehören für Descartes zur Welt, weil auch sie von Gott erschaffen sind: „...quia Deus solus omnium quae sunt aut esse possunt vera est causa...“ (AT VIII/I 14⁹⁻¹⁰) Unser Fürwahrhalten der Theorie entspricht der Hoffnung, sie vermöge das zu leisten, wozu sie aufgestellt wurde: „...j'espere que cela [die Erklärungskraft der Hypothesen der *Dioptrique*, insbesondere der Existenz der *materia subtilis*] suffira pour persuader à ceux qui ne sont point trop préoccupés [mit der aristotelischen Begriffsklauberei, gegen die Descartes zuvor polemisierte], que les effets que j'explique n'ont point d'autres causes que celles dont je les déduis...“ (AT II 200¹⁷⁻²⁰) Unser Vertrauen in die Erklärungskraft einer Theorie hängt auch davon ab, ob wir andere, unverträgliche Erklärungen für möglich halten. Für die Annahme einer hypothetisch gesetzten Ursache kann demnach durchaus direkt mit dem Fehlen ebenbürtiger Alternativen argumentiert werden: „Et encore qu'on ne le [die beiden letzten Teile der *Principia*] prist que pour une hypothese, ainsi que je l'ay proposé, il me semble neantmoins que, jusques à ce qu'on en ait trouvé quelqu'autre meilleure pour expliquer tous les Phainomenes de la Nature, on ne la doit pas rejeter.“ (AT IV 217²⁻⁷)

29 Diese Interpretation passt auch auf die von Clarke (? : 107–109, ?, ? : 29 und ? : 66 und Appendix 1) und ? : 375 gesammelten Belege, wenn auch Clarke m.E. zuviel Gewicht auf die Logik-Kritik in den *Regulae* legt: dass Descartes „deduzieren“ nicht im *sylogistischen* Sinn als „ableiten“ verstanden haben wollte, zeigt nicht, dass es ihm nicht doch um *logische* Ableitung ging.

methodologischen Exkurs im sechsten Kapitel des *Discours* gestützt. Nachdem er dort dargelegt hat, wie verschiedene empirische Phänomene aus den Prinzipien „deduziert“ werden („deduire“: AT VI 64⁷), schwächt Descartes die Bewegung von den Ursachen zu den Wirkungen in der Folge zu einem „Abstieg“ ab („descendre“: AT VI 64¹³⁻¹⁴), um schliesslich nur noch von einer Erklärung zu sprechen:

...j'ose bien dire que je n'y ay remarqué aucune chose que je ne puisse assez commodement expliquer par les Principes que j'avais trouvez. (AT VI 64²⁵⁻²⁷)

Wir haben auf S. 20 gesehen, dass x in Descartes' technischem Sinn des Wortes besser erkennbar ist als y , wenn uns die Kenntnis von x die explanatorischen Ressourcen verschafft, um y zu verstehen. Wir können deshalb sagen, dass x besser erkennbar ist als y , wenn y aus x erklärt bzw. eben ‚deduziert‘ werden kann. Im *Brief an Picot* identifiziert Descartes die ‚deduktive‘ Struktur der Phänomene mit ihrer Erkennbarkeitsordnung:

... ces Principes doivent avoir deux conditions: [...] l'autre, que ce soit d'eux que depende la connoissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent estre connus sans elles [„les autres choses“], mais non pas reciproquement elles sans eux; & qu'apres cela il faut tacher de déduire tellement de ces principes la connoissance des choses qui en dependent, qu'il n'y ait rien, en tout la suite des deductions qu'on en fait, qui ne soit tres-manifeste. (AT IX/II 2¹⁹⁻²⁹)

Ein Prinzip ist etwas, aus dem alles andere erklärt werden kann.³⁰ Descartes geht hier weiter und behauptet zusätzlich, dass alles andere *auf keine andere Weise* müsse erklärt werden können. Wie die Erklärung eines Phänomens aus den Prinzipien konkret aussieht, sagt Descartes hier nicht: sie muss bloss möglich sein.³¹

30 „Prinzip“ kann bei Descartes sowohl eine explanatorisch basale *Proposition* als auch ein am Grunde der Erkennbarkeitsordnung sich befindendes *Ding* (wie Gott oder die *res cogitans*) bezeichnen (? : 46, vgl. auch (? : 80)).

31 Von der *Art* bzw. der *Qualität* der Erklärung hängt es ab, ob es im Einzelfall gelingt, das Phänomen intelligibel zu machen: „Or ce souverain bien [...] n'est autre chose que la connoissance de la verité par ses premieres causes, c'est à dire la Sagesse, dont la Philosophie est l'estude. Et, pource que toutes ces choses [die als Wirkungen zu erklärenden Phänomene] sont entierement vrayes, elles ne seroient pas difficiles à persuader, si elles estoient bien déduites.“ (AT IX/II 4¹⁹⁻²⁶)

„ y folgt aus x “ bzw. „ y wird aus x deduziert“ ist m.E. als elliptische Form von „die Kenntnis von y ergibt sich aus der Kenntnis von x “ zu lesen.³² Descartes verwendet „ y ex x explicare“ synonym mit „dédire l'explication de y de x “: die Kenntnis von x verschafft uns die explanatorischen Ressourcen, auch y zu erklären; wir können die Kenntnis von y aus der von x erschliessen.³³ Descartes' Behauptung, alle möglichen Phänomene liessen sich aus den von ihm aufgestellten Naturgesetzen ableiten, hat damit zwei Teile: Erstens wird damit gesagt, dass wir *a priori* wissen, dass jedes physikalische Phänomen durch die uns von Descartes zur Verfügung gestellte physikalische Theorie erklärbar

32 Es ist auch im Deutschen üblich, epistemische Verhältnisse anhand der Erkenntnisobjekte und nicht der Erkenntniszustände zu formulieren: So sagen wir, „ y sei aus x erschliessbar“, wenn wir meinen, dass jemand, der x kennt, aus diesem Wissen ein Wissen um y herleiten kann.

33 Im Brief an Picot verwendet er neben „dédire[...] la connaissance“ (AT IX/II 2²⁶⁻²⁷) auch „dédire les raisons“ (AT IX/II 5²³). Zu Beginn des dritten Teils der *Prinzipien* lesen wir: „examinandum est, an ex iis solis omnia naturae phenomenae possimus explicare“ (AT VIII/I 80⁸⁻⁹), was mit „il faut maintenant essayer si nous pourrions deduire de ces seuls principes l'explication de tous les Phainomenes“ übersetzt wird (AT IX/II 103). Etwas weiter unten wird „rationes deducere“ mit „expliquer“ übersetzt (AT VIII/I 81²³⁻⁸², IX/II 105). Er verwendet das Wort auch als „bestimmt sein durch“: „... si on connoissoit bien quelles sont toutes les parties de la semence de quelque espece d'animal en particulier [...] on pourroit deduire de cela seul, par des raisons entierement mathematiques & certaines, toute la figure & conformation de chacun de ses membres.“ (AT XI 277¹⁻⁶)

ist.³⁴ Zweitens beinhaltet die Behauptung eine Determinismus-These: die physikalische Theorie ermöglicht uns, aus der Kenntnis der (empirischen) Randbedingungen *a priori* auf das Vorkommen zukünftiger Phänomene zu schliessen und damit Voraussagen zu machen.

Die zentrale Stellung von „Deduktionen“ in der cartesischen Wissenschaftstheorie ist damit ein starkes Indiz für seine Verwendung der analytischen Methode: erst in der durch sie herzustellenden *ordo cognoscendi* ist das explanatorisch Grundlegende auch metaphysisches

34 Auch wenn wir für eine solche Erklärung im konkreten Einzelfall empirische Zusatzprämissen hinzunehmen müssen: Im *Le Monde* behauptet er, nach dem Dargelegten könne die Wirkung von Alkoholrausch etc. auf die *esprits animaux* selbst gefunden werden: „... d'autant qu'elles me semblent pouvoir toutes assez facilement estre deduites de celles que j'ay icy expliquées.“ (AT XI 200¹¹⁻¹³). Blake hat hier eine Unterscheidung zwischen „deducible *wholly* a priori“ und „deducible, at best, from the laws of nature *plus* certain empirical information about particular occurrences“ gemacht: „According to this way of viewing the matter, a knowledge of particular natural phenomena is never deducible *wholly* a priori, even if the laws that govern and explain its occurrence are themselves known independently of any merely empirical validation. With regard to wholly particular occurrences the laws serve only to confine and to limit the possibilities. They tell us that, whatever particular events may occur, they must necessarily (given the truth of the laws) fulfill certain fixed functional relationships. But apart from this the laws do not suffice to determine the occurrence of the events.“ (? : 78–79) Die Unterscheidung ist nicht sehr sinnvoll: Der *Schluss* ist mit oder ohne empirischen Prämissen deduktiv und damit a priori. Die Beschreibung des Verankerungspunktes der deterministischen Kette (des Zustands des Universums zu t_0 , der alle Nachfolgezustände determiniert) ist selbst Teil der physikalischen Theorie. Dass auch Descartes' Kausalitätsbegriff der einer kausalen *Erklärung* ist, wurde in der Literatur oft bemerkt (???).

Fundament der zu erklärenden Phänomene.³⁵

Descartes' Bezugnahme auf die Gegenläufigkeit von „prouver“ und „expliquer“ erlaubt es auch, eine weitere zunächst erstaunliche Eigenart seiner Theorie zu verstehen, auf die wir im Zusammenhang mit der subtraktiven Methode der zweiten *Meditation* noch zu sprechen kommen werden (S. 76). Descartes behauptet wiederholt, daraus, dass gewisse Entitäten oder Prinzipien für eine vollständige Erklärung eines Phänomens nicht postuliert zu werden brauchen, ergebe sich ein Grund, nicht an solche Prinzipien oder die Existenz solcher Entitäten zu glauben. Was überflüssig ist, existiert nicht. Dies lässt sich einerseits methodologisch begründen: eine Theorie ist umso besser, je mehr sie mit je weni-

35 In den *Regulae* bezeichnet Descartes mit „deductio“ die neben der Erfahrung einzige Erkenntnismöglichkeit des menschlichen Verstandes (AT X 365¹⁻²), mittels der dieser von bereits Erkanntem zu noch Unbekanntem fortschreiten kann. In diesem weiten Sinn ist auch „prouver“ zu verstehen: Der „Beweis“ der Ursache aus den Wirkungen liegt darin, dass die *Existenz* der aus der Ursache erklärbaren („deduzierbaren“) Wirkung ein Indiz dafür ist, dass die zunächst *hypothetisch* gesetzte Tiefenerklärung des Phänomens stimmt. Der Nachweis der Wirkung gibt uns einen (inkonklusiven) Grund, an die Wirklichkeit der von Descartes postulierten Ursache zu glauben. Der mittels der analytischen Methode zu erzielende Erkenntnisgewinn liegt dagegen darin, dass wir uns mit ihrer Hilfe die explanatorischen Ressourcen verschaffen können, um die als *explananda* zum Ausgangspunkt genommenen primären₁ Wirkungen *als Wirkungen* zu verstehen. Dies deckt sich mit Clarkes Charakterisierung der Analysis in den *Regulae*: „In either case [der Anwendung der Analysis auf mathematische oder physikalische Gegenstände] a major part of one's work is the discovery of the steps by which one can argue from what is already known to a solution of any given problem. The discovery process is the analysis, and the synthesis is the resulting 'proof':“ (?: 172, vgl. auch ?: 29) ?: 255 hat am Beispiel des Regenbogens gezeigt, wie die relevanten Experimente in der Tat schon gemacht waren und die Innovation Descartes' in ihrer methodisch-mathematischen Charakterisierung lag.

ger Voraussetzungen erklärt.³⁶ Die Gegenläufigkeit von „prouver“ und „expliquer“ erlaubt aber ebenfalls eine innertheoretische Rechtfertigung dieser Sparsamkeit: die Erklärung soll nicht nur hinreichend, sondern eben auch notwendig sein.³⁷

Vergegenwärtigen wir uns, was Descartes in den *Zweiten Erwiderungen* über die Beweisart der Analysis sagt:

Analysis veram viam ostendit per quam res methodice & tanquam a priori inventa est, adeo ut, si lector illam sequi velit atque ad omnia satis attendere, rem non minus perfecte intelliget suamque reddet, quam si ipsemet illam invenisset.

Nihil autem habet, quo lectorem minus attentum aut repugnantem ad credendum impellat; nam si vel minimum quid ex iis quae proponit non advertatur, ejus conclusionum necessitas non apparet, saepeque multa vix attingit, quia satis attendenti perspicua sunt, quae tamen praecipue sunt advertenda. (AT VII 155²³–156⁵)

L'analyse montre la vraie voye par laquelle une chose a esté methodiquement inventée, & fait voir comment les effets dépendent des causes; en sorte que, si le lecteur la veut suivre, & jetter les yeux soigneusement sur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée, & ne la rendra pas moins sienne, que si luy-mesme l'avait inventée.

Mais cette sorte de demonstration n'est pas propre à convaincre les lecteurs opiniastres ou peu attentifs: car si on laisse échapper, sans y prendre garde, la moindre des choses qu'elle propose, la nécessité de ses conclusi-

36 Mit diesem Theoriewahl-Kriterium begründet Descartes auch seinen Verzicht auf scholastische substantielle Formen: „...il me semble que mes raisons devront estre d'autant plus approuvées, que je les feray dependre de moins de choses.“ (AT VI 239¹⁰⁻¹², vgl. auch AT XI 7¹³⁻¹⁹, 9²⁰⁻²⁴, 26⁵⁻⁸) Er schreibt Regius, substantielle Formen aus metaphysischen Gründen nicht nur nicht postuliert, sondern explizit abgelehnt zu haben (AT III 492²⁻⁷): „Rationes [...] contra formas substantiales [...] sunt in primis haec a priori Metaphysica, sive Theologica“ (AT III 505⁸⁻¹¹) Zu Morin sagt er, die substantielle Form der Sonne sei eine ihm gänzlich unbekannte „estre philosophique“ (AT II 367¹⁵⁻²⁰, vgl. auch ? : 480). Den Verzicht auf scholastische Formen führt er im *Discours* (AT VI 42–43, 61–62) und in den *Essais* (AT VI 85, 112, 239) als Vorteil seiner Theorie auf.

37 Vgl. etwa die Erklärung des Verbrennungsvorgangs im *Le Monde* (AT XI 7¹³⁻⁸³), die ? : 9 richtig als Aufstellen notwendiger und hinreichender Bedingungen interpretiert.

ons ne paroitra point; & on n'a pas soy-mesme, bien que ce soit ordinairement celles ausquelles il faut le plus les choses qui sont assez claires de prendre garde. (AT IX/I 121)

Der lateinische Text betont den explanatorischen und heuristischen Wert der Analysis, der französische korreliert sie mit der *resolutio*, dem Beweis der Ursache aus der Wirkung. Eine analytische Darstellung einer Theorie konfrontiert uns nicht wie Descartes in den *Essais* oder Euklid in den *Elementen* mit Hypothesen, die wir erst einmal akzeptieren müssen, bevor wir sie überhaupt verstehen. Stattdessen zeigt sie uns, wie wir die Prinzipien und Ursachen *selbst* finden können. Die Stützung („demonstratio“), die die Prinzipien oder Ursachen dadurch erhalten, besteht im Nachweis ihres Erklärungswerts. Wenn ich ein *explanans* finde, das meine Fragen zufriedenstellend beantwortet, habe ich einen starken apriorischen Grund, an die Existenz oder Wahrheit dieses *explanans* zu glauben. Der Beweis der Wirkung aus der Ursache ist demnach nicht als i.e.S. beweisender („prouver“) sondern als einer durch Erklärung („expliquer“) zu verstehen: Die Wirkung wird durch diesen ‚Beweis‘ intelligibel gemacht, ins rechte Licht gerückt und damit in einen Zusammenhang gestellt, in dem wir sie als Wirkung *von etwas* auffassen können. Es ist ein Beweis nicht durch Deduktion, sondern eher durch etwas, was man „Unifikation“ nennen könnte: Dinge werden ‚bewiesen‘, indem man nachweist, dass sie durch etwas Allgemeineres erklärt werden, für dessen Annahme man zusätzliche, unabhängige Gründe ins Feld führen kann.³⁸ „Faire voir comment les effets dépendent des causes“ heisst damit, die Wirkungen *kausal* zu erklären,

38 Darauf hat ebenfalls ? : 94 hingewiesen: „It is not merely that from the given hypotheses can be deduced just the particular effects under investigation. The essential fact is that one and the same set of hypotheses serves to explain a wide range of diverse phenomena, extending beyond the particular effects in question.“

sie als Wirkungen *von* einer bestimmten Ursache auszuweisen.³⁹

Dies charakterisiert auch die didaktische Verwendung der analytischen Methode. Ich werde einerseits einen unaufmerksamen oder desinteressierten Gesprächspartner kaum durch eine Erklärung beeindrucken können, die Fragen beantwortet, die er sich gar nie gestellt hat. Hat er sie sich aber gestellt, wird er durch meine Erklärung nicht nur dass-, sondern mehr, nämlich warum-Wissen erlangt haben.⁴⁰ Er wird „connoistre les effets par leurs causes“ (AT XI 47²⁴⁻²⁵) und damit nicht nur wissen, dass die Welt so ist, wie die Physik sie beschreibt, sondern auch, warum sie so ist. Descartes geht also so weit, apriorisches Wissen (d.i. Wissen, das durch eine Methode erlangt wurde, die von primären₁ Wirkungen, nicht von primären₂ Ursachen ausgeht) mit Ursachenwissen zu identifizieren.⁴¹

Betrachten wir nun die unmittelbar anschliessende Darstellung der synthetischen Beweisart:

39 ? : 109 hat überzeugend gezeigt, dass auch in Descartes' Bemerkungen zu Mersenne (1638, 1640) über die in der *Dioptrique* verwendete Methode „a priori“ in diesem Sinn verwendet wird. ? : 583, Fn. 1 behauptet, dass Descartes Analysis als Bewegung von den Ursachen zu den Wirkungen, Synthesis als Fortschreiten von den Wirkungen zu den Ursachen versteht (vgl. ? : 24). Dies wird aber durch die Passage nicht erzwungen: „In saying that analysis shows us how effects depend upon their causes, Descartes/Clerselier is not saying that we start from causes and determine their effects, but rather that we start with effects and show what the causes that they depend upon are. Similarly, in saying that synthesis examines causes through their effects he is not saying that we start from effects and infer causes, but that we start with causes and determine their truth, generality, and so on by looking at their effects.“ (? : 100–101)

40 Descartes hat dies als Vorteil seiner Theorien hervorgehoben: „Pour ce qu'a écrit Galilée touchant la balance & le levier, il explique fort bien *quod ita sit*, mais non pas *cur ita sit*, comme je fais par mon Principe.“ (AT II 433¹⁴⁻¹⁶).

41 So glossiert er in der Passage des *Traité de la Lumière*, wo er sagt, seine Leser „pourront connoistre les effets par leurs causes; &, pour m'expliquer en termes de l'Ecole, pourront avoir des demonstrations *à priori*“ (AT XI 47²⁴⁻²⁷), „*à priori*“ mit „par la cause“.

Synthesis è contra per viam oppositam & tanquam a posteriori quae sitam (etsi saepe ipsa probatio fit in hac magis a priori quam in illâ) clare quidem id quod conclusum est demonstrat, utiturque longâ definitionum, petitionum, axiomatum, theorematum, & problematum serie, ut si quid ipsi ex consequentibus negetur, id in antecedentibus contineri statim ostendat, sicque a lectorem quantumvis repugnante ac pertinaci, assensionem extorqueat; sed non ut altera [demonstrandi ratio] satisfacit, nec discere cupientum animos explet, quia modum quo res fuit inventa non docet. (AT VII 156⁶⁻¹⁶)

La synthese, au contraire, par une voye toute autre, & comme en examinant les causes par leurs effets (bien que la preuve qu'elle contient soit souvent aussi des effets par les causes), démontre à la vérité clairement ce qui est contenu en ses conclusions, & se sert d'une longue suite de definitions, de demandes, d'axiomes, de theoremes & de problemes, afin que, si on luy nie quelques consequences, elle face voir comment elles sont contenues dans les antecedens, qu'elle arrache le consentement du lecteur, tant obstiné & opiniastre qu'il puisse estre; mais elle ne donne pas, comme l'autre [manière de démontrer], une entiere satisfaction aux esprits de ceux qui desirent d'apprendre, parce qu'elle n'enseigne pas la methode par laquelle la chose a esté inventée. (AT IX/I 122)

Die französische Übersetzung identifiziert Synthesis mit der *compositio*, dem Beweis der Wirkung aus der Ursache. Dass Descartes hier von eigentlichem, d.i. deduktivem Beweisen redet („id quod conclusum est demonstrat“), macht deutlich, worin der Kern von Descartes' Syllogistikkritik besteht (auf die wir auf S. 62 zurückkommen werden): Die Unbrauchbarkeit syllogistischer Schlüsse liegt darin begründet, dass wir, was wir syllogistisch deduzieren, schon gewusst haben müssen, um es in den Prämissen voraussetzen zu können. Das Auseinanderentwickeln des Prämisseninhalts durch den syllogistischen Schluss entspricht der synthetischen Methode: sie führt nur verdeutlichend vor Augen, was in den Prinzipien oder Ursachen bereits zugestanden wurde. Der nach einer solch starken Voraussetzung noch ausstehende ‚Beweis‘ reduziert

sich auf den Nachweis, dass die hypothetisch angenommene Ursache Ursache gerade *dieser* Wirkung ist. Die Klammerbemerkung ist so zu verstehen, dass die synthetische Methode erst dann die Wirkung wirklich zu *beweisen* („prouver“) vermag, wenn die hypothetisch angenommenen Ursachen selbst bereits bewiesen wurden. Die Synthesis, im Gegensatz zur Analysis, holt ihre eigenen Voraussetzungen nicht ein. Obwohl in einem logischen Sinn nur die Synthesis *Beweischarakter* hat, ist die Analysis fundamentaler, weil sie zwar weniger konklusiv, aber dafür voraussetzungslos ‚beweist‘.

Zusammenfassend ergibt sich damit folgendes Bild:

<i>Analysis</i>	<i>Synthesis</i>
resolutio	compositio
demonstratio quia	demonstratio propter quid
sylogismos tou hoti	sylogismos tou dioti
Beweis der Ursache aus der Wirkung	Beweis der Wirkung aus der Ursache
Tatsachenbeweise	Ursachenbeweise
Erkenntnisgründe	Realgründe
vom Bedingten zu den Bedingungen	von den Bedingungen zum Bedingten
von Primärem ₁ zu Primärem ₂	von Primärem ₂ zu Primärem ₁
„démontrer“ i.S. von „erklären“	„démontrer“ i.S. von „ableiten“
„fait voir comment les effets dépendent des causes“	„comme en examinant les causes par leurs effets“

Ein- und dieselbe Theorie kann in analytischer und in synthetischer Weise dargestellt werden: In synthetischer Absicht soll der Leser durch die Reichhaltigkeit der Konsequenzen von den Annahmen überzeugt werden, die er „for the sake of the argument“ gemacht hat; die analytische Darstellung hingegen darf an keiner Stelle auf etwas rekurrieren, dessen Berechtigung noch nicht nachgewiesen wurde:

...je crois que j'eusse pû aisément y remédier [dem Unbehagen, das aus der Verwendung der synthetischen Darstellungsweise entsteht], en ostant seulement le nom de suppositions aux premières choses dont je parle, & ne les déclarant qu'à mesure que je donnerais quelques raisons pour les prouver; mais je vous dirais franchement que j'ai choisi cette façon de proposer mes pensées, tant parce que croyant les pouvoir déduire par ordre des premières principes de ma Métaphysique, j'ai voulu négliger toutes autres sortes de preuves; que parce que j'ai désiré essayer si la seule exposition de la vérité serait suffisante pour la persuader, sans y mêler aucunes disputes ni réfutations des opinions contraires. (AT I 563¹⁰⁻²²)⁴²

Zur Zeit des *Discours*, in dem er seiner Enttäuschung über die Qualität seiner Ausbildung Ausdruck gibt, identifizierte Descartes die synthetische Methode noch mit der *ordo docendi*.

ORDO-DOCENDI-BEI-ARISTOTELES

Dass die synthetische Darstellungsweise der *Essais* ohne metaphysischen Exkurs nicht hinreicht, die Existenz der als Erklärungen der beobachtbaren Phänomene hypothetisch angenommenen Tiefenursachen apriorisch zu beweisen, rechnet Descartes nicht zu ihren strukturellen Schwächen, sondern zu ihren Unvollkommenheiten: erst eine vollkommene Analysis wäre voraussetzungsfrei.⁴³ Eine solche kündigt er im *Traité de Lumière* stolz an:

...qu'outre les trois loix que j'ay expliquées, je n'en veux point supposer d'autres, que celles qui suivent infailliblement de ces veritez eternelles, sur qui les Mathematiciens ont accoustumé d'appuyer leurs plus certaines & plus évidentes demonstrations: ces veritez, dis-je, suivant lesquelles Dieu mesme nous a enseigné qu'il avoit disposé toutes choses en nombre, en pois & en mesure; & dont la connaissance est si naturelle à nos ames, que nous ne sçaurions ne les pas juger infaillibles, lors que nous les concevons distinctement; ny douter que, si Dieu avoit créé plusieurs Mondes, elles ne fussent en tous aussi veritables qu'en celui-ci. De sorte que ceux sçauront suffisamment examiner les consequences de ces veritez & de nos regles, pourront connoistre les effets par leurs causes; &, pour m'expliquer en termes de l'Ecole, pourront avoir des demonstrations *à priori*, de tout ce qui peut estre produit en ce nouveau Monde. (AT XI 47⁹⁻²⁸)

42 Es ist deshalb erstaunlich, dass ? : 8 einerseits die analytische Methode am Werk sehen, andererseits aber behaupten, „that throughout the early *Meditations*, Descartes introduces assumptions that only later are given support“ (so bereits ? : 93). Auf ihr mutmasslich schlagendes Beispiel, den Verstandesunterschied zwischen Körper und Geist, werden wir auf S. 444 zurückkommen.

43 Dass Descartes im allgemeinen apriorische Beweise höher einstufte als aposteriorische, zeigt sich ebenfalls, wenn er Mersenne von seinen astronomischen Untersuchungen berichtet: „... je ne doute point toutefois qu'il n'y ait un ordre naturel entr'elles [les étoiles fixes], lequel est regulier & déterminé; & la connaissance de cet ordre est la clef & le fondement de la plus haute & plus parfaite science, que les hommes puissent avoir, touchant les choses materielles; d'autant que par son moyen on pourrait connoistre *à priori* toutes les diverses formes & essences des cors terrestres, au lieu que, sans elle, il nous faut contenter de les deviner *à posteriori*, & par leurs effets.“ (AT I 250²³–251²) Vgl. ? : 157.

Eine solche Totalerklärung liesse nicht nur keine Fragen bezüglich des Wirklichen, sondern auch keine Fragen bezüglich des Möglichen mehr offen; alle Phänomene wären aus sie notwendig bedingenden Ursachen erklärt und diese Erklärungen gegen alle möglichen zukünftigen Experimente und Beobachtungen abgesichert. Um uns der Erklärungskraft einer naturwissenschaftlichen Hypothese⁴⁴ zu vergewissern, ist es nicht nötig, die Erklärungen aller daraus erklärbaren Phänomene wirklich zu leisten. Es genügt, einige Spezialfälle zu betrachten:

Mais je croy qu'il n'est pas besoin pour cela que nous les [irdische Phänomene] considerions toutes d'abord, & qu'il fera mieux que nous taschions de trouver les causes de ces plus generales que j'ay icy proposées, afin de voir par apres si des mesmes causes nous pourrons aussi déduire toutes les autres plus particulieres, ausquelles nous n'aurons point pris garde en cherchant ces causes. Car si nous trouvons que cela soit, ce sera un tres fort argument pour nous assurer que nous sommes dans le vray chemin. (AT IX/II 122)⁴⁵

Die Wichtigkeit der analytischen Methode wird auch bei der Betrachtung der Kriterien sichtbar, die Descartes für die Wahl und Evaluation von Erklärungsprinzipien oder Theorien aufstellt. Neben der Erklärungskraft zählt er auch die Einfachheit unter die Tugenden wissenschaftlicher Theorien.⁴⁶ Eine voraussetzungsfree Analysis würde zudem nicht nur möglichst viele Phänomene mit möglichst wenigen Prinzipien erklären, sondern zugleich darlegen, wie die Existenz gerade dieser Phänomene durch die Prinzipien *notwendig* gemacht wird:

44 Descartes nennt sie „efficacitas“: „Itaque, ut naturae legum efficacitatem in propositâ hypothesi ostendere incipiamus...“ (AT VIII/I 103²¹)

45 Ich zitiere die französische Übersetzung von AT VIII/I 98³¹–99⁶, nicht weil sie besser, sondern weil sie deutlicher ist.

46 „Mais encore qu'il y ait veritablement plusieurs effets ausquels il est aysé d'ajuster diverses causes, une ààchacun, il n'est pas toutesfois si aysé d'en ajuster une mesme [cause] ààplusieurs differens [effets], si elle n'est la vraye dont ils procedent; mesme il y en a souvent qui sont tels, que c'est assez prouver quelle est leur vraye cause, que d'en donner une dont ils puissent clairement estre déduits; & je pretens que tous ceux don't j'ay parlé sont de ce nombre.“ (AT II 199¹⁶⁻²³)
Wie ? : 4 festgestellt hat, teilt er diese Ansicht mit vielen seiner Zeitgenossen.

De la description des cors inanimez et des plantes je passay a celle des animaux & particulierement a celle des hommes. Mais, pourceque je n'en avois pas encore assez de connoissance, pour en parler du mesme style que du reste, c'est a dire, en demonstant les effets par les causes, & faisant voir de quelles semences, & en quelle façon, la Nature les doit produire, je me contentay de supposer que Dieu formast le cors d'un homme, entierement semblable a l'un des nostres. . . (AT VI 45²³–46¹)

Der hier verwendete Notwendigkeitsbegriff ist epistemisch zu verstehen. Wirkungen werden insofern von ihren Ursachen *erzwungen*, Phänomene durch ihre Prinzipien *impliziert*, als wir sie aus ihnen erklären können. Diese Notwendigkeit kontrastiert nun aber mit der Alltagserfahrung, dass *ein* Phänomen auf verschiedene Weise erklärt werden kann. Jede einzelne Tiefenerklärung begründet die Existenz des *explanandum*, aber das *explanandum* bedingt keine der möglichen Tiefenerklärungen. Dies ist das Problem der Unterdeterminierung wissenschaftlicher Theorien durch die Erfahrung. Descartes' Ansicht ist nun die, dass sich dieses Unterdeterminierungsproblem beim Übergang von einzelnen Phänomenen zur Gesamtheit der Empirie auflöst:

Je croy bien qu'on peut expliquer un mesme effet particulier en diverses façons qui soient possibles; mais je croy qu'on ne peut expliquer la possibilité des choses en general, que d'une seule façon, qui est la vraye. (AT III 212²³⁻²⁷)⁴⁷

Interessanterweise spricht Descartes hier wie in der oben zitierten Stelle aus dem *Traité de Lumière* nicht bloss von allen Phänomenen, sondern

47 Auch im Brief an Vatier vom 22. 2. 1638, wo Descartes erklärt, für einen apriorischen Beweis der in den *Météores* gemachten Annahmen müsste er erst seine ganze Physik darstellen, bezieht er sich auf eine Stelle, wo es um den Mangel an Kenntnissen geht: „Il est vray que la connoissance de ces choses dependant des principes generaux de la Nature, qui n'ont point encore esté, que je sçache, bien expliqués, il faudra que je me serve, au commencement, de quelques suppositions, ainsi que j'ay fait en la Dioptrique; mais je tascheray de les rendre si simples & si faciles, que vous ne ferés peuestre pas difficulté de les croyre, encore que je ne les aye point démontrées.“ (AT VI 233¹⁻⁹)

von allen *möglichen* Phänomenen.⁴⁸ Erst in dieser starken Form leuchtet die These ein: Eine alternative Totalerklärung müsste, um mit der uns zur Verfügung stehenden Totalerklärung *unverträglich* zu sein, *andere* Ursachen postulieren als letztere.⁴⁹ Diese Ursachen werden uns durch unsere Theorie aber bereits als Ursachen und Wirkungen anderer Phänomene erklärt. Wir sind deshalb, wenn wir an unserer Theorie nicht zweifeln wollen, nicht befähigt, eine alternative Totalerklärung (nicht bloss für wahr sondern) schon nur für möglich zu halten.⁵⁰

Im auf S. 23 ausführlich zitierten methodologischen Exkurs des *Discours* (AT VI 63¹⁸–65⁸) meint Descartes mit „déduire“ die Erklärung der als Ausgangspunkt genommenen unproblematischen, faktisch unbezweifelten Konstatierungen von Sinneseindrücken (AT VI 76¹⁸⁻²⁰) durch allgemeine Prinzipien, den „Principes ou Premieres Causes de tout ce qui est, ou qui peut estre“ (AT VI 64¹⁻²). Die Rolle der Erfahrung und von Experimenten (die er ebenfalls aus den Prinzipien ‚ableitet‘) besteht darin, aus den möglichen (hypothetischen) Erklärungsmodellen das richtige auszuwählen und damit den Übergang vom „nouveau monde“ zur aktuellen Welt zu sanktionieren, „[en venant] au devant des

48 Im *Discours* spricht er gar von möglichen Welten: „... à faire voir qu’elle sont telles, qu’encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n’y en saurait avoir aucun où elles manquassent d’être observés.“ (AT VI 43⁹⁻¹²) Auf die Wichtigkeit des Umstandes, dass es Wissenschaft für Descartes mit allem Möglichen zu tun hat, hat mit Recht ? : 12 hingewiesen.

49 Die Ausweitung auf alle möglichen Phänomene ist auch deshalb nötig, weil Descartes nicht-isomorphe Modelle für den apriorischen Teil seiner Physik explizit für möglich hält (vgl. ? : 87, Fn. 13 und ? : 532). Sie impliziert aber keineswegs, wie ? : 319 zu meinen scheint, dass wir Descartes eine kopernikanische Wende und einen Kantischen Begriff des Phänomens zuschreiben können (s. auch S. ??ff.).

50 Vgl. dazu auch den Brief vom 11. März 1640: "Pour la Physique, je croyais n’y rien sçavoir, si je ne sçavais que dire comment les choses peuvent estre, sans demonstrier qu’elles ne peuvent estre autrement. . .“ (AT III 39¹⁻³)

causes par les effets“ (AT VI 64²¹⁻²²).⁵¹ Im *Traité de la Lumière* formuliert er die empirische Überprüfung abgeleiteter Voraussagen explizit als Übergang dieser Art:

Or l'expérience nous montre que le semblable arrive aussi dans le vray Monde; & toutesfois je ne croy pas qu'il soit possible d'en rendre raison, si on suppose que la Lumière y soit autre chose dans les objets, qu'une action ou disposition telle que je l'ay expliquée. (AT XI 109²⁶⁻³⁰)

Die analytische Methode ist daher nicht un-empirisch; sie verschafft *Prinzipien-* bzw. *Ursachenwissen*, indem sie für als unproblematisch genommene Phänomenbeschreibungen notwendige Bedingungen aufstellt. Sie erklärt dadurch Wirkungen und ‚beweist‘ Ursachen. Es handelt sich in Einsteins Charakterisierung um eine „Prinzipientheorie“, und sie ist daher nicht ‚unempirischer‘ als die spezielle Relativitätstheorie:

51 In dieser Weise parallelisiert Descartes in seiner Physik die Chomskysche Unterscheidung zwischen der „universal grammar“ und den „triggering and partially shaping effect of the environment“ (? : 33) Vgl. hierzu auch ? : 116 und ? : 5. ? : 184 behauptet gar, Chomsky sei Descartes' Erklärungsmodell „not aprioristic enough“.

We can distinguish various kinds of theories in physics. Most of them are constructive. They attempt to build up a picture of the more complex phenomena out of the materials of a relatively simple formal scheme from which they start out. Thus the kinetic theory of gases seeks to reduce mechanical, thermal, and diffusional processes to movements of molecules – i.e., to build them up out of the hypothesis of molecular motion. When we say that we have succeeded in understanding a group of natural processes, we invariably mean that a constructive theory has been found which covers the processes in question.

Along with this most important class of theories there exists a second, which I will call „principle-theories.“ These employ the analytic, not the synthetic, method. The elements which form their basis and starting-point are not hypothetically constructed but empirically discovered ones, general characteristics of natural processes, principles that give rise to mathematically formulated criteria which the separate processes or the theoretical representations of them have to satisfy. Thus the science of thermodynamics seeks by analytical means to deduce necessary conditions, which separate events have to satisfy, from the universally experienced fact that perpetual motion is impossible.

The advantages of the constructive theory are completeness, adaptability, and clearness, those of the principle theory are logical perfection and security of the foundations. (? : 13)

In den *Prinzipien* wird deutlich, dass der experimentellen Überprüfung der Theorie die Aufgabe des synthetischen Teilschritts in der analytischen Lösung einer geometrischen Aufgabe zukommt:

At quāam magnae sint istae partes materiae, quāam celeriter moveantur, & quales circulos describant, non possumus solā ratione⁵²determinare: quia potuerunt ista innumeris modis diversis āāDeo temperari, & quemnam prae caeteris elegerit, sola experientia docere debet. Jamque idcirco nobis liberum est, quidlibet de illis assumere, modò omnia, quae ex ipso consequuntur, cum experientiā consentiant. (AT VIII/I 100²⁶–101⁶)

...mais nous n'avons pû déterminer en mesme façon [d.h. analytisch] combien sont grandes les parties ausquelles cette matiere est divisée, ni quelle est la vitesse dont elles se meuvent, ni quels cercles elles décrivent. Car ces choses ayant pû estre ordonnés de Dieu en une infinité de diverses façons, c'est par la seule experience, et non par la force du raisonnement, qu'on peut sçavoir laquelle de toutes ces façons il a choisie. C'est pourquoy il nous est maintenant

libre de supposer celle que nous voudrions, pourveu que toutes les choses qui en seront déduites s'accordent entièrement avec l'expérience. (AT IX/II 124)

Die Rolle wissenschaftlicher Experimente entspricht damit der geometrischer Hilfskonstruktionen, die wir auf S. ?? als wesentlichen Teil der analytischen Methode bestimmt haben.⁵³ Dies passt gut zu der von Clarke vorgeschlagenen Deutung dieser Stelle, auch wenn er unrecht hat, die möglichen Alternativen auf blosses „guesswork“ einzuschränken:

...the relevant point here is that, having decided which variables to attribute to matter, we cannot determine by similar arguments the values of these variables... (? : 263)

Dass die cartesianische Physik nicht nur die aktuelle, sondern alle möglichen Welten akkurat beschreiben können soll (mit den Änderungen, die sich aus anderen experimentellen Resultaten ergeben), mag auf den ersten Blick erstaunen. Liest man aber „möglich“ als „physikalisch möglich“, d.i. „verträglich mit den Naturgesetzen“, wird schlicht behauptet, die *wirklichen* Naturgesetze gefunden zu haben, was sich daran zeigen soll, dass wir mit seiner Physik die Ressourcen haben, jedes neue und „seltene“ Experiment (z.B. neue Nachrichten über seltene Metalle oder exotische Tiere) zu erklären.⁵⁴

52 John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch übersetzen „solâ ratione“ mit „by reason alone“ (cf. ? : 257).

53 Auch in diesem Sinn liegt ? : 310 falsch, wenn er sagt: „Experiment does not enter into the method proper. Rather, Descartes conceives of experiment as a kind of auxiliary in the reductive stage of the method, one that allows us to pass from one question to the next.“ Die Wichtigkeit von Hilfskonstruktionen in der Astronomie für Descartes' Wissenschaftstheorie hat insb. ? betont.

54 Die Gewissheit, die *richtigen* Naturgesetze aufgestellt zu haben, entspricht dem Glauben, *alle* Phänomene damit erklären zu können: „...ut tandem si, quemadmodum spero, clarè ostendam causas omnium rerum naturalium hâc viâ, non autem ullâ aliâ, dari posse, inde meritò concludatur, non aliam esse earum naturam, quàm si tali modo genitae essent.“ (AT VIII/I 203⁹⁻¹³, vgl. auch ? : 315) Vgl. auch den oben, in Fn. 50 zitierten Brief an Mersenne vom 11. März 1640 (AT III 39¹⁻³)

Die Korrelation von Verstehens- und Notwendigkeitsbegriff ist klassisch und findet sich schon bei Aristoteles: VERSTEHEN-HEISST-NOTWENDIGKEIT-EINSEHEN

Zudem fasst Descartes mögliche Tatsachen als möglicherweise in der aktualen Welt realisierte Tatsachen und nicht als Tatsachen auf, die in anderen, *bloss* möglichen Welten realisiert sind.⁵⁵ Auch wenn Gott mehrere Welten hätte schaffen können, können wir ihm doch nur die Erschaffung *einer* Welt ohne Widerspruch zuschreiben. Im zweiten Teil der *Prinzipien* schreibt Descartes unter dem Titel „Item unam & eandem esse materiam coeli & terrae; ac plures mundos esse non posse“:

Hincque etiam colligi facilè potest, non aliam esse materiam coeli quam terrae; atque omnino, si mundi essent infiniti, non posse non illos omnes ex unâ & eâdem materiâ constare; nec proinde plures, sed unum tantum, esse posse: quia perspicuè intelligimus illam materiam, cujus natura in eo solo consistit quòd sit substantia extensa, omnia omnino spatia imaginabilia, in quibus alii isti mundi esse deberent, jam occupare: nec ullius alterius materiae ideam in nobis reperimus. (AT VIII/I 52¹³⁻²¹)

Enfin il n'est pas mal-aisé d'inferer de tout cecy, que la terre & les cieux sont fais d'une mesme matiere; & que, quand meme il y auroit une infinité de mondes, ils ne seroient faits que de cette matiere; d'où il suit qu'il ne peut pas en avoir plusieurs, à cause que nous concevons manifestement que la matiere, dont la nature consiste en cela seul qu'elle est une chose estendue, occupe maintenant tous les espaces imaginables où ces autres mondes pourroient estre, & que nous ne sçaurions découvrir en nous l'idée d'aucune autre matiere. (AT IX/II 75)

Descartes ist in seinen methodologischen Äusserungen sehr viel pragmatischer und legt – wie insbesondere Clarke (? und ?) überzeugend

55 In dieser Weise hat auch ? 84 Descartes interpretiert: „The a priori development of the fundamental laws of nature serves [...] to set definite limits to what is physically possible. Nothing can happen that is not in accordance with these laws, and nothing that requires for its explanation any other laws.“

dargelegt hat⁵⁶ – sehr viel mehr Wert auf Empirie, als man dies von einem Rationalisten erwarten würde: die ‚Beweise‘ der Wahrheit der Hypothesen (‚synthetisch‘ durch Fruchtbarkeit, ‚analytisch‘ durch Erklärungskraft) sind Versuche, die Zeitgenossen davon zu überzeugen, dass die in Frage stehenden Prinzipien unterstützungswürdigen Forschungsprogrammen entsprechen.⁵⁷ Einer Hypothese kommt nur relativ zu ihren Konkurrentinnen eine bestimmte Überzeugungskraft zu. Günstige Experimentergebnisse stellen eine Rückversicherung dar, auf dem richtigen Weg zu sein, nicht die Grundlage eines induktiven ‚Beweises‘ im engeren Sinn.

Descartes erwähnt die Übereinstimmung seiner Theorien mit den Erfahrungen jeweils dann, wenn er seine Integrität als Wissenschaftler angegriffen sieht.⁵⁸ Er überwälzt damit die *empirische* Beweislast auf seine wissenschaftlichen Konkurrenten: intrinsische Plausibilität, Erklärungskraft und Fruchtbarkeit sind gewichtige *prima facie* Gründe für eine wissenschaftliche Theorie vorgebracht. Experimente haben zwar

56 Vgl.: „There is no compelling evidence in Descartes’s writings for the theory that he is fundamentally suspicious of experiential evidence as such, or that the essential contribution of experience to scientific knowledge can in any way be compensated for by recourse to the use of reason.“ (? : 456) Die oberflächliche Gegenüberstellung von Rationalismus und Empirismus war schon 1951 derart desavouiert, dass sich Strong (in bezug auf Newton) darüber wie folgt lustig machen konnte: „Every philosopher in his twist // Is either boldly rational // Or else a cautious empiricist.“ (? : 91)

57 Descartes’ Hauptargument gegen den Aristotelismus ist denn auch dessen Stagnation als Forschungsprogramm: „...on ne sçauroit mieux prouver la fausseté de ceux d’Aristote, qu’en disant qu’on n’a sçu faire aucun progresz par leur moyen depuis plusieurs siecles qu’on les a suivis.“ (AT IX/II 18²⁹–19¹)

58 „...j’aye démontré, en particulier, presque autant d’expériences qu’il y a de lignes en mes écrits, & qu’ayant généralement rendu raison, dans mes Principes, de tous les Phainomenes de la nature, j’aye expliqué, par mesme moyen, toutes les expériences qui peuvent estre faites touchant les cors inanimez. ...“ (AT IV 224²⁶–225⁴)

heuristische⁵⁹ und falsifikatorische⁶⁰ Bedeutung, sind aber für die Legitimation einer Theorie allein nicht hinreichend: dies ist Descartes' radikale Konsequenz aus dem Unterdeterminiertheitsproblem.⁶¹

Wenn es empirisch gleichermassen adäquate, aber miteinander unverträgliche Totalerklärungen geben kann, ist es von vornherein aussichtslos, ein Kenntnis aller *möglichen* Phänomene allein durch empirische Methoden zu erlangen. *Metaphysische* Gründe, ein Modell des physikalischen Universums vorzuziehen, kann es aber durchaus noch geben. Descartes hofft deshalb, die Unterdeterminierung der Physik durch eine ‚Deduktion‘ ihrer Prinzipien aus der Metaphysik zu beseitigen.⁶²

Vous demandez si je tiens que ce que j'ay écrit de la refraction soit demonstration; & je croy qu'ouïy, au moins autant qu'il est possible d'en donner en cette matiere, sans avoir auparavant démontré les principes de la Physique par la Metaphysique (ce que j'espere faire quelque jour, mais qui ne l'a point esté par cy-devant)... (AT II 141²²–142²)

Ausser dem Fehlen eines apriorischen Beweises der Prinzipien nennt Descartes in den *Prinzipien* die Unerforschlichkeit des göttlichen Willens als weiteren Grund für die Unterdeterminiertheit physikalischer

59 „... je dois faire moy mesme quelques experiences pour en bien sçavoir la verité...“ (AT III 176⁴⁻¹⁶)

60 „Mais cela se peut refuter bien aysement par l'experience.“ (AT III 338¹¹⁻¹²) ? : 466 hat weitere Stellen zusammengetragen, wo „expérience“ plausiblerweise als „Test“ zu interpretieren ist.

61 Die zeitgenössischen Schwierigkeiten, induktive Schlüsse als Beweise in einem engeren Sinn zu legitimieren, machen Descartes' Insistieren darauf, dass eine *explanatorische* Naturwissenschaft nicht auf Modellbildung verzichten dürfe, plausibel: „... the ordinary methods of science are basically Cartesian. [...] [science] proceeds by the operation of methods that aspire universal validity on empirical information, and it is an effort to construct a rational picture of the world, with ourselves in it, that makes sense of these data.“ (? : 22)

62 Solche metaphysischen Prinzipien *innerhalb* der Physik nennt Descartes ebenfalls „a priori“. Marion hält dies für problematisch: „Cet embarras ne concerne cependant pas l'a priori comme tel, puisqu'un autre texte définit celui-ci univoquement comme une propriété des arguments tirés de la métaphysique et de la théologie (rationnelle).“ (? : 317) Der Brief an Regius vom Januar 1642, den er zitiert, gibt allerdings nur viel weniger her: „Rationes [...] contra formas substantiales [...] sunt in primis haec a priori Metaphysica, sive Theologica“ (AT III 505⁸⁻¹¹). Dies lässt sich kaum als *Definition* von „a priori“ bezeichnen.

Theorien:

Pource que, comme un horlogier industrieux peut faire deux montres qui marquent les heures en mesme façon, & entre lesquelles il n'y ait aucune difference en ce qui paroist àl'exterieur, qui n'ayent toutefois rien de semblable en la composition de leurs roües: ainsi il est certain que Dieu a une infinité de divers moyens, par chacun desquels il peut avoir fait que toutes les choses de ce monde paroissent telles que maintenant elles paroissent, sans qu'il soit possible àl'esprit humain de connoistre lequel de tous ces moyens il a voulu employer àles faire. (AT IX/II 322; erw. und erg. Übersetzung von AT VIII/I 327³⁻⁹)

Diese Unterdeterminiertheit lässt sich nicht durch den allgemeinen Rekurs auf eine ‚Ableitung‘ (Erklärung) physikalischer aus metaphysischen Prinzipien, sondern nur mit dem Gottesbeweis und damit dem Beweis der Nicht-Täuschernatur Gottes ausräumen.⁶³

Neben dem Verweis auf die Metaphysik hält Descartes noch eine andere Antwort auf das Unterdeterminiertheitsproblem bereit: Er lehnt es ab, für seine hypothetisch angenommenen Erklärungsprinzipien *Wahrheit* zu beanspruchen, ja geht sogar soweit zu behaupten, dass die Erklärungskraft der physikalischen Prinzipien und mithin der Wert der von ihm gegebenen Erklärungen durch eine mögliche Nichtexistenz oder Falschheit des Postulierten nicht beeinträchtigt würde.⁶⁴ In der *Dioptrique* behauptet er, auch aus falschen Annahmen über die Natur des Lichtes liessen sich Erfahrungstatsachen erklären und korrekte empirische Voraussagen ableiten:

63 Dass sie sich aber ausräumen lässt, stellt Descartes nicht in Frage (contra ? : 321).

64 Curley bezeichnet dies als „standard point in discussions of the hypothetical method“, um ihn im nächsten Satz vom Tisch zu wischen: „I take Descartes to mean simply that the validity of the argument is not sufficient in itself to establish the truth of the conclusion. A true conclusion may follow from false premises, but so also may a false conclusion. If the argument is to be a demonstration of the truth of its conclusion, its premises must be both true and known to be true.“ (? : 26–27) Diese Interpretation wird durch eine Lesart, die Descartes' „déduire“, „démontrer“ bzw. „folgen“ als „sich erklären lassen aus“ liest, ausgeschlossen: falsche Prämissen mögen einen wahren Satz (material) implizieren – erklären können sie ihn nicht.

... imitant en cecy les Astronomes, qui, bien que leurs suppositions soyent presque toutes fausses ou incertaines, toutefois, a cause qu'elles se rapportent a diverses observations qu'ils ont faites, ne laissent pas d'en tirer plusieurs consequences tres vrayes & tres assurées. (AT VI 83²²⁻²⁷)⁶⁵

Auch in den *Prinzipien* lehnt er es ab, für seine Version der Naturgesetze Wahrheit zu beanspruchen. In welcher Weise er diese Selbstbeschränkung qualifiziert, wird aus den Überschriften dreier aufeinanderfolgender Sektionen deutlich:

Vix fieri posse quin causae, ex quibus omnia phaenomena clarè deducuntur, sint verae. [...]
Me tamen eas, quas hîc exponam, pro hypothesibus tantùm haberi velle. [...]
Meque etiam hîc nonnullas assumptionum, quas constat falsas esse. (AT VIII/I 99)

Qu'il n'est pas vray-semblable que les causes desquelles on peut déduire tous les Phainomenes, soient fausses.

Que je ne veus point toutefois assurer que celles que je propose sont vrayes. [...]

Que mesme j'en supposeray icy quelques unes que je croy fausses. (AT IX/II 123)

Dass Descartes den Stellenwert seiner Schlussfolgerungen durch die Falschheit der grundlegenden Annahmen nicht beeinträchtigt sieht, ist ein wichtiges Indiz dafür, dass er auch in seiner Physik die analytische Methode verwendet. Dies wird deutlich durch einen Vergleich mit Galileis Selbstverständnis seines „metodo risolutivo“, der aufgrund seiner

65 Er wiederholt diese Ansicht in einem Brief an Mersenne vom 27. 5. 1638: „...d'exiger de moy des demonstrations Geometriques en une matiere qui depend de la Physique, c'est vouloir que ie fasse des choses impossibles. [...] Car on se content, en telles matieres [Mechanik, Optik, Astronomie], que les Auteurs, ayant presupposé certaines choses qui ne sont point manifestement contraires à l'experience, ayent au reste parlé consequemment & sans faire de Paralogisme, encore mesme que leurs suppositions ne fussent pas exactement vrayes.“ (AT II 142^{5-8;13-19})

Abhängigkeit von Grosseteste und Zabarella⁶⁶ seinerseits „analytisch“ genannt werden kann:

...soggiungo poi, che se l'esperianza mostrasse che tali accidenti si ritrovassero verificarsi nel moto dei gravi naturalmente descendenti, potremmo senza errore affermare questo essere il moto medesimo che da me fu definito e supposto; quanto che no, le mie dimostrazioni, fabricate sopra la mia supposizione, niente perdevano della sua forza e concludenza... (?)

Die analytische Methode erlaubt es, hypothetische Ursachen auf ihren Erklärungswert hin zu überprüfen, ohne sie bereits als wirklich behaupten zu müssen.⁶⁷ Die zitierten Stellen müssen nicht dahingehend interpretiert werden, dass Descartes tatsächlich glaubt, einige seiner physikalischen Prinzipien seien falsch. Er kann damit einfach auch nur sagen wollen, dass sich die *Wahrheitsfrage* erst in einer allfälligen *Synthesis* bzw. in einem (innerhalb der *ordo cognoscendi*) *aposteriorischen* Be-

66 Vgl. ? und ?: 89. Der Einfluss war wohl durch die Jesuiten des Collegio Romano vermittelt (s. ???). ? hat dafür argumentiert, dass Galileo direkt von Pappus beeinflusst gewesen sei.

67 Auf Descartes' Parallelisierung dieser Eigenschaft der analytischen Methode mit dem Urteilsenthaltungsentschluss in den *Meditationen* werden wir auf S. 271ff. noch zurückkommen. Es spricht vieles dafür, gerade im Zulassen von Hypothesen ein Spezifikum der cartesischen Wissenschaftstheorie zu sehen: „What was liberating during the third quarter of the [seventeenth] century in The Netherlands and in the fourth quarter in France was Descartes's scientific method of posing hypotheses and testing them with experiments.“ (?: 415) Solche Hypothesen beruhen i.a. auf einer Idealisierung der physikalischen Phänomene, auf die sich Descartes bei Nichtüberstimmung seiner Theorie mit der Erfahrung gerne beruft (AT I 73²¹⁻²⁷, III 80⁴⁻¹⁰, IV 417¹⁻¹⁰, IX/II 93) – was ?: 269 als „a standard reply to objections about a lack of fit between theory and reality“ nennt.

weis der Ursachen stellen würde.⁶⁸ Die Umkehrung des analytisch gefundenen *Modells* möglicher Ursachen in einen synthetischen Beweis (Ableitung) der Wirkungen aus den Ursachen wird dabei durch ein (analytisch gefundenes) erstes Prinzip ermöglicht, häufig eine Variante von Ockhams Rasiermesser (s. S. 35).

Mit der Behauptung, gewissen Hypothesen käme eine intrinsische Plausibilität zu, entschärft Descartes das erkenntnistheoretische Problem deduktiv äquivalenter explanatorischer Hypothesen: wenn er sich einen „nouveau monde“ (AT VI 42¹⁹, XI 31²⁴) und einen „nouveau homme“ (AT VI 45²⁵, XI 120⁴) als Untersuchungsgegenstand nimmt, ist durchaus klar, dass die neue Erde die alte ist (vgl. z.B. AT XI 72²⁰⁻²⁴). Im Brief an Morin (13. 7. 1638), in dem er behauptet, aus falschen oder ungewissen Hypothesen liessen sich wahre und gesicherte Konsequenzen folgern (AT II 199⁵⁻⁷), gibt er als Beispiele Erklärungswert besitzender Hypothesen u.a. die Existenz des Äquators und die Bewegung der

68 Diese ‚deflationistische‘ Interpretation der Stellen in den *Prinzipien* wird durch einen Vergleich mit Descartes’ galileisch inspirierten Arbeiten zum Fall schwerer Körper gestützt, die ? : 117-122 beschreibt. Descartes willigt einer Publikation seiner im Brief vom 13. 7. 1638 an Mersenne (AT II 222ff.) enthaltenen Resultate nur unter der Bedingung zu, dass sie anonym erfolge (AT II 271–272, III 613) – weil sie von einer Prämisse ausgehen (dass feste Körper eine Tendenz zum Fallen haben), die er aus *metaphysischen* Gründen ablehnt: „Descartes is quite willing to work within the Galilean paradigm, when Mersenne asks him to. But until the true cause of gravity is properly established, such work is a kind of game for him, not real physics, but a mere exercise in pure mathematics.“ (? : 123)

Erde an, Dinge also, die er selbst zweifellos annahm,⁶⁹ aber aus Furcht vor klerikaler Intoleranz nicht öffentlich zu behaupten wagte (vgl. ? : 43–44). Die Redeweise Descartes', er liefere bloss eine *mögliche* Erklärung aller Phänomene, ist deshalb

- (i) als Hinweis auf den hypothetischen und spekulativen Charakter seiner Ursachenerklärungen zu verstehen (und damit als Beleg dafür, dass er die analytische Methode verwendet, die noch der Synthesis, d.i. der experimentellen Überprüfung bedarf) und
- (ii) in einem metaphysisch-theologischen Kontext zu platzieren und als Eingeständnis der Allmächtigkeit Gottes zu werten.⁷⁰

Eine dritte Möglichkeit, Unterbestimmtheit zu entschärfen, prüft Descartes in den *Regulae*. Wer alle ihm zugänglichen Experimente mit Magneten gemacht und alle Prinzipien gefunden habe, dürfe behaupten, das Wesen der Magneten erfasst zu haben, *insoweit uns dieses auf ih-*

69 Im Fall der Bewegung der Erde scheint er seine Meinung geändert zu haben (vgl. ? : 319). Während er sich 1633 noch mit Galilei in einem Boot sah („... je confesse que s'il [le mouvement de la terre] est faux, tous les fondemens de ma Philosophie le sont aussi, car il se demonstre par eux evidemment.“ [AT I 271¹⁰⁻¹²], „Je trouve en general, qu'il [Galilei] beaucoup mieux que le vulgaire, en ce qu'il quitte le plus qu'il peut les erreurs de l'Echolle, & tache a examiner les matieres physiques par des raisons mathematiques.“ [AT II 380³⁻⁹]), hielt er aus Angst vor kirchlicher Verurteilung seinen *Le Monde* zurück (AT I 285¹⁴⁻²⁰), in dem er die Bewegung der Erde behauptete (z.B. AT XI 69¹⁹⁻¹²), kritisierte den Stil der *Dialoghi delle Nuove Scienze* (AT II 380⁹⁻¹⁶), unterwarf sich explizit der kirchlichen Orthodoxie (AT V 544¹³⁻¹⁷) und leugnete schliesslich die Bewegung der Erde (AT V 550⁸⁻¹⁰). Ein Bauer, der in Egmond Descartes' Schüler war, hat allerdings in einem Physikbuch „sur le système de M. Descartes“ die Bewegung der Erde gelehrt (Baillet, zit. AT V 267). In den *Prinzipien* versucht Descartes, den Streit als verbalen zu verharmlosen: „... hoc sensu dici posse, eandem rem eodem tempore moveri ac non moveri, prout ejus locum variè determinamus.“ (AT VIII/I 90²⁰⁻²²) In den relevanten Diagrammen steht dann die Sonne aber in der Mitte (AT VIII/I 93, 197). Insb. ? : 322 hat zu Recht darauf hingewiesen „que [Descartes] conserve l'essential du schéma copernicien“.

70 Auf die „falsitas absoluta“ seiner physikalischen Theorien, die Descartes in den *Prinzipien* explizit als möglich einräumt, werden wir auf S. 240 im Kapitel 2.5 noch zu sprechen kommen. Ich stimme mit ? darin überein, dass Descartes' Unterscheidung zwischen absoluter Wahrheit und unbezweifelbarer Gewissheit eng mit seinem modalen Voluntarismus (s. S. 378) zusammenhängt.

rer Basis zugänglich ist.⁷¹ Die Entdeckung der Natur des Magneten ist in Descartes' Terminologie ein „unvollkommen verstandenes Problem“ (AT X 429⁷) – sie kann aber zu einem vollkommen verstandenen Problem gemacht werden, d.i. zu einem Problem, von dem wir wissen, dass es mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln lösbar ist. Dazu müssen wir die Frage nach der Natur des Magneten allerdings enger fassen:

...quid de natura magnetis [est] inferendum praecise ex illis experimentis, quae Gilbertus se fecisse asserit, sive vera sint, sive falsa... (AT X 431⁶⁻⁹)

...was man über die Natur des Magneten ausschliesslich aus denjenigen Experimenten erschliessen müsse, die Gilbert versichert ausgeführt zu haben, mögen sie nun richtig oder falsch sein (? : 107)

Engfer sieht zwischen diesem „Kunstgriff“ Descartes' in den *Regulae*, nur tatsächlich durchgeführte Experimente als Prüfsteine seiner Theorie zu akzeptieren und diese selbst bei der Prüfung der Theorie nicht in Frage zu stellen, und der aprioristischen Auffassung der Physik im *Discours* eine unaufgelöste Unverträglichkeit,⁷² die cartesianische Erklärungen entwertet:

...so scheinen hier [in den *Regulae* wie in den *Principia*: d.h. bei Descartes] Erklärungen nicht einmal den Status von Hypothesen zu haben, die man durch kontinuierliche Verbesserung der Wahrheit immer weiter annähern könnte, sondern bloss noch den von praktischen Handlungsanweisungen: wenn sie die Phänomene richtig voraussagen, dann genügt dies für die Zwecke des Lebens, eben deshalb haben diese Erklärungen für Descartes eine bloss moralische Gewissheit, die für die Praxis hinreicht, aber erheben keinen Anspruch auf unbedingte Wahrheit. (? : 148)

71 „...se veram percepisse magnetis naturam, quantum ab homine et ex datis experimentis potuit inveniri.“ (AT X 427²⁴⁻²⁶)

72 „Beide, der apriorische und der empirische Ansatz, bleiben in Descartes' Physik dabei im wesentlichen als gegensätzliche nebeneinander stehen und werden nur ansatzweise als einander ergänzende Bestandteile eines einheitlichen Methodenkonzepts für die empirischen Naturwissenschaften verstanden.“ (? : 150) Diese ‚Unverträglichkeit‘ kommt aber allein dadurch zustande, dass er Descartes die ‚Position eines extremen Empirismus‘ zuschreibt.

Die Korrelation mit der moralischen Gewissheit, die allein Descartes am Ende der *Prinzipien* für den empirischen Teil seiner Physik beansprucht,⁷³ ist m.A.n. unangebracht, denn die Konditionalisierung der Theorie auf die gemachten Experimente ist gerade ein Mittel, auch bezüglich „unvollkommen verstandener“ Probleme *mathematische* oder *metaphysische* Gewissheit zu erlangen. Ihr methodologischer Sinn liegt auf der Hand: Wollen wir die hypothetisch-deduktive Methode gewinnbringend anwenden, können wir die Gültigkeit der Experimente, von denen ausgehend wir Hypothesen aufstellen, zumindest solange nicht in Frage stellen, als wir unsere Hypothesen nicht durch unabhängige Belege abstützen können. Der „Kunstgriff“ Descartes' in den *Regulae* (Engfer) muss vielmehr so verstanden werden, dass Descartes

- (i) verhindern will, dass man in den Naturwissenschaften unbeantwortbare Fragen stellt (wie dies die Aristoteliker tun),⁷⁴
- (ii) festhält, dass man, wenn man die in einem Beobachtungssatz protokollierte Eigenschaft eines Dings durch die Annahme von hypothetisch gesetzten Prinzipien zu erklären versucht, nicht *zugleich* diesen Beobachtungssatz in Zweifel ziehen kann.

?: 123 hat bestritten, dass sich Descartes' wissenschaftstheoretische Behauptungen im *Discours* mit seiner Auffassung der analytischen Methode in den *Meditationen* vereinbaren lassen. Aufgrund der bei Des-

73 „...considerandum est quaedam esse quae habentur certa moraliter, hoc est, quantum sufficit ad usum vitae, quamvis si ad absolutam Dei potentiam referantur, sint incerta.“ (AT VIII/I 327²⁴⁻²⁷) Descartes spricht hier von der *zweiten* oben diskutierten Unterbestimmtheit, die auch durch metaphysische Exkurse nicht ausgeräumt werden kann, da sie selbst auf der *metaphysischen* Tatsache der Allmächtigkeit Gottes beruht. Die französische Übersetzung dieser Stelle verdeutlicht, dass Descartes nicht behauptet, seine Prinzipien seien falsch, sondern bloss zugibt, er könne ihre Falschheit nicht mit letzter Gewissheit ausschliessen (um sogleich zu betonen, dass dieses Restrisiko seine Leistung nicht schmälere): „La premiere [certitude] est apelée morale, c'est à dire suffisante pour regler nos mœurs, ou aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie, bien que nous sçachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses.“ (AT IX/II 323)

74 Es ist eine interessante Frage, ob Descartes aufgrund der zitierten Stellen in den *Regulae* die Entdeckung einer Vorform des i.a. Cauchy (1789-1857) zugeschriebenen Begriffs eines „well-posed problem“ zugeschrieben werden könnte.

cartes festgestellten Korrelation von „analytisch“, „a priori“ und „von den Wirkungen zu den Ursachen“ auf der einen, von „synthetisch“, „a posteriori“ und „von den Ursachen zu den Wirkungen“ auf der anderen Seite ist dieser Einwand recht massiv. Er setzt aber voraus, dass wir die Unterscheidung von Analysis und Synthesis als eine zweier verschiedener Untersuchungsrichtungen, nicht bloss Untersuchungsmethoden verstehen (vgl. S. ??). Nur wenn man wie ? : 122 Descartes' Analysis als Reihe deduktiver Schlüsse auffasst,⁷⁵ kann man Descartes' ‚deduktive‘ Methodologie der ‚induktiven‘ Newtons gegenüberstellen, der in der Untersuchung 23/31 der zweiten Auflage der *Opticks* folgendes sagt:

As in Mathematics, so in Natural Philosophy, the Investigation of difficult Things by the Method of Analysis, ought ever to precede the Method of Composition. This Analysis consists in Making Experiments and Observations, and drawing general Conclusions from them by Induction, and admitting no Objections against the Conclusions, but such as are taken from Experiments, or other certain Truths. [...] And the Synthesis consists in assuming the Causes discover'd, and establish'd as Principles, and by them explaining the Phaenomena proceeding from them, and proving the Explanations. (? : 404–405)

Die scheinbare Diskrepanz verschwindet, wenn wir beachten, dass wir Newtons induktives (experimentelles) Vorgehen durchaus analytisch nennen können, wenn wir darunter nicht die Annahme eines hypothetischen *explanans* und die Überprüfung der Ableitbarkeit des *explanandum* verstehen, sondern das Finden geeigneter *explananda* auf der Basis der gemachten Experimente. Erst durch eine Synthesis kann dann *bewiesen* werden, dass eine gefundene, hypothetisch gesetzte Ursache ihre mutmasslichen Wirkungen auch wirklich hervorbringt. Daran, dass es bei Newton wie bei Descartes in der Analysis um das Finden von Ursachen,

75 Hintikkas Belegstelle dafür ist die Behauptung in den *Regulae*, „Ich denke, also existiert Gott“ sei eine notwendige Wahrheit. Aber erstens operiert Descartes mit anderen Notwendigkeitsbegriffen, als sie unseren Auffassungen deduktiver Schlüsse zugrundeliegen (vgl. dazu S. 368ff.) und zweitens sind die beiden von Hintikka als paradigmatischerweise analytisch angeführten Argumente Descartes' (von Denken zu Sein im *Cogito* und von meinem Haben der Idee Gottes zu Seiner Existenz) zwar solche von der Wirkung zur Ursache, aber sicher keine im herkömmlichen Sinn deduktiven Schlüsse (wie Hintikka anderswo selbst betont hat).

in der Synthesis aber um die Überprüfung dieser Erklärungen durch Experimente geht („proving the explanations“), wird deutlich, dass der „sharp contrast“, den ? : 132 zwischen den beiden zu sehen glaubt, bei näherem Hinsehen gar nicht vorhanden ist.⁷⁶

Descartes' Wissenschaftstheorie ‚analytisch‘ interpretieren erlaubt es auch, den Einwand zu entkräften, eine ‚Physik‘, die die Erklärungen empirischer Phänomene aus ersten Prinzipien abzuleiten und mathematisch zu beweisen beansprucht, verliere gerade jene Eigenschaft, die physikalische von mathematischen Theorien unterscheidet.⁷⁷ Descartes' Physik erscheint einem solchen Kritiker als versteckterweise mathematische Theorie, die nicht physikalisch interpretiert werden kann und deshalb *von vornherein* zur Erklärung empirischer Phänomene ungeeignet ist. Es ist aufschlussreich zu beobachten, mit welchem Unverständnis Descartes auf diesen auch von Gassendi referierte Kritikpunkt reagiert:

Voilà l'objection des objections, & l'abregé de toute la doctrine des excellens esprits qui sont icy alleguez. Toutes les choses que nous pouvons entendre & concevoir, ne sont, à leur conte, que des imaginations & des fictions de nostre esprit, qui ne peuvent avoir aucune subsistence: d'où il suit qu'il n'y a rien que ce qu'on ne peut aucunement entendre, ny concevoir, ou imaginer, qu'on doive admettre pour vray. . . [. . .] Car, si les choses qu'on peut concevoir doivent estre estimées fausses pour cela seul qu'on les peut concevoir, que reste-t-il, sinon qu'on doit seulement recevoir pour vrayes celles qu'on ne conçoit pas, & en composer la doctrine, en imitant les autres sans savoir pourquoy on les imite, comme font les Singes, & en ne proferant que des paroles dont on n'entend point le sens, comme font les Perroquets? (AT IX/I 212¹¹⁻³⁰)

Descartes identifiziert die Mathematizität der physikalischen Beschreibung empirischer Phänomene mit ihrer Intelligibilität: jemand, der be-

76 Mit ebenso schwachen Argumenten hat auch ? : 35 für einen „maximalen“ Kontrast zwischen Descartes und Newton argumentiert. Auch ? : 291 sieht Descartes' Vorgehensweise als derjenigen von Galilei und Newton diametral entgegengesetzt.

77 ? : 77 erhebt einen solchen Vorwurf für den Teil der cartesianischen Physik, den er „Natural Philosophy“ nennt („literally absolute geometrisation of matter“), während ? : 252 von einer „reduction of the physical object to a three-dimensional, homogeneous, and undifferentiated space“ spricht (s. auch ? : 14). Auch ? : 211 erhebt diesen Vorwurf.

streitet, dass eine *mathematische* Physik, wie sie Descartes vorschwebt, den Namen einer *Physik* verdient, bestreitet, dass sich die empirischen Phänomene verstehen lassen.⁷⁸ Darin liegt ein weiterer Grund, den ‚Deduktivismus‘ der Descartes’schen Wissenschaftsmethodologie als Betonung der *explanatorischen* Funktion wissenschaftlicher Theorien zu lesen. Descartes musste, wie andere seiner Zeitgenossen⁷⁹ und heutige Physiker, die empirischen Phänomene *idealisieren*, um sie mathematisch beschreiben und damit verstehen zu können.⁸⁰

Gassendis Vorwurf ist auch deshalb unbegründet, weil Descartes eine andere Unterscheidung zwischen Mathematik und Logik machte als wir heute. Eigentliche ‚Logik‘ war für ihn, was wir heute – in unseren Augen wohl metaphorisch – als „logic of discovery“ bezeichnen. Er lehnte die aristotelische Syllogistik deshalb ab, weil sie als *logic of discovery* nicht zu leisten vermag, was sie in seinen Augen zu leis-

78 Dies betont Descartes vor allem in Briefen an Plempius: „Quippe cū nulla nisi valdè manifesta principia admittam, nihilque praeter magnitudines, figuras & motus, mathematicorum more considerem, omnia mihi philosophorum subterfugia interclusi, & quicunque vel minimus error occurret, facilè ab aliquo deprehendetur, & mathematicâ demonstratione refelletur.“ (AT I 410²³–411³), „...eo philosophandi genere utar, in quo nulla ratio est, quae non sit mathematica & evidens, cuiusque conclusiones veris experimentis confirmantur.“ (AT I 421²⁻⁵) Vgl. auch die bei ? : 37 zitierten Stellen.

79 So hat Galilei, unbeeindruckt von den Erfahrungen der Kanoniere, an der parabelförmigen Flugbahn von Projektilen festgehalten – mit Recht, wie wir heute wissen: „All this goes to show the extent to which [...] the success of Galilei’s mechanics depended on his focusing on ideal situations and ignoring many of the messy complexities of the actual physical world.“ (? : 129) Zur Flugbahn von Projektilen vgl. auch AT VIII/I 63.

80 So auch ? : 468–469 und ? : 369. Die Alternative zu Descartes’ Wissenschaftstheorie ist damit nicht eine induktive, experimentelle Vorgehensweise, sondern gedankenloses und unsystematisches Datensammeln, dem er den Status einer Wissenschaft abspricht, weil es *allein* von der Erfahrung abhängt und nicht vom physikalischen Wissen dessen, der diese Erfahrungen macht: „...je desire que vous remarquies la différence qu’il y a entre les sciences & les simples connoissances qui s’acquierent sans aucun discours de raison, comme les langues, la histoire, la geographie, & generalement tout ce qui ne depend que de l’experience seule.“ (AT X 502²⁴⁻²⁹) M.E. können wir hingegen ? : 208 beipflichten, dass sogar die Relativitätstheorie „plus cartésienne“ als Descartes’ Physik ist (s. S. 45).

ten beansprucht. Sie ist ungeeignet, Neues zu finden (AT X 430¹²⁻¹³). Descartes' Methodologie in der *Géométrie* lässt sich als Privilegierung von Problemlösungsmethoden gegenüber ‚deduktiven‘ Beweisen verstehen⁸¹ – einen Kontrast, der Descartes als einen zwischen analytischer und syllogistischer Methode auffasste.⁸² Die analytische Methode wird in den *Siebten Erwiderungen* denn auch als Forschungsmethode charakterisiert.⁸³

...eam Methodum quaerendae veritatis, quae jubet ut, rejectis omnibus incertis, incipiamus a cognitione propriae existentiae, atque inde progrediamur ad examen naturae nostrae, si-ve ejus rei quam jam existere cognoscimus... (AT VII 514¹⁻⁵)

...die Methode zur Forschung nach der Wahrheit [...], die gebietet, alles Ungewisse zu verwerfen und mit der Erkenntnis der eigenen Existenz zu beginnen und von dort zur Prüfung unserer Natur fortzuschreiten oder zur Prüfung dessen, was wir schon als existierend erkennen... (? : 448)

- 81 Dies hat insbesondere Gaukroger immer wieder betont: „Descartes's concern is not with rigorous proof, but with developing techniques for solving problems. This, for him, is constitutive of analysis, and ultimately of mathematics. [...] The distinction between analysis and synthesis is, for Descartes, effectively the distinction between problem-solving and deduction...“ (? : 83, 105) „For Descartes, the aim of the exercise, an aim he believes only algebra can enable one to achieve in a systematic way, is to solve problems. Once one has solved the problem, the presentation of the result in synthetic terms is, for Descartes, completely redundant.“ (? : 106) „Descartes' advocacy of analysis at the expense of synthesis is an extremely important feature of his method, for it amounts to the advocacy of a problem-solving approach as the method of discovery, and the rejection of a deductive approach.“ (? : 124–125)
- 82 Das Wort „Analyse“ bezeichnet nicht nur bei Descartes eine allgemeine Problemlösungsmethode, sondern z.B. auch bei P.S. Régis (1691): „L'Analyse, ou méthode de division, est une application particulière de l'Esprit à ce qu'il y a de connu dans ce que la question qu'il veut résoudre a de plus particulier, d'où il tire successivement des vérités, qui le mènent enfin à la connaissance de ce qu'il désire savoir.“ (zit. bei ? : ad loc.)
- 83 Descartes wiederholt diesen Punkt auch im *Brief an Picot* (AT IX/II 13²⁴⁻³⁰). Vgl. ? : 10: „Descartes' method is for the purpose of generating new truths (premises) as the basis for the deduction of others.“ Zu Descartes' Zeiten hätten sich wohl die meisten Logiker mit Descartes' Vorwurf durchaus abfinden können, waren sie doch mit Aristoteles der Ansicht, ein Grossteil des Erkennbaren sei bereits erkannt worden (? : 23).

Descartes erhebt aber noch drei weitere, gravierendere Vorwürfe gegen die Syllogistik:

- (i) sie stelle die richtige Ordnung auf den Kopf;
- (ii) sie sei auch als didaktisches Hilfsmittel ungeeignet, weil sie einen Konsens voraussetze, wo kein Konsens zu erwarten sei;
- (iii) syllogistische Schlüsse würden voraussetzen, was sie zu beweisen beanspruchen.

In der vierten *Regula* kritisiert Descartes in einem autobiographischen Einschub (AT X 375¹⁻⁹) an synthetischen Darstellungen der Geometrie (wahrscheinlich sind Euklids *Elemente* gemeint), dass sie bloss Figuren hinmalen (d.h. nicht den Verstand, sondern die Einbildungskraft ansprechen),⁸⁴ dass sie nicht erklären, *warum* sich die mathematischen Grössen so wie in den geometrischen Figuren dargestellt verhalten, und sich darüber ausschweigen, wie die dargestellten Konstruktionen gefunden wurden: sie schliessen „sozusagen aus Folgerungen“ („ex quibusdam consequentibus concludebant“ [AT X 375⁶⁻⁷, 376²⁹⁻³⁰]). Er charakterisiert die syllogistischen „Fesseln“, die er abgeworfen habe (AT X 389¹³), als solche, in denen der Verstand Ferien mache:

...omittamus omnia Dialecticorum praecepta, quibus rationaem humanam regere se putant, dum quasdam formas differendi praescribunt, quae tam necessario concludunt, ut illis confisa ratio, etiamsi quodammodo ferietur ab ipsius illationis evidenti & attenta consideratione, possit tamen interim aliquid certum ex vi formae concludere... (AT X 405²³–406²)

[Wir übergehen] alle Vorschriften der Dialektiker [...], mit denen sie die menschliche Vernunft zu zügeln vermeinen, indem sie der Erörterung gewisse Formen vorschreiben, die so notwendig schliessen, dass die Vernunft, die sich ihnen anvertraut, selbst dann wenn sie mit der evidenten und aufmerksamen Betrachtung der

84 Interessanterweise ist dies auch eine Eigenschaft der „Analyse des Anciens“, die Descartes bei ihrer Inkorporierung in seine im *Discours* dargelegte Methode durch die Verwendung von Algebra abzuschwächen versucht (AT VI 17³⁰–18¹). ? : 102–103 hat gezeigt, dass Descartes’ wesentliche mathematische Innovation gegenüber der „geometrischen Algebra“ der Griechen darin bestand, dass er Zahlenverhältnisse durch geometrische Beziehungen *repräsentierte* (statt sie, wie Aristoteles, damit zu identifizieren).

Schlussfolgerung selbst aussetzt und der Form zu erschliessen imstande ist. sozusagen Feiertag macht, mittlerweile (?) 67) le dennoch etwas Zuverlässiges kraft

In den *Regulae* sagt Descartes, syllogistische Schlüsse seien „offensichtlich unzuverlässig“, weil sie selbst unter Gebildeten kontrovers seien (AT X 364¹⁻²). Sobald aber Meinungsverschiedenheiten *möglich* seien, sei dies ein sicheres Indiz für die Nicht-Schlüssigkeit der vorgebrachten Argumente.⁸⁵ Descartes lehnt Argumente, die einen bereits vorbestehenden Konsens voraussetzen, einerseits ab, weil ein solcher in seiner eigenen Zeit faktisch nicht vorhanden war,⁸⁶ andererseits aber auch, weil er einen Konsens gerade in der Philosophie für noch viel weniger wahrscheinlich hielt als etwa in der Mathematik.⁸⁷

Den *petitio*-Vorwurf an die Syllogistik verbindet Descartes oft mit der Feststellung, sie sei als *logic of discovery* ungeeignet.⁸⁸ Dennoch sind die beiden Vorwürfe verschieden: Es ist etwas anderes, darauf aufmerksam zu machen, dass uns Schlüsse der Form *a-i-i* nichts bringen,

85 „Sed quotiescumque duorum de eadem re iudicia in contrarias partes feruntur, certum est alterutrum saltem decipi, ac ne unus quidem videtur habere scientiam; si enim hujus ratio esset certa et evidens, ita illam alteri posset proponere, ut ejus etiam intellectum tandem convinceret.“ (AT X 363⁸⁻¹³)

86 „The discursive conception of argument that Aristotelian syllogistic relies upon requires common ground between oneself and one's opponents, and in seventeenth-century natural philosophy this would not have been forthcoming.“ (?) 173)

87 Bereits im Vorwort der *Meditationen* charakterisiert Descartes die Metaphysik als Diskussionsfeld, wo im Gegensatz zur Mathematik *jeglicher* Konsens fehlt: „... contrããverô in Philosophiã, cum credatur nihil esse de quo non possit in utramque partem disputari [„chacun croyant que toutes ses propositions sont problématiques“], pauci veritatem investigant. . .“ (AT VII 5⁵⁻⁸) Auf die Frage, inwieweit die Zweifelsmethode der *Meditationen* einen Konsens voraussetzt, werden wir im Kap. 2.1 noch zurückkommen (und sie dort verneinen).

88 „Atque ut adhuc avidentiùs appareat, illam disserendi artem nihil omnino conferre ad cognitionem veritatis, advertendum est, nullum posse Dialecticos syllogismum arte formare, qui verum concludat, nisi priùs ejusdem materiam habuerint, id est, nisi eandem veritatem, quae in illo deducitur, jam antè cognoverint.“ (AT X 406¹⁴⁻²⁰)

weil wir – wenn wir von der Negation der Konklusion überzeugt wären – der universalen Prämisse nicht zustimmen würden und unsere Zustimmung zu dieser Prämisse folglich bereits als Eingeständnis der Konklusion gedeutet werden kann, als zu behaupten, solche Schlüsse seien im engeren Sinn *ungültig* oder *petitiones principii*, weil sie implizit voraussetzen, was sie zu beweisen beanspruchen. ?: 27 detektiert hinter Descartes' Bemerkung, die Kenntnis allgemeiner Sätze setze die partikulärer voraus, dieses letztere Argument gegen die Gültigkeit des Subsumtions-Syllogismus, das wir bei Sextus Empiricus finden:

Thus, when they say:

Every human being is an animal.

Socrates is a human being.

Therefore, Socrates is an animal.

intending to infer from the universal proposition „Every human being is an animal“ the particular proposition „Therefore, Socrates is an animal,“ (which, as we pointed out, is involved in establishing by induction the universal), they fall into a circular argument, establishing the universal proposition inductively by means of each of the particulars, and then syllogistically inferring the particular from the universal. (PH II, 195–196, in der Übersetzung durch ?: 159)

Wenn allerdings „establishing inductively“ und „syllogistically inferring“ nicht dasselbe ist, liegt ein Zirkel vielleicht im epistemischen oder diskursiven, aber nicht im logischen Sinn des Wortes vor.⁸⁹ Aber auch die epistemische Zirkularität liegt nicht auf der Hand: Kann ich nicht wissen, dass alle Menschen Tiere sind, ohne *von Sokrates* zu wissen, dass er ein Tier ist? Weiss ich nicht Dinge von Menschen, die ich gar nicht kenne und nie kennenlernen werde? Edwin M. Curley fasst Descartes' oben zitiertes Argument so zusammen, dass es den Vorwurf *epistemischer* Zirkularität beinhaltet:

If the argument is to be a demonstration of the truth of its conclusion, its premises must be both true and known to be true. And the difficulty about the syllogism is that in a syllogism the premises cannot be known to be true unless the conclusion is known first, so that the argument will be circular. (?: 27)

89 Stattdessen werden wir den Umstand, dass die Konklusion nicht falsch sein kann, wenn die Prämissen wahr sind, als Wahrheitsfunktionalität des Schlusses deuten: „... what the sceptic dismisses as the question-begging quality of *modus ponens* we must consider its truth-preserving quality.“ (?: 13–14)

Dieses Verständnis bringt zwei Probleme mit sich: Macht nicht Descartes selbst eine Unterscheidung zwischen „beweisen“ und „erklären“ (s. S. 37), die den Zirkularitätsverdacht zu zerstreuen vermöchte? Zweitens scheint unklar, wie Descartes mit einer solchen Kritik überhaupt zugestehen könne, dass wir allgemeine Sätze und „*notiones communes*“ wie „Gleiches zu Gleichem addiert gibt Gleiches“ wissen können, bzw. dass es *überhaupt* informative Schlüsse gibt. Curley schlägt eine andere Interpretation der „*common notions*“ vor, die Descartes' Bemerkung plausibel machen soll: sie sollen nicht Konklusionen, sondern Schlussregeln entsprechen.⁹⁰ Deren formale Integration in das Argument hält er mit Sextus für redundant:

When a formal logician puts in logical form an inference which he regards as enthymematic, he characteristically adds a conditional or universal premise. Now either we see clearly that the added premise is true or we do not. If we do not, then all we have accomplished is to burden ourselves with a premise in need of proof. But if we do [...], then we didn't really require the premise in the first place. For the original stock of premises must, then, have already been sufficient for the conclusion. (? : 31–32)

Eine Stelle aus den *Regulae* scheint mir gegen diese Interpretation zu sprechen. Dort nimmt Descartes die Einsicht der modernen Logik in gewisser Weise vorweg, dass zwischen Schlussregeln und Axiomen kein fundamentaler Unterschied besteht.⁹¹ Denn er bestreitet dort einen kategorialen Unterschied zwischen Intuition und Deduktion bzw. Aufzählung und bezeichnet *beides* auch als „Intuition“.⁹² Die Intuition als Er-

90 Eine solche von ? inspirierte Interpretation der „*notiones communes*“ als Schlussregeln hat auch ? : 46–47 vorgelegt (s. auch S. 251).

91 Ian ? hat gezeigt, wie sich in Gentzens Sequenzenkalkül, der ohne Axiome auskommt, die logischen Konstanten definieren lassen.

92 Dies *contra* bspw. ? : 279. Dies merkt auch E. ? : AT VI 18¹⁶, ad loc. an. Vgl. auch L.J. ? : 44: „The *vis cognoscens* is [...] the twofold power of apprehending the pure and simple objects, the data, and of passing from one simple object to another through a chain of inferences.“ Ebenfalls einen nur graduellen Unterschied zwischen Intuition und Deduktion notiert Gaukroger: „The difference between intuition and deduction lies in the fact that whereas the latter consists in grasping the relations between a number of propositions, intuition consists in grasping a necessary connection between two propositions.“ (? : 191)

kenntniskraft erkennt nicht nur einfache Aussagen („se existere“, „se cogitare“, „triangulum terminari tribus lineis tantum“ [AT X 368²¹⁻²⁴]), sondern auch einfache *Verhältnisse* zwischen Aussagen, Proportionen mathematischer Grössen und insbesondere logische Implikationsverhältnisse.⁹³ Da die Schlussregel bei komplizierteren Deduktionen nicht mehr als ganze Gegenstand der Intuition sein kann, ist es nötig, die Intuition zu trainieren und die Problemzerteilung möglichst weit zu treiben. Intuition und Deduktion unterscheiden sich damit bloss graduell (AT X 370⁹⁻¹⁵): eine einfache Deduktion ist Gegenstand der Intuition (AT X 407¹³⁻¹⁴). Die Subsumtion des Begreifens von Sätzen, die zwischen zwei Erkenntnisobjekten Beziehungen behaupten, (bzw. des Begreifens dieser Beziehungen selbst) unter das Einsehen einfacher Objekte erlaubt es Descartes, *alles* sicher Gewusste unter das intuitiv Evidente zu subsumieren (AT X 369²²⁻²⁶). Damit entpuppt sich die von Curley vorgeschlagene Lösung als bloss scheinbare: denn auch die Schlussregeln müssten zuerst klar&deutlich erkannt werden.

Eine andere Erklärung bietet sich an, wenn wir in Erwägung ziehen, was „sufficient“ in Curleys Passage für Descartes wohl bedeuten würde. Relativieren wir dieses Erfordernis nämlich auf die epistemische Situation dessen, der den Schluss zu ziehen hat, ergibt sich ein verblüffend einfaches Resultat. Wenn ich 2 und 2 zusammenzähle und 4 erhalte, benütze ich „4“ zur Kennzeichnung des Resultats dieser Addition. Addiere ich nun 3 und 1 und benütze ich wiederum „4“, um das Ergebnis zu kennzeichnen, erkläre ich *hiermit* die beiden Resultate für identisch. Dasselbe Zeichen zur Bezeichnung *verschiedener* Dinge zu gebrauchen, wäre Anzeichen einer recht gravierenden Konfusion mei-

93 „At verò haec intuitus evidentia & certitudo, non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quolibet discursus requiritur. [...] 2 & 2 efficiunt idem quod 3 & 1; non modò intuendum est 2 & 2 efficere 4, & 3 & 1 efficere quoque 4, sed insuper ex his duabus propositionibus tertiam illam necessariò concludi.“ (AT X 369¹¹⁻¹⁷)
Folgende ‚Propositionen‘ sind damit Gegenstände der Intuition: (i) „2 + 2=4“; (ii) „3 + 1=4“; (iii) „2 + 2=3 + 1“; (iv) „(2 + 2=4 ∧ 3 + 1=4 ∧ 4=4) → 3 + 1=2 + 2“.

nes Denkens.⁹⁴ Die Frage, ob das Resultat der beiden Additionen dasselbe ist, habe ich schon damit beantwortet, dass ich es mit demselben Zeichen bezeichnet habe. Damit mein Schluss berechtigt ist, genügt es, dass die Identitätsrelation, die ich mit „ $=$ “ bezeichne, tatsächlich transitiv ist; es ist nicht nötig, dass ich mich ihrer Transitivität durch eine zusätzliche Prämisse versichere. Descartes' *petitio*-Vorwurf an die Syllogistik seiner Zeit muss also erkenntnistheoretisch, als Hinweis auf die epistemische Priorität partikulärer Aussagen interpretiert werden.⁹⁵

ARISTOTELES-UEBER-DIE-ERKLAERUNG-DIE-WIR-AUS-SYLLOGISMEN-ERHALTEN

Wissen um den allgemeinen Fall ist damit *potentielles* Wissen um die Spezialfälle. Die aristotelische Dichotomie lässt sich damit in den Methodendualismus eingliedern: die analytische Methode ist erfolgreich, wenn wir die Prinzipien gefunden haben, die die zum Ausgangspunkt genommenen Phänomene potentiell zu erklären vermögen, d.h. aus denen in der Synthesis aktuelles Wissen abgeleitet werden kann. Die Suche nach Prämissen ist nun gerade das Thema der Topik – aristotelische und cartesische Argumentationstechniken sind gar nicht so weit voneinander entfernt.⁹⁶ Descartes zufolge lag der Fehler Aristoteles' darin, dass er die Suche nach Prämissen zu formalisieren versuchte, statt auf die mathematische Praxis abzustellen, durch die die analytische Methode

94 Dies ist Wittgensteins Motivation, im *Tractatus* das Identitätszeichen nicht unter die logischen Konstanten zu zählen. Man könnte sogar behaupten, dass sich die Operationen, 2 zu 2 und 1 zu 3 zu addieren, gar nicht unterscheiden. Verstehe ich diese Zahlen – wie Descartes oder Frege – als Anzahlen, d.i. als Ergebnisse von Zählvorgängen, unterscheidet sie nur die ‚Klammersetzung‘, die sich aber in meiner Tätigkeit nicht niederschlägt: als Handlungen sind die beiden Additionen $(1 + 1) + (1 + 1)$ und $1 + (1 + 1 + 1)$ identisch.

95 Wir werden im Zusammenhang mit dem *Cogito* auf S. 426 im Kap. 3.5 noch auf die erkenntnistheoretische Priorität partikulärer Sätze zurückkommen.

96 So ist etwa ? : 32 der Meinung, Descartes hätte Syllogistik in der *Synthesis* akzeptieren müssen, denn bereits bei Aristoteles habe die syllogistische Darstellung von Schlüssen nicht dem Suchen von Konklusionen, sondern dem von Prämissen gedient: „... the conclusion of Aristotelian syllogisms are not sought but are given before the construction of the syllogism. What is sought is the premisses which will yield those conclusions in the requisite way. The path to be followed in such a search is clearly the reverse of syllogistic inference.“

an Beispielen zu erlernen ist.

Wenn Descartes der Syllogistik und deduktiven Argumentationsweisen insgesamt jede heuristische Nützlichkeit abspricht, bedeutet dies nicht, dass er gänzlich ohne Logik auszukommen beansprucht. Stattdessen kann bei Descartes „Logik“ (in einem weiten Sinn verstanden als „methodologisch rechtfertigbares wissenschaftliches Verfahrens- und Argumentationsmuster“) auch für die analytische bzw. die Methode überhaupt stehen, wie in den *Sechsten Erwiderungen* deutlich wird:

Cum primum ex rationibus in his Meditationibus expositis mentem humanam realiter a corpore distingui & notioem esse quāā corpus, & reliqua collegissem, cogebam quidem ad assensionem, quia nihil in ipsis non cohaerens, atque ex evidentibus principiis juxta Logicae regulas conclusum, advertebam. (AT VII 440¹⁻⁶)

Lorsque j’eus la première fois conclu, en suite des raisons qui sont contenuës dans mes Méditations, que l’esprit humain est réellement distingué du corps, & qu’il est même plus aisé àäconnoître que luy, & plusieurs autres choses dont il est làätraité, je me sentois àäla vérité obligé d’y acquiescer, pource que je ne remarquois rien en elles qui ne fust bien suivy, & qui ne fust tiré de principes très-evidens, suivant les règles de la Logique. (AT IX/I 238–239)

Descartes’ Vorstellungen der Logik sind am Vorbild mathematischen Schliessens orientiert.⁹⁷ Die analytische Methode lässt sich anhand der mathematischen Praxis aber nur erlernen, wenn die mathematische Ausbildung nicht nur im Auswendiglernen synthetisch präsentierter deduktiver Systeme, sondern im eigenständigen Lösen konkreter Probleme

97 So auch ? : 300. Descartes sagt bspw., man solle nicht die scholastische Logik studieren, sondern „... celle qui apprend àäbien conduire sa raison pour découvrir les veritez qu’on ignore; & pource qu’elle depend beaucoup de l’usage, il est bon qu’il [der Lernende] s’exerce long temps àäen pratiquer les règles touchant des questions faciles & simples, comme sont celles des Mathematiques.“ (AT IX/II 13³⁰–14⁵)^a

besteht.⁹⁸ Der Erfolg mathematischen Schliessens, so wie Descartes es in der *Geometrie* vorführt, hängt davon ab, ob sich die Gedankenreihenfolge optimal dem vorgelegten Problem anpasst: dazu muss die Problemstellung *inhaltlich*, und nicht bloss formal vergegenwärtigt werden. Der grundlegende Vorwurf Descartes' an die Syllogistik richtet sich damit gegen die *Kombination* der Forderung nach syllogistischer Formalisierung der Suche nach Prämissen mit dem gleichzeitigen Festhalten an einer ebenfalls syllogistischen Darstellung der Resultate.⁹⁹

Nun sollte es endlich möglich sein, Gassendis Vorwurf zu begegnen, Descartes' Physik sei physikalisch verkleidete Mathematik. In Descartes' Wissenschaftstheorie erfüllt die Mathematik bzw. die mathematische Ausbildung diejenige Funktion, die wir heute der Logik (oder vielleicht der Argumentationstheorie) zuschreiben: sie dient als Propädeutikum und als Referenzmassstab für die Evaluation von Argumenten, liefert Schlussformen, definiert das Ideal einer wissenschaftlichen Theorie und sichert die Intelligibilität des Theoriegebäudes (so auch ? : 65). Von Descartes eine Abgrenzung der Physik von der Mathematik zu verlangen, macht keinen Sinn, wenn es bei „Mathematik“ um eine (wenn auch mathematisch, nicht syllogistisch aufgefasste) *Logik* geht. Weil innerhalb dieser an der Mathematik orientierten Methodologie Experimente einen wichtigen Platz behalten (als Basis, auf der sich neue Theorien *finden* lassen, als auch als Überprüfungsinstanz gefundener Hypothesen), kann keineswegs von einer *Reduktion* der Physik auf die

98 „Ille usus [der durch mathematische Ausbildung für die Philosophie zu erzielende Nutzen] ex Mathesi vulgari hauriri non potest; ea enim constat solâ fere historiâ seu explicatione terminorum *et similibus*, quae omnia facile per memoriam addisci possunt, quam etiam excolunt. Sed ingenium non item: ut autem illud excolu possit, opus est scientiâ mathematicâ, et ea non ex libris, sed ex ipso usu et arte hauriri debet.“ (AT V 176) ^a

^apraktischeUebung2

99 Weiter unten (s. S.416ff.) werden wir bei der Frage, ob das *Cogito* ein syllogistischer Schluss ist, auf Descartes' Syllogistikkritik zurückkommen.

Mathematik gesprochen werden.¹⁰⁰

Nachdem hoffentlich gezeigt worden ist, welche grosse Rolle die analytische Methode sowohl in Descartes' wissenschaftlichem Werk als auch in seinen methodologischen Kommentaren dazu spielt, gilt es nun, plausibel zu machen, dass sie auch bei Descartes' philosophischen Werken im Hintergrund steht. Hierzu bringt seine Kritik an Galileis Werk wichtige Hinweise: obwohl er ihn dafür lobt, dass er „tasche a examiner les matieres physiques par des raisons mathematiques“ (AT II 380⁵⁻⁶), kritisiert er seine Methode als nicht *metaphysisch* genug.¹⁰¹

[...] il me semble qu'il manque beaucoup en ce qu'il fait continuellement des digressions & ne s'arreste point a expliquer tout a fait une matiere; ce qui monstre qu'il ne les a point examinées par ordre, & que, sans avoir consideré les premieres causes de la nature, il a seulement cherché les raisons de quelques effets particuliers, & ainsy qu'il a basti sans fondement. (AT II 380⁹⁻¹⁶)

Im Gegensatz dazu findet sich im *Le Monde* ein explizites Bekenntnis zur analytischen Methode, die die cartesische Wissenschaft metaphysisch verankern soll:

De sorte que ceux qui sçauront suffisamment examiner les consequences de ces veritez & de nos regles, pourront connoistre les effets par leurs causes; &, pour m'expliquer en termes de l'Ecole, pourront avoir des demonstrations *à priori* de tout ce qui peut estre produit en ce nouveau Monde. (AT XI 47²²⁻²⁸, vgl. auch p. 42)

Diese Methode als *ordo cognoscendi* charakterisierend, sagt er in den *Regulae* über die Unterscheidung vollkommen und unvollkommen verstandener Probleme:

Quam divisionem non sine consilio invenimus, tum ut nulla dicere cogamur quae sequentium cognitionem praesupponant, tum ut illa priora doceamus, quibus etiam ad ingenia excolenda prius incumbendum esse sentimus. (AT X 429⁹⁻¹³)

100 Dies hat bereits ? 83 zu Recht festgestellt. ? 236–240 gibt ebenfalls Beispiele sowohl aus der cartesischen Mathematik als auch aus seiner Physik, die deutlich zeigen, dass auch dort „deducere“ „erklären“ heisst und nicht von einer „Mathematisierung“ der Methode gesprochen werden kann.

101 Vgl. hierzu ? 229 und ? 51–53. ? 352 sieht in Galileis Verurteilung gar den Grund für Descartes' Hinwendung zur Metaphysik.

Diese Einteilung haben wir wohl- überlegt gewählt, einesteils, um nicht gezwungen zu sein, etwas zu sagen, das die Erkenntnis des darauf Folgenden voraussetzt, andererseits, um das zuerst zu lehren, womit man sich, wie wir meinen, zur Ausbildung der Erkenntniskraft auch zuerst beschäftigen muss. (? : 103, 105)

Sogar die *Passions de l'Âme* werden nach dieser Methode beschrieben:

C'est pourquoi, afin de les denombre[r] [les passions], il faut seulement examiner par ordre, en combien de diverses façons qui nous importent nos sens peuvent estre meus par leurs objets. Et je feray icy le denombrement de toutes les principales passions, selon l'ordre qu'elles peuvent ainsi estre trouvées. (AT XI 372²³⁻²⁸)

Auch die *Recherche* folgt der Erkennbarkeitsordnung:

Omnes enim veritates se invicem consequuntur, & mutuo inter se vinculo continentur, totum arcanum in eo tantum consistit, ut a primis & simplicissimis incipiamus, & deinde sensim, & quasi per gradus usque ad remotissimas & maxime compositas progrediamur. (AT X 526²⁹–527¹)

Alle Wahrheiten folgen einander nämlich und werden durch ein Band, das zwischen ihnen besteht, wechselseitig zusammengehalten. Das ganze Geheimnis besteht darin, dass wir mit den ersten und einfachsten beginnen und dann allmählich und stufenweise zu den entfernteren und komplexeren fortschreiten. (? : 85)

Da Descartes in Briefen aus der Zeit der Abfassung des *Discours* betont, die Anwendung seiner Methode liefere auch metaphysische Resultate (AT I 144³⁻¹⁷), lohnt es, sich vor Augen zu halten, dass die Anwendung der Methode auf metaphysische Probleme nicht mehr ist als die Transponierung eines erfolgreich erprobten Lösungsverfahrens auf ein neues, den anderen aber grundsätzlich methodologisch gleichgeord-

netes Gebiet.¹⁰²

- 102 Descartes sah seine mathematischen, naturwissenschaftlichen und metaphysischen Forschung als Anwendung ein- und derselben Methode. Vgl. etwa den Brief an Beeckman, in dem der junge Descartes feststellt, dass ihre beiden philosophischen Systeme von der Endlich- bzw. Unendlichkeit der Lichtgeschwindigkeit abhängen: „Tantopere autem isti experimento confidebas, ut profitearis totam te tuam Philosophiam pro falsa habiturum, si nulla inter instans, quo motus iste per speculum videretur, & instans, quo manu sentiretur, mora sensibilis intercederet. Contra ego, si quae talis mora sensu perciperetur, totam meam Philosophiam finitus eversam fore inquebam.“ (AT I 308¹³⁻²⁰) Noch gewagter ist die Behauptung in einem Brief an Mersenne über die Zirkulation des Blutes: „Cependant je veux bien qu'on pense que, si ce que j'ay escrit de cela, ou des refractions, ou de quelque autre matiere que j'aye traitée en plus de 3 lignes dans ce que j'ay fait imprimer, se trouve faux, tout le reste de ma Philosophie ne vaut rien.“ (AT II 501¹⁵⁻¹⁹) Vgl. ? für eine aufschlussreiche Diskussion der Anwendung metaphysischer Prinzipien in Descartes' naturwissenschaftlicher Praxis. Dass ? 44 dies explizit verneint – „...there is little evidence of the earlier method [i.e. derjenigen der *Essais*] in his later writings, in particular, little evidence of a formal reduction that precedes the constructive deduction of conclusions from intuition, the reduction that earlier had constituted the principal secret of the method.“ – ist m.A.n. darauf zurückzuführen, dass er die Verwandtschaft zwischen der Methode der *Regulae*, komplexe Fragen auf einfache zurückzuführen, und der subtraktiven Methode der *Meditationen* unterschätzt.

1.5 Die analytische Methode in den *Meditationen* und den *Prinzipien*

Im folgenden soll gezeigt werden, dass die *Meditationen* und – zumindest in der Makrostruktur – ebenfalls die *Prinzipien* der durch die analytische Methode definierten *ordo cognoscendi* folgen. In einem Brief an Mersenne kontrastiert Descartes seinen „ordre des raisons“ (die *ordo cognoscendi*) mit dem „ordre des matières“ (der *ordo essendi*) traditioneller Philosophen:

Et il est à remarquer, en tout ce que j'écris [unmittelbar vorher war von den *Meditationen* die Rede], que je ne suis pas l'ordre des matieres, mais seulement celui des raisons: c'est à dire que je n'entreprends point de dire en un mesme lieu tout ce qui appartient à une matiere, à cause qu'il me seroit impossible de le bien prouver, y ayant des raisons qui doivent estre tirées de bien plus loin des unes que les autres; mais en raisonnant par ordre à *facilioribus ad difficiliora*, j'en déduis ce que je puis, tantost pour une matiere, tantost pour une autre; ce qui est, à mon avis, le vray chemin pour bien trouver & expliquer la verité. (AT III 266¹⁶⁻²⁶)

Diese Stelle macht klar, dass Descartes in den *Meditationen* die analytische Methode nicht bloss an ihren Resultaten vorführen, sondern sie bei der Arbeit zeigen will: sie soll nicht bloss Heuristik bleiben, sondern Leitfaden der Exposition werden.¹⁰³ Das Auseinanderfallen von

103 Die Stelle zeigt m.E. auch, dass die *ordo cognoscendi* weder mit der systematischen Abhängigkeit der Prinzipien im cartesischen System (??) noch mit der Publikationsreihenfolge der Schriften (?) identifiziert werden kann. Es ist m.a.W. zu einfach, mit Gueroult aus der blossen Expositionsreihenfolge direkt eine logische Abhängigkeit zu folgern – „Pour la même raison d'ordre, on doit supposer, avant tout examen, qu'une thèse énoncée avant une autre est condition de cet ordre“ (? : 21) – oder die Befolgung der richtigen Reihenfolge gar zum Kennzeichen (guter?) Philosophie im allgemeinen zu erheben: „Cette suite nécessaire d'intuitions constitue l'expérience rationnelle de la philosophie...“ (? : 19 Es ist Gueroult allerdings zugute zu halten, – vielleicht gar als erster (? : 9 – auf die Wichtigkeit von Prioritätsfragen für die Descartes-Interpretation aufmerksam gemacht zu haben.

ordo inveniendi und *docendi*, das die *Meditationen* vermeiden sollen,¹⁰⁴ war rückblickend denn auch Hauptgrund von Descartes' Unzufriedenheit mit dem *Discours*:

...la principale cause de son obscurité [des Gottesbeweises im *Discours*] vient de ce que ie n'ay osé m'étendre sur les raisons des sceptiques, ny dire toutes les choses qui sont nécessaires *ad abducendam mentem à sensibus*: car il n'est pas possible de bien connoître la certitude & l'evidence des raisons qui prouvent l'existence de Dieu selon ma façon, qu'en se souvenant distinctement de celles qui nous font remarquer de l'incertitude en toutes les connoissances que nous avons des choses matérielles... (AT I 560¹³⁻²¹)

Descartes macht hier die erstaunliche Behauptung, dass die Überzeugungskraft seiner Argumente von ihrer Reihenfolge abhängt – ein deutlicher Beleg für die Wichtigkeit der analytischen Methode.¹⁰⁵

Insofern beide vom Einfacheren zum Schwierigeren fortschreiten, stimmen *ordo cognoscendi* und *ordo inveniendi* überein. Weil in der *ordo cognoscendi* zudem auch nichts *vorausgesetzt* werden darf, was

104 In diesem Sinn ist die von Gaukroger vermeintlich entdeckte *Entgegensetzung* von *ordo inveniendi* und *docendi* gerade grundverkehrt: „The *Meditations* and the *Principles* are not so much an account of how one discovers the truths they defend, but a particular kind of systematic presentation of these truths which reveals an order and coherence in them.“ (? : 53) Zu diesem Verkennen des eigentlichen Unterschiedes zwischen den *Meditationen* und den *Prinzipien* passt, dass Gaukroger Descartes' explizites Bekenntnis zur analytischen Methode in den *Zweiten Erwiderungen* „misleading and confusing“ nennt (? : 58).

105 Dessen Umkehrung der rechten Reihenfolge ist Descartes' Hauptvorwurf gegen seinen Plagiator Regius, der die Metaphysik in seinen *Fundamenta Physices* erst *nach* der Physik und Anatomie behandelt: „Il [le livre de Regius] ne contient rien, touchant la Physique, sinon mes assertions mises en mauvais ordre & sans leurs vraies preuves, en sorte qu'elles paroissent paradoxes, & que ce qui est mis au commencement ne peut estre prouvé que par ce qui est vers la fin.“ (AT IV 625²⁴⁻²⁹) Descartes erwähnt dies auch im Brief an Picot (AT IX/II 19¹⁷⁻²⁶) und zieht den Schluss von der Darstellungsweise auf die verwendete Methode auch in mathematischen Kontexten: „Ce que [Descartes' allgemeine Lösungsmethode für geometrische Probleme mit quadratischen Schlussgleichungen] je ne croy pas que les anciens ayent remarqué; car, autrement, ils n'eussent pas pris la peine d'en escrire tant de gros livres, où le seul ordre de leurs propositions nous fait connoître qu'ils n'ont point eu la vraie methode pour les trouver toutes, mais qu'ils ont seulement ramassé celles qu'ils ont rencontrées.“ (AT VI 376²³⁻²⁸)

aufgrund des bereits Gezeigten allein nicht verstanden werden kann, begründet Descartes mit obiger Bemerkung, warum der Realunterschied von Leib und Seele in der Zweiten *Meditation* noch nicht habe bewiesen werden können: an jener Stelle sei der cartesische Denker¹⁰⁶ erst in der Lage, eine klare&deutliche Idee des einen ohne das andere zu bilden.¹⁰⁷ Dass neben der Darstellungsart aber auch der ganze Argumentationsgang der *Meditationen* anhand der analytischen Methode zu verstehen ist, wird deutlich aus Descartes' Bemerkung, dass *nur* in dieser Reihenfolge sein Argument intelligibel sei:

Mon opinion est que le chemin que j'y prens [in den *Meditationen*], pour faire connoistre la nature de l'Ame humaine, & pour demonstrier l'existence de Dieu, est l'unique par lequel on en puisse bien venir ääbout. (AT III 237⁹⁻¹²)

Auch in der *Synopsis* der *Meditationen* wird hervorgehoben, dass die Reihenfolge der Themen nach Descartes' Meinung in der von ihm in der Metaphysik verwendeten allgemeinen Methode begründet ist:

Sed quia forte nonnulli rationes de animae immortalitate illo in loco [in secunda meditatio] expectabunt, eos hñc monendos puto me conatum esse nihil scribere quod non accurate demonstrarem; ideoque non alium ordinem sequi potuisse, quääm illum qui est apud Geometras usitatus, ut nempe omnia praemitterem ex quibus quaesita propositio dependet, antequam de ipsa quidquam concluderem. (AT VII 12¹⁶–13⁵)

Mais parce qu'il peut arriver que quelques-uns attendent de moy en ce lieu-lää[dans la seconde Méditation] des raisons pour prouver l'immortalité de l'ame, j'estime les devoir maintenant avertir, qu'ayant tasché de ne rien escrire dans ce traité, dont je n'eusse des demonstrations tres-exactes, je me suis veu obligé de suivre un ordre

106 Ich bezeichne im folgenden als „cartesischen Denker“ die Ich-Person der *Meditationen*, die für uns, aber wohl nicht für Descartes, auch weiblich sein könnte.

107 Descartes wiederholt ähnliche Äusserungen in der Zweiten *Meditation*, in Briefen (AT III 266¹¹⁻¹⁴, 272³⁻⁶) und im *Brief an Picot* (AT IX/II 2²⁵⁻²⁹): Die Unsterblichkeit der Seele könne deshalb in der Zweiten *Meditation* noch nicht bewiesen werden, weil das erkenntnistheoretische Fundament eines solchen Beweises, die klare&deutliche Idee dieser Seele als geistiger Substanz, in dieser erst konstituiert werde. Die Berufung auf die *ordo cognoscendi* dient ihm auch als Begründung dafür, die *Erwiderungen* nicht in den Haupttext der *Meditationen* einzugliedern, „car cela en interrompait toute la suite, & mesme osteroit la force de mes raisons“ (AT III 267⁴⁻⁶).

semblable à celui dont se servent les Geometres, sçavoir est, d'avancer toutes les choses desquelles dépend la proposition que l'on cherche, avant que d'en rien conclure. (AT IX/I 9)

Aus der Verwendung der analytischen Methode als *ordo docendi* der *Meditationen* rechtfertigt sich auch die subtraktive Methode: der kathartische Prozess der ersten *Meditation* ergibt in der zweiten eine klare&deutliche Idee der *res cogitans*, die in der dunklen&konfusen, vortheoretischen (primären₁) Ich-Idee als einer Verbindung von Körper und Geist bereits enthalten war.¹⁰⁸ Auch in diesem zweiten, technischen Sinn bezeichnet Descartes die Idee meines Geistes als „erste“:

Je n'y ait point mis de titre, mais il me semble que le plus propre sera de mettre *Renati Descartes Meditationes de prima Philosophia*; car je ne traite point en particulier de Dieu & de l'Ame, mais en general de toutes les premieres choses qu'on peut connoistre en philosopant. (AT III 235¹³⁻¹⁸)

Wir können daher zwei Bedeutungen von „erkennbar“ bzw. „klar&deutlich“ danach unterscheiden, ob die bloss scheinbare Einfachheit der Ausgangsvorstellung oder die gedanklich ermittelte Einfachheit des Resultats der analytischen Methode gemeint ist. Das *an sich* Selbstverständliche muss sich mit dem *de facto* Selbstverständlichen (oder wie Descartes vielleicht sagen würde: dem für selbstverständlich Gehaltenen) nicht decken, wie Descartes in den *Meditationen* eingesteht:

Atqui quantumvis certas & evidentes illas [meas rationes] putem, non tamen ideo mihi persuadeo ad omnium captum esse accommodatas... (AT VII 4¹³⁻¹⁵)

UEBERSETZUNG

108 „Connaître la nature de l'âme humaine“ heisst eine klare&deutliche Idee des menschlichen Geistes haben. Diese Idee gehört zu denjenigen, die dem Menschen laut Descartes angeboren sind. Es ist also gerechtfertigt zu sagen, dass wir die Idee unseres Geistes immer schon haben – aber bloss problematischerweise, noch nicht *als* klare&deutliche: In einem Sinn haben wir bereits *vor* der Lektüre der *Meditationen* eine klare&deutliche Idee unseres Geistes (wir haben eine in der Konglomeratsidee unserer selbst enthaltene Idee unseres Geistes, die von sich aus klar&deutlich ist), in einem anderen Sinn haben wir sie (noch) nicht.

Primäres₁ Wissen ist das des Sensualisten, der noch nicht zu philosophieren angefangen hat,¹⁰⁹ primäres₂ Wissen dasjenige des Philosophen, der sich mittels der analytischen Methode von den Vorurteilen seiner Jugend befreit hat. Weil die analytische Methode von Primärem₁ ausgeht und das Primäre₂ erst entdeckt, braucht sie keine Worterklärungen oder semantische Voraussetzungen.¹¹⁰ Ein häufig gemachter Fehler liegt denn auch Descartes zufolge darin, das Primäre₁ für primär₂ zu halten:

Nec recte probatur unam rem aliâ esse notiorem, ex eo quòd pluribus vera videatur, sed tantum ex eo quòd illis, qui utramque, ut par est, cognoscunt, appareat esse cognitu prior, evidentior & certior. (AT VII 384¹²⁻¹⁶)

Und es ist kein Beweis dafür, dass ein Ding leichter erkennbar ist als ein anderes, weil es einer grösseren Anzahl wahr erscheint, sondern allein deshalb, weil es denen, die, wie billig, beide Dinge [Gott und Beweise in der Geometrie] erkennen, in Hinsicht der Erkenntnis früher, deutlicher und gewisser erscheint. (?: 351)

Eine solche Falschanwendung des Verstandes liegt darin, an sich Of-

- 109 Im Gespräch mit Burman behauptet Descartes, der „homo qui primo philosophari incipit“ habe noch nicht gelernt, seine ‚epistemischen Instinkte‘ so zu instrumentalisieren, dass sie ein unfehlbares Anzeichen unbezweifelbarer Wahrheiten sind: „... quantum ad principia communia et axiomata, exempli gratia, impossibile est idem esse et non esse, attinet, ea homines sensuales, ut omnes ante philosophiam sumus, non considerant, nec ad ea attendunt. . .“ (AT V 146) Es liegt nahe, in dieser Eichung der Instinkte auf das Primäre₂ die Wirkung zu sehen, die durch die *Meditationen* bei den Lesern hervorgerufen werden soll (s. S. 198 und S. 15).
- 110 Im Gegenteil soll sie es ermöglichen, klare&deutliche Begriffe erst zu erwerben. ?: 136–137 hat in seinem interessanten Vergleich der synthetischen Darstellung in den *Zweiten Erwiderungen* und den *Prinzipien* einer- mit den *Meditationen* andererseits als Hauptunterschied hervorgehoben, dass in ersteren der Rekurs auf relevante ewige Wahrheiten explizit vermerkt und theoretisch zentrale Begriffe definiert werden (so auch ?: 139). Auf das im Nachvollzug des *Cogito* erlangte semantische Wissen werden wir auf S. 427 noch zurückkommen.

fensichtliches nicht als solches wahrzunehmen;¹¹¹ sie rührt daher, dass die Erkenntnis des Primären₂ als primär₂ bei Menschen, die durch die Vorurteile ihrer Jugend irregeleitet sind und sich nicht *allein* von ihrem Verstand leiten lassen, einer kognitiven Anstrengung bedarf, die durch die „Methode“ erleichtert werden soll.¹¹²

Die Einordnung der *Prinzipien* in die Methodendichotomie bietet einige Schwierigkeiten: Obwohl Descartes' Methode dort zweifellos auch die der Analysis ist,¹¹³ ist das Buch doch von Anfang an als Lehrmittel konzipiert. So grenzt Descartes denn auch die in den *Meditationen* verwendete *ordo inveniendi* von der *ordo docendi* der *Prinzipien* ab:

Et mon dessein est d'écrire par ordre tout un cours de ma philosophie en forme de thèses, où, sans aucune superfluité de discours, je mettrais seulement toutes mes conclusions, avec les vraies raisons d'où je les tire... (AT III 233⁴⁻⁸)
 ...j'ai résolu d'employer à écrire ma Philosophie en tel ordre qu'elle puisse aisément être enseignée. Et la première partie, que je fais maintenant [31. 12. 1640], contient quasi les mêmes choses que les Méditations que vous [Mersenne] avez, sinon qu'elle est entièrement d'autre style... (AT III 276⁷⁻¹²)

Auch wenn Descartes auf den Lehrbuch-Charakter der *Prinzipien* insistiert,¹¹⁴ muss dies nicht heißen, dass sie dem synthetischen Methodenmodell folgen. Vergleichen wir die Reihenfolge der Themen (die Descartes im Fall der *Meditationen* auf die verwendete Methode zurückführte) in den *Prinzipien* mit der der synthetischen Darstellung der cartesischen Metaphysik in den *Zweiten Erwiderungen*, bemerken wir

111 „... il y a quantité de choses qui peuvent être connues par la lumière naturelle, auxquelles jamais personne n'a encore fait de réflexion.“ (AT VII 598⁷⁻⁹)

112 ? : 26 CHECK, Koyré (? : xxv) und ? : 32 ist deshalb darin beizustimmen, dass die Methode in eine interne, wesensbestimmende Beziehung zum Verstand gesetzt wird, obwohl es wohl etwas übertrieben ist, gar von einer „identity of method and reason“ zu sprechen (so ? : 34).

113 Dies wurde von von Gueroult bestritten: die *Prinzipien* seien ein „texte synthétique de vulgarisation“ (? : 19). ??, ? und ? : 138 haben dies überzeugend kritisiert. Gueroult hatte dies allerdings schon früh qualifiziert, als er die *Prinzipien* in der Diskussion im Anschluss an ? als „quelque chose d'un peu bâtarde“ bezeichnete (vgl. ? : 146, Fn. 6). Die einzige eindeutige Stelle, die die *Prinzipien* der synthetischen Seite der Methodendichotomie zuweist, findet sich im Gespräch mit Burman (AT V 153).

114 Vgl. auch: „... un abrégé, où je mettrais tout le cours par ordre“ (AT III 259²¹⁻²²)

relevante Unterschiede: die *Prinzipien* beginnen nicht mit Definitionen, sondern wie die *Meditationen* mit den Zweifelsargumenten, die Seinsstufen-Doktrin („nihil esse possit in effectu, quod non praeexisterit in causa“) steht hier wie dort erst *nach* dem Gottesbeweis. Auch in den *Prinzipien* wird diese Reihenfolge mit der *ordo a facilioribus ad difficiliora* begründet, die von klaren & deutlichen Ideen zu aus ihnen zusammengesetzten fortschreitet:

Deinde, ordine est attendendum ad notiones, quas ipsimet in nobis habemus, eaeque omnes & solae, quas sic attendendo clarè ac distinctè cognoscemus, judicandae sunt verae. Quod agentes, inprimis advertemus nos existere, quatenus sumus naturae cogitantis; & simul etiam, & esse Deum, & nos ab illo pendere, & ex ejus attributorum consideratione caeterarum rerum veritatem posse indagari, quoniam ille est ipsarum causa... (AT VIII/I 38¹³⁻²¹)

Nous ferons ensuite une revue sur les notions qui sont en nous, & ne recevrons pour vraies que celles qui se presenteront clairement & distinctement à notre entendement. Par ce moyen nous connoissons, premièrement, que nous sommes, en tant que notre nature est de penser; & qu'il y a un Dieu duquel nous dépendons; après avoir considéré ses attributs, nous pourrions rechercher la vérité de toutes les autres choses, pource qu'il en est la cause. (AT IX/II 61)

Auch in den *Prinzipien* behauptet Descartes, eigentliches Wissen sei das der Wirkung aus der Ursache.¹¹⁵ Sie sollen dem Leser die Wirkungen in ebendieser analytischen Weise aus den Ursachen erklären:

Sed jam brevem historiam praecipuorum naturae phaenomenon (quorum causae hic sunt investigandae), nobis ob oculos proponemus; non quidem ut ipsis tanquam rationibus utamur ad aliquid probandum: cupimus enim rationes effectuum à-

causis, non autem è contrariis causarum ab effectibus deducere; sed tantum ut ex innumeris effectibus, quos ab iisdem causis produci posse judicamus, ad unos potius quam alios conside-

115 „...perspicuum est optimam philosophandi viam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus.“ (AT VIII/I 14¹⁰⁻¹⁴)

randos mentem nostram determinemus. (AT VIII/I 81²³–82³)

C'est pourquoi je feray icy une brève description des principaux Phainomenes, dont je pretens rechercher les causes, non point afin d'en tirer des raisons qui servent à prouver ce que j'ay à dire cy-apres: car j'ay dessein d'expliquer les effets par leurs causes, & non les causes par leurs effets; mais afin que nous puissions choisir, entre une infinité d'effets qui peuvent estre déduits des mesmes causes, ceux que nous devons principalement tascher d'en déduire. (AT IX/II 105)¹¹⁶

Obwohl Descartes in den *Prinzipien* ein (analytisch gewonnenes) warum-Wissen möglichst adäquat vermitteln will und deshalb die Makrostruktur derjenigen der *Meditationen* angleicht, finden wir in der Mikrostruktur durchaus Anhaltspunkte für ein synthetisches Vorgehen:¹¹⁷

Aliud autem illud argumentum MEDIT. V [der apriorische Gottesbeweis] procedit a priori et non ab effectu. Illud autem in MEDITATIONIBUS sequitur hoc argumentum [der aposteriorische Gottesbeweis], quia auctor illa duo ita invenit ut hoc praecedat, quod in hac Meditatione deducit, aliud autem sequatur. In PRINCIPIIS autem illud praemisit, quia alia est via et ordo inveniendi, alia docendi; in PRIN-

CIPIS autem docet et synthetice agit. (AT V 153)

116 Die Übersetzung von „cupimus enim rationes effectuum àcausis, non autem è contràcausarum ab effectibus deducere“ als „j'ay dessein d'expliquer les effets par leurs causes, & non les causes par leurs effets“ macht im übrigen klar, dass „déduire“ auch in den *Prinzipien* „erklären“ heisst (s. S. 31).

117 Die *ordo cognoscendi* zeichnet sich auch in der Mikrostruktur der *Meditationen* dadurch aus, dass sie mit der (als problematisch genommenen) Scheidung der Ideen in dunkle&verworrene und klare&deutliche beginnt. So geht Descartes etwa beim Beweis der Existenz der Aussenwelt in der *Fünften Meditation* vor: „Et quidem, priusquam inquiram an aliquae tales res extra me existant, considerare debeo illarum ideas, quatenus sunt in meâ cogitatione, & videre quanam ex iis sint distinctae, quanam confusae.“ (AT VII 63¹²⁻¹⁵)

Jener andere Beweis aber der fünften Meditation läuft a priori und geht nicht von der Wirkung aus. Er steht aber in den „Meditationen“ an späterer Stelle als dieser Beweis, weil der Autor beide Beweise so fand, dass der zuerst kommt, den er in dieser [Dritten] Meditation führt, der andere aber folgt. In den „Prinzipien“ dagegen hat er jenen vorangestellt, denn der Weg und die Reihenfolge des Findens sind anders als die des Lernens. In den „Prinzipien“ aber hebt der Verfasser auf lehrhafte Darstellung ab und geht synthetisch vor. (? : 25)

Descartes' Ziel in den *Prinzipien* ist nicht das Finden neuer Wahrheiten (wie in den *Meditationen*), sondern die Darstellung der schon gefundenen¹¹⁸ – in einer Weise freilich, in der sie nicht auswendig gelernt zu werden brauchen, sondern verstehend nachvollzogen werden können.

Nun soll untersucht werden, in welcher Form die analytische Methode Eingang in die *Meditationen* findet. Wir haben bereits gesehen, wie Descartes in mehreren Briefen bedauert, die analytische Methode in den *Essais* nur unvollkommen durchgeführt zu haben: Die Wirkungen werden zwar aus den Ursachen synthetisch ‚deduziert‘, die physikalischen Prinzipien ihrerseits aber nicht weiter erklärt und nicht als *unverzichtbare* Erklärungsprinzipien ausgewiesen, sondern nur synthetisch, d.i. durch die aus ihnen ‚deduzierten‘ Wirkungen ‚bewiesen‘. Ein apriorischer, d.i. analytischer Beweis dieser Prinzipien, so führt er dort aus, müsste aus der Metaphysik hergeholt werden. Ein Brief vom 28. 1. 1641 an Mersenne macht klar, dass die *Meditationen* u.a. gerade dieses Ziel erreichen sollen:

... ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique. Mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaît; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver; et j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, & en reconnaîtront la vérité autant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote. (AT III 298¹⁻⁷)

118 Dies hat auch ? : 116 hervorgehoben: „... what the *Principles* provide is not a means of producing new truths but rather a systematic natural philosophy into which our physical results, arrived at by hypothetical and experimental means, must be incorporated.“

Die *Meditationen* sollen den metaphysischen Überbau der Physik bereitstellen und diese dadurch so voraussetzungslos wie möglich machen.¹¹⁹ Um nicht selbst wieder uneingeholte Voraussetzungen zu machen, müssen die *Meditationen* deshalb der *ordo cognoscendi* folgen, d.h. sie dürfen keine Voraussetzungen machen, die nicht zum Zeitpunkt ihrer Verwendung bereits als legitim eingesehen werden können. Zur *ordo cognoscendi* bekennt sich Descartes denn auch schon im Vorwort der *Meditationen*:

Cui objectioni respondeo me etiam
ibi noluisse illa excludere in ordine
ad ipsam rei veritatem (de quâ scilicet
tunc non agebam), sed dumtaxat
in ordine ad meam perceptionem. . . .
(AT VII 8⁵⁻⁷)

Darauf erwidere ich, dass auch ich
dies nicht habe ausschliessen wollen
gemäss der Ordnung der Wahrheit der
Sache – von der damals [in der zweiten
Meditation] offenbar nicht die Rede
war, – sondern lediglich gemäss
der Ordnung meines Erfassens. (? : 4)

Auch in der *Recherche* wird gesagt, dass eine Betrachtung der Dinge „en tant qu’elles se rapportent à nous“ (im Gegensatz zur Betrachtung der Dinge „en elles mesmes“) mit der „âme raisonnable“ beginnen müsse, „pour ce que c’est en elle que reside toute nostre connoissance“ (AT X 505). Die *ordo cognoscendi* bezeichnet Descartes zuweilen auch als „ordo“ *tout court*, wie etwa im Anschluss an die Methodenunterscheidung in den *Zweiten Erwiderungen*.¹²⁰ Dort findet sich ein explizites und unmissverständliches Bekenntnis zur analytischen Methode:

119 Mir scheint es allerdings etwas übertrieben, mit ? : 223 gleich von einem „Trojan horse“ zu sprechen.

120 „Ordo in eo tantum consistit, quod ea, quae prima proponuntur, absque ullâ sequentium ope debeant cognosci, & reliqua deinde omnia ita disponi, ut ex praecedentibus solis demonstrantur. Atque profecto hunc ordinem quam accuratissime in Meditationibus meis sequi conatus sum. . . .“ (AT VII 155¹¹⁻¹⁶) Obwohl Descartes hier diese Erfordernis zur „methode des Geometres“ rechnet und von der analytischen Methode im engeren Sinn abkoppelt (AT VII 155⁵), kann sie dieser doch zugerechnet werden, erwähnt er doch in der Schilderung der analytischen Beweisart ihre leichte Nachvollziehbarkeit explizit (AT VII 155²⁴⁻²⁷).

Ego vero solam Analysim, quae vera & optima via est ad docendum, in Meditationibus meis sum sequutus. ... (AT VII 156²¹⁻²³)

Pour moy, j'ay suivi seulement la voye analytiques dans mes Meditations, pource qu'elle me semble estre la plus vraye, & la plus propre pour enseigner. (AT IX/I 122)

Damit sind die *Meditationen* klar charakterisiert: sie folgen der *ordo cognoscendi* und verwenden dazu die analytische Methode. Sie führen uns den durch sie erzielten Erkenntnisfortschritt des Lesers am paradigmatischen Beispiel einer Ich-Person vor. Der cartesische Denker, dessen Gedankengang in den *Meditationen* wiedergegeben wird, steht für einen idealisierten Leser, in dem wir uns alle wiederfinden sollen. Dennoch befinden wir uns ihm gegenüber in einer Aussenposition. Es kann nicht Descartes' Absicht gewesen sein, uns eine *unkritische* Identifikation mit dem cartesischen Denker aufzunötigen. Stattdessen sollen wir sein *raisonnement* kritisch und aufmerksam verfolgen und nur diejenigen der von ihm erwogenen Thesen zu den unsrigen machen, die dies im Blick auf das Ganze auch verdienen.¹²¹

Dies erlaubt es uns bereits an dieser Stelle Marions einflussreiche

121 Diesen Punkt hat v.a. Bernard ? : 20 betont: „The *Meditations* are not a description but an enactment of philosophical thought, following what Descartes regarded as the only illuminating way of presenting philosophy, the order of discovery: an order of discovery, however, which is not just arbitrarily individual, but idealized, the fundamental route by which human thought should move from everyday experience to greater philosophical insight.“ Auf diese m.E. für eine Interpretation der *Meditationen* zentrale und durch die analytische Methode motivierte Ebenenunterscheidung werden wir auf S. 227 noch zurückkommen.

Interpretation als in ihren Grundzügen grundfalsch zu erkennen.¹²²

Deshalb hat ? recht, dass bei Descartes und Malebranche, wie bei Régis und Arnauld, solche Fragen zur Metaphysik gehören: „In the Cartesian school, metaphysics comprised by and large the questions relative to the origin of knowledge.“ (? : 144–145)

Die Stellen, die die Verwendung der analytischen Methode in den *Meditationen* belegen, sind offenkundig und werden in der mir bekannten Sekundärliteratur meistens auch registriert. Fraglich und umstritten ist vielmehr, welcher Stellenwert ihnen zuzuordnen sei. Meiner Ansicht nach ist die Verwendung der analytischen Methode in den *Meditationen* für ein Verständnis dieses Werkes zentral.

In den folgenden zwei Kapiteln möchte ich deshalb auch *systematisch* zeigen, dass Descartes diese Methodenunterscheidung braucht. Es kann bereits jetzt vermutet werden, dass ein Ausserachtlassen des Methodendualismus interpretatorische Missverständnisse produzieren wird. Denn auf die Analytizität der *Meditationen* beruft sich Descartes insbesondere dann, wenn ihn jemand auf einzelne, aus dem Kontext gerissene Behauptungen verpflichten will. Demgegenüber betont er jeweils, die analytische Methode (schon wegen ihrer engen Verwandtschaft zu *reductio*-Beweisen) erlaube das Aufstellen von Hypothesen, auf deren Wahrheit man sich eben gerade nicht endgültig verpflichten müsse:

122 Diese Interpretation besagt im wesentlichen, Descartes habe sich von der traditionellen Metaphysik verabschiedet und an ihrer Stelle bloss eine ‚graue‘ Ontologie gelten lassen wollen: „Descartes avoided metaphysics because he undid the very possibility of ontology – except for a grey one.“ (? : 60 Ich muss gestehen, dass mir die ‚Grauheit‘ einigermassen unverständlich ist; Marions Äusserungen – bspw. „ZITAT Sur l’ontologie, 2nd ed 189, maintains the thing in the greyness of the object... – helfen mir dabei wenig. Es ist allerdings für meine Interpretation absolut zentral, dass Descartes eben gerade keine ‚kopernikanische Revolution‘ vollzogen hat, wie sie ihm ? : 59 zuschreibt (vgl. auch: „*Esse est cogitari*: to be is to be as a *cogitatum*.“, ? : 62). Insbesondere Descartes’ Rechtfertigungsrealismus, den wir auf den S. 340ff. ausführlich besprechen werden, widerlegt Marions idealistische Deutung des cartesischen Existenzbegriffes.

...modus enim scribendi analyticus, quem sequutus sum, id patitur ut quaedam interdum supponantur quae nondum sint satis explorata, ut patuit in primâ Meditatione, in quâ multa assumpseram, quae deinde in sequentibus refutavi. (AT VII 249¹⁻⁶)

...car la maniere d'écrire analytique que j'y ay suivie permet de faire quelquefois des supositions, lorsqu'on n'a pas encore assez soigneusement examiné les choses, comme il a paru dans la premiere Meditation, où j'avois supposé beaucoup de choses que j'ay depuis refutées dans les suivantes. (AT IX/I 192)

Descartes behauptet, er habe mit der Niederschrift der *Meditationen* (insb. der Zweifelsargumente) schon 1629 begonnen (AT I 350¹⁹). Kritik an seinen Beweisführungen für die Existenz Gottes und für die ontologische Unabhängigkeit der Seele im *Discours* pflegt er mit der Standardantwort abzufertigen, er habe es im französisch abgefasst und „même pour les femmes“ intelligiblen (AT I 560²⁴) *Discours* (noch) nicht gewagt, den metaphysischen Zweifel seine volle Sprengkraft entfalten zu lassen, die für eine vollständige Befreiung des Leserverstands von sinnlichen Vorurteilen nötig gewesen wäre.¹²³ Deshalb scheint es gerechtfertigt, bei der Rekonstruktion von Descartes' Erster Philosophie den *Meditationes de Prima Philosophia* und bei deren Interpretation der analytischen Methode einen privilegierten Platz zuzuweisen.

123 Dieses Standardargument findet sich in einer Reihe von Briefen: „Mais je ne pouvois mieux traiter cette matiere, qu'en expliquant amplement la fausseté ou l'incertitude qui se trouve en tous les iugemens qui dependent du sens ou de l'imagination“ (AT I 350⁵⁻⁹), „... la principale cause de son obscurité [de ce traité de la Methode] vient de ce que je n'ay osé m'étendre sur les raisons des sceptiques...“ (AT I 560¹³⁻¹⁵).

2 Die erste Meditation

2.1 Der methodische Zweifel

Zu Beginn der ersten Meditation macht sich Descartes daran, *alle* seine Überzeugungen auf ihre Bezweifelbarkeit hin zu überprüfen. Ich werde in der Folge die Gründe diskutieren, die er dafür angibt, dass es rational sei, bestimmte Klassen von Überzeugungen für bezweifelbar zu halten. Bereits der Titel der Ersten *Meditation*, „De iis quae in dubium revocare possunt“ („Des choses que l'on peut revoker en doute“), macht klar, dass es Descartes um die Bezweifelbarkeit von Überzeugungen, nicht um ihr faktisches Bezweifeln geht. Stattdessen will er unter seinen Überzeugungskandidaten¹ eine Ordnung etablieren, in der ein erster Satz einer ist, auf dem sich eine sichere, gegen Skeptiker² immune Wissenschaft aufbauen liesse. Es geht ihm m.a.W. darum, von primären₁ zu primären₂ Sätzen, von ‚Wirkungen‘ zu ‚Ursachen‘ zu gelangen.

Descartes legt grossen Wert auf eine Abgrenzung von den Skeptikern. Eines seiner Motive dafür ist wohl, dass er nicht wie sie für subver-

1 Als „Überzeugungskandidaten“ bezeichne ich Überzeugungen, die der cartesische Denker haben bzw. im Verlauf seiner Meditationen erwerben könnte. Ich möchte mich nicht darauf festlegen, dass Descartes *Überzeugungen* für die Objekte hielt, die man bezweifeln kann. Die mit dem Zweifel einhergehende Urteilsenthaltung lässt sich oft auch als Verzicht auf das Fürwahrhalten von *Sätzen* verstehen. Descartes' Wahrheitsträger sind Urteile (? : 14).

2 Mit „Skeptiker“ meine ich Leute, die Descartes im Auge hat, wenn er das Wort verwendet. Ob es solche je gab, ist für mich und war auch für Descartes irrelevant.

siv oder ordnungszersetzend gehalten werden möchte.³ Deshalb betont er wohl auch immer wieder, Fragen der richtigen Lebensführung hätten mit metaphysischen nichts zu tun (z.B. AT VII 247⁸⁻¹², VII 350²¹⁻²³). Daneben gibt es aber auch systematische Gründe für eine Abgrenzung.

Zum einen muss Descartes festlegen, was er für seine Zwecke als „Zweifel“ im relevanten Sinn des Wortes akzeptieren will. Zweifeln, dass p , bedeutet weder – wie wir sehen werden – glauben, dass $\neg p$, noch sich zwischen „ p “ und „ $\neg p$ “ nicht entscheiden können. Zweifel(n) ist für Descartes nicht so sehr eine Tätigkeit, die kognitive Subjekte von Zeit zu Zeit ausüben, als vielmehr eine Fähigkeit oder Funktion unseres Verstandes, zu der prinzipiell alle gleichermassen befähigt sind. Descartes individuiert Zweifelszustände über ihre funktionale Rolle. Deshalb muss er von Beginn weg ausschliessen, dass ein „mad doubt“ als „Zweifel“ im für ihn relevanten Sinn gilt.⁴ Liesse er zu, dass der cartesische Denker völlig unmotiviert zweifelte (und in idiosynkratischer Weise darauf reagierte, dass er zweifelt), könnte dieser Zweifel nicht nur den für ihn vorgesehenen systematischen Zweck nicht erfüllen, sondern es wäre auch sinnlos, ihn durch Argumente zähmen und kanalisieren zu wollen. Dieser Ausschluss eines „mad doubt“ beinhaltet jedoch noch keine (relevante) Rationalitätsvoraussetzung, sondern ist eine blosser Präzisierung dessen, was wir umgangssprachlich mit „Zweifel(n)“ meinen. „Zweifel(n)“ ist ein Begriff, der ein bestimmtes epistemisches Verhalten oder einen epistemischen Zustand bezeichnet: wenn jemand jede Äusserung von „ p “ vehement bestreitet, Gegengründe anführt und sich weigert, so zu handeln, als ob „ p “ wahr wäre, dürfen wir darauf schliessen, dass er zweifelt, dass p . Würden wir herausfin-

3 Vgl. dazu seine Verteidigungsschrift an die Kuratoren der Universität Leiden: „Finis autem meus optimus fuit, quia non usus sum istâ suppositione [die Täuschergothypothese], nisi ut melius everterem Scepticismum atque Atheismum, probaremque Deum non esse deceptorem, atque hoc ipsum pro omnis humanae certitudinis fundamento statuerem. . .“ (AT V 9⁸⁻¹³)

4 Ich verwende „mad doubt“ analog zu Lewis' Begriff des „mad pain“ (?), d.i. für einen psychischen Zustand, der durch denselben Gehirnzustand wie der Zweifel von normalen Subjekten realisiert wird, aber eine andere funktionale bzw. kausale Rolle hat.

den, dass er sich zu keiner Zeit in einem Gehirnzustand befunden hat, in dem sich Leute normalerweise befinden, die zweifelndes Verhalten an den Tag legen, würde uns dies in erkenntnistheoretischer (i.G. etwa zu einer psychiatrischen) Hinsicht nicht daran hindern, in seinem Fall von einem Zweifel zu reden. Den Ausschluss eines „mad doubt“, aber nicht mehr als dies, bringt Descartes dadurch zum Ausdruck, dass er bspw. am Ende der Ersten *Meditation* von Zweifelsgründen spricht:

Quibus sane argumentis non habeo quod respondeam, sed tandem cogor fateri nihil esse ex iis quae olim vera putabam, de quo non liceat dubitare, idque non per inconsiderantiam vel levitatem, sed propter validas & meditata rationes. . . . (AT VII 21²⁶⁻³⁰)

Auquelles raisons je n'ay certes rien à répondre, mais je suis contraint d'avoüer que, de toutes les opinions que j'avois autrefois receuës en ma creance pour veritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsideration ou legereté, mais pour des raisons tres-fortes & meurement considerées. . . . (AT IX/I 17)

Die Prozess/Resultat-Ambiguität von „Zweifel(n)“ wird durch den Rekurs auf Zweifelsgründe entschärft: unter den Zweifel, verstanden als epistemischer Zustand eines idealtypischen Erkenntnissubjekts (Resultat seines Erwägens der skeptischen Argumente), fällt alles, was irgendjemand mit guten Gründen bezweifeln *könnte*: also u.U. mehr als das, was dieser Denker zu einem gegebenen Zeitpunkt zu bezweifeln in der Lage ist, aber weniger als was irgendjemand, und sei er verrückt, irgendeinmal je bezweifelt hat. Es wird bei der Rede von Zweifelsgründen nicht vorausgesetzt, dass das, was durch uns oder den cartesischen Denker für einen Zweifelsgrund gehalten wird, auch wirklich ein (guter) Zweifelsgrund ist. Dies würde bedeuten, einen bestimmten episte-

mischen Horizont zu verabsolutieren.⁵

Der zweite systematische Grund für eine Abgrenzung von den Skeptikern liegt in der Motivation des Zweifels. Descartes betont oft, dieser sei bei ihm nicht wie bei jenen destruktiv, sondern eben konstruktiv motiviert:

... pendant que nous travaillerons à cette démolition, nous pourrons, par même moyen, creuser les fondements qui doivent servir à notre dessein, & préparer les meilleures & plus solides matières, qui sont nécessaires pour les remplir: s'il vous plaît de considérer avec moi, quelles sont les plus certaines & les plus faciles à connaître, de toutes les vérités que les hommes puissent savoir. (AT X 509²³–510³)

Der Zweifel ist damit ein Instrument auf der Suche nach etwas Unbezweifelbarem, eine Haltung, die der cartesische Denker einnimmt, um abzuschätzen, wie weit sie zu tragen vermag und wo sie allenfalls zusammenbricht. Auch dies macht Zweifelsgründe nötig. Denn die Tragfähigkeit eines Zweifels bemisst sich an der Qualität seiner Gründe:

... je déracinais cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant. Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus: car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile. Ce qui me réussissait, ce me semble, assez bien, d'autant que, tâchant à découvrir la fausseté ou l'incertitude des propositions que j'examinais, non par de faibles conjectures, mais par des raisonnements clairs et assurés, je n'en rencontrais point de si douteuses que je n'en tirasse toujours quelque conclusion assez certaine, quand ce n'eût été que cela même qu'elle ne contenait rien de certain. (AT VI 28³⁰–29¹³)

An dieser Stelle des *Discours* wird ein weiterer Aspekt des cartesischen Zweifels angesprochen: es handelt sich um einen Zweifel, der auf jeden Fall eine sichere Konklusion ergibt, und sei es die, dass alles bezweifelbar ist. Dieser Gedanke taucht auch in der *Zweiten Meditation* auf:

5 Das Problem damit ist nicht, dass damit alles zu Zweifelsgründen erklärt würde, was aus dieser epistemischen Perspektive ein Zweifelsgrund zu sein *scheint*: *scheinbare* Zweifelsgründe, wie wir auf S. 105 sehen werden, sind für Descartes ebenso gut wie echte. Das Problem ist vielmehr, dass der Geltungsbereich der cartesischen Argumente nicht mutwillig eingeschränkt werden darf.

<p>...pergamque porro donec aliquid certi, vel, si nihil aliud, saltem hoc ip- sum pro certo, nihil esse certi, cognos- cam. (AT VII 24⁷⁻⁹)</p>	<p>[je douterai]...jusqu'ààce que j'aye rencontré quelque chose de cer- tain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'ààce que j'aye appris cer- tainement, qu'il n'y a rien au monde de certain. (AT IX/I 19)</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Der Zweifel steht damit von Anfang an im Dienst der Erkenntniserweiterung, die dem cartesischen Denker wahre und unbezweifelbare Sätze zugänglich machen soll.⁶ Dies mag zunächst erstaunen, wird aber verständlich, wenn wir berücksichtigen, dass es Descartes darum geht, die Resistenz möglicher Überzeugungen Skeptikern gegenüber zu ermitteln. Indem er selbst (zeitweise) zum Skeptiker wird, *findet er heraus*, wie es um die Anfälligkeit von ihm geprüfter Sätze steht. Damit erwirbt er Überzeugungen der Form „*p*“ ist immun gegen skeptische Argumente der Art *F*“, wie bspw. „Nichts ist gewiss“ und „es ist unbezweifelbar, dass *p*“.⁷

In Sextus' Unterscheidung von pyrrhonischem und akademischen Skeptizismus (Akademiker, aber nicht Pyrrhoniker behaupten, dass es gewiss ist, dass nichts gewiss ist) wird damit der cartesische Skepti-

6 Wenn wir wollen, können wir also mit ? : 123 sagen, dass der cartesische Zweifel *Sorge* (d.i. um die Sicherung der Erkenntnis) voraussetzt. Dass diese Neubegründung der epistemischen Prioritätenordnung unter möglichen Gegenständen unseres Wissens in einem kontinuierlichen Dialog mit unseren Alltagsüberzeugungen erfolgt, ist offensichtlich (auch wenn ? diesem trivialen Punkt einen ganzen Artikel widmet).

7 „Nichts ist gewiss“ entspricht der These „Für jeden Satz gibt es eine Art von skeptischen Argumenten, gegen die er nicht immun ist“. „Es gibt einen unbezweifelbaren Satz“ entspricht „Es gibt einen Satz, so dass für jede Art skeptischer Argumente gilt, dass er ihnen gegenüber immun ist“.

ker, den wir uns als Pyrrhoniker vorstellen müssen,⁸ vom cartesischen Denker als Akademiker konzeptualisiert. Obwohl den philosophischen Gegenpol Descartes' ein Skeptizismus bildet, der – in Sextus' drastischer Beschreibung – wie ein Abführmittel nicht nur von allen Überzeugungen, sondern auch von sich selbst befreit, ist das Äusserste, was *der cartesische Denker* an Skeptizismus zu akzeptieren bereit ist, die akademische Variante.⁹ Wir als Leser sollen von Descartes in die Lage gebracht werden, diesen akademischen Skeptizismus als dogmatisch zu erkennen.¹⁰

Descartes hält eine sorgfältige Betrachtung der Zweifelsgründe für nötig für eine Grundlegung der Wissenschaften.¹¹ Dies hat manche Kommentatoren¹² zur irrigen Annahme verleitet, Descartes' Zweifelsgründen liesse sich dadurch beikommen, dass man diese vermeintliche Prämisse verneint. Andere haben behauptet, durch die Voraussetzung eines epistemischen Fundationalismus' sei das cartesische Projekt bereits in

8 Zum Einfluss des Pyrrhonikers Montaigne vgl. ? : 873 und v.a. ?). Descartes hält es für selbstverständlich, dass Zweifelsgründe ihrerseits zweifelhaft sein können (s. S. 105). Vgl. auch ? : 12: „[Pyrrhonian skepticism] holds that the academics are dogmatic even to affirm the impossibility of certain knowledge and denies that propositions differ in their probability. A judgement of probability can be made only by someone who possesses a standard of knowledge and truth. But the existence of such a standard is just what the pyrrhonians question.“

9 In diesem Sinn wird der ‚cartesische‘ Skeptizismus dem pyrrhonischen oft entgegengesetzt (vgl. bspw. ? : 5).

10 Auf die hierzu nötige Ebenenunterscheidung werden wir auf S. 227, auf die Dogmatismus-Gefahr auf S. 328 noch zu sprechen kommen.

11 In den *Vierten Erwiderungen* bezeichnet Descartes die Zweifelsgründe als „tam necessaria [. . .], ut sine ipsis nihil unquam firmum & stabile in philosophiâ statui posse“ (AT VII 247¹⁸⁻²⁰). Auch in der *Recherche* wird dieses Thema wieder aufgenommen: „... une semblable timidité [Angst vor der Gefährlichkeit skeptischen Zweifels] a empêché la plupart des gens de lettres, d'acquérir une doctrine qui fût assez solide & assurée pour mériter le nom de science...“ (AT X 512²⁵–513²)

12 Vgl. bspw. die Charakterisierung bei ? : 3: „From a logical point of view [...] Descartes's famous and dramatic decision to doubt all his previous beliefs is not his point of departure. Rather, his logical point of departure is a statement of the purpose for which he will doubt them.“

gewisser Weise vorgeprägt.¹³ Solche Auffassungen sind verkehrt: Descartes geht es nicht darum, uns zum Zweifel *einzuladen*. Stattdessen führt uns Descartes ein epistemisches Subjekt vor, das sich zum Zweifeln *gezwungen* sieht. Es ist an uns, seine Gründe verstehend nachzuvollziehen und auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen. Welche Hintergedanken der cartesische Denker in seiner Meditation sonst noch verfolgt,

- 13 Einen solchen massiven Vorwurf erhebt Röd: „Man kann nicht verkennen, dass schon durch diese Vereinseitigung [„methodisches Absehen vom praktischen Bereich“] eine sehr wichtige Vorentscheidung für das zu errichtende philosophische Weltbild getroffen wird. [...] Das [die Horizontverengungen in den verschiedenen Zweifelsstufen] kann nicht ohne Auswirkung auf das Resultat bleiben, da durch den Entschluss, sich dem Gewissheitspostulat [nichts Ungewisses für wahr zu halten] zu unterwerfen, das System im rationalistischen und, was den Ausgangspunkt anbetrifft, auch im subjektivistischen Sinne präterminiert wird.“ (? : 54) Würde eine derart weitgehende Übereinstimmung der Absichten von Leser und Autor tatsächlich vorausgesetzt, wäre dies für das cartesische Projekt verheerend; denn dieses hat gerade zum Ziel, auf einem umstrittenen Gebiet einen noch nicht vorhandenen Konsens *herzustellen*. Die Voraussetzung, dass über die Wünschbarkeit des Ziels und die Methode seiner Erreichung ein Konsens bereits besteht, wäre in diesem Zusammenhang eine *petitio*. Mir ist allerdings schleierhaft, wie es für irgendeinen möglich sein sollte, *weniger* vom praktischen Bereich abzusehen als dies Descartes getan hat. In der Philosophie geht es nun einmal nicht um die Konstruktion von Ziehbrunnen und Kompassen, sondern um das Formulieren und Prüfen von Argumenten. Neben dem Interesse an möglichst guten (d.h. möglichst sicheren und gewissen) Argumenten sollten wir in der Philosophie keine anderen Ziele verfolgen. Beim Ziehbrunnenbau hindert uns ein Zweifel, ob ein Brunnen optimal konstruiert ist, nicht daran, ihn für gut (genug) halten. Ein Argument hingegen ist *ipso facto* umso schlechter, je zweifelhafter es ist. Die ‚Unterwerfung‘ unter das Gewissheitspostulat ist damit unvermeidlich, wenn es nicht bloss darum geht, Wissen zu erwerben, sondern um eine spezielle Form des Wissens – Wissen nämlich, ob es etwas gibt, dessen wir gewiss sein können: „A philosophical enquiry differs from others, for Descartes, in being a specially radical kind of enquiry, and, as a consequence of that, peculiarly free both from assumptions and from certain sorts of constraint which apply in general to the search of knowledge. . . “ (? : 34) Diese Bestimmung der Grundabsicht Descartes’ erlaubt es uns, den nach Williams typischen Fehler zeitgenössischer Descartesrezeption zu vermeiden: „Descartes is typically wheeled out as an example of one who indulged himself in trying to answer the problem of scepticism, but not so much, it seems, as someone from whom we can learn about the temptations to get into it.“ (? : 24)

darf uns an dieser Stelle nicht vom Denken abhalten.

Descartes hingegen hat zweifellos Hintergedanken. Seine Philosophie ist geprägt von der Annahme der Existenz eines Verstandes, der allen Menschen gemeinsam ist und es ihnen erlaubt, Widersprüche zu erkennen und wirkliche Erkenntnisse zu erwerben. Weil diese „Intuition“ bei den meisten Menschen durch Vorurteile verdunkelt ist (AT IX/II 12¹⁸⁻²³), muss sie durch Zweifelsargumente in ihrem Naturzustand wiederhergestellt werden. Der Leser der *Meditationen* soll sich derart auf den Verstand verlassen lernen, als ob er von Jugend an nur ihn als Erkenntnisinstrument gehabt hätte (AT X 495¹⁸, VI 13⁸⁻¹²). In der *Recherche* vergleicht Descartes den methodischen Skeptizismus mit einem Schwamm, der die ursprünglich unbefleckte Wandtafel des menschlichen Geistes von den Zeugnissen der Sinne und allen auf blosser Autorität hin akzeptierten Meinungen säubert, worauf der erwachsene, nun vernünftige Mensch von neuem die Chance hat, die Menge seiner Überzeugungen von Grund auf rational zu rekonstruieren (AT X 508¹³⁻¹⁷).¹⁴ Auch in der *Synopsis* der *Meditationen* sieht Descartes den Nutzen des Zweifels darin, dass er uns von unseren Vorurteilen befreit:

Etsi autem istius tantae dubitationis utilitas primâ fronte non appareat, est tamen in eo maxima quôd ab omnibus praejudiciis nos liberet, viamque facillimam sternat ad mentem a sensibus abducendam; ac denique efficiat, ut de iis, quae postea vera esse comperimus, non amplius dubitare possimus. (AT VII 12⁴⁻⁹)

Or, bien que l'utilité d'un doute si general ne paroisse pas d'abord, elle est toutesfois en cela tres-grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés, & nous prepare un chemin tres-facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens, & enfin, en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous puissions plus avoir aucun doute, de ce que nous découvrirons après estre veritable. (AT IX/I 9)

14 Diese „tabula rasa“ Metapher sollte uns allerdings nicht dazu verleiten, die *Meditationen* als eine Art surrealistischer „écriture automatique“ aufzufassen (so ? : 340).

Diese Funktion des Zweifels ist unproblematisch: Es wird niemand im Ernst Descartes vorwerfen wollen, seinen Lesern den Rekurs auf Vorurteile schwer zu machen, sind doch Vorurteile philosophisch nur insofern akzeptabel, als sie (rational – wie denn sonst) begründbar sind und damit nicht mehr als Vorurteile i.e.S. zu gelten haben.¹⁵ Anders verhält es sich mit dem Erkenntnisoptimismus, der in der Aufforderung zum Ausdruck kommt, sich allein auf den Verstand zu verlassen. Doch auch seine philosophische Tragweite darf nicht überschätzt werden. Es macht keinen Sinn, eine Rekonstruktion an die Hand zu nehmen, wenn man glaubt, es gebe nichts Lohnenswertes zu rekonstruieren. Zudem hat der Erkenntnisoptimismus durchaus auch eine normative Komponente. Descartes behauptet wiederholt, die meisten Leute müssten zuerst an den Gebrauch ihres eigenen Verstandes herangeführt und gewöhnt werden.¹⁶ Wie stark sich das Rekonstruierte von seiner Vorlage unterscheiden kann, wird auch an Descartes' zweiter Metapher sichtbar, der eines auf schlecht geplanten Fundamenten stehenden Gebäudes:

Sic enim ego dubia omnia, instar arenae, primum rejeci; ac deinde animadvertens dubitari non posse quin saltem substantia dubitans sive cogitans existat, hoc usus sum tanquam saxo in quo Philosophiae meae fundamenta locavi. (AT VII 537⁵⁻⁹)¹⁷

So habe ich alles Zweifelhafte, wie Sand, zuerst beseitigt, und dann, als ich merkte, dass man wenigstens daran nicht zweifeln könne, dass eine zweifelnde oder denkende Substanz existiert, diese Gewissheit gewissermaßen als Fels benutzt, um darauf die Fundamente meiner Philosophie zu legen. (? : 470)

15 Es ist sicher übertrieben, im Zusammenhang dieser Stellen mit ? : 58 von einem intellectual infanticide zu reden (vgl. auch ? : 234).

16 Vgl. AT VII 12⁴⁻⁹, 171²¹–172², 351⁶⁻¹¹, X 508¹⁷⁻²³. Obwohl Descartes sogar bestreitet, dass es Leute gibt, die willens- und wissentlich falsche Sätze behaupten (AT VIII/I 21²³⁻²⁴), ist diese Äusserung in einem methodologischen Kontext zu platzieren – als Annahme etwa, dass wir *innerhalb* einer rationalen Argumentation nur für möglich halten dürfen, was unser Wissen und unseren Verstand nicht ausschliessen (s. Fn. 150 auf S. 174 für einen ähnlichen Punkt Heils in der Debatte um Hirne im Tank). Wer einem ihm widersprechenden Kontrahenten recht gibt, darf nicht an seiner Meinung festhalten – sonst macht eine rationale Argumentation keinen Sinn.

Die beim Wiederaufbau vorgenommenen Änderungen sind darin begründet, dass für die *rationale* Rekonstruktion ausschliesslich der Massstab der Vernunft angelegt wird.¹⁸ Descartes' Erkenntnisoptimismus ist nicht mehr als der dem Unternehmen vorangestellte Ausdruck der Hoffnung, die Rekonstruktion möge gelingen.¹⁹

Nachdem er angekündigt hat, er wolle Gründe suchen, *alle* seine Überzeugungen zu bezweifeln, legt Descartes zu Beginn der Ersten *Meditation* ein viel diskutiertes Bekenntnis ab:

Ad hoc [eversionem mearum opinionum] autem non erit necesse, ut omnes esse falsas ostendam, quod nunquam fortassis assequi possem; sed quia jam ratio persuadet, non minus accurate ab iis quae non plane certa sunt atque indubitata, quam ab aperte falsis assensionem esse cohibendam, satis erit ad omnes rejiciendas, si aliquam rationem dubitandi in unâquâque reperero. (AT VII 18⁴⁻¹⁰)

Or il ne sera pas nécessaire, pour arriver à ce dessein, de prouver qu'elles sont toutes fausses, de quoy peut-estre je ne viendrois jamais à bout; mais, d'autant que la raison me persuade des-jà que je ne dois pas moins soigneusement m'empescher de donner creance aux choses qui ne sont pas entierement certaines & indubitables, qu'à celles qui nous paroissent manifestement estre fausses, le moindre sujet de douter que j'y trouveray, suffira pour me les faire toutes rejeter. (AT IX/I 13–14)

Dieses Rigorositätsbekenntnis fordert *nicht*, dass zum Zweck der

17 Die Gebäudemetapher findet sich auch in AT VI 13¹³⁻²⁰ und in AT X 509¹⁴⁻¹⁹.

18 „...mais que, pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter, ou bien d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison.“ (AT VI 13²⁷–14¹)

19 In der Metapher entspricht der Erkenntnisoptimismus der Hoffnung des Baumeisters, dass er bei seinen Grabungen auf Fels stossen wird. Wir hingegen haben die Standfestigkeit des Gebäudes und nicht die Hoffnungen der Bauleute zu beurteilen, das Resultat und nicht die vorangegangenen Wünsche und Mutmassungen.

Überprüfung aller Überzeugungskandidaten zweifelhafte Sätze als falsch zu gelten haben, sondern nur, dass zwischen offensichtlich falschen und nur suboptimal gewissen Sätzen *in einer bestimmten Hinsicht* kein Unterschied zu machen sei.²⁰ Diese Hinsicht ist nur unter Rückgriff auf Descartes' Absichten zu bestimmen.

Man könnte versucht sein, die Stelle dahingehend zu interpretieren, dass Descartes eine differenzierte Qualifikation von Überzeugungskandidaten nach ihrer Gewissheit (oder subjektiven Wahrscheinlichkeit) durch eine ersetzen will, die nur zwischen guten, d.i. vollständig gewissen, und schlechten, d.i. weniger als vollständig gewissen, Überzeugungen unterscheidet. Es wäre dann ein leichtes, diese Verengung der epistemischen Qualifikationspalette als unbegründet oder gar irrational zu brandmarken. Dies entspricht allerdings nicht dem, was Descartes tut. Die Äusserung, man solle zweifelhafte Sätze ebenso wenig unüberlegt akzeptieren wie falsche Sätze, steht in einem Kontext, in dem sich Descartes um ein methodisches Vorgehen bei der Durchführung des angekündigten Zweifels bemüht. Sie besagt, dass man bei der systematischen Suche nach unbezweifelbaren Sätzen zunächst nach solchen Ausschau halten soll, die *vollständig* bzw. *offenkundig* unbezweifelbar sind – d.h. insofern unbezweifelbar, als ihre Gewissheit nicht von der anderer, vielleicht bezweifelbarer Sätze abhängt.²¹ Dies vereinfacht das Vorgehen, da wir uns dann nur noch um einzelne Sätze, und nicht mehr um komplizierte Netze wechselseitig abhängiger Sätze zu kümmern haben. Ist die Suche erfolglos, ist die Ausgangsfrage entschieden: es gibt dann keine unbezweifelbaren Sätze. Ist sie erfolgreich, hat man mindestens

20 Das Rigorositätsbekenntnis taucht bereits in der zweiten *Regula* auf: „Atque ita per hanc propositionem rejicimus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognitiss, et de quibus dubitari non potest, statuimus esse credendum.“ (AT X 362¹³⁻¹⁶)

21 Man solle m.a.W. versuchen, den pyrrhonischen, und nicht bloss den akademischen Skeptizismus zu überwinden. Bei der hier in Frage stehenden Abhängigkeit handelt es sich nicht bloss um logische Folgerung, sondern eher um eine intentionale Fundierungsrelation wie etwa die Erklärungsbeziehung.

einen unbezweifelbaren Satz gefunden.²² Dass man mit dieser Methode nicht ausschliessen kann, dass es noch andere unbezweifelbare Sätze als die gefundenen gibt, die von diesen abhängen, ist für Descartes insofern kein Nachteil, als er auf den unbezweifelbaren Sätzen eine ebenso unbezweifelbare Wissenschaft errichten möchte und daher ohnehin *vor-*
aussetzen muss, dass nicht nur die dem System zugrundegelegten Sätze unbezweifelbar sein können.²³

Es ist möglich, das Rigorositätsbekenntnis Descartes' auch anders zu verstehen. Will man die Frage, die Descartes in den *Meditationen* aufwirft und beantwortet – „Gelingt es, dem Skeptiker zu widerstehen?“ – mit der traditionellen skeptischen Frage „was kann ich wissen?“ in Übereinstimmung bringen, ergibt sich: „was kann ich wissen, *wenn ich den Massstab des Skeptikers anlege?*“ bzw. „welche meiner Wissensansprüche halten dem Skeptiker stand?“ Das Rigorositätsbekenntnis erhält nun den Zweck, die Übernahme der skeptischen Bedingungen an Wissensansprüche zu signalisieren. Die Frage, welche Sätze dem Skeptiker standhalten, ist noch nicht damit beantwortet, dass ich einen Satz finde, von dem ich behaupten kann, ich wisse ihn. Es geht Descartes ebenso darum, herauszufinden, welche *Eigenschaften* ein Satz haben muss, da-

22 So ? : 50: „...at least this seems not an unreasonable way for the Method of Doubt to start off: by rejecting what is not incorrigible. It may be too harsh, but if it can be carried out, it cannot be too lax.“ So auch Descartes in den *Fünften Erwiderungen*: „Cùm autem, quidnam certissime ab humano ingenio cognosci possit, inquiritur, plane a ratione alienum est, eadem nolle ut dubia, imo etiam ut falsa, seriò rejicere, ad animadvertendum alia quaedam, quae sic rejici non possunt, hoc ipso esse certiora, nobisque reverà notiora.“ (AT VII 351⁶⁻¹¹)

23 Diese Deutung des Rigorositätsbekenntnisses findet ihre Bestätigung in den *Siebten Erwiderungen*, wo sich Descartes gegen Bourdins Vorwurf wehrt, bei Sätzen, die gleichermassen ungewiss sind wie ihre Negationen, gelange man mit Descartes' Rigorosität zu Widersprüchen: „Ubi dixi dubia esse aliquandiu pro falsis habenda, sive tanquam falsa rejicienda, tam manifeste explicui me tantum intelligere, ad veritates metaphysice certas investigandas, non majorem habendam esse rationem dubiorum, quam plane falsorum...“ (AT VII 461¹⁻⁵) Die Hinsicht, in der zweifelhafte und falsche Sätze gleich zu behandeln sind, wird hier als die bestimmt, in der wir bei beiden Satzgruppen einen *Grund* haben, uns bei der Suche nach Gewissheit nicht an sie zu halten. Bourdins Missverständnis ist charakteristisch für seine *synthetische* Interpretation der *Meditationen* (vgl. dazu S. 220).

mit sich dieser dem Skeptiker gegenüber als immun erweist. Das Rigorositätsbekenntnis ist damit Descartes' Manifest, sich mit skeptikeranfälligen Sätzen fortan nicht mehr begnügen zu wollen. Erst das *Cogito* wird nachweisen, dass eine solche Strategie nicht hoffnungslos ist.

Für diese Interpretation spricht, dass Descartes die rigorosen Gewissheitsanforderungen an Überzeugungskandidaten auch *nach* dem *Cogito* beibehält. Würde es sich bloss um einen „epistemic pretense“ (?), d.i. rhetorischen Trick zur Induzierung des hyperbolischen Zweifels handeln, wäre zu erwarten, dass Descartes nach dem *Cogito* den Sieg über den Skeptiker verkündet, das Visier aufklappt und sich nunmehr auch mit weniger gewissen Sätzen zufriedengibt. Stattdessen tut er aber gerade das Gegenteil:

Ne itaque, mî EPISTEMON, tibi mirum videatur, me, dum POLIANDRUM in viam certiore[m] illâ, quam ego edoctus sum, ducere volo, adeo accuratum & exactum esse, ut nihil pro vero habeam, de quo non ita certus sum, ac me esse, me cogitare, meque esse rem cogitantem certo scio. (AT X 526)

Darum sollten Sie, Epistemon, sich nicht darüber wundern, dass ich [Eudoxus], während ich Poliander auf einen Weg geleite, der sicherer ist als der, auf dem ich meine Bildung erworben habe, so sorgfältig und genau vorgehe, dass ich nur dasjenige als wahr anerkenne, bei dem ich dieselbe Gewissheit habe wie in bezug darauf, dass ich bin, dass ich denke und ein denkendes Ding bin. (? : 85)

Eine dritte Interpretation schliesslich stellt darauf ab, dass Descartes die Rigorosität, zu der er sich am Anfang der Ersten *Meditation* bekennt, für eines der Kennzeichen der Mathematik hält:

Tum etiam assuefacit Mathesis ingenium ad dignoscendum quanam ratiocinationes sint verae et demonstrativae, quanam probabiles et falsae. Nam si quis in ea solùm probabilius nitatur, decipietur et deducetur in ab-

surdum, et sic videbit demonstrationem non procedere ex probabilibus, quae hîc falsis aequipollent, sed ex solùm certis. (AT V 177)

Auch verschafft die Mathematik unserem Geiste die beständige Fertigkeit, zu unterscheiden, welche Folgerungen wahr und beweiskräftig sind, welche dagegen bloss wahrscheinlich und falsch. Denn wenn sich jemand in ihr nur auf die Wahrscheinlichkeit stützt, so geht er in die Irre und sieht sich ad absurdum geführt. Und auf diese Weise wird er einsehen, dass ein Beweis nicht auf wahrscheinlichen Gründen beruht, die hier falschen gleichwertig sind, sondern allein auf sicheren Beweggründen. (?) 113)

Das bloss Wahrscheinliche für falsch halten heisst eine in der Mathematik unabdingbare Unterscheidung wirklicher Beweise von blossen Plausibilitätsargumenten treffen. Das Rigorositätsbekenntnis am Anfang der Ersten *Meditation* entspricht damit einem Manifest Descartes', in der Metaphysik eine Gewissheit erreichen zu wollen, die derjenigen der Mathematik zumindest ebenbürtig ist.²⁴

Der methodische Zweifel, wie ihn Descartes zu Beginn der Ersten *Meditation* ankündigt, hat noch eine weitere Funktion. Indem der cartesische Denker erklärt, er wolle auch an jenen Sätzen zweifeln, die ihm am gewissesten erscheinen, drückt er ein Misstrauen gegenüber sich selbst aus – genauer gesagt dem gegenüber, was ich seine „epistemischen Instinkte“ nennen möchte: seiner Disposition, auf der Basis seines Hintergrundwissens und der ihm zugänglichen Belege eine Verteilung von a priori-Wahrscheinlichkeiten unter seinen Überzeugungskandidaten vorzunehmen (s. auch S. 198ff.). Die temporäre Ausserkraftsetzung dieser epistemischen Instinkte bedeutet nicht, dass der cartesische Denker (unvernünftigerweise) alle Möglichkeiten für gleich wahrscheinlich hält: sie entspricht stattdessen einem selbstaufgelegten Zwang, die Belege aufs neue verfügbar zu machen und einer erneuten Prüfung zu unterziehen. Dass der Zweifel dazu dient, die eigenen epistemischen Instinkte so umzupolen, dass sie möglichst der objektiven

24 Vgl.: „If [a mathematician] has so far failed or neglected to establish that ' $2+2=4$ ' is a theorem of his system, he will quite properly refuse to assume in his inquiry that the equation is true. This is hardly a matter of skepticism...“ (?) 16–17)

Gewissheitsordnung entsprechen, zeigt sich gut in den *Prinzipien*:²⁵

Quin & illa etiam, de quibus dubitamus, utile erit habere pro falsis, ut tantò clariùs, quidnam certissimum & cognitu facillimum sit, inveniamus. (AT VIII/I 5¹²⁻¹⁴)

Il sera mesme fort utile que nous rejettions comme fausses toutes celles [de nos croyances] où nous pourrions imaginer le moindre doute, afin que, si nous en découvrons quelques-uns qui, nonobstant cette precaution, nous semblent manifestement vraies, nous facions estat qu'elles sont aussi tres-certaines, & les plus aisées qu'il est possible de connoistre. (AT IX/II 25)

Hier wird der Zweifel als Mittel dargestellt, die eigenen kognitiven Ressourcen optimal auszuschöpfen: je prekärer unsere epistemische Situation, desto wertvoller die Gewissheitsurteile, die wir in ihr gerade noch machen können.²⁶

Wenn wir Mengen von Überzeugungen durch Mengen von möglichen Welten charakterisieren,²⁷ entspricht dem ‚Einklammern‘ bzw. (temporären) Suspendieren von Überzeugungen eine Vergrößerung der Menge solcher Welten. Wenn ich mehr Überzeugungen in Klammern setze, wird die Menge der möglichen Welten, in der alle meine Überzeugungen wahr sind, grösser: die beiden Wahrscheinlichkeiten, (i) dass meinen Überzeugungen eine mögliche Welt entspricht (dass sie nicht

25 So auch L.J. 2: 4: „The main object of this universal doubt [...] is [...] to restore our mind to its normal or unprejudiced state in which it cannot fail to recognize the experience of self-evident truth if, and when, it has this experience.“

26 Die methodische Ausführung des Zweifelsentschlusses erscheint damit als Anwendung eines subtraktiven Verfahrens, das wir auf S. 76 als Kennzeichen der analytischen Methode kennengelernt haben und auf S. 422 zur Interpretation des *Cogito* heranziehen werden.

27 Einer Menge *U* von Überzeugungen entspricht die Menge *M* derjenigen möglichen Welten, in denen alle Überzeugungen aus *U* wahr sind. Ist *M* leer, ist *U* inkonsistent. Umgekehrt wird *M* durch eine leere Menge *U* nicht weiter bestimmt; *M* ist dann die Klasse aller möglichen Welten.

inkonsistent sind), und (ii) dass die wirkliche Welt zur Menge der möglichen Welten gehört, die meinen Überzeugungen entsprechen (dass meine Überzeugungen wahr sind), werden dabei grösser. Durch dieses subtraktive Verfahren kann ich Abhängigkeitsverhältnisse zwischen meinen Überzeugungen bestimmen:²⁸ Fällt mit der Aufgabe einer Überzeugung U_2 auch eine andere U_1 , dann stellt U_2 eine schwächere Bedingung an meine Überzeugungswelten als U_1 . Wenn nämlich nach (aber nicht vor) der Aufgabe von U_2 eine mögliche Welt meinen Überzeugungen entspricht, in der U_1 falsch ist, dann war die Menge der U_2 -Welten eine Teilmenge der Menge der U_1 -Welten, d.h. U_2 war – unter Voraussetzung meiner anderen Überzeugungen – immer dann wahr, wenn U_1 wahr war. Indem ich die Menge meiner Überzeugungen schrittweise reduziere (und die Menge meiner Glaubenswelten vergrößere), erhalte ich mehr und mehr Indizien dafür, dass die Menge der U_2 -Welten wirklich eine Teilmenge der U_1 -Welten ist. Im Extremfall, wo U_1 und U_2 meine einzigen Überzeugungen sind, erhalte ich vollständige Gewissheit: gebe ich mit U_2 auch U_1 auf (d.h. verliere ich meine letzten beiden Überzeugungen simultan), dann war die Menge der U_2 -Welten eine Teilmenge der U_1 -Welten, d.h. U_1 impliziert (epistemisch) U_2 . Umgekehrt kann ich auch herausfinden, dass „ $U_1 \rightarrow U_2$ “ falsch ist. Wenn ich U_1 ohne Inkonsistenz behalten kann, obwohl ich U_2 aufgebe, dann gibt es eine mögliche Welt, in der U_1 wahr und U_2 falsch ist. In der Praxis entspricht diese Vorgehensweise der Suche nach einem Gegenbeispiel. Das reduktive Verfahren der *Meditationen* beruht darauf, allgemeine Überzeugungen zu finden, deren Aufgabe ganze Überzeugungsfamilien zu Fall bringt. Descartes' Skeptiker zwingt den cartesischen Denker zur Aufgabe allgemeiner Überzeugungen, die von vielen spezi-

28 Ob diese Abhängigkeit eine logische ist, hängt davon ab, welche Welten ich als mögliche bestimme, und davon, ob ich für die Korrelation von U und M bloss fordere, dass U in allen M -Welten wahr ist (oder bspw. ebenfalls, dass ich U in allen M -Welten gerechtfertigterweise für wahr halten kann).

ellen epistemisch impliziert werden.²⁹

Das Wechselspiel zwischen dem cartesischen Denker und Descartes' Skeptiker darf uns nicht dazu verleiten, darin das Hauptinteresse Descartes' zu sehen.³⁰ Die Ausgangsfrage der *Meditationen* ist *nicht* die Frage der Skeptiker, ob wir etwas wissen können.³¹ Im Blick auf die Strategie, die Descartes zu ihrer Beantwortung wählt, muss die Frage reformuliert werden. Es geht um *mehr* als um die Widerlegung der Skeptiker: um den Nachweis der Behauptung, dass Philosophen gegen die Skeptiker bestehen können.³² Descartes' Skeptiker ist einer, der (zumindest) zeigen will, man könne nichts wissen. Descartes befindet sich diesem Skeptiker gegenüber auf der zweiten Stufe: er will nicht (nur) ihn besiegen, sondern die überzeugen, die vor ihm Angst haben.

Es geht Descartes nicht um den Nachweis, dass wir etwas wissen, sondern darum, dass wir *ein Recht haben*, Wissensansprüche zu stel-

29 Vgl. auch S. 222 und S. 84 für die Verwandtschaft der analytischen Methode mit *reductio* Beweisen: „... the sceptic challenges us to show how beliefs of a given kind can be justified on the basis of beliefs that, in virtue of their place in the epistemic hierarchy, constitute the proper evidence for them.“ (? : 38) Wir werden auf S. 422ff. auf die Rolle eingehen, die das subtraktive Verfahren bei der Bestimmung des cartesischen Denkers als *res cogitans* spielt.

30 ? : 453 behauptet gar, Descartes habe einen ganz bestimmten zynischen Skeptiker, Sieur de Chandoux, im Visier gehabt (der ihm zufolge mit Nicolas de Villiers identisch ist), den er im November 1628 beim päpstlichen Nuncio kennengelernt habe.

31 Auch nicht die des antiken Skeptikers, wird doch bereits dadurch, dass der Skeptizismus von einer Theorie über den zur Erreichung der Glückseligkeit einzuschlagenden Weg zu einer *erkenntnistheoretischen* These umgedeutet wird, ein wichtiger Unterschied gemacht: „... whereas scepticism creeps up on the classical sceptic, as the result of his persistent inability to bring disputes to a definite conclusion, scepticism for Descartes is a theoretical problem that he *chooses* to confront.“ (? : 31) So auch ? : 42: „... scepticism was there [in antiquity] seen not so much as a problem but as a solution to a problem.“

32 Descartes betont wiederholt, es gehe ihm um einen philosophischen Skeptizismus. Bereits im *Discours* gibt er zu bedenken, seine Zweifelsüberlegungen seien nicht nach jedermanns Geschmack – „car elles sont si métaphysiques et si peu communes...“ (AT VI 31¹⁵⁻¹⁷) – obwohl er uns dort die eigentlichen Zweifelsgründe (insb. die Täuschergothypothese) noch vorenthält (AT VII 247¹²⁻¹⁶).

len.³³ Er hält es für nützlich, den Skeptiker zu widerlegen, nicht weil er selbst daran zweifelt, Wissen zu haben, sondern weil er diese Wissensansprüche behauptbar und verteidigbar machen will. Nicht den Skeptiker, sondern die, die ihn fürchten, will er überzeugen.³⁴ Es geht Descartes darum, eine *objektive* Ordnung herauszufinden, die unter allen möglichen Gegenständen menschlichen Wissens diejenigen auszeichnet, die *von sich selbst her* paradigmatisch wissbar sind.³⁵

Besonders deutlich wird dies in der *Recherche*: der philosophische Gegner dort ist Poliander, „[qui] sçait exactement tout ce qui se peut apprendre dans les escholes“ (AT X 499²⁻³), und nicht etwa ein Skeptiker. Eudoxus (Descartes) führt ihm seine Anfälligkeit dem Skeptiker gegenüber explizit vor Augen:

... quand vous ne voudriés plus considerer les raisons que j'ay dites, elles ont desja, en leur principal effect, fait ce que je desirois, si elles ont assés touché vostre imagination, pour faire que vous les craigniés. Car c'est un indice, que vostre science n'est point si infallible, que vous n'ayés peur qu'elles en puissent sapper les fondemens, en vous faisant douter de toutes choses... (AT X 513⁸⁻¹⁵)

Nicht der Skeptizismus, sondern die Anfälligkeit gegenüber skeptischen Argumenten, schadet in Descartes' Augen der Philosophie. Dieser Anfälligkeit macht es notwendig, die Philosophie an der Richtschnur des Rigorositätsbekenntnisses auf neue Fundamente zu stellen:

Cùm enim veritas in indivisibili consistat, potest contingere, ut quod non agnoscimus esse summe certum, quantumvis probabile appareat, sit plane falsum; nec sane ille prudenter	philosopharetur, qui ea scientiae omnis suae poneret fundamenta, quae cognosceret esse fortasse falsa. Et verò, quid responderet Scepticis, qui omnes dubitationis limites transcendunt?
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

33 Diese Bestimmung des Argumentationsziels Descartes' hängt von der Auffassung der skeptischen Position ab. Versteht man diese mit ? 12 als Hinweis darauf, dass wir von nichts wissen können, dass wir es wissen (bzw. als Hinweis auf die Nichtexistenz von Wahrheitsstandards), kann man Descartes auch als Antiskeptiker 'erster Stufe' verstehen.

34 Deshalb kann Descartes voraussetzen, dass man sich diesem Skeptiker zu stellen habe: „... nam ex eo quòd timeat tantum, non autem certò sciat sibi non esse diffidendum, sequitur ipsi esse diffidendum“ (AT VII 476¹⁵⁻¹⁷)

35 In der Terminologie, die wir auf S. 201 einführen werden, geht es Descartes um die Klarheit&Deutlichkeit₂ unserer Überzeugungen.

Quâ ratione ipsos refutabit? (AT VII 548¹⁸⁻²⁶)

Da nämlich die Wahrheit darauf beruht, dass sie vollkommen ist [...], kann der Fall eintreten, dass das, von dem wir nicht erkennen, dass es absolut gewiss ist, mag es auch noch so wahrscheinlich erscheinen, ganz falsch ist; und der würde wirklich nicht klug philosophieren, der das als Grundlage seiner ganzen Wissenschaft aufstellte, von dem er erkennt, dass es vielleicht falsch ist. Und was wird er gar den Skeptikern antworten, die über alle Grenzen des Zweifels hinausgehen? Auf welche Weise wird er sie widerlegen? (? : 481)

Diese Bestimmung der Grundabsicht Descartes' erklärt, warum er in den *Meditationen* auf wohlbekannte Argumente gegen die Konsistenz (s)eines Skeptizismus oder seiner performativen Stabilität nicht weiter eingeht. Das Argument beispielsweise, dass jener, der behauptet, dass man nichts wissen kann, (wenn er recht hat) auch *dies* nicht wissen kann, ist für seinen Grundlegungsversuch wertlos. Dass mögliche Zweifelsgründe ihrerseits zweifelhaft sein können, gibt er gerne zu.³⁶

Dies ist ein weiterer Beleg für die Verwendung der analytischen Methode: Ginge Descartes synthetisch vor, würde die Bezweifelbarkeit der Zweifelsgründe einen Schatten auf alle Argumente werfen, die auf ihnen aufbauen; in der analytischen Methode hingegen sind Zweifelsgründe, mögen sie selbst noch so zweifelhaft sein, gut genug, um

36 So etwa zu Bourdin in den *Siebten Erwiderungen*: „Eae enim sunt satis validae rationes ad cogendum nos ut dubitemus, quae ipsae dubiae sunt, nec proinde retinendae, ut jam supra notatum est. Atque validae quidem sunt, quandiu nullas alias habemus, quae dubitationem tollendo certitudinem inducant.“ (AT VII 473²⁷–474³) „Verissimum enim est, nihil admittendum esse ut verum, quod non possimus probare esse verum, cum de eo statuendo vel affirmando quaestio est; sed, cum tantum de effodiendo vel abdicando, sufficit quod suspicemur.“ (AT VII 553¹⁸⁻²²) Zur *Relationalität* subjektiver Gewissheit vgl. S. 202ff.

diejenigen Wissensansprüche in Frage zu stellen, die ihre Ausschliessbarkeit voraussetzen.³⁷ Auch bloss (epistemisch) mögliche Zweifelsgründe müssen ausgeschlossen werden können. Die Frage, auf die die *Meditationen* eine Antwort geben sollen, ist demnach: Mit welchem Recht dürfen wir behaupten, dass wir etwas wissen können? Descartes formuliert zwar die Ausgangsfrage oft als „was ist gewiss?“. Im Auge hat er dabei aber eine Prioritätenordnung: Was ist zu welchem Grad gewiss? Wie gewiss ist das Gewisseste? In der *Recherche* formuliert er seine Aufgabe als Suche nach einem *paradigmatisch* wissbaren Satz:

.... quelles sont les plus certaines & les plus faciles à connoître, de toutes les vérités que les hommes puissent sçavoir? (AT X 510¹⁻³)

Wenn es um die Frage geht, welche Wissensansprüche wir berechtigt- und nachvollziehbarerweise erheben, ist es durchaus legitim, die Beendigung der Suche bei etwas Bezweifelbarem als Scheitern des Fundierungsunternehmens zu betrachten. In diesem Sinn müssen auch Descartes' Motivationserklärungen gelesen werden: Descartes verlangt nicht, dass ein Leser sein Begründungsprojekt in irgendeiner Weise akzeptiert oder übernimmt; er will bloss darauf aufmerksam machen, dass es ihm nicht nur um einen bekannterweise wahren Satz geht, von dem wir in der Folge behaupten könnten, wir wüssten ihn, sondern um einen *im höchsten Masse Skeptiker-immunen* Satz, den wir nicht nur wissen, sondern von dem wir behaupten und zeigen können, dass wir ihn wissen.³⁸ Von einem solchen Satz können wir fortan mit Recht behaupten, durch

37 So auch ?: 110: „... doubt presupposes that *something* is certain; so far, Prichard [cf. ?] and Wittgenstein [cf. ?: §115] are right. But the *ground* on which one bases a doubt need not be certain; on this point Descartes was right.“

38 Dies hat Herbert Schnädelbach in seinem sonst einigermaßen konfusen Aufsatz über Descartes und das ‚Projekt der Aufklärung‘ richtig gesehen: „Bei Descartes kann man lernen, wohin man geführt wird, wenn man etwas ganz genau wissen will, und dann auch noch genau wissen will, dass man es genau weiss.“ (?: 191)

ihn die Unhaltbarkeit der skeptischen Position erwiesen zu haben.³⁹ Auf ihm können wir getrost unsere Wissenschaft errichten:

...ac proinde funditus omnia semel in vitâ esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire. (AT VII 17⁵⁻⁸)

...de façon qu'il me falloît entreprendre serieusement une fois en ma vie de me defaire de toutes les opinions que j'avois receuës jusques alors en ma creance, & commencer tout de nouveau dès les fondemens, si je voulois establir quelque chose de ferme, & de constant dans les sciences. (AT IX/I 13)⁴⁰

39 Der destruktiv motivierte pyrrhonische Skeptiker kann, im Gegensatz zu einem Wissenschaftler, der sich der Kirche gegenüber zu rechtfertigen hat, damit leben, dass nichts gewiss ist (nicht einmal, dass es nichts Gewisses gibt). Für Descartes stellt sich die Alternative anders: Entweder ist die Wissenschaft skeptikeranfällig (dann gibt es nichts Gewisses) oder sie ist es nicht. Ist sie es nicht, muss sich dies aber auch zeigen lassen: Descartes kann sich die Hoffnung nicht leisten, vielleicht nie mit Skeptikern konfrontiert zu werden – denn die skeptischen Stroh-männer sind in seinen Augen Werkzeuge in der Hand solcher, die den Weg der Wissenschaft als solchen diskreditiert sehen wollen (cf. ? : 69). Natürlich könnte man einwenden, wir wüssten viel, was durchaus auch in Zweifel gezogen werden könnte. Dabei ginge allerdings vergessen, dass Grenzfälle ungeeignet sind, um an ihnen herauszufinden, was es heisst, etwas zu wissen. Behaupte ich, ich wisse, dass *p*, und halte ich gleichzeitig „*p*“ für bezweifelbar, muss ich mir die Frage gefallen lassen, ob ich selbst bezweifle, dass *p*. Zweifle ich an der Wahrheit von „*p*“, sollte ich nicht von Wissen sprechen; zweifle ich nicht, nicht von Bezweifelbarkeit. In der Erkenntnistheorie darf ich M.a.W. gezwungen werden, meine Anwendungen des Prädikats „bezweifelbar“ zu *belegen*: Bezeichne ich einen Satz „*p*“ als bezweifelbar, muss ich einen Grund anführen, zu zweifeln, dass *p*. Ich muss mich weiter auf meine *Einschätzung* dieses Grundes festlegen lassen: Halte ich ihn für gut oder berechtigt, wird man von mir (innerhalb der erkenntnistheoretischen Diskussion, die ich führe) mit Recht sagen, dass ich „*p*“ bezweifle. Halte ich ihn für schlecht, sollte ich ihn nicht anführen bzw. eingestehen, dass er eben doch keinen Grund darstellt, „*p*“ zu bezweifeln.

Im Hinblick auf sein subtraktives Verfahren unternimmt es Descartes, seine Überzeugungen nach den Rechtfertigungsstrategien zu ordnen, auf die er zu ihrer Verteidigung zurückgriffe. Damit wird eine erkenntnistheoretische Klassifikation aller Überzeugungskandidaten etabliert, die die *enumeratio* der *Regulae* anwendbar macht (AT X 390).⁴¹ Weil dem cartesischen Denker eine sequentielle Prüfung aller Überzeugungskandidaten unmöglich ist, muss er ihnen eine *ordo cognoscendi*-Struktur unterlegen.⁴²

40 Was versteht Descartes in solchen Aussagen unter „Wissenschaft“? Selbst von der Doppelbedeutung von „scientia“/„science“ („Wissenschaft“ und „Wissen“) abgesehen, versteht Descartes unter einer „Wissenschaft“ im wesentlichen einen *Wissenskörper*. So verwendet er das Wort zumindest in den *Regulae*: „... scientiae omnes nihil aliud sint quam humana scientia, quae semper una et eadem manet.“ (AT X 360⁷⁻⁹) Erst in dieser Bedeutung macht es Sinn, Wissenschaften als „klar&deutlich“ oder „universal“ zu bezeichnen. Steht ihre Fundierung in Frage, werden Wissenschaften besser noch als Korpora von *Wissensansprüchen* charakterisiert. Die Frage, auf die die *Meditationen* eine Antwort geben sollen, wird damit zu folgender: Worauf können Wissensansprüche legitimerweise abgestützt werden? Eine Minimalbedingung an einen solchen ‚Pfeiler‘ unseres Wissens ist, dass wir von ihm *wissen*, dass er für die Aufgabe geeignet ist, für die wir ihn vorsehen. Die Suche nach einem unbezweifelbaren Satz ist damit die Suche nach einer Antwort auf die Frage, ob wir über Methoden der Erweiterung unserer Erkenntnis verfügen, deren Zuverlässigkeit über alle Zweifel erhaben ist.

41 So auch ? : 158. In den *Regulae* spricht Descartes von einer beschränkten Anzahl von „Wegen zur Wahrheit“, die es sorgfältig auf ihre Irrtumsanfälligkeit hin zu prüfen gelte (AT X 396¹⁻¹⁰).

42 Dass der Zweifel nicht sequentiell alle Überzeugungen durchgehen könne, betont Descartes schon im *Discours*: „faisant particulièrement reflexion, en chascue matiere, sur ce qui la pouvait rendre suspecte, & nous donner occasion de nous meprendre, je déracinais cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s’y estai-ent pû glisser auparavant.“ (AT VI 28²⁷–29¹) In den *Meditationen* richtet sich der Zweifel nach möglichen Rechtfertigungsstrategien: „Nec ideo etiam singulae erunt percurrendae, quod operis esset infiniti; sed quia, suffossis fundamentis, quidquid iis supera edificatum est sponte collabatur, aggrediar statim ipsa principia, quibus illud omne quod olim credidi nitebatur.“ (AT VII 18¹⁰⁻¹⁴) „Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam, & in quibusnam ex illis veritas aut falsitas proprie consistat, inquiram.“ (AT VII 36³⁰–37³)

Descartes' Apfelkorb-Metapher aus den *Siebten Erwiderungen* (AT VII 481¹⁻¹⁵) muss entsprechend modifiziert werden: Nicht um die Fäulnis einzelner Äpfel geht es ihm, sondern darum, am Ende nur noch Exemplare der am wenigsten fäulnisanfälligen *Spezies* von Äpfeln im Korb zu haben.⁴³ Vor diesem Hintergrund ist auch sein Bemühen um die Systematizität des Zweifels zu sehen. Eine Kategorisierung von Überzeugungen nach den Rechtfertigungsstrategien, die uns zu ihrer Verteidigung offenstehen, wird erst dann zu einer Kategorisierung nach ihrer Bezweifelbarkeit, wenn die Rechtfertigungsstrategien ihrerseits als mehr oder weniger sicher klassifiziert werden können (vgl. ? : 34). Dies ist das Ziel der Ersten *Meditation*.⁴⁴

43 Im Hinblick auf die Zweitstufigkeit des von Descartes anvisierten Wissens muss dies noch einmal verstärkt werden: die ‚Äpfel‘ können nicht deshalb nicht sequentiell untersucht werden, weil die ‚faulen‘ im Korb sonst die ‚gesunden‘ anstecken würden (was ? : 19 zu recht als hyperbolische Metapher kritisiert), sondern weil sonst bloss *zufälligerweise* ‚gesunde‘ (anfällige, aber (noch) nicht angesteckte) Äpfel im Korb verblieben.

44 Obwohl ein solches systematisches und methodisches Vorgehen im Blick auf seine Absichten unvermeidbar erscheint, wurde Descartes die Systematizität seines Zweifels zum Vorwurf gemacht. ? etwa behauptet, indem er Gewissheit nicht als Zustand von Personen sondern als Eigenschaft von Überzeugungen auffasse und mögliche Überzeugungen nach ihrer Gewissheit klassifizieren wolle, setze Descartes ein im wesentlichen rationalistisches Modell unserer Überzeugungen bereits voraus: „What should particularly strike us about Descartes' point of departure, I think, is his unquestioned confidence not only that his opinions have a structure, but that it is a *hierarchical* structure“. Diese Kritik wurde auch von anderen Interpreten angebracht: „There is no argument anywhere in Descartes' *Meditations* to show that common sense recognizes the conception of justification, embodied in the metaphor of foundations, on which Descartes' definitive doubt depends.“ (? : 36) Dies beruht ein weiteres Mal auf einer Unterschätzung der analytischen Methode: Descartes betont gegenüber Bourdin (s. S. 220), dass Klarheit und Deutlichkeit nicht Eigenschaften von Überzeugungen *tout court* seien, sondern Eigenschaften von Überzeugungen, so wie sie zu einer bestimmten Zeit von einem Denker in einer bestimmten epistemischen Situation evaluiert werden (vgl. auch S. 202).

2.2 Das Sinnestäuschungsargument

Seine Suche nach unbestreitbar gewussten Sätzen beginnt Descartes bei der Sinneswahrnehmung:

Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt. (AT VII 18¹⁵⁻¹⁸)

Tout ce que j'ay receu iusqu'àäpresent pour le plus vray & assuré, je l'ay appris des sens, ou par les sens: or j'ay quelquefois éprouvé que ces sens estoient trompeurs, & il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement ääceux qui nous ont une fois trompez. (AT IX/I 14)

Zunächst scheint Descartes zu konstatieren, dass Sinnestäuschungen vorkommen, dass es m.a.W. vorkommt, dass die Information, die ich *von aussen* von den Sinnen oder durch die Sinne beziehe, durch die Bedingungen meiner Wahrnehmungsakte in einer Weise verfälscht würde, dass ich von den Eigenschaften meiner Wahrnehmung nicht mehr auf die Eigenschaften des Wahrgenommenen (d.i. von *innen* nach *aussen*) schliessen darf.⁴⁵ „Éprouvé“ erlaubt allerdings eine schwächere Lesart: Descartes braucht nicht mehr als die *Möglichkeit* von Sinnestäuschungen, mögliche (und seien es ihrerseits zweifelhafte) Indizien dafür, dass es Sinnestäuschungen gibt – Zweifelsgründe können schliesslich selbst

45 Auf die Komplikationen, die durch die Existenz eines inneren Sinns entstünden, werden wir auf S. 119 noch zurückkommen.

zweifelhaft sein (s. S. 105).⁴⁶ Behauptungen wie „Meine Sinne täuschen mich manchmal“ oder „Meine Sinne täuschen mich immer“ werden von Descartes nicht als wahr, sondern bloss als möglich hingestellt. Auch wenn ich glaube, nie vor einer Täuschung meiner Sinne gefeit zu sein, kann ich gute Gründe haben zu glauben, dass meine Sinne mich manchmal täuschen – etwa dann, wenn ich auf ihrer Grundlage widersprüchliche Urteile fällen müsste (vgl. ? : 44).⁴⁷ Muss ich aber nicht wissen können, dass meine Urteile widersprüchlich sind?⁴⁸ Auch dies kann verneint werden: ein Scheitern des Fundierungsunternehmens würde sich zeigen und müsste nicht seinerseits behauptbar sein (schon gar nicht durch den cartesischen Denker).⁴⁹

Der Schluss, den der cartesische Denker im zweiten Teil des zitier-

46 Dies wird manchmal missverstanden, so z.B. von Dicker: „The only way a person can know that his or her senses are sometimes deceptive is by using those senses themselves. Therefore, one cannot use the premiss that one's senses are sometimes deceptive to support the conclusion that they may always be deceptive; for that very premiss could never be known if the conclusion drawn from it were true.“ (? : 25–26) Er ist demnach der Ansicht, Descartes' Argument sei selbstwidersprüchlich, wobei „... a *self-refuting argument* is defined as an argument whose premiss(es) cannot be known if its conclusion is true“ (? : 26). Diese Definition qualifiziert allerdings auch *reductio*-Argumente als selbstwidersprüchlich.

47 In dieser Weise wird Descartes auch von R. ? : 323 interpretiert: „The common-sense hypothesis that the senses give us accurate information about how things are destroys itself, in his [Descartes'] opinion, since the deliverances of sense conflict – not all of them can be veridical together; and if we know they are not all reliable, we can only justify confidence in particular instances by applying some test which will distinguish trustworthy from untrustworthy cases.“ Dass auch Dicker (s. Fn. 46) diesen Einwand vorbringt, ist umso erstaunlicher, als Frankfurt, von dem er in vielen Dingen abhängt, einem ähnlichen Einwand von ? mit ähnlichen Argumenten kritisiert (? : 50–51).

48 So ? : 131: „Claims of deception require that one previously know that the conjunction of two inconsistent claims cannot be true. This knowledge cannot be obtained from sense experience alone: sense experience can report no more than what appear to be the facts at a given time. The principle of noncontradiction must be known in some other way...“

49 Auf die verwandte Befürchtung, globaler Skeptizismus sei pragmatisch selbstwiderlegend, selbstwidersprüchlich oder in anderer Weise inkohärent, werde ich weiter unten auf S. ?? noch eingehen.

ten Satzes zieht (AT VII 18¹⁵⁻¹⁸), mag unvernünftig erscheinen, wenn damit gemeint sein soll, dass er beabsichtigt, seinen Sinnen in keiner Sache mehr zu vertrauen. Denn daraus, dass mich meine Sinne manchmal täuschen, folgt nicht, dass es möglich ist, dass mich meine Sinne immer täuschen, da es durchaus Situationen geben kann, in denen sie mich nicht täuschen *können*. Solche Situationen werde ich im folgenden „optimale Wahrnehmungsbedingungen“ nennen.

Aber auch wenn ich die Möglichkeit optimaler Wahrnehmungsbedingungen eingestehe, bleibt ein Problem offen: Ob ich mich in einer der Situationen befinde, in denen mich meine Sinne täuschen können, kann ich nur mittels meiner Sinne feststellen. Ich kann daher *auch dann* nicht ausschliessen, dass meine Sinneswahrnehmungen unzuverlässig sind, wenn ich der Überzeugung bin, meine Wahrnehmungsbedingungen seien optimal. Ausschliessen kann ich die Täuschungsmöglichkeit meiner Sinne erst, wenn ich *weiss*, dass meine Wahrnehmungsbedingungen optimal sind. Doch dies kann ich nur a posteriori, mit meinen Sinnen, herausfinden.⁵⁰

Damit befinden wir uns in einem epistemischen Zirkel: Zu einem beliebigen Zeitpunkt kann ich meinen Sinnen nur vertrauen, wenn ich weiss, dass die Wahrnehmungsbedingungen optimal sind; dies weiss ich nur, wenn ich *zuvor* weiss, dass ich meinen Sinnen trauen kann. Also weiss ich zu keinem Zeitpunkt, ob ich meinen Sinnen trauen kann. Also weiss ich nie, dass sie mich (zu diesem Zeitpunkt) nicht täuschen. Dies ist denn auch die richtige Interpretation des letzten Nebensatzes: sich nie vollständig auf seine Sinne zu verlassen, heisst gerade, der Möglichkeit Rechnung tragen, dass ich mich – die Existenz von Sinnestäuschungen vorausgesetzt – in jedem Moment in suboptimalen Wahrnehmungsbedingungen befinden könnte, obwohl mir vielleicht meine Sinne diesbezüglich andere Auskunft geben mögen.⁵¹ Für eine beliebige auf

50 Die französische Übersetzung der entsprechenden Stelle in den *Prinzipien* macht klar, dass wir von der Unzuverlässigkeit unserer Sinneswahrnehmungen erst a posteriori wissen können. Dort wird „deprehendimus“ als „nous çavons par experience“ übersetzt (AT IX/II 26).

51 Nur diese Lesart verträgt sich mit den Parallelstellen im *Discours* und den *Prinzipien* (vgl. S. 113), wo das gelegentliche Vorkommen von Sinnestäuschungen ein *allgemeinen* Misstrauen unseren Sinnen gegenüber begründet.

Wahrnehmungsbasis begründete Überzeugung „*p*“ kann ich den Schluss von (A1) auf (A2):

A1 Es ist möglich, dass mich meine Sinne täuschen.

A2 Es ist immer möglich, dass mich meine Sinne täuschen.

m.a.W. nur dann unterbinden, wenn ich über Kriterien verfüge, die mir eine Unterscheidung zwischen Situationen erlauben, in denen (A1) gilt, und solchen, die Gegenbeispiele zu (A2) sind. Zwar stehen solche Kriterien, wie die Verfügbarkeit des Begriffs optimaler Wahrnehmungsbedingungen zeigt, im Fall der Sinneswahrnehmung zur Verfügung. Um aber auszuschliessen, dass ich mich in ihrer Anwendung nicht täuschen kann, müsste vorausgesetzt werden, dass ich mich immer dann, wenn ich die Optimalität meiner Wahrnehmungsbedingungen überprüfen will, in optimalen Wahrnehmungsbedingungen befinde. Ich würde also das Vorkommen von Sinnestäuschungen in diesen Fällen von vornherein ausschliessen müssen, was ich nicht kann, solange ich nicht *weiss*, dass meine Wahrnehmungsbedingungen optimal sind. Ich muss also eingestehen, dass ich zu keinem Zeitpunkt sicher sein kann, dass ich nicht einer Sinnestäuschung unterliege. Obwohl der Schluss von (A1) zu (A2) nicht logisch gültig ist, ist der cartesische Denker nicht in der Lage, ihn zu unterbinden, solange ihm die Qualität seiner Wahrnehmungsbedingungen nicht epistemisch transparent ist.

Wenn der cartesische Denker zu keinem Zeitpunkt *ausschliessen* darf, dass seine Wahrnehmungsbedingungen suboptimal sind, kann er zu keinem Zeitpunkt *wissen*, dass sie optimal sind, d.h. dass er keiner Sinnestäuschung unterliegen kann. Soweit er weiss, ist es folglich immer möglich, dass er bloss *meint*, die Wahrnehmungsbedingungen würden ausschliessen, dass er einer Sinnestäuschung unterliegt. Bereits hier wird demnach jede auf Sinneswahrnehmung beruhende Überzeugung unterminiert bzw. in Zweifel gezogen. Der cartesische Denker, der sich mit dem Rigorositätsbekenntnis verpflichtet hat, alle bezweifelbaren Sätze aufzugeben, muss damit schon auf dieser ersten Stufe auf *alle* Wissensansprüche verzichten, die die konkreten Beschaffenheiten physikalischer Gegenstände betreffen.

Descartes supponiert folglich im *Discours*, dass keines der Dinge, die wir wahrnehmen, so ist, wie wir es wahrnehmen:

Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer. (AT VI 31³⁰–32³)

Descartes *behauptet* damit nicht, dass alle Dinge *anders* sind, als wir meinen – dies wäre in der Tat damit unverträglich, dass wir Kriterien besitzen, die uns die Verlässlichkeit unserer Sinneswahrnehmung garantieren können. Er behauptet nur, dass wir nicht *ausschliessen* können, dass wir uns in jeder Sinneswahrnehmung täuschen könnten – denn unsere Überzeugung, dass die eine Täuschung ausschliessenden Kriterien erfüllt sind, könnte ihrerseits Resultat einer Sinnestäuschung sein.⁵² Die uns abverlangte Rigorosität nötigt uns nun, Möglichkeiten, die wir nicht ausschliessen können, ernst zu nehmen und bis auf weiteres auf Wissensansprüche bezüglich materieller Gegenstände zu verzichten – zumindest solange wir nicht in der Lage sind, diejenigen unter ihnen auszusondern, die in der Tat berechtigt sind. M.a.W. folgt daraus,⁵³ dass die Subptimalität meiner Wahrnehmungsbedingungen zu jeder Zeit epistemisch möglich ist, nicht nur **A2** sondern das stärkere **A3**:

A3 Es ist möglich, dass mich meine Sinne immer täuschen.

In Ermangelung eines epistemisch transparenten Kriteriums für die Op-

52 ? : 34 hat diese Interpretation kritisiert: „There is a distinction between saying that the senses are not to be trusted entirely (i.e. that it is unwise to accept all sensory judgements) and saying that no sensory judgement is to be trusted entirely (i.e., that every sensory judgement is uncertain). Descartes is occasionally misunderstood to be saying the latter, whereas it is only the former to which he commits himself.“ (so auch ? : 27) Dies ist sicher richtig, was die Stellung von „plane“ innerhalb der oben zitierten Stelle der Ersten *Meditation* betrifft. Hinsichtlich der Strategie Descartes', die *Quellen* bzw. die *Rechtfertigungsgründe* von Tatsachenurteilen auf ihre Zuverlässigkeit hin zu untersuchen, macht das gelegentliche Versagen der Sinne freilich *alle* Urteile ungewiss, die ihre Berechtigung aus der Sinneswahrnehmung hernehmen – zumindest solange, bis man dieses Versagen erklären und damit eingrenzen kann. So auch ? : 43: „It is not, as sometimes supposed, the invalid argument that if some perceptions are actually false, all might possibly be false, but the altogether more defensible claim that a criterion of truth which plays you false is no criterion at all (like an algorithm which sometimes gives the wrong solution).“

53 Ich behaupte hier natürlich nicht, (??) folge logisch aus (??). „Folgen“ ist hier so wie Descartes' „deducere“ zu verstehen (siehe S. 31).

timalität meiner Wahrnehmungsbedingungen verpflichtet mich das Rigorositätsbekenntnis zur Annahme der Möglichkeit des *worst case* Szenarios – dass ich mich nämlich immer dann, wenn ich *annehme*, in optimalen Wahrnehmungsbedingungen zu sein, in Wirklichkeit in suboptimalen befinde.

Mit dem Sinnestäuschungsargument will Descartes bezweifeln, was er „*a sensibus*“ und „*per sensus*“ akzeptiert hat. Wie ist diese Dichotomie zu verstehen? Im Gespräch mit Burman expliziert er sie wie folgt:

A sensibus, videlicet visu, quo colores, figuras et similia omnia percipi; praeter illum autem accepi reliqua *per sensus*, scilicet per auditum, quia ita a parentibus, praeceptoribus aliisque hominibus accepi et hausi ea quae scio. (AT V 146)

„Den Sinnen“, nämlich dem Gesicht, mit dem ich die Farben, die Gestalten und all dergleichen wahrgenommen habe. Davon aber abgesehen, entstammt das übrige einer „Vermittlung der Sinne“ bzw. dem Gehör, durch das ich ja aufgenommen habe, was mir von meinen Eltern, Lehrern und anderen Menschen als Wissen zuteil wurde. (? : 3)

Die *a sensibus/per sensus*-Unterscheidung hat nicht mit zwei Auffassungen unserer Wahrnehmung der physikalischen Welt zu tun⁵⁴ als vielmehr mit zwei Arten, wahrnehmungsbasiertes Wissen über sie zu

54 Jay ? hat anhand der *a sensibus/per sensus*-Unterscheidung zu zeigen versucht, dass bereits auf der ersten Zweifelsstufe eine Unterscheidung zwischen Realität und Erscheinung konstruiert wird. Dies geschieht ihm zufolge sogar in doppelter Weise: Einerseits können (à la Platon) Sinneswahrnehmungen teils als nachgeordnete Informationsquelle (*a sensibus*), teils als blosser Auslöser („trigger“) von Wiedererinnerungen notwendiger Wahrheiten (*per sensus*) interpretiert werden; andererseits lässt sich eine Grenze zwischen spontanen Überzeugungen, die Sinneswahrnehmungen konstatieren (*a sensibus*), und solchen Überzeugungen ziehen, die (wenn sie wahr sind) die Objekte von Sinneswahrnehmungen beschreiben (*per sensus*).

rechtfertigen.⁵⁵ *A sensibus* erwerbe ich eine Überzeugung durch persönliche, unmittelbare Sinneswahrnehmung i.e.S., etwa indem ich die Augen öffne und einen physikalischen Gegenstand in meinem Gesichtsfeld betrachte. *Per sensus* erwerbe ich Überzeugungen, wenn ich meine Sinne benütze, um mir Informationen zugänglich zu machen: dies kann dadurch geschehen, dass ich mir mittels ihrer Zugang zu einem symbolischen Medium wie der Sprache verschaffe, oder auch dadurch, dass ich sie selbst als Indikatoren eines Vorgangs in der Aussenwelt verwende. Bei den *per sensus*-Überzeugungen *schliesse* ich von Modifikationen meines Sinneswahrnehmungsapparates auf ihre vermeintliche Ursache, bei *a sensibus*-Überzeugungen ist diese Ursache bereits Teil dessen, was wir uns durch sie repräsentieren.⁵⁶ Temperaturwahrnehmung und die Sinneswahrnehmung privativer Zustände geben mir Überzeugungen *per sensus*: ich sehe die Dunkelheit nicht, aber ich sehe, dass es dunkel ist. Missrepräsentationen *a sensibus* umfassen optische Täuschungen, solche *per sensus* beispielsweise Phantomschmerzen.⁵⁷

Die Möglichkeit partikulärer Sinnestäuschungen zeigt, dass wir uns in unseren Wissenansprüchen täuschen können. Descartes notiert als

55 Die Unterscheidung fällt m.E. mit jener zusammen, die Descartes in den *Notae in Programma* zwischen „observatio“ („a sensibus“) und „traditio“ („per sensus“) macht: „... tanquam, si facultas cogitandi nihil possit per se praestare, nihilque unquam percipiat vel cogitet, nisi quod accipit à rerum observatione vel traditione, hoc est, à sensibus. Quod adeò falsum est. . .“ (AT VIII/II 358¹⁷⁻²⁰)

56 Dadurch, dass der cartesische Denker sowohl *per sensus*- also auch *a sensibus*-Überzeugungskandidaten bezweifelt, wird Descartes' Argument unabhängig vom sog. „direkten“ Wahrnehmungsrealismus.

57 In der Sechsten *Meditation* versteht Descartes optische Täuschungen und Phantomschmerzen als Sinnestäuschungen: „Postea verò multa paulatim experimenta fidem omnem quam sensibus habueram labefactarunt; nam & interdum turres, quae rotundae visae fuerant è longinquo, quadratae apparebant è propinquo, & statuae permagnae, in eorum fastigiis stantes, non magnae è terrâ spectanti videbantur; & talibus aliis innumeris in rebus sensuum externorum iudicia falli deprehendebam. Nec externorum duntaxat, sed etiam internorum; nam quid dolore intimus esse potest? Atqui audiveram aliquando ab iis, quibus crus aut brachium fuerat abscissum, se sibi videri adhuc interdum dolorem sentire in eâ parte corporis quâ carebant; ideoque etiam [„ce qui me donnait sujet de penser. . .“] in me non plane certum esse videbatur membrum aliquòd mihi dolere, quamvis sentirem in eo dolorem.“ (AT VII 76²¹–77⁷)

nächstes eine Ungleichverteilung dieses Risikos:

Sed forte, quamvis interdum sensus circa minuta quaedam & remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur: ut jam me hîc esse, foco assidere, hyemali togâ esse indutum, chartam istam manibus contrectare, & similia. Manus verò has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, quâ ratione posset negari? (AT VII 18¹⁹⁻²⁶)

Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles & fort éloignées, il s'en rencontre peut-estre beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoy que nousles connoissions par leur moyen: par exemple, que je sois icy, assis auprès du feu, vestu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, & autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrois nier que ces mains & ce corps-cy soient à moy? (AT IX/I 14)

Descartes stellt hier fest, dass es einige Sinneswahrnehmungen gibt, die ich mir nicht als täuschend vorstellen kann. Zumindest in einigen Fällen erscheint es uns *unvernünftig*, dem Zeugnis unserer Sinne zu misstrauen. In unsere Sinneswahrnehmung (zumindest in die visuelle) ist eine Korrekturmöglichkeit eingebaut (es ist immer möglich, noch einmal genauer hinzusehen)⁵⁸ und in einigen Fällen dürfen wir davon ausgehen, dass eine nochmalige Überprüfung unsere Gewissheit nicht

58 Descartes hätte spätestens an dieser Stelle auf Unterschiede verschiedener Sinnesmodalitäten Bezug nehmen müssen. Hörerlebnisse etwa sind – oder waren es zumindest zu Descartes' Zeiten – unwiederholbar, während uns Geschmacks- und Geruchserlebnisse mit verzwickten Fragen der diachronen Identität konfrontieren: mit welchem Recht behaupte ich, dass ich jetzt denselben Geruch rieche, über den sich mein Gesprächspartner eben geäußert hat? Welche gustatorische Empfindung während des Trinkens bezeichne ich mit Recht als Geschmack dieses Rotweins?

weiter erhöhte.⁵⁹ In manchen Fällen dürfen wir nicht bloss, sondern müssen uns auf unsere Sinneswahrnehmung verlassen: immer wieder hinschauen wollen, ohne dass sich an der Situation etwas ändert, würde als verrückt qualifizieren:

Manus verò has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, quâ ratione posset negari? nisi me forte comparem nescio quibus insanis. ... [...] sed amentes sunt isti, nec minùs ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem. (AT VII 18²⁴⁻²⁶, 19⁵⁻⁷)

Et comment est-ce que je pourrois nier que ces mains & ce corps-cy soient àä moy? si ce n'est peut-estre que je me compare àäces insenséz... [...] Mais quoy? ce sont des fous, & je ne ferois pas moins extravagant, si je me reglois sur leurs exemples. (AT IX/I 14)

Diese Wahnsinnshypothese, wie ich sie nennen möchte, wird in der Descartes-Literatur stiefmütterlich behandelt. Meist begnügen sich Kommentatoren mit dem Hinweis, Descartes habe sie zugunsten des Schluffarguments auf die Seite geschoben, weil er seine Leser nicht beleidigen wollte oder weil er *ohnehin* voraussetzen müsse, dass der cartesische

59 ? hat darauf hingewiesen, dass Descartes diese Ungleichverteilung nicht an den Entstehungsbedingungen, sondern am Inhalt perzeptiver Überzeugungen festmacht: „[Descartes’] formulation rather suggests a particular relationship between the *contents* of certain sensory beliefs, i.e., what they are *prima facie about*, and their potential „deceptiveness“, that is, their reliability.“ In beiden Fällen wird jedoch die Zuverlässigkeit oder der Bezweifelbarkeitsgrad aus den Überzeugungen selbst nur indirekt – durch die Erinnerung an Fälle, wo die Richtigkeit der Überzeugungen überprüft wurde – *erschlossen*.

Denker nicht verrückt ist.⁶⁰ Diese Diagnose ist unbefriedigend.

Descartes räumt die Möglichkeit eines intrinsischen Scheiterns seines Fundierungsunternehmens ein, wenn er sagt, dass vielleicht nur eines gewiss sei, nämlich dass es nichts Gewisses gebe. Dies könnte nun seinerseits sowohl an der Beschaffenheit der Welt oder an der kognitiven Ausstattung der Menschen liegen. Wäre der cartesische Denker als paradigmatisches Erkenntnissubjekt derart kognitiv beschränkt, dass er nichts *de facto* Unbezweifelbares finden *könnte*, dürften wir durchaus von einer gewissen Verrücktheit sprechen: der cartesische Denker wäre *bar jener Vernunft*, die es bräuchte, um das Projekt zu vollenden.⁶¹ Die Wahnsinnshypothese leistet deshalb für den ‚inneren Sinn‘ das, was das Sinnestäuschungsargument für die äusseren leistet. Es stellt sich des-

60 So etwa ? : 157. Eine Ausnahme ist Frankfurt. Ihm zufolge darf Descartes die Wahnsinnshypothese deshalb ohne *petitio* aufgeben, weil auch ohne sie ein *Scheitern* seines Fundierungsunternehmens noch möglich ist (? : 37). Diese Interpretation hat den Nachteil, dass sie durch die Assimilation von Wahnsinnshypothese und „mad doubt“ (bzw. der „authority of reason“ (? : 28)) den Unterschied von Wahnsinnshypothese und Schlafargument nicht mehr lokalisieren kann. Manchmal wird die Wahnsinnshypothese auch (unplausiblerweise) unter das Schlafargument subsumiert, wie etwa bei Flage und Bonnen, die meinen, „a dream is a natural form of madness“ (? : 118). Die stiefmütterliche Behandlung des Arguments bei Descartes und in der späteren Literatur ist ihrerseits Objekt einer soziologischen Kritik geworden, mit Descartes sei „der Wahn zum Schweigen gebracht“ worden (?), auf die allerdings ?? eine überzeugende Antwort gefunden hat (s. auch ?).

61 Der Pessimismus Fahrnkopfs ist deshalb unangebracht: „The fact remains that [Descartes] regards insanity as an inability to reason. And since Descartes’ meditational program could not even be attempted unless he [*] were able to make reasoned judgements, we should not be surprised [...] that the possibility of insanity is abruptly dismissed.“ (? : 70). Fraglich ist hier, worauf sich das von „[*]“ gefolgte Personalpronomen bezieht. Bezieht es sich auf Descartes, ist der Satz trivial, aber uninteressant. Bezieht es sich auf den cartesischen Denker, müssen zwei Fälle unterschieden werden: Im ersten wäre dieser bloss weniger vernunftbegabt als andere menschliche Erkenntnissubjekte – dann wäre es ein lapidarer Fehler Descartes’, ihn für paradigmatisch genommen zu haben und anhand *seines* Erkenntnisvermögens die Erkennbarkeit der Welt ausloten zu wollen. Im anderen Fall wäre er auch aus einer Gottesperspektive betrachtet verrückt. *Diesen* Fall darf Descartes nicht ausschliessen, obwohl er einen negativen Ausgang des Projekts garantierte.

halb die Frage, ob es systematische Gründe gibt, die die Wahnsinnshypothese entkräften.

In der Tat enthält der letzte Satz der zitierten Passage (AT VII 19⁵⁻⁷) ein gutes Argument: Wer seine Sinneswahrnehmungen auf Anzeichen absucht, nicht verrückt zu sein, begibt sich in einen performativen Selbstwiderspruch.⁶² Nicht verrückt ist nur, wer sich bereit zeigt, Urteile, die sich auf Sinneswahrnehmungen abstützen, im Licht neuer Sinneswahrnehmungen zu revidieren. Wer eine solche Kontrollfunktion zukünftiger oder sogar bloss möglicher Sinneswahrnehmungen nicht anerkennt und stattdessen *ausschliesslich* die gegenwärtigen Sinneswahrnehmungen zum Massstab seiner geistigen Gesundheit erklärt, *ist* verrückt. Die Hypothese, man sei verrückt, bewahrheitet sich selbst, denn nur Verrückte können sie im Ernst für wahr halten.⁶³

Deshalb darf Descartes die Wahnsinnshypothese ausschliessen: sie ist performativ selbstwidersprüchlich in dem Sinn, dass uns die Postulierung ihrer Möglichkeit auf ihre Aktualität verpflichtet. Sie ist als Zweifelsgrund ungeeignet, weil wir sie akzeptieren und nicht bloss postulieren müssen, um mit ihrer Hilfe andere Sätze zu bezweifeln. Sie ist, in diesem Sinn, ihrerseits nicht zweifelhaft genug.

62 Vgl.: „to define true madness, What is't but to be nothing else but mad?“ (*Hamlet*, 2.2.93–94)

63 Dicker hat ein anderes Argument dafür vorgebracht, dass Descartes die Wahnsinnshypothese mit Recht zurückweise: „... were he to take seriously the possibility that he might be insane, he would in effect be asking us to suppose that we might all be insane. But aside from its offensiveness, it is not clear that this hypothesis is even a coherent one; for in order for it to be coherent, at least some possible types of thought and behavior must *count* as sane; otherwise there would be no contrast between sanity and insanity.“ (? : 19) Nun liesse sich genau dasselbe auch vom Schlafargument sagen: Die Vermutung, wir alle könnten schlafen, ist inkohärent, weil es dann zwischen Tätigkeiten des Schlaf- und solchen des Wachzustandes keinen Unterschied mehr gäbe und wir *Schlafzustände* nicht mehr funktional individuieren könnten. Der naheliegende Einwand, dass Schlafzustände nicht nur funktional, sondern z.B. auch neurophysiologisch identifiziert werden können, lässt sich mit gleichem Recht im Fall psychischer Krankheiten vorbringen.

2.3 Das Schlafargument

Der performative Selbstwiderspruch, in den uns die Wahnsinnshypothese führt, scheint mir der eigentliche Grund dafür zu sein, dass Descartes ein zweites Argument anführt, das – falls erfolgreich – zu einer ähnlich allgemeinen Verunsicherung seiner Leser führen soll. Dieses unmittelbar anschliessende Schlafargument unterscheidet sich damit in der Strategie, aber nicht im Ziel von der Wahnsinnshypothese.⁶⁴ Es besteht in wesentlichen in der Vermutung, dass ich jetzt schlafen könnte, und in der daran anschliessenden Beobachtung, dass diese Vermutung verträglich ist mit dem, was ich jetzt sinnlich wahrnehme:

Age ergo somniemus, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere tales manus, nec tale totum corpus... (AT VII 19²³⁻²⁶)

Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, & que toutes ces particularitez-cy, àsavoir, que nous ouvrons les yeux, que nous remuons la teste, que nous estendons les mains, & choses semblables, ne sont que de fausses illusions; & pensons que peut-estre nos mains, ny tout nostre corps, ne sont pas tels que nous les voyons. (AT IX/I 15)

Die hiermit bezweifelten Überzeugungen, dass meine Augen jetzt

64 ? : 49 hat behauptet, dass mit dem Schlafargument nicht *dasselbe* bezweifelt werden könne wie mit der Wahnsinnshypothese: „It is not that when he [Descartes] reflects on the possibility of dreaming he sees a way of doubting what formerly he thought could only be doubted on the [...] mad supposition that he might be mad. There just is no *sane* way for me to doubt concerning my body that it is mine, although the reflection that I may be dreaming can give me reason to doubt whether I *have* a body and hence whether there is a body to be mine.“ Diese Unterscheidung ist, wie bereits ? : 140 festgestellt hat, irrelevant. Denn ich kann träumen, eine Person zu sein, die einen ganz anderen Körper hat als ich. In dieser Situation ist die Frage, ob dieser andere Körper wirklich meiner (der Körper desjenigen ist, der schläft und träumt) ist, sinnvoll.

geöffnet sind, dass ich einen Körper habe etc. sind nicht solche, die ich auf der Basis meiner Sinneswahrnehmung über meine Aussenwelt bilde. Sie liegen vielmehr insofern am Grund meiner epistemischen Instinkte, als ich mir keine möglichen zukünftigen Sinneswahrnehmungen vorstellen kann, aufgrund derer ich sie revidieren müsste. Ein Zweifel an solch offenkundigen Sinneswahrnehmungen ist damit auch einer an der Korrektheit meiner epistemischen Instinkte. Er bringt mich in eine Zwangslage: Wie sollen wir seine Tragweite ermitteln, ohne auf ebendiese in Frage stehenden Instinkte zurückzugreifen? Descartes beschreibt die Reaktion des cartesischen Denkers auf die epistemische Verunsicherung durch das Schlafargument wie folgt:

Quasi scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus me aliàs in somnis fuisse delusum; quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui, ut obstupescam, & fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet. (AT VII 19¹⁷⁻²²)

Mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir esté souvent trompé, lors que je dormais, par de semblables illusions. Et m'arrestant sur cette pensée, je voy si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluans, ny de marques, assez certaines par où j'en puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné; & mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors. (AT IX/I 15)

Der letzte Teilsatz scheint mir entscheidend; es wäre schade, ihn – wie

? vorgeschlagen hat – einfach zu ignorieren.⁶⁵ Denn damit wird die Selbstbezüglichkeit der in den *Meditationen* vorliegenden Form eines inneren Monologs zu einem philosophischen Argument gemacht: Die Tatsache, dass jemand den Eindruck hat, er schlafe, erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass er wirklich schläft. Dies erklärt sich daraus, dass wir im Wachzustand im allgemeinen davon ausgehen, dass wir nicht schlafen, weil wir ständig durch neue und unerwartete Sinneswahrnehmungen gewissermassen ‚geweckt‘ werden. Es ist nicht so, dass wir unser Wachseins aus der Unwillkürlichkeit unserer Sinneswahrnehmung *erschliessen*; stattdessen bringt sie uns *direkt* dazu, nicht daran zu denken, dass wir vielleicht im Moment schlafen. Indem das Schlafargument diese Vermutung ausser Kraft setzt und uns zwingt, uns die Frage zu stellen, ob wir jetzt gerade schlafen, stützt es sich selbst – denn diese Frage stellen wir uns sonst nur im Schlaf. Als Träumende befinden wir uns aber gerade in der Situation eines Verrückten: *im Traum* beant-

65 Gegen seine Ignorierung spricht auch die Tatsache, dass sich „similibus cogitationibus“ auf zwei Dinge beziehen kann: einerseits auf die exemplarisch klaren & deutlichen Sinneswahrnehmungen, von denen im letzten Satz die Rede war („Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens & sciens extendo & sentio; non tam distincta contingerent dormienti.“ [AT VII 19¹³⁻¹⁷]), anderseits aber auch auf die Überlegung, die diesem in direkter Rede formulierten Satz zugrundeliegt. Dass es tatsächlich vorkommen kann, dass ich *im Traum* den Eindruck habe, meine Traumerlebnisse seien nicht geträumt, bekräftigt die philosophische Eigenart des Schlafarguments, die seinen Reiz ausmacht: dass es ihm gegenüber keine Ausenposition gibt.

wortet sich die Frage, ob ich träume, selbst.⁶⁶ Der normative Ausweg, mich selbst zum paradigmatischen Exemplar eines Nicht-Verrückten (bzw. Nicht-Schlafenden) zu erklären, steht mir nun aber nicht mehr offen – denn es wäre verrückt bzw. zugestandenermassen unüberprüfbar zu behaupten, ich würde nie träumen.⁶⁷

Wenn ich aber nicht weiss, worauf ich rekurrieren kann, um die Frage, ob ich jetzt gerade schlafe, zu beantworten, bedeutet dies, dass ich meine Sinneswahrnehmungen nicht als Sinneswahrnehmungen eines Wachenden charakterisieren kann, *auch wenn es die Sinneswahrnehmungen eines Wachenden sind*. Die Hypothese, ich könnte mich jetzt in einer Sinnestäuschung befinden, lässt die Möglichkeit offen, Kriterien für Wahrnehmungssituationen zu finden, in denen ich meinen Sinneswahrnehmungen trauen darf. Ich kann zwar nicht ohne *petitio* annehmen, dass meine Wahrnehmungsbedingungen optimal sind; aber in den Fällen, in denen sie in der Tat optimal sind, kann ich dies herausfinden. Mein Wachzustand gehört nun aber zu jeder möglichen Menge von Bedingungen, von denen ich die Vertrauenswürdigkeit meiner Sin-

66 Hier müssen freilich zwei verschiedene Fragen auseinandergehalten werden: Jemand, der die Frage, ob er verrückt ist, ‚im Ernst‘ als problematisch empfindet und für offen hält, ist im allgemeinen wohl verrückt. Anders werden wir aber wohl einen, der nach reiflicher Überlegung zum Schluss kommt, er sei verrückt, wohl nicht als verrückt bezeichnen wollen: denn er ist immerhin noch zu einer rationalen Beurteilung seines Geisteszustandes fähig. Diejenigen, die wirklich verrückt sind (sich beispielsweise für eine berühmte Person halten), bestreiten charakteristischerweise, dass sie (bzw. die Person, für die sie sich halten) verrückt sind. Mit dem Schlafen verhält es sich analog: Wer nicht entscheiden kann, ob er schläft, schläft; wer zum durch ‚echte‘ Evidenz validierten Schluss kommt, er schlafe, schläft wohl nicht (denn würde er schlafen, hätte er keine Ressourcen, diesen Schluss *korrekt* zu ziehen); wer schläft, hält sich (bzw. diejenige Person, die ihn in seinem Traum vertritt), in der Regel nicht für schlafend. Auf letzteres hat J.F.M. ? : 84 aufmerksam gemacht: „The person cast as ourselves in our dreams is never asleep“. Auch wenn es möglich sein mag, im Schlaf zu merken, dass man schläft (und deshalb etwa in geträumten Bedrohungssituationen weniger Angst zu haben als in nicht geträumten), scheint es mir unplausibel, in diesen Fällen von einem „Wissen“ und einem „Schliessen“ zu sprechen.

67 „Praelare sane, tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire, & eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quāam quae isti vigilantes.“ (AT VII 19⁸⁻¹¹)

neswahrnehmung abhängig machen könnte. Da ich im Einzelfall wissen muss, dass die Kriterien optimaler Sinneswahrnehmung erfüllt sind, um meinen Sinneswahrnehmungen trauen zu können, müsste ich *wissen*, dass ich wach bin.⁶⁸ Das Schlafargument führt mir aber vor Augen, dass diese Voraussetzung nicht erfüllt ist – und zwar auch dann, wenn ich in der Tat jetzt wach bin. Hier liegt meiner Ansicht nach der entscheidende Unterschied zwischen Sinnestäuschungs- und Schlafargument. Das Sinnestäuschungsargument hatte folgende Form:

A1 Wenn ich nicht weiss, dass meine Wahrnehmungsbedingungen optimal sind, weiss ich nicht, ob meine Sinne mich täuschen.

A2 Ich weiss nur, dass meine Wahrnehmungsbedingungen optimal sind, wenn sie optimal sind.

A3 Wenn meine Wahrnehmungsbedingungen nicht optimal sind, weiss ich nicht, ob meine Sinne mich täuschen.

Das Schlafargument hingegen hat eine stärkere zweite Prämisse:

B1 Wenn ich nicht weiss, dass ich wach bin, weiss ich nicht, dass ich nicht träume.

C2 Ich weiss nicht, dass ich wach bin.

C3 Ich weiss nicht, dass ich nicht träume.

(C2) behauptet nicht, dass ich nie werde wissen können, dass ich wach bin. Dies wäre damit unverträglich, dass Descartes in der Sechsten *Meditation* ein *Kriterium* angibt, Schlaf- von Wachzuständen zu unterscheiden. Wichtig ist bloss (wie wir auf S. 131 sehen werden), dass der cartesische Denker in der Ersten *Meditation* zu keinem Zeitpunkt ausschliessen kann, dass er zu diesem Zeitpunkt schläft, *wenn er nicht schon weiss, dass er zu anderen Zeitpunkten wach gewesen ist*.

Mein Eingeständnis, kein Kriterium dafür zu haben, ob ich schlafe oder wache, bedeutet deshalb nichts anderes als den Verzicht auf den Versuch, unter Rekurs auf optimale Wahrnehmungsbedingungen die Vertrauenswürdigkeit der Sinneswahrnehmung zu retten: durch das Schlafargument wird damit die Möglichkeit einer *universalen* Sinnes-

68 So interpretiert auch ? : 69 die oben zitierte Stelle: „He [Descartes] is saying, in other words that to know that he sees his hand in front of him, it is not enough to know that he is sane; although he does know this, he must also know that he is awake.“

täuschung unterstellt.⁶⁹ Dies wird deutlich im *Discours*:

... considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. (AT VI 32⁹⁻¹⁵)

Wenn der cartesische Denker supponiert, dass er aufgrund seiner Sinneswahrnehmung zu keinen Aussagen über das Wahrgenommene berechtigt bin, stellt er in Frage, dass es Eigenschaften der materiellen Dinge gibt, die diese unabhängig davon haben, ob und wie er sie wahrnimmt. Indem er seine Sinneswahrnehmungen für unabhängig davon hält, wie die Welt um ihn herum beschaffen ist, spricht er ihnen repräsentationelle Eigenschaften ab (so auch ? : 34).⁷⁰ Das Schlafargument supponiert, alle Eigenschaften der uns durch die Sinneswahrnehmung zugänglichen Dinge seien sekundär bzw. von ihrer Wahrnehmung abhängig („response-dependent“). Sekundäre Qualitäten sind bei Descartes nicht nur solche, die es in der Art, wie wir sie wahrnehmen, nicht gibt, sondern solche, die genaugenommen von nichts gehabt werden: Nicht nur gibt es keine Farben, sondern es gibt überhaupt nichts Farbi-

69 Auch laut ? : 53 ist das Ziel des Schlafargumentes, „that on any given occasion of apparent perception one could be mistaken.“

70 Natürlich ist dies in allgemeiner Form nicht behauptbar: ich träume charakteristischerweise von Dingen, die ich gesehen habe. Solange dieser Einfluss allerdings zu indirekt ist, um meine Traumerlebnisse zu *Repräsentationen* von Wacherlebnissen (oder von Strukturen und Eigenschaften meines Unterbewusstseins) zu machen, ist innerhalb einer erkenntnistheoretischen Diskussion der pessimistische Schluss auf die Unabhängigkeit der Traumerlebnisse von meinen Wahrnehmungen rechtfertigbar.

ges (so auch ? : 72).⁷¹

Das Schlafargument untergräbt die Berechtigung, mit der wir die Existenz einer materiellen *Aussenwelt* voraussetzen, die in einer bestimmten Weise beschaffen ist; es erzwingt die Einsicht, dass meine Wahrnehmung qualitativ ununterscheidbar sein könnte, ohne dass irgendetwas von dem, was ich für ihre Ursachen halte, wirklich existierte.⁷² Im Gespräch mit Burman hat Descartes schon den Zweifel der ersten Stufe als einen Zweifel an der *Existenz* materieller Dinge bezeichnet:

Hic [AT VII 18¹⁶] praecipue de re [3,] geht es hier hauptsächlich um
existente agitur, an ea sit. (AT V 146) existierende Dinge, die als solche in
Frage stehen. (? : 5)

Wenn ich eine partikuläre Sinneswahrnehmung anzweifle, zweifle ich, ob es das Ding, *so wie ich es wahrnehme*, wirklich gibt. Verallge-

71 Wenn Arnauld in den *Règles du Bon Sens* recht hat, sind Farben stattdessen Modi der *res cogitans*: „ce que M. Descartes a dit des couleurs, que ce sont des modalités de notre âme“ (? : 147) Manchmal betont Descartes eher die *Irrealität* sekundärer Qualitäten: „... je prétens neantmoins y [in den *Essais*] expliquer la nature de la lumière, de la chaleur & de toutes les autres qualités sensibles; d'autant que je presuppose que ces qualités sont seulement dans nos sens, ainsi que le chatouillement & la douleur, & non point dans les objets que nous sentons, dans lesquels il n'y a que certaines figures & mouvemens, qui causent les sentimens qu'on nomme lumière, chaleur &c.“ (AT V 292²⁻¹³); „... quod ex isto coloris sensu, quo afficior, judicem baculum, extra me positum, esse coloratum [...] manifestum tam est a solo intellectu pendere.“ (AT VII 437²⁵–438¹) An anderen Stellen gewichtet er ihre *Reduzibilität* stärker: „Vous ne trouverés pas estrange non plus, que par son moyen [par la lumière] nous puissions voir toutes sortes de couleurs; & mesme vous croyrés peut-estre que ces couleurs ne sont autre chose, dans les corps qu'on nomme colorés, que les diverses façons, dont ces corps la reçoivent & la renvoient contre nos yeux...“ (AT VI 84²⁹–85⁴); „... colores, verò, odores, sapes, & talia, esse tantum sensus quosdam in cogitatione meâ existentes, nec minus a corporibus differentes, quâam dolor differt a figurâ & motu teli dolorem incutientis“ (AT VII 440²¹⁻²⁵)

72 Dies heisst nicht, dass meine Wahrnehmungen diesselden wären, wenn nichts von dem existierte, was sie verursachen *kann*. Die Existenz von *irgendetwas* Materiellem wird durch das Schlafargument noch nicht in Zweifel gezogen (s. S. 151).

meinere ich diesen Zweifel, erhalte ich die Vermutung, dass die Welt ganz anders sein könnte, als ich sie wahrnehme.⁷³

Das Schlafargument geht nun einen Schritt weiter, weil es die Wahrnehmbarkeit der Aussenwelt selbst in Frage stellt⁷⁴ und supponiert, dass die Dinge, die ich wahrzunehmen glaube, nicht nur anders sein, als ich

73 Wir werden weiter unten (S. 136) diese Supposition eines *globalen* Irrtums als (??) kodifizieren.

74 Dies wird besonders deutlich in der Version des Schlafargumentes, die ? 130 formuliert: „It is logically possible that all the light which in fact emanates from objects, including the bodies of other people, should have sprung into existence somewhere in space between the place where my body is and the places where these other bodies are. Hence it is logically possible that my experience should have been just as it is, even though none of these things existed...“

sie wahrnehme, sondern auch überhaupt nicht existieren könnten.⁷⁵ Ich könnte mich nicht nur in meinen Wissensansprüchen insofern täuschen, als ich den Dingen Eigenschaften zuschreibe, die sie nicht haben, sondern ich könnte mich in das „Gebiet der Dichtung“ verirrt haben und mit

75 In den *Prinzipien* wird das Sinnestäuschungsargument von vornherein zusammen mit dem Schlafargument als unbeantwortbare Existenzfrage eingeführt:

...dubitamus imprimis, an ullae res sensibiles aut imaginibiles existant; primo, quia deprehendimus interdum sensus errare, ac prudentiae est, nunquam nimis fidere iis, qui nos vel semel deceperunt; deinde, quia quotidie in somnis innumera videmur sentire aut imaginari, quae nusquam sunt; nullaque sic dubitanti signa apparent, quibus somnum a vigiliâ certo dignoscatur. (AT VIII/I 5²³–6⁷) ... nous

douterons, en premier lieu, si de toutes les choses qui sont tombées sous nos sens, ou que nous avons jamais imaginées, il y en a quelques-unes qui soient véritablement dans le monde; tant à cause que nous savons par expérience que nos sens nous ont trompés en plusieurs rencontres, & qu'il y auroit de l'imprudence de nous trop fier à ceux qui nous ont trompés, quand mesme ce n'auroit esté qu'une fois; comm'aussi à cause que nous songeons *presque* tous-jours en dormant, & que pour lors il nous semble que nous sentons *vivement* & que nous imaginons *clairement* une infinité de choses qui ne sont point ailleurs, & que, lors qu'on est ainsi resolu à douter de tout, il ne reste plus de marque par où on puisse sçavoir si les pensées qui viennent en songe sont plutost fausses que les autres. (AT IX/II 26)

leeren Namen und leeren Kennzeichnungen operieren.⁷⁶ Wenn ich immer schlafen würde, hätte ich keine Sinneswahrnehmungen. Denn von Sinneswahrnehmungen kann ich Descartes zufolge nur sprechen, wenn ich von *äusseren* Dingen affiziert werde.⁷⁷

Die Überzeugungskraft des Schlafargumentes hängt am Fehlen eines Kriteriums, das es erlaubte, zuverlässig zwischen meinen Schlaf- und Wachzuständen zu unterscheiden. Im Fall der Sinneswahrnehmung haben wir gesehen, dass ein solches Kriterium existiert, allerdings eines, das im Einzelfall nicht ohne *petitio* angewendet werden kann. Im Fall des Schlafargumentes würde die Anwendung eines solches Kriteriums, falls es denn eines gäbe, schon früher scheitern: Nicht nur kann ich bloss dann wissen, dass ich wach bin, *wenn ich wach bin*, sondern ich kann überhaupt *nie* wissen, dass ich wach bin.

Der Satz „Ich weiss, dass meine Wahrnehmungsbedingungen nicht

76 Frege behandelt ähnliche Fragen in seinem Aufsatz *Der Gedanke*. Er diskutiert dort die Position eines Idealisten, der dem Satz „Alles ist meine Vorstellung“ zustimmt und Frege zufolge keine sinnvollen Sätze mehr äussern und seine eigene Position nicht mehr sinnvoll zum Ausdruck bringen kann: „Ist jene Linde meine Vorstellung? Indem ich in dieser Frage den Ausdruck „jene Linde“ gebrauche, greife ich eigentlich der Antwort schon vor; denn mit diesem Ausdrucke will ich etwas bezeichnen, was ich sehe und was auch andere betrachten und betasten können. Nun ist zweierlei möglich. Wenn meine Absicht erreicht ist, wenn ich mit dem Ausdrucke „jene Linde“ etwas bezeichne, dann ist der in diesem Satze „jene Linde ist meine Vorstellung“ ausgedrückte Gedanke offenbar zu verneinen. Wenn ich aber meine Absicht verfehlt habe, wenn ich nur zu sehen meine, ohne wirklich zu sehen, wenn demnach die Bezeichnung „jene Linde“ leer ist, dann habe ich mich, ohne es zu wissen, in das Gebiet der Dichtung verirrt. Dann ist weder der Inhalt des Satzes „jene Linde ist meine Vorstellung“ noch der Inhalt des Satzes „jene Linde ist nicht meine Vorstellung“ wahr; denn in beiden Fällen habe ich dann eine Aussage, welcher der Gegenstand fehlt.“ (: 42) Frege hält den Satz „Ich bin meine Vorstellung“ für selbstwidersprüchlich. Denn wenn ich meine Vorstellung wäre, könnte ich keine Vorstellungen *haben*: „Wenn alles Vorstellung ist, dann gibt es keinen Träger der Vorstellungen. [...] Wenn es keinen Träger der Vorstellungen gibt, so gibt es auch keine Vorstellungen; denn Vorstellungen bedürfen eines Trägers, ohne den sie nicht bestehen können.“ (: 47)

77 „Quando objecta externa agunt in sensus meos, et in iis pingunt sui ideam seu potius figuram, tum mens, quando ad eas imagines quae in glandulâ inde pinguntur advertit, sentire dicitur. . .“ (AT V 162)

optimal sind“ ist sinnvoll, obwohl er immer falsch ist, wenn wir voraussetzen, dass der Ausdruck „optimale Wahrnehmungsbedingungen“ Umstände meiner Umwelt bezeichnet, über die ich nur unter ebendiesen optimalen Wahrnehmungsbedingungen wahre und gerechtfertigte Überzeugungen und damit Wissen haben kann. Aber diese Voraussetzung ist eine empirische: Welches die optimalen Wahrnehmungsbedingungen für „*p*“ sind, hängt von „*p*“ ab. Es ist durchaus möglich, dass die für das Feststellen der Optimalität der Wahrnehmungsbedingungen für „*p*“ notwendigen Wahrnehmungsbedingungen nicht dieselben wie die für „*p*“ sind.⁷⁸

Im Fall des Unterschieds von Schlaf- und Wachzustand ist dies anders. Der Satz „ich weiss, dass ich schlafe“ ist *notwendigerweise* immer falsch. Denn wenn ich wach bin, kann ich nicht wissen, dass ich schlafe; wenn ich aber schlafe, kann ich überhaupt nichts wissen.⁷⁹ Wie aber steht es mit dem Fall, dass ich schlafe und im Schlaf behaupte, ich wisse, dass ich schlafe? Wer schläft, ist ein körperliches Wesen.⁸⁰ Auch Traumgestalten sind körperliche Wesen, weil sie wahrgenommen

78 Hier zeigt sich eine weitere Disanalogie zwischen Sinnestäuschungs- und Schlafargument: Obwohl ich (zumindest in der Regel) nicht weiss, dass meine Wahrnehmungsbedingungen suboptimal sind, ist es möglich, dass ich weiss, dass sie optimal sind. Beim Schlafargument zeigt sich nun keine solche Asymmetrie: aufgrund unserer Wahrnehmungen können wir nicht nur nicht wissen, dass wir schlafen, sondern ebensowenig, dass wir wach sind. Unsere Wachheit und unser Schlafen sind beide mit allen möglichen Indizien verträglich (? : 369).

79 Dies halte ich für den Kern Wahrheit in Malcolms Behauptung, dass wir nicht urteilen können, dass wir schlafen (? und ?), vgl. auch ? : §214). Sie ist allerdings zu stark: *fälschlicherweise* kann ich dies durchaus behaupten (? : 30).

80 Descartes ist der Meinung, dass wir nur insofern schlafen, als wir *res extensae* sind. Die *res cogitans*, die ich Descartes' zufolge mit einigem Recht als „ich“ bezeichnen kann, schläft nie (cf. ? : 202). Trotzdem werde ich im folgenden von schlafenden *Personen* sprechen, weil Descartes' Dualismus an dieser Stelle des Argumentes nicht vorausgesetzt werden darf und weil Descartes dem durch die Erste *Meditation* zu überzeugenden Sensualisten das Eingeständnis bereits abgetrotzt hat, dass *er* (der Sensualist) manchmal schläft. Dennoch ist diese Voraussetzung wichtig. Jemand, der der Meinung ist, er sei *nur* eine *res cogitans*, wird die Voraussetzung bestreiten können, dass er manchmal schläft. Auch deshalb braucht Descartes also die Täuschergothypothese.

werden.⁸¹ Das Schlafargument unterminiert Wissensansprüche, die wir über körperliche Wesen haben können. Weil Wachheit zu den Minimalbedingungen gehört, um wahre Wissensansprüche über materielle Wesen zu erheben, müsste ich wach sein, um zu wissen, dass ich schlafe.⁸² ?: 51–52 hat eine ausführliche Formalisierung des Schlafarguments vorgelegt. Vereinfacht präsentiert sie sich wie folgt:

D1 Manchmal habe ich Wahrnehmungen, die ich im nachhinein nur deshalb als illusorisch erkenne, weil ich sie im Traum hatte.

D2 Manchmal habe ich Traumwahrnehmungen, die aufgrund ihrer intrinsischen Eigenschaften nicht von Wachwahrnehmungen unterscheidbar sind.

D3 Wenn manche Traumwahrnehmungen von meinen besten Wachwahrnehmungen nicht unterscheidbar sind, kann ich allein aufgrund ihrer nicht entscheiden, ob sie veridisch oder illusorisch sind.

D4 Wenn ich dies nicht kann, ist keine meiner Überzeugungen über das, was ich so wahrnehme, gewiss.

D5 Keine meiner Überzeugungen über das, was ich so wahrnehme, ist gewiss.

Den Schritt von (**D1**) zu (**D2**) verteidigt ? : 57 als „inference to the best explanation“.

Mit der starken Prämisse (**D2**) macht er Descartes' Argument allerdings schwächer als nötig: es genügt, wenn ich Traumwahrnehmungen

81 Traumgestalten sind speziell insofern als ihr Wahrgenommenwerden nicht nur hinreichende, sondern auch notwendige Bedingung ihrer Existenz ist.

82 Wie Frege (vgl. Fn. 76), ? und ? : §214 würde Descartes wahrscheinlich sogar noch weitergehen: Schlafende können keine wahren Sätze über materielle Dinge (insb. über ihren Körper, d.i. sich als Schlafende) *behaupten*. Vgl. auch J.F.M. ? : 85: „Anyone would no doubt say in such a case, „I dreamt that *I* was Thomas Aquinas...“, but if Sarah Mahaffy dreamt this, she would not therefore be dreaming that Aquinas was a woman, or Irish, or born in 1933, the year she was born.“ und Robert ? : 140: „... even if my dream-body exactly resembled my actual body, I would still be mistaken in supposing that the body to which I direct my attention in my dream is mine, because the dream-body does not actually exist.“

gen haben *kann*,⁸³ die ich nicht von jenen Wahrnehmungen unterscheiden kann, die ich für meine besten Wachwahrnehmungen *halte*.⁸⁴ Eine der Stärken des Schlafarguments ist gerade, die Nicht-Abgrenzbarkeit meiner besten Wachwahrnehmungen von Wahrnehmungen, die ich im

- 83 Eine in der Literatur kontrovers diskutierte Frage ist die nach der Berechtigung Descartes', die Ununterscheidbarkeit mancher Wach- und mancher Traumwahrnehmungen zu behaupten. Dicker hat diese sog. Ununterscheidbarkeitsprämisse wie folgt attackiert: „...[to know that „I sometimes have vivid dreams that are qualitatively just like my ‚best‘ (waking) perceptions“ is true] he would have to *compare* dreams with waking perceptions and to note their similarity. Now if Descartes cannot tell vivid dreams apart from waking perceptions, then he cannot compare the two: one cannot possibly compare *X* and *Y* if one can't tell them apart in the first place.“ (? : 28) Descartes ist allerdings nur zur Behauptung verpflichtet, *es sei möglich*, dass ich Traumwahrnehmungen habe, die ich von Wahrnehmungen unter optimalen Bedingungen im Wachzustand qualitativ nicht unterscheiden kann; ebenfalls kann Descartes annehmen, dass er *X* und *Y* unterscheiden kann und dann diese Annahme *ad absurdum* führen.
- 84 Die zweite Qualifikation (dass Traumwahrnehmungen möglicherweise ununterscheidbar nicht von Wachwahrnehmungen sein müssen, sondern nur möglicherweise ununterscheidbar von dem, was ich für Wachwahrnehmungen halte) entkräftet einen Einwand, den J.F.M. ? : 91 formuliert hat: „... whether it is possible that a massively realistic handshake should occur in a dream is just what is at issue, and merely avowing that we can imagine it [to occur in a dream] does nothing to settle the question whether it might occur, especially when it is not clear what the difference will be between imagining it happening, and imagining it happening in a dream.“ Es ist in der Tat unklar, was es heissen soll, sich vorzustellen, *Träume* (statt bloss: Erlebnisse) einer bestimmten Art zu haben. Aber es genügt, dass ich mir eine Situation vorstellen kann, in der ich tatsächlich nicht in der Lage bin zu entscheiden, ob ich träume oder wache. Dieses Erfordernis wird durch das Traumargument selbst *unmittelbar* verwirklicht, denn es bringt mich ja gerade in die Situation, in der ich feststellen muss, keine Kriterien zu haben. Diesen Vorwurf an Descartes hat neben vielen auch ? : 51–52 erhoben. Curley gibt zu, dass (D2) noch abgeschwächt werden kann: „This kind of reflection may lead to the view that *some* people, at least, do *sometimes* have extremely vivid and realistic dreams, though others do not. And that, I think, would suffice to get the dream argument under way. If some do, and some do not, have intensely realistic dreams, then it is plainly a contingent fact that those who don't don't, a fact which could be otherwise.“ (? : 62) Er bemerkt allerdings nicht, wie problematisch die Verwendung von „realistic“ zur Qualifikation von Wahrnehmungen durch den cartesischen Denker im Traumargument wäre.

Traum haben kann, *unmittelbar*, d.h. allein durch das Fehlen eines Kriteriums zu etablieren – ohne Rekurs auf die positive Feststellung qualitativer Ununterscheidbarkeit. Descartes' Argument macht keine „empirical assumptions“ (wie ? : 64 behauptet), die dem cartesischen Denker gar nicht zur Verfügung stünden.⁸⁵ Dies wird durch die Wiedergabe des Schlafargumentes in der Sechsten *Meditation* bestätigt:

Quibus etiam duas maxime generales dubitandi causas nuper adjeci: prima erat, quòd nulla unquam, dum vigilo, me sentire *crediderim*, quae non etiam inter dormiendum *possim* aliquando putare me sentire... (AT VII 77⁷⁻¹¹, meine Hv.)

Et àâces raisons de douter j'en ay encore adjousté depuis peu deux autres fort generales. La premiere est que je n'ay jamais rien *creu* sentir estant éveillé, que je ne puisse aussi quelquefois *croire* sentir quand je dors... (AT IX/I 61, meine Hv.)

Hier wird die Möglichkeit supponiert, dass ich unfähig sein könnte, *mutmassliche* Wachwahrnehmungen von *mutmasslichen* Traumwahrnehmungen zu unterscheiden.⁸⁶ **D2** kann also zu einer epistemischen Möglichkeit abgeschwächt werden. **D3** wird von dieser Abschwächung freilich nicht berührt: schon die epistemische Möglichkeit der Ununterscheidbarkeit genügt, um den Rekurs auf intrinsische Veridikalität zu

85 Es setzt mithin auch nicht voraus, dass es zumindest einige Leute gibt, die von meinen besten Wachwahrnehmungen ununterscheidbare Traumwahrnehmungen haben, sondern beruht nur auf der *Idee* solcher ‚realistischer‘ Traumwahrnehmungen: „ich habe gehört, dass es einen Zustand gibt, den ich „Schlaf“ nenne; ich kann mir vorstellen, dass ich in solchen Zuständen Wahrnehmungen haben könnte, die ich von denen, die ich jetzt habe, nicht unterscheiden könnte – mit welchem Recht glaube ich, dass das, was ich für möglich halte, nicht wirklich ist?“ (so auch ? : 132–133).

86 Der cartesische Denker hat in der Ersten *Meditation* keine Möglichkeit, unter seinen Wachwahrnehmungen die *besten* auszuwählen, um sie auf Unterscheidbarkeit zu prüfen – nicht nur weil er sie nicht von Traumwahrnehmungen unterscheiden kann, sondern auch, weil er nicht weiss, welches die besten sind. Ein Kriterium, das er dazu benützen könnte, erhält er erst durch das *Cogito*. Dass es *hinreicht*, um Wach- von Traumwahrnehmungen zu unterscheiden, wird sogar erst durch die Wahrheitsgarantie etabliert (s. S.368).

verunmöglichen. Mit der durch das Rigorositätsbekenntnis etablierten Prämisse **D4** ergibt sich so die skeptische Konklusion **D5**.

Es scheint allerdings von vornherein verkehrt, dem Traumargument eine deduktive Struktur aufzuzwingen. Es besteht schlicht in der *Beobachtung*, dass ich meinen Wahrnehmungen ihre Kausalgeschichte nicht ansehe: aus meinen gegenwärtigen Wahrnehmungen allein ist nicht ablesbar, dass ich nicht schlafe, während ich sie habe.⁸⁷ Ich kann keine Kriterien dafür angeben, dass ich wach bin, ohne dabei vorauszusetzen, dass ich wach bin. Werde ich mit dem Schlafargument konfrontiert, versetzt es mich in einen Zustand der Unschlüssigkeit: ich kann weder behaupten, dass ich wach bin, noch, dass ich nicht wach bin.⁸⁸ Descartes' Problem ist nicht, dass er meint, er schlafe, sondern dass er nicht *weiss*, dass er nicht schläft: er tritt nicht gegen den Skeptiker an, der ihm vorhält, er schlafe, sondern gegen den, der ihn fragt, wie er wissen könne, dass *p*, wenn er nicht einmal wisse, dass er nicht schlafe.

Das Schlafargument und die Hypothese einer universalen Sinnestäuschung, die es mir aufdrängt, betreffen zunächst nur die *unmittelbar gegenwärtigen* Sinneswahrnehmungen (bzw. die Überzeugungen, die ich auf der Basis meiner Sinneswahrnehmung *jetzt* zu bilden geneigt bin). Es stellt sich nun also die Frage der Generalisierbarkeit der Beobachtung, dass ich *jetzt* die Frage, ob ich *jetzt* schlafe, nicht beantworten kann. *Prima facie* scheint eine solche Generalisierung nicht sonderlich problematisch: wie soll ich, wenn mir Kriterien fehlen, die mir die Aussage gestatten, dass ich jetzt nicht schlafe, ausschliessen können, dass ich immer schlafe? Muss ich nicht, wenn ich es für möglich halte, dass ich jetzt schlafe, es auch für möglich halten, dass ich immer schlafe? Verschiedene Autoren haben diese Fragen verneint. Um die verschiede-

87 Als Hinweis auf das Fehlen eines Kriteriums interpretiert Michael ? : 45 auch das skeptische Argument der akademischen Skeptiker: „...since non-veridical perceptions can be identical to, or at least indistinguishable from, veridical perceptions, no perception guarantees its own veracity. Consequently, since all knowledge begins with perception, there is no guaranteeing the veracity of anything we accept: that is, nothing can be known.“

88 Wir können sogar soweit gehen, mit ? : 20 zu behaupten, „the dream state is convincing, *not* because it is so vivid that it simulates reality [...] but because, for all its murkiness, it *is* „reality“ for the dreamer.“

nen Generalisierungen auseinanderzuhalten, müssen wir folgende vier mögliche Behauptungen des cartesischen Denkers unterscheiden:

- E1** Ich kann jetzt nicht ausschliessen, dass ich jetzt schlafe.
- E2** Ich kann zu keinem Zeitpunkt *t* ausschliessen, dass ich zu *t* schlafe.
- E3** Ich kann jetzt nicht ausschliessen, dass ich immer schlafe.
- E4** Ich kann zu keinem Zeitpunkt *t* ausschliessen, dass ich immer schlafe.

Der cartesische Denker behauptet zumindest (**E1**) – soviel ist klar. Ebenfalls klar ist, dass er (**E4**) nicht behaupten darf. Denn in der Sechsten *Meditation* wird er behaupten, dass es Zeitpunkte gibt, wo er nicht schläft.⁸⁹ Er muss deshalb schon jetzt annehmen dürfen, dass es irgendwann erlaubt sein wird, sich (zu einem bestimmten Zeitpunkt) als wach zu charakterisieren. Dies hat m.E. allerdings nichts mit semantischer oder konzeptueller Stabilität zu tun.⁹⁰ Denn zum einen ist der Grad des Wissen über die Bedeutung von Wörtern, über das ich verfügen muss,

89 Wenn (**E4**) wahr wäre, würde ich es immer für möglich halten müssen, dass ich immer schlafe. „Schläft möglicherweise“ wäre damit in meinem Sprachgebrauch ein Prädikat, das immer auf mich zutrifft, ein Prädikat also wie „heisst Philipp Blum“. Im Gegensatz zu diesem würde es mich aber nicht als Person kennzeichnen, weil auch alle anderen Personen „schläft möglicherweise“ immer auf sich anwenden müssten. (**E3**) würde damit seinen Biss verlieren. Um das Schlafargument als Argument mit beunruhigender Wirkung formulieren zu können, muss ich M.a.W. voraussetzen, dass es (für mich jetzt) eine Rolle spielen kann, ob ich schlafe oder nicht. Ich muss deshalb annehmen, dass es zumindest irgendjemanden gibt, der irgendeinmal nicht geschlafen hat. Dies kann ich nicht, wenn ich es gleichzeitig mit (**E4**) für möglich halten muss, dass alle immer schlafen.

90 Argumente, die daraus, dass ich – wenn alle immer schlafen würden – nicht mehr wüsste, was ich sage oder denke, schliessen wollen, dass das Traumargument in diesem Fall inkohärent oder undenkbar wäre, scheinen mir hoffnungslos. Cf. das Argument von ? : 91, das ? : 112–113 so zusammenfasst: „If [the dreaming state is one of total illusion], the doubt would cease to be reasonable, since [...] such a hypothesis can be dissipated by a reductio ad absurdum: „If the conclusion were true, the premises could not be set up.“ For if all purported knowledge of reality is merely a dream illusion, the conclusion leaves no possibility of distinguishing reality from illusion in the premise; hence the conclusion can give no meaning to illusion. Descartes seems to have deceived himself by a simple sophism.“ Wir werden auf solche Argumente im Zusammenhang mit der Gehirn-im-Tank Hypothese auf S. 165ff. zurückkommen.

um „Schlaf“ und „träumen“ sinnvoll äussern zu können, nur relativ zu bestimmen: er wird durch das Wissen der anderen Teilnehmer meiner Sprachgemeinschaft festgelegt.⁹¹ Ausserdem erfordert das Schlafargument nicht mehr als die Kohärenz von „Ich glaube zu schlafen“ – und nicht die Kohärenz von „Ich weiss, dass ich schlafe“. Der *problematische* Begriff des Schlafes genügt.⁹²

(E2) ist, wie ich gezeigt zu haben hoffe, eine durch das Fehlen von Kriterien legitimierte Folgerung aus (E1). Die Schlüssigkeit des Argumentes, das mich auf das Fehlen von Kriterien aufmerksam macht, die Frage „schlafe ich jetzt?“ jetzt zu beantworten, hängt weder von meiner Person noch vom Zeitpunkt ab, zu dem es mir präsentiert wird. Also generalisiert sich auch die Unschlüssigkeit, die dieses Argument hinterlässt: keiner kann je sicher sein, dass er wach ist.⁹³

Die Hypothese, dass jeder zu jedem Zeitpunkt schlafen könnte ($\forall x \forall t \Diamond(x \text{ schläft zu } t)$), ist schwächer als die Hypothese, dass es möglich ist, dass alle immer schlafen ($\Diamond \forall x \forall t (x \text{ schläft zu } t)$). Bernard Williams hat mit Recht darauf hingewiesen, dass (??) (die „universal possibility of illusion“) – und nicht erst (??), die „possibility of universal

91 Auch diese Festlegung ist zudem extrem gesprächspartner- und kontextabhängig. Eine untere Grenze bestimmen zu wollen, scheint mir auch im Hinblick auf tierische Kommunikationsformen reichlich gewagt.

92 Anders formuliert: nur die Kohärenz von „möglicherweise schlafe ich“ und nicht die Kohärenz von „ich schlafe“. Dies macht deshalb einen Unterschied, weil die erste, aber nicht die zweite Hypothese als „möglicherweise bin ich in dem Zustand, den ich „schlafen“ nenne“ reformuliert werden kann. So argumentiert auch Harrison dafür, dass es logisch möglich ist, dass er die einzige Person ist und sich trotzdem als „Person“ bezeichnen und begreifen kann: „It would also be logically possible for me to have the concept of a person, and distinguish myself from others, even if I *were* the only person in existence. So long as I had the illusion of seeing other things and people, from whose apparent lips emanated real instances of type sentences such as „I am in pain“, this would give me all I needed to acquire the concept of a person.“ (? : 128)

93 Die meisten Interpreten generalisieren das Schlafargument gewissermassen automatisch zu (E2). Vgl. etwa ? : 341: „The distinction between everyday errors of the senses on the one hand, and dreaming on the other, is used by Descartes to mark the distinction between the undeniable fact that we are sometimes deceived, and the stronger possibility that *on any given occasion* of apparent sense-perception we may be deceived.“ (meine Hv.)

illusion“ – genügt, um das methodische Ziel Descartes' zu realisieren, den cartesischen Denker von allen ,kontingenten Wissensansprüchen'⁹⁴ zu befreien:

If he [the Pure Enquirer] refrains from each such belief [in which he detects the possibility of doubt], and every perceptual belief contains, severally, the possibility of doubt, then he refrains from all of them, without necessarily having to believe that they are all false, or indeed that they could, all, be false. (? : 54)

Wenn ich nie sicher sein kann, dass ich wach bin, kann ich – so das Rigorositätsbekenntnis – nie behaupten, dass ich wach bin.⁹⁵ Dann ist der Satz „ich weiss, dass ich wach bin“ immer falsch, denn um einen Satz

94 Leider kann ich nicht genauer sagen, was ich als „kontingente Wissensansprüche“ bezeichnen will. Gemeint sind diejenigen Sätze, die ich im Schlaf nicht behaupten kann, wie z.B. Sätze der Form „ich sehe dich“, „ich sehe, dass du lachst“, „jenes Haus hat Fenster“, aber auch allgemein solche, die über materielle Dinge sprechen. „Kontingent“ muss hier mit Vorsicht gelesen werden: ausgeschlossen sind natürlich mathematische Sätze. Sätze wie „Ich bin hier“ oder „Dieser Satz besteht aus sechs Wörtern“ sind aber schwieriger einzuordnen. Descartes würde ihnen die Wahrheitsfähigkeit wohl ebenfalls absprechen, wenn sie von einem Träumenden geäussert werden.

95 Deshalb hat ? : 12 unrecht, wenn er seine rhetorische Frage als Kritik an Descartes versteht: „But does Descartes have any reason at all to believe that he is dreaming? Clearly, he does not. Indeed, the point of the preceding argumentation was precisely to establish that nothing about the content of his mundane occurrent beliefs, sensory or otherwise, *could* give him any reason at all to believe that he is dreaming. [...] he incorporates the belief that he is dreaming itself *within* his „epistemic pretense“. He *supposes* it.“ Gerade die Dreiwertigkeit epistemischer Positionen (behaupten, leugnen und unschlüssig sein), deren vermeintliche Verengung zur wahr/falsch-Dichotomie Rosenberg kritisiert, macht Descartes anfällig für den Skeptiker, denn nur deshalb kann er daraus, dass er nicht behaupten kann, dass er nicht schläft, nicht schliessen, dass er behaupten muss, dass er schläft. Die mutmassliche Hintergrundpräsupposition, das Fehlen von Gründen für die Annahme, dass $\neg p$, sei ein positiver Grund zur Annahme, dass p , die Rosenberg an Descartes kritisiert, charakterisiert letzterem zufolge den „usus vitae“, den er mit der „contemplatio veritatis“ *kontrastiert*: „Nam, quod ad usum vitae attinet, tantum abest ut putem nullis nisi clare perspectis esse assentiendum, quin è contra nequidem verisimilia puto esse semper expectanda, sed interdum è multis plane ignotis unum eligendum, nec minus firmiter tenendum, postquam electum est, quandiu nullae rationes in contrarium haberi possunt, quàm si ob rationes valde perspicuas fuisset electum...“ (AT VII 149⁵⁻¹²)

zu wissen, muss ich ihn behaupten können. Um *irgendeinen* kontingenten Wissensanspruch aufstellen zu können, muss ich zumindest wissen, dass ich wach bin: meine Wachheit gehört zu den Minimalbedingungen, damit ich mit einer Äusserung etwas behaupten und damit recht haben kann. Das Schlafargument führt Descartes zur skeptischen Konklusion, dass wir aufgrund unserer Sinneswahrnehmung niemals etwas wissen können – wenigstens in bezug auf jene Sätze, für deren Wahrheit es wesentlich ist, ob sie von einem Schlafenden geäussert werden. Denn der cartesische Denker müsste sich für einen gerechtfertigten Wissensanspruch dieser Art *vorher* ihrer Wahrheit versichern können.

Die Frage, welche Möglichkeit Descartes supponieren muss, um den cartesischen Denker dorthin zu lenken, wo er ihn haben will, muss nach der Natur der supponierten Möglichkeit unterschieden werden. Besteht das Schlafargument wirklich in der schwächeren Prämisse (E2)?⁹⁶ Im folgenden möchte ich dafür argumentieren, dass Descartes ebenfalls die stärkere Behauptung (E3) macht und dass er dies aus guten und nachvollziehbaren Gründen tut.

Gibt (E3) bzw. „wir müssen es für möglich halten, dass wir immer schlafen“ Descartes' Intentionen korrekt wieder, liesse sich aus der literarischen Form der *Meditationen* leicht erklären, warum sich die Behauptung im Text nicht findet: die Ich-Person fungiert als Stellvertreter des Lesers;⁹⁷ der Zeitpunkt, zu dem der Leser die entsprechenden Zeilen liest, ist als ein exemplarischer zu betrachten: Die Fragen, die sich der cartesische Denker bzw. der Leser stellt, können *mutatis mutandis* auf jede andere Situation übertragen werden. Wenn ich die Frage, ob ich jetzt gerade schlafe, zu dem Zeitpunkt nicht beantworten kann, wo ich den Eindruck habe, mit einem Buch (den *Meditationen*) vor dem Kamin

96 In der Sekundärliteratur wurde verschiedentlich behauptet, Descartes' Schlafargument bestehe nicht in der Hypothese, dass wir *immer* schlafen. Ob diese Behauptung richtig ist, hängt davon ab, was man jeweils darunter versteht. ?: 51 sagt: „Descartes's conclusion is not [...] that ,we may be dreaming all the time‘.“ Die Klammersetzung ist entscheidend: „it is always possible that we are dreaming“ (E2) ist eine korrekte Wiedergabe des Schlafarguments; ob wir „it is possible that we are always dreaming“ (E3) akzeptieren, wird durch den Text nicht entschieden – es handelt sich um eine interpretatorische Frage.

97 Wir werden auf S. 227 auf diese Ebenenunterscheidung zurückkommen.

zu sitzen (AT VII 18¹⁹⁻²⁶), habe ich keinen Grund anzunehmen, dass ich sie zu anderen Zeitpunkten werde beantworten können. Ich kann also nicht nur jetzt nicht ausschliessen, dass ich schlafe, sondern ich muss annehmen, dass ich dies auch aufgrund aller anderen möglichen Sinneswahrnehmungen nicht ausschliessen könnte.⁹⁸ Das Rigorositätsbekenntnis verpflichtet uns, als möglich zu stipulieren, was wir nicht ausschliessen können. Es ist also mit dem Text durchaus verträglich, dass der cartesische Denker in der Ersten *Meditation* für möglich hält, dass er immer schläft.⁹⁹

Curley versucht dadurch, dass er Descartes nur (E2), nicht aber (E3) zuschreibt, einer „procedural objection“ zuvorzukommen:

This weaker conclusion [„We may be dreaming at any time“, aber nicht „We may be dreaming all the time“] is sufficient for Descartes' skeptical purposes, but does not give the same appearance of inconsistency with the premises. (? : 49)

Curley spricht hier mit Recht nur von einer „appearance of inconsistency“, denn mir scheint, dass der Unterschied zwischen der stärkeren und der schwächeren Prämisse für Descartes nicht ins Gewicht fiel. Wenn der cartesische Denker in der Tat zur Auffassung käme, dass es nicht möglich ist, dass er immer schläft („ $\neg \Diamond \forall t(\text{ich schlafe zu } t)$ “), aber gleichzeitig anerkennen würde, dass er zu jedem Zeitpunkt schlafen könnte („ $\forall t \Diamond(\text{ich schlafe zu } t)$ “), würde dies seine epistemische Zwangslage nicht etwa lindern, sondern verschlimmern. Denn in der Situation des Schlafarguments könnte er immer noch zum Schluss kommen, dass nicht der Unterschied zwischen Schlaf- und Wachzustand al-

98 Natürlich muss ich annehmen, dass ich, *wenn ich ein Kriterium hätte*, mögliche Sinneseindrücke finden könnte, die es mir erlaubten, auszuschliessen, dass ich schlafe. Dies bedeutet nichts anderes, als dass ich glauben muss, dass ich, wenn ich ein Kriterium hätte, dieses zumindest im Prinzip auch anwenden könnte. In der Ersten *Meditation* hat der cartesische Denker jedoch kein solches Kriterium und kann sich auch keine solchen Sinneswahrnehmungen vorstellen.

99 Dies wird durch die Vehemenz nahegelegt, mit der Descartes in den *Siebten Erwiderungen* bestreitet, *behauptet* zu haben, dass wir manchmal träumen. Er sagt dort zu „Cur tam fidenter asseris: somniamus interdum“ aus den Einwänden Bourdins: „Nihil enim prorsus fidenter asservi, in primâ Mediatione, quae tota dubitationis plena est, & ex quâ solâ haec verba desumptit.“ (AT VII 474¹⁷⁻¹⁹) Ebenso wenig hätte er behaupten können, manchmal träumten wir *nicht*.

lein, sondern besonders die Brüche in der Kontinuität seiner Wahrnehmungen, die er beim Einschlafen und Aufwachen erleben könnte, die Zuverlässigkeit seiner Sinneswahrnehmung untergraben würden. Descartes' Text legt zumindest nahe, dass sich der cartesische Denker besonders davor fürchtet, *herauszufinden*, dass er geschlafen hat, d.i. aufzuwachen. Die Möglichkeit, vielleicht *immer* zu schlafen, ist aus dieser Sicht eher tröstlich.

Frankfurt hat ein anderes Argument gegen eine Interpretation Descartes' vorgebracht, derzufolge der cartesische Denker die stärkere Behauptung (??) macht:¹⁰⁰

... if the dream argument did conclude that all perceptions may be non-veridical, Descartes could hope to rebut it only by showing either that it is not possible that we should always be dreaming or that we do not in fact always dream. When he comes to rebutting the dream argument in the Sixth Meditation, however, this is not what he attempts to do. His rebuttal consists merely in an explanation of how it is after all possible to discriminate with certainty between dream experience and experience of the real world. This suggests strongly that the dream argument is to be understood as undermining confidence in our ability to discriminate between veridical and non-veridical perception, and not as raising the possibility that all perception is non-veridical. (? : 52)

Auch abgesehen von der fragwürdigen Interpretation der relevanten Stelle in der Sechsten *Meditation* (worauf wir auf S. 146 noch zurückkommen werden), ist dieses Argument nicht konklusiv. Sobald wir ein von meiner eigenen Person und ihrer Innensicht unabhängiges, allgemeines Kriterium haben, um Traum- von Wachwahrnehmungen zu unterscheiden, reduziert sich das Problem festzustellen, ob ich schlafe, auf eines, das zur Frage, ob ich wahnsinnig bin, analog ist. Das bedeutet, dass in diesem Fall die Voraussetzung legitim ist, dass ich jetzt, da ich diese Zeilen schreibe bzw. lese, nicht schlafe. Sie ist legitim, weil sie – wenn ein Kriterium zur Verfügung steht – prinzipiell überprüf- und revidierbar ist – und zwar von mir selbst als auch von aussen.

Die zitierten Kommentatoren lassen ausser acht, dass Descartes in

100 Frankfurts zweites internes Argument betrifft die von Descartes' anschliessend skizzierte Theorie der Einbildungskraft, die in Frankfurts Lesart voraussetzt, dass der cartesische Denker veridische Wahrnehmungen hat, und worauf wir in Fn. 113 auf S. 151 noch zurückkommen werden.

der *Recherche* ein Argument formuliert, das aufgrund seiner systematischen Stellung zweifellos in engem Zusammenhang mit dem Schlafargument steht und das explizit die Möglichkeit supponiert, dass wir *immer* schlafen:

Mais vous ne sçauriés trouver mauvais que je vous demande si vous n'estes pas sujet au sommeil, ainsy que tous les hommes, & si vous ne pouvés pas, en dormant, penser que vous me voyés, que vous vous promenés en ce jardin, que le soleil vous esclaire, & bref toutes les choses dont vous croyés maintenant estre tout assuré. N'avés vous jamais ouy ce mot d'estonnement dedans les comedies: *Veille-je, ou si je dors?* Comment pouvez-vous estre certain que votre vie n'est pas un songe continuel, & que tout ce que vous pensés apprendre par vos sens n'est pas faux, aussi bien maintenant comme lorsque vous dormez? (AT X 511¹⁴⁻²⁵)

Frankfurt, Röd¹⁰¹ und Curley müssten zeigen, dass es sich hier (entgegen allem Anschein) nicht um das Schlafargument der *Meditationen* handelt, oder aber, dass die von der zitierten Stelle gestützte Interpretation (E3) derart absurd ist, dass sie Descartes nicht wohlwollend zugeschrieben werden kann. Ersteres scheint mir hoffnungslos; zweiteres gilt es nun zu prüfen.

- 101 Auch Röd unterschreibt zwar (E2), argumentiert aber gegen (E3), obwohl er den mit dem Schlafargument induzierten Zweifel als einen an der „denkunabhängigen Existenz materieller Dinge“ auffasst: „Um diesem Argument das Befremdliche zu nehmen, [. . .] muss man sich deutlich machen, dass nicht gesagt wird: Wir träumen immer. [. . .] Das Traumargument beruht auf der Annahme, dass nur Bewusstseinsinhalte unmittelbare Objekte des Bewusstseins sein können und dass wir natürlicherweise, ja instinktiv, voraussetzen, dass unsere Ideen (als Modifikationen des Bewusstseins, nicht als Bewusstseinsakte) denkunabhängige Dinge repräsentieren. Descartes wollte keineswegs sagen, dass wir uns möglicherweise in einer permanenten und umfassenden Halluzination oder mindestens in einer permanenten Illusion befänden; diese Descartes immer noch gelegentlich zugeschriebene These ist offenkundig absurd. . .“ (? : 56) Weil ihm die ‚ideistische‘ Voraussetzung, dass nur Ideen unmittelbar erfahren werden, zugrundeliege, habe das Schlafargument nur eine explikative, nicht eine demonstrative Funktion (? : 58). Weil es Röd als „offensichtlich“ betrachtet, dass Descartes diese Voraussetzung macht, und er nicht erläutert, warum dann die Illusionshypothese „absurd“ ist, kann ich seine Position nicht eingehend kritisieren. Wir werden aber auf S. 431 sehen, dass selbst die Täuschergothypothese und das *Cogito* keine Transparenz des Bewusstseins voraussetzen und nicht implizieren, dass das Wissen, das wir von unseren Ideen haben, ein ‚unmittelbares‘ ist.

Das letzte noch auszuräumende Unbehagen bzgl. (E3) stellt sich bei der Frage ein, ob das Schlafargument – so interpretiert – nicht *zuviel* beweist. Denn Descartes ist der Meinung, dass sich im Licht seiner entwickelten Theorie, d.i. *nach* dem *Cogito*, eine Unterscheidung zwischen Schlaf- und Wachzustand machen lässt:

Praesterim summa illa de somno, quem a vigiliâ non distinguebam; nunc enim adverto permagnum inter utrumque esse discrimen, in eo quòd nunquam insomnia cum reliquis omnibus actionibus vitae a memoriâ conjugantur, ut ea quae vigilantibus occurrunt...[...] Cùm verò eae res occurrunt, quas distincte, unde, ubi, & quando mihi adveniant, adverto, earumque perceptionem absque ullâ interruptione cum totâ reliquâ vitâ connecto, plane certus sum, non in somnis, sed vigilantibus occurrere. Nec de ipsarum veritate debeo vel minimum dubitare, si, postquam omnes sensus, memoriam & intellectum ad illas examinandas convocavi, nihil mihi, quod cum caeteris pugnet, ab ullo ex his nuntietur. Ex eo enim quòd Deus non sit fallax, sequitur omnino in talibus me non falli. (AT VII 89²⁰⁻²⁵, 90²⁻¹³)

[je dois rejeter] particulièrement cette incertitude si generale touchant le sommeil, que je ne pouvais distinguer de la veille: car àâpresent j'y rencontre une tres-notable difference, en ce que nostre memoire ne peut jamais lier & joindre nos songes les uns aux autres & avec toute la suite de nostre vie, ainsi qu'elle a de coustume de joindre les choses qui nous arrivent estant éveillés. [...] Mais lorsque j'aperçoy des choses dont je connois distinctement & le lieu d'où elles viennent, & celui où elles sont, & le temps auquel elles m'apparoissent, & que, sans aucune interruption, je puis lier le sentiment que j'en ay, avec la suite du reste de ma vie, je suis entierement asseuré que je les apperçoy en veillant, & non point dans le sommeil. Et je dois en aucune façon douter de la verité de ces choses-là, si, apres avoir appelé tous mes sens, ma memoire & mon entendement pour les examiner, il ne m'est rien rapporté par aucun d'eux, qui ait de la répugnance avec ce qui m'est raporté par les autres. Car de ce que Dieu n'est point trompeur, il suit necessairement que je

ne suis point en cela trompé. (AT IX/I 71–72)

Wenn ich zu irgendeinem Zeitpunkt t_0 weiss, dass ich wach bin, bzw. auch schon nur, dass ich etwas weiss, habe ich meine Unschlüssigkeit, in die mich das Traumargument versetzt, überwunden. Denn zu t_0 muss ich wach sein, um etwas wissen zu können. Die Kohärenzkriterien, anhand derer ich Schlaf- und Wachzustand instinktiv¹⁰² zu unterscheiden pflege, sind dann anwendbar. Die Anwendung dieser Kohärenzkriterien garantiert mir – unter den Voraussetzungen, dass ich zu t_0 und zu t_1 wach bin – die Erreichbarkeit des Wissen, dass ich zu einem Zeitpunkt t_1 ebenfalls wach bin.¹⁰³ Über eine lückenlose Kette von Schlaf- und Wachzuständen kann ich so jeden Zeitpunkt meines Lebens in Gedan-

102 Mit „instinktiv“ meine ich nicht „unüberlegt“. Ich werde auf S. 198 argumentieren, dass wir bei Descartes von „epistemischen Instinkten“ reden können: instinktiv in diesem Sinn akzeptieren wir, was uns „doctus a natura“ ist (s. S. 100).

103 Sobald das Evidenzkriterium etabliert ist, lässt sich damit die Frage, ob ich jetzt gerade schlafe, introspektiv, d.i. a priori beantworten: „Et quamvis, forti accidente imaginatione vel sensu (ut sit cū cerebrum perturbatur), non facilè mens aliis rebus intelligendis vacet, experimur tamen, cū imaginatio est minus fortis, nos saepe aliquid ab ipsâ plane diversum intelligere: ut, cū inter dormiendum advertimus nos somniare, opus quidem est imaginationis quòd somniemus, sed quòd nos somniare advertamus, opus est solius intellectûs.“ (AT VII 358²¹–359²)

ken erreichen und meinen Zustand zu diesem Zeitpunkt bestimmen.¹⁰⁴ Wenn ich aber andererseits mit dem Schlafargument konfrontiert werde und merke, dass die Anwendung von Kohärenzkriterien zur Beantwortung der Frage, ob ich jetzt schlafe, eine *petitio* wäre, da ich weder jetzt noch zu einem anderen Zeitpunkt *ohne* solche Kriterien feststellen kann, dass ich nicht schlafe, dann merke ich, dass ich solche Kriterien, sollten sie denn existieren, nicht nur jetzt nicht sondern auch zu keinem anderen Moment werden anwenden können.¹⁰⁵

Ich merke damit also, dass ich nicht nur jetzt nicht ausschliessen kann, dass ich schlafe, sondern ebensowenig je werde ausschliessen können, dass ich schlafe. Sobald wir aber wissen und voraussetzen dürfen, dass wir nicht nur körperliche, sondern auch geistige Wesen sind,

104 So interpretiert muss Descartes freilich voraussetzen, (i) dass nicht nur das Einschlafen sondern auch das Aufwachen anhand von ‚Wachzustandskriterien‘ erkennbar sind und dass (ii) nicht nur dem Wachenden bewusst ist, dass er wach ist, sondern dass auch der Aufgewachte weiss, dass er eben geschlafen hat. Liest man Descartes so, dass er die qualitative Ununterscheidbarkeit von Sinneswahrnehmungen im Schlaf- und Wachzustand *behauptet*, ist (ii) ein echtes Problem. Deshalb ist es wohl besser, ihn so zu lesen, dass er bloss die Nichtexistenz sicherer Kriterien behauptet (und demjenigen, der widerspricht, eine *petitio* vorwerfen würde) und damit die qualitative Ununterscheidbarkeit bloss für möglich, aber nicht für wirklich erklärt, was mit (ii) verträglich ist (s. Fn. 85 auf S. 134). ? : 67 hat ein weiteres, empirisches, Argument gegen die Ununterscheidbarkeitsthese vorgebracht: „Both Descartes and the coherence empiricist presume that dreams are never connected with the rest of the actions of our life. But in fact some people – narcoleptics, for example – do experience dreams which cannot be distinguished from waking experience in the way both Descartes and the coherence empiricist require.“ Descartes behauptet allerdings nicht, dass wir uns nie darin täuschen, dass wir wach sind, sondern nur, dass wir mit dem Evidenzkriterium ein Mittel haben, um diese Frage zu entscheiden. Diejenigen, die dieses Kriterium nicht anwenden können, sind verrückt – und Verrückte durfte Descartes schon mit der Wahnsinnshypothese ausschliessen (vgl. S. 118).

105 Die tatsächliche Existenz solcher Kriterien kann deshalb nicht dazu verwendet werden, das Schlafargument zu entkräften, wie schon von Helmholtz richtig festgestellt hat: „Wer weiss zu sagen, wie lang und fein ausgesponnen, wie folgerichtig durchgeführt ein solcher Traum werden könnte. Wenn alles darin im höchsten Grade gesetzmässig der Naturordnung folgend geschähe, so würde kein anderer Unterschied vom Wachen bestehen, als die Möglichkeit des Erwachens, das Abreissen dieser geträumten Reihe von Anschauungen.“ (? : 40)

stehen uns andere, nicht durch das Schlafargument unterminierte Möglichkeiten offen, Wissensansprüche über uns selbst zu erheben. Erst nach dem *Cogito* ist es dem cartesischen Denker möglich, das im Traum geäußerte „ich“ nicht auf etwas zu beziehen, von dem er träumen könnte, er sei es, sondern auf dasjenige nichtkörperliche Wesen, dessen Körper träumt (mit anderen Worten auf die Perspektive, die ihm die Traumidentifikation mit einer seiner Traumgestalten ermöglicht).¹⁰⁶ Hier zeigt sich eine Eigenheit der analytischen Methode: in der *Ersten Meditation* kann der cartesische Denker, der nicht weiss, ob er schläft oder wacht, „sum“ nicht wissen, obwohl sich dieser Satz in der *Zweiten Meditation* als der gewisseste herausstellt. Denn der cartesische Denker kann erst auf der Stufe der Täuschergothypothese *ausschliessen*, dass er ein körperliches Ding ist: Im Schlafargument wäre es immer noch möglich, dass er ein körperliches Ding wäre, von dem er bloss träumt, dass es existiert.

Descartes gibt in der Sechsten *Meditation* ein Kohärenzkriterium an, mit dem er Schlafen und Wachen unterscheiden zu können glaubt. Aber kann der cartesische Denker ein solches Kriterium ohne *petitio* auf sich anwenden? Behält nicht der Einwand seine Kraft, es könne kein Kriterium geben, um Wachen und Schlafen zu unterscheiden, da man immer träumen könne, es sei erfüllt? In den *Dritten Einwänden* wendet Hobbes ein, das Kohärenzkriterium könne nur dann vom cartesischen Denker auf sich selbst angewendet werden, wenn dieser zum Zeitpunkt dieser

106 Durch die mir vom *Cogito* ermöglichte Unterscheidung zwischen mir als *res cogitans* und mir als *res extensa* kann ich ebenfalls die Befürchtung ausräumen, ich könnte durch Anwendung des Kohärenzkriteriums auch im Schlaf feststellen, dass ich wach bin. Denn ich kann mir dann bewusst werden, dass ich nur dann im Schlaf feststellen könnte, dass ich schlafe, wenn ich eine Unterscheidung zwischen dem Schlafenden und der Traumgestalt, die ich mit mir identifiziere, machen kann: „We might dream that we considered whether we were awake and come to the conclusion that no, we were dreaming, but there would be a distinction between the person so adjudged to be dreaming and thus asleep and the person making that judgement. The latter would have to be cast as awake.“ (? : 84) Ich kann also auch im Schlaf nur dann herausfinden, dass ich schlafe, wenn ich voraussetze, dass ich wach bin. Daher macht es keinen Sinn zu befürchten, ich könnte *im Schlaf* zum Schluss kommen, *ich* sei wach, denn dieses *Ich* wäre nur dann mit mir identisch, wenn ich nicht schlafen würde.

Anwendung nicht schlafe:

Quaero utrum sit hoc certum, quòd quis, somnians se dubitare an somniet necne, non possit somniare cohaerere suum somnium cum ideis rerum longâ serie praeteritarum. (AT VII 195²⁰⁻²³)

Je demande: sçavoir si c'est une chose certaine, qu'une personne, songeant qu'elle doute si elle songe ou non, ne puisse songer que son songe est joint & lié avec les idées d'une longue suite de choses passées. (AT IX/I 152)

Descartes' Replik ist ziemlich salopp:

Non potest somnians ea quae somniat cum ideis rerum praeteritarum revera connectere, quamvis somniare possit se connectere. Quis enim negat dormientem falli posse? Atqui postea expectatus errorem suum facile dignoscet. (AT VII 196⁶⁻¹⁰)

Celui qui dort & songe, ne peut pas joindre & assembler parfaitement & avec vérité ses rêveries avec les idées des choses passées, encore qu'il puisse songer qu'il les assemble. Car qui est-ce qui nie que celui qui dort se puisse tromper? Mais après, étant éveillé, il connoitra facilement son erreur. (AT IX/I 152)

Diese Antwort hat zu einem gewissen Unbehagen in der Sekundärliteratur geführt.¹⁰⁷ Descartes will aber nicht behaupten, dass wir in der Unterscheidung von Schlaf- und Wachzustand *unfehlbar* sind. Was er für die Widerlegung des Skeptikers braucht, der behauptet, dass wir nicht wissen können, dass wir wach sind, ist einzig die *Existenz* (i.G. zur Unfehlbarkeit) eines Kriteriums. Wenn es dieses Kriterium gibt, können wir wissen, dass wir wach sind – dies natürlich nur, *wenn wir wach sind*. Damit sind wir bei der Unterscheidung von Wach- und Schlafzustand in

107 So z.B. bei John S. ? : 4: „This reply seems to concede everything the skeptic needs to keep his scenario going, namely, that if we were dreaming, application of the anti-skeptical criterion might fail.“

derselben kognitiven Situation wie wenn es darum geht herauszufinden, ob unsere Wahrnehmungsbedingungen optimal sind.¹⁰⁸

Das Sinnestäuschungsargument supponierte bezüglich einer Überzeugung „*p*“ die Möglichkeit, dass sie aus Erkenntnisquellen stammt, die mich manchmal täuschen. Die Möglichkeit, dass es sichere aposteriorische Kennzeichen dafür gibt, dass „*p*“ in eine epistemische Kategorie fällt, bezüglich derer meine Erkenntnis unfehlbar ist, wurde dabei noch offengelassen. Hier geht nun das Schlafargument einen Schritt weiter: die postulierte Möglichkeit ist nun die, dass sich „*p*“ aus Erkenntnisquellen speisen könnte, die mich immer täuschen. Nur durch *apriorische* Kennzeichen für eine Unterscheidung von trügerischen und korrekten Erkenntnisquellen liesse sich die durch das Schlafargumente induzierte epistemische Unbehaglichkeit noch aus der Welt schaffen.¹⁰⁹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Schlafargument dadurch, dass es mich darauf aufmerksam macht, dass ich die Frage, ob ich jetzt gerade schlafe, zu keinem Zeitpunkt beantworten kann, die Hypothese

108 Bernard Williams hat einen analogen Einwand zu entkräften versucht, der von der Prämisse ausgeht, dass Schlafende mit ihren Äusserungen nicht recht haben können: Der cartesische Denker, der behauptet, er erkenne, dass er nicht schläft, könnte dies nicht behaupten, wenn er schlafen würde. Dieser Einwand richte sich aber nicht spezifisch gegen diese Äusserung, sondern auch gegen die Aussage des cartesischen Denkers, er schlafe nicht (? : 312–313). Dieser dürfe aber zum Zeitpunkt der Anwendung des Kriteriums *voraussetzen*, dass er nicht schläft: „From the perspective of waking we can *explain* dreaming, and this is an important asymmetry. [...] it is a notable fact that the passage in the *Sixth Meditation* is entirely from the perspective of waking, and is, as it should be, only about how we can, when we are awake, tell that we are awake.“ (? : 313) M.A.n. genügt sogar, dass er möglicherweise irgendeinmal nicht geschlafen hat (also die Negation von ??). Die Anwendung des Kriteriums ist dann hypothetisch: Wenn ich (bis zu meinem Tod) keine Kontinuitätsbrüche feststellen werde, habe ich nie geschlafen; gibt es einen Bruch in der Kontinuität meines Bewusstseinsstromes, werde ich annehmen, dass ich bis zu einem erneuten Bruch schlafe.

109 Die ‚Widerlegung‘ des Schlafargumentes in der Sechsten *Meditation* setzt dabei das *Cogito* wesentlich voraus. Erst auf der Grundlage der apriorischen Unterscheidung zwischen Traumsujet und Traumobjekt wird das Kohärenzkriterium anwendbar. Die ‚Widerlegung‘ greift m.a.W. erst, nachdem das *Cogito* das Schlafargument zu einer Hypothese entschärft hat, die in ihrer Tragweite dem Sinnestäuschungsargument entspricht.

aufwirft, dass ich zu jedem beliebigen Zeitpunkt schlafen könnte. Damit wird die Berechtigung *aller* Urteile, die ich aufgrund von Sinneswahrnehmungen mache, in Frage gestellt. Alle Sätze, die ein Sensualist akzeptieren kann, sind hinsichtlich ihrer Rechtfertigbarkeit von der Art der Sätze, die wir entweder *a sensibus* oder *per sensus* akzeptieren. Damit ist die *reductio* des Sensualismus mit dem Schlafargument vollendet.¹¹⁰

Dem Schlafargument unterliegen all jene Überzeugungskandidaten, die sich bei einer *aposteriorischen* Überprüfung als falsch herausstellen könnten. Mathematische Sätze gehören nicht dazu, denn mathematische Sätze halten wir nicht aufgrund von Sinneswahrnehmungen für wahr:

- 110 Die Äusserung Descartes, bei der *per sensus/a sensibus*-Unterscheidung gehe es um einen „homo, qui primo philosophari incipit“, der Sensualist sei und keine apriorischen Wahrheiten akzeptiere (AT V 146), nahm Frankfurt zum Anlass, die ganze Erste *Meditation* als *reductio* des Sensualismus (der „philosophically naïve position from which Descartes conducts it“ [?: 15]) zu interpretieren. Dagegen spricht, dass sich Descartes an der Stelle im Gespräch mit Burman auf den Satz „Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi“ bezieht, der mit „Tout ce que j’ay receu jusqu’àäpresent pour le plus vray & assuré, je l’ay appris des sens, ou par les sens. . .“ wiedergegeben wird. Die Bemerkung gegenüber Burman lässt sich daher auch als Hinweis verstehen, dass zwei Prioritätenordnungen unterschieden werden müssen: was als das Gewisseste *gilt* (primär₁) muss nicht das Gewisseste *sein* (primär₂) (s. S. 21). Es scheint mir auch deshalb unangebracht, diese Stelle derart hoch wie Frankfurt zu gewichten, weil die Erste *Meditation* als Anleitung dienen soll, sich von seinen Vorurteilen zu befreien, Descartes aber betont, dass dies gerade für Philosophen nötig sei (z.B. AT VI 10²³⁻²⁶). Für ihn ist nun aber der Sensualismus keine philosophische, sondern eine vorphilosophische Position (AT V 146). Wäre die Erste *Meditation* nicht mehr als eine *reductio* des Sensualismus, wäre Descartes’ Argument alles andere als konklusiv. Philosophen, die keine Sensualisten sind, hätten keinen Grund, das *Cogito* als privilegierte Wahrheit zu akzeptieren; demnach wäre es hoffnungslos, sie davon zu überzeugen, dass wir *res cogitantes* sind. Noch weiter geht ? : 65, der darauf hinweist, dass nicht einmal alle empiristischen Positionen widerlegt wären: „Empiricism need not take that form [die das Schlafargument *ad absurdum* führt]. An empiricist might allow that nothing about our sensory experience makes our beliefs about the external world certain. And of course an empiricist of that sort will have no reason to avoid the conclusion of the dream argument.“

Interim autem non concedo *ideas ipsarum figurarum nobis unquam per sensus fuisse illapsas*, ut vulgo omnes sibi persuadent. Etsi enim haud dubie dari possint in mundo, quales a Geometris considerantur, nego tamen ullas dari circa nos, nisi fortè tam minutas, ut nullo modo sensus nostros attingant. (AT VII 381²⁰⁻²⁵)

Übrigens aber gebe ich nicht zu, „dass die Ideen jener [geometrischen] Figuren uns jemals durch die Sinne beigegeben sind“, wie sich gewöhnlich alle Leute einreden. Denn wenn es auch zweifellos in der Welt derartige gibt, wie die Geometrie sie betrachtet, so bestreite ich doch, dass es welche gibt ausser uns, oder doch höchstens so kleine, dass sie in keiner Weise für unsere Sinne wahrnehmbar sind... (? : 349)

Descartes betont bereits im *Discours*, dass die Wachheit des Äussernden nicht zu den Wahrheits- oder auch nur den Adäquatheitsbedingungen von Äusserungen mathematischer Sätze gehört:

Car s'il arrivait même en dormant qu'on eût quelque idée fort distincte, comme, par exemple, qu'un géomètre inventât quelque nouvelle démonstration, son sommeil ne l'empêcherait pas d'être vraie. (AT VI 39¹³⁻¹⁷)

In den *Meditationen* finden wir im Anschluss an das Schlafargument hingegen anderes. Statt bloss festzustellen, dass nicht auf die Sinneswahrnehmung abstützend Überzeugungen vom Schlafargument unberührt bleiben, diskutiert Descartes dort verschiedene Theorien der Funktionsweise der Einbildungskraft, die Träume ermöglicht. Der ersten zufolge ist diese bloss reproduktiv, kombiniert nur Elemente veridischer Wahrnehmungen.¹¹¹ Diese Theorie wird auch gleich wieder aufgege-

111 „...tamen profecto fatendum est visa per quietem [„les choses qui nous sont représentées dans le sommeil“] esse veluti quasdam pictas imagines, quae non nisi ad similitudinem rerum verarum fingi potuerunt; ideoque saltem generalia haec, oculos, caput, manus, totumque corpus, res quasdam non imaginarias, sed veras existere. Nam sane pictores ipsi, ne tum quidem, cum Sirenas & Satyriscos maxime inusitatis formis fingere student, naturas omni ex parte novas iis possunt assignare, sed tantummodo diversorum animalium membra permiscent...“ (AT VII 19²⁶–20⁴)

ben.¹¹² Nicht die elementaren Bausteine der Einbildungen bleiben vom Schlafargument unberührt, sondern ihr *Medium*, die „Farben“ unserer Traumbilder.¹¹³

Auf Existenzbehauptungen spezialisiert besagt das Schlafargument, dass die Existenz jedes einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Dings fraglich ist: jedes einzelne dieser Dinge existiert möglicherweise nicht.¹¹⁴ Der Einwand, den sich Descartes im Anschluss an das Schlafargument macht, ist nun folgender: auch wenn alles sinnlich Wahrgenommene möglicherweise nicht existiert, müssen wir doch zumindest (i) die Existenz von etwas sinnlich Wahrnehmenden¹¹⁵ und (ii) die Existenz von

112 Nicht nur ist unklar, welches und wie klein die Bausteine sein würden, die die Einbildungskraft im Traum beliebig kombinieren könnte, sondern auch die Ausgangsprämisse, dass wir nichts Neues träumen können, ist wohl falsch: „... vel si forte aliquid excogitent adeo novum, ut nihil omnino ei simile fuerit visum, atque ita plane fictitium sit & falsum, certe tamen ad minimum veri colores esse debent, ex quibus illud componant.“ (AT VII 20⁴⁻⁸)

113 Diese Bezugnahme auf *Farben* gibt leicht zu Missverständnissen Anlass. So schreibt ? : 58: „In the discussion of simples in the First Meditation, for example, there are references to color which suggest that it is among the things spoken of there as irreducible and necessarily real.“ Damit erkennt er den Sinn von Descartes' Metapher, denn den metaphorischen „Farben“, d.h. den raumzeitlichen Bestandteilen der Ideen, sind gerade die primären Qualitäten wie Ausdehnung und Form zugeordnet. Meiner Ansicht nach ist die Rede von Farben im Rahmen von Descartes' Metapher zu verstehen. Auch wenn ein Maler (bzw. die Einbildungskraft im Traum) *alles beliebige* bildlich repräsentieren kann, ist er doch zumindest auf ein Repräsentationsmedium angewiesen; auch wenn Bilder die Existenz des Abgebildeten nicht voraussetzen, müssen sie zumindest *existieren*, um abbilden zu können. ? : 39 bezeichnet die Arbeitshypothese Descartes' hier richtig als „combinatorial theory“.

114 Wiederum muss diese These von der stärkeren Behauptung unterschieden werden, möglicherweise existiere nichts sinnlich Wahrnehmbares; „ $\Diamond \forall x \neg \exists y (x = y)$ “ ist stärker als „ $\forall x \Diamond \neg \exists y (x = y)$ “ – das Schlafargument supponiert von sinnlich wahrnehmbaren Dingen nur letzteres.

115 Gemäss der entwickelten Descartes'schen Theorie setzen Sinneswahrnehmungen die Körperlichkeit dessen voraus, der sie hat: „Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore...“ (AT VII 27⁵⁻⁶) „... quia corpus non habeo, equidem me sentire dicere non possum.“ (AT X 521) Dies ist ein weiteres Argument für die von ? vertretene (und von ?, ? und insbesondere ? antizipierte) These, dass Descartes eine „two-worlds view“ mentaler und physischer „particulars“ abgelehnt hat.

sinnlichen Wahrnehmungen zugestehen. (ii) lässt sich in der scholastischen Terminologie, die Descartes in den *Erwiderungen* aufgreift, so reformulieren, dass es unter (i) fällt. Was durch das Schlafargument bezweifelt werden kann, ist die *formale* oder *aktuale* Realität von Ideen: die unbeantwortbare Frage, mit der es uns konfrontiert, ist die, ob wir mit Recht davon ausgehen, dass unsere Ideen etwas *ausserhalb* unseres Bewusstseins, d.i. etwas Nicht-Ideenartiges repräsentieren. Die *objektive* oder *materiale* Realität von Ideen, d.i. ihre Realität als Zustände eines sinnlich wahrnehmenden Bewusstseins, wird nicht tangiert: es bleibt unbezweifelt, dass wir zumindest Ideen haben, die Repräsentationszwecke erfüllen *sollten*.¹¹⁶ Natürlich kann Descartes an dieser Stelle der *Meditationen* keine Kenntnis der Natur dieses sinnlich Wahrnehmenden voraussetzen. Er muss die vom Traumargument unberührt gelassene Existenzannahme so formulieren, dass sie nicht mehr als die Existenz von *irgendetwas Materiellem* behauptet. Dies tut er unter Rekurs auf die einfachen, universellen Bestandteile, aus denen dieser Wahrnehmende (ebenso wie alle anderen möglichen Gegenstände der Sinneswahrnehmung) besteht:

Nec dispari ratione, quamvis etiam generalia haec, oculi, caput, manus, & similia, imaginaria esse possent, necessario tamen saltem alia quaedam adhuc magis simplicia & universalia vera esse fatendum est, ex quibus tanquam coloribus veris omnes istae, seu verae, seu falsae, quae in cogitatione nostrâ sunt, rerum imagines effinguntur. (AT VII 20⁸⁻¹⁴)

...par la mesme raison, encore que ces choses generales, à sçavoir, des yeux, une teste, des mains, & autres semblables, peussent estre imaginaires, il faut toutesfois avouer qu'il y a des choses encore plus simples & plus universelles, qui sont vrayes & existantes, du mélange desquelles, ne plus ne moins que celuy de quelques veritables couleurs, toutes ces images de choses qui resident en nostre pensée, soit vrayes & réelles, soit feintes & fantastiques, sont formées. (AT IX/I 15)

116 Diese materiale Realität kommt den Ideen schon dadurch zu, dass sie Ideen eines sinnlich Wahrnehmenden sind. Wir werden auf diese Unterscheidungen auf S. 315ff. noch ausführlich eingehen.

Descartes geht auf diese „simplicia&universalia“ nicht näher ein. Dies ist für sein Argument auch nicht notwendig, denn aus der Folge wird klar, dass er diese Kennzeichnung referentiell verstanden wissen will: „the simples“, wie ? : 69 sie nennt, sind keine Dinge und schon gar keine spezifischen Dinge, sondern die *allgemeinsten Eigenschaften* materieller Gegenstände, *was immer auch diese allgemeinsten Eigenschaften sind*. Descartes formuliert nur deshalb so umständlich, weil er die Existenz *irgendwelcher* materieller Dinge voraussetzen will, ohne die Existenz auch nur eines (bestimmten) materiellen Dings voraussetzen zu können.¹¹⁷ Jetzt erst konstatiert Descartes, dass mathematische Sätze durch das Schlafargument nicht berührt werden:

Quapropter ex his forsitan non male concludemus Physicam, Astronomiam, Medicinam, disciplinasque alias omnes, quae a rerum compositarum consideratione dependent, dubias quidem esse; atqui Arithmeticam, Geometriam, aliasque ejusmodi, quae non nisi de simplicissimis & maxime generalibus rebus tractant, atque utrum eae sint in rerum naturâ necne, parum curant, aliquid certi atque indubitati continere. Nam sive vigilem, sive dormiam, duo & tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quàm quatuor; nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant. (AT VII 20²⁰⁻³¹)

C'est pourquoy peut-estre que de là nous ne concluons pas mal, si nous disons que la Physique, l'Astronomie, la Medecine, & toutes les autres sciences qui dépendent de la consideration des choses composées, sont fort douteuses & incertaines; mais que l'Arithmetique, la Geometrie, & les autres sciences de cette nature, qui ne traittent que de choses fort simples & fort generales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain & d'indubitable. Car, soit que je veille ou que je dorme, deux & trois joints ensemble formeront toujourns le nom-

117 In den Begriffen des entwickelten Substanzdualismus entspricht die Voraussetzung von *irgendetwas* Materiellem der Annahme einer *res extensa* und ihrem charakteristischen Attribut *extensio*: „Cujus generis esse videntur natura corpora in communi, ejusque extensio; item figura rerum extensarum; item quantitas, sive earumdem magnitudo & numerus; item locus in quo existant, tempusque per quod durent, & similia.“ (AT VII 20¹⁵⁻¹⁹)

bre de cinq, & le quarré n'aura ja-
mais plus de quatre costez; & il ne me
semble pas possible que des veritez si
aparentes puissent estre soupçonnées
d'aucune fausseté ou d'incertitude.
(AT IX/I 16)

Die Zweifelsargumente dienen Descartes dazu, unter den Sätzen, die wir für wahr halten können, eine Ordnung zu etablieren, die der sensualistischen entgegenläuft. Die Allgemeinheit und Stärke der Zweifelsargumente entsprechen dem Gewissheitsgrad derjenigen Überzeugungen, die ihnen gerade noch standhalten. Am ungewisesten sind demnach *revidierbare* Sinneswahrnehmungen, die bereits mit der Hypothese partikulärer Sinnestäuschungen bezweifelt werden; gewisser sind *unrevidierbare* Sinneswahrnehmungen, die unter optimalen Bedingungen gemacht werden – um sie zu bezweifeln, braucht es das Schlafargument. Am gewisesten sind mathematische Sätze, die auch von diesem unberührt bleiben.¹¹⁸ Um diese Auszeichnung mathematischer Sätze besser zu verstehen und um mein Argument vorzubereiten, dass sie der Täuschergothypothese schliesslich doch zum Opfer fallen, muss ich kurz Descartes' Philosophie der Mathematik skizzieren.

Descartes ist *kein* mathematischer Platonist. Mathematik hat es für ihn nicht mit einem Reich unabhängiger, vielleicht gar ewiger Objekte, sondern mit der physikalischen Welt, d.i. mit ihrem charakteristischen

118 Dies wird besonders deutlich, wenn Descartes in der Sechsten *Meditation* auf die Privilegierung mathematischer Sätze zurückkommt: „Non tamen forte omnes tales omnino existunt, quales illas sensu comprehendo, quoniam ista sensuum comprehensio in multis valde obscura est & confusa; sed saltem illa omnia in iis sunt, quae clare & distincte intelligo, id est omnia, generaliter spectata, quae in purae Matheseos objecto comprehenduntur [„toutes les choses que j'y conçois clairement et distinctement, c'est-à-dire toutes les choses généralement parlant, qui sont comprises dans l'objet de la Géométrie spéculative, s'y retrouvent véritablement“].“ (AT VII 80⁴⁻¹⁰) Hier beschreibt er die am Ende der *Meditationen* erreichte Position: die Täuschergothypothese ist widerlegt, die Sicherheit mathematischer Sätze folglich gewährleistet und das Kriterium der Klarheit&Deutlichkeit erlaubt es uns, dem Schlafargument die Allgemeinheit zu nehmen, obwohl die Zurücksetzung aposteriorischen Wissens bestehen bleibt.

Attribut *Ausdehnung* zu tun:¹¹⁹

He [Descartes] presents it [den Kontrast zwischen Physik, Astronomie, Medizin einer- und den mathematischen Wissenschaften andererseits] primarily as a contrast between sciences that deal with complex existents and those that deal with very simple and general things. The latter sciences are less specialized than the former. But this is because they are concerned with all existents, not because they are concerned with none. The mathematical sciences are supposed to deal with *everything*, not with nothing. (? : 74)

Merkwürdigerweise scheint Frankfurt den empiristischen Charakter der in der Ersten *Meditation* skizzierten Philosophie der Mathematik als Stütze seiner allgemeinen These zu betrachten, Descartes vertrete dort nicht seine eigene, sondern eine sensualistische Position, die er *ad absurdum* führen wolle. Nun entspricht allerdings nicht nur Descartes' frühe Philosophie der Mathematik in den *Regulae* sondern auch die spätere, die sich in den hinteren Kapiteln der *Meditationen* findet, der Skizze in der Ersten *Meditation*. Der Erzrationalist Descartes vertritt demnach eine Position, für die Quine mit dem Vorwurf konfrontiert wurde, einen extremen Empirismus zu vertreten.¹²⁰

In den *Regulae* hat Descartes die Gewissheit der Mathematik darauf zurückgeführt, dass ihre existentiellen Voraussetzungen durch Erfah-

119 Bereits in den *Regulae* behauptet Descartes, geometrische Figuren seien nichts anderes als ausgedehnte Körper, Zahlen nichts anderes als gezählte Dinge (AT X 445). Dieselbe abstraktionistische Philosophie der Mathematik findet sich in den Prinzipien (vgl. bspw. sct. I, 59; AT VIII/I 27–28).

120 Selbst Quine formuliert diese heikle These sehr vorsichtig. In seiner *Philosophy of Logic* etwa findet sich kein unmissverständliches Bekenntnis. Die These folgt aber aus der Behauptung, die Mathematik bilde zusammen mit den Wissenschaften ein Netz, das empirischen Gehalt und damit Bedeutung nur durch die Überprüfung von Beobachtungssätzen erhält (? : 41 und ? : 244). Manchmal wird dies etwas deutlicher: „... we see all of science – physics, biology, economics, mathematics, logic, and the rest – as a single sprawling system, loosely connected in some portions but disconnected nowhere. [...] But the overall system, with all its parts, derives its aggregate empirical content from that [observational] edge; and the theoretical parts are good only as they contribute in their varying degrees of indirectness to the systematizing of that content.“ (? : 76)

rung nicht unsicher gemacht werden könnten.¹²¹ Im Gespräch mit Burman sagt Descartes, Mathematik setze nicht die Existenz von irgendetwas Bestimmtem, aber die Existenz von Ausdehnung voraus.¹²² Mathematik und Physik handeln somit beide von Objekten im dreidimensionalen Raum und setzen zumindest dessen Existenz voraus. Die Physik legt sich zusätzlich noch auf die Existenz *bestimmter* Objekte fest, deren Eigenschaften sie beschreibt. Die Mathematik hingegen handelt nur von Objekten, insofern sich diese im Raum befinden, d.h. von allen möglichen materiellen Objekten überhaupt.¹²³ Im *Discours* hat Descartes den Körper der Geometer als „un corps continu, ou un espace indéfiniment étendu en longueur, largeur et hauteur ou profondeur, divisible en diverses parties, qui pouvaient avoir diverses figures et grandeurs. . .“ (AT

121 „Ex quibus evidenter colligitur, quare Arithmetica & Geometria caeteris disciplinis longè certiores existant: quia scilicet hae solae circa objectum ita purum & simplex versantur, ut nihil plane supponant, quod experientia reddiderit incertum. . .“ (AT X 365¹⁴⁻¹⁸) ? : 264 hat gezeigt, dass Distanz- und Abstandsurteile bei Descartes euklidische Geometrie bereits *voraussetzen*.

122 „Sic etiam omnes demonstrationes Mathematicorum versantur circa vera entia et objecta, et sic totum, et universum Matheseos objectum, et quicquid illa in eo considerat, est verum et reale ens, et habet veram ac realem naturam, non minus quàm objectum ipsius Physices. Sed differentia in eo solùm est, quod Physica considerat objectum suum [*erg.* non solùm tanquam] verum et reale ens sed tanquam actu et quâ tale existens, Mathesis autem solùm quâ possibile, et quod in spatio actu quidem non existit, ac existere tamen potest.“ (AT V 160) Die Existenz von Raum setzt ihrerseits die Existenz von etwas Materiellem voraus: „... ubicunque extensio est, ibi etiam necessario est corpus.“ (AT V 224¹⁶⁻¹⁷)

123 Daraus folgt nicht, wie ? : 699 richtig bemerkt, dass das Wesen mathematischer Objekte von dem materieller abhängt, wohl aber, dass diese Abhängigkeitsbeziehung auf der Ebene der möglichen (oder, im Anschluss an ? : 509, „logischen“) Existenz besteht (? : 96).

VI 36⁶⁻⁹) bezeichnet und mit dem euklidischen Raum identifiziert.¹²⁴ In den *Prinzipien* bestreitet er, ein mathematischer Platonist zu sein:

Numerum & universalia omnia esse tantum modum cogitandi.
Ita etiam, cum numerus non in ullis rebus creatis, sed tantum in abstracto, siue in genere consideratur, est modus cogitandi duntaxat; ut & alia omnia quae *universalia* vocamus. (AT VIII/I 27¹⁵⁻¹⁸)

Que les nombres & les universaux dependent de nostre pensée. De mesme que le nombre que nous considérons. . . en general, sans faire reflexion sur aucune chose créée, n'est point, hors de nostre pensée, non plus que toutes ces autres idées *generales*, que dans l'escole on comprend sous le nom d'universaux. . . (AT IX/II 50)

Zwischen der Zahl und dem Gezählten, der Grösse und dem Gemessenen, liegt wie zwischen allen Attributen und ihren Modi nur ein Verstandesunterschied.¹²⁵ Ebenso wie die Geometrie zwar die Existenz von Ausdehnung, d.h. die Existenz von *irgendetwas* Ausgedehntem voraussetzt, nicht aber die Existenz einer bestimmten ausgedehnten Sache, setzt die Arithmetik nicht mehr voraus, als dass es zählbare ausgedehnte Dinge gibt. Mathematik und Geometrie sind nicht deshalb vom Schlafargument ausgenommen, weil sie a priori sind oder keine existentiellen

124 Auch in den *Meditationen* behält er diesen physikalischen Begriff des geometrischen Raums bei: „... per corpus intelligo illud omne quod aptum est figurâ aliquâ terminari, loco circumscribi, spatium sic replere, ut ex eo aliud omne corpus excludat; tactu, visu, auditu, gustu, vel odoratu percipi, necnon moveri pluribus modis, non quidem a seipso, sed ab alio quopiam a quo tangatur: namque habere vim seipsum movendi, item sentiendi, vel cogitandi, nullo pacto ad naturam corporis pertinere judicabam; quinimo mirabar potius tales facultates in quibusdam corporibus reperiri.“ (AT VII 26¹⁶⁻²³) In der *Sechsten Meditation* wird die Existenz der Aussenwelt nur insofern bewiesen, als sie Gegenstand der Mathematik ist (vgl. das Zitat AT VII 80⁴⁻¹⁰ in Fn. 118 auf S. 154 und ? : 294). ? : 311 hat schön herausgearbeitet, inwiefern die Bewegung prinzipaler Gegenstand von Descartes' reiner Mathematik ist.

125 „Quippe quantitas à substantiâ extensâ in re non differt, sed tantum ex parte nostri conceptuûs, ut & numerus à re numeratâ.“ (AT VIII/I 44¹⁹⁻²¹) Diese These findet sich, etwas anders formuliert, bereits in den *Regulae* (AT X 445¹⁻⁹, 448²⁶–449⁴).

Voraussetzungen machen,¹²⁶ sondern weil ihre Voraussetzungen so allgemein sind, dass wir sie uns nicht vom Schlafargument unterminiert denken können: wer schläft, ist ein körperliches Wesen, das geometrische und numerische Qualitäten hat. Erst die Täuschergothypothese wird die Existenz irgendwelcher körperlicher Wesen in Frage stellen.¹²⁷

Nach dieser Analyse des Schlafarguments möchte ich nun in einem Exkurs das wohl bekannteste skeptische Argument unserer Zeit behandeln und es mit Descartes' Argumenten vergleichen. Hilary Putnam hat im ersten Kapitel seines Buchs *Reason, Truth and History* (?) eine Hypothese aufgestellt, die oft in engen Zusammenhang mit Descar-

126 „Et vice versâ, potest intelligi numerus denarius, ut etiam quantitas continua decem pedum, etsi ad istam determinatam substantiam non attendamus: quia planè idem est conceptus numeri denarii, sive ad hanc mensuram decem pedum, sive ad quidlibet aliud referatur; & quantitas continua decem pedum, etsi non possit intelligi sine aliquâ substantiâ extensâ, cujus sit quantitas, potest tamen sine hac determinatâ.“ (AT VIII/I 44²⁵–45²)

ARISTOTELES-UEBER-EXISTENTIELLE-VORAUSSETZUNGEN-DER-SYLLOGISTIK

Von den zwanzig Axiomen Hilberts in den *Grundlagen der Geometrie* sind sieben, von den fünf Axiomen Peanos eines Existenzaussagen.

127 Burnyeat hat einen wichtigen Unterschied zwischen antikem und cartesianischen Skeptizismus darin sehen wollen, dass erst Descartes die Existenz der Aussenwelt bezweifelt habe: „Idealism, whether we mean by that Berkeley's own doctrine that *esse est percipi* or a more vaguely conceived thesis to the effect that everything is in some substantial sense mental or spiritual, is one of the very few major philosophical positions which did *not* receive it[s] first formulation in antiquity.“ (?: 3–4) Die antiken Skeptiker hätten zwar erwogen, dass *alle* unsere Meinungen über die Beschaffenheit der Aussenwelt falsch sein könnten, aber diesen Zweifel nicht weiter generalisiert. *Contra* ?: 29, Appendix B trieben die Griechen den Zweifel also nur bis zu dem Punkt, den der cartesische Denker mit dem Schlafargument erreicht: „... all these [Greek] philosophers [...] leave untouched – indeed they rely upon – the notion that we are deceived or ignorant about *something*.“ (?: 19) Descartes selbst war der Meinung, mit der Täuschergothypothese gehe er über die antike Skepsis hinaus. So sagt er zu Burman über die Stelle, wo er den Täuschergott einführt: „Reddit hîc auctor hominem tam dubium, et in tatas dubitationes conjicit ac potest; ideoque non solùm objicit illa quae objici solent a Scepticis, sed etiam omnia illa quae objici possunt, ut ita plane omnes dubitationes tollat; et in eum finem genium hîc introducit, quem sursum dari aliquis objicere potest.“ (AT V 147)

tes' Täuschergotthypothese gesetzt, von manchen sogar mit ihr identifiziert wird.¹²⁸ Im folgenden möchte ich diese sog. „brains in a vat“-Hypothese zuerst darstellen, die Gründe erläutern, die Putnam motiviert haben, sie als inkohärent zu verwerfen, dies kritisieren und schliesslich zeigen, dass die Identifikation mit der Täuschergotthypothese ungerechtfertigt ist. Das von Putnam supponierte und in der zeitgenössischen Skeptizismus-Debatte unter der ‚Gehirn im Tank‘-Etikette diskutierte skeptische Szenario entspricht nicht der Täuschergotthypothese, sondern dem Schlafargument, und es teilt dessen Voraussetzungen, die seine Reichweite ganz wesentlich eingrenzen. Eine eingehende Diskussion wird uns deshalb wesentliche Aufschlüsse über den Unterschied der beiden wesentlichen Zweifelsargumente Descartes' geben.

Im besonderen möchte ich für folgende Thesen argumentieren:

- (i) Sowohl die Hypothese, dass der cartesische Denker immer schläft, als auch die, dass er ein Hirn im Tank ist, schöpfen ihre skeptische Sprengkraft daraus, dass sie nur wahr sind, wenn sie nicht behauptet werden können.
- (ii) Dennoch scheitern sie beide nicht an Problemen begrifflicher oder konzeptueller Stabilität: es handelt sich um respektable und behauptbare skeptische Szenarien.
- (iii) Sowohl bei der Schlaf- wie bei der ‚Gehirn im Tank‘-Hypothese muss allerdings vorausgesetzt werden, dass sie bloss möglich und nicht aktual sind – eine Voraussetzung, die die Täuschergotthypothese nicht teilt.
- (iv) Es ist allerdings nicht hilfreich, diese Einschränkung als performative Selbstwidersprüchlichkeit zu charakterisieren.
- (v) Der Grund dafür ist ganz einfach der, dass auch nicht behauptbare Sätze wahr sein können (und wir dies wissen) – ein Gedanke, der der Täuschergotthypothese zugrundeliegt.
- (vi) Der wesentliche Zug der Täuschergotthypothese, in dem sie sowohl über das Schlafargument als auch über Putnams ‚Gehirn im Tank‘-Gedankenexperiment hinausgeht, ist gerade der, dass ih-

128 Explizite Identifikationen finden sich bspw. bei Massimo ? : 79, bei Alex ? : 125 und bei Hans ? : 63. Zumindest stark suggeriert wird die Identifikation bei David ? : 203, Anthony L. ? : 148 und John S. ? : 2, 15.

re Widerlegung nicht nur unbehauptbaren Zweifel, sondern sogar Zweifel *per impossibile* ausräumt.

Putnam diskutiert die Möglichkeit, dass wir Hirne in einem Tank sind, der uns von der Aussenwelt kausal isoliert, während unsere Wahrnehmungen durch ein Computerprogramm produziert werden. Er verwirft dieses Szenario aufgrund der Beobachtung, dass in diesem Fall der Satz „wir sind Hirne im Tank“ falsch wäre. Putnams Argument macht Voraussetzungen, die zu denen von Descartes' Schlafargument analog sind: Ein Hirn im Tank kann mit seinem Wort „Hirn“ nicht etwas bezeichnen, zu dem es in keinem kausalen Kontakt steht.¹²⁹ Das, was es stattdessen bezeichnet, nennt Putnam „brain in the image“:

It follows [von der Voraussetzung, dass Hirne im Tank sich nicht auf etwas beziehen können, mit dem sie in keinem kausalen Kontakt stehen] that if their 'possible world' is really the actual one, and we are really the brains in a vat, then what we now mean by „we are brains in a vat“ is that *we are brains in a vat in the image* or something of that kind (if we mean anything at all). But part of the hypothesis that we are brains in a vat is that we aren't brains in a vat in the image (i.e. what we are 'hallucinating' isn't that we are brains in a vat). So, if we are brains in a vat, then the sentence „We are brains in a vat“ says something false (if it says anything). In short, if we are brains in a vat, then „We are brains in a vat“ is false. So it is (necessarily) false. (? : 15)

Jemanden, der die Hypothese, wir seien Hirne im Tank, als kohärent ausgibt, bezeichnet Putnam als metaphysischen Realisten. Sein Argument gegen den metaphysischen Realismus lässt sich wie folgt rekonstruieren:

- F1** Zwei Dinge können physikalisch identisch sein und sich in ihren semantischen Eigenschaften unterscheiden.
- F2** Zwei Dinge können qualitativ (für uns) ununterscheidbar sein und sich in ihren semantischen Eigenschaften unterscheiden.
- F3** Zwei qualitativ ununterscheidbare Zeichen können gleich angewendet werden und sich in ihren semantischen Eigenschaften unterscheiden.

129 Ein wichtiger Unterschied liegt darin, dass Descartes' Voraussetzung die Bedingungen von Wissensansprüchen betrifft, m.a.W. erkenntnistheoretisch, nicht semantisch motiviert ist. Ein direkterer Vorläufer von Putnams Argument findet sich in Freges in Fn. 76 auf S. 130 zitierten Bemerkungen aus *Dem Gedanken*.

- F4** Wenn zwei Zeichen dieselben semantischen Eigenschaften haben, müssen sie nicht nur gleich angewendet werden, sondern ihre Anwendungen müssen dieselbe Ursache haben.
- F5** Aussagen eines Hirns im Tank haben eine andere Ursache als qualitativ ununterscheidbare und gleich verwendete Aussagen, die wir machen.
- F6** Die Aussage „Ich bin ein Hirn im Tank“, die ich machen würde, wenn ich ein Hirn im Tank wäre, hat andere semantische Eigenschaften als meine Aussage „Ich bin ein Hirn im Tank“.
- F7** Meine Aussage „Ich bin ein Hirn im Tank“ ist genau dann wahr, wenn ich ein Hirn im Tank bin.
- F8** Die Aussage „Ich bin ein Hirn im Tank“, die ich machen würde, wenn ich ein Hirn im Tank wäre, ist nicht wahr.
- F9** Wenn wir Hirne im Tank wären, könnten wir nicht behaupten, wir seien Hirne im Tank.
- F10** Wenn wir uns vorstellen können, wir seien Hirne im Tank, können wir nicht behaupten, wir seien Hirne im Tank.
- F11** Also ist die Hirn-im-Tank-Hypothese inkohärent.
- F12** Also ist es notwendig, dass wir keine Hirne im Tank sind.
- F13** Wenn der metaphysische Realist recht hätte, dann könnten wir Hirne im Tank sein.
- F14** Also hat der metaphysische Realist unrecht.

Schon allein die Rekonstruktion von Putnams Argument ist umstritten; jeder der Argumentationsschritte wirft zudem eine Vielzahl von Fragen auf.¹³⁰ Einige Unterschiede zur Täuschergothypothese sind offensicht-

130 Auf einige davon werde ich in der Folge nicht eingehen, bspw. auf das in meiner Rekonstruktion umgangene Problem, dass Putnam von qualitativer Ununterscheidbarkeit und semantischen Eigenschaften von *Gedanken* und nicht von Sätzen spricht. Es kann bestritten werden, dass Gedanken semantische Eigenschaften haben, und dass – wenn sie solche haben – sie in derselben Weise zu analysieren sind wie die semantischen Eigenschaften intersubjektiv zugänglicher Zeichen. ? 3 entscheidet solche Fragen vorweg, indem er von „mental representations“ spricht. Manchmal schliesst er aus qualitativer Ununterscheidbarkeit auf die Identität von Gedanken – und zwar auch, wenn sie sich in ihren *referentiellen* Eigenschaften unterscheiden (? 8, 14). Auch solche Fragen von „narrow content“ habe ich in meiner Rekonstruktion ausgeblendet.

lich. Putnams Argument beruht wesentlich auf der in **7** und **8** kodifizierten Behauptung, dass

Dis Meine Äußerungen von „Ich bin ein Hirn im Tank“ sind genau dann wahr, wenn ich ein Hirn im Tank bin.

wahr ist, wenn *s* eine Behauptung von „Ich bin ein Hirn im Tank“ durch jemanden ist, der *nicht* ein Hirn im Tank ist, dass das Schema aber falsch ist, wenn *a* ein Hirn im Tank *ist*. Weder Descartes' Schlafargument noch die Täuschergotthypothese beruhen hingegen auf explizit semantischen Prämissen. Es ist m.A.n. allerdings möglich, Putnams Hirn-im-Tank Argument so zu interpretieren, dass es im wesentlichen der skeptischen Hypothese entspricht, die Descartes mit dem Schlafargument präsentiert. Eine solche Interpretation hilft uns zu verstehen, in welchem Sinn der cartesische Denker mit der Täuschergotthypothese weitergeht.

Descartes' Argument ist wesentlich ehrgeiziger als Putnams – was darin begründet ist, dass er in Putnams Terminologie ein metaphysischer Realist ist (s. S. 339): die Täuschergotthypothese ist ihm zufolge kohärent und repräsentiert für den cartesischen Denker in der Ersten *Meditation* eine echte (wenn auch bloss epistemische) Möglichkeit. Sie scheitert an der kontingenten, synthetischen Wahrheit „sum“, nicht an internen oder konzeptuellen Widersprüchen. Ein weiterer wichtiger Unterschied liegt in der Verwendung von „notwendigerweise“: obwohl es – in einem gewissen Sinn (s. S. 426) – kontingent ist, dass die Täuschergotthypothese scheitert, lässt sich Descartes zufolge *nach* ihrem Scheitern zeigen, dass Gott notwendigerweise existiert und kein Tauscher ist. Insofern ist die ‚Unmöglichkeit‘ eines globalen Irrtums nicht wie bei Putnam eine semantische, sondern eine ontologische.¹³¹

Grob gesprochen fällt Putnams Argument in drei Teile: in einem ersten (**F1-F9**) soll die These etabliert werden, dass Hirne im Tank sich nicht für Hirne im Tank halten können. Im zweiten (**F10-F12**) wird daraus auf die Unmöglichkeit des skeptischen Szenarios geschlossen, was wiederum **F13** in ein Argument gegen den metaphysischen Realismus

131 Zwar beanspruchen sowohl Putnam wie Descartes, durch ein philosophisches Argument zu *zeigen*, dass wir keine Hirne im Tank sind: insofern sind beide Argumente a priori. Ein Unterschied liegt aber darin, dass Putnam im Unterschied zu Descartes auf die Semantik von „ich bin *x*“ rekurriert.

umgemünzt wird. Ich werde im folgenden die ersten beiden Teile diskutieren und plausibel zu machen versuchen, dass der zweite Teil voraussetzen muss, dass wir *de facto* keine Hirne im Tank sind. Putnams Argument teilt demnach die wichtige Voraussetzung des Schlafarguments, dass wir zumindest einmal in unserem Leben nicht schlafen – die Sprengkraft des skeptischen Szenarios hängt davon ab, dass es nicht aktual sondern *bloss* möglich ist.

Betrachten wir aber zunächst den ersten Teil. Die ersten vier Schritte stellen fest, dass semantische Eigenschaften weder auf (lokalen) physikalischen Eigenschaften, noch auf qualitativer Ununterscheidbarkeit, noch auf unserem Zeichengebrauch supervenieren. Dies bedeutet, dass wir gewisse semantische Eigenschaften, insb. Referenz, nicht allein mit Rekurs auf die physikalische Beschaffenheit, die qualitativen Eigenschaften oder die Verwendung sprachlicher Zeichen vollständig erklären können. **F4** nennt ein weiteres Kriterium, das für semantische Ununterscheidbarkeit erfüllt sein muss. Die Negationen von **(F1)**–**(F3)** werden anhand von Beispielen verworfen, in denen die Antecedensbedingungen erfüllt sind, das Konsequens jedoch nicht: **(F1)** durch das Beispiel eines durch eine Ameise im Sand produzierten Schriftzugs („Winston Churchill“), der sich Putnam zufolge auf nichts bezieht; **(F2)** durch das Beispiel einer unverständliche Lautfolgen memorisierenden Hypnosepatientin, die einen japanischen Telepathen hinters Licht führt; **(F3)** schliesslich durch die Inadäquatheit eines Turing-Tests für Referenz. Ich konzentriere mich im folgenden auf das erste Beispiel, wirft doch schon dieses einige Probleme auf:

...suppose the line [die von der Ameise in den Sand gezeichnet wird] had the shape WINSTON CHURCHILL. And suppose this was just accident (ignoring the improbability involved). Then the ‚printed shape‘ WINSTON CHURCHILL would *not* have represented Churchill, although that printed shape does represent Churchill when it occurs in almost any book today. (? : 2)

Diese Unterscheidung zwischen referierenden und nicht-referierenden Vorkommnissen des Schriftzuges „Winston Churchill“ ist alles andere

als offensichtlich.¹³² Es ist beispielsweise fraglich, in welcher Weise die Voraussetzung, ein referierendes Vorkommnis von „Winston Churchill“ sei mit einer entsprechenden Kommunikationsintention produziert worden, unsere Interpretation einschränkt: dürfen wir die Voraussetzung machen, ohne ihre Berechtigung überprüft zu haben? In diesem Fall scheint sie allerdings auch im Ameisenfall gerechtfertigt.¹³³

Wenn wir diese Unterscheidung zweier Arten der *Auffassung* von Symbolen auf die Aussage „Ich bin ein Hirn im Tank“ anwenden, ergibt sich ein Bild, das uns vom Schlafargument her schon vertraut ist: Wenn ich ein Hirn im Tank bin, ist der Satz (zumindest) *prima facie* zwar wahr, aber ich kann mit der Äusserung nicht recht haben (d.h. meine Aussage kann nicht in einer Weise aufgefasst werden, dass ich damit recht habe) – eben deshalb, weil meine Äusserung die falsche Ursache hat. Nun befinden wir uns allerdings der Ameise gegenüber in einer Aussenposition: *Wir* sind fähig, die Zeichen der Ameise im Sand als „Winston Churchill“ zu lesen. Im Fall unserer eigenen Gedanken haben wir diese Aussenansicht nicht. Es macht, wie ? : 17 bemerkt, keinen Sinn, sich vorzustellen, man verstünde seine eigenen Wörter nicht. Gary ? hat diese Kritiklinie zu einem allgemeinen Argument für die Unverträglichkeit von externalistischen Referenztheorien und der Möglichkeit introspektiven Wissens ausgebaut. Er rekonstruiert Putnams Argument wie folgt:

G1 Wenn wir uns vorstellen können, Hirne im Tank zu sein, sind wir keine Hirne im Tank.

G2 Wir können uns vorstellen, dass wir Hirne im Tank sind.

G3 Also sind wir keine Hirne im Tank.

Selbst wenn wir (**G1**) akzeptieren (was eine relevante Verstärkung von

132 Dies zeigt sich schon daran, dass sie in bestimmten Situationen wohl anders als von Putnam gemacht werden würde. Hätte die Ameise den Schriftzug noch um ein vorangestelltes „Down with“ ergänzt, würden die Zeichen im Sand vor einem Staatsbesuch des englischen Premiers wohl entfernt – was zeigt, dass die Nicht-Referentialität des Namens zumindest nicht offensichtlich ist.

133 Wir möchten nicht behaupten müssen, ein Zeichen könne nur dann gerechtfertigterweise als referierend interpretiert werden, wenn wir um seine Produktionsbedingungen wissen. Gerade bei Schriftzügen in Büchern ist ein solches Wissen wohl meistens nicht vorhanden.

(F9) bedeutet), ist fraglich, ob wir (G1) und (G2) akzeptieren können:

The problem [...] is [...] the epistemic one that we cannot without begging the question help ourselves to the second premiss if we accept Putnam's argument for the first. For given the causal account of reference which Putnam invokes to defend the first premiss, we cannot in general introspectively discern what thoughts we are having; (not only God but) we cannot look into our minds to see there what we are speaking of. (? : 193)

Diese und ähnliche Bemerkungen haben zu einer weit verästelten Diskussion über die Vereinbarkeit von Externalismus mit der Möglichkeit introspektiven Wissens geführt (s. z.B. ?), auf die wir allerdings hier nicht eingehen müssen, ist doch Putnams Argument *nicht* primär ein Argument dafür, dass wir keine Hirne im Tank sind (G3). Putnam sagt oft genug, dass nur der metaphysische Realist die Hypothese, dass wir Hirne im Tank sein könnten, für kohärent halten müsse und will den metaphysischen Realismus durch den Nachweis der Inkohärenz (und nicht bloss der Falschheit) der Hypothese widerlegen.¹³⁴

Ein weiterer Punkt ist wichtig: Wenn Putnam zur Stärkung von (F1) und (F2) eine *intrinsische* Verknüpfung von Repräsentation und Repräsentiertem leugnet, dann stützt er sich auf die Tatsache, dass (nur) wir es sind, die physikalischen Symbolen referentielle oder überhaupt semantische Eigenschaften zuschreiben.¹³⁵ Aber wer sind „wir“? Durch (F5) wird eine fundamentale Asymmetrie ins Argument eingeführt, die – wie wir sehen werden – seine Reichweite entscheidend einschränkt: meine Äusserung von (F5) ist nur wahr, wenn ich kein Hirn im Tank bin. In (F5) und (F6) könnten die indexikalische Termini „wir“, „ich“ und „mein“ nicht durch „Hirn im Tank“ ersetzt werden, ohne dass die Wahrheit der Prämissen oder die Gültigkeit des Argumentes verloren ginge. In der Zuordnung von Wahrheitsbedingungen wird damit eine Vorentscheidung gemacht, von der die Gültigkeit des Arguments abhängt.

Dass die Wahrheitsbedingungen von „Ich bin ein Hirn im Tank“

134 Putnam muss nicht einmal behaupten, dass aus der Inkohärenz einer Hypothese ihre Falschheit folgt. Weil ich nicht sehe, wie ein solcher Schritt zu umgehen wäre, gehe ich im folgenden allerdings davon aus, dass wir Putnam zufolge nicht nur notwendiger-, sondern auch aktuellerweise keine Hirne im Tank sind.

135 Dies kann mit guten Gründen bestritten werden (s. ? : 233), auf die ich hier allerdings nicht eingehen kann.

von seiner Wahrheit abhängen (F6), wird von ?: 151, Fn. 6 damit begründet, dass die Wahrheitsbedingungen von Äusserungen der Hirne im Tank die „would-be phenomenalist truth conditions for English utterances of the sentence“ sind.¹³⁶ Mir scheint allerdings fraglich, ob eine phänomenalistische Rekonstruktion der Semantik der englischen Sprache für akzeptabel angesehen würde, wenn sie nicht allen Sätzen *die-selben* Wahrheitsbedingungen zuordnen würde wie diese gemäss einer nicht-phänomenalistischen Semantik hätten. Wäre nicht jede Divergenz Quelle eines Gegenbeispiels, das die Inadäquatheit der Rekonstruktion zeigen würde?¹³⁷ ?: 151, Fn. 7 scheint dies einzugestehen, wenn er bemerkt, dass die Äusserung „Here is a green tree“ eines Hirns im Tank wahr wäre, wenn es am mit „here“ bezeichneten Ort in seinem Gesichts-

136 Dieser Meinung ist auch A.N. ?: „...„I am a BIV in the image“ has the truth conditions that a phenomenalist would assign to „I am a BIV“. „I am a BIV in the image“ when uttered by some individual is true just in case that individual’s actual and counterfactual experiences confirm the proposition that a non-BIV would use „I am a BIV“ to express.“ Weil keine Rekonstruktion von Putnams Argument auf eine Worterklärung dieser Art verzichten kann (es ist schliesslich nicht offensichtlich, was mit „in the image“ gemeint sein soll), macht jede solche Rekonstruktion in einer gewissen Weise eine *petitio*. Wenn *A* nämlich sagt „Mit „*x* in the image“ meine ich das, was ein Phänomenalist mit „*x*“ bezeichnen würde“ und damit *B* „... in the image“ erklären will, gelingt ihm dies nur, wenn *B* annehmen darf, dass *A* von Phänomenalisten und nicht Phänomenalisten-in-the-image spricht. *B* muss also voraussetzen, dass *A* kein Hirn im Tank ist. Diese Voraussetzung kann *B* aber wiederum nur machen, wenn *B* selbst kein Hirn im Tank ist (sonst würde *B* nur voraussetzen, dass *A* kein Hirn im Tank „in the image“ ist). Das Argument ist demnach, wenn es verständlich ist, allein schon dadurch in einem gewissen Sinn überflüssig.

137 Gegen (F6) und (F7) kann damit eingewendet werden, die Ungleichbehandlung derselben Aussage „Ich bin ein Hirn im Tank“ anhand der Situation, in der sich der Sprecher gerade befindet, entbehre jeder Grundlage. Weil es *a priori* ist, dass Sätze einer Objektsprache in einer Metasprache, die mit dieser Objektsprache identisch ist, disquotationale Wahrheitsbedingungen haben, muss zu ihrer Rechtfertigung ein Unterschied zwischen Deutsch und Tank-Deutsch gemacht werden (der Sprache, die die Hirne im Tank sprechen, die wir aber nicht von Deutsch unterscheiden können). Es ist klar, dass sich die beiden Sprachen *Putnam zufolge* u.a. in den Referenz- und Wahrheitsbedingungen unterscheiden – aber dies darf nicht bereits vorausgesetzt werden.

feld Grüneindrücke hat.¹³⁸ Dennoch kritisiert er nicht nur (F7), sondern sogar das schwächere (Dis'): **Dis'** Wenn ich ein Hirn im Tank bin, dann sind meine Äusserungen von „Ich bin ein Hirn im Tank“ genau dann wahr, wenn ich ein Hirn im Tank bin.

(Dis') scheint plausibel, weil seine Wahrheit nicht davon abhängt, ob (Dis') von mir oder von einem Hirn im Tank geäussert wird. Brueckner hingegen hält (Dis') deshalb für inakzeptabel, weil die Behauptbarkeit seines Konsequens durch ein Hirn im Tank eine Reinterpretation seiner Semantik voraussetzt. Wir dürfen, so ? : 157, das Antecedens nicht auf die Sprache beziehen, in der das Konsequens ausgedrückt wird, weil sonst Sätze der Art „Wenn „Cäsar“ Brutus und „Brutus“ Cäsar bezeichnet, hat Cäsar Brutus getötet“ wahr wären.¹³⁹

David ? hat (Dis') gegen Brueckner verteidigt, indem er auf einen Unterschied zwischen der indikativischen und der subjunktiven Formulierung solcher Konditionale aufmerksam gemacht hat. Bezüglich letz-

138 Ein weiteres Argument für (F6) hat Massimo dell'Utri präsentiert „The crucial step of the argument is the one according to which every BIV's reference is in the image, just because reference has to be knowable, and because BIV's knowledge is limited to what appears in the image.“ (? : 88) Der Nachteil dieser Begründung ist der, dass sie mit der nicht weiter begründeten Prämisse, dass wir die Bedingungen, unter denen unsere Ausdrücke auf *bestimmte* Gegenstände referieren, wissen können müssen, bereits eine gehörige Portion Antirealismus voraussetzt. ? : 125 hat darauf hingewiesen, dass die Anwendung nicht-disquotationaler Wahrheitsbedingungen auf eine Äusserung von „Ich bin ein Hirn im Tank“ bereits voraussetzt, dass der Äussernde ein Hirn im Tank ist. Der Beweis von „Wenn ich ein Hirn im Tank bin, dann bin ich kein Hirn im Tank“, den dell'Utri führen möchte, ist demnach vereitelt: wir können unter der Voraussetzung, dass wir Hirne im Tank sind, *höchstens* zeigen, dass wir keine Hirne im Tank „in the image“ sind – was der Prämisse nicht widerspricht.

139 Der üblicherweise dafür gegebene Grund (unsere Sprachverwendung habe nichts mit dem zu tun hat, was sich im antiken Rom abspielte) hat allerdings den Nachteil, von Brueckner selbst nicht beherzigt zu werden. Unter der (plausiblen) Voraussetzung, dass sich Konditionale und Schlussregeln nicht wesentlich unterscheiden (s. S. 251), liesse sich aus Brueckners Bemerkung die Forderung ableiten, dass Prämissen nicht die Sprache festlegen dürfen, in der nachfolgende Prämissen oder die Konklusion zu verstehen sind. ? : 160 hält ebendiese Überlegung dem von ihm präsentierten Argument *E* entgegen und hat daraus einen Einwand gegen dell'Utri gemacht (vgl. auch ? : 125).

terer ist Davies mit Brueckner einverstanden: Subjunktive Konditionale werden unter der Voraussetzung evaluiert, dass wir unsere Sprache in *unserer* Welt semantisch evaluieren.¹⁴⁰ Indikativische Konditionale hingegen verlangen laut Davies, dass wir die mögliche Welt, in der das Antecedens wahr ist, nicht als kontrafaktisch, sondern als aktual betrachten und die semantische Evaluation unserer Ausdrücke von der Welt abhängig machen, die wir uns in diesem Sinn als wirklich vorstellen. Dennoch hält auch Davies (**Dis'**) für falsch – und zwar deshalb, weil es in diesem besonderen Fall seiner Ansicht nach selbstwidersprüchlich wäre, das Antecedens die Bedingungen der semantischen Evaluation des Konsequens bestimmen zu lassen (? : 215). Denn unabhängig davon, ob ich ein Hirn im Tank bin, ist das Antecedens von (**Dis'**) in einer anderen Sprache formuliert als das Konsequens. Solche zweisprachigen Ausdrücke hält Davies jedoch für unintelligibel, weil es keine Person geben könne, die beide in Frage stehenden Sprachen spreche. Ich halte dieses Argument nicht für sehr überzeugend. Denn wir brauchen – *unabhängig davon*, ob wir Hirne im Tank sind, – nichts weiter zu lernen als Deutsch, um auch Tank-Deutsch sprechen zu können. Die beiden Sprachen unterscheiden sich *ex hypothesi* nicht im Hinblick auf ihre Erlernbarkeit durch uns – alle Unterschiede zwischen ihnen sind von der Art, dass wir sie, wenn Putnams Argument keine *petitio* ist, nicht schon deshalb wissen, wenn wir sprachlich kompetent sind.¹⁴¹ Ich halte (**Dis'**) deshalb für verteidigbar. Genau dieselben Gründe, die für (**Dis'**) sprechen, sprechen allerdings auch für:

Dis'' Wenn ich kein Hirn im Tank bin, dann sind meine Äusserungen von „Ich bin ein Hirn im Tank“ genau dann wahr, wenn ich ein Hirn im Tank bin.

Aus (**Dis'**) und (**Dis''**) folgt nun die Prämisse (**F7**), die damit unabhängig motiviert ist. Wie steht es nun aber mit (**F8**)? Kann (**F8**) auch motiviert werden, wenn wir (**Dis'**) akzeptieren? Auch wenn die Wahrheit des Dis-

140 Sie entsprechen, in der Terminologie von ? (s. S. 378), dem sekundären Möglichkeitsbegriff, bezüglich dessen wir mögliche Welten als kontrafaktisch betrachten.

141 Natürlich ist niemand zugleich ein und kein Hirn im Tank – aber daraus darf ebensowenig auf die Unverständlichkeit zweisprachiger Ausdrücke geschlossen werden wie daraus, dass niemand zugleich Nord- und Südkoreaner sein kann.

quotationsprinzips nicht davon abhängt, dass wir es unter der Prämisse evaluieren, dass wir keine Hirne im Tank sind, ist doch, wie wir auf S. 165 gesehen haben, diese Prämisse aus unabhängigen Gründen für (F5) und (F6) bereits notwendig. Und unter dieser Voraussetzung evaluieren wir Aussagen von Hirnen im Tank¹⁴² nicht in der gleichen Weise wie Aussagen, die wir machen. Und es ist äusserst plausibel, dass diese Unterschiede gerade „Ich bin ein Hirn im Tank“ betreffen.¹⁴³ Auch wenn die Semantik von „Ich schlafe“ nicht vom Schlaf- oder Wachzustand des Sprechers abhängt, können wir der *hypothetischen* Äusserung von „Ich schlafe“ keine Wahrheit zuschreiben. Es ist zwar wahr, dass diese Äusserung eines Schlafenden genau dann wahr ist, wenn er schläft, und es ist wahr, dass ein Schlafender schläft – und daraus können wir schliessen, dass die Äusserung von „Ich schlafe“ *eines Schlafenden* wahr ist. Aber wir können dies nicht in bezug auf die Äusserung von „Ich schlafe“ schliessen, die *wir* machen würden, wenn wir schliefen. Der relevante Unterschied liegt darin, dass wir in der subjunktiven Formulierung von (F8) mit „Hirn im Tank“ auf der rechten Seite des Bikonditionals *Hirne im Tank* meinen (und nicht: entweder Hirne im Tank oder Hirne im Tank ‚in the image‘). Auch 8 können wir deshalb akzeptieren.

Selbst wenn wir (F8) eingestehen und der Äusserung von „Hirn im Tank“ eines Hirns im Tank andere Referenzobjekte als Hirne im Tank zuweisen, folgt (F9) nur unter der Zusatzprämisse, dass ein Hirn im Tank auch anders nicht behaupten kann, es sei ein Hirn im Tank. Brueckner schreibt diese Zusatzprämisse Putnam selbst zu:

142 Wenn Hirne im Tank überhaupt Aussagen machen können. Vgl. das *caveat* Brueckners: „In speaking about BIVs, I will use „utter“ to mean, in effect, „seem to utter“, since a BIV cannot speak or write, but only seems to himself to be speaking or writing.“ (? : 150, Fn. 4). Mir scheint allerdings klar, dass bloss scheinbar geäusserte Lautfolgen keine Aussagen sind.

143 Jonathan ? : 56 und auch ? : 158 haben gegen (F8) eingewandt, dass daraus, dass Hirne im Tank mit „Ich bin ein Hirn im Tank“ nicht die Aussage machen würden, dass sie Hirne im Tank sind, nicht folgt, dass sie mit der Aussage, die sie machen würden, unrecht hätten. Dies stimmt zwar: aber dennoch ist es plausibel, dass gerade diese Aussage anders evaluiert werden muss.

As I understand it, those truth conditions are equivalent to these: the BIV's utterance would be true iff he had sense impressions as of being a BIV. But by Putnam's hypothesis, a BIV never has such sense impressions. (? : 151)

Es ist mir schleierhaft, wo Putnam diese Hypothese macht. ? : 8 behauptet zwar (F9), aber bei der Einführung des Gedankenexperimentes sagt er, ein Hirn im Tank könne die Illusion haben, *Reason, Truth, and History* zu lesen.¹⁴⁴ Auch wenn wir zugestehen, dass ein Hirn im Tank mit der Äusserung „Ich bin ein Hirn im Tank“ nicht behaupten kann, es sei ein Hirn im Tank (F8), folgt ausserdem nicht, dass ein Hirn im Tank seine Situation nicht *anders* ausdrücken könnte.¹⁴⁵ Zumindest auf den ersten Blick ist nicht klar, warum ein Hirn im Tank mit „ich bin in einer epistemisch derart misslichen Lage, dass ich keine gerechtfertigten

144 „It can even seem to the victim [of the brain operation making him a brain in a vat] that he is sitting and reading these very words about the amusing but quite absurd supposition that there is an evil scientist who removes people's brains from their bodies and places them in a vat of nutrients which keep the brains alive.“ (? : 6) Natürlich könnte eingewendet werden, dass die Hirne im Tank diese Hypothese fälschlicherweise für beunruhigend halten würden (weil keine echte Gefahr besteht, dass sie ‚brains in the image‘ sind). Das Argument, auf das sie zurückgreifen müssten, um die Irrealität ihrer Beunruhigung zu begreifen (wozu sie *ex hypothesi* nicht in der Lage sind), wäre allerdings gerade dasjenige, das Putnam uns liefert. Manchmal wird das als möglich supponierte Szenario, dass die Hirne im Tank keine Hirn-im-Tank-Wahrnehmungen haben, mit der begrifflichen Unmöglichkeit durcheinandergebracht, dass sie die Hirn-im-Tank-Hypothese bedenken können: „The computer's deception is so perfect that we are hopelessly unaware of our predicament. We might, to be sure, consider the theory that we are all BIV, but only as a strange and ridiculous story.“ (? : 86)

145 Stephen Hetherington hat sogar behauptet, dass wir als Hirne im Tank auf nichts anderes als Hirne, Tanks etc. referieren könnten (weil wir nur zu solchen einen kausalen Kontakt haben): „Within that posited state of affairs, because we are brains in a vat, not only our uses of ‚vat‘, but also our uses of all *other* terms, refer to our vat – more precisely, to aspects of our being brains in a vat.“ (? : 3–4) Nur wenn Hetherington „our being brains in a vat“ als *einen* Sachverhalt auffasst, auf den wir verschieden referieren (wohl besser: ausdrücken können), machen Behauptungen wie folgende Sinn: „Putnam's premises are compatible with our being in a situation where that thought (of our being brains in a vat) would be the *only* truth we could think.“ (? : 5) Mir scheint, dass Hetherington genauso auch die Negation des obigen Gedankens hätte wählen können – die wohl aber nicht mit ihm identisch ist.

Überzeugungen über meine Aussenwelt haben kann“ nicht das Wesentliche seiner Situation korrekt erfassen können sollte.¹⁴⁶ Hirne im Tank könnten beispielsweise auch mit „Ich bin das, was Englisch sprechende Menschen mit „brain in a vat“ bezeichnen“ ausdrücken, dass sie Hirne im Tank sind.

Jonathan ?: 57 hat diesen Einwand durch die Beobachtung zusätzlich verstärkt, dass Hirne im Tank lernen könnten, was *wir* mit „Hirn“ und „Tank“ meinen. Wenn wir sprachliches Wissen als dispositionales Erkennungswissen auffassen, ist ein Hirn im Tank ebensogut wie wir in der Lage, Hirne und Tanks zu erkennen, wenn es sie antrifft – denn die Erfahrung, ein Hirn zu sehen, und das Haben einer Hirn-Halluzination sind *als Erfahrungen* identisch.¹⁴⁷ Ein Hirn im Tank kann diese sprachliche Kompetenz unabhängig davon besitzen, ob es je mit realen Hirnen

146 Analoge Vorschläge, Hirnen im Tank aus ihrem Formulierungsnotstand herauszuhelfen, hat Thomas Nagel gemacht: „Instead I must say, „Perhaps I can’t even *think* the truth about what I am, because I lack the necessary concepts and my circumstances make it impossible for me to acquire them!“ If this doesn’t qualify as skepticism, I don’t know what does.“ (?: 73) Es genügt Nagel zufolge, wenn wir über den bloss problematischen Begriff von Hirnen im Tank verfügen: „... I can use a term which fails to refer, provided I have a conception of the conditions under which it would refer – as when I say there are no ghosts. To show that I couldn’t think there were no trees if there were none, it would have to be shown that this thought could not be accounted for in more basic terms which would be available to me even if all my impressions of trees had been artificially produced.“ (?: 72)

147 ?: 57 macht diese Behauptung durch eine Analogie zusätzlich plausibel: „A man who has seen duck-billed platypuses only on television screens does not mean by „duck-billed platypus“ „television-image duck-billed platypus“. And, since, this man *would* be able to apply the word „duck-billed platypus“ to a duck-billed platypus were he to see one, he does know what this word means.“

und Tanks konfrontiert wird.¹⁴⁸ Wie Descartes' Schlafender brauchen unsere Hirne im Tank nicht mehr als einen *problematischen* Begriff ihrer selbst. Der Schritt von (F8) zu (F9) erscheint damit höchst zweifelhaft. Aber vielleicht gibt es unabhängige Argumente für (F9)?

Mit (F9) behauptet Putnam, die Äusserung von „Ich bin ein Hirn im Tank“ beinhalte einen Selbstwiderspruch, insofern als diese Äusserung nicht wahr sein kann, ohne sich (d.i. ihr Geäussertwerden) zu verunmöglichen. Putnam parallelisiert sein Argument mit dem, das Descartes ihm zufolge für den Beweis seiner Existenz verwendet hat:

Sometimes a thesis is called „self-refuting“ if it is *the supposition that the thesis is entertained or enunciated* that implies its falsity. For example, „I do not exist“ is self-refuting if thought by *me* (for any „*me*“). So one can be certain that one oneself exists, if one thinks about it (as Descartes argued). What I shall show is that the supposition that we are brains in a vat has just this property. If we can consider whether it is true or false, then it is not true (I shall show). Hence it is not true. (? : 7–8)

Ein Unterschied zwischen „I am a brain in a vat“ und „I do not exist“ liegt darin, dass nur der zweite, (gemäss Putnams Prämissen) nicht aber der erste Satz für Hirne im Tank und für uns dieselbe Proposition ausdrückt (vgl. ? : 153). Obwohl beide Sätze in beiden Situationen falsch

148 Alex Burri hat, obwohl er (F8) akzeptiert, sogar behauptet, dass Hirne im Tank sogar mit „Hirn im Tank“ auf sich referieren können – und zwar in *metaphorischer* Verwendung dieser Wörter. Zumindest sagt er, der Satz „wir sind Hirne im Tank“ sei „in einem metaphorischen Sinne durchaus richtig“ (? : 126). Da mir die metaphorische Verwendung von Prädikaten klarer ist als die von Sätzen, formuliere ich seinen Punkt mit dem Begriff der Referenz. Burris Vorschlag hat allerdings den Nachteil, dass wir nicht nur eine Semantik metaphorischer Sprachverwendung entwickeln müssten, sondern zudem zu zeigen hätten, dass diese Semantik (im Unterschied zur disquotationalen Semantik unserer Umgangssprache) ihre Gültigkeit behält, wenn nicht mehr wir, sondern Hirne im Tank die entsprechende Sprache sprechen.

sind, ist nur im zweiten Fall *dasselbe* falsch.¹⁴⁹

(F9) und das oben angeführte Zitat lassen vermuten, dass Putnams Argument die Struktur der „consequentia mirabilis“ ($p \rightarrow \neg p \vdash \neg p$) hat. Gary Iseminger hat jedoch richtig bemerkt, dass Putnams Gründe (F6, F7) eine Formalisierung seines Arguments als „ $p \rightarrow \neg p$ “ verunmöglichen:

... the reasons he gives for saying that „if we are brains in a vat, then the sentence „We are brains in a vat“ is false“ are, at the very same time, reasons for denying that this sentence can be the premiss of an argument exemplifying the form of the consequentia mirabilis. (? : 191)

Putnams Gründe sind deshalb zu stark, weil sie unter der Voraussetzung von „ $\neg p$ “ nicht nur die Falschheit von „ p “, sondern die Nichtbehauptbarkeit von „ p “ beweisen und es uns damit verunmöglichen, „ p “ als Prämisse (und sei es einer *reductio* der Form „ $p \rightarrow \neg p$ “) zu wählen.

„Wenn wir uns vorstellen können, wir seien Hirne im Tank, können wir nicht behaupten, wir seien Hirne im Tank“ (F10) baut auf der Kontraposition von (F9) auf:

F9' Wenn wir behaupten können, wir seien Hirne im Tank, sind wir keine Hirne im Tank.

(10) ist in zweierlei Hinsicht stärker als (9'); einerseits wird „behaupten“ zu „vorstellen“ abgeschwächt, andererseits das Konsequens verstärkt: im fraglichen Fall sind wir nicht nur keine Hirne im Tank, sondern können nicht einmal behaupten, wir seien solche. Gemäss der ersten Verstärkung soll nicht mehr die *Behauptung* der Hypothese ausschliessen, dass wir Hirne im Tank sind, sondern schon ihre *Aufstellung* (? : 207-208). (F9') besagt dann: Wenn wir uns fragen können, ob wir Hirne im Tank sind, dann sind wir keine Hirne im Tank. „Ich bin kein Hirn im Tank“ wird damit als in derselben Weise selbstbewahrheitend

149 Dies bemerkt auch ? : 193, Fn. 4: „... it seems plausible to suggest that brains in vats stand to themselves (and can even know introspectively that they stand to themselves) in whatever causal relations are necessary to enable them, even on Putnam's view, to refer to themselves and thus to have the thought that they exist and know that they are having it.“ Stattdessen wären andere Beispiele für die Art pragmatischer Selbstwidersprüchlichkeit wohl passender. ? : 432–433 etwa diskutiert „I always lie“, „I am not speaking English“, „Every sentence is false“.

bzw. performativ unbezweifelbar hingestellt wie „sum“.

Diese Version des Arguments hat, wie Jane McIntyre festgestellt hat, den Nachteil, eine *petitio* zu begehen:

The difficulty with this argument is that, given Putnam's account of reference, we have no reason to believe that we can actually consider whether we are brains in a vat. The mere use of the words „I wonder whether we are brains in a vat“ is not sufficient for considering whether we are. (? : 60)

Die Prämisse, dass wir uns vorstellen oder fragen können, dass wir Hirne im Tank sind, steht nicht zur Verfügung.¹⁵⁰ Die Unverträglichkeit, an der die Hirn-im-Tank-Hypothese scheitert, kann deshalb nicht eine zwischen ihrer *Wahrheit* und ihrer Vorstellbarkeit sein. Es handelt sich vielmehr um eine *reductio* der Annahme, die Hirn-im-Tank-Hypothese sei behauptbar. Wir benötigen m.a.W. (F10'):

F10' Wenn wir behaupten können, wir seien Hirne im Tank, dann können wir nicht behaupten, wir seien Hirne im Tank.

Aus (F10') erhalten wir (10) durch eine Verstärkung des Antecedens von Behaupten zu blossem Vorstellen. Beide folgen aus der stärkeren Behauptung (10''):

F10'' Wenn wir es nicht für möglich halten können, dass *H*, können wir nicht behaupten, dass *H*.

(F10'') besagt, dass wir Hypothesen, die nur *per impossibile* aufgestellt werden können, nicht behaupten können. Dies erscheint zunächst plausibel: Wenn eine Hypothese *H* immer dann, wenn wir sie für möglich halten, automatisch falsch ist, dann können wir sie nicht für möglich halten.¹⁵¹ Wie ist (F10'') zu begründen? Heil versucht es wie folgt:

150 Dies ist ein weiteres Argument gegen Isemingers Rekonstruktion (vgl. (??)). Wenn (F11) wahr ist, gewinnt die Behauptung an Plausibilität, dass wir nicht voraussetzen dürfen, dass wir die Hypothese, wir seien Hirne im Tank, machen können. Denn wir dürfen nicht voraussetzen, was wir für unmöglich halten (? : 430, Fn. 3).

151 ? : 431–432 formuliert diesen Punkt anhand eines Skeptikers *S*: „*S* is in the awkward position of wanting to defend a view the very stating of which apparently precludes its truth. Insisting that such a view might, anyway, obtain, merely invites the response: „What might be true? Which state of affairs might obtain?“ One's *saying* evidently requires that the view be false, that the state of affairs fails to obtain.“

...one needs somehow to get a grip on the notion that sentences might be considered true (or false) even if the language to which they belong is, as it were, *inaccessible*. Speakers of vat-English, owing to their peculiar situation, cannot even *formulate* the truth-conditions for English sentences. What would it be, then, for *S* an envatted speaker of vat-English, to consider the truth of some English sentence? (? : 432)

Dieses Argument macht den Fehler, die Vorstellbarkeit der Wahrheit von *H* mit der Formulierbarkeit der Wahrheitsbedingungen von *H* in der Form von Behauptungssätzen zu verwechseln. Wir können uns vorstellen, dass das, was wir mit „Wasser“ bezeichnen, bei Zimmertemperatur nicht flüssig, sondern gasförmig wäre. Wenn an der neueren Literatur über referenzfestsetzende Beschreibungen (s. S. 378) aber auch nur ein bisschen etwas dran ist, dann beziehen wir uns mit „Wasser“ – unabhängig von der Beschaffenheit der aktuellen Welt – immer auf die *Flüssigkeit* in Seen und Flüssen. Der Satz „Wasser ist nicht flüssig“ ist demnach insofern a priori falsch, als Flüssigkeit eines der Kriterien ist, anhand dessen wir die Extension von „Wasser“ bestimmen. Solange wir, um das zu bezeichnen, was wir mit „Wasser“ meinen, kein Wort haben, das (anders als „Wasser“) keine makrophysikalischen Eigenschaften von H₂O bereits als *Begriffsmerkmale* aufweist, können wir nicht sagen, was wir uns vorstellen, wenn wir uns vorstellen, dass das, was wir mit „Wasser“ bezeichnen, nicht flüssig ist.¹⁵² Aus dieser Beschränktheit unserer Ausdrucksmöglichkeiten ergeben sich jedoch keine Folgerungen bezüglich dessen, was möglich oder unmöglich ist. Ein Satz, mit dem niemand recht haben kann, könnte trotzdem wahr sein. Indem wir uns dieser Sachlage bewusst werden und uns vorstellen, durch die Beschränktheit unserer Ausdrucksmöglichkeiten an der Formulierung *wahrer* Sätze gehindert zu werden, können wir es *per impossi-*

152 Natürlich ist dies nicht ganz korrekt, habe ich doch soeben gesagt, wovon ich behaupte, dass es vorstellbar ist. Habe ich mich verständlich machen können, dann liegt dies daran, dass unsere Sprache Rigidifizierung zulässt (etwa durch die Wendung „das, was „*x*“ bezeichnet“). Diese Eigenschaft unserer Sprache scheint mir jedoch kontingent; und auch das Vorhandensein rigidifizierender Ausdrücke ist für sich allein noch nicht hinreichend für die Ausdrückbarkeit der Supposition: hinzukommen muss ein Verständnis dieser Ausdrücke *als* rigidifizierend, was wiederum mit rein sprachlichen Mitteln nicht erzwungen werden kann.

bile für möglich halten, dass *p*. ‚Performative Unbezweifelbarkeit‘ ist keine Form von Unbezweifelbarkeit.¹⁵³ Descartes lehnt (F10'') demzufolge ab. Ihm zufolge können bspw. Sätze der Form „ich erkenne klar&deutlich, dass „*p*“ wahr ist“ falsch sein, aber trotzdem von uns nicht bezweifelt werden.¹⁵⁴

WITTGENSTEIN-UEBER-GEWISSHEIT-WIE-DESCARTES

Aber auch wenn (F10) also eine richtige Konstatierung der semantischen Instabilität von „Ich bin ein Hirn im Tank“ ist, ist seine Richtigkeit nicht von der richtigen Art. Ich bin nicht allein darin, den Schritt von (F10) nach (F11), von der Nichtbehauptbarkeit der Hypothese zu ihrer Inkohärenz, als *non sequitur* zu betrachten. Thomas Nagel etwa versteht unter einer skeptischen Position gerade die Einräumung der Möglichkeit undenkbarer, unformulierbarer und undetektierbarer Irrtümer.¹⁵⁵ Es ist überdies fraglich, worin die in (F11) konstatierte Inkohä-

153 Putnam würde vermutlich einwenden, das Aufstellen einer Hypothese *per impossibile* erfordere einen „God's eye point of view“. Damit diese Bemerkung ein Argument darstellt, müsste noch gezeigt werden, dass nur Gott oder jedenfalls keine Menschen den Gottesstandpunkt einnehmen können. Auch der Gottesstandpunkt ist schliesslich, wie?: 434 richtig feststellt, bloss ein Standpunkt und glücklicherweise kann nicht jeder Standpunkt nur von der Person eingenommen werden, zu der er gehört.

154 Ein Satz „*p*“, den ich klar&deutlich als wahr erkenne, ist von der Art, dass ich ihn nicht bezweifeln kann. Dennoch könnte es sein, dass ich so gebaut bin, dass ich überhaupt nichts wissen kann (dies entspricht der Täuschergothypothese, s. S. 211). Weil ich dies für möglich halten kann, kann ich anerkennen, dass ich „*p*“ möglicherweise nicht weiss, obwohl ich „*p*“ klar&deutlich als wahr erkenne. Weil ich diese Möglichkeit als möglich anerkennen kann, muss ich sie anders beschreiben: ich muss sagen, es sei möglich, dass ich „*p*“ klar&deutlich als wahr zu erkennen *meine*, dies aber de facto nicht so ist (dass es m.a.W. möglich ist, dass ich „*p*“ nur zu wissen glaube, aber nicht weiss). „*p*“ ist also ein Satz, dessen Falschheit ich nur für möglich halten kann, wenn ich bestreite, dass er mir nur in der Art gegeben sein kann, in der seine Wahrheit sich mir aufgedrängt hat.

155 „There are ways we might be wrong that we can't rule out.“ (? : 68); „... we can conceive of the possibility that the world is different from how we believe it to be in ways that we cannot imagine...“ (? : 71); „skepticism is the view that our thoughts themselves give us no way of telling whether they correspond enough to the nature of actual and possible reality to be able to make contact with it at all – even to the extent of permitting false beliefs about it.“ (? : 99)

renz liegen soll. Die Tatsache, dass gleichlautende Äusserungen andere Wahrheitsbedingungen haben, je nachdem ob sie von uns oder von Hirnen im Tank gemacht werden, ist nicht hinreichend für (F11):

The main point of Putnam's remarks about reference is that the sentence „I am a BIV“ as uttered by a BIV expresses a *different proposition* from the proposition it expresses as uttered by a non-BIV. [...] So we cannot reason from Putnam's claims about reference to the conclusion that a single proposition – that I am a BIV – is not a logically possible proposition (is necessarily false). (? : 152)

Auch der Schritt von (F11) nach (F12) ist verwundbar gegen den Einwand, es handle sich um ein *non sequitur*. Dieser Kritik begegnet Putnam, indem er die in Frage stehende Unmöglichkeit als begriffliche (im Gegensatz zu einer physikalischen oder nomologischen) auffasst. Dennoch bleibt der Übergang problematisch – zumindest dann, wenn wir „inkohärent“ als „nicht vorstellbar“ und nicht bereits als „begrifflich unmöglich“ explizieren. Denn dann schliesst Putnam hier aus der Möglichkeit eines Sachverhalts auf seine Vorstellbarkeit, was ? zufolge „modal rationalism“ kennzeichnet, eine Position also, die behauptet, dass der Raum des Möglichen durch unsere Fähigkeiten zu modaler Erkenntnis erschöpft wird.

Gegen (F12) wurde eingewandt, Putnams Argument zeige nur, dass wir a priori wissen, dass wir keine Hirne im Tank sind (? : 154). Er rekonstruiert das Argument als konstruktives Dilemma:

- H1** Wenn wir Hirne im Tank sind, dann sind unsere Äusserungen von „Ich bin ein Hirn im Tank“ falsch.
- H2** Wenn wir keine Hirne im Tank sind, dann sind unsere Äusserungen von „Ich bin ein Hirn im Tank“ falsch.
- H3** Also sind unsere Äusserungen von „Ich bin ein Hirn im Tank“ falsch.

Daraus schliesst Brueckner probeweise den Schluss, dass wir a priori wissen, dass wir keine Hirne im Tank sind. Er verwendet dafür einen gängigen Typ metaphilosophischer Argumente, der in seinem Fall jedoch nicht zur Verfügung steht. Ein Philosoph präsentiert einen logisch gültigen Schluss mit wahren Prämissen und einer Konklusion „p“ und behauptet dann, dass wir alle a priori (nämlich durch den Nachvollzug

dieses vorgeführten Schlusses) wissen (können), dass *p*.¹⁵⁶ Das Problem in Brueckners Fall ist nun aber, dass wir seinen Schluss nicht nachvollziehen könnten, wenn wir Hirne im Tank wären. Denn das metaphysische Argument macht zwei Voraussetzungen, die in diesem Fall beide scheitern: Der Nachvollzug des erststufigen Argumentes muss auf der Metastufe ohne *petitio* (a) möglich sein und (b) faktisch (d.i. vom Gesprächspartner) gemacht werden können. Ich werde im Folgenden dafür argumentieren, dass beides nicht möglich ist – das Argument erweist sich daher auch in Brueckners Rekonstruktion als wertlos.

Wenn wir Hirne im Tank wären, wäre die Konklusion des erststufigen Arguments die, dass unsere Äusserungen von „Ich bin ein Hirn im Tank“ falsch sind, was in diesem Fall hiesse, dass wir keine Hirne im Tank „in the image“ sind. Also könnten wir auch bloss dies a priori wissen. Der Nachvollzug des Argumentes, d.i. der Übergang von der Falschheit der Äusserung „Ich bin ein Hirn im Tank“ zum Wissen, dass ich kein Hirn im Tank bin, involviert eine semantische Evaluation der Äusserung und damit einen Entscheid darüber, ob ich ein Hirn im Tank bin oder nicht.¹⁵⁷ Dennoch hat Davies diesen Schritt verteidigt:

156 „Presumably, the proposition expressed by my utterances of „I am a BIV“ is the proposition that I am a BIV. So if I know on the basis of the above argument that the proposition expressed by my utterances of „I am a BIV“ is false, then I know that it is false that I am a BIV.“ (? : 154)

157 ? : 166–167 teilt diese Einschätzung des von ihm präsentierten skeptischen Arguments: Es liefert uns (höchstens) metasprachliches Wissen der Art, dass das, was „Ich bin ein Hirn im Tank“ auch immer ausdrückt, falsch ist, aber kein Wissen, dass wir keine Hirne im Tank sind. Dies würde bedeuten, dass wir dem Skeptiker nur die Unformulierbarkeit, nicht aber die Falschheit seiner Position nachweisen können: „A problem with this argument, though, is that its conclusion is metalinguistic in character. To refute the skeptic, it seems that we need to be able to claim the non-metalinguistic knowledge that we are not BIV.“ (? : 126) Im folgenden möchte ich dafür argumentieren, dass uns nicht einmal die metalinguistische Konklusion gelingt. Auf einen weiteren Grund dafür, dass wir nicht wissen, dass wir keine Hirne im Tank sind, hat A.N. ? : 275 aufmerksam gemacht: „My belief that I am not a BIV constitutes knowledge only if it would not be held falsely. However, I would believe that I am not a BIV even if I were one. So, my belief that I am not a BIV does not constitute knowledge.“ Darauf werden wir auf S. 186 noch zurückkommen.

But, it would seem, I do know (or, at least, Brueckner is willing to grant that I know) (i) that I am speaking the language I term [„]English[“], (ii) that I am entertaining the sentence „I am a BIV“ in the language I am speaking, and (iii) that the sentence is false in this language. If it is not permissible to conclude from this that I know that I am not a BIV, it can only be because *I don't understand the language I am speaking – the language I term [„]English[“]* – or, at least, because I don't understand that fragment of English whose semantics differs from that of vat-English. (?: 221, meine Anführungszeichen)

?: 223 argumentiert im folgenden dafür, dass wir die Sprache kennen, die wir sprechen, – denn wir seien fähig, die Wörter „brain“ und „vat“ in allen relevanten Kontexten richtig anzuwenden. Der in der zitierten Passage gemachte Schluss ist freilich voreilig. Eine andere Erklärung dafür, dass ich, auch wenn ich (i), (ii) und (iii) weiss, nicht schon deshalb ebenfalls zu wissen brauche, dass ich kein Hirn im Tank bin, ist die, dass ich nicht weiss, *welche* von zwei Sprachen ich spreche, von denen ich allerdings *beide* verstehe und mit „Englisch“ bezeichne. Saul ? hat eine solche Möglichkeit am Beispiel zweier mathematischer Sprachen illustriert, wobei in der einen „Addition“ Addition in unserem Sinn, dasselbe Wort in der anderen aber Schmaddition bezeichnet.¹⁵⁸ Ich verstehe (insofern ich Kripkes Argument und die Erklärung des *von ihm eingeführten* Begriffs „Schmaddition“ verstehe) beide Sprachen, aber ich kann nicht entscheiden, welche davon ich spreche, d.h. ich weiss nicht, ob die Operation, die ich mit „Addition“ bezeichne, ein Addieren oder ein Schmaddieren ist. Davies' Unterstützung von Brueckners Rekonstruktion scheitert daher ebenfalls.

Eine weitere Verteidigung des Schritts von der metasprachlichen Konklusion „Ich weiss, dass „Ich bin ein Hirn im Tank“ falsch ist“ zu „Ich weiss, dass ich kein Hirn im Tank bin“ hat Graeme ? geliefert. Forbes interpretiert „Hirn“ und „Tank“ (und, obwohl er davon nichts sagt, wohl auch „in“) als indexikalische Terme, d.h. Terme, die gemäss ? einen semantischen Wert nur bezüglich eines Kontexts *C* besitzen, und macht eine Analogie zum Gebrauch des Wortes „hier“. Eine verirrte Person, die nicht weiss, wo sie sich befindet, weiss keinen Satz der

158 Schmaddition ist bezüglich der höchsten von Menschen je bedachten natürlichen Zahl *c* definiert und bezeichnet die Funktion, die zwei Zahlen *m* und *n* auf $m + n$ abbildet, wenn $m + n$ nicht grösser als *c* ist, und sonst konstant *c* liefert.

Form „ich bin an (x, y, z) “. Dennoch weiss sie Forbes zufolge a priori, dass sie hier ist:

How is this possible if she is lost? It is possible because the notion of being lost involves an inability to identify one's location in one way, while thinking of one's location as *here* involves an ability to identify it in a different way. To think of a place as *here* is, in the most common use, to think of it egocentrically, as *the place where I am now located*, and even someone who is lost can think of her current location in this kind of way. (? : 213)

Weiss eine Person, die weiss, dass sie hier ist, etwas *über* den Ort, an dem sie sich befindet? Sie weiss, dass sie sich an diesem Ort befindet – aber dies wurde bereits in der Frage zugestanden, indem dieser Ort referentiell als „der Ort, an dem sich die Person befindet“ charakterisiert wurde. Dennoch bejaht Forbes diese Frage; und zwar deshalb, weil ihm zufolge das Wissen der Sprecherin, das sie mit „Mit „hier“ beziehe ich mich auf hier“ ausdrückt, a priori ist. Deshalb wäre dieses Wissen auch dann nicht falsch, wenn sich die Person an einem anderen Ort befinden würde. Also weiss die verirrte Person, dass sie hier ist.¹⁵⁹ Analog verhält es sich Forbes zufolge mit unserem Wissen, dass wir keine Hirne im Tank sind. Denn auch der Satz „„Brain“ is satisfied by brains, not brains-in-the-image“ ist ihm zufolge a priori (? : 216). Abgesehen

159 Diese Auffassung indexikalischer Terme scheint mir kontraintuitiv. Betrachten wir den Fall von „ich bin ich“. Obwohl ich diesen Satz sicher weiss, und obwohl ich auch den Satz „„ich“ referiert auf mich“ weiss, weiss ich mit „ich bin ich“ noch *nichts* über mich, nicht einmal, dass ich eine Person bin. Daher scheint es mir missverständlich zu sagen, dass ich damit etwas über eine *bestimmte* Person weiss. Wenn ich bereits damit von einer bestimmten Person wüsste, dass ich sie bin, dann wäre die Erkenntnis, dass ich Philipp Blum bin, damit wohl identisch. Letztere ist aber, wie Thomas Nagel hervorgehoben hat, auch dann erkenntnisweiternd, wenn ich bereits weiss, dass ich mit mir identisch bin und dass „ich“ auf mich und „Philipp Blum“ auf Philipp Blum referieren.

von der Frage, ob die beiden Fälle wirklich analog sind,¹⁶⁰ lässt Forbes allerdings die zusätzlichen Probleme ausser acht, die daraus entstehen, dass das Wissen, von dem er behauptet, dass es gehabt wird, zusätzlich auch noch zugeschrieben wird. Einer Person, die „ich bin hier“ weiss, kann ich nicht das Wissen *zuschreiben*, dass sie hier ist – es sei denn, sie befinde sich am gleichen Ort wie ich. Ebenso kann ich einer Person, die „ich bin kein Hirn im Tank“ weiss, nicht zuschreiben, dass sie weiss, dass sie kein Hirn im Tank ist – es sei denn, sie *und* ich seien keine Hirne im Tank.¹⁶¹ Forbes' Vorschlag schiebt diese Voraussetzung einfach eine Stufe weiter, aber vermeidet sie nicht.

Auch die zweite Voraussetzung Brueckners, (b), wird im vorliegenden Fall nicht erfüllt (S. 178): Damit sein Gesprächspartner sein Argument faktisch nachvollziehen könnte, müsste nicht nur die Äusserung von „ich bin ein Hirn im Tank“ unabhängig von ihrer Evaluierung in einer bestimmten möglichen Welt als wahr erkannt werden können, sondern ebenfalls alle im Argument gemachten Aussagen. Wenn ich aber ein Hirn im Tank bin, dann ist die Alternative von (H1) und (H2) nicht die zwischen Situationen, in denen ich ein oder kein Hirn im Tank bin, sondern eine zwischen solchen, in denen ich ein oder kein Hirn im Tank „in the image“ bin. Wenn wir „in the image“ wie Brueckner (s. S. 165) phänomenalistisch interpretieren,¹⁶² ein *F* also genau dann ein *G* „in

160 Einer der möglicherweise relevanten Unterschiede liegt darin, dass zum Verständnis der Bedeutung des Wortes „hier“ ein Wissen um seine Indexikalität gehört: wer meint, „hier“ referiere in allen Verwendungen auf denselben Ort, macht einen semantischen Fehler. Anders hingegen bei „Hirn“ und „Tank“: um ihre (mutmassliche) Indexikalität *können* wir überhaupt erst seit 1981 wissen. Zudem scheint es Leute zu geben, die kompetente Sprecher sind, die Indexikalität dieser Wörter aber trotzdem bestreiten.

161 Die erste dieser beiden Voraussetzungen macht Forbes. Sie ist ihm zufolge jedoch durch den Zweck von Putnams Argument legitimiert, zu zeigen, dass ideale rationale Agenten von sich selbst wissen können, dass sie ideale rationale Agenten sind (und damit keine Hirne im Tank): „... all Putnam needs is that ideally rational inquirers, who are *ex hypothesi* not brains in a vat, can come to know that they are not brains in vats.“ (? : 209)

162 Interpretiert man die Rede von „*F*s in the image“ als Rede über *F*-Sinneseindrücke, kann man nicht mehr von Äusserungen sprechen, denn Sinneseindrücke können nicht sprechen.

the image“ ist, wenn (mir) das F ein G zu sein scheint bzw. wenn ich glaube, dass das F ein G ist, dann sind beide Prämissen falsch: meine Äusserung „ich bin ein Hirn im Tank“ kann auch dann wahr sein, wenn ich glaube, ein Hirn im Tank zu sein. Ebensovienig *muss* ich aber glauben, dass ich ein Hirn im Tank bin, um ein Hirn im Tank zu sein. Sowohl (H1') als auch (H2') sind dann falsch:

- (H1') Wenn ich ein Hirn im Tank ‚in the image‘ bin, dann ist meine Äusserung „ich bin ein Hirn im Tank“ falsch.
- (H2') Wenn ich kein Hirn im Tank ‚in the image‘ bin, dann ist meine Äusserung „ich bin ein Hirn im Tank“ falsch.

?: 161 versucht (H1') dadurch zu retten, dass er das Antecedens als logisch falsch ausgibt. Dazu muss er jedoch voraussetzen,

- (i) dass Hirne im Tank mit „Hirn im Tank ‚in the image‘“ auf Hirne im Tank ‚in the image‘ referieren können, und
- (ii) dass Hirne im Tank sich nicht für Hirne im Tank ‚in the image‘ halten können.

Beide Voraussetzungen sind unplausibel: (i) deshalb, weil wir uns, wie Descartes richtig festgestellt hat, mit der Rede von Sinneseindrücken bzw. mit der Verwendung der Klausel „... in the image“ auf die Existenz von etwas festlegen, dass diese Sinneseindrücke bzw. ‚images‘ hat. Nach den dem Gedankenexperiment zugrundeliegenden Voraussetzungen sind dies die Hirne im Tank. Also wissen die Hirne im Tank unter der Voraussetzung (i), dass sie Sinneseindrücke haben. Dies ist unplausibel, denn es leuchtet nicht ein, warum Hirne im Tank wissen können sollen, dass sie Sinneseindrücke haben, obwohl die allerwesentlichsten Eigenschaften ihres sinnlichen Wahrnehmungsapparates für sie kognitiv unzugänglich sind. Es macht M.a.W. wenig Sinn, einerseits zu bestreiten, dass qualitative Ununterscheidbarkeit des Bewusstseinstroms hinreicht für das Haben von Gedanken, andererseits aber qualitative Ununterscheidbarkeit der Sinneswahrnehmung als genügend zu erachten, um die Identität auch der propositionalen Gehalte der Sinneswahrneh-

mungen zu erzwingen.¹⁶³

Auch die zweite Voraussetzung (ii) ist unplausibel (wie wir bereits auf S. 169 gesehen haben): wir machen es uns zu leicht, wenn wir Hirnen im Tank Fähigkeiten absprechen, ohne die wir das Argument gar nicht führen könnten. Wenn sich Hirne im Tank nun aber vorstellen können, Hirne im Tank zu sein, dann können sie sich (ebenso wie wir) vorstellen, dass ihr Wort „Hirn im Tank“ nicht sie selbst, sondern Hirne im Tank ‚in the image‘ bezeichnet. Die Behauptung (i) ist damit die, dass es Hirnen im Tank nicht möglich ist, sich für Hirne im Tank zu halten. Damit entpuppt sich das Argument freilich ein weiteres Mal als *petitio*: Wenn wir dem Argument folgen und uns (zumindest probeweise) für Hirne im Tank halten können, dann sind wir allein schon deshalb keine Hirne im Tank.

Brueckners Verteidigung von (H2') scheitert ebenfalls. Er gibt zwar zu, dass (H2') in einer subjunktiven Lesart falsch wäre (wenn die Hirne im Tank keine Hirne im Tank wären, hätten ihre Aussagen disquotationale Wahrheitsbedingungen unabhängig davon, ob sie sich für Hirne im Tank halten). Damit ist ein wichtiger und entscheidender Unterschied zwischen dem Argument (??)-(??) (vorausgesetzt, dass wir keine Hirne im Tank sind) auf der einen und dem Argument (H1')-(H2') auf der anderen Seite bereits gemacht. Dennoch verteidigt Brueckner (H2') als materiales Konditional. Mir scheint zweifelhaft, ob eine solche Lesart überhaupt zur Verfügung steht. Die Negation eines logisch falschen Sat-

163 Es ist wichtig zu sehen, dass die Negation von (i) nicht eine externalistische Position bezüglich Sinneswahrnehmungen nach sich zieht. Stattdessen bestreite ich bloss, dass der Unterscheidung etwa zwischen epistemischem und nicht-epistemischem Sehen ein ontologischer Unterschied der Art zugrundeliegt, wie ihn Ultra-Phänomenalisten zwischen „raw feels“ und denjenigen Bewusstseinsvorgängen zu sehen glauben, die Protokollsätze wahr machen können. Ein Hirn im Tank kann, wenn Putnam recht hat und es über keinen Begriff von „Katze“ verfügt, keine Katze *als Katze* sehen – es hat, in diesem epistemischen Sinn, keine Katzenwahrnehmungen. Das optische Bild, das ein Hirn im Tank hat und das *wir* als Katzenwahrnehmung charakterisieren würden, als mit denjenigen *unserer* Wahrnehmungen identisch ausgeben, die *wir* mit Recht als Katzenwahrnehmungen bezeichnen, heisst dem ‚space of reason‘ eine ontologische Grenzlinie ziehen und mit mysteriösen, weil einerseits gehaltvollen, andererseits aber unkonzepualisierten Entitäten hantieren.

zes (um welchen es sich Brueckner zufolge beim Antecedens von (H1') handelt), ist ein logisch wahrer Satz. Warum aber sollte es logisch wahr sein, dass ich kein Hirn im Tank ‚in the image‘ bin? Brueckner diskutiert diesen Fall nur für die Variante, dass ich ein Hirn im Tank bin. Dann rekuriert er, wie wir auf S. 169 gesehen haben, darauf, dass Hirne im Tank *ex hypothesi* keine Sinneseindrücke haben, die ihnen vorspiegeln, Hirne im Tank zu sein. Abgesehen vom *ad hoc*-Charakter dieser Voraussetzung kann ich aber eine kontingente Wahrheit auch dadurch nicht zu einer logischen Wahrheit machen, dass ich sie voraussetze.

A.N. Gallois hat ein direkteres Argument als Brueckner dafür formuliert, dass wir wissen, dass wir keine Hirne im Tank sind:

- (I1) Ich weiss, dass ich denke, dass ich kein Hirn im Tank bin.
- (I2) Ich weiss, dass ich, wenn ich denke, dass ich kein Hirn im Tank bin, kein Hirn im Tank bin.
- (I3) Also weiss ich, dass ich kein Hirn im Tank bin.

Damit ist der Skeptiker, der behauptet, dass wir nicht wissen, dass wir keine Hirne im Tank sind, jedoch noch nicht besiegt.¹⁶⁴ Er kann darauf aufmerksam machen, dass das in (I1) Gewusste bereits voraussetzt, dass ich kein Hirn im Tank bin. Denn wenn ich ein Hirn im Tank bin, dann denke ich mit „ich bin kein Hirn im Tank“ den Gedanken, dass ich kein Hirn im Tank ‚in the image‘ bin – was der Skeptiker gern zugesteht. (I1) ist aus der Sicht des Skeptikers demnach falsch, denn ob ich denke, dass ich ein Hirn im Tank bin, oder ob ich denke, dass ich ein Hirn im Tank ‚in the image‘ bin, hängt davon ab, ob ich ein Hirn im Tank bin. Wenn ich letzteres nicht weiss, dann weiss ich auch ersteres nicht.

Dem Gegner des Skeptikers stehen zwei Gegenargumente zur Verfügung: Er kann auf der Wahrheit von (I1) beharren oder den Skeptiker

164 Die Gültigkeit des Schlusses setzt die deduktive Abgeschlossenheit unseres Wissens voraus: $(Kp \wedge K(p \rightarrow q)) \rightarrow Kq$. Dieses Prinzip möchte ich im folgenden ebenfalls voraussetzen, denn die Konklusion, dass wir den Skeptiker widerlegen könnten, wenn wir perfekte Logiker wären und ein unendliches Gedächtnis hätten, scheint mir gut genug.

selbst der Selbstwidersprüchlichkeit bezichtigen. Mit der ersten Strategie erreicht er höchstens einen Patt, weil er voraussetzen muss, dass ich Wissen darüber beanspruchen kann, dass ich denke, dass ich kein Hirn im Tank bin – was der Skeptiker u.U. nicht tut.¹⁶⁵ A.N. Gallois verfolgt die zweite Strategie, indem er darauf aufmerksam macht, dass der Skeptiker nicht sagen kann, was ich wissen muss, um ihn zu widerlegen, ohne entweder vorauszusetzen, dass ich kein Hirn im Tank bin, oder vorauszusetzen, dass ich kein Hirn im Tank ‚in the image‘ bin (? : 279).¹⁶⁶ Gallois unterstellt dem Skeptiker, dass er uns nicht nur mit einem gültigen Argument für den Skeptizismus konfrontieren, sondern uns dadurch auch überzeugen will; dies bedeutet, dass er ein Argument präsentieren will, von dem er glaubt, dass wir es als gültig annehmen können. Diesen Glauben können wir dem Skeptiker aber nur zuschreiben, wenn wir annehmen, dass der Gedanke, von dem ich laut dem skeptischen Argument nicht weiss, dass ich ihn habe, der Gedanke ist, dass ich kein Hirn im Tank bin. Also muss ich, wenn ich den Skeptiker ernst nehmen will, voraussetzen, dass ich kein Hirn im Tank bin. Wenn ich dies voraussetze und die Prämissen akzeptiere, dann weiss ich mit **(I2)**, dass ich mit meiner Voraussetzung recht habe. Also weiss ich, dass ich kein Hirn im Tank bin, oder habe doch zumindest einen Grund, zu glauben, dass ich kein Hirn im Tank bin – was Gallois zufolge einem Scheitern des Skeptikers gleichkommt.

Gallois erkennt allerdings, dass der Misserfolg dieser skeptischen Strategie ganz wesentlich davon abhängt, dass nicht der Antiskeptiker den Skeptiker, sondern umgekehrt der Skeptiker den Antiskeptiker überzeugen will. Nur derjenige Skeptiker ist m.a.W. durch die Gallois'sche Strategie in die Enge zu treiben, der mir seine Position als eine präsentiert, die ich allenfalls übernehmen könnte. Dies ist aber weder

165 Die kürzlich von ? vorgeschlagene ‚Lösung‘ – wir sind keine Hirne im Tank, weil wir i.U. zu ihnen wissen, was wir denken – entpuppt sich damit als bloss scheinbare.

166 Die schwächere Voraussetzung reicht dem Skeptiker jedoch nur dann, wenn die Wahrheitsbedingungen von „Ich bin ein Hirn im Tank ‚in the image‘“ unabhängig davon sind, ob der Äussernde ein Hirn im Tank ist oder nicht. Dies ist im wesentlichen Brueckners Voraussetzung (i), die wir bereits als problematisch nachgewiesen haben (s. S. 182).

derjenige Skeptiker, der widerlegt werden muss, damit die Berechtigung unserer Wissensansprüche nicht weiter fraglich erscheint, noch derjenige Skeptiker, den sich Descartes als Gegner vornimmt. *Diese* Skeptiker stört es nicht weiter, wenn ich u.U. ihr Argument nicht nachvollziehen kann, ohne vorauszusetzen, dass der Skeptizismus unrecht hat. Sie sind m.a.W. nicht schon dadurch widerlegt, dass gewisse antiskeptische Annahmen derart tief in unseren Wahrheits- und Möglichkeitsstandards eingebaut sind, dass wir *nicht umhin können*, gegen den Skeptizismus eine *petitio* zu begehen. Die Position des Skeptikers als eines philosophischen, i.G. zu einem realen Gegner wird auch dadurch nicht geschwächt, dass *er selbst* nicht umhin kann, der von ihm artikulierten Position gegenüber eine *petitio* zu begehen. Vielmehr genügt es ihm und uns, dass er uns ein skeptisches Argument insofern als möglich aufdrängen kann, dass wir nicht ausschliessen können, dass es korrekt ist. Der Skeptiker muss nicht zeigen, dass Wissen unmöglich ist, es genügt ihm der Hinweis darauf, dass wir die Möglichkeit von Wissen bloss voraussetzen und dass diese Voraussetzung möglicherweise falsch ist.

Gallois' Ausführungen weisen noch auf eine weitere Spezifität von Putnams Argument hin. Dessen bereits auf S. 165 vermerkte Asymmetrie kommt der Voraussetzung gleich, dass *wir* (d.h. die Leser von Putnams Werk) *keine* Hirne im Tank sind. Es kann demnach wie folgt reinterpreted werden: Wenn wir keine Hirne im Tank sind, ist die Hirn-im-Tank-Hypothese inkohärent, d.h. dann können wir uns nicht die Frage stellen, ob wir Hirne im Tank sind. Wenn wir nun aber (trotz allem) Hirne im Tank sind, dann können wir uns *durch ebendieses Argument* der Tatsache vergewissern, dass die Hirn-im-Tank-Hypothese (die dann eine Hirn-im-Tank-, in the image'-Hypothese wäre) inkohärent ist.¹⁶⁷ Die Inkohärenz der Hirn-im-Tank-Hypothese ist damit unabhängig von ih-

167 Diese Eigenschaft des Argumentes ist darauf zurückzuführen, dass es sich in der Makrostruktur um ein logisches, sogar ein aussagenlogisches handelt. Solange eine Reinterpretation eine Reinterpretation bleibt (d.i. gleichen Sätzen gleiche Übersetzungen zuordnet), bleibt die *Gültigkeit* des Argumentes deshalb davon unberührt. Hieraus ergibt sich ein weiterer guter Grund für Descartes, seine Argumente *nicht* in die Form aussagenlogischer Schlüsse zu kleiden, sondern sie dem Leser in Form von Bemerkungen zu präsentieren, die ihn auf Möglichkeiten aufmerksam machen, die *er* (nicht Descartes selbst) nicht ausschliessen kann.

rer Wahrheit. Sie präsentiert uns eine (*ex hypothesi* zumindest epistemische) Möglichkeit, die wir weder ausschliessen noch für wirklich halten können.¹⁶⁸ Ich kann mir, wenn Putnam mit seinen Bemerkungen über notwendige Bedingungen für Referenz recht hat, nicht vorstellen, dass ich ein Hirn im Tank bin – aber dennoch könnte ich, soweit ich weiss und sehe, ein Hirn im Tank sein, d.h. in einer epistemischen Zwangslage sein, die sich grundsätzlich meinem kognitiven Zugriff entzieht. In dieser Hinsicht ähnelt die Hirn-im-Tank-Hypothese der Täuschergotthypothese. Denn auch diese postuliert einen intrinsischen, von mir prinzipiell nicht entdeck- oder hintergehbaren Defekt meines Erkenntnisapparates. Dennoch zeigen sich wichtige Unterschiede, die es m.E. rechtfertigen, die Hypothese Putnams eher in die Nähe des Schlafargumentes zu rücken.

Ein Unterschied zwischen der Täuschergotthypothese und der skeptischen These, die Putnam widerlegt zu haben beansprucht, wird sichtbar etwa bei der Begründung der Notwendigkeit, warum wir *wissen* müssen, dass wir uns nicht in einem globalen Irrtum befinden. Das „counterpossibility principle“, das Brueckner formuliert hat, spielt in letzterer, nicht aber in ersterer eine Rolle. Es lautet wie folgt (? : 149):

... that if *Q* is a logically possible proposition that is incompatible with *P* and *P* is a logically possible proposition, then *Q* is a counterpossibility to *P*. [...]

(CP) If I know that *P* and that *Q* is a counterpossibility to *P*, then I know that *Q* is not the case.

Brueckner benützt (CP) zur *reductio* von Wissensansprüchen über physikalische Objekte. Solche setzen nämlich gemäss (CP) voraus, dass ich weiss, dass ich kein Hirn im Tank bin, was ich dem Skeptiker zufolge jedoch nicht wissen kann. Die skeptische Gefährdung unserer Wissensansprüche, die Descartes anhand der Täuschergotthypothese formuliert, liegt jedoch nicht in ihrer *Falschheit*, sondern in ihrer *möglichen Falschheit*. Descartes sagt nicht, dass ich, wenn es einen allmächtigen Täuschergott gäbe, nicht hier an meinem Computer sitzen und schreiben würde etc., sondern er sagt nur, dass ich dies in diesem Fall nicht *wissen*

168 In der Terminologie, die wir auf S. 370 einführen werden, handelt es sich um eine Sachlage also, die *bloss* möglich₂ ist, aber nicht möglich₁.

könnte. Damit besteht die meinen Wissensanspruch, dass *p*, gefährdende Inkompatibilität nicht zwischen „*q*“, der vom Skeptiker supponierten Möglichkeit, und „*p*“, sondern zwischen „*q*“ und meinem Wissen, dass *p*. Dies macht einen wichtigen Unterschied: Ist „*q*“ mit der Wahrheit von „*p*“ unverträglich, dann genügt zur Sicherung der Berechtigung unserer Wissensansprüche ein Nachweis der *faktischen* Unmöglichkeit von „*q*“. Richtet sich „*q*“ aber gegen die Berechtigung unserer Wissensansprüche, ist uns mit der faktischen Unmöglichkeit von „*q*“ noch wenig geholfen. Stattdessen müssen wir die *Widerlegbarkeit* von „*q*“ nachweisen, d.h. „*q*“ muss nicht nur unmöglich sein, sondern von uns auch als unmöglich erkannt werden können. Damit liegt die eigentliche Gefährdung unserer Wissensansprüche nicht darin, dass wir Hirne im Tank sein könnten, sondern darin, dass wir nicht *behaupten* oder *zeigen* können, dass wir keine Hirne im Tank sind, ohne anzunehmen, dass wir keine Hirne im Tank sind. Dies kann, wie wir gesehen haben, auch Putnam nicht und darin liegt die Schwäche seines antiskeptischen Arguments.

Die Schwäche der von Putnam zum Gegner gewählten skeptischen Position wird deutlich, wenn man Situationen betrachtet, die ? : 152 „standard brain-in-a-vat situations“ nennt, in denen die bösen Wissenschaftler das Hirn im Tank in derselben Weise stimulieren, in denen ihr eigenes Hirn bei Gelegenheit *veridischer* Sinneswahrnehmungen stimuliert wird:

In such a standard brain-in-a-vat situation, a reasonable causal theorist of reference would surely hold that the brain's token of „tree“ is causally connected with trees by virtue of the token's causal connection with the evil neuroscientist and *his* tokens of „tree“. (? : 152)

Dennoch scheint mir auch in diesen Fällen klar zu sein, dass die Hirne im Tank in einem relevanten Sinn getäuscht werden. Denn auch wenn wir den Hirnen im Tank nun Überzeugungen über materielle Objekte in ihrer Umgebung zuschreiben können, sind doch diese Überzeugungen von der Art, dass bezüglich ihrer keine rechtfertigbaren Wissensansprüche erhoben werden können: denn der Kausalnexus, der hier zwischen Repräsentationen und Repräsentiertem besteht, ist den Hirnen *prinzipiell* unzugänglich. Jede Aussage, die sie über diesen Kausalnexus

machen könnten, ist falsch oder notwendigerweise unbegründbar. Notwendigerweise scheitern muss insbesondere der Versuch eines Hirns im Tank, die *Veridität* seiner Wahrnehmungen dadurch zu begründen, dass es ein Hirn im Tank (nicht in einer von Putnam ins Auge gefassten sondern) in einer *Standardsituation* sei. Wenn sich das Hirn im Tank überhaupt für ein Hirn im Tank halten kann (was, wie wir gesehen haben, bereits zweifelhaft ist), dann entäussert es sich mit ebendieser Annahme jeder Möglichkeit, über die Beschaffenheit seiner Erkenntnisprozesse verbindliche Aussagen machen können. Es hat damit bereits *ex hypothesi* keine Möglichkeit, sich für ‚Standard‘ oder ‚Non-Standard‘ zu halten.

Die Situation eines solchen ‚Standard‘-Hirns im Tank ist m.E. vergleichbar mit der eines Schlafenden, der zu fallen träumt und auch wirklich durch einen Aufprall am Boden aufwacht. Die Vermutung scheint in diesem Fall plausibel, dass sein wirkliches mit seinem geträumten Fallen etwas zu tun gehabt hat. Dieser Zusammenhang ist dem Schlafenden, während er schläft, jedoch verschlossen: um ihn zu studieren, müsste er sich (oder einen anderen Schlafenden, wenn er voraussetzen will, dass sich alle Schlafenden in dieser Hinsicht gleich verhalten) während des Fallens von aussen betrachten können, was er jedoch nicht kann, wenn er schläft. Obwohl sowohl Träumende als auch Hirne im Tank Sätze äussern können, die *wir* (die wach und keine Hirne im Tank sind) als wahr erkennen und bezüglich derer *wir* gerechtfertigterweise Wissensansprüche machen, stehen *ihnen* diese Möglichkeiten nicht offen. Solange wir also nicht wissen, ob wir schlafen oder Hirne im Tank sind, wissen wir nicht, ob die Wissensansprüche, die wir für gerechtfertigt halten, überhaupt gerechtfertigt sein *können*. Also müssen wir auch dann, wenn wir bloss *nicht ausschliessen können*, dass wir Hirne im Tank sind oder immer schlafen, auf Wissensansprüche verzichten – denn wir halten nicht nur Wissensansprüche bezüglich materieller Objekte von Hirnen im Tank oder Schlafenden für unberechtigt, sondern auch solche, die *unabhängig davon* gemacht werden, ob der angeblich Wissende schläft oder ein Hirn im Tank ist.

Die Situation ist demnach analog zu der des Schlafargumentes: Eben- sowenig wie wir (die Nichtverfügbarkeit eines Kriteriums vorausge-

setzt) im strengen Sinn je wissen können, dass wir wach sind, (weil wir annehmen müssen, dass wir möglicherweise immer schlafen), können wir je ausschliessen, dass wir Hirne im Tank sind. In beiden Fällen kann jedoch die *Annahme*, dass wir keine Hirne im Tank bzw. wach sind, unter bestimmten Voraussetzungen gerechtfertigt werden. Obwohl diese Annahme, wenn Putnam recht hat, in dem starken Sinn unumgänglich ist, dass wir sie sogar schon machen müssen, um überhaupt wissen zu können, dass wir sie machen, ist die Unumgänglichkeit einer Annahme allerdings noch nicht hinreichend für ihre Berechtigung. Wir müssen zumindest zusätzlich zeigen können, dass sie stabiler ist als ihre Gegenannahmen und *retrospektiv* d.i. unter Annahme ihrer Geltung, besser gerechtfertigt werden kann.

Die Annahme, dass ich wach bin, ist stabiler als die, dass ich schlafe, weil sie die Anwendung von Kohärenzkriterien erlaubt, die uns für jeden Zeitpunkt eine Prognose darüber ermöglichen, ob wir schlafen oder wach sind: wir können das Schlafen aus der Sicht des Wachens, aber nicht das Wachen aus der Sicht des Schlafens erklären. Ebenso können wir, wenn wir annehmen, wir seien *keine* Hirne im Tank, herausfinden, dass wir auch keine Hirne im Tank sein *könnten*. Wenn wir uns nämlich – vorausgesetzt, wir sind keine Hirne im Tank – die Hirn-im-Tank-Hypothese vergegenwärtigen und herausfinden, dass wir sie in letzter Konsequenz nicht ausschliessen können, dann deshalb, weil uns bewusst wird, dass wir ihre Falschheit bei jedem Widerlegungsversuch schon voraussetzen müssten. Wenn wir dies letztere jedoch merken, dann fällt uns auf, dass wir auch ihre *Falschheit* nur voraussetzen können, wenn wir keine Hirne im Tank sind: die Annahme, die Hirn-im-Tank-Hypothese sei falsch, bestätigt sich damit in einer gewissen Weise selbst. Wenn wir *per impossibile*, d.h. entgegen dem, was wir konklusiv zeigen zu können glauben, Hirne im Tank wären, dann könnten wir nicht voraussetzen, dass wir keine Hirne im Tank sind, sondern höchstens, dass wir keine Hirne im Tank ‚in the image‘ sind. Diese zweite Voraussetzung (dass wir keine Hirne im Tank ‚in the image‘ sind) machen wir aber ebenfalls und wir erkennen (da wir glauben, dass wir keine Hirne im Tank sind), dass es sich dabei um eine *andere* Voraussetzung als bei der ersten handelt. Deshalb wäre die Annahme, dass wir

Hirne im Tank sind, in dem Sinn instabil, dass sie ihre Gegenannahme hervorrufen würde.¹⁶⁹

Performative Instabilität ist jedoch kein Grund, der gegen die *Wahrheit* einer Hypothese spricht. In dem Sinn habe ich Putnams Argument denn auch kritisiert: Prämisse **6** setzt bereits voraus, dass wir keine Hirne im Tank sind (s. S. 165). Der Schritt von **8** auf **9** macht Voraussetzungen über die Ausdrucksfähigkeit von Hirnen im Tank, die ein Skeptiker nicht eingestehen muss (s. S. 169) und auch unabhängig davon ist **9** nicht zu motivieren (s. S. 172). Aber auch wenn wir Putnams Argumentationsziel auf den Nachweis einschränken, dass jemand, der nicht ein Hirn im Tank ist, sich dieser Tatsache a priori vergewissern kann (wie dies in Brueckners Rekonstruktion **(??)-(??)-(??)** geschieht), hat das Argument das schwerwiegende Problem, mit **10** höchstens eine starke Form von Unbezweifelbarkeit, aber nicht die Wahrheit seiner Konklusion zu garantieren (s. S. 176): indem es Zweifel *per impossibile* an seiner Konklusion nach wie vor zulässt, ist es ungeeignet, dem cartesischen Denker diejenige Form epistemischer Sicherheit zu geben, die er für ein Gelingen von Descartes' Fundierungsprojekt braucht: der Nachvollzug des Argumentes beinhaltet eine logische (s. S. 178) und eine performative *petitio* (s. S. 181). Auch Gallois' Rekonstruktion **(I1)-(I2)-(I3)** macht eine Voraussetzung, die der Skeptiker nicht einzugestehen braucht: die Prämisse, dass wir wissen, dass wir denken, dass wir keine Hirne im Tank sind, steht nicht zur Verfügung, weil dieser gewusste Gedanke seine Wahrheit bereits voraussetzt (s. S. 184). Sowohl Putnams Hirn-im-Tank-Hypothese als auch Descartes' Schlafargument lassen sich – in einem gewissen Sinn dieses Wortes – ‚widerlegen‘: wir haben gute Gründe anzunehmen, dass sie falsch sind. Aber gute Gründe sind für den Skeptiker, für den wir und Descartes uns interessieren,

169 Retrospektiv rechtfertigbar sind diese Annahmen durch den Nachweis der schlechten Konsequenzen, die es für uns hätte, sie nicht zu machen. Im einen Fall hätten wir keine Möglichkeit mehr, den Brüchen in der Kohärenz unseres Bewusstseinsstroms, die wir beim Einschlafen und Aufwachen erleben, durch eine systematische Interpretation Sinn zu geben. Im zweiten Fall müssten wir zugeben, dass wir die Bedeutung unserer eigenen Wörter nicht kennen und nie wissen werden, ob wir überhaupt in einer Welt leben, in der es sinnvoll ist, philosophische Argumente zu führen.

nicht genug.¹⁷⁰

Obwohl es sich begründen lässt, warum wir annehmen, dass wir wach und keine Hirne im Tank sind, lässt es sich meiner Ansicht nach nicht *zeigen* – zumindest nicht, ohne an irgendeiner Stelle der Argumentation voraussetzen, dass irgendeiner irgendeinmal wach oder kein Hirn im Tank ist, war oder sein wird. Auch wenn wir diese kontingente Voraussetzung machen *müssen*, können wir uns dennoch eine Situation vorstellen, in der wir sie nicht machen *dürften* – und zwar deshalb, weil sie falsch ist. Die Beschreibung dieser Situation entzieht sich unserem Verständnis: wir können sie weder ausschliessen noch für möglich halten. Wie gehen wir mit einer solchen Sachlage um? Descartes würde vorschlagen, dass wir auf ein Wesen rekurrieren, das nicht nur einen weiteren Wirklichkeits- sondern auch einen weiteren Möglichkeitshorizont hat, ein Wesen, für das es nichts Unmögliches gibt. Weil wir die Situation, die wir nicht für möglich halten können, ebensowenig auszuschliessen in der Lage sind, müssen wir einem solchen Wesen die Macht zusprechen, sie herbeizuführen – selbst wenn für uns in diesem Fall etwas wirklich wäre, was wir nicht einmal für *möglich* halten können. Dies ist die Gefahr, auf die der Skeptiker Nagels aufmerksam macht: dass wir uns in einer Weise täuschen könnten, in der wir uns eine Täuschung nicht einmal vorstellen können. In der Bewusstmachung dieser Gefahr liegt die Aufgabe der Täuschergotthypothese und insofern entspricht diese nicht der Supposition, wir seien Hirne im Tank, sondern der Supposition, es sei – entgegen unseren gerechtfertigsten Annahmen – eben trotzdem *möglich*, dass wir Hirne im Tank sind.

170 Kants sogenannte „Widerlegung des Idealismus“ in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (B 275–276) widerlegt ‘den sogenannt ,skeptischen Idealismus ‘Descartes’ – vgl. ? : 144 zur Missverständlichkeit dieser Bezeichnung – nur in diesem sehr schwachen Sinn, weil sie die *tatsächliche* Begrenzung der Einbildungskraft zur Prämisse hat: „...this line of thought seems to ignore the central idea lying behind the Cartesian hypothesis of the Evil Demon. In fact, Descartes’ intention is precisely to raise the possibility of a power that goes well beyond the power of the imagination as we know it.“ (? : 321) Vgl. auch ? und ebenfalls ? : 301–302.

2.4 Die Täuschergotthypothese

Nach der eingehenden Besprechung des Schlafargumentes und der damit verwandten Hypothese Putnams, wir seien Hirne im Tank, soll es nun um das radikalste der Zweifelsargumente Descartes' gehen, das in verschiedenen Weisen wesentlich darüber hinausgeht.

Im *Discours* kommt die Täuschergotthypothese nicht vor. Stattdessen finden wir, *nach* der Hypothese partikulärer Sinnestäuschungen, aber *vor* dem Schlafargument, folgendes Argument:

Et parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations. (AT VI 32³⁻⁹)

Die Position dieser Passage innerhalb des Arguments lässt vermuten, dass es sich hier um diejenigen Überzeugungen handelt, die Descartes später „per sensus“ nennt, also Überzeugungen, die ich deshalb erwerbe, weil sie aus einer sinnlichen Informationsquelle stammen, deren Zuverlässigkeit ich zwar nicht überprüfen kann, aber voraussetze. Tatsächlich enthält die Passage aber mehr – was vielleicht erklärt, warum die Täuschergotthypothese im *Discours* fehlt: im letzten Teilsatz verkündet Descartes ein allgemeines Misstrauen gegenüber dem, was ich seine epistemischen Instinkte genannt habe (s. S. 100). Er verkündet, er wolle das, was er für einen Beweis zu halten geneigt ist, d.i. das, was er seiner eigenen Meinung nach mit höchster Gewissheit weiss, inskünftig für falsch halten. Dies wird durch die Beobachtung begründet, dass andere Menschen Argumente für Beweise gehalten haben, die keine sind. Dies legt die Hypothese nahe, dass auch ich mich immer dann täuschen könnte, wenn ich einem Argument Beweiskraft zuerkenne. Unterstellt wird damit ein prinzipieller Defekt meiner Beweiserkennungsfähigkeit (so auch ? : 49).

Auch in den *Prinzipien* steht diese Supposition im Zusammenhang mit der Täuschergotthypothese und auch dort wird sie als mögliche Motivation eines universalen Zweifels angetönt, um dann zugunsten der Täuschergotthypothese beiseite geschoben zu werden:

Dubitabimus etiam de reliquis, quae antea pro maximè certis habuimus; etiam de Mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota: tum quia vidimus aliquando nonnullos errasse in talibus, & quaedam pro certissimis ac per se notis admisisse, quae nobis falsa videbantur; tum maximè, quia audivimus esse Deum, qui potest omnia, & à quo sumus creati. Ignoramus enim, an fortè nos tales creare voluerit, ut semper fallamur, etiam in iis quae nobis quàm notissima apparent... (AT VIII/I 6⁸⁻¹⁸)

Nous douterons aussi de toutes les autres choses qui nous ont semblé autrefois très-certaines, même des démonstrations de Mathématique & de ses principes, encore que d'eux-mêmes... ils soient assez manifestes, pource qu'il y a des hommes qui se sont mépris en raisonnant sur de telles matières...; mais principalement, pource que nous avons ouï dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qu'il lui plaît, & que nous ne savons pas encore s'il a voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompez, mêmes aux choses que nous pensons mieux connoître. (AT IX/II 26–27)

Diese Hypothese, ich könnte wie die anderen Menschen fälschlicherweise Argumente für Beweise halten, die keine Beweise sind, steht in demselben Verhältnis zur Täuschergothypothese wie die Wahnsinnshypothese zum Schlafargument. Wären erstere wahr, so hätten sie dieselbe skeptische Sprengkraft wie letztere: Wie ich meinen sinnlichen Wahrnehmungen genausowenig trauen könnte, wenn ich wahnsinnig wäre, wie wenn ich schlafen würde, würde mich ein Irrgehen meiner epistemischen Instinkte genauso paralysieren, wenn es in meiner konstitutionellen Unfähigkeit, wie wenn es in meinem Getäuschtwerden durch ein *malin génie* begründet wäre. Dennoch qualifiziert nur jeweils die zweite, aber nicht die erste Hypothese als *Grund* des durch sie induzierten Zweifels. Im Fall der Wahnsinnshypothese war dies durch ihre performative Instabilität begründet (s. S. 120). Bei der Hypothese, ich könnte mich ebenso gravierend täuschen *wie die andern*, stellt sich ein ähnliches Problem: denn mit welchem Recht behaupte ich, dass die anderen Menschen Argumente für Beweise halten, die keine Beweise sind? Meine Berechtigung dazu kann nur in meiner Fähigkeit liegen, zu entscheiden, wann ein Argument als Beweis qualifiziert (vgl. „quae nobis falsa videbantur“ im obigen Zitat aus den *Prinzipien*). Gestehe ich dies ein, gebe ich zu, dass zwischen der Situation der anderen und meiner ein

relevanter Unterschied besteht, der die Generalisierung der gemachten Beobachtung verhindert.

In der *Recherche de la Vérité* kommt die Täuschergotthypothese zwar vor, jedoch nur als Anhängsel des Schlafarguments:¹⁷¹

Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continuél, & que tout ce que vous pensez apprendre par vos sens n'est pas faux, aussi bien maintenant comme lorsque vous dormez? Vu principalement que vous avez appris que vous étiez créé par un être supérieur, lequel étant tout puissant, comme il est, n'aurait pas eu plus de difficulté à nous créer tel que je dis, que tel que vous pensez que vous êtes. (AT X 511²²–512⁵)

Obwohl der „songe continuél“ als Verdeutlichung des Schlafargumentes noch nicht der Täuschergotthypothese entspricht (s. S. 142), dient der Rekurs auf das „être supérieur“ auch hier dem Zweck, die Berechtigung von Wissensansprüchen, die auch in der Situation des Schlafargumentes noch erhoben werden könnten, zu untergraben. Wenn ein höheres Wesen mich so hätte schaffen können, dass ich *in derselben Weise* wie jetzt glaubte, berechtigterweise Wissensansprüche zu erheben, sind diese eben unberechtigt – denn dieses Wesen könnte sie unberechtigt *machen*, ohne dass ich die Chance hätte, dies festzustellen. Auf Wissensansprüche, die ich für berechtigt halte, aber von denen ich nicht weiss, dass sie berechtigt *sind*, kann ich bei meiner Suche nach Gewissheit nicht abstellen. Für die Interpretation der Stelle entscheidend ist die Auffassung des „tel que je dis“: bezieht man die Wendung auf den „songe continuél“ (was sicher näher liegt), ergibt sich ein Problem mit „tout puissant“. Denn um Traumwahrnehmungen zu produzieren, die ich von meinen besten Wachwahrnehmungen qualitativ nicht unterscheiden kann, braucht ein mich täuschendes Wesen nicht allmächtig zu sein. Deshalb ist es m.E. angebrachter, „tel que je dis“ als „so (zu sein) wie auch immer behauptet werden kann“ zu lesen: die Analogie zum

171 Mir scheint auch in der Interpretation der *Recherche* eine Trennung von Schlafargument und Täuschergotthypothese nötig: im Text erscheint die Supposition eines täuschenden „être supérieur“ als *zusätzliche* Erwägung, die zur bereits vom vorhergehenden Argument intendierten Konklusion (dass alles zweifelhaft ist) führen soll. So ist auch eine von ? : 58 an Descartes angebrachte Kritik zu entkräften: „... the hyperbolical doubt is at least unhappily expressed by the thought that we perhaps dream all the time...“ (s. Fn. **Fnimmerschlafen** auf S. 139).

„songe continuel“ kommt dann dadurch zu Stande, dass ich auch im Traum Wahrnehmungen für gewiss halte, die es nicht sind; befände ich mich nun unter dem Einfluss eines allmächtigen, mich nach Belieben manipulierenden Wesens, könnte dieses meine epistemischen Instinkte in ähnlicher Weise umpolen, wie dies im Traum geschieht.

In den *Meditationen* wird die Täuschergothypothese mit folgenden Worten eingeführt:

Verum tamen infixam quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, & a quo talis, qualis existo, sum creatus. Unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, & tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere? Imò etiam, quemadmodum iudico interdum alios errare circa ea quae se perfectissime scire arbitrantur, ita ego ut fallar quoties duo & tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel siquid aliud facilius fingi potest? (AT VII 21¹⁻¹¹)

Toutesfois il y a longtemps que j'ay dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, & par qui j'ay esté créé & produit tel que je suis. Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun Ciel, aucun corps estendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, & que neantmoins j'aye les sentimens de toutes ces choses, & que tout cela ne me semble point exister autrement que je le voy? Et mesme, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, mesme dans les choses qu'ils pensent scavoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux & de trois, ou que je nombre les costez d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela. (AT IX/I 16)

Zunächst sind drei Dinge zu bemerken:

- (i) Im ersten Satz macht der cartesische Denker die kategorische, positive Aussage, er habe die Idee Gottes (zumindest: die *problematische* Idee Gottes, s. S. 137).
- (ii) Im zweiten Satz erwägt er die Möglichkeit, dass ein solches allmächtiges Wesen eine Täuschungssituation herbeiführen könnte, die ich von der, in der ich mich jetzt befinde, nicht unterscheiden kann, in der aber all das nicht existierte, dessen Existenz am Ende des Schlafargumentes als gewiss und unbezweifelbar hingestellt wurde.
- (iii) Zwei mathematische Sätze werden als Beispiele für solche Sätze

angeführt, von denen ich behaupte, dass ich sie weiss.

Dass sich andere in dem täuschen, wovon sie am überzeugtesten sind, wird nur noch als *Möglichkeit* angeführt: ich urteile, dass sich andere in den einfachsten Dingen irren; also habe ich die Idee eines Irrtums-selbst-in-den-einfachsten-Dingen. Dass ich über die Idee eines allmächtigen Wesens verfüge, das mit mir machen kann, was es will, bedeutet, dass ich nicht ausschliessen kann, dass auch ich solchen Irrtümern zum Opfer falle. Die epistemischen Instinkte, deren Zuverlässigkeit durch das Schlafargument in Frage gestellt wurde, werden gleichsam umgepolt: sie könnten mir nicht nur nicht helfen, wahre Überzeugungen über die Welt zu gewinnen, sondern sie könnten mich bei diesem Versuch sogar ‚aktiv‘ irreleiten. Die Täuschergotthypothese lässt sich damit in folgendes Argument zergliedern:¹⁷²

- (K1) Es ist möglich, dass es ein allmächtiges Wesen gibt, das mich geschaffen hat.
- (K2) Es ist möglich, dass ich mich stets irre, wenn ich glaube, mich nicht täuschen zu können.
- (K3) Mein Erkenntnisapparat könnte intrinsisch defekt sein.

(K1) ist eine Reformulierung von (i). Wenn ich die Idee Gottes habe, bedeutet dies, dass ich mir ein allmächtiges Wesen vorstellen kann, dass mich (und alles andere) geschaffen hat. Wenn ich die Idee Gottes habe, kann diese nicht in sich selbst widersprüchlich sein: in diesem Sinn habe ich deshalb die Idee Gottes nur, wenn es möglich ist, dass (ein) Gott existiert. Die Gegenposition zu (K1) wird durch jene bezogen, die behaupten, die Existenz Gottes lasse sich durch konklusive Argumente a priori widerlegen. Ist (K1) zugestanden, muss anerkannt werden, dass

172 Wiederum muss festgehalten werden, dass die Täuschergotthypothese selbst *keine* deduktive Struktur hat. Wie mich das Traumargument bloss darauf aufmerksam macht, dass ich kein Kriterium habe, um anhand meiner gegenwärtigen Sinneswahrnehmungen festzustellen, dass ich nicht schlafe, ruft mir die Täuschergotthypothese bloss in Erinnerung, dass ich die Existenz eines allmächtigen Wesens für möglich halte, und weist mich darauf hin, dass mich ein solches selbst in dem täuschen könnte, was ich am sichersten zu wissen glaube.

mich dieses Wesen (da allmächtig) so hätte schaffen können, dass alles, was ich jetzt für wahr halte, falsch ist. Insbesondere irrte ich dann, wenn ich glaube, in einer Situation zu sein, in der eine Irrtumsmöglichkeit ausgeschlossen ist. Diese Situation wird durch (K2) supponiert. Das allmächtige Wesen könnte mich systematisch in die Irre führen und mir gleichzeitig jede Möglichkeit nehmen, mir dieser Tatsache bewusst zu werden. (K3) ist eine Reformulierung dieser Hypothese,¹⁷³ die aber im Unterschied zu (K2) *prima facie* nicht voraussetzt, dass ich ein solches allmächtiges Wesen für möglich halte. Auf das Argument, das auch die, die (K1) ablehnen, zur Annahme von (K3) bringen soll, werde ich weiter unten noch eingehen. Es besagt grob folgendes: Wenn es beweisbar wäre, dass es kein allmächtiges Wesen gibt (wenn es notwendigerweise *kein* allmächtiges Wesen gibt), könnte nicht ausgeschlossen werden, dass jedes Wesen in erkenntnistheoretischer Hinsicht unvollkommen ist. (K3) ist deshalb die allgemeinste, und stärkste Form der Täuschergott-hypothese: sie bringt den grösstmöglichen Zweifel zum Ausdruck.¹⁷⁴

Dieser grösstmögliche Zweifel ist ein Zweifel an der grundsätzlichen Weltbezogenheit meiner epistemischen Instinkte. Meine epistemischen Instinkte sind, was mich im Prinzip befähigt, mit Überzeugungskandidaten rational umzugehen, Gründe und Gegengründe zu erwägen und ihnen regelgeleitet und konsistent subjektive Wahrscheinlichkeiten zuzuschreiben. Was ich aufgrund meiner epistemischen Instinkte allein akzeptiere, ist maximal unbezweifelbar – in Descartes' späterer Terminologie „klar&deutlich“. Die Hypothese (K3), meine epistemischen Instinkte könnten intrinsisch defekt sein, ist damit der Gedanke, dass

173 Da das von mir als existierend supponierte Wesen *allmächtig* ist, hätte es mich beliebig schaffen können oder könnte zumindest meine Konstitution beliebig ändern. Descartes hält den Schöpfungsakt Gottes für diskontinuierlich: er hält solange an, als ich existiere (s. auch ?). Sogar die physikalischen Kräfte werden in jedem Moment neu verteilt (? : 296). Der von Carriero gemachte Unterschied zwischen einer ‚äusseren‘ und einer ‚inneren‘ Herkunft meines Defekts fällt deshalb nicht ins Gewicht: „... Descartes' second skeptical doubt is really a doubt about the origin of our nature and not about the action of an external agent on that nature...“ (? : 17)

174 ? : 43 beschreibt (K3) richtig als „the heart of Cartesian anxiety that even the best, most rigorous uses of our cognitive capacities may not suffice“.

Subjekt- und Weltseite jeder Erkenntnis radikal voneinander getrennt sind: dass ich immer dann, wenn ich am wenigsten fehlzugehen glaube, mich gerade deshalb täusche; dass es keine Verbindung, keine Brücke zwischen mir und der Aussenwelt gibt, über die ich Wissen zu haben beanspruche. Die Voraussetzung, die Descartes für die Intelligibilität dieses grösstmöglichen Zweifels machen muss, ist damit nur: dass Überzeugungskandidaten überhaupt auf etwas bezogen sind.¹⁷⁵

Als nächstes erwägt Descartes einen Zweifel an der Kohärenz der Hypothese (K2):

At forte noluit Deus ita me decipi, dicitur enim summe bonus; sed si hoc ejus bonitati repugnaret, talem me creasse ut semper fallar, ab eadem etiam videretur esse alienum permittere ut interdum fallar; quod ultimum tamen non potest dici. (AT VII 21¹¹⁻¹⁶)

Mais peut-estre que Dieu n'a pas voulu que je fusse deceu de la sorte, car il est dit souverainement bon. Toutesfois, si cela repugnerait à la bonté, de m'avoir fait tel que je me trompasse tousjours, cela semblerait aussi luy estre aucunement contraire, de permettre que je me trompe quelquefois, & neantmoins je ne puis douter qu'il ne le permette. (AT IX/I 16)

Descartes macht hier mit Recht darauf aufmerksam, dass Erwägungen, die auf die Allgütigkeit Gottes abzielen, an dieser Stelle der Argumentation als irrelevant betrachtet werden müssen. Denn die Möglichkeit, dass Gott mich *vielleicht* nicht täuscht, lässt ein Argument dafür, dass er mich täuschen *könnte*, unberührt. Erst der Nachweis, dass die Existenz eines Täuschergottes *unmöglich* ist, könnte den cartesianischen Denker beruhigen: dazu aber müsste gezeigt werden, dass Allmacht mit dem Haben von Täuschungsabsichten unverträglich ist – wozu dem cartesianischen Denker an dieser Stelle seiner Meditationen die Ressourcen nicht zur Verfügung stehen. Ich lese den Rest der zitierten

175 In Descartes' späterer Terminologie ausgedrückt: dass Ideen materiale Realität zukommt. Vgl. auch: „The power of the demon to deceive me depends on there being in me ideas with whose arising in me he is able to meddle. If he is to meddle, then there must be some stage in the process of their arising at which he can operate. Wherever he can operate, belief in accordance with ideas that could have been so meddled with is credulous and, so, improper: not knowledge. [...] Hence, wherever the arising in me of an idea is the product of a process that would allow a demon to operate, I ought, for the purposes of the science that Descartes has in mind, to withhold assent.“ (? : 188)

Passage als Hinweis darauf, dass an dieser Stelle der Argumentation die Nicht-Täuschernatur Gottes nicht vorausgesetzt werden darf. Hier fehlen uns noch die Ressourcen für den Gottesbeweis und damit auch für den Beweis der Nicht-Täuschernatur Gottes. Der Rückschluss auf die gelegentliche Täuschung dient nur der Verdeutlichung dieses methodologischen Punkts: wenn ich an dieser Stelle die Ressourcen hätte, die Nicht-Täuschernatur Gottes zu beweisen, wären diese Ressourcen von der Art, dass sie auch mein gelegentliches Getäuschtwerden ausschliessen würden. Dass ich dies aber nicht kann, hat spätestens das Schlafargument gezeigt.¹⁷⁶ Der Leser, der die *Meditationen* (wie von Descartes vorgeschlagen) zum zweiten oder dritten Mal liest, bemerkt die Anspielung auf das Evidenzkriterium. Erst dank diesem wird es in der Sechsten *Meditation* möglich, unter den (epistemisch) möglichen Täuschungen diejenigen, die eine Täuschernatur Gottes voraussetzen, von solchen zu unterscheiden, die mit Seiner Allgüte verträglich sind.

Der Beispielcharakter der beiden erwähnten mathematischen Wahrheiten ist entscheidend (ii). Wie wir gesehen haben, etablieren die Zweifelsargumente eine Ordnung unter meinen möglichen Überzeugungen. Die Täuschergothypothese bricht dieser Ordnung nun gleichsam die Spitze: sie supponiert, dass ich gerade in denjenigen Überzeugungen,

176 ? : 80 erkennt deshalb den methodologischen Punkt dieses Arguments, wenn er schreibt: „The argument Descartes uses to rebut the objection to his original thesis is of very dubious value, and he himself does not regard it as sound. One of its questionable aspects is its assumption that if it is compatible with God’s goodness that we are sometimes deceived, then it must also be compatible with his goodness that we are always deceived. In the Sixth Meditation Descartes shows that this assumption is incorrect...“ In der Sechsten *Meditation* wird gezeigt, dass Gott ein Täuscher wäre, wenn er mich in denjenigen Überzeugungen irren liesse, die ich klar&deutlich als wahr erkenne. Meine klaren&deutlichen Überzeugungen sind aber eben die, die sich allein darauf abstützen, dass das *Cogito* der Täuschergothypothese standhält. Der Beweis der Nicht-Täuschernatur Gottes gibt mir nicht mehr als die Rückversicherung, dass es einen epistemischen Standard gibt, den ich erreichen kann und der Unbezweifelbarkeit, d.i. Immunität gegen den Skeptiker, garantiert. Ob ich diesen Standard in einem gegebenen Fall oder auch nur in einer Mehrheit der gegebenen Fälle erreiche, wird dadurch nicht entschieden. Es ist deshalb missverständlich, den Punkt der Sechsten *Meditation* in der ‚manchmal‘/‚immer‘-Terminologie zu formulieren.

in denen ich mir einen Irrtum am wenigsten vorstellen kann, getäuscht werde. Die Menge dieser Überzeugungen ist offen und nur in bezug auf meine Einstellung zu ihnen charakterisierbar. Deshalb lässt sich die Täuschergethese auch als Hypothese einer Perversion meiner epistemischen Instinkte bezeichnen: sie stellt die Überzeugungen in Frage, die ich am klarsten&deutlichsten als wahr zu erkennen glaube, *gerade weil* ich diese für klar&deutlich halte. Dass es sich bei der Täuschergethese um die Supposition eines intrinsischen Defekts meines Erkenntnisapparats handelt, geht auch aus der Zusammenfassung hervor, die Descartes in der Sechsten *Meditation* davon gibt:

<p>Altera erat, quôd cùm authorem meae originis adhuc ignorarem, vel saltem ignorare me fingerem, nihil videbam obstare quominus essem naturâ ita constitutus ut fallerem, etiam in iis quae mihi verissima apparebant. (AT VII 77¹⁴⁻¹⁸)</p>	<p>Et la seconde [raison de douter], que, ne connoissant pas encore, ou plustost feignant de ne pas connoistre l'auteur de mon estre, je ne voyois rien qui peust empêcher que je n'eusse esté fait tel par la nature, que je me trompasse mesme dans les choses qui me paroisoient les plus veritables. (AT IX/I 61)</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Es ist klar, dass unter den Sätzen, die sich mir als ‚die wahrsten‘ präsentieren, auch mathematische Sätze sind.¹⁷⁷ Die Täuschergethese betrifft diejenigen Überzeugungen, die ich für klar&deutlich *halten* kann – also auch solche, die klar&deutlich *sind*.¹⁷⁸

Wir haben es hier mit einer Verdoppelung der epistemischen Charakterisierung eines Überzeugungskandidaten als klar&deutlich zu tun, die zu der von „primär“ analog ist (s. S. 21): eine klar&deutliche₁ Überzeugung, d.i. eine, die ich klar&deutlich als wahr zu erkennen *meine*, obwohl ich nicht weiss, dass ich sie klar&deutlich als wahr erkenne,

177 An dieser Stelle des Zweifels an das Evidenzkriterium zu appellieren, ist interpretatorisch verheerend: einwenden, dass mich gemäss der entwickelten Descartes'schen Theorie auch ein Täuschergethese nicht in Überzeugungen täuschen könnte, die ich klar&deutlich als wahr erkenne, (dass „klar&deutlich als wahr erkennen“ ein faktisches Verb ist), hiesse den Sinn der analytischen Methode gründlich verkennen.

178 Möglicherweise halte ich nicht alle klaren&deutlichen Überzeugungen für klar&deutlich, aber es wäre absurd zu behaupten, dass ich keine der klaren&deutlichen Überzeugungen für klar&deutlich halten kann.

muss keine klar&deutliche₂ Überzeugung sein, d.i. eine Überzeugung, die von sich aus in dem Sinn klar&deutlich ist, dass sie in ihr entsprechender Weise nicht anders als als klare&deutliche gehabt werden kann. Klare&deutliche₁ Überzeugungen habe ich gewissermassen unfreiwillig; klar&deutlich₁ sind Überzeugungen, die sich mir als klar&deutlich aufdrängen, wenn (und insofern als) ich sie habe. Klar&deutlich₂ hingegen sind Überzeugungen nicht nur deshalb, weil ich sie für klar&deutlich halten muss, sondern weil ich zudem auch weiss, dass sie wirklich klar&deutlich *sind*. Diese Unterscheidung ist nötig, weil Descartes die epistemischen Prädikate „gewiss“, „primär“, „bezweifelbar“ und „klar&deutlich“ ausser in ihrem epistemischen Sinn als Qualifikationen von datierbaren, gehabten Überzeugungen auch in einem logisch-ontologischen, vom Erkenntnissubjekt unabhängigen Sinn als Qualifikationen möglicher Überzeugungen verwendet.¹⁷⁹ Dies wird deutlich, wenn sich Descartes in den *Siebten Erwiderungen* gegen eine Interpretation Bourdins wehren muss, die einmal bezweifelte Überzeugungen *per se* für bezweifelbar hält. Bourdin wirft Descartes vor, in seiner Philosophie könne es, weil doch in der Ersten *Meditation* alles bezweifelt werde, nichts Unbezweifelbares geben. In seiner Antwort weist Descartes auf den *relationalen* Charakter von „klar&deutlich“ hin:

Notandumque ipsum ubique considerare dubitationem & certitudinem, non ut relationes cognitionis nostrae ad objecta, sed ut proprietates objectorum quae perpetuo ipsis inhaereant, adeo ut ea, quae semel dubia esse cognovimus, non possint unquam reddi certa. (AT VII 473¹⁷⁻²²)

Auch muss darauf hingewiesen werden, dass er [Bourdin] überall Zweifelhaftigkeit und Gewissheit nicht als Beziehungen unserer Erkenntnis zu den Objekten, sondern als Eigenschaften der Objekte, die ihnen ständig anhaften, betrachtet, so dass das, was wir einmal als zweifelhaft erkannt haben, niemals gewiss werden könnte. (? : 409)¹⁸⁰

Descartes behauptet hier, dass Überzeugungen bezweifelt werden und trotzdem unbezweifelbar sein können, d.h. sie können fälschlicherweise

179 Auf Descartes' ‚realistische‘ Verwendung epistemischer Qualitätsmerkmale werden wir auf S. 340ff. im Kap. **Realismus** noch zurückkommen.

180 Wir werden auf S. 370 auf die eng verwandte Stelle AT VII 150¹⁹–151³ im Detail eingehen.

für bezweifelbar gehalten werden und gewissermassen *per impossibile* bezweifelt werden.¹⁸¹ Umgekehrt würde er wohl auch eingestehen, dass Überzeugungen von allen fälschlicherweise für unbezweifelbar gehalten werden können, obwohl sie bezweifelbar sind, d.h. obwohl niemand *wissen* kann, dass sie unbezweifelbar sind. Solche Überzeugungen sind zwar klar&deutlich₁, aber nicht klar&deutlich₂. Eine solche Unterscheidung auf der erkenntnistheoretischen Ebene ist in zweierlei Hinsicht wichtig: Erstens bringt sie für die Charakterisierung einer Überzeugung als klar&deutlich eine Sein/Schein-Unterscheidung mit sich.¹⁸² Es ist fortan möglich, von nur scheinbar klaren&deutlichen, gewissen oder bezweifelbaren Überzeugungen zu sprechen. Zweitens ermöglicht sie die Urteilsenthaltung bezüglich *de facto* klarer&deutlicher Überzeugungen, die – als für klar&deutlich *gehaltene* – Zustimmung erzwingen würden.¹⁸³ Diese Urteilsenthaltung ist dadurch möglich, dass verhindert wird, sie für klar&deutlich zu halten – wie dies beispielsweise durch ei-

181 Auf den Charakter dieses Zweifels werden wir auf S. 249 noch zurückkommen.

182 Wir werden im Kap. 3.3 auf die Wichtigkeit einer solchen Unterscheidung für Descartes' realistische Erkenntnistheorie zurückkommen.

183 Sie erlaubt es auch, den Vorwurf zu enkräften, der Urteilsenthaltungsentschluss in der Ersten *Meditation* nehme das *Cogito* schon voraus. Nahe an einem solchen Vorwurf befindet sich ? 29: „The doubt is [...] a means of cognitive liberation intended to disclose a domain of theoretical purity – a region of thinking unencumbered by sensory prejudice...“ Der Freiheitsbeweis des *Willens*, den der cartesische Denker dadurch erbringt, dass er sich vom Täuschergott zu keinen Urteilen zwingen lässt („*propria libertate utens*“ [AT VII 12¹⁰]), scheint demjenigen des *Verstandes* analog zu sein. Eine solche Interpretation hat aber zwei gewichtige Schwierigkeiten. Es ist zwar Descartes' Ansicht, dass der Wille zum Verstand und das Gewollte zum Gedachten zählt (AT I 366^{3–6}, II 366^{–12}, III 249^{6–8}, 295^{22–24}). Damit ist die epistemische Enthaltensamkeit am Ende der Ersten Meditation wie das *Cogito* eine Tätigkeit des Verstandes, die dem hyperbolischen Zweifel standhält. Diese Subsumtion des Willens unter den Verstand auf dieser Stufe heranzuziehen, wäre allerdings eine krasse Verletzung des Gebots der analytischen Methode, nichts über den bisher entwickelten theoretischen Rahmen Hinausgreifendes vorauszusetzen. Der zweite Nachteil liegt darin, dass dadurch die Bestimmung des Ichs als geistiger Substanz vorausgesetzt würde. Allein daraus, dass der cartesische Denker etwas *will*, kann er sich nicht vergewissern, dass er existiert; dazu müsste er nämlich zusätzlich *wissen* (und *nicht* bloss wollen), dass er etwas will. Dazu müsste er sich kennen.

ne Vergegenwärtigung der Täuschergotthypothese geschieht.

Welche Wichtigkeit hat (i), d.i. die Voraussetzung, dass der cartesische Denker die Idee Gottes hat? Descartes erörtert im nächsten Absatz die Situation des Atheisten:

Essent verò fortasse nonnulli qui tam potentem aliquem Deum malent negare, quàm res alias omnes credere esse incertas. Sed iis non repugnemus, totumque hoc de Deo demus esse fictitium; at seu fato, seu casu, seu continuatâ rerum serie seu quovis alio modo me ad id quod sum pervenisse supponant; quoniam falli & errare imperfectio quaedam esse videtur, quominus potentem originis meae auctorem assignabunt, eo probabilius erit me tam imperfectum esse ut semper fallar. (AT VII 21¹⁶⁻²⁶)

Il y aura peut-estre icy des personnes qui aymeront mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant, que de croire que toutes les autres choses sont incertaines. Mais ne leur resistons pas pour le present, & supposons, en leur faveur, que tout ce qui est dit icy d'un Dieu soit une fable. Toutesfois, de quelque façon qu'ils supposent que je sois parvenu à l'estat & à l'estre que je possède, soit qu'ils attribuent à quelque destin ou fatalité, soit qu'ils le referent au hazard, soit qu'ils veuillent que ce soit par une continue suite & liaison des choses, il est certain que, puisque faillir & se tromper est une espece d'imperfection, d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils attribuëront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours. (AT IX/I 16–17)

Jene, die die Existenz eines allmächtigen Wesens *leugnen*, haben gerade deswegen zumindest die *Idee* eines allmächtigen Wesens. Demnach ist die Täuschergotthypothese auch auf sie übertragbar. Die Beweislast kehrt sich in ihrem Fall um: welche Auffassung ihres Schöpfers oder der intrinsichen Natur ihres Erkenntnisapparates sie auch haben mögen, es obliegt ihnen zu zeigen, dass ihre epistemischen Instinkte nicht intrinsisch defekt sind. Die Täuschergotthypothese zeigt, dass dieser Nachweis von den Atheisten nicht zu führen ist, dass sie in dem, was ihnen am sichersten zu sein scheint, nicht getäuscht werden. M.a.W. besteht also der Punkt, den Descartes bzgl. der Atheisten macht, in einer Verdeutlichung von (i): Die Täuschergotthypothese ist nicht eine Hypothese über die Natur Gottes, die durch eine Leugnung seiner Existenz vom Tisch zu wischen wäre, sondern die Supposition der *möglichen* Existenz eines allmächtigen Täuschergottes, deren Unhaltbarkeit Atheisten

wie Christen erst nachweisen müssen.¹⁸⁴

Dieser Nachweis kann aber Descartes' zufolge nicht geführt werden: Jemand der behauptet, dass jedes existierende Wesen *notwendigerweise* weniger als allmächtig sei, wird nicht umhin kommen, die Möglichkeit einzugestehen, dass jedes Wesen in erkenntnistheoretischer Hinsicht schlechter sein könnte als es durch ein allmächtiges Wesen – wenn es denn ein solches gäbe – geschaffen werden könnte.¹⁸⁵ Für jedes weniger als allmächtige Wesen folgt aus seiner fehlenden Allmacht damit das Fehlen einer *Garantie* der grundsätzlichen Richtigkeit der Polung seiner epistemischen Instinkte. Descartes würde wohl sagen, dass auch Atheisten, die die mögliche Unvollkommenheit ihres Erkenntnisapparates eingestehen müssen, in dem Sinn die Idee Gottes haben, als sie zugeben, möglicherweise schlechter beschaffen zu sein als ein allmächtiges Wesen sie hätte schaffen können.¹⁸⁶ Es ist für Descartes' Projekt damit absolut zentral, dass die Täuschergotthypothese nur die *Idee* und nicht etwa die *Existenz* Gottes voraussetzt.¹⁸⁷

Aber ist diese Voraussetzung, dass wir die Idee Gottes haben, wirklich unproblematisch? Eine wichtige Qualifikation muss hier gemacht

184 Anders ? : 118: „[Descartes] argues that since error is a sign of defect, the probability of the atheist's being so imperfect as to deceive himself always increases as the power of the author to whom he assigns his origin is diminished. This reasoning is very strange.“ Aber nicht der Gedankengang Descartes'.

185 Bezüglich der Verwendung des Wortes „schlechter“ ist Skepsis angebracht: Woher weiss Descartes an dieser Stelle der Argumentation, dass die Täuschungsanfälligkeit des Erkenntnisapparates diesen abwertet? Aber dies muss nicht vorausgesetzt werden. Die Formulierung verlangt nur, dass die Täuschungsanfälligkeit eine schlechte Eigenschaft zu sein *scheint* („videtur“ in AT VII 21²⁶) – und dies darf im Rahmen einer erkenntnistheoretischen Abhandlung, wo es um die Suche nach einem unbezweifelbaren Satz geht, vorausgesetzt werden.

186 Diese diskursive Interpretation entkräftet den Vorwurf, Descartes' Zweifelsgrund setze seine Kausalmaxime voraus, dass eine effiziente Totalursache mindestens soviel Realität wie ihre Wirkung beinhalte (? : 125).

187 Dies hat ? : 40 bestritten: „That God may deceive us, even in things that seem most evident to us, is an inference – natural, though illegitimate – from God's omnipotence.“ Aber nur die mögliche, nicht die tatsächliche Allmacht des Wesens muss vorausgesetzt werden, das wir für Gott halten (könnten). Dies wird dadurch bestätigt, dass die göttliche Garantie der Richtigkeit unserer epistemischer Instinkte auch Atheisten zugute kommt (vgl. S. 368).

werden. Im Unterschied zum aposteriorischen Gottesbeweis, wo ich aus meinem Haben der Idee Gottes auf die Existenz Gottes schliesse, ist die für die Kohärenz der Täuschergothypothese nötige Voraussetzung schwächer: Es geht hier nur um das *Haben* der Idee Gottes, nicht darum, dass ich *weiss*, dass ich die Idee Gottes habe (geschweige denn darum, dass ich klar&deutlich erkenne, dass ich die Idee Gottes habe). Unter der Idee Gottes ist hier m.E. nicht mehr als der *Begriff* „allmächtiges Wesen“ zu verstehen. Alle haben *diese* Idee Gottes, die den Begriff „Gott“ wenigstens prinzipiell zu verstehen in der Lage sind.¹⁸⁸ Wer diese Idee Gottes nicht hat, kann unmöglich wissen, dass er diese Idee nicht hat, denn schon allein daraus, dass er dies wüsste, müsste auf die Kenntnis des Wortes geschlossen werden:

...si on n'a aucune idée, c'est à dire aucune perception qui réponde à la signification de ce mot *Dieu*, on a beau dire qu'on croit que *Dieu* est, c'est le mesme que si on disait qu'on croit que *rien* est, & ainsi on demeure dans l'abysme de l'impiété & dans l'extrémité de l'ignorance. (AT IX/I 210³⁻⁸)

Wieviel müssen wir von einem Gegenstand wissen, um sinnvoll von ihm sprechen zu können? Es ist sicher zu viel verlangt, dass uns die Existenz dieses Gegenstandes schon bekannt sein muss, können wir doch widerlegbare Existenzhypothesen durchaus aufstellen. Dennoch scheint plau-

188 Dies wird deutlich aus seinem Brief an Hyperaspistes: „... non dubi[o] quin omnes ideam Dei, saltem implicitam, hoc est aptitudinem ad ipsam explicite percipiendam, in se habeant...“ (AT III 430¹⁶⁻¹⁹) Descartes betont wiederholt, der vorausgesetzte Begriff Gottes sei gänzlich unproblematisch und bereits vorhanden, sobald wir überhaupt sinnvoll von Gott sprechen können. Vgl. auch in einem Brief an Mersenne im Juli 1641: „Est-il croyable qu'il [ein anonym Kritiker] n'ait pû comprendre, comme il dit, ce que j'entens par l'idée de Dieu, par l'idée de l'Ame, & par les idées des choses insensibles, puisque je n'entends rien autre chose, par elles, que ce qu'il a dû nécessairement comprendre luy mesme, quand il vous a écrit qu'il ne l'entendoit point? Car il ne dit pas qu'il n'ait rien conçu par le nom de Dieu, par celui de l'Ame, & par celui des choses insensibles; il dit seulement qu'il ne sçait pas ce qu'il faut entendre par leurs idées. Mais s'il a conçu quelque chose par ces noms, comme il n'en faut point douter, il a seu en mesme temps ce qu'il falloit entendre par leurs idées, puis qu'il ne faut entendre autre chose que cela mesme qu'il a conçu.“ (AT III 392¹¹⁻²⁴) Wir werden auf Ideen als Wortbedeutungen auf S. 427, auf die göttliche Garantie der Richtigkeit unserer epistemischen Instinkte auf S. 368 noch zurückkommen.

sibel, dass meine Fähigkeit, „ x “ sinnvoll zu verwenden, eine bestimmte kognitive Leistung voraussetzt:

- (L) Ich kann genau dann sinnvoll über x sprechen, wenn ich es für möglich halten kann, dass x existiert.

„Möglich“ ist hier im allgemeinsten epistemischen Sinn des Wortes zu verstehen. Epistemisch deshalb, weil wir zulassen müssen, dass wir auch über Dinge (bspw. *perpetua mobilia*) sinnvoll sprechen können, die gemäss unseren besten Theorien *de facto* unmöglich sind. „Möglich“ muss aber auch weiter gefasst werden als „möglich nach unserem bestem Wissen“: Denn auch über Sachen, die für möglich zu halten ich keinen positiven Grund habe, kann ich sinnvoll sprechen. Die Bedingung, dass ich es für möglich halten können muss, dass x existiert, soll zumindest ausschliessen, dass ich *weiss*, dass die Existenz von x *de iure* unmöglich ist bzw. in ihr eine offensichtliche Unmöglichkeit erkenne. Aber auch wenn die Existenz von x wirklich unmöglich ist, kann doch x (fälschlicherweise) für möglich gehalten werden.

Descartes bezeichnet die in (L) genannte notwendige und hinreichende Bedingung für das sinnvolle Sprechen über x , i.e. unser Fürmöglichhalten der Existenz von x , als *Haben der Idee von x* : eine Idee braucht einen repräsentationellen Gehalt, d.h. objektive Realität – sie muss etwas als möglich hinstellen.¹⁸⁹ Für die Richtung von links nach rechts in (L) findet sich ein Beleg in einem Brief an Regius.¹⁹⁰ Die andere Richtung ist heikler. Denn auch wenn das Haben der Idee von x eine hinreichende Bedingung für alle auf x gerichteten Akte darstellt, ist damit nicht gesagt, dass diese Bedingung auch notwendig ist. Dennoch kann ich Descartes zufolge daraus, dass ich die Existenz Gottes

189 Auf Descartes' Ideentheorie kommen wir auf S. 315 ausführlich zurück.

190 Vgl.: „... nihil unquam volumus, quin simul intelligamus...“ (AT III 372¹³⁻¹⁴) ? : 135 hat den Bezug auf das Wollen mit Recht als *pars pro toto* für alle mentalen Handlungen gelesen. Wenn ich eine mentale Handlung tätige, deren intentionales Objekt x ist, dann habe ich die Idee von x . Dies heisst aber hier wohl, dass ich x nicht zum intentionalen Objekt meiner Handlung machen könnte, wenn ich nicht die Existenz von x zumindest für möglich halten kann. Wenn ich x will, halte ich es zumindest für möglich, dass x existiert.

bezweifle, schon schliessen, dass ich seine Idee habe.¹⁹¹

Descartes setzt die Idee Gottes mit seinem Begriff („notitia“) gleich, wobei das Haben des Begriffs von *x* nicht mehr als die Kenntnis des Sinns oder einer Verbaldefinition von „*x*“ ist:

... si on prend le mot d'idée en la façon que j'ay dit tres-expressement que je la prenois [...], on ne sçaurait nier d'avoir quelque idée de Dieu, si ce n'est qu'on die qu'on n'entend pas ce que signifient ces mots: *la chose la plus parfaite que nous puissions concevoir*; car c'est ce que tous les hommes appellent Dieu. (AT IX/I 209¹⁵⁻²³)¹⁹²

Die Auffassung, die Täuschergotthypothese setze mehr voraus als die *Idee* Gottes, beruht wohl auf einer Vermischung von hyperbolischem Zweifel und Wahrheitsgarantie (vgl. die S. 335 und 465). Der hyperbolische Zweifel erfordert nur die *mögliche* Existenz eines Täuschergottes, die Wahrheitsgarantie dagegen die wirkliche Existenz eines allmächtigen

191 Vgl.: „Nec certè quisquam talem ideam Dei nobis inesse negare potest, nisi qui nullam planè Dei notitiam in humanis mentibus esse arbitretur.“ (AT VIII/I 26⁸⁻¹⁰)

192 Die Übersetzung dieser Passage aus den *Prinzipien* (§54) als „Car il n'y a personne qui puisse nier qu'une telle idée de Dieu soit en nous, s'il ne veut *sans raison* que l'entendement humain ne sçauroit avoir aucune connoissance de la Divinité.“ (AT IX/II 48) ist m.A.n. nicht adäquat. Meine Interpretation erlaubt, einen Einwand zu entkräften, den Bernard Williams gegen Descartes erhoben hat. Williams' zufolge ist der Satz „ich habe die Idee Gottes“ für Descartes selbstbewahrheitend (? : 87), d.h. immer wahr, wenn ich ihn äussere. Dagegen hält Williams, es müsse doch möglich sein, „I have no idea what a geodesic is“ in nicht-selbstwidersprüchlicher Weise zu behaupten (? : 88). Dies ist aber eine zu starke Interpretation Descartes': Wenn ich den Satz sinnvoll äussere, dann folgt nicht, dass ich die Idee Gottes habe – dies folgt erst daraus, dass ich über Gott, und nicht bloss seine Idee, sinnvoll spreche. Der Selbstwiderspruch, den Descartes in der oben zitierten Briefstelle, demjenigen vorwirft, der behauptet, er habe die Idee Gottes nicht, liegt darin, dass jener behauptet, er wisse zwar was unter „Gott“, aber nicht, was unter „Idee Gottes“ zu verstehen sei.

gen und allgütigen Wesens.¹⁹³ Dass Descartes der Ansicht ist, für die Hypothese des metaphysischen Zweifels müsse Gott nicht vorausgesetzt werden, wird aus der Rekapitulation der Täuschergotthypothese am Anfang der Zweiten *Meditation* deutlich:

<p>Sed unde scio nihil esse diversum ab iis omnibus quae jam jam recensui, de quo ne minima quidem occasio sit dubitandi? Nunquid est aliquis Deus, vel quocunque nomine illum vocem, qui mihi has ipsas cogitationes immittit? Quare verò hoc putem, cùm forsán ipsemet illarum author esse possim? Nunquid ergo saltem ego aliquid sum? (AT VII 24¹⁹⁻²⁵)</p>	<p>Mais que sçay-je s'il n'y a point quelque autre choses differente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute? N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en l'esprit ces pensées? Cela n'est pas necessaire; car peut-estre que je suis capable de les produire moy-mesme. Moy donc ààtout le moins ne suis-je pas quelque chose? (AT IX/I 19)</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Sobald ich die Idee Gottes habe, habe ich die Idee von etwas, das Macht über mich hat. Dass auch ich selbst *realiter* das einzige solche Wesen sein könnte, wird von Descartes an dieser Stelle nicht ausgeschlossen – nicht einmal, dass ich selbst Gott wäre! Es genügt, dass die Macht, die ich dem Wesen zuschreibe, das mich zu verantworten hat, gross genug sein *könnte*, um mich in eine Situation zu versetzen, in der ich mich täuschte, die ich aber jetzt von meiner gegenwärtigen nicht unterscheiden kann. Ist dies möglich, hat dieses Wesen die Freiheit (gehabt), für mich jetzt unzugängliche Eigenschaften dieser Situation zu ändern (wie die Kausalgeschichte meiner Wahrnehmungen oder die Zuverlässigkeit meiner epistemischen Instinkte). Die Wiedergabe des Arguments in den *Sechsten Erwiderungen* verdeutlicht, dass bereits die *Ungewissheit* über die Möglichkeit eines solchen Wesens den Zweifel induziert:

193 Auch Descartes formuliert stellenweise unvorsichtig: „Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies.“ (AT VI 39³⁻⁷) Wir müssen die *epistemische* Möglichkeit eines Täuschergottes ausräumen, um Wissensansprüche berechtigterweise erheben zu können. Dies tun wir, indem wir Gottes aktuelle und damit, weil *notwendige Existenz* eines der Attribute Gottes ist, auch notwendige Existenz beweisen. Wir widerlegen also die Möglichkeit der Nichtexistenz Gottes allein durch den Nachweis, dass sie nicht realisiert ist.

Quantum ad scientiam Athei, facile est demonstrare illam non esse immutabilem & certam. Ut enim jam ante dixi, quo minus potentem originis suae authorem assignabit, tanto majorem habebit occasionem dubitandi, an fortè tam imperfectae sit naturae, ut fallatur etiam in iis quae sibi quàm evidentissima apparebunt; illoque dubio liberari nunquam poterit, nisi a vero & fallere nescio Deo se creatum esse prius agnoscat. (AT VII 428¹⁻⁹)

Pour ce qui regarde la science d'un athée, il est aisé de montrer qu'il ne peut rien savoir avec certitude & assurance; car, comme j'ay dit cy-devant, d'autant moins puissant sera celui qu'il reconnoitra pour l'auteur de son estre, d'autant plus aura t'il occasion de douter si sa nature n'est point tellement imparfaite qu'il se trompe, mesme dans les choses qui lui semblent tres evidentes; & jamais il ne pourra estre delivré de ce doute, si, premierelement, il ne reconnoist qu'il a esté créé par un vray Dieu, principe de toute verité, & qui ne peut estre trompeur. (AT IX/I 230)

Wie die Schwäche doktrinärer Philosophen in ihrer Anfälligkeit gegenüber skeptischen Argumenten besteht, wird hier der Mangel der atheistischen Position in ihrer Anfälligkeit gegenüber der Täuschergothypothese lokalisiert. Erst die Unmöglichkeit einer Täuschernatur Gottes enthebt uns des durch die Täuschergothypothese induzierten Zweifels und ein solcher *Beweis* der Veridität meiner epistemischen Instinkte ist durch einen Atheisten nicht zu führen.

So ist denn auch Descartes' Aussage „quo minus potentem originis meae authorem assignabunt, eo probabilius erit me tam imperfectum esse ut semper fallar“ nicht so zu interpretieren, dass sie das metaphysische Prinzip voraussetzt, dass eine vollkommenere Ursache eine vollkommenere Wirkung erzeugt.¹⁹⁴ Dieses Prinzip steht dem cartesianischen Denker in der Ersten *Meditation* nicht zur Verfügung. Descartes sagt nur, ein intrinsischer Defekt meines Erkenntnisvermögens sei unter atheistischen Prämissen *wahrscheinlicher* als unter nicht-atheistischen. Damit haben Atheisten einen *gewichtigeren Grund*, an der Veridität ihrer epistemischen Instinkte zu zweifeln („maiores habebit occasionem dubitandi“). Diese ‚methodologische‘ Deutung dieses Satzes interpretiert ihn als „Als je weniger mächtig wir unseren Schöpfer annehmen, umso schwieriger ist ein Beweis seiner Allgüte, umso schwieriger al-

194 So ? : 52. Ein solches Prinzip wird für den späteren Gottesbeweis herangezogen, worauf wir auf S. 320 zurückkommen werden.

so auch ein Beweis seiner Nicht-Täuschernatur.“¹⁹⁵ Obwohl Frankfurt recht hat, die Struktur von Descartes' Argument als konstruktives Dilemma zu charakterisieren,¹⁹⁶ brauchen wir dem cartesischen Denker damit keine Unentschlossenheit zuzuschreiben:

Descartes cannot decide whether his origin is in chance, or in nature, or in some supernatural being. Moreover, he cannot decide whether or not an omnipotent being would be capable of making him in such a way that he is constantly deceived. (? : 84)

Hierzu ist zu bemerken, dass der cartesische Denker in der Ersten *Meditation* keine Möglichkeiten hat, durch subtile Unterscheidungen die Eigenschaft der Allmacht, die ein Merkmal seiner (und unserer) Idee Gottes ist, irgendwie abzuschwächen. Die Frage, die Frankfurt im zweiten Satz aufwirft, kann sich ihm (i.G. zu uns) deshalb gar nicht stellen. Allein deshalb, weil er die Nichtexistenz eines *allmächtigen* Wesens nicht zeigen kann bzw. die Ausübung dieser Allmacht nicht an Bedingungen knüpfen kann, die sein Getäuschtwerden ausschliessen, *muss* sich der cartesische Denker der Täuschergothypothese unterwerfen. Es bleibt ihm deshalb am Ende der Ersten *Meditation* nichts anderes übrig, als sich sein Schachmatt einzugestehen:

Quibus sane argumentis non habeo quod respondeam, sed tandem cogor fateri nihil esse ex is quae olim vera putabam, de quo non liceat dubitare... (AT VII 21 ²⁶⁻²⁹)	Ausquelles raisons je n'ay certes rien à répondre, mais je suis contraint d'avouer que, de toutes les opinions que j'avois autrefois receuës en ma creance pour veritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter... (AT IX/I 17)
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Ich möchte im folgenden zeigen, dass Descartes den durch die Täuschergothypothese induzierten Zweifel wirklich als universalen Zweifel, als Zweifel an *allen* unseren Überzeugungen, insb. auch an denen, die mathematische Wahrheiten betreffen, auffasst. Gegen die Kohärenz oder die Möglichkeit eines solchen Zweifels wurden verschiedene Ar-

195 Zeitgenössische Eingeständnisse der Unwiderlegbarkeit radikaler Skeptiker (vgl. etwa ? : 20) zeigen die relative Plausibilität dieser Behauptung.

196 „Descartes's argument here [AT VII 21¹⁷⁻²⁶] has the form of a constructive dilemma: either the human mind is the work of an omnipotent God or it is not; if it is the work of God, then it may be defective; if it is not the work of God, then it may be defective; therefore, the human mind may be defective.“ (? : 81)

gumente vorgebracht. Weil ich die Täuschergotthypothese für kohärent und universalen Zweifel für möglich halte, werde ich versuchen, diese Argumente zu entkräften. Dies soll zum einen durch eine Unterscheidung verschiedener Interpretationsebenen geschehen, von denen aus wir der Täuschergotthypothese Sinn abzugewinnen versuchen müssen. Im nächsten Unterkapitel (2.5) werden wir dann untersuchen, in welchem Sinn der universale Zweifel *hyperbolisch* und die Täuschergotthypothese eine Hypothese ist, die der cartesische Denker *per impossibile* für möglich hält.

Bereits eine kursorische Lektüre zeigt, dass der interpretatorische Aufwand sehr gross ist, der geleistet werden müsste, um die Mathematik vom hyperbolischen Zweifel der Ersten *Meditation* auszunehmen. Zunächst müsste gezeigt werden, warum die *Allmacht* des Täuschergottes nicht das sein soll, wofür sie jeder zunächst hält: eine Macht, mich in *allem* zu täuschen (s. S. 214).¹⁹⁷ Dann müssten wesentliche Unterschiede zwischen der Ersten und der Dritten *Meditation* sowie den *Meditationen* und den *Prinzipien* konstruiert werden (s. S. 216).¹⁹⁸ Drittens bräuchte es auch eine stichhaltige Unterscheidung zwischen dem wirklich allmächtigen Gott und dem *malin génie* (s. S. 221).

Die zweite Schwierigkeit kommt dadurch zustande, dass Descartes das den cartesischen Denker möglicherweise täuschende Wesen sowohl in der Dritten *Meditation* wie auch in den *Prinzipien* in dem Sinn als „allmächtig“ bezeichnet, dass es ihn auch in Überzeugungen bzgl. mathematischen Sätzen täuschen könnte.

197 Eine Einschränkung des Begriffs der Allmacht (die beispielsweise mathematische Wahrheiten dem Zugriff ‚allmächtiger‘ Wesen entziehen würde) ist problematisch, weil sie nicht nur für sich genommen plausibel sein müsste, sondern vom cartesischen Denker in der Ersten *Meditation* auch gemacht werden können.

198 Es müsste ebenfalls gezeigt werden, *warum* Descartes die Täuschergotthypothese überhaupt einführt. Die Begründung, die bspw. ? : 47 dafür gibt, ist recht dürftig: „The demon [...] is an artificial device introduced to help the meditator to persevere in the suspension of his ordinary, comfortable beliefs. In terms of its scope, the demon scenario does not impugn any beliefs that had not already been called into question by previous arguments; rather, it reinforces my determination to keep focusing on already established doubts.“ Gedankenstützen sind sicher billiger zu haben.

Für eine Unterscheidung zwischen tatsächlich allmächtigem Gott und nur vermeintlich allmächtigem *malin génie* hat im Anschluss an ? 163 etwa ? argumentiert.¹⁹⁹ Insofern seine Argumente darauf beruhen, dass ein Zweifel an der Logik und Mathematik *absurd* wäre, werde ich darauf später zurückkommen.²⁰⁰ Ich möchte zunächst dafür argumentieren, dass Descartes den Zweifel am Ende der Ersten *Meditation* für maximal hält. So bezeichnet er das *malin génie* als „potentissimum“:

199 Cf. auch ? und ? 282. Soffer hat für die Unterscheidung von *malin génie* und Täuschergott ein Argument präsentiert, das voraussetzt, dass Mathematik in der Ersten *Meditation* nicht bezweifelt wird: „The exemption of mathematics implies the finitude of the evil genius and the restriction of doubt to the corporeal.“ (? 41) ? 209 behauptet, „a careful reading of the First Meditation“ zeige, „that doubts about our intuitions of the intellectual simple natures [insbesondere mathematische Wahrheiten] are never entertained“. Hielte Descartes das *malin génie* für weniger als allmächtig, wäre allerdings unverständlich, dass er dies im Leyden-Disput (s. auch ? 121, Fn.) oder doch zumindest in der 1648 verfassten *Lettre Apologétique* (? 420) nicht sagte.

200 Kennington will damit die von ihm als problematisch empfundene Bezweiflung der Mathematik abwenden. Seine Vorgehensweise erscheint allerdings reichlich verwirrend: Zunächst argumentiert er für die Endlichkeit der Macht des *malin génie*; schliesst dann daraus auf die Nicht-Bezweiflung der Mathematik in der Ersten *Meditation*; und schliesslich stellt er fest, dass der mich möglicherweise täuschende Gott am Ende der Ersten *Meditation* nicht mehr vorkommt, um *daraus* ein weiteres Mal auf die Nicht-Bezweiflung der Mathematik zu schliessen: „God, however, is removed from both the *Meditations* and *Principles* as a *ratio dubitandi* prior to the *cogito*. Hence mathematics is not doubted because only an omnipotent being could make its certainties dubitable.“ (? 444) Die Gründe, die er dafür anführt, dass es *absurd* wäre, etwa das Gesetz vom verbotenen Widerspruch zu bezweifeln, sind aber unabhängig davon, ob ein solcher Zweifel Gott oder das *malin génie* heranzieht. Hat Kennington für die Nichtgangbarkeit des zweiten Weges, Mathematik durch die Supposition eines Täuschergottes zu bezweifeln, *systematische* Argumente, sollte er diesen genug vertrauen, um für den Ausschluss der ersten Variante nicht darauf abstellen zu müssen, dass das Wort „Gott“ ab irgendeiner Stelle in der Ersten *Meditation* nicht mehr vorkommt. Ausserdem scheint es überzogen, bei diesem Nicht-Vorkommen von einem „withdrawal“ zu sprechen (? 442).

<p>Quid autem nunc, ubi suppono deceptorem aliquem potentissimum, & si fas est dicere, malignum, datâ operâ in omnibus, quantum potuit, me delusisse? Possumne affirmare me habere vel minimum quid ex iis omnibus, quae jam dixi ad naturam corporis pertinere? (AT VII 26²⁴–27¹)</p>	<p>Mais moy, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant & si je l'ose dire, malicieux & rusé, qui employe toutes ses forces & toute son industrie à me tromper? Puis-je m'assurer d'avoir la moindre de toutes les choses que j'ay attribué cy-dessus à la nature corporelle? (AT IX/I 21)</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Die Abschwächung „si fas est dicere“ macht bereits deutlich, dass Descartes hier in der Tat vom notwendigerweise gütigen Gott redet.²⁰¹ Dass es Descartes um einen *maximalen* Zweifel ging, betont er wiederholt:

<p>Reddit hîc [VII 22²²] auctor hominem tam dubium, et in tantas dubitationes conjicit ac potest. . . (AT V 147)</p>	<p>Hier macht der Autor in allem nur denkbaren Ausmasse den Menschen zum Zweifler und versetzt ihn in alle nur möglichen Bedenken. (? : 5)</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Descartes bezeichnet die Täuschergotthypothese auch als „summa de omnibus dubitatio“ (AT VII 158¹³). Der Kernbestand des durch sie induzierten Zweifels ist, dass ein möglicherweise existierendes allmächtiges Wesen seine Allmacht darauf verwenden könnte, den cartesischen Denker in allem zu täuschen. Weil der Wille eines allmächtigen Wesens gemäss Descartes' Doktrin der Erschaffung der ewigen Wahrheiten²⁰² wirklich frei, d.i. von keinen ‚äusseren‘ Faktoren beschränkt ist, hat die Allmacht eines solchen Wesens keine von Menschen prinzipiell erkennbaren Grenzen.

Die Reichweite des maximalen Zweifels entspricht dem Geltungsbereich der Wahrheitsgarantie Gottes (AT III 65⁵⁻⁸, VI 38¹⁵⁻²¹, 39³⁻⁷, VII 69¹⁰⁻¹⁵, VIII/I 6⁸⁻¹¹): Gott garantiert uns die Wahrheit jener Überzeugungen, zu deren Bezweiflung wir die Existenz eines Täuschergottes voraussetzen müssten. Mathematische Sätze fallen nun aber gerade

201 Dies wiederholt Descartes bei der Kommentierung dieser Stelle gegenüber Burman: „Additur illa restrictio ibi ideo, quia auctor contradictoria loquitur, si dicat potentissimum et malignum, quia summa potentia et malignitas simul consistere non possunt, et ideo dicit, *si fas est dicere*.“ (AT V 150-151) Für die ‚Inkonsistenz‘ der Täuschergotthypothese vgl. S. 249.

202 Auf Descartes' modalen Voluntarismus werden wir auf S. 378 zurückkommen.

deshalb unter den Bereich der Wahrheitsgarantie, *weil* sie zu den klaren&deutlichen gehören.²⁰³

<p>...ac denique ostenditur quo pacto verum sit, ipsarum Geometricarum demonstrationum certitudinem a cognitione Dei pendere. (AT VII 15¹⁷⁻¹⁹)</p>	<p>... & aussi il y [dans la cinquième Méditation] découvre de quelle sorte il est veritable, que la certitude mesme des demonstrations Geometriques dépend de la connoissance d'un Dieu. (AT IX/I 11)</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

An Mersenne schreibt Descartes 1641, „Deus mentiri non potest“ sei das „fondement de la Foy & de toute notre creance“ (AT III 359²⁷–360¹).²⁰⁴ Auch in der Dritten *Meditation* wird betont, der nur durch den Gottesbeweis ganz behebbare Zweifel sei universal:

- 203 Diese Ankündigung in der *Synopsis* wird durch den Text der Fünften *Meditation* bestätigt, auch wenn die französische Übersetzung etwas vorsichtiger formuliert:

<p>Postquam verò percepi Deum esse, quia simul etiam intellexi caetera omnia ab eo pendere, illumque non esse fallacem; atque inde collegi illa omnia, quae clare & distincte percipio, necessariò esse vera...[...] Neque de hoc tantum [habeo veram & certam scientiam], sed & de reliquis omnibus quae memini me aliquando demonstrasse, ut de Geometricis & similibus. (AT VII 70¹⁰⁻¹⁸)</p>	<p>Mais après que j'ay reconnu qu'il y a un Dieu, pource qu'en mesme temps j'ay reconnu aussi que toutes choses dépendent de luy, & qu'il n'est point trompeur, & qu'en suite de cela j'ay jugé que tout ce que je conçois clairement & distinctement ne peut manquer d'estre vray: [...] Et cette mesme [vraye & certaine] science s'estend aussi à toutes les autres choses que je me ressouviens d'avoir autrefois démontrées, comme aux vérités de la Geometrie, & autres semblables. (AT IX/I 55–56)</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

- 204 Vgl. auch „...ie m'estonne que quelque Theologien y contredise, & ils doivent renoncer à toute certitude, s'ils n'admettent cela pour axiome que *Deus nos fallere non potest*.“ (AT III 360³⁻⁶)

Et certe cū nullam occasionem habeam existimandi aliquem Deum esse deceptorem, nec quidem adhuc satis sciam utrū sit aliquis Deus, valde tenuis &, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio est, quae tantū ex eā opinione dependet. Ut autem etiam illa tollatur, quam primum occurret occasio, examinare debeo an sit Deus, &, si sit, an possit esse deceptor; hac enim re ignoratā, non videor de ullā aliā plane certus esse unquam posse. (AT VII 36²¹⁻²⁹)

Et certes, puisque je n'ay aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, & mesme que je n'ay pas encore considéré celles qui prouves qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien legere, & pour ainsi dire Metaphysique. Mais afin de la pouvoir tout à fait oster, je dois examiner s'il y a un Dieu, si-tost que l'occasion s'en présentera; & que je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut estre trompeur: car sans la connoissance de ces deux veritez, je ne voy pas que je puisse jamais estre certain d'aucune chose. (AT IX/I 28–29)

Es wurde bereits mehrfach bemerkt, dass die Allgemeinheit und Tragweite der Zweifelsgründe der Gewissheit jener Sätze entspricht, die ihnen gerade noch standhalten. Dies ist durchaus vernünftig: Uns ist ein Satz umso gewisser, je mehr andere Überzeugungen wir in Frage stellen müssten, um ihn anzuzweifeln. Wenn nun „Cogito Ergo Sum“ der gewisseste aller Sätze sein soll, muss die Täuschergothypothese schon allein deshalb der allgemeinstmögliche Zweifelsgrund sein.

Ein weiteres Argument für die Maximalität des hyperbolischen Zweifels ergibt sich aus der inneren Logik der analytischen Methode. Weil Descartes in den *Meditationen* in der *ordo cognoscendi* vorgeht, darf er sich keiner Begriffe bedienen, deren Verfügbarkeit noch nicht nachgewiesen wurde. Descartes steht also vor dem *Cogito* und der Wachswahrnehmung, die ihm die klaren & deutlichen Ideen der beiden endlichen Substanzen verschaffen, gar keine Möglichkeit zur Verfügung, den maximalen Zweifel des cartesischen Denkers einzuschränken. Selbst wenn der cartesische Denker dies beabsichtigte, fehlten ihm in der Ersten *Meditation* die Ressourcen, die Mathematik vom Zweifel auszunehmen.

Die zweite der oben angeführten Schwierigkeiten kommt dadurch zustande, dass Descartes mathematische Sätze sowohl in den *Prinzipien* wie auch in der Dritten *Meditation* in den dem *Cogito* vorangehen-

den Zweifel explizit einschliesst.²⁰⁵ In den *Prinzipien* schreibt Descartes unter dem Titel „Pourquoy on peut aussi douter des demonstrations de Mathematique“:

Dubitamus etiam de reliquis, quae antea pro maxime certis habuimus; etiam de Mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota: tum quia vidimus aliquando nonnullos errare in talibus, & quaedam pro certissimis ac per se notis admisisse, quae nobis falsa videbantur; tum maxime, quia audivimus esse Deum, qui potest omnia, & a quo sumus creati. Ignoramus enim, an forte nos tales creare voluerit, ut semper fallamur, etiam in iis quae nobis quam notissima apparent; quia non minus hoc videtur fieri potuisse, quam ut interdum fallamur, quod contingere ante advertimus. (AT VIII/I 6⁸⁻²⁰)

Nous douterons aussi de toutes les autres choses qui nous ont semblé autrefois très-certaines, même des démonstrations de Mathématique & de ses principes, encore que d’eux-mêmes... ils soient assez manifestes; pource qu’il y a des hommes qui se sont mépris en raisonnant sur de telles matières...; mais principalement, pource que nous avons ouy dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qu’il luy plaist, & que nous ne sçavons pas encore s’il a voulu nous faire tels que nous soyons tous-jours trompez, mesmes aux choses que nous pensons mieux connoistre. Car, puisqu’il a bien permis que nous nous soyons trompez quelquesfois, ainsi qu’il a esté des-jà remarqué, pourquoy ne pourroit-il pas permettre que nous nous trompions tous-jours? (AT IX/II 26–27)

Der Zweifel an mathematischen Sätzen wird hier, wie schon in der Ersten *Meditation*, als Spezialfall des Zweifels an uns klar&deutlich *erscheinenden* Sätzen eingeführt. Weil sich die Gewissheit einer Überzeugung für Descartes nach der Allgemeinheit des Zweifels misst, dem sie gerade noch widerstehen kann, könnte er, wenn die Mathematik dem hyperbolischen Zweifel nicht unterliegen sollte, metaphysische Gewiss-

205 Da die entsprechende Stelle in der Dritten *Meditation* (AT VII 35³⁰–36¹²) der Wiederaufnahme des *Cogito* unmittelbar vorangeht, werde ich darauf auf S. 238 noch gesondert zu sprechen kommen.

heiten nicht *gewisser* als mathematische nennen.²⁰⁶ Obwohl sich die Mathematik nur mit den einfachsten Gegenständen (d.i. Gegenständen überhaupt) beschäftigt, ist ihr die Metaphysik an Gewissheit insofern überlegen, als dort der Zweifel bis zu einem Punkt geführt werden kann, wo er auch alles Zähl- und Messbare umfasst.

Obwohl vielfach gemacht,²⁰⁷ steht die Unterscheidung zwischen Gott und *malin génie* auf schwachen Füßen. In der Ersten *Meditation* spricht Descartes zunächst vom „Deus qui potest omnia“ (AT VII 21²), dann führt er das *malin génie* als *Ersatz* dafür ein („non optimus Deus, sed genius aliquis malignus, idemque summe potens & callidus“ [AT VII 22²³⁻²⁵]) und redet schliesslich nur noch allgemein von einem beliebig mächtigen Täuscher („iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus“ [AT VII 23⁷⁻⁸]). In der Zweiten *Meditation* formuliert er die Täuschungsmöglichkeit noch allgemeiner unter Rekurs auf einen „deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus“ (AT VII 25⁶⁻⁷),

206 Dies aber tut er (AT I 144¹⁴⁻¹⁷, 350²⁷⁻²⁹). Im Gespräch mit Burman gibt er dafür folgende Begründung: „Et hinc Sceptici, etc., crediderunt Dei existentiam demonstrari non posse, et multi adhuc illam pro indemonstrabili habent, cum contrāmaxime demonstrabilis sit, et firmitus (ut et omnes veritates metaphysicae) demonstrari possit demonstrationibus mathematicis. Si enim apud Mathematicos in dubium revocarentur omnia illa, quae in dubium revocavit auctor in Metaphysicis, nulla certe mathematica demonstratio dari posset, cum nihilominus Metaphysicas actor tum dederit. Ergo hae illis certiores sunt.“ (AT V 177) So auch Bernard Williams: „... his claim that he has taken doubt to its extreme, as far as any doubt could be taken, is central to his claim that what he recovers from the process is a foundation of knowledge.“ (? : 339) Dass der Zweifel an mathematischen Sätzen in einer *Grundlegung* der Wissenschaften nicht fehlen darf, auch wenn in der *Methodenlehre* die Mathematik den Gewissheitsstandard setzt, betont Engfer: „Dass die Mathematik hier als Vorbild der sicheren Wissenschaft fungiert und in der Ersten Philosophie [...] dennoch dem universalen Zweifel unterliegt, bedeutet nicht etwa eine Änderung des Standpunktes Descartes' gegenüber der Mathematik, sondern resultiert aus der unterschiedlichen Funktion der beiden Schriften [der *Regulae* und *Meditationen*]. Geht es in den *Regulae* um die allgemeine Bestimmung der Methode im Felde der Wissenschaft, so geht es in den *Meditationen* um die tiefer greifende Frage nach einer Begründung von Metaphysik, die die Standards von Wissenschaftlichkeit nicht zugrunde legen, sondern allererst begründen kann.“ (? : 125, Fn. 19)

207 In dieser Tradition stehen bspw. ? : 176–177, ? : 119–121, ? und ?.

um dann von einem „deceptor aliquis potentissimus, & si fas est dicere, malignus“ (AT VII 26²⁴⁻²⁵) zu sprechen. In der Dritten *Meditation* wird dieser Gedankengang wiederaufgenommen mit „aliquus Deus“ und „haec praeconcepta de summâ Dei potentiâ“ und mit einem Vorgriff auf die Wahrheitsgarantie und den Gottesbeweis abgeschlossen („... examinare debeo an sit Deus, & si sit, an possit esse deceptor; hac enim re ignoratâ, non videor de ullâ aliâ plane certus esse unquam posse.“ [AT VII 36^{6;8-9;27-29}]). Insgesamt sind hier also drei verschiedene Begriffe im Spiel:

- (i) Gott als ein allmächtiges Wesen, das mich täuschen könnte;
- (ii) das *malin génie*, das böse ist und mich soweit täuscht, als es dazu in der Lage ist;
- (iii) Gott als allmächtiges Wesen, das auch allgütig ist und keine Täuschernatur haben kann.

Ich habe zu zeigen versucht, dass die Idee oder der Begriff Gottes im Sinn von (i) alles ist, was Descartes braucht, um den universalen Zweifel zu induzieren. Was aber ist mit (ii) und (iii)?

Die interpretatorische Spannung zwischen (ii) und (iii) ist m.E. die zwischen einer „analytischen“ und einer „synthetischen“ Lesart der *Meditationen*. Liest man sie analytisch, d.h. rekurriert man bei der Interpretation nur auf dasjenige Wissen, das vom cartesischen Denker gemäß der *ordo cognoscendi* an der entsprechenden Stelle vorausgesetzt werden darf, ist (i) im Sinn von (ii) zu lesen. Der cartesische Denker verfügt über den Begriff der Allmacht und will die Möglichkeit zum Ausdruck bringen, dass er sich selbst in dem irren könnte, was er am klarsten&deutlichsten als wahr zu erkennen glaubt. Die *malin génie*-Sprechweise mit ihrer metaphorischen Note ist dafür eine natürliche Wahl. Dass sie eher ihrer Suggestionskraft als ihrer systematischen Nützlichkeit wegen verwendet wird, bestätigt sich m.E. auch durch ihr Fehlen in den *Prinzipien*. Liest man die *Meditationen* hingegen synthetisch, als Exposition einer metaphysischen Doktrin, kann mit „Gott“ und dem Träger des Merkmals der Allmacht nur dasjenige Wesen gemeint sein, dessen Existenz schlussendlich bewiesen wird, und das nicht nur ‚de facto‘ sondern notwendigerweise allgütig ist. Ein die *Meditationen* synthetisch lesender Interpret wird Descartes eines Widerspruchs

oder zumindest einer Inkonsequenz beschuldigen können.

Wie dünn der Grat war, auf dem sich Descartes zwischen der systematischen Notwendigkeit eines möglichst allgemeinen Zweifels auf der einen, der Gefahr eines Atheismus- oder Blasphemismus-Vorwurfs auf der anderen Seite bewegte, geht auch aus der Verteidigungsschrift hervor, die er an die Kuratoren der Universität von Leiden richtete. Sie verdeutlicht, dass die *malin génie*-Konstruktion Descartes gegen den Vorwurf zu schützen hatte, Gott eine Täuschernatur zu unterstellen.²⁰⁸

Dass Descartes nicht damit rechnen kann, in der von ihm beabsichtigten Weise gelesen zu werden, wird in den *Siebten Einwänden* deutlich, wo ihm Bourdin vorwirft, *alles* sei ihm zufolge bezweifelbar, denn alles sei bezweifelt worden. In seinen *Erwiderungen* behauptet Descartes ganz explizit, er habe in der Ersten *Meditation* *alle* seine Überzeugungen und insbesondere die über seinen eigenen Geist ‚verbannt‘, um sie in der *Zweiten Meditation* (teilweise) wieder hervorzuholen:

... etsi corpus & mentem cum reliquis omnibus antea rejecerim, tanquam dubia sive nondum a me clare percepta, hoc non impedit quominus eadem postea resumam, si contingat ut ipsa clare percipiam. Sed nempe Author noster non capit, quia putat dubitationem esse aliquid objectis inseparabiliter inhaerens. (AT VII 480¹⁶⁻²²)

... wenn ich auch Körper und Geist mit allen übrigen Dingen vorher verworfen habe als etwas Zweifelhafte oder noch nicht klar von mir Erfasste, so hindert das nicht, dass ich eben diese Dinge später wieder vornehme, wenn es sich so trifft, um sie klar zu erfassen. Doch natürlich versteht unser Verfasser das nicht, weil er meint, der Zweifel sei etwas, was den Objekten untrennbar anhaftet. (? : 416)

Interpreten, die Mühe haben, dem cartesischen Denker in der Ersten *Meditation* einen *universalen* Zweifel zuzuschreiben, verkennen wie Bourdin den Stellenwert der analytischen Methode. Descartes expliziert nicht eine Doktrin, sondern führt einen Weg vor, auf dem der Leser dieselben Meinungen erwerben soll wie er selbst. Dass dieser Weg nicht geradlinig verläuft und in seinem Verlauf frühere Überzeugungen revidiert werden, kann nur den erstaunen, der wie Bourdin eine synthetische

208 Vgl.: „... illum optimum Deum pro deceptore, non dicam habere (quâ de re nulla ibi [AT VII 22²³⁻²⁶] quaestio erat), sed supponere, atque istam suppositionem in malum genium transtulisse...“ (AT V 8¹⁰⁻¹³)

Exposition der cartesischen Lehre in der *ordo docendi* erwartet.²⁰⁹

Ich möchte im folgenden die Kritikpunkte derjenigen Autoren untersuchen, die zwar zugestehen, dass Descartes den Zweifel am Ende der Ersten *Meditation* als maximalen intendiert hat, aber bestreiten, dass der grösstmögliche Zweifel universal sein *kann*. Rosenberg etwa hat bestritten, dass es Gründe geben kann, bewiesene mathematische Sätze zu bezweifeln.²¹⁰ Dieser Einwand erkennt, dass es auch in der Mathematik, der Wissenschaft der „proportions en général“ (AT VI 20⁵⁻⁶, vgl. ? : 17), Plausibilitätsgründe gibt, die gegen eine Vermutung sprechen, ohne sie konklusiv zu widerlegen. Vermute ich *H* und es gelingt mir zu beweisen, dass *H* äquivalent zur Negation der Goldbach'schen Vermutung ist, habe ich damit einen *Grund*, *H* nicht weiter zu vermuten, ohne damit aber schon über einen Beweis von $\neg H$ zu verfügen. Descartes lässt zudem aber auch Argumente oder Vermutungen als Zweifelsgründe gelten, die ihrerseits zweifelhaft sind (s. S. 105). Ich kann damit einen mathematischen Satz etwa deshalb bezweifeln, weil ich seinen Beweis für zweifelhaft halte oder weil er Voraussetzungen macht, die ich (bspw. als Intuitionist) nicht akzeptieren will.²¹¹ Das Unbehagen

209 So wirft etwa Michael ? : 42 Descartes vor, sein Zweifel mache systematische Voraussetzungen, obwohl er zugesteht, dass die relevanten Unterscheidungen auf jener Stufe gar noch nicht hätten gemacht werden können (? : 43) – was er ihm wiederum vorwirft (? : 47). Diese Kritik ist wohl auf die Nichtunterscheidung von „primär₁“ und „primär₂“ zurückzuführen: „Descartes must pretend that he always in some way recognized that only his ideas were properly and immediately known, for only in that way can he suggest that his previous beliefs rested on a dubious inference from these basic data.“ (? : 44) Eine Möglichkeit, dieses Missverständnis zu vermeiden, ist mit ? und ? : 36–37 zwei Sinne von „unbezweifelbar“ zu unterscheiden – etwas, das unbezweifelbar im Sinn ist, dass seine Verneinung widersprüchlich wäre, braucht nicht unbezweifelbar in dem Sinn zu sein, das es nicht Ziel der von Descartes vorgebrachten Zweifelsgründe ist (und umgekehrt).

210 „On the face of it, doubt can be sensibly directed toward a mathematical proposition *per se* only where that proposition has the status of an (unproved) hypothesis or *conjecture*. . . [. . .] Such propositions can evidently be doubted, but it is less clear that they can be doubted *for reasons*.“ (? : 210)

211 Ausserdem gilt zu beachten, dass Mathematiker zu Descartes' Zeiten häufig Sätze benützten, die sie nicht beweisen konnten. Die Anekdote um Fermats 'letzten Satz' mag hier als Illustration dienen.

der Interpreten, die die Mathematik vom Zweifel ausnehmen wollen, hat m.E. zwei Gründe:

1. Zum einen wird die Nähe von Mathematik und Logik konstatiert: wie kann Descartes „ $2 + 2 = 4$ “ bezweifeln, „ $p \wedge (p \rightarrow q) \vdash q$ “ aber nicht? Wenn aber auch einfachste logische Schlussregeln bezweifelt werden – müsste dann nicht das Argument *gegen* den Zweifel, d.i. das *Cogito*, aus der Position eines Wahnsinnigen, d.h. insbesondere ohne Rekurs auf die Logik, geführt werden?²¹²
2. Zum anderen wird vermerkt, dass Mathematik für Descartes a priori ist: wenn nun aber auch der Bereich des reinen Denkens dem Zweifel zum Opfer fällt, wie sollte dann überhaupt noch ein Argument möglich sein, das uns daraus wieder befreit?²¹³

Es lohnt sich, die Gründe dieses Unbehagens genauer zu untersuchen.

Bezüglich (i) gilt es eine Besonderheit der analytischen Methode im Auge zu behalten, die aus ihrer engen Verwandtschaft mit *reductio*-Argumenten resultiert. Zumindest in Beths *tableau*-Methode, aber auch

212 ? : 441–442 argumentiert so für eine Unterscheidung von Gott und dem *malin génie*: „Finally, the finitude of the power of the Evil Genius is demanded by the argument if the Evil Genius were omnipotent, the law of noncontradiction would be suspended, and all further reasoning would have to cease.“ Ähnliche Bedenken hat ? : 45: „... if truth is a matter of correspondence [was er im Fall Descartes’ berechtigterweise annimmt] no argument could be a decisive refutation of the *malin génie* hypothesis [...] since any argument has to rely upon assumed premisses and principles of inference.“ Vgl. auch ? : 285: „Unless one is blind to a glaring instance of question-begging, one would not be tempted to use reason in order to show reason to be reliable.“

213 Vgl. ? : 407: „Descartes did hold the curious view that God freely created the eternal truths and could have made contradictories true. So it seems that, if God is a deceiver, then the law of non-contradiction is dubitable. Thus, if God is a deceiver, no argument could be formulated. Indeed, all reasoning would have to cease.“ Ebenfalls hier einzuordnen wäre das Argument von ?, dass (einfache) mathematische Wahrheiten epistemisch basal sind. Auch ? : 59 meint, der Täuscher Gott „setze alle Evidenz ausser Kraft“, was nicht sein könne, „da das *ego cogito, ergo sum* [...] evident sein soll“ Ähnlich auch ? : 41 und ? : 192: „... ist richtig, dass ein konsequenter Zweifel am Widerspruchsprinzip gleichfalls den Beweis des eigenen Existierens aufgrund des Denkens trifft, denn dieser Beweis stützt sich darauf, dass etwas nicht zugleich sein (denken) und nicht sein (existieren) kann“.

in der mathematischen Praxis, ist die Suche nach einem Beweis oft auch eine Suche nach einem geeigneten Gegenbeispiel (vgl. S. 102). Durch ein geschicktes Unterscheiden verschiedener Fälle und dem Aufsteigen zu allgemeineren Formen der zu beweisenden Behauptung findet man nicht nur heraus, aus welchen Ressourcen ein Beweis zu konstruieren wäre, sondern man entdeckt auch, welche Form ein allfälliges Gegenbeispiel haben müsste. Descartes' Vorgehen in der Ersten *Meditation* entspricht diesem Modell: es lässt sich als Suche nach einem Beweis einer negativen Antwort auf die skeptischen Ausgangsfrage verstehen, ob es etwas gebe, wovon wir wissen können, dass wir es wissen. Dieser Beweis hat die Form von *reductiones* von Behauptungen der Form „ich weiss, dass ich weiss, dass p “ für beliebige Sätze „ p “ aus verschiedenen Kategorien. Betrachten wir ein solches Argument genauer:

Nehmen wir an, ich wisse, dass ich weiss, dass p . Ich kann die Möglichkeit eines Täuschergotts nicht ausschliessen. Dies bedeutet, dass ich nicht ausschliessen kann, dass ich mich selbst in dem täusche, was ich am sichersten zu wissen glaube. Ich glaube zu wissen, dass ich weiss, dass p . Wäre die Täuschergotthypothese wahr, täuschte ich mich also darin, dass ich weiss, dass p . Ich kann die Täuschergotthypothese nicht ausschliessen, also kann ich nicht ausschliessen, bloss zu wähnen, dass ich weiss, dass p . Also weiss ich nicht, dass ich weiss, dass p .

Das Argument hat folgende logische Struktur:

- | | | |
|-----|--------------------------------------------------------|-----------------|
| (1) | Ich weiss, dass ich weiss, dass p . | Annahme |
| (2) | Ich weiss, dass ich nur etwas wissen kann, wenn q . | Prämisse |
| (3) | Wenn (1), dann weiss ich, dass q . | aus (1) und (2) |
| (4) | Ich kann aber nicht ausschliessen, dass $\neg q$. | Prämisse |
| (5) | Also kann ich nicht wissen, dass ich weiss, dass p . | Konklusion |

Setzen wir für „ p “ eine Formulierung des Modus Ponens (MP), behält das Argument seine Gültigkeit – vorausgesetzt, wir finden ein geeignete Instanz von „ q “ für die Prämisse (2). Jemanden, der darauf pocht, dass ich zum Nachweis, dass wir nicht wissen, dass wir wissen, dass MP gültig ist, MP verwenden muss, kann ich darauf hinweisen, dass *er*, nicht

ich, den Wissensanspruch erhebt.²¹⁴ Descartes' Skeptiker tritt gegen jemanden an, der logische Argumente als gültig anerkennt und zeigt ihm mittels eines logischen Argumentes, dass er logische Argumente solange nicht als gültig anerkennen kann, als er eine vom Skeptiker supponierte Möglichkeit „ $\neg q$ “ nicht ausschliessen kann. Die Frage, ob dieses Argument auch auf den Skeptiker anzuwenden wäre und ob er also selbst ebenfalls „ q “ ausschliessen können müsste, um sein Argument als logisch gültig anzuerkennen, ist für *diese* Diskussion irrelevant. Es genügt, wenn sein Diskussionspartner dies tut. Relevant wäre der Einwand höchstens, wenn ich nicht zweifeln könnte, dass ich weiss, dass ich weiss, dass p , ohne vorauszusetzen, dass ich weiss, dass p , – wenn der Skeptiker also wissen müsste, dass gewisse Argumente logisch gültig sind, um seines aufzustellen. Die Täuschergottthese ist aber kein deduktives Argument, das Gültigkeit beansprucht, sondern eben eine *Hypothese*, die der Skeptiker nur zur Diskussion zu stellen braucht, damit der cartesische Denker sie zur Kenntnis nimmt und merkt, dass er sie aufgrund seines Wissens nicht ausschliessen kann.

Wie aber steht es mit Prämisse (2)? Setzt mein Wissen, dass Argumente der Form „ $\{p, p \rightarrow q\} \vdash q$ “ logisch gültig sind, voraus, dass es keinen Täuschergott gibt? Descartes muss an dieser Stelle nicht behaupten, dass ein Täuschergott „ $p \wedge (p \rightarrow q) \wedge \neg q$ “ wahr machen könnte.²¹⁵ Er behauptet nicht mehr, als dass ich mich jedesmal täuschen könnte, wenn ich ein Argument als eines von der Form „ $\{p, p \rightarrow q\} \vdash q$ “ iden-

214 Die Gültigkeit von *reductio*-Schlüssen beruht auf der logischen Wahrheit der aussagenlogischen Tautologie „ $(p \rightarrow \neg p) \rightarrow \neg p$ “. Dass diese Tautologie ihrerseits ein abgeleitetes Theorem eines aussagenlogischen Kalküls ist, kann ich nur *zeigen*, wenn ich MP anwenden darf, denn nur mittels dieser Schlussregel kann ich sie aus den Axiomen herleiten. Für die Gültigkeit des Argumentes ist dies jedoch nicht erforderlich: solange „ $(p \rightarrow \neg p) \rightarrow \neg p$ “ eine Tautologie ist, ist das Argument logisch gültig – unabhängig davon, ob ich weiss, dass es sich um eine Tautologie handelt oder das Konditional gar beweisen kann. Es liegt weder *begging the question* (? : 112) noch ein Zirkel (? : 137) vor.

215 Descartes macht diese Behauptung zwar: auch ‚ewige Wahrheiten‘ hätten von Gott falsch gemacht werden können (s. S. 378). Mein Punkt hier ist, dass die cartesische Lehre von der Gottunterworfenheit ewiger Wahrheiten für die Kohärenz der Täuschergottthese nicht vorausgesetzt zu werden braucht.

tifiziere. Ich könnte fälschlicherweise meinen, ein Argument sei von dieser Form, obwohl es in der Tat nicht von dieser Form ist. Dies wird durch die Höherstufigkeit des in Frage stehenden Wissens zum Ausdruck gebracht: Wenn ich die Gültigkeit von „ $(p \wedge (p \rightarrow q)) \rightarrow q$ “ beispielsweise durch das Hinmalen einer Wahrheitstabelle zeigen kann, dann weiss ich, dass die Konklusion eines Schlusses im MP nicht falsch sein kann, wenn die Prämissen wahr sind. Wenn ich gute Gründe zur Annahme habe, dass die Prämissen dieses Schlusses wahr sind, habe ich einen guten Grund zur Annahme der Konklusion – aber nur, wenn ich weiss, dass der Schluss auch wirklich einer im MP ist. Ich muss also nicht nur wissen, dass MP gültig ist, sondern zudem wissen, dass *dieser* Schluss einer dieser Form ist, d.h. ich muss wissen, dass ich *in diesem Fall* weiss, dass die Konklusion nicht falsch sein kann, wenn die Prämissen wahr sind. Auch wenn es wirklich so ist, habe ich damit aber noch kein Wissen zweiter Stufe. Ich muss *gute Gründe* haben, diesen Schluss als einen im MP zu betrachten – und genau hier kann mich der Täuschergott täuschen, indem er meinen visuellen Eindruck oder meine Beweiserkennungsfähigkeit so manipuliert, dass ich Sätze der Form „ p “ und „ $p \rightarrow q$ “ und „ q “ bloss zu sehen *meine* und *diesen* Schluss fälschlicherweise als MP identifiziere.²¹⁶

- 216 Die weitverbreitete Meinung, eine Diskussion etwa über das Gesetz des verbotenen Widerspruchs *müsse* in Konfusion oder vielleicht sogar Schlimmerem enden, ist auf eine Vermischung von Interpretationsebenen zurückzuführen. Eine Meinung, dass p , vertreten ist auch dann nicht dasselbe wie sich gemäss „ p “ verhalten, wenn „ p “ ein Satz über das Vertreten von Meinungen ist. Ich kann mit jemandem auf Deutsch an einer Vorstandssitzung darüber diskutieren, ob an Vorstandssitzungen Französisch gesprochen werden sollte, ohne dass sich einer von uns selbst widerspricht. Ich kann den Satz „Das Gesetz des verbotenen Widerspruchs ist wahr oder falsch, aber nicht beides“ für wahr halten, ohne mich auf die Wahrheit des Gesetzes festzulegen. Was ich für wahr halte, ist zwar eine Disjunktion, die von der *Form* dieses Gesetzes ist, aber nicht dieses Gesetz selbst. Wir sind ebenso frei, MP zu benützen, um Logiken zu diskutieren, in denen MP keine gültige Schlussregel darstellt, wie ? und andere Logiker vor ? es sind, intuitionistisch nicht-akzeptable Vollständigkeitsbeweise für Systeme intuitionistischer Logik zu führen, oder Mathematiker (wie bspw. ? : 62) durchaus das Recht haben, mittels vollständiger Induktion metamathematische Resultate über Systeme beweisen können, die keine Induktionsaxiome aufweisen.

Der Einwand (ii), fundamentaler Skeptizismus sei selbstvernichtend, selbstaufhebend oder performativ widersprüchlich, ist sehr alt. Man findet dieses „Untätigkeitsargument“ nicht nur beim Epikuräer Colotes, bei den Stoikern, bei Galen und bei Hume,²¹⁷ sondern auch bei Descartes selbst.²¹⁸ Die skeptische *isothernia*, die er als „indifferentia“ charakterisiert, stellt für ihn nicht wie für die Skeptiker den höchsten, sondern den tiefsten Grad der Freiheit dar:

Indifferentia autem illa, quam ex- prior, cū nulla me ratio in un- am partem magis quāā in alteram impellit, est infimus gradus liberta- tis, & nullam in eā perfectionem, sed tantummodo in cognitione de- fectum, sive negationem quandam, testatur. . . (AT VII 58 ⁵⁻¹⁰)	De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un costé plustotst que vers un autre par le po- ids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, & fait plutost paroistre un défaut dans la connoissance, qu'une perfec- tion dans la volonté. . . (AT IX/I 46)
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Zwei Dinge sind bezüglich dieser Stellen zu beachten: Erstens wendet Descartes das Untätigkeitsargument nur gegen Skeptiker an, die auch in Belangen des Lebens und nicht nur in theoretischer Hinsicht (d.i. methodisch) zweifeln. Zweitens ist der Skeptiker nicht auf die Behauptbarkeit der von ihm stipulierten Möglichkeit verpflichtet. Es gibt ohne Zweifel wahre, aber unbehauptbare Sätze, etwa hinreichend lange Tautologien oder Moore-paradoxe Sätze der Art „*p*, aber ich weiss nicht, dass *p*“ (oder: „*p*, aber ich kann nicht behaupten, dass *p*“).²¹⁹ Jemand, der Wissensansprüche stellt, kommt schon dadurch in eine Zwangslage, dass er nicht zeigen kann, dass ihnen nicht durch eine von jemandem behauptete und von ihm als solche erkannte Möglichkeit ihre Berechti-

217 Für diese und andere Belege vgl. ? : 142, Fn. 4. In ? : 30 bezeichnet er das Argument als „an old objection to scepticism [...] which goes back to the very beginnings of Greek scepticism“.

218 Vgl. seine Charakterisierung der Skeptiker in den *Fünften Erwiderungen*: „... cū enim de regendā vitā quaestio est, ineptum sane esset sensibus non credere, planeque ridendi fuerunt illi Sceptici qui res humanas eō usque negligebant, ut, ne se in praecipitia conjicerent, ab amicis deberent asservari; atque idcirco alicubi admonui, *neminem sanae mentis de talibus seriō dubitare* [AT VII 16²⁻³].“ (AT VII 351¹⁻⁶)

219 Wir werden auf solche Sätze im Zusammenhang mit der epistemischen Unwiderstehlichkeit von „sum“ auf S. 328 zurückkommen.

gung entzogen wird. Der Trost, mit der Behauptung einer solchen Möglichkeit nie *realiter* konfrontiert zu werden, mag zwar in ‚moralischer‘ Hinsicht ausreichen; in philosophischer jedoch ist er schwach.

Um den Vorwurf der performativen Selbstwidersprüchlichkeit zu entkräften, müssen wir die literarische Form der *Meditationen* berücksichtigen. Ausser der *Recherche de la Vérité*, deren Dialogform Tschirnhaus für die dem Cartesianismus angepasste hält,²²⁰ und dem Ballett, das er für Elisabeth geschrieben hat, gibt es wohl keinen literarischeren Text von Descartes. Mir scheint der Sinn dieser eigentümlichen Form eines inneren Monologs der zu sein, dass wir als Leser die Gedanken Descartes’ aus der Innenperspektive erfassen sollen.²²¹ Erst so werden wir die Dinge in ihrer *ordo cognoscendi* erkennen.²²² Diese Innenperspektive, auf die wir uns teilweise, aber (solange wir das Buch in den Fingern halten) nicht vollständig einlassen, kennzeichne ich durch die Wendung „cartesischer Denker“. Descartes will, dass wir die an der Person des cartesischen Denkers exemplifizierten Gedankengänge nachvollziehen und damit selbst (zeit- und teilweise) zu cartesischen Denkern werden.²²³ Wir haben es also mit drei Ebenen zu tun:

- (i) der Ebene des Lesers, der die *Meditationen* liest und sich seine Gedanken dazu macht;
- (ii) der Ebene des cartesischen Denkers, dessen Meditationen der Le-

220 Dies schrieb Tschirnhaus unter die Abschrift des Originaltextes, die er Leibniz sandte (zit. AT X 514 Fn. a).

221 Interessanterweise lässt sich auch die in der neueren Diskussion von Bernard Williams und Thomas Nagel stark gewichtete Dichotomie von Innen- und Außenperspektive in die Methodenunterscheidung bei Descartes hineinlesen. An M. Morin, der in seiner Apologie die synthetische Methode verwendete („qu’il procede en Mathematicien“ [AT III 275¹⁵⁻¹⁶]), kritisiert Descartes „qu’il traite par tout de l’Infiny, comme si son esprit estoit au dessus, & qu’il en pust comprendre les proprietéz, qui est une faute commune quasi à tous“ (AT III 293²¹⁻²⁴). Da wir Morin als gewissermassen prototypischen Aristoteliker auffassen können (? : 41), lässt sich diese Kritik verallgemeinern.

222 So auch ? : 55: „Cartesian meditation is a method of discovery.“

223 Darauf hat Jonathan ? : 130 zu Recht aufmerksam gemacht: „When Descartes says „I think, therefore I am“ the thought he wishes others to share with him is not that Descartes thinks, therefore Descartes is. It is the thought that anyone – for example myself – who thinks, is.“

- ser aus der Perspektive der ersten Person vorgeführt erhält;
- (iii) der Ebene des Philosophen Descartes, der den cartesischen Denker schrittweise zur Erkenntnis dessen führt, was er für die richtige philosophische Theorie hält.

Die philosophische Auseinandersetzung, in die uns eine Lektüre der *Meditationen* führt, ist zunächst eine zwischen (i) und (iii). Indem Descartes zur Darstellung seiner Gedanken allerdings eine Form des inneren Monologs wählt (ii), ermuntert er seine Leser, die *Meditationen in einer gewissen Weise* zu lesen. Er entwickelt dabei eine interessante Analogie zwischen dem Gedankengang mathematischer Beweise und der analytischen Methode der *Meditationen*: Hier wie dort ist die mentale Anspannung entscheidend, um den *ganzen* Gedankengang intellektuell zu umfassen. Dass die Intuitionskraft derart trainiert werden müsse, dass sie auch längere ‚Deduktionen‘ klar&deutlich einsehen kann, betont Descartes in den *Regulae* (z.B. AT X 388²⁻⁷). Den Vorschlag, bei der Lektüre der *Meditationen* analog zu verfahren, äussert und erläutert er wiederholt in Briefen, so z.B. im Juli 1640 an Huygens:

Car je compare ce que j'ay fait en cette matiere [en la Metaphysique] aux demonstrations d'Appolonius, dans lesquelles il n'y a veritablement rien qui ne soit tres-clair & tres-certain, lors qu'on considere chaque point ääpart; mais ääcause qu'elles sont un peu longues, & qu'on ne peut y voir la necessité de la conclusion, si l'on ne se souvient exactement de tout ce qui la precede, on trouve ääpeine un homme en tout un país qui soit capable de les entendre. (AT III 102¹⁶⁻²⁵)

Descartes erwähnt die Notwendigkeit eines performativen Nachvollzugs seiner Gedankengänge oft. Über die Methode, deren Früchte er uns in den *Essais* präsentiert, sagt er, sie „consiste plus en Pratique qu'en Theorie“ (AT I 349²¹).²²⁴ Von der Qualität der Erwiderungen frustriert, schreibt er an Mersenne:

...je ne puis pas ouvrir les yeux des lecteurs, ni les forcer d'avoir de l'attention aux choses qu'il faut considérer pour connaître clairement la vérité; tout ce que je puis est de la leur montrer comme du doigt. (AT III 283⁴⁻⁸)

Auch der durch die skeptischen Argumente induzierte Zweifel des car-

224 Vgl. auch die Mahnung an einen Jesuitenpater, Geometrie lerne sich nur „la plume ääla main“ (AT I 457¹⁷⁻¹⁸). Den performativen Aspekt der analytischen Methode hatte in der Tradition vor allem Galen betont (cf. ? : 188).

tesischen Denkers muss von den Lesern der *Meditationen* nachvollzogen werden können (AT II 198²¹⁻²⁸).²²⁵ Der performative Nachvollzug der *Meditationen* liegt in der Identifikation des Lesers mit dem cartesischen Denker.²²⁶ Auch wenn diese Identifikation notwendigerweise unvollständig bleibt,²²⁷ hat sie mehr als bloss rhetorische Bedeutung – sie ist aus systematischen Gründen notwendig.²²⁸

Die Täuschergotthypothese ist ein solipsistisches Gedankenexperiment. Solipsismus ist eine philosophische Position, die nur stellvertretend vertreten werden kann: Der Solipsist kann, als Philosoph und als Autor eines philosophischen Buches, nicht anders als bloss *so zu tun als ob* es ihm mit dem Solipsismus ernst wäre. Ein Solipsist, der seinen Solipsismus kommunizieren will, muss ihn damit zu einem *me-*

225 Vgl. die *Zweiten Erwiderungen*: „... nullum mihi esse negotium, nisi cum iis qui mecum rem attente considerare ac meditari non recusabunt“ (AT VII 157¹⁹⁻²²)

226 Bereits der Titel der Ersten *Meditation* („De iis quae in dubium revocari possunt“ bzw. „Des choses que l'on peut revoquer en doute“) spricht von einem unspezifizierten Subjekt, das bestimmte Sätze in Zweifel *zieht*. Die oft vorkommende Einschränkung „en cas qu'il soit mis en doute“ hebt den diskursiven Aspekt des Unbezweifelbarkeitsprädikates hervor. Hinter dem Zweifel in der *technischen* Bedeutung der Ersten *Meditation* steht eine Beobachtung, die in den *Regulae* (AT X 363⁶⁻¹³), im *Discours* (AT VI 8²⁰⁻²⁹) und noch im Hintergrund der *Meditationen* (AT III 231²⁶-232⁵, 267²⁴⁻²⁶) Anlass zu *skeptischem* Zweifel war: Die faktische Existenz fundamentaler, scheinbar unentscheidbarer Meinungsverschiedenheiten wirft in Descartes' Augen ein schlechtes Licht auf den Diskussionsgegenstand; sie nährt den Verdacht, dass es über ihn nichts Sicheres herauszufinden gibt.

227 So ist es beispielsweise abstrus anzunehmen, dass der universale Zweifel des cartesischen Denkers im Rahmen des für den Leser psychologisch Möglichen gehört: was der Leser nachvollziehen soll, ist der Gedankengang des cartesischen Denkers, nicht dessen mentale Zustände – was etwa die abstruse Argumentationslinie von ? : 137 entkräftet, „[i]f dreaming were a genuine *aporia*, [Descartes] would not postpone the resolution of the difficulty until the last page of the *Meditations*, and thereby imply that all the demonstrations of the book [...] could be performed while asleep“. ? : 42 sagt vom universalen Zweifel zu Recht, er „does not correspond on our part to any real psychological experience of a cognitive nature.“

228 Sie hat daneben, wie ? : 292 zu recht festgestellt hat, auch eine pädagogische Bedeutung: nur dank ihr kann Descartes seine Kritik an Bildung durch Bücher damit vereinbaren, selbst ein Buch zu schreiben.

thodischen Solipsismus abschwächen. Das Possessivpronomen in der solipsistischen Behauptung „Alles ist nur meine Vorstellung“ muss als Variable interpretiert werden können: Der Solipsist behauptet nur *stellvertretend für den, den er überzeugen will*, dass alles seine Vorstellung sei. Erst in dieser Form wird der Solipsismus philosophisch vertretbar: Der Versuch, jemanden davon zu überzeugen, dass alles nur *meine* Vorstellung ist, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt (weil ich meinen Gesprächspartner, nicht meine Vorstellungen überzeugen will); ihn davon zu überzeugen, dass alles (inklusive ich selbst) nur *seine* Vorstellung ist, ebenfalls. Stattdessen muss ich ihn davon zu überzeugen versuchen, dass ‚der Solipsist recht hat‘, d.h. dass er *an meiner Stelle* der Behauptung „Alles ist meine Vorstellung“ zustimmen müsste.²²⁹

Die literarische Form der *Meditationen* hat die Funktion, die Spannung zwischen der Behauptung der Möglichkeit des Solipsismus (oder zumindest ihrer Behauptbarkeit in der Täuschergothypothese) und dem Nachweis seiner metaphysischen Unhaltbarkeit aufzulösen. Sie steht damit im Dienst der analytischen Methode und hat eine argumentati-

229 Diese Zustimmung könnte nicht sprachlich ausgedrückt werden: „Du hast recht, alles ist nur meine Vorstellung“ ist keine Zustimmung zu meiner Behauptung des Solipsismus, weil sich die logische Syntax des erwähnten Satzes von der meiner Behauptung „Alles ist meine Vorstellung“ unterscheidet. Vgl. ? : §5.62: „Was der Solipsismus nämlich *meint*, ist ganz richtig, nur lässt es sich nicht *sagen*, sondern es zeigt sich.“ (seine Hv.)

ve Funktion.²³⁰ Die Ich-Erzählung ist die gebräuchlichste Darstellungsform nur stellvertretend kommunizierbarer Inhalte. Der cartesische Denker kann zum temporären Solipsisten werden, ohne dass damit seine Erwägungen unkommunizierbar würden – denn wir betrachten ihn nur von aussen und er muss, im Gegensatz zu Descartes, nicht voraussetzen, dass er jemanden überzeugen will. Analog verhält es sich meiner Ansicht nach mit dem Zweifel an notwendigen Wahrheiten (worauf wir auf S. ?? zurückkommen werden). Obwohl wir beispielsweise wissen, dass „ $2 + 2 = 4$ “ notwendigerweise wahr ist, können wir uns jemanden, *A*, ausdenken, der dies nicht weiss. Für *A* wäre es ohne Selbstwiderspruch möglich, „ $2 + 2 = 4$ “ für falsch zu halten. Deshalb kann *A* daran zweifeln, dass $2 + 2 = 4$ ist. Wir können, indem wir *As* Perspektive einnehmen, ebenfalls daran zweifeln – denn wer sagt uns, dass wir nicht in der Lage von *A* sein könnten? Solange wir nicht ausschliessen können, dass wir nur *meinen*, dass wir „ $2 + 2 = 4$ “ wissen, können wir in dieser Hinsicht keinen Unterschied machen zwischen Personen wie wir, die wissen, dass $2 + 2 = 4$ ist, und solchen wie *A*, die dies nicht wissen.

Die Versäumnis, zwischen uns (i) und dem cartesischen Denker (ii) zu unterscheiden, liegt Behauptungen zugrunde, eine Einschränkung

230 Der uns abverlangte performative Nachvollzug der Überlegungen des cartesischen Denkers soll uns deshalb nicht dazu verleiten, die *Meditationen* als etwas anderes als ein philosophisches *Argument* zu lesen (so ? : 42). Die Vorgehensweise Descartes' in der Ersten und der Zweiten *Meditation* eine performative nennen, heisst ebensowenig, ihm wie Etienne ? : 186 eine Theorie absprechen: „La première méditation n'est plus une théorie àäcomprendre; c'est une exercise àäpratiquer.“ Der *Brief an Picot* suggeriert eine weit harmlosere Interpretation; performativer Nachvollzug heisst dort ganz einfach Lesen: „... c'est pourquoi il me reste icy àäprouver qu'elle [Descartes' *Prinzipien*] sont telles [d. i. Prinzipien der Philosophie]; & il me semble ne le pouvoir mieux qu'en le faisant voir par experience, c'est àädire en conviant les Lecteurs àälire ce Livre.“ (AT IX/II 11²⁻⁵) Die einzige Antwort, die Descartes Leuten geben kann, die seine Philosophie abstrus, unverständlich oder falsch finden, ist, etwas besser achtzugeben (bzw. die *Principia* ein viertes Mal lesen [AT IX/II 12¹⁶]), dann werde man schon alles ganz offensichtlich finden. Die „faute de jetter plus tost les yeux du bon côté“ (AT X 497⁷⁻⁸) ist Descartes' einzige Erklärung dafür, dass wir nicht alle immer schon Cartesianer sind.

der Allmacht des Täuschergottes sei notwendig, weil sonst das cartesische Projekt von vornherein chancenlos sei:

Moreover, viewing Descartes as seeking to defend us from the epistemic onslaught of an omnipotent being leaves him engaged in a project that is futile on its face. It would be a quite weak omnipotent being indeed who lacked the power to convince us of the self-evidence of whatever premise he chose or of the validity of whatever reasoning he wanted. Therefore, if the anti-skeptic should ever produce an argument beyond our criticism, the skeptic would still be free to plead that our inability to criticize the anti-skeptic's argument is simply the result of the deceiver's nefarious activity. (? : 15–16)

Hier wird die Ebenenvermischung deutlich: Nicht „wir“, die gegen den Skeptiker anzutreten haben, d.i. wir Leser der *Meditationen*, stehen mutmasslicherweise unter dem Einfluss des Täuschergottes, sondern der cartesische Denker. Will Carriero hier behaupten, dass „non sum“ für den cartesischen Denker dank der Täuschergotthypothese eben doch eine wirkliche Möglichkeit darstellt, macht er sich einer schlichten *ignoratio elenchi* schuldig – denn Descartes *argumentiert* dafür, dass das „sum“ des cartesischen Denkers ihm nicht nur unbezweifelbar zu sein scheint, sondern wirklich für ihn unbezweifelbar *ist*. Behauptet Carriero hingegen, dass wir (*im Unterschied zum cartesischen Denker*) die Täuschergotthypothese *nicht* widerlegen können, müsste er zeigen, an welchem Punkt unser Nachvollzug des in den *Meditationen* geschilderten Gedankenganges seiner Ansicht nach scheitert.

Die durch die Täuschergotthypothese als wirklich unterstellte Irrtumsmöglichkeit ist umfassender als die des Schlafargumentes: während dort überhaupt nur die Wahrheit der auf meine besten Wahrnehmungen (und unter diesen nur auf die der Sinne) abgestützten Überzeugungen in Frage stand, wird mit der Täuschergotthypothese gerade das Kriterium bezweifelt, mittels dessen ich einige meiner Wahrnehmungen als die besten auszeichne. Beim Schlafargument blieb die Hoffnung bestehen, es liessen sich für eigentliche Erkenntnis hinreichende (aber natürlich apriorische) Bedingungen finden, anhand derer ich unter meinen Wahrnehmungen die besten auswählen könnte; jetzt muss diese Hoffnung aufgegeben werden, weil auch solche Kriterien – wie *jede* Kriterien – täuschungsanfällig sind.

Jemanden, der sich nach dem Schlafargument auf die Suche nach op-

timalen Wahrnehmungssituationen gemacht hat, konfrontiert die Täuschergotthypothese mit einem Regressargument: Wer behauptet, zumindest unter der Bedingung „ q “ sei mein Einsehen, dass p , hinreichend für die Wahrheit von „ p “, muss sich fragen, ob die Entscheidung, dass q , ihrerseits in einer „ q “-Situation getroffen werde. Ist dies nicht der Fall, fällt die mutmassliche Verbesserung in sich zusammen; andernfalls wurde aber die Wahrheitsträchtigkeit von Wahrnehmungsurteilen in „ q “-Situationen bereits vorausgesetzt. Mit der Veridikalität unserer epistemischen Instinkte, der grundsätzlichen Wahrheitsträchtigkeit unserer besten Urteile greift nun die Täuschergotthypothese gerade jene Voraussetzung an, die wir bei *jeder* Hinterfragung eines Wissensanspruchs machen müssen. In diesem Sinn ist die Täuschergotthypothese Vehikel eines *hyperbolischen* Zweifels.

2.5 Der hyperbolische Charakter des cartesischen Zweifels

Die Vorgehensweise des cartesischen Denkers in der Ersten *Meditation* entspricht der analytischen Methode: Ausgehend von alltäglichen Wissensansprüchen der Art „ich weiss, dass p “ und der Frage nach ihrer Berechtigung sucht dieser, weiter getrieben von seinem eigenen skeptischen Gewissen, nach immer stärkeren Gegengründen. Die Ausgangsbasis an Wissensansprüchen, deren Berechtigung überprüft wird, erweitert sich sukzessiv mit der zunehmenden Allgemeinheit der Gründe, die die Berechtigung mutmasslicher Überzeugungen in Zweifel ziehen. Die Ausgangsbasis bilden zwar Wissensansprüche, aber nicht *als solche*: Descartes kann zu Beginn seines Fundierungsunternehmens nicht voraussetzen, dass es so etwas wie Wissen überhaupt gibt; stattdessen setzt er voraus, dass wir im weitesten Sinn epistemische Subjekte sind und Wissen erlangen wollen – die Natur dessen, was wir analytisch zu erklären versuchen, verstehen wir erst am Ende der Erklärung.²³¹ Mit der Täuschergotthypothese ist nun, wie wir in der Zweiten *Meditation* erfahren, der Punkt erreicht, wo ein Satz bezweifelt wird („sum“), der unbezweifelbar ist. An diesem Punkt erkennen wir damit, dass der allgemeinste Zweifel ungerechtfertigt ist, erhalten einen unbezweifelbaren Satz und können schliesslich, von diesem ausgehend, auch die weniger allgemeinen Zweifelsgründe entkräften.

Die Täuschergotthypothese, die die Möglichkeit eines intrinsischen Defekts meiner epistemischen Instinkte behauptet, stellt sich als widerlegbar heraus. Liegt aber nicht darin ein Widerspruch? Wie kann die Täuschergotthypothese behauptet, ein allmächtiger Täuschergott mithin als möglich hingestellt werden, wenn es eine Überzeugung gibt, in der mich auch ein allmächtiges Wesen nicht täuschen könnte? Ich habe den Anschein der Widersprüchlichkeit dadurch zu entkräften versucht,

231 Damit wendet Descartes ein Verfahren an, das Einstein zufolge die Relativitätstheorie als „Prinzipientheorie“ kennzeichnet (s. S. 45): wir nehmen gravitationelle Phänomene als Ausgangsbasis, die wir erst im Licht der Theorie als solche kennzeichnen können.

dass ich die Existenz eines Täuschergott als Hypothese *per impossibile* bzw. als bloss epistemische Möglichkeit bezeichnet habe. Dennoch ist es für das cartesische Projekt zentral, dass diese epistemische Möglichkeit kohärent ist, d.i. nicht aus einem *internen*, sondern aus einem externen Grund scheitert (meiner Existenz); und ebenfalls, dass das *Cogito* die *einzig* Überzeugung des cartesischen Denkers ist, die der Täuschergotthypothese widersteht. Deshalb will ich im folgenden versuchen, den Umfang des von der Täuschergotthypothese induzierten Zweifels genauer abzustecken.

Wir haben bereits gesehen, dass nicht in erster Linie Sätze, sondern vielmehr Überzeugungen bzw. Überzeugungskandidaten Objekte des cartesischen Zweifels sind (S. 87). Überzeugungen, die ich bezweifle, werden dadurch zu blossen Kandidaten zurückgestuft: im Ernstfall (bei einer Konfrontation mit dem Skeptiker) zählte ich sie nicht mehr unter meine Überzeugungen. Wenn ich die Täuschergotthypothese für wahr zu halten versuche, versuche ich mich in einen Zustand zu versetzen, in dem ich keine Überzeugungen habe. Denn wenn sie wahr wäre, dann müsste ich (die mir abbedungene Rigorosität vorausgesetzt) auf alle Überzeugungen verzichten. Wenn mir jede Überzeugung durch den Täuschergott eingegeben sein kann, ist es mit meinen epistemischen Standards unverträglich, irgendeine Überzeugung zu erwerben – das Rigorositätsbekenntnis verpflichtet mich dann, mich jeder Überzeugung zu entledigen. Die Wahrheit der Täuschergotthypothese bedeutete dann, dass ich keine Überzeugungen haben *kann*.²³² Der Angriff des Skep-

232 Ich muss dem Skeptiker gegenüber eingestehen, dass ich nicht ausschliessen kann, dass $\neg p$. Solange ich nicht darauf abstellen darf, dass es sich lohnt, die Überzeugung, dass p , zu haben, *auch wenn* „ p “ falsch ist (was ich in einem erkenntnistheoretischen i.G. zu einem praktischen Kontext nicht kann), verliere ich mit meinem Eingeständnis jeden Grund, „ p “ unter meine Überzeugungen zu zählen. Dass es den antiken Skeptikern darum ging, Überzeugungen wie Wissensansprüche in Frage zu stellen, hat insbesondere ? : 118–119 betont: „All too often in contemporary discussion the target of the skeptic is taken to be knowledge rather than belief. [...] It is not much of an oversimplification to say that the more serious the inadequacy exposed in the grounds for a knowledge-claim, the less reasonable it becomes to base belief on such grounds.“ Entsprechend interpretiert ? : 126 das skeptische „living by appearances“ als „life without beliefs“.

tikers auf meine Wissensansprüche stellt damit zugleich die Existenz meiner Überzeugungen in Frage: Wenn ich dem Skeptiker zugeben muss, dass ich nicht weiss, dass p , werde ich (die Rigorosität wiederum vorausgesetzt) nicht nur meinen Wissensanspruch, dass p , sondern auch meine Überzeugung, dass p , aufgeben müssen. Deshalb würde die Wahrheit der Täuschergotthypothese, die mich aller Überzeugungen entledigte, bedeuten, dass der Skeptiker in der allgemeinstmöglichen Weise Recht erhielte.

Die Unterscheidung zwischen Sein und Schein, die mit dem Sinnes-täuschungsargument etabliert wurde, wird mit der Täuschergotthypothese *ad absurdum* geführt, d.i. der Bereich des Scheins wird bis zu einem Punkt ausgeweitet, wo die Unterscheidung keinen Sinn mehr macht, weil von keiner Realität mehr gesprochen werden kann, die uns so oder anders erscheint. Die Täuschergotthypothese untergräbt damit das Minimalvertrauen, dass ich meinen Überzeugungen schon deshalb entgegenbringe, weil es meine Überzeugungen sind. So sagt Descartes in den *Zweiten Erwiderungen*:

Sed, quia inter hyperbolicas illas dubitationes, quas in primâ Meditatione proposui, una eousque processit ut de hoc ipso (nempe quod res juxta veritatem sint tales quales ipsas percipimus) certus esse non possem, quandiu authorem meae originis ignorare me supposebam... (AT VII 226¹⁸⁻²³)

Mais, d'autant qu'entre ces doutes hyperboliques que j'ay proposez dans ma première Meditation, celui-cy en estoit un, àsavoir, que je ne pouvois estre assuré que les choses fussent en effect & selon la vérité, telles que nous les concevons, tandis que je suposois que je ne connoissois pas l'auteur de mon origine... (AT IX/I 176)

Die Stelle macht klar, dass die Täuschergotthypothese – wie die beiden vorhergehenden Zweifelsargumente – nicht mehr als die Idee bzw. den problematischen Begriff dessen voraussetzt, was mittels ihrer bezweifelt werden kann. Natürlich muss ich die Unterscheidung von Schein und Realität kennen, einen Begriff von Korrespondenz oder realistischer Wahrheit haben, um mir vorstellen zu können, dass alles Schein ist bzw. meine Überzeugungen mit nichts in der Welt korrespondieren, das sie wahr machen könnte. Aber bereits der *problematische* Begriff genügt, um diesen *Verdacht* zu wecken. Und dies ist gerade, was die analytische vor der synthetischen Methode auszeichnet: dass der pro-

blematische Begriff des *explanandum* zur Verfügung steht.

In der innen/ausßen-Dichotomie formuliert, entspricht die Täuschergotthypothese der Supposition, diese Unterscheidung existiere gar nicht: Wenn es nichts gibt, wovon ich wahre Überzeugungen bilden kann, hat es keinen Sinn, von etwas ausserhalb meiner selbst zu sprechen. Für den cartesischen Denker im Griff der Täuschergotthypothese gibt es nichts mehr, was er als ‚Innen‘ oder ‚Ausßen‘ charakterisieren könnte. Wir haben gesehen, dass das Schlafargument, allgemein gesprochen, den Schluss von ‚Innen‘ nach ‚Ausßen‘ unterminiert; es untergräbt die Berechtigung, mit der ich von Merkmalen meiner Wahrnehmungen auf Eigenschaften des von mir Wahrgenommenen schliesse. Die Existenz *irgendeiner* Ausßenwelt (wie beschaffen sie auch immer sein mag) wurde dabei aber noch nicht in Frage gestellt. Geht hier die Täuschergotthypothese nun weiter? Ja und nein. Sie geht insofern *nicht* über das Schlafargument hinaus, als die mit ihr unterstellte Möglichkeit *nicht* die der Nicht-Existenz der Ausßenwelt ist.²³³ Aber auch ohne Rückgriff auf die dubiose Vokabel „Ausßenwelt“ lässt sich verständlich machen, inwiefern der durch die Täuschergotthypothese induzierte Zweifel an Existenzaussagen über den des Schlafargumentes hinausgeht. Sie untergräbt die Rechtfertigung, mit der ich zwischen ‚innen‘ und ‚ausßen‘ einen *erkenntnistheoretischen* Unterschied verbinde, und damit die von Descartes richtig konstatierte landläufige Zuversicht in die „blossenen Konstatierungen“, mittels derer ich meine Innenperspektive charakterisiere und sage, was ich zu sehen glaube, was ich empfinde, fühle, meine oder denke. Weil alle meine Überzeugungen, ungeachtet ihrer Unter-

233 Dies unterlässt sie mit guten Gründen, denn „Die Ausßenwelt existiert nicht“ ist ein Satz von dubiosem semantischen und erkenntnistheoretischen Status (so auch ? : 216). Entweder wird damit behauptet, dass nichts existiert: Dann fehlt die Berechtigung, von einer *Ausßenwelt* zu sprechen, gibt es doch dann auch kein ‚Innen‘ mehr, zu dem sich die nichtexistierende Ausßenwelt ausserhalb befinden würde. Der Satz kann aber auch besagen, dass nichts ausserhalb meiner selbst existiert. Eine solche These weist aber die Rede von einem *gemeinsamen* Raum, der mich und die ‚Ausßenwelt‘ umfasst und bezüglich dessen sie sich ausserhalb meiner befindet, als missverständlich aus. Ich folge allerdings ? : 214–215 darin, die Täuschergotthypothese als Vehikel eines sog. theologischen Skeptizismus zu verstehen, statt sie mit ? : 156 als „total pyrrhonism“ zu charakterisieren.

schiede in Form, Gehalt oder Rechtfertigbarkeit, in ihrer formalen Realität allein, d.i. *als* Modifikationen meines Bewusstseins *gleichermaßen* der Allmacht des Täuschergottes unterliegen und zur Disposition seiner Täuschungshandlungen stehen, wird *jeder* erkenntnistheoretischen Ordnung, die ich unter ihnen etablieren möchte, die Grundlage entzogen. Dadurch stellt die Täuschergotthypothese die solchen erkenntnistheoretischen Ordnungen zugrundeliegenden epistemischen Instinkte radikal in Frage.

Dass die Täuschergotthypothese auch und gerade die Verlässlichkeit der epistemischen Zuversicht in Frage stellt, die ich denjenigen Überzeugungen entgegenbringe, die ich für meine besten *halte*, wird besonders deutlich in den *Meditationen*:

<p>Sed quoties haec praeconcepta de summâ Dei potentiâ opinio mihi occurrit, non possum non fateri, siquidem velit, facile illi esse efficeret ut errem, etiam in iis quae me puto mentis oculis quâam evidentissime intueri. (AT VII 35³⁰–36¹²)</p>	<p>Mais toutes les fois que cette opinion cy-devant conceuë de la souveraine puissance d'un Dieu se presente àâma pensée, je suis contraint d'avoüer qu'il luy est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, mesme dans les choses que je croy connoistre avec une evidence tres-grande. (AT IX/I 28)</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Um Überzeugungen, die mir klar&deutlich erscheinen, von solchen zu unterscheiden, von denen ich *weiss*, dass sie klar&deutlich sind, verwendet Descartes auch den Begriff „me doctus a naturâ“. Die Täuschergotthypothese stellt nun die Berechtigung in Frage, mit der ich jenen Überzeugungen spontan zustimme (d.i. ihnen entsprechende Urteile fälle), die mir „me doctus a naturâ“ erscheinen:

<p>Quae rationes, an satis firmæ sint, jam videbo. Cùm hîc dico me ita doctum esse a naturâ, intelligo tantùm spontaneo quôdam impetu me ferri ad hoc credendum, non lumine aliquo naturali mihi ostendi esse verum. (AT VII 38²³⁻²⁷)</p>	<p>Maintenant il faut que je voye si ces raisons sont assez fortes & convaincantes. Quand je dis qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature, j'entens seulement par ce mot de nature une certaine inclination qui me porte àâcroire cette chose, & non pas une lumiere naturelle qui me face connoistre qu'elle est vraye. (AT IX/I 30)</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Auch in den *Prinzipien* wird der hyperbolische Zweifel als Zweifel an der Wahrheitsträchtigkeit meiner epistemischen Instinkte präsentiert:

...an sortè talis naturae creata sit, ut fallatur enim in iis quae ipsi evidentissima apparent... (AT VIII/I 9³¹–10²)

...summa illa dubitatio, quae ex eo petebatur, quòd nesciremus an fortè talis essemus naturae, ut falleremur etiam in iis quae nobis evidentissima esse videntur. (AT VIII/I 16²⁴⁻²⁷)

...que cependant elle [la pensée] que l'Autheur de son estre auroit peu la créer de telle nature qu'elle se méprist... en tout ce qui luy semble tres-évident... (AT IX/II 31)

...ce doute hyperbolique où nous avons esté, pendant que nous ne sçavions pas encore si celuy qui nous a créés avoit pris plaisir à nous faire tels, que nous fussions trompez en toutes les choses qui nous semblent tres-claires. (AT IX/II 38)

In der Dritten *Meditation* sagt Descartes, dass der Atheist, der den Beweis der Falschheit der Täuschergotthypothese leugnet, sich keiner Sache völlig sicher („plane certus“) sein könne (AT VII 36²⁸⁻²⁹). In den *Zweiten Erwiderungen* expliziert er was dem Atheisten fehlt, obwohl auch dieser mathematische Wahrheiten klar&deutlich erkennen kann, die (weil Gott existiert und kein Täuscher ist) nicht anders als wahr sein können:

...sed tantum istam ejus cognitionem non esse veram scientiam affirmo, quia nullo cognitio, quae dubia reddi potest, videtur scientia appellanda; cumque ille supponatur esse atheus, non potest esse certus se non decipi in iis ipsis quae illi evidentissima videntur, ut satis ostensum es; & quamvis fortè dubium istud ipsi non occurrat, potest tamen occurrere, si examinet, vel ab alio proponatur; nec unquam ab eo erit tutus, nisi prius Deum agnoscat. (AT VII 141⁴⁻¹⁴)

...je maintiens seulement qu'il [l'athée] ne le connoist pas [que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits] par une vraie & certaine science, parce que toute connoissance qui peut estre renduë douteuse ne doit pas estre apellée science; & puisqu'on suppose que celuy-là est un Athée, il ne peut pas estre certain de n'estre point deceu dans les choses qui luy semblent estre tres-evidentes, comme il a desja esté montré cy-devant; & encore que peut estre ce doute ne luy vienne point en la pensée, il luy peut neantmoins venir, s'il l'examine, ou s'il luy est proposé par un autre; & jamais il ne sera hors du danger de l'avoir, si premierement il ne reconnoist un Dieu. (AT IX/I 111)

Die Schwäche des Atheisten liegt nicht in seiner kognitiven Begrenztheit, sondern in seiner *Anfälligkeit* gegenüber skeptischen Argumenten, dem Fehlen eines *zweitstufigen* Wissens. Der Atheist hat im Unterschied

zu den Cartesianern keine Möglichkeit, die Gewissheit zu erhalten, dem Skeptiker widerstehen zu können. Dies erklärt sich Descartes daraus, dass dem Atheisten etwas Wesentliches fehlt, das er hier „vera scientia“ nennt. Gleichzeitig scheint Descartes allerdings die Bedeutung dessen, was dem Atheisten abgeht, herunterzuspielen. So sagt er in einer kurz darauffolgenden Stelle in den *Zweiten Erwiderungen*:

Quid enim ad nos, si fortè quis fingat illud ipsum, de cuius veritate tam firmiter sumus persuasi, Deo vel Angelo apparere, atque ideo, absolute loquendo, falsum esse? Quid curamus istam falsitatem absolutam, cùm illam nullo modo credamus, nec vel minimum suspicemur? (AT VII 145¹⁻⁶)

Car que nous importe, si peut-estre quelqu'un feint que cela mesme, de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadez, paroist faux aux yeux du Dieu ou des Anges, & que partant, absolument parlant, il est faux? Qu'avons nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absoluë, puisque nous ne la croyons point du tout, & que nous n'en avons pas mesme la moindre soupçon? (AT IX/I 113–114)

Die „falsitas absoluta“, deren Gefahr der Atheist nicht abwenden kann, wird hier als in einer bestimmten Hinsicht nicht weiter schlimm hingestellt. Worin liegt diese Hinsicht? Der Kontext dieser Stelle – auf die wir auf S. 351 noch ausführlich eingehen werden – macht klar, dass Descartes vom Standpunkt des Philosophen aus spricht, der die *Meditationen* bereits erfolgreich hinter sich gebracht hat. Dem cartesischen Denker war es in seiner ersten Meditation nicht möglich, seinen Zweifel als hyperbolisch zu erkennen – und das heisst in diesem Zusammenhang: überzogen, überspannt oder zumindest ‚philosophisch‘ in einem Sinn des Wortes, der Lebensfremdheit oder Irrelevanz für praktische Fragen impliziert. Es stellt sich jedoch die Frage, wo die Grenze zwischen ‚absoluter‘ oder metaphysischer und ‚hinreichender‘ oder moralischer Gewissheit liegt, die zu übertreffen man vernünftigerweise nicht wünschen kann. Mir scheint einiges dafür zu sprechen, sie zwischen der Philosophie und den Belangen des täglichen Lebens anzusiedeln. Dies mag zunächst erstaunen, wird die Unterscheidung doch von Descartes in einem ausdrücklich *philosophischen* Diskussionszusammenhang gezogen. Doch bereits im *Discours* hat Descartes hervorgehoben, dass erst metaphysische Gewissheit in philosophischen Belangen hinreichend sei (AT VI 37³⁰–38⁹). In den *Prinzipien* bestimmt er die sog. „metaphysi-

sche“ Gewissheit wie folgt:

Praeterea quaedam sunt, etiam in rebus naturalibus, quae absolute ac plusquam moraliter certa existimamus, hoc scilicet innixi Metaphysico fundamento, quod Deus sit summè bonus & minimè fallax, atque ideò facultas quam nobis dedit ad verum àãfalso dijudicandum, quoties eà recte utimur, quid ejus ope distinctè percipimus, errare non possit.

Tales sunt Mathematicae demonstrationes; talis est cognitio quod res materiales existant; & talia sunt evidentia omnia ratiocinia, quae de ipsis fiunt. (AT VIII/I 328¹⁷⁻²⁶)

L'autre sorte de certitude est lors que nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons. Et elle est fondée sur un principe de Metaphysique tres-assuré, qui est que, Dieu estant souverainement bon & la source de toute vérité, puisque c'est luy qui nous a créés, il est certain que la puissance ou faculté qu'il nous a donnée pour distinguer le vray d'avec le faux, ne se trompe point, lors que nous en usons bien & qu'elle nous monstre evidemment qu'une chose est vraye. Ainsi cette certitude s'estend àãtout ce qui est démontré dans la Mathematique; car nous voyons clairement qu'il est impossible que deux & trois joins ensemble facent plus ou moins que cinq, ou qu'un carré n'ait que trois costez, & choses semblables. Elle s'estend aussi àãla connoissance que nous avons qu'il y a des corps dans le monde [...] Puis en suite elle s'estend àãtoutes les choses qui peuvent estre démontrées, touchant ces corps, par les principes de la Mathematique ou par d'autres aussi évidens & certains... (AT IX/II 324)

Die metaphysische Gewissheit setzt hier den Standard, an dem alle anderen Formen des Überzeugtseins gemessen werden; bevor man sie erreicht hat, ist man dem Skeptiker gegenüber nicht immun. Dass sich diese Anfälligkeit im täglichen Leben, sogar im täglichen Leben von Philosophen, nicht zu äussern braucht, tut nichts zur Sache: Die blosse Anfälligkeit genügt, um ein philosophisches Projekt lohnend erscheinen zu lassen, das sie ein für allemal aus der Welt zu schaffen verspricht.

Aber auch wenn metaphysische Gewissheit den Standard setzt, entspricht die Täuschergothypothese *nicht* der Supposition, dass wir niemals etwas wissen können. „Wissen“ ist ein epistemisches Prädikat, das wir nach epistemischen Kriterien auf unsere wahren Überzeugungen anwenden. Ein Täuschergott könnte mich durchaus in eine Situation

versetzen, in der diese Kriterien erfüllt sind. Ich könnte dann berechtigterweise davon sprechen, dass ich weiss, dass p (vorausgesetzt natürlich, dass „ p “ wahr ist). Dennoch wäre „ p “ in Descartes' Augen nicht unbezweifelbar. Denn auch wenn der Täuschergott verhindern könnte, dass ich jemals mit der Hypothese seiner Existenz konfrontiert würde, bestünde diese Möglichkeit doch *in abstracto*. Wir müssen daher, um den Sinn der Täuschergotthypothese richtig zu erfassen, eine Stufe höher steigen: die Möglichkeit, die sie aufwirft, ist nicht, dass wir niemals wissen, sondern, *dass wir niemals wissen, dass wir etwas wissen* – denn *dazu* müssten wir sie erst ausgeschlossen haben. Der Täuschergott, den ich mir vorstelle, ist fähig, (fast) beliebige Sätze wahr zu machen – er verfügt frei über alle möglichen Zweifelsgründe, d.i. alle Überzeugungen können von ihm möglich gemacht werden, die mich, wenn ich sie hätte, rationalerweise dazu führen müssten, meine Überzeugungen zu bezweifeln. Solange ich die Existenz eines Täuschergotts nicht ausschliessen kann, muss ich es damit für möglich halten, dass es für jede meiner Überzeugungen Gründe gibt, sie zu bezweifeln. *Jede* Art von Zweifel wird für mich damit vorstellbar. Dies erlaubt es, einen Unintelligibilitätsvorwurf zu entkräften, den Jonathan Harrison gegen Bernard Williams erhoben hat:

The Pure Enquirer [Williams' Übername für den cartesischen Denker] will want to have beliefs which are not only immune from doubt, but which are immune from any conceivable doubt. (I was not sure what a *conceivable* doubt was. Was a proposition which was free from any conceivable doubt a proposition which logically could not be doubted? There could be precious few of these. Or is it a proposition which is such that it would not be rational to doubt it, whatever other propositions were true? But there can be none of these for, given any proposition q , it would always be rational to doubt q if p were true, and if p were a good reason for thinking $\neg q$.) (? : 122–123)

Die erste Frage wird wohl verneint werden müssen – es sei denn, „logically“ werde in einem extrem weiten Sinn verstanden. Die zweite Frage trifft die Sachlage schon eher. Das *Cogito* macht uns darauf aufmerksam, dass es *keine* Überzeugungskandidaten gibt, die gute Gründe für mich sein können, zu denken, dass ich nicht existiere. Vor dem *Cogito* muss der cartesische Denker hingegen davon ausgehen, dass es gegen *jede* seiner Überzeugungen gute Gegengründe gibt – und sei es nur des-

halb, weil ein Täuschergott ihn und die Welt entsprechend einrichten könnte. Die beiden Positionen sind miteinander verträglich, weil der cartesische Denker *diejenige* „sum“-Überzeugung, mit der er sich als denkende Substanz begreift, in der Ersten *Meditation* noch nicht hat und sie nicht einmal für möglich halten kann, da ihm der ‚reine‘, d.i. als klar&deutlich₂ erkennbare Begriff seiner selbst fehlt.

Mein Eindruck, dass *ich klar&deutlich zu erkennen scheine, dass p* (dass „p“ klar&deutlich₁ ist), kann seinerseits klar&deutlich₁ sein. Ich kann das Gefühl haben, mich in diesem Eindruck nicht täuschen zu können. Aus eben diesem Grund muss ich nun unter dem Eindruck der Täuschergothypothese eingestehen, dass ich mich auch in diesem Eindruck täuschen könnte. Ich muss also damit rechnen, dass etwas, das mir klar&deutlich zu sein *scheint* (klar&deutlich₁ ist), nicht von sich selbst her klar&deutlich *ist* (d.i. nicht klar&deutlich₂ ist). Man darf also nicht sagen: Im metaphysischen Zweifel verliere ich zwar die Gewissheit, dass das klar&deutlich als wahr Erkannte auch wahr ist, aber immerhin bleibt gewiss, *dass es mir scheint*, als erkenne ich das (mutmasslich) Klare&Deutliche klar&deutlich als wahr.²³⁴ Letzteres ist wie ersteres bezweifelbar. Das Hyperbolische am hyperbolischen Zweifel besteht gerade darin, dass ich etwas Bezweifeltes nicht dadurch weniger bezweifelbar machen kann, dass ich „es scheint mir, dass“ Klauseln hinzufüge. Dadurch unterscheidet sich die Täuschergothypothese in einer weiteren Eigenschaft sowohl vom Hirn-im-Tank wie vom Schlafargument; diese konnten schon durch *eine* solche Konditionalisierung ausser Kraft gesetzt (wenn auch nicht widerlegt) werden.

234 So sinngemäss ? : 59: „Da das Gewissheitsmoment durch die Beschränkung auf die psychologische Ebene als Faktum nicht aufgehoben wird, kann es immer noch die Richtschnur des methodischen Zweifels bilden.“ Röd (und auch M. ? : 37, der vom cartesischen Denker am Ende der Ersten *Meditation* sagt, dieser wisse zumindest, wie ihm die Dinge erscheinen) meint damit die (auf S. ?? als grundlos ausgewiesene) Befürchtung, der Zweifel werde mit der metaphysischen Stufe sinnlos, entkräften zu müssen. So wohl auch ? : 27, der behauptet, Descartes operiere „mit [einer] alles entscheidenden Differenz von implizitem Vorwissen und expliziter sekundärer Nachkonstruktion, von Primär- und Sekundärreflexion, von *via essendi*, die aber in Wahrheit nur eine *via cognoscendi* primärer Art ist, und der *via cognoscendi*, die aristotelisch für das primäre Wissen gehalten wird“.

Die Täuschergothypothese geht noch in einer weiteren Hinsicht entscheidend über das Schlafargument hinaus: sie macht den Schritt von einer Kohärenz- zu einer Korrespondenztheorie der Wahrheit.²³⁵ Die Gefahr, die mich das Schlafargument zu fürchten lehrt, ist die einer fehlenden retrospektiven Kohärenz meiner Wahrnehmungen. Die Täuschergothypothese ist mit einem kohärentistischen Wahrheitsbegriff gar nicht mehr formulierbar: Mit einem solchen macht es keinen Sinn, von einem maximal kohärenten Bewusstseinsstrom zu reden, der doch nur falsche Überzeugungen an meine Ufer schwemmt.²³⁶ Dass es sich beim hyperbolischen Zweifel nicht eigentlich um einen Zweifel an der Existenz der materiellen Dinge *in abstracto* handelt, sondern um einen Zweifel an der Korrespondenztheorie der Wahrheit, wird bei seiner Wiederaufnahme in der Dritten *Meditation* deutlich:

Verum tamen multa prius ut omnino certa & manifesta admisi, quae tamen postea dubia esse deprehendi. Qualia ergo ista fuere? Nempe terra, coelum, sydera&caetera omnia quae sensibus usurpabam. Quid autem de illis clare percipiebam? Nempe ipsas talium rerum ideas, sive cogitationes, menti meae observari. Sed ne nunc quidem illas ideas in me esse inficior.

Toutefois j'ai reçu et admis ci-devant plusieurs choses comme très certaines et très manifestes, lesquelles néanmoins j'ai reconnu par après être douteuses et incertaines. Quelles étaient donc ces choses-là? C'était la terre, le ciel, les astres, et toutes les autres choses que j'apercevais par l'entremise de mes sens. Or qu'est-ce que je concevais clairement et distinctement en elles àâcertes rien autre chose sinon que les idées ou les pensées de ces choses se pré-

235 Es erstaunt deshalb nicht, dass Frankfurt, der Descartes eine Kohärenztheorie der Wahrheit zuschreibt, auch die Tragweite der Täuschergothypothese unterschätzt. Ich werde weiter unten noch eingehender begründen, warum Descartes nicht nur ein Wahrheits- (S. 330ff.), sondern auch ein Rechtfertigungsrealist ist (S. 340ff.). Die Korrespondenztheorie hat, wie ? : 45 richtig bemerkt, bei Descartes den Status eines Urteils: „Bien que nous signifions par là, sinon que notre représentation est fondée dans la chose qu'elle reflète, du moins qu'elle en est le fidèle reflet, en réalité, c'est notre jugement qui, au nom de cette conformité affirmée, projette au dehors de notre représentation donnée le concept d'une chose dont cette représentation serait la copie.“

236 So auch ? : 152: „...if coherence could enable us to reach truth, why would the demon matter?“

Aliud autem quiddam erat quôd affirmabam, quôdque etiam ob consuetudinem credendi clare me percipere arbitrabar, quôd tamen revera non percipiebam: nempe res quasdam extra me esse, a quibus ideae istae procedebant, & quibus omnino similes erant. Atque hoc erat, in quo vel fallebar, vel certe, si verum judicabam, id non ex vi meae perceptionis contingebat. (AT VII 35¹⁶⁻²⁹)

-sentaient à mon esprit. Et encore à présent ie ne nie pas que ces idées ne se rencontrent en moi. Mais il y avait encore une autre chose que j'assurais, et qu'à cause de l'habitude que j'avais à la croire, je pensais apercevoir très clairement, quoique véritablement je ne l'aperçusse point, à savoir qu'il y avait des choses hors de moi, d'où procédaient ces idées, et auxquelles elles étaient tout à fait semblables. Et c'était en cela que je me trompais; ou, si peut-être je jugeais selon la vérité, ce n'était aucune connaissance que j'eusse, qui fût cause de la vérité de mon jugement. (AT IX/I 27–28)

Descartes' Behauptung, die objektive Realität der Ideen als Modi meines Bewusstseins werde nicht bezweifelt, muss mit Vorsicht interpretiert werden: Descartes spricht hier als einer, der die „sum“-Einsicht bereits hinter sich hat. Vor dem *Cogito*, im Rahmen der Täuschergott-hypothese macht es gar keinen Sinn, objektive und formale Realität von Ideen zu unterscheiden: die innen/aussen-Dichotomie, die dazu nötig wäre, steht – wie wir gesehen haben – nicht zur Verfügung, um an ihr einen erkenntnistheoretischen Unterschied festzumachen.²³⁷ Erst nach dem *Cogito* ist Descartes überhaupt in der Lage, von der Täuschergott-

237 Dennoch stellt Descartes die Sachlage im Rückblick so dar, dass insbesondere die *formale* Realität der Ideen durch die Täuschergott-hypothese bezweifelt wurde: „Ac proinde sola supersunt judicia, in quibus mihi cavendum est ne fallar. Praecipuus autem error & frequentissimus qui possit in illis reperiri, consistit in eo quôd ideas, quae in me sunt, iudicem rebus quibusdam extra me positae similes esse sive conformes; nam profecto, si tantum ideas ipsas ut cogitationis meae quosdam modos considerarem, nec ad quidquam aliud referrem, vix mihi ullam errandi materiam dare possent.“ (AT VII 37²⁰⁻²⁸) M.E. will er mit dieser Behauptung darauf aufmerksam machen, dass Ideenkonstatierungen der Art von „mir scheint, dass *p*“, „ich habe einen Roteindruck“, „ich weiss, was „Gott“ bedeutet“ in der Hinsicht mit dem *Cogito* auf derselben Stufe stehen, als sie keine existentiellen Voraussetzungen machen als solche, deren Berechtigung bereits durch ihre Behauptbarkeit erwiesen wird.

hypothese als einem Zweifel an der Existenz der *Aussenwelt* zu sprechen. Auch das Schlafargument wird in der Sechsten *Meditation* in dieser Weise als Zweifel an der Berechtigung des Schlusses von Eigenschaften meiner Wahrnehmungen auf Eigenschaften des Wahrgenommenen reinterpretiert (AT VII 77¹¹⁻¹⁴).²³⁸

Diese Reinterpretierbarkeit im Licht der ausgebauten cartesischen Theorie hat im Fall der Täuschergothypothese noch einen weiteren Grund. Der universale Zweifel als Zweifel an der Korrektheit unserer epistemischen Instinkte umfasst auch unser Vertrauen auf die Erkennbarkeit materieller Gegenstände, sind wir doch Descartes zufolge *natürlicherweise* Anhänger einer Korrespondenztheorie der Wahrheit. Die

238 Aber auch dann muss festgehalten werden, dass sich Descartes an der zitierten Stelle der Dritten *Meditation* nicht auf eine kausale Theorie der Wahrnehmung festlegt. Er behauptet nicht, eine Wahrnehmung *y* sei erst dann eine Wahrnehmung von *x*, wenn *y* von *x* verursacht wurde; stattdessen weist er auf den repräsentationalen Charakter unserer Wahrnehmungen hin: Wenn sie das sind, wofür wir sie halten, beanspruchen unsere Wahrnehmungen, uns Informationen zu liefern über etwas, was nicht sie selbst sind. Die Voraussetzung, die Bernard Williams in Descartes hineinliest, ist demnach zu stark: „Descartes regards it as self-evident that if I have veridical perceptions, then I have experiences which are caused by things outside myself. This idea – let us label it the ‘causal conception of perception’ – is built into the hyperbolic doubt. It follows from it that every perceptual judgement implies some one proposition to the effect that there are things outside oneself which cause one’s experiences.“ (? : 58) Was Descartes braucht, um durch einen Zweifel an der Beschaffenheit oder Existenz materieller Dinge seine Wahrnehmungen bezweifeln zu können, ist schwächer: dass meine Wahrnehmungen nicht das sind, wofür ich sie halte; dass sie nicht das repräsentieren, was ich in ihnen repräsentiert sehe. Wenn ich bezweifle, dass vor mir ein runder Leuchtturm steht, bezweifle ich auch, dass ich (jetzt) einen runden Leuchtturm *sehe*. Wenn ich bezweifle, dass die Aussenwelt aus denjenigen Objekten besteht, aus denen aufgebaut ich sie mir bisher vorgestellt habe, bezweifle ich auch, dass das, was ich bisher „Sehen“ von Tischen, Stühlen etc. *nannte*, ein *Sehen* war (und nicht vielmehr ein Vorstellen, Imaginieren u.ä.). Wenn ich schliesslich bezweifle, ob ich überhaupt von irgendetwas wissen kann, dass es existiert, zweifle ich daran, ob meine Wahrnehmungen überhaupt *irgendeine* Kausalursache haben. Descartes behauptet nicht die (starke und wohl falsche) These, dass eine *x*-Wahrnehmung (im allgemeinen, unter optimalen Bedingungen etc.) von einem *x*-Ding verursacht wird, sondern, dass wir nur unter Rekurs auf Dinge in der Welt eine *x*-Wahrnehmung als Wahrnehmung *von etwas* charakterisieren können.

Täuschergotthypothese generalisiert also auch hier das bereits durch die ersten beiden Zweifelsargumente hervorgerufene Misstrauen, unsere Überzeugungen könnten sich prinzipiell nicht dazu eignen, uns anhand ihrer ein Bild der Welt zu machen.²³⁹

Ich habe bereits hervorgehoben (S. 105), dass die vom Skeptiker supponierte Möglichkeit, die einem Wissensanspruch die Berechtigung entziehen soll, ihrerseits nicht als wirklich behauptbar zu sein braucht. Aus Descartes' performativer Auffassung des Zweifel(n)s ergibt sich nun aber eine echte Einschränkung: ein nicht behauptbarer *Zweifel* ist keiner. Ein Wissensanspruch der Art „ich weiss, dass *p*“ kann nicht ins Wanken gebracht werden, wenn seine Negation (bzw. „ich zweifle, dass *p*“) nicht formulierbar ist. Sätze, die *wir* nicht bezweifeln können, *sind* unbezweifelbar (auch wenn sie Gott kraft seiner Allmacht bezweifeln könnte). Jemandem, der Descartes' Zweifelsgründe für ungenügend hält, hilft es also wenig, auf ihre Unformulierbarkeit zu verweisen; er muss im Bericht des Zweifelnden selbst, d.i. in der Ersten *Meditation*, eine interne Unstimmigkeit nachweisen. Die Kohärenz der Täuschergotthypothese ist damit für Descartes' Projekt zentral.

Rosenberg hingegen hält schon den Zweifel an der Existenz einer physikalischen Aussenwelt für eine *petitio*:

Whatever else Descartes may be [während der Täuschergotthypothese], he is at least a *believer*. [...] But if this is so, then Descartes will have succeeded in describing epistemic circumstances compatible both with his *de facto* sensory beliefs and the non-existence of any natural analogues to their contents only if his *having* such sensory beliefs is *itself* consistent with the non-existence of corporeal nature. And that, in turn, will be true just in case Descartes' own existence *qua* believer is independent of the existence of corporeal things. (? : 16–17)

- 239 Bereits in der Dritten *Meditation* hat der cartesische Denker seinen Glauben an die Korrespondenztheorie der Wahrheit als Überzeugung identifiziert, die ihm „doctus a naturâ“ zu sein *scheint*: „Sed hîc praecipue de iis est quaerendum, quas tanquam a rebus extra me existentibus desumptas considero, quae nam me moveat ratio ut illas istis rebus similes esse existimem. Nempe ita videor doctus a naturâ.“ (AT VII 38¹¹⁻¹⁵) In der Sechsten *Meditation* wird diese Überzeugung wieder in Kraft gesetzt: „Nec sane absque ratione, ob ideas istarum omnium qualitatum quae cogitationi meae se offerebant, & quas solas proprie & immediate sentiebam, putabam me sentire res quasdam a meâ cogitatione plane diversas, nempe corpora a quibus ideae istae procederent.“ (AT VII 75⁵⁻¹⁰)

Dieser Vorwurf verkennt, dass im Rahmen der Täuschergottthese nicht von „de facto sensory beliefs“ gesprochen zu werden braucht. Es genügt, von Überzeugungen zu sprechen, die ihre Berechtigung – wenn sie denn eine haben – nur aus der Sinneswahrnehmung beziehen könnten, weil sie sinnlich wahrnehmbare Dinge so-und-so repräsentieren. Das Haben solcher Sinnesempfindungen ist gemäss der ausgebauten cartesischen Theorie in der Tat nur für körperliche Wesen möglich. Würde der cartesische Denker aus dem Haben von Sinnesempfindungen auf seine Existenz schliessen, hätte er deshalb eine Gewissheit erlangt, die sich als „Es gibt mindestens ein körperliches Wesen“ umschreiben liesse. Rosenberg lässt aber ausser acht, dass die Ich-Person der *Meditationen* auch diese Überzeugung im Verlauf der Ersten *Meditation* aufgibt. Sie unterliegt, wie jede andere Überzeugung, der Täuschergottthese, die nicht das Haben irgendwelcher Sinneseindrücke oder Gedanken voraussetzt, sondern allein die Möglichkeit supponiert, dass ein allmächtiges Wesen mit dem, was ich zu sein glaube, nach Belieben verfahren könnte. Für die Kohärenz der Täuschergottthese ist nicht erforderlich, dass der cartesische Denker zu irgendeinem Zeitpunkt *fälschlicherweise* an die Existenz von Körpern glauben kann, sondern nur, dass er es für möglich halten kann, auch ohne Körper zu existieren, bzw. dass er nicht *weiss*, dass er ohne Körper keine Überzeugungen haben könnte.

Descartes' Prämisse ist schlicht, dass es für möglich gehalten werden kann, dass die Existenz körperlicher Dinge nicht eine notwendige Bedingung für die Existenz von Wesen ist, die Überzeugungen haben.²⁴⁰ Dies ist aus drei Gründen unproblematisch: Erstens wäre es selbst für einen Identitätstheoretiker, der zeigen möchte, dass das Haben von Überzeugungen die Körperlichkeit des Trägers impliziert, vorteilhaft, die notwendige Wahrheit seiner These nicht schon zu Beginn eines

240 ? : 46 verkennt deshalb den Sinn des hyperbolischen Zweifels: „Evidente Urteile sind nach Descartes M.a.W. nicht nur (subjektiv) gewiss, sondern auch (objektiv) wahr, und Descartes bemühte sich um den Nachweis, dass unter Umständen subjektive und objektive Evidenz, unbedingte Gewissheit des Urteilens und notwendige Wahrheit des Urteils koinzidieren. Dass es diese Koinzidenz geben könne, hat Descartes vorausgesetzt.“

philosophischen Werks einfach vorauszusetzen. Zweitens war zu Descartes Zeiten die Wahrheit dieser Prämisse schon durch die kirchliche Doktrin gesichert, die die Existenz unkörperlicher Engel postulierte.²⁴¹ Descartes setzt drittens ohnehin voraus, dass wir die Idee Gottes haben, d.i. die Idee eines allmächtigen Wesens; daraus folgt, dass auch dann, wenn der Identitätstheoretiker recht hätte und ein Wesen, das Überzeugungen hat, notwendigerweise körperlich wäre, es doch zumindest Gott einrichten könnte, dass er unrecht hat.

Wenn der Leib/Seele-Dualismus eine inkohärente, d.h. rational nicht vertretbare Position wäre, würde die Täuschergothypothese scheitern. Ist sie aber vertretbar, sehe ich nicht, was mich daran hindern sollte, mir vorzustellen, ich wäre Dualist.²⁴² Dass daraus, dass ich mir vorstellen kann, der Dualismus hätte recht, auch schon *folgt*, dass der Dualismus recht hat, muss mich an dieser Stelle der Argumentation nicht beunruhigen. Dies zu beweisen ist die Aufgabe erst der Sechsten *Meditation*.

Descartes befindet sich am Ende der Ersten *Meditation* in einem Dilemma. Einerseits ist er von der Kohärenz der Täuschergothypothese überzeugt: Der Begriff der Allmacht, die ein Merkmal der Idee Gottes ist, impliziert die Möglichkeit, dass der cartesische Denker auch in dem irrt, worin er einen Irrtum am wenigsten vermutet. Andererseits beansprucht er, die Täuschergothypothese in der Zweiten *Meditation* zu widerlegen: Nicht nur kann es kein derart allmächtiges Wesen geben, dass es den cartesischen Denker in seiner „sum“-Einsicht täuschen kann, sondern das *Cogito* schafft die Ressourcen für einen Gottesbeweis, der positiv die Unverträglichkeit von Allmacht und Täuschernatur zu zeigen beansprucht. Die Täuschergothypothese ist damit eine Hypothese *per impossibile*: sie supponiert eine bloss scheinbare, keine wirkliche Möglichkeit. Ihre Unhaltbarkeit kann erwiesen werden, aber sie ist

241 Auch wenn man es für unmöglich hält, Überzeugungen und keinen Körper zu haben, kann man Descartes nicht vorwerfen, dass er die kirchliche Doktrin nicht von vornherein als *notwendig* falsch ausgegeben hat.

242 Tatsächlich muss ich mir sogar noch weniger vorstellen können. Ich muss mir nur vorstellen, dass ich, wenn ich ein Dualist wäre, die Täuschergothypothese aufgrund meines Wissens nicht ausschliessen könnte. Die Täuschergothypothese impliziert den Dualismus nicht, denn das *Cogito* zeigt, dass die Täuschergothypothese *bloss* eine epistemische Möglichkeit darstellt.

dem cartesischen Denker am Ende der Ersten *Meditation* noch nicht bekannt und für den erstmaligen Leser zu diesem Zeitpunkt nicht einsichtig. Insofern stellt sie (sowohl für den Leser als auch den cartesischen Denker) eine *epistemische*, aber keine metaphysische oder ontologische Möglichkeit dar. Der Zweifel ist in diesem Sinn „hyperbolisch“: er postuliert etwas Unmögliches als möglich.²⁴³

Im Gespräch mit Burman, der ihn synthetisch liest und auf einen möglichen Widerspruch aufmerksam macht, präzisiert Descartes die Art der mit der Täuschergoththese supponierten Unmöglichkeit:

Loquitur hîc [AT VII 22 ²⁵] auctor contradictoria, quia cum summâ potentiâ malignitas consistere non potest. (AT V 147)	Wenn er ihn „im höchsten Masse mächtig“ nennt, so drückt der Autor hier Widersprüchliches aus, da ja die Bosheit mit der höchsten Macht nicht zusammen bestehen kann. (? : 5) ²⁴⁴
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Die Aufstellung einer Hypothese *per impossibile* geschieht bei mathematischen *reductio*-Beweisen: Gelingt ein solcher Beweis, ist nicht nur gezeigt, dass die Anfangsannahme falsch, sondern auch, dass sie unmöglich war. In metaphysischer Hinsicht bedeutet das Unterhalten solcher Hypothesen zweierlei: Zum einen wird nochmals deutlich (wie bereits beim Sinnestäuschungs- und beim Schlafargument), inwiefern Descartes nicht die *Wirklichkeit* der Zweifelsgründe, sondern bloss ihre *Möglichkeit* supponiert. Zum anderen wird dadurch die Maximalität des hyperbolischen Zweifels unterstrichen: Ein Zweifel, der supponiert, wir könnten sogar metaphysisch unmögliche Dinge für möglich halten, ist allgemeiner als einer, der bloss diejenigen Aussagen tangiert, die auf eine Beschreibung der aktualen Welt abzielen. Descartes bringt mit

243 Vgl.: „... ibi distinguendo inter bonum Deum & malum genium, docuisse, si per impossibile talis potentissimus deceptor daretur...“ (AT V 8²⁷⁻²⁹)

244 Dies wiederholt Descartes später bei der Kommentierung einer anderen Stelle in der Zweiten *Meditation* („... suppono deceptorem aliquem potentissimum, & si fas est dicere, malignum...“ [AT VII 26²⁴⁻²⁵]): „Additur illa restrictio ibi ideo, quia auctor contradictoria loquitur, si dicat potentissimum et malignum, quia summa potentia et malignitas simul consistere non possunt, et ideo dicit, *si fas est dicere*.“ (AT V 150–151) Im Licht dieser Stellen scheint es nicht gerechtfertigt, Descartes’ Charakterisierung des Zweifels als hyperbolisch eine bloss Finte zu nennen (so ? : 268, vgl. auch ? : 60).

der Täuschergotthypothese nicht bloss die Möglichkeit einer Pervertierung unseres Wirklichkeitssinns, sondern ebenfalls ein Fehlgehen unseres Möglichkeitssinns ins Spiel.²⁴⁵ Auch deshalb fallen mathematische Sätze unter den universalen Zweifel, haben sie doch gerade nicht die wirkliche, sondern die mögliche Existenz ihrer Objekte zur Wahrheitsvoraussetzung (s. S. 155).

Auch wenn die Ebenenunterscheidung den Verdacht aufzulösen vermag, Descartes' Vorgehen sei logisch zirkulär oder performativ selbstwidersprüchlich, bleibt doch ein erkenntnistheoretisches Bedenken davon unberührt: wir spüren intuitiv, dass es nicht unproblematisch ist, auf der Objektebene Wasser zu predigen und auf der Metaebene Wein zu trinken: wie sollen die Gedankenexperimente des cartesianischen Denkers in der Ersten *Meditation* einen Leser überzeugen können, der – wie von Descartes vorgeschlagen – die *Meditationen* zum zweiten Mal liest und von der Unmöglichkeit des supponierten Szenarios schon überzeugt ist? Die dialektische Situation ist hier die von Lewis Carrolls berühmtem Achill-und-Schildkröte-Paradox (?): Zweifel an einer bestimmten Schlussregel führt uns dazu, das entsprechende Konditional als zusätzliche Prämisse in einem neuen Schluss anzuführen, der ebenfalls einem gleichartigen Zweifel unterliegt. Auf einen Fall von Modus Ponens angewandt, erhalten wir folgende Kette von Schlüssen:

$$\frac{p}{p \rightarrow q} \quad \frac{p \rightarrow q}{(p \wedge (p \rightarrow q)) \rightarrow q} \quad \frac{(p \wedge (p \rightarrow q)) \rightarrow q}{(p \wedge (p \rightarrow q) \wedge ((p \wedge (p \rightarrow q)) \rightarrow q)) \rightarrow q} \quad \dots$$

Eine der Lehren, die wir aus Carrolls Dialog ziehen können, ist die folgende: jeder Zweifel an einem dieser Schlüsse ist ein Zweifel an allen

245 Dies kann zweierlei bedeuten: Sind modale Urteile bzw. mögliche Überzeugungen betreffend dessen, was möglich ist, Urteile oder Überzeugungskandidaten derselben Art wie ihre kategorischen Verwandten, ist die Infragestellung der Berechtigung auch dieser Urteile nichts als eine Folge der Universalität des Zweifels. Will man aber wie Musil neben dem Wirklichkeitssinn einen davon unabhängigen und wohlunterschiedenen Möglichkeitssinn annehmen und nicht nur bezüglich des Gehalts der entsprechenden Urteile, sondern auch bezüglich der Urteilsakte selbst von verschiedenen Modalitäten sprechen, bedeutet dieser Mitinbezug der modalen Überzeugungen eine echte Erweiterung.

– wir können niemanden von der Gültigkeit eines der Schlüsse unter Hinweis auf einen anderen überzeugen, wenn wir nicht unabhängige Gründe für die Gültigkeit des letzteren haben. Jemanden, der an der Gültigkeit eines dieser Schlüsse zweifelt, werden wir durch das Hinzufügen zusätzlicher Prämissen nicht überzeugen können – wir müssen ihn stattdessen dazu bringen, bereits die ursprüngliche Sequenz von Sätzen *als* Beweis zu sehen.²⁴⁶ Dass die Abfolge von Sätzen einen Beweis darstellt, wird von keinem Satz explizit gesagt, sondern durch den Beweisstrich nur angedeutet – es ist die syntaktische, nicht die semantische Rolle des Beweisstriches, die die Sequenz zu einem Beweis macht. Wenn Achilles die Konklusion des ersten Schlusses anzweifelt, obwohl er die Prämissen zugesteht, bedeutet dies nicht, dass er die in Frage stehenden Sätze oder das Konditional missverstanden hat – er hat sie bloss nicht in der Weise aufgefasst wie sie gemeint waren.²⁴⁷

In derselben Weise sollten wir Zweifeln *per impossibile* verstehen – nicht als das Aufstellen eines unmöglichen Szenarios als kohärent, sondern als Aufstellen eines Szenarios, das zwar unmöglich ist, aber nicht *als* unmöglich aufgestellt wird.²⁴⁸ Bevor die Schildkröte Achilles gezeigt hat, dass die Sequenz von Sätzen in der Tat einen Beweis darstellt, kann Achilles die Konklusion rational bezweifeln. Die Rationalität seines Zweifels hängt nicht an der Konsistenz des dabei supponierten Szenarios (in dem „ p “ und „ $p \rightarrow q$ “ wahr, „ q “ aber falsch wäre), sondern daran, dass das Verständnis des *syntaktischen* Unterschieds zwischen dem Konditional und dem Beweisstrich eine kognitive Anstrengung erfordert, die rational gerechtfertigterweise auch unterbleiben kann.

Die Rationalität des Zweifels hängt demnach davon ab, wie das Bezweifelte dem Zweifelnden gegeben ist. Nehmen wir an, Sokrates

246 In der anti-realistischen, an Dummett angelehnten, Sprachphilosophie spielt diese Fähigkeit eine grosse Rolle (vgl. bspw. ?).

247 Dies ist eine unorthodoxe Position. Vgl. bspw. ? für die – mittlerweile beinahe orthodoxe – Auffassung, dass unwillkürliche Zustimmung zu (Instanzen von) MP Vorbedingung für die Kenntnis von „ \rightarrow “ (oder des dadurch ausgedrückten Begriffs) ist.

248 Wir werden auf S. 348 auf die Konsequenzen zurückkommen, die sich aus der Unmöglichkeit₂ und Möglichkeit₁ solcher Szenarien für Descartes' Urteilstheorie ergeben.

sei ein Mensch und jeder Mensch ein Lebewesen. Lässt es sich unter dieser Voraussetzung rational bezweifeln, dass Sokrates ein Lebewesen ist? Nun, es kommt darauf an. Nehmen wir an, das Argument sei uns in Form des linksstehenden Schlusses gegeben:

$$\frac{\begin{array}{c} Fa \\ \forall x(Fx \rightarrow Gx) \end{array}}{Ga} \qquad \frac{\begin{array}{c} q \\ p \end{array}}{r}$$

In diesem Fall ist die Falschheit der Konklusion durch die Wahrheit der Prämissen und der Gültigkeit der verwendeten Schlussregeln (MP und Universeller Spezialisierung) ausgeschlossen. Wird dasselbe Argument allerdings wie der rechtsstehende Schluss formalisiert, schliessen seine Prämissen „ $\neg r$ “ nicht aus: $\{p, q, \neg r\}$ ist nicht wie $\{\forall x(Fx \rightarrow Gx), Fa, \neg Ga\}$ offensichtlich inkonsistent: ob es rational sein kann, die Inkonsistenz einer Satzmenge anzuzweifeln, hängt in diesem Beispiel von der Formalisierung, d.h. der syntaktischen Gegebenheitsweise der fraglichen Propositionen ab. Ob wir in einer Hypothese einen offensichtlichen Widerspruch ausmachen können, hängt davon ab, wie sie uns gegeben ist.

Genauso verhält es sich mit der Täuschergothypothese: wie Descartes öfters betont, muss ein Zweifelsgrund weder unbezweifelbar noch kohärent sein (s. S. 105); es genügt, wenn er nicht offensichtlich inkohärent ist. Offensichtlich inkohärent sind nur Szenarien, die der cartesische Denker aufgrund ihrer formalen oder ‚syntaktischen‘ Eigenschaften auszuschliessen imstande ist – wobei „ausschliessen“ hier eindeutig performativ interpretiert werden muss. Obwohl ihm auch schon in der Ersten *Meditation* Überzeugungen zur Verfügung stehen, deren Gehalt die Täuschergothypothese ausschliesst, haben diese nicht die Form, die ihm dies zu erkennen erlaubte. Erst die explizite Aufmerksamkeit auf die Unbezweifelbarkeit von „sum“ wird die Täuschergothypothese als unhaltbar erweisen. Im Rückblick, aus der Perspektive der ausgebauten cartesischen Erkenntnistheorie, entsprechen die drei Stufen des Zweifels dreien durch den cartesischen Denker in der Ersten *Meditation* nicht beantwortbaren Fragen:

(M1) sentio istud aut illud?

(M2) sentio aut imagino?

(M3) opino aut intelligo?

Im Fall von Sätzen, die ihre Berechtigung aus der Sinneswahrnehmung hernehmen, gefährdet (M1) die Berechtigung eines Wissensanspruchs der Art „ich weiss, dass ich weiss, dass p “ auf die elementarste Weise, indem sie die Wahrheit von „ p “ selbst in Frage stellt.

(M2) ist etwas subtiler: die Gefahr für den zweitstufigen Wissensanspruch kommt hier dadurch zustande, dass sein Objekt, der erststufige Wissensanspruch, in Zweifel gezogen wird: wenn ich wüsste, dass p , wäre die Frage entschieden, ob ich wahrnehme, dass p , oder mir bloss vorstelle, dass p . So wird der in (M2) verwendete Unterschied von Einbildung und Sinneswahrnehmung von Descartes selbst formuliert:

<p>...adeo ut differentia imaginationis et sensûs consistat in eo tantum, quod in hoc imagines pingatur ab objectis externis, iisque praesentibus, in illâ autem a mente sine objectis externis et tanquam clausis fenestris. (AT V 162)</p>	<p>Demnach besteht der Unterschied zwischen Einbildungskraft und Sinneswahrnehmung nur darin, dass bei dieser die Bilder von äusseren Gegenständen herrühren, die auch gegenwärtig sind, in jener aber vom Geiste, ohne äussere Dinge und gleichsam bei geschlossenen Fenstern. (?: 63)</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

(M3) schliesslich ist am allgemeinsten: Der erststufige Wissensanspruch wird, wie wir gesehen haben, davon nicht tangiert. Die aufgeworfene Frage betrifft seine Genese: Kommt mein Wissensanspruch bloss ‚zufällig‘ zustande, etwa durch die Tätigkeit eines Täuschergotts, ist er zwar (aus meiner Perspektive) berechtigt, aber dennoch fehlt ihm die richtige Kausalursache: er beruht nicht auf den Gründen, die ich für ihn zu haben meine, sondern ist von diesen (kausal) unabhängig: auch wenn der Wissensanspruch wirklich zu recht besteht, kann ich ihn dem Skeptiker gegenüber nicht verteidigen. Die Situation des cartesischen Denkers in dieser Täuschungssituation ist die eines Mathematikers, der auf die Frage „ $2 + 2$?“ spontan mit „4!“ antwortet. Obwohl diese Antwort wahr und im Fall eines Mathematikers, der sie beweisen könnte, gerechtfertigt ist, fehlt ein wichtiges Glied in der Kausalkette, wenn der Mathematiker, bevor er seine Antwort gibt, die Rechnung im Kopf nicht ausgeführt hat. Bei einer spontanen Antwort (sie entspricht den erststu-

figen Wissensansprüchen in der Täuschungssituation) wird eine Variabilität des Kausalzusammenhangs eingeführt, die ein *zweitstufiges* Wissen verunmöglicht: Obwohl der Mathematiker weiss, dass $2 + 2 = 4$, weiss er in diesem Fall nicht, dass er dies weiss – denn er hat keine Möglichkeit, die Richtigkeit seiner Berechnung zu überprüfen, weil eine solche in diesem Fall gar nicht vorliegt.

Der mittels (M3) ausgedrückte Zweifel ist echt stärker als die mit (M1) oder (M2) verbundenen: nicht die Wahrheit von „*p*“ wird in Frage gestellt, noch ob meine Überzeugung, dass *p*, die richtige Kausalursache hat – bezweifelt wird die kausale Genese und damit die Berechtigung meines Wissensanspruches „Ich weiss, dass *p*“. ²⁴⁹ Nur einem solchen zweitstufigen Zweifel unterliegen auch die religiösen Wahrheiten:

Mesme touchant les veritez de la foy, nous devons apercevoir quelque raison qui nous persuade qu'elles ont esté revelées de Dieu, avant que de nous determiner à les croire. ... (AT IX/I 208¹⁹⁻²²)

Wenn ich weiss, dass *p*, kann ich nicht mehr zweifeln, ob *p*. Ebenso wenig kann ich eine religiöse Wahrheit „*q*“ bezweifeln, wenn „*q*“ eine religiöse Wahrheit ist. Ob ich aber wirklich weiss, dass „*q*“ eine religiöse (und nicht etwa eine andere) Wahrheit ist, kann – d.h. in den *Meditationen*: muss – in Frage gestellt werden.

Ich habe mich bzgl. aller drei Stufen des cartesischen Zweifels gegen Interpretationen zu wehren versucht, die behaupten, Descartes müsse die Wahrheit dessen voraussetzen, was der cartesische Denker zu bezweifeln vorgibt. Ich glaube nicht, dass es für die *Kohärenz* (manche sagen: Stabilität) des Zweifel(n)s an partikulären Sinneswahrnehmungen nötig ist, dass ich *weiss*, dass meine Sinneswahrnehmung mich manchmal täuscht. Es genügt, dass ich dies für möglich halte bzw. auf der Basis meines Wissens nicht ausschliessen kann. Ebensowenig erfordert das Schlafargument, dass wir wirklich manchmal schlafen und träumen.

249 Die Nahtlosigkeit des hypothetischen „Übergangs“ in den Zustand des Getäuschtwerdens durch den Täuschergott ist dafür zentral und markiert einen wichtigen Unterschied zum Schlafargument. Sie entspricht dem Umstand, dasss „Ich weiss, dass ich geschlafen habe“ (anders als „Ich weiss, dass ich schlafe“, s. S. 131) sinnvoll ist, selbst „Ich weiss, dass mich ein Täuschergott getäuscht hat“ jedoch nicht.

Der cartesische Denker kann nicht „take it for granted that dreams occur“ (wie ? : 40 ihm unterstellt), denn er gibt ja selbst zu, kein Kriterium für die Unterscheidung von Schlaf- und Wachzustand zu haben. Und Descartes darf in der analytischen Methode nichts voraussetzen, was der cartesische Denker nicht einsehen kann. Auch die Täuschergothypothese setzt nicht voraus, dass es einen Gott gibt, der uns täuschen könnte. Stattdessen rekurriert Descartes auf allen drei Zweifelsstufen nur auf *Ideen*, d.i. problematische Begriffe der Informationsquellen, deren Zuverlässigkeit bestritten wird: Ich muss zwar wissen, was ich mit den Ausdrücken „veridische Sinneswahrnehmung“, „Sinneswahrnehmung unter idealen Bedingungen“ und „apriorisches Wissen“ meine, wenn ich die von Descartes geltend gemachten Zweifelsgründe verstehen und nachvollziehen will – aber dieses Wissen um die Begriffe ist damit verträglich, dass sie auf nichts zutreffen.

Die Zweifelsgründe, die Descartes auf den verschiedenen Stufen jeweils anführt, sind Alternativklärungen der empirischen Belege, die wir derjenigen Erkenntnisquelle zuordnen, deren Zuverlässigkeit und Vertrauenswürdigkeit in Frage steht.²⁵⁰ Eine Alternativklärung der Kausalgeschichte der mir zugänglichen Daten leugnet nicht deren Existenz, sondern bestreitet nur ihre Aussagekraft bzw. Zuverlässigkeit *innerhalb* einer (wenn vielleicht auch rudimentären) Theorie des Erkenntnisvermögens. Erst eine solche Theorie kann die Behauptung stützen, aus dem Vorliegen gewisser Daten lasse sich auf die Existenz bestimmter Sachverhalte schliessen. Die Beobachtung, die der cartesische Denker macht, wenn er merkt, dass er (M1)–(M3) nicht beantworten kann, ist damit die, dass die entsprechende Erkenntnisquelle zum Aufbau einer Theorie ungeeignet ist, die zeigen soll, wie wir zu richtigen Ansichten über uns und die uns umgebende Welt kommen können.

Bevor wir uns dem *Cogito* zuwenden, das Descartes zufolge selbst

250 So im wesentlichen auch ? : 47: „In rejecting each of the three versions of the principle that he examines [das die Zuverlässigkeit verschiedener Erkenntnisquellen statuiert], he offers an alternative interpretation of the evidence with which the principle is concerned. That is, he shows that the evidence the principle presumes to be sufficient for establishing the existence of something is in fact consistent with its non-existence.“

dem allgemeinsten, universalen Zweifel standhält, indem es in zumindest einem Fall eine schlüssige Antwort auf (M3) liefert, müssen wir die Struktur und Beschaffenheit des Zweifels analysieren, den der cartesische Denker am Ende der Ersten *Meditation* erreicht. Insbesondere müssen die Unterschiede zwischen zwei von Descartes erwogenen Reaktionsalternativen des cartesischen Denkers herausgearbeitet werden, der Urteilsenthaltung und der Annahme des Gegenteils des Bezweifeln. Gleich im Anschluss an die Täuschergotthypothese findet sich am Ende der Ersten *Meditation* nämlich folgende Reflexion des cartesischen Denkers auf die eigene epistemische Situation:

...nec unquam iis [consuetis opinionibus] assentiri & confidere desuescam, quamdiu tales esse supponam quales sunt revera, nempe aliquo quidem modo dubias, ut jam jam ostensum est, sed nihilominus valde probabiles, & quas multo magis rationi consentaneum sit credere quàm negare. Quapropter, ut opinor, non male agam, si, voluntate plane in contrarium versâ, me ipsum fallam, illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam, donec tandem, velut aequatis utrimque praedictorum ponderibus, nulla amplius prava consuetudo iudicium meum a rectâ rerum perceptione detorqueat. Etenim scio nihil inde periculi vel erroris interim sequuturum, & me plus aequo diffidentiae indulgere non posse, quandoquidem nunc non rebus agendis, sed cognoscendis tantum incumbo. (AT VII 22⁷⁻²²)

Et je me desaccoutumeray jamais d'y acquiescer, & de prendre confiance en elles [mes anciennes opinions], tant que je les consideray telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, & toutesfois fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier. C'est pouquoy je pense que j'en useray plus prudemment, si, prenant un party contraire, j'employe tous mes soins à me tromper moy-mesme, feignant que toutes ces pensées sont fausses & imaginaires; jusques à ce qu'ayant tellement balancé mes prejugés, qu'ils ne puissent faire pancher mon advis plus d'un costé que d'un autre, mon jugement ne soit plus desormais maistrisé par de mauvais usages & détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connoissance de la vérité. Car je suis assuré que cependant il ne peut y avoir de peril ny d'erreur en cette voye, & que je ne sçaurois aujourd'huy trop accorder à ma defiance, puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de mediter & de connoistre. (AT IX/I 17)

Nachdem der cartesische Denker festgestellt hat, dass er Überzeugungen bezweifelt, für die gute Gründe sprechen, und sich insofern selbst

täuscht, geht es ihm hier darum, eine methodische Gleichbehandlung der unterschiedlich wahrscheinlichen Überzeugungskandidaten zu rechtfertigen: ob diese Gleichbehandlung in einer Urteilsenthaltung oder in der Annahme des Gegenteils besteht, wird an dieser Stelle noch nicht entschieden.²⁵¹ Entscheidend ist die Qualifikation „voluntate“.²⁵² Bereits in der *Synopsis* hat Descartes hervorgehoben, dass die Möglichkeit des Zweifelns auf einer entsprechenden Freiheit des Willens beruht:

In sesundâ [meditatio], mens quae, propriâ libertate utens, supponit ea omnia non existere de quorum existentia vel minimum potest dubitare, animadvertit fieri non posse quin ipsa interim existat. (AT VII 12 ¹⁰⁻¹⁴)	Dans la seconde [méditation], l'esprit, qui, usant de sa propre liberté, suppose que toutes les choses ne sont point, de l'existence desquelles il a le moindre doute, reconnoist qu'il est absolument impossible que cependant il n'existe pas luy-mesme. (AT IX/I 9)
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Die dazu nötige Willensfreiheit einmal vorausgesetzt,²⁵³ ist die Entscheidung zur Urteilsenthaltung, die ebenfalls ein Willensentschluss ist

251 Urteilsenthaltung wird durch „imaginarias“, Annahme des Gegenteils durch „falsas“ nahegelegt. Diese beiden Ausdrücke qualifizieren aber wohl eher die *Art* ihrer Zurückweisung: m.E. wird Descartes mit Vorteil dahingehend interpretiert, dass er fordert, die bisherigen Überzeugungen seien so zurückzuweisen, *als ob* sie gänzlich falsch oder bloss eingebildet wären.

252 „Voluntate“ fehlt zwar in der französischen Übersetzung. Dafür folgt dort im nächsten Abschnitt die wichtige Qualifikation: „à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement.“ (AT IX/I 18)

253 Dass der Wille zumindest in einer gewissen Hinsicht sei, war für Descartes wohl selbstverständlich. In seiner Beantwortung einer auf die dritte Regel der provisorischen Moral („ils [die lobenswerten Philosophen] se persuadaient [...] rien n'était en leur pouvoir que leurs pensées“, AT VI 24²⁵⁻²⁶) abzielenden Erwiderung eines namenlosen Jesuiten (AT I 512f.) expliziert er seinen Wortgebrauch: „Il ne me semble point que ce soit une fiction, mais une vérité, qui ne doit point estre niée de personne, qu'il n'y a rien qui soit entierement en nostre pouvoir que nos pensées; au moins en prenant le mot de pensée comme je fais, pour toutes les operations de l'ame, en sorte que non seulement les meditations & les volontez, mais mesme les fonctions de voir, d'ouïr, de se determiner à un mouvement plustost qu'à un autre &c., en tant qu'elles dependent d'elle, sont des pensées.“ (AT II 36³⁻¹²)

(AT VII 204⁷⁻¹⁰), wohl unproblematisch:²⁵⁴ denn Urteilen ist für Descartes eine Sache des Willens.²⁵⁵ Es lässt sich wohl rechtfertigen, Descartes eine proto-fregeanische Urteilstheorie zuzuschreiben, dass ein Urteil aus dem Fassen eines Gedankens bzw. dem Erkennen einer Idee einerseits, und aus der behauptenden Kraft, die auf das so Gefasste oder Erkannte ausgeübt wird, andererseits besteht. Ersteres ist eine Sache des Verstandes, letztere eine des Willens.²⁵⁶ Die Frage, ob die Reaktion auf den Zweifel, die Descartes vom Leser fordert und anhand des cartesischen Denkers vorführt, dem Leser zumutbar ist bzw. von ihm überhaupt geleistet werden kann, muss deshalb mit Blick auf das vorauszusetzende Quantum an Willensfreiheit beantwortet werden. So sagt Descartes in den *Fünften Erwiderungen*:

254 „This kind of general suspension of assent is a normal and appropriate initial step in any inquiry that purports to be systematically rational.“ (? : 78)

255 Vgl.: „... illos actus voluntatis, sive illa judicia“ (AT VII 60²⁷⁻²⁸) Den Willen bezeichnet Descartes auch als „facultas eligendi“ (AT VII 56¹³). Gegenüber Regius verteidigt er seinen Urteilsvoluntarismus in den *Notae in Programma*: „... ipsum actum judicandi, qui non nisi in assensu, hoc est, in affirmatione vel negatione consistit, non retuli ad perceptionem intellectuûs, sed ad determinationem voluntatis.“ (AT VIII/II 363¹⁶⁻²⁰) Im ersten Teil der *Prinzipien* finden wir unter der Überschrift „Non solum intellectum, sed etiam voluntatem requiri ad judicandum“ (§34): „... requiritur etiam voluntas, ut rei aliquo modo perceptae assensio praebetur.“ (AT VIII/I 18⁵⁻⁶) („... la volonté est absolument nécessaire, afin que nous donnions nostre consentement àâce que nous avons aucunement apperceu...“ [AT IX/II 39])

256 So auch Anthony ? : 141: „It is not difficult to see a similarity between Descartes' theory of judgement and the theory of Frege and Hare.“

Et pource que c'est une action de la volonté de juger ou ne pas juger [...], il est évident qu'elle est en nostre pouvoir: car enfin, pour se defaire de toute sorte de préjuges, il ne faut autre chose que se resoudre à ne rien assurer ou nier de tout ce qu'on avait assuré ou nié auparavant, sinon après l'avoir derechef examiné, quoy qu'on ne laisse pas pour cela de retenir toutes les mesmes notions en sa memoire. J'ay dit neantmoins qu'il y avait de la difficulté à chasser ainsi hors de sa creance tout ce qu'on y avait mis auparavant, partie à cause qu'il est besoin d'avoir quelque raison de douter avant que de s'y determiner: c'est pourquoy j'ay proposé les principales en ma premiere Meditation; & partie aussi à cause que, quelque resolution qu'on ait prise de ne rien nier ny assurer, on s'en oublie aisement par après, si on ne l'a fortement imprimée en sa memoire: c'est pourquoy j'ay désiré qu'on y pensast avec soin. (AT IX/I 204⁷⁻²⁶)

Der erste und der zweite Teil dieser Passage scheinen sich zu widersprechen. Wenn wir irgendetwas durch einen Willensentschluss allein bezweifeln (bzw. für bezweifelbar erklären) können, worum brauchen wir dann *Gründe* dafür? Es geht hier sicher nicht, wie ? : 20 richtig bemerkt, um die *Legitimität* des Zweifels, denn diese ist durch die konstruktive Endabsicht bereits gesichert. Dennoch befinden wir uns in einem Dilemma: Entweder können wir einen beliebigen Satz *allein* durch einen Willensentschluss bezweifeln oder wir brauchen *zusätzlich* zur Willensfreiheit Zweifelsgründe.²⁵⁷

Um zu zweifeln, dass *p*, genügt es sicher nicht, den Satz „ich zweifle, dass *p*“ zu äussern. Mindestens muss ich ihn auch noch glauben. Es ist sicher zu einfach, mit Frankfurt davon auszugehen, dass jeder glauben kann, was auch immer er glauben will. Wohl spielt der Wille in Descartes' ausgearbeiteter Theorie beim Fürwahrhalten von Sätzen eine wichtige Rolle. Dies heisst jedoch nicht, dass er dabei von der Tätigkeit des Verstandes unabhängig ist.²⁵⁸ Kombinationen von Ideen, in denen wir

257 Cf. auch ? : 146 und ? : 171–176. Frankfurt entscheidet sich für eines der Hörner dieses Interpretationsdilemmas, indem er der zweiten im Zitat gemachten Aussage widerspricht: „... it is impossible to escape the conclusion that Descartes is in error when he says that there is a difficulty in overthrowing all one's beliefs, „partly because one needs some reason for doubting *before* determining to do so, *which is why* I propounded in my First Meditation the main reasons for doubting““ (? : 22, seine Hv.)

258 Dieser Meinung ist auch ? : 140: „And it is not generally up to us what to believe, at least not in any obvious or straightforward way [...] This is not Descartes' picture.“

Widersprüche erkennen, können wir Descartes zufolge keine formale, d.i. extramentale Realität zuschreiben. Wir können bspw. – auch wenn wir wollten – keine klare&deutliche Idee eines Wesens bilden, das zugleich eine *res cogitans* und eine *res extensa* ist und folglich können wir auch nicht glauben, dass etwas zugleich ausgedehnt ist und denkt.²⁵⁹ Zumindest diese minimale Bedingung muss also erfüllt sein, damit ich mich erfolgreich zum Zweifeln entschliessen kann.

Ebensowenig können wir uns mit dem anderen Horn des Dilemmas abfinden. Viele Leute haben Überzeugungen, ohne dafür Gründe zu besitzen. Zumindest solche Leute sollten solche Überzeugungen bezweifeln können, ohne dafür selbst einen positiven Grund zu haben. Die Behauptung, jemand brauche Gründe, um an etwas zweifeln zu können, ist daher unplausibel. Eine andere Frage ist freilich, ob *Descartes' Projekt* die Angabe von Zweifelsgründe verlangt. Wir dürfen nicht vergessen, dass sich Descartes als Autor eines philosophischen Werks in der Position desjenigen befindet, der andere überzeugen will. Indem er Gründe vorbringt, versucht er andere zum Zweifeln zu *zwingen*. „Zweifeln“ darf dann nicht mehr nur als Bezeichnung einer mentalen Tätigkeit verstanden werden (zu der niemand gezwungen werden kann), sondern erhält eine normative Sinnkomponente: Descartes will zeigen, dass Zweifeln in der von ihm geschilderten Situation die *einzige rationale Reaktion* des cartesischen Denkers ist. Wer sich diesem Zwang zu zweifeln entzieht, entzieht sich dem Wirkungskreis der philosophischen Argumentation selbst – er gehört nicht mehr zum Kreis derer, die zu überzeugen

259 „... unam autem & eandem esse rem quae cogitet & quae sit extensa, profecto non intelligis [Gassendi], sed tantummodo vis credere, quia jam ante credidisti, nec libenter de sententiâ decedis.“ (AT VII 376²⁶-377³)

Descartes rationalerweise hoffen kann.²⁶⁰

Ausserdem ist das Vorlegen von Zweifelsgründen wohl die beste Möglichkeit, das Ausmass und den Grad des Zweifels genauer zu charakterisieren. Suppositionen können viel einfacher nach ihrer Allgemeinheit geordnet werden als mentale Aktivitäten. In den *Dritten Erwiderungen* weist Descartes den Zweifelsgründen die Aufgabe zu, Gewissheitstandards zu setzen:

<p>...iisque [dubitandi rationes] usus sum, non ut pro novis venditarem, sed partim ut lectorum animos praepararem ad res intellectuales considerandas, illasque a corporeis distinguendas [...] & partim etiam ut ostenderem quāā firmā sint veritates quas postea propono, quandoquidem ab istis Metaphysicis dubitationibus labefactari non possunt. (AT VII 171²⁰–172⁷)</p>	<p>...je m'en suis servy [de ces raisons de douter], non pour les debiter comme nouvelles, mais en partie pour preparer les esprits des Lecteurs àāconsiderer les choses intellectuelles, & les distinguer des corporelles [...] & en partie aussi pour faire voir combien les veritez que je propose ensuite sont fermes & assurées, puisqu'elles ne peuvent estre ébranlées par des doutes si generaux & si extraordinaires. (AT IX/I 133)</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Die von Descartes vorgebrachten Zweifelsgründe sollen damit eine Situation herstellen, in der die Bestimmung des Willens zur Urteilsent-

260 An dieser Stelle muss ein mögliches Missverständnis ausgeräumt werden: Die Wichtigkeit des Zweifels darf nicht zur irrigen Auffassung motivieren, der Zweifel sei für die *Wahrheit* von „sum“ bzw. für die Formulierbarkeit dieses Satzes durch den cartesischen Denker in irgendeiner Weise nötig, wie dies ? 42 behauptet hat: „Schliesslich dient der Zweifel dazu, die Rückwendung von der objektiven Wirklichkeit im weitesten Wortsinn, also nicht nur der materiellen Wirklichkeit, auf das Denken bzw. auf das Subjekt des Denkens zu erzwingen und dadurch jene Blickrichtung herbeizuführen, die eingenommen werden muss, damit das erste Prinzip [„sum“] als sowohl gewisser *als auch als wahrer* Satz formuliert werden kann.“ (meine Hv.) Einem Satz, der nur unter gewissen Bedingungen überhaupt als wahr anerkannt werden kann, würde Descartes sicher nicht den Rang eines ersten Prinzips zugestehen. „Sum“ ist wahr und kann als wahr anerkannt werden, egal, ob und an wie vielem man zweifelt. *Dass und wie „sum“ als oberstes Prinzip der Metaphysik fungiert*, ist hingegen etwas, das nur durch einen Zweifelnden als wahr erkannt werden kann.

haltung die einzige rationale Handlungsalternative darstellt.²⁶¹ Worin liegt aber die innere Begründung einer solchen Urteilsenthaltung? Wohl nur in der Möglichkeit, mit einem auf unsicherem Fundament gefällten Urteil Gefahr zu laufen, sich zu irren. Nun ist aber gemäss der entwickelten cartesischen Irrtumstheorie Irrtum nur durch eine Fehlleistung des Willens, nicht durch eine des Verstandes möglich. Urteilsenthaltung kommt also dadurch zustande, dass der Verstand die Irrtumsgefahr für den Willen erkennt und sich der Wille nach dieser Erkenntnis richtet, d.h. sich der Zustimmung zu den ihm durch den Verstand präsentierten propositionalen Gehalten enthält. Es stellen sich somit zwei Fragen:

- (i) Wieviel der ausgebauten cartesischen Theorie muss für die Begründung der Urteilsenthaltung schon vorausgesetzt werden?
- (ii) Inwiefern kann der Wille des cartesischen Denkers in der Situation des universalen Zweifels als frei gelten?

Die Wichtigkeit der ersten Frage wird dadurch unterstrichen, dass sich in den *Prinzipien* zwischen der Täuschergothypothese und dem *Cogito* unter dem Titel „Nos habere liberum arbitrium, ad cohibendum assen-

261 Wir irren dann, wenn sich unser Wille nicht allein an dasjenige hält, was ihm vom Verstand als klar&deutlich präsentiert wird: „Vis ut hîc paucis dicam ad quid se voluntatis possit extenderem quod intellectum effugiat. Nempe ad id omne in quo contingit nos errare. [...] Atque sic fateor quidem nihil nos velle de quo non aliquid aliquo modo intelligamus; sed nego nos aeque intelligere ac velle; possumus enim de eâdem re velle permulta, & perpauca tantum cognoscere.“ (AT VII 376²⁰⁻²²; 377⁷⁻¹¹) Im nachhinein lässt sich deshalb die Urteilsenthaltung, die sich am Ende der Ersten *Meditation* als Resultat einer Konfusion des cartesischen Denkers präsentiert als die erkenntnistheoretisch *richtige* Reaktion auf eine Situation fehlender Klarheit&Deutlichkeit reinterpretieren: „Cum autem quid verum sit non satis clare & distincte percipio, si quidem a iudicio ferendo abstinenceam, clarum est me recte agere, & non falli. Sed si vel affirmem vel negem, tunc libertate arbitrii non recte utor; atque si in eam partem quae falsa est me convertam, plane fallar; si verò alteram amplectar, casu quidem incidam in veritatem, sed non ideo culpâ carebo [„cela n’arrive que par hasard, et je ne laisse pas de faillir, et d’user mal de mon libre arbitre“], quia lumine naturali manifestum est perceptionem intellectûs praecedere semper debere voluntatis determinationem. Atque in hoc liberi arbitrii non recto usu privatio illa inest quae formam erroris constituit: privatio, inquam, inest in ipsâ operatione, quatenus a me procedit, sed non in facultate quam a Deo accepi, nec etiam in operatione quatenus ab illo dependet.“ (AT VII 59²⁸–60¹⁰)

sum in dubiis, sicque ad errorem vitandum“ [„Que nous avons un libre arbitre qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses, & ainsi nous empêcher d’être trompez“] ein interessanter Exkurs findet:

Sed interim, àäquocunque tandem
simus, & quantumvis ille sit po-
tens, quantumvis fallax, hanc ni-
hilominus in nobis libertatem esse
experimur, ut semper ab iis creden-
dis, quae non plane certa sunt &
explorata, possimus abstinere; at-
que ita cavere, ne unquam erremus.
(AT VIII/I 6²⁵⁻³⁰)

Mais quand celui qui nous a créé seroit
tout-puissant, & quand mesmes il prendroit
plaisir àä nous tromper, nous ne laissons pas
d’esprouver en nous une liberté qui est telle
que, toutes les fois qu’il nous plaist, nous
pouvons nous abstenir de recevoir en no-
stre croyance les choses que nous ne con-
noissons pas bien, & ainsi nous empêcher
d’être jamais trompez. (AT IX/I 27)

Der Einschub dieses Verweises auf die Willensfreiheitsvoraussetzung in die *Prinzipien* verdeutlicht ein weiteres Mal den Unterschied zwischen analytischer und synthetischer Vorgehensweise: In den *Meditationen* wird die entsprechende Willensfreiheit benützt (vg. „propria libertate utens“ [AT VII 12¹⁰]), nicht erwähnt. Muss für einen geometrischen Beweis eine Figur konstruiert werden, so wird in der synthetischen Darstellung des Beweises (wie etwa bei Euklid) dies explizit gefordert. In der analytischen Methode hingegen wird diese Möglichkeit durch die *faktische* Ausführung nachgewiesen.

Dieser Vergleich erklärt, warum die Forderung nach der für die Urteilsenthaltung nötigen Willensfreiheit in der synthetischen Darstellung der *Prinzipien* die Allgemeinheit der Beweisführung nicht einschränkt: Es handelt sich um eine Voraussetzung, die nur der Vollständigkeit willen aufgeführt werden muss, nicht um eine, die eine echte Beschränkung von der Art einer zusätzlichen, eventuell bestreitbaren Prämisse bedeutete.

Obwohl Klarheit&Deutlichkeit unser Fürwahrhalten *erzwingen*,²⁶² können wir mittels der Täuschergothypothese dieses Fürwahrhalten insofern zurückdrängen, als wir dem klar&deutlich Erkannten zwar immer noch dieselbe, automatisch positive Einstellung entgegenbringen, daneben aber noch *andere* Überzeugungen haben, die verhindern, dass

262 Auf die epistemische Unwiderstehlichkeit zu Recht als klar&deutlich erkannter Gedanken werden wir im Kap. 3.2 (insb. auf S. 307ff.) zurückkommen.

von uns mit Recht gesagt werden kann, wir hielten das in Frage Stehende für wahr: nämlich die Überzeugung, dass wir nicht wissen, dass wir dies klar&deutlich als wahr erkennen. Die epistemische Unwiderstehlichkeit bleibt erhalten, aber sie erscheint uns rational ungerechtfertigt. *Deshalb* erfordert der Zweifel am epistemisch Unwiderstehbaren eine kognitive Anstrengung, die Descartes durch die Angabe von Gründen *erleichtern* will.²⁶³ Nicht entgegen dem zu urteilen, was man klar&deutlich erkennt (und von dem man glaubt, dass man es klar&deutlich erkennt), ist eine Rationalitätsforderung, nicht eine naturgesetzliche Notwendigkeit. Nur deshalb macht es überhaupt Sinn, dass Descartes ein solches Verhalten *fordert*:

...je dis que la pensée d'un chacun, c'est à dire la perception ou connaissance qu'il a d'une chose, doit estre pour luy la regle de la verité de cette chose, c'est à dire, que tous les jugemens qu'il en fait, doivent estre conformes à cette perception pour estre bons. (AT IX/I 208¹⁴⁻¹⁹)

Der cartesische Denker am Ende der Ersten *Meditation* weiss nicht, welche seiner Ideen klar&deutlich sind. Er weiss nicht einmal, dass es ein solches Evidenzkriterium gibt. Ein Evidenzkriterium müsste nicht nur bestimmen, welche seiner Überzeugungen klar&deutlich sind, sondern ihn effektiv befähigen, seine klaren&deutlichen Überzeugungen als solche zu erkennen. Solange er kein solches Kriterium hat, kann der cartesische Denker daraus, dass ihm etwas klar&deutlich zu sein scheint, nicht schliessen, dass es klar&deutlich ist, d.h. nur falsch sein könnte, wenn Gott ein Täuscher wäre. Deshalb ist es ihm möglich, sich *aller* Urteile zu enthalten.

Zumindest die Urteilsenthaltung liegt also im Bereich des für den cartesischen Denker Möglichen – sie ist unproblematisch insofern, als Descartes den entsprechenden Willensentschluss des cartesischen Denkers durch Zweifelsgründe erleichtert.

263 Dies lässt sich zumindest aus den *Fünften Erwiderungen* erschliessen. Dort betont Descartes als Antwort auf Gassendis Hinweis, er hätte sich auch mit der *Erklärung* begnügen können, alles zu bezweifeln, das Ausmass unserer Verstrickung in die Vorurteile unserer Jugend: „Quasi scilicet tam facile sit omnibus se erroribus liberare, quibus ab infantia imbuti sumus? & quasi nimis accurate id fieri possit, quod nemo negat esse faciendum?“ (AT VII 348¹⁸⁻²¹)

Zum Postulat, sich jeglichen Urteils zu enthalten, gesellen sich nun aber Stellen, wo sich der cartesische Denker etwas scheinbar Stärkeres abfordert: das Zweifelhafte *als falsch* zurückzuweisen. Ich habe diese ‚qua‘-Klausel bisher dahingehend interpretiert, dass damit nicht mehr gemeint sei, als dass die Überzeugungskandidaten so zu behandeln seien, *als ob* sie falsch wären. Dafür spricht z.B. die Stelle im *Discours*:

... mais pource qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute... (AT VI 31²⁴⁻²⁸)

Scheinbar anders präsentiert sich die Situation in den *Meditationen*: Nachdem er sich dort die Gefahr vor Augen geführt hat, *unwillentlich* die als zweifelhaft in Klammer gesetzten alten Überzeugungen wieder anzunehmen, trifft der cartesische Denker den Entschluss, „sich selbst zu täuschen“.²⁶⁴

Quapropter, ut opinor, non male agam, si, voluntate plane in contrarium versâ, me ipsum fallam, illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam, donec tandem, velut aequatis utrimque praejudiciorum ponderibus, nulla amplius prava consuetudo iudicium meum a rectâ rerum perceptione detorqueat. (AT VII 22¹²⁻¹⁸)

C'est pourquoy je pense que j'en useray plus prudemment, si, prenant un party contraire, j'employe tous mes soins à me tromper moy-mesme, feignant que toutes ces pensées sont fausses & imaginaires; jusques à ce qu'ayant tellement balancé mes prejugez, qu'ils ne puissent faire pancher mon advis plus d'un costé que d'un autre, mon jugement ne soit plus désormais maîtrisé par de mauvais usages & détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connoissance de la vérité. (AT IX/I 17)

Zunächst scheint es, als bestehe das „Gleichgewicht der Vorurteile“ dar-

264 Dieser Sprachregelung folgt Descartes auch in der Zweiten *Meditation*: „Suppono igitur omnia quae video falsa esse; credo nihil unquam extitisse eorumquae mendax memoria repraesentat; nullos plane habeo sensus; corpus, figura, extensio, motus, locusque sunt chimerae [„des fictions de mon Esprit“]. Quid igitur erit verum?“ (AT VII 24¹⁴⁻¹⁸) In der Ersten *Meditation* wird die Supposition, die bezweifelbaren Überzeugungen seien falsch, z.T. auch bloss als Grund angeführt, sie zu bezweifeln: „... etiam ab iisdem [iis quae olim vera putabam], non minùs quàm ab aperte falsis, accurate deinceps assensionem esse cohibendam, si quid certi velim invenire.“ (AT VII 21³¹–22²)

in, die ehemaligen Überzeugungen schlicht zu negieren. Dies allerdings bestreitet Descartes in den *Siebten Erwiderungen* vehement:

Atque ubi ego, in I Meditatione, dixi me velle aliquandiu conari mihi persuadere oppositum eorum quae antea temere credideram, statim addidi me id velle, ut velut aequatis utrimque praejudiciorum ponderibus non magis in unum quāā in aliud propenderem, non autem ut alterutrum pro vero sumerem, idve tanquam scientiae summe certae fundamentum statuerem... (AT VII 465¹⁸⁻²⁴)

Und wo ich in der ersten Meditation gesagt habe, ich wolle für eine Weile versuchen, mich von dem Gegenteil von dem, was ich früher unbedacht geglaubt hatte, zu überzeugen, da habe ich sogleich hinzugefügt, ich wolle das tun, um auf beiden Seiten die Vorurteile ins Gleichgewicht zu bringen und mich dadurch nach der einen Seite nicht mehr als nach der anderen Seite zu neigen, nicht aber, um eins von beiden für wahr zu halten und es gewissermassen als Grundlage einer im höchsten Masse sicheren Wissenschaft aufzustellen... (? : 401)

Interessanterweise ist also Descartes der Meinung, er habe in der Ersten *Meditation* nur gesagt, man solle *versuchen*, sich vom Gegenteil dessen zu überzeugen, was man bisher geglaubt hat. Dies wirft Licht auf die Argumentationsstruktur der *Meditationen*, denn es bedeutet, dass sich Descartes' philosophische *Theorie* ihnen gegenüber auf einer Metastufe befindet. Denn Descartes hat in der Ersten *Meditation* nicht gesagt, man solle versuchen, die Täuschergothypothese für wahr zu halten. Stattdessen hat er uns einen Denkenden *gezeigt*, der dies versucht:

Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo possuisse, ut me falleret: putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quàm ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falsò opinantem. (AT VII 22²³–23³)

Je supposeray donc qu'il y a, non point un vray Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais genie, non moins rusé & trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penseray que le Ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons & toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions & tromperies, dont il se sert pour surprendre ma credulité. Je me considereray moy-mesme comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucuns sens, mais croyant fausement avoir toutes ces choses. (AT IX/I 17–18)

Auf diesen inneren Monolog nimmt Descartes im nächsten Satz durch „hac meditatione“ Bezug:

...manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita, siquidem non in potestate meâ sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar, nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmatâ mente cavebo. (AT VII 23⁴⁻⁹)

Je demeureray obstinément attaché à cette pensée; & si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connoissance d'aucune vérité, à tout de moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement. C'est pourquoy je prendray garde soigneusement de ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté, & prépareray si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant & rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien imposer. (AT IX/I 18)

Die Perspektivenverschiebung von der Objekt- auf die Metastufe innerhalb dieses Abschnitts zeigt, dass Descartes' Absicht nicht ist, dass sich der Leser in die Situation des cartesischen Denkers hineinversetzt und dessen Überlegungen als inneren Monolog nachspricht. Stattdessen fordert er uns in der zweiten Passage auf, den Gedankengang dieses Denkers *von aussen* zu betrachten und zu beurteilen. Wir beobachten einen, der die Täuschergothypothese für wahr hält – was wir daraus lernen sollen, ist aber nicht, dass sie wahr ist, oder auch nur, dass wir sie selbst

für wahr halten können. Stattdessen sollen wir eingestehen, dass der cartesische Denker nicht in der Lage ist, die Falschheit seiner Supposition zu erkennen; wir sollen erkennen, dass sie sich ihm in seiner Situation *als möglich präsentiert*. Dadurch befindet er sich in der Tat in einem Gleichgewicht von *Vorurteilen*, denn seine zu blossen Überzeugungskandidaten zurückgestuften alten Überzeugungen erscheinen ihm gleichermassen möglich wie ihre Negationen. Eine generelle Verwerfung aller Überzeugungen scheint ihm *nicht unvernünftiger* als ihre unkritische Beibehaltung.

In der Vierten *Meditation* befindet sich der cartesische Denker in einer ähnlichen Situation. Er stellt fest, dass sich die Gründe für eine Verschiedenheit von geistiger und körperlicher Substanz mit den Gegenständen die Waage halten. Er stellt weiter fest, dass er dieselbe Indifferenz, die aus dem Haben bloss wahrscheinlicher, suboptimal gewisser Gründe resultiert, bereits in der Ersten *Meditation* kennengelernt hat:

Quinimo etiam haec indifferentia non ad ea tantum se extendit de quibus intellectus nihil plane cognoscit, sed generaliter ad omnia quae ab illo non satis perspicue cognoscuntur eo ipso tempore, quo de iis a voluntate deliberatur: quantumvis enim probabiles conjecturae me trahant in unam partem, sola cognitio quod sint tantum conjecturae, non autem certae atque indubitabiles rationes, sufficit ad assensionem meam in contrarium impellendam. Quod satis his diebus sum expertus, cum illa omnia quae prius ut vera quam maxime credideram, propter hoc unum quod de iis aliquo modo posse dubitari deprehendissem, plane falsa esse supposui. (AT VII 59¹⁵⁻²⁷)

Et cette indifférence ne s'étend pas seulement aux choses dont l'entendement n'a aucune connoissance, mais généralement aussi à toutes celles qu'il ne découvre pas avec une parfaite clarté, au moment que la volonté en délibère; car, pour probables que soient les conjectures qui me rendent enclin à juger quelque chose, la seule connoissance que j'ay que ce ne sont que des conjectures, & non des raisons certaines & indubitables, suffit pour me donner occasion de juger le contraire. Ce que j'ai suffisamment expérimenté ces jours passez, lorsque j'ay posé pour faux tout ce que j'avois tenu auparavant pour très-véritable, pour cela seul que j'ai remarqué que l'on en pouvait douter en quelque sorte. (AT IX/I 47)

Hier wird, gemäss dem in der ersten *Meditation* abgelegten Rigorositätsbekenntnisses (s. S. ??), die Entscheidung zur Urteilsenthaltung als Rechtfertigung der Annahme des Gegenteils der bisherigen Meinung-

gen hingestellt. Dies kann im Hinblick auf die Motivation von Descartes' Grundlegungsprojekt vernünftig und verständlich erscheinen; seine Rechtfertigbarkeit hängt aber nicht davon ab. Der Entschluss, zweifelhaft Erscheinendes auch wirklich anzuzweifeln, ist vielmehr Ausdruck einer kritischen Einstellung der Philosophie insgesamt gegenüber, zu der sich Descartes beispielsweise im autobiographischen ersten Teil des *Discours* bekennt:

...néanmoins il ne s'y [en philosophie] trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable. (AT VI 8²⁰⁻²⁹)

Hier zeigt sich ein grundsätzlicher Unterschied zwischen den *Regulae* und dem *Discours* einer- und den *Meditationen* andererseits: Descartes spricht in ersteren, aber nicht in letzteren *in propria persona*. Ein Kurswechsel, wie ihn Engfer festzustellen meint,²⁶⁵ findet nicht statt. Für Descartes' Theorie ist es irrelevant, dass der cartesische Denker mit der Annahme des Gegenteils seiner früheren Überzeugungen kokettiert; relevant ist nur, dass dies für ihn *ebenso* möglich wäre, wie in seinen alten

265 „Dieselben noch unsicheren und also bezweifelbaren Sätze, die in den *Regulae* Gegenstand der inhaltlichen Analyse [Zergliederung in ‚einfache Naturen‘] waren, werden hier [in den *Meditationen*] also pauschal und ohne jede inhaltliche Prüfung für falsch erklärt.“ (? : 152)

Überzeugungen zu verharren.²⁶⁶

Das Gleichgewicht der Vorurteile bringt Descartes in den *Fünften Erwiderungen* mit der Annahme falscher Sätze zu Erklärungszwecken in Verbindung.

Nec magis miraretur Philosophus istiusmodi suppositionem, quāā quod aliquando, ut baculum qui curvus est rectum reddamus, illum in contrariam partem recurvemus. Novit enim saepe falsa pro veris utiliter sic assumi ad veritatem illustrandam: ut cūm Astronomi Aequatorem, Zodiacum, aliosque circulos in coelo imaginantur, cūm Geometrae novas lineas datis figuris adiungunt, & saepe Philosophi multis in locis. (AT VII 349²³–350⁴)

Auch würde sich ein Philosoph über eine derartige Annahme nicht mehr wundern, als darüber, dass wir manchmal einen Stock, der verbogen ist, nach der entgegengesetzten Seite biegen, um ihn gerade zu machen; denn er weiss, dass in dieser Weise oft zweckmässig Falsches an Stelle von Wahrem gesetzt wird, um die Wahrheit zu erläutern; gerade so, wie wenn die Astronomen den Äquator, den Tierkreis und andere Kreise am Himmel annehmen, wenn die Mathematiker in der Geometrie neue Linien zu gegebenen Figuren hinzufügen; und so häufig auch die Philosophen bei vielen Gelegenheiten. (? : 322)

Die Annahme explanatorischer, aber möglicherweise falscher Prinzipien ist nur in der analytischen Methode legitim, denn diese allein erlaubt die *probeweise* Behauptung von Sätzen, die unserem besten Wissen über den Sachverhalt widersprechen.²⁶⁷ Wir wissen, dass wir uns den im Wasser gebrochen erscheinenden Stab *gerade*, nicht auf die andere

266 Dies wird von ? : 153 bestritten: „Ein solches Verfahren gegenüber bezweifelbaren Sätzen sich nicht etwa des Urteils zu enthalten oder positive Gründe für die Wahrheit des Bezweifelbaren aufzusuchen, sondern es für falsch zu erklären und die sich daraus ergebenden Konsequenzen zu untersuchen, ist logisch stichhaltig und methodologisch sinnvoll nur dann, wenn man erwartet, auf diese Weise einen Widerspruch ableiten zu kön[n]en...“ Dem widerspricht Descartes mit der oben zitierten Aussage, in der Ersten *Meditation* nichts *behauptet* zu haben, was seinen späteren Thesen widerspricht. Ausserdem wird damit die Meta-Position der cartesischen Theorie vis-à-vis des Textes der *Meditationen* verkannt: auch wenn der cartesische Denker durch einen solchen Schluss die Nichtexistenz eines Täuschergottes ‚beweisen‘ könnte, wäre für uns, die wir ihn von aussen betrachten, nichts gewonnen: denn woher nähmen wir die Gewissheit, dass ihn der Täuschergott – perfiderweise – gerade in diesem Schluss nicht täuscht?

267 Dies wurde auf S. 51ff. des Kap. 1.4 bereits eingehend diskutiert.

Seite gebogen denken müssen. Erst wenn wir ihn uns nicht als gerade denken *können*, macht die Überlegung Sinn, dass er uns als in die entgegengesetzte Richtung gekrümmt erschiene, wenn wir seine Position im Wasser veränderten. Denn daraus, dass die Krümmungsrichtung eines Stab nicht von seiner Position relativ zu unserer Blickrichtung abhängt, können wir schliessen, dass die Beobachtung, die wir unter den gegenwärtigen Bedingungen zu machen imstande sind, nicht hinreicht, etwas Sicheres über die geometrische Form des gekrümmt erscheinenden Stabes auszusagen.

Die Entgegensetzung von Urteilkontrolle und Annahme des Gegenteils erweist sich somit als bloss scheinbar: das Kokettieren mit letzterer ist bloss ein weiteres Mittel, die Urteilkontrolle zu erleichtern. Das sogenannte „Gleichgewicht der Vorurteile“ erscheint als natürliche (und im nachhinein zusätzlich als einzig richtige) Reaktion des cartesianischen Denkers auf seine epistemische Situation: Er wurde mit Zweifelsgründen konfrontiert, die ihn zur Urteilkontrolle bezüglich seiner bisherigen Überzeugungen zwingen; gleichzeitig sind diese Zweifelsgründe ihrerseits zweifelhaft (S. 105), so dass er sich nicht einmal auf die Behauptung zu verlegen, gewisse Sätze seien bezweifelbar. Er erreicht damit am Ende der Ersten *Meditation* eine Form skeptischer *epochê*, die Burnyeat wie folgt charakterisiert:

... the skeptic is left with the conflicting appearances and the conflicting opinions based upon them, unable to find any reason for preferring one to another and therefore bound to treat all as of equal strength and equally worthy (or unworthy) of acceptance. But he cannot accept them all, because they conflict. [...] This is the standard outcome of the skeptic discovery of the equal strength (*isostheneia*) of opposed assertions. So far as truth is concerned, we must suspend judgement. (? : 120)

Es zeigt sich allerdings auch ein wichtiger Unterschied zwischen dem Skeptizismus, den wir bei Sextus finden, und derjenigen philosophischen Position, die sich Descartes als Gegner aufbaut: *ataraxia* ist nur für ersteren eine mögliche (und eine erwünschte) Konsequenz der *epochê*.

chê.²⁶⁸ *Ataraxia*, die ? : 121 u.a. als „matter of not worrying about truth and falsity any more“ charakterisiert, wird bei Descartes allein schon dadurch ausgeschlossen, dass der cartesische Denker zumindest die *Ideen* von Wahrheit und Falschheit hat.

Die Situation am Ende der Ersten *Meditation* ist damit offen, das Gelingen des cartesischen Fundierungsunternehmens nicht vorausgesetzt. Findet er einen Überzeugungskandidaten, der sogar dem allgemeinstmöglichen Zweifel standhält, erwirbt der cartesische Denker zweitstufiges Wissen, dass wir zukünftig als konklusive Widerlegung des Skeptizismus betrachten können. Findet er keinen unbezweifelbaren Satz, muss der cartesische Denker den Schluss ziehen, dass es nichts Unbestreitbares gibt – was selbst wiederum bestreitbar wäre.²⁶⁹ In diesem Fall müsste er bei seiner provisorischen Moral bleiben, die im *Discours* skizziert wird und die erstaunliche Übereinstimmung mit dem Lebenswandel aufweist, den Sextus dem Skeptiker empfiehlt, der die gesuchte

268 Dass Philosophen, die sich ihr Nicht-Wissen eingestehen müssen, dies in der Regel alles andere als angenehm empfinden, wird auch von ? : 139 eingeräumt: „Bafflement could be the effect of arguments for and against; you are pulled now this way, now that, until you just do not know what to say [...]. The problem is to see why this should produce tranquility rather than acute anxiety.“

269 Aus der Situation der antiken Skeptiker, *durch Argumente* die Konklusion herbeiführen zu wollen, dass Argumente nicht weiterhelfen, ergibt sich ein Einwand, wie ihn etwa ? : 138 formuliert: „He [the skeptic] wants to say something of the form „It appears to me that *p* but I do not believe that *p*“, with a non-epistemic use of „appears,“ but it looks to be intelligible only if „appears“ is in fact epistemic, yielding a contradiction.“ Gegen Descartes trägt dieser Einwand nicht: denn bei einem Scheitern seines Fundierungsprojektes wäre Descartes zum Zugeständnis bereit, dass wir nichts gerechtfertigterweise glauben können, dass es also sogar ungewiss ist, dass es nichts Gewisses gibt. Trotz der prominenten Stellen, wo Descartes ein solches Scheitern seines Projekts einräumt, gibt es immer noch Interpreten, die behaupten, „Descartes setz[e] einfach voraus, dass es ein solches sicheres Wissen geben muss.“ (? : 536).

ataraxia erreicht hat.²⁷⁰ Aber noch sind die Würfel nicht gefallen.

270 Descartes' provisorische Moral besteht aus vier Maximen (AT VI 24ff.): (i) sich den Gesetzen und Sitten des Landes konform zu verhalten, (ii) sich an einmal getroffene Entscheidungen zu halten, (iii) lieber sich selbst als die Welt zu verändern und schliesslich (iv) eine angemessene und nützliche Beschäftigung zu wählen und diese zum Nutzen aller auszuüben. Diese Liste hat Ähnlichkeiten mit den Handlungsmöglichkeiten, die laut Sextus auch dem Skeptiker offenstehen (*PH I* 23-24): (i) sich von der Natur und (ii) körperlichen Trieben anleiten zu lassen, (iii) Gesetz und Sitte zu folgen und (iv) sich in den Künsten auszubilden.

3 Cogito Ergo Sum

3.1 Der Schluss von Denken auf Sein

Dass der cartesische Denker nicht in dieser Situation verhaftet bleibt, ist dem Schluss von Denken auf Sein zu verdanken, den er in der Zweiten *Meditation* zieht. Ich will in diesem Kapitel zunächst dafür argumentieren, dass es dem cartesianischen Denker damit in der Tat gelingt, die Täuschergotthypothese zu Fall zu bringen; dazu werden wir uns mit einigen Besonderheiten von „sum“ und „cogito“ auseinandersetzen müssen (Kap. 3.2). Die Widerlegung der Täuschergotthypothese ist allerdings nur ein Teil dessen, was Descartes mit dem *Cogito* zu leisten beansprucht (Kap. 3.3): das weitergehende Ziel, damit den *Nachweis* für die Widerlegbarkeit des Skeptikers zu liefern, wird uns im Kap. 3.4 beschäftigen. Indem Descartes auch dieses realisiert, wird der sein Unternehmen gefährdende Zirkel und die Spannung zwischen *Cogito* und Gottesbeweis aufgelöst (Kap. 3.5). Spinoza hat recht: das *Cogito* ist das erste Wissen, Gott aber die erste Wahrheit.

Einen Schluss von Denken auf Sein präsentiert Descartes erstmals im 1637 erschienenen *Discours*:

Mais, aussitost après, je pris garde que, pendant que je voulois ainsi penser que tout estoit faux, il falloit necessairement que moy, qui le pensois, fusse quelque chose. Et remarquant que cete verité: *je pense, donc je suis*, estoit si ferme & si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des Sceptiques n'estoient pas capables de l'esbransler, je jugay que ie pouvois la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la Philosophie, que je cherchois. (AT VI 32¹⁵⁻²⁴)

Drei Eigenheiten dieser Stelle sind bedenkenswert:

- (i) Die Wahrheit von „sum“ wird als notwendige Bedingung des *Ver-*

suches dargestellt, an allem zu zweifeln.

- (ii) Der im höchsten Mass Skeptiker-immune Satz lautet: „cogito ergo sum“.
- (iii) Dass dieser Satz *allen* Formen des Zweifels widersteht, qualifiziert ihn dafür, als erstes Prinzip der Philosophie zu gelten.

Auch in einem Brief von März 1637 taucht eine Form des *Cogito* auf:

... montrer que celui qui doute ainsi de tout ce qui est materiel, ne peut aucunement pour cela douter de sa propre existence; d'où il suit que celui-là, c'est-à-dire l'âme, est un être, ou une substance qui n'est point du tout corporelle, & que sa nature n'est que de penser, & aussi qu'elle est la première chose qu'on puisse connaître certainement. (AT I 353¹³⁻²⁰)

Der grösstmögliche Zweifel wird hier als Zweifel an der Existenz aller materiellen Einzeldinge dargestellt, nicht aber als Zweifel an der Existenz einer Aussenwelt überhaupt, was damit zusammenstimmt, dass im *Discours* die Täuschergothypothese fehlt. Die epistemische und systematische Priorität der *res cogitans* wird durch folgende Asymmetrie begründet: Ich kann an der Existenz meines Körpers zweifeln (demjenigen materiellen Ding, dessen Existenz mutmasslicherweise am schwierigsten zu bezweifeln ist), muss aber *eben dafür* voraussetzen, dass ich insofern existiere, als ich eine *res cogitans* bin. Ich kann an der Existenz dieser *res cogitans* nicht zweifeln, auch wenn ich voraussetze, dass ich keinen Körper habe. Auf dieses Erkenntnisprimat des Geistes gegenüber dem Körper,¹ wie ich es nennen möchte, werden wir in der Folge noch zurückkommen (s. S. 325ff.).

1 Mit „Erkenntnisprimat der *res cogitans*“ meine ich Descartes' Behauptung, der Verstand (die Seele, der Geist) sei leichter zu erkennen bzw. besser erkennbar als körperliche Dinge. Descartes führt wahrscheinlich gerade deshalb diese Behauptung als Zusammenfassung oder Konklusion der Zweiten *Meditation* an, weil sie das konträre Gegenteil des von ihm primär attackierten schwachen Sensualismus behauptet. Dieser schwache Sensualismus, eher eine Grundeinstellung als eine systematische philosophische Position, behauptet, dass, ob es nun erkennbare nicht-körperliche Objekte gibt oder nicht, auf jeden Fall die Beweislast bei den Verteidigern dieser These liegt. Der späte Quine ist nach seinem fehlgeschlagenen Versuch, den Physikalismus als ontologische These zu formulieren (?), auf eine solche Behauptung zurückgefallen: „If inquiry is to begin with what is clear, then let us begin as physicalists.“ (? : 159)

Zu Beginn der Zweiten *Meditation* rekapituliert der cartesische Denker die epistemische Situation, in der er sich nach der Täuschergott-hypothese befindet. Er supponiert, dass alle seine Überzeugungen falsch seien, und stellt sich vor, er werde von einem allmächtigen und bösartigen Wesen getäuscht. Die Frage, ob nicht zumindest er selbst dann etwas sei, verneint er zunächst unter Hinweis darauf, er stelle sich vor, keine Sinne und keinen Körper zu haben. Er sagt zu sich selbst, er habe sich davon überzeugt, dass nichts auf der Welt existiere, und stellt fest, dass daraus doch zumindest folgt, dass er existiert:

<p>Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpo- ra; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. (AT VII 25²⁻⁵)</p>	<p>Mais je me suis persuadé qu'il n'y avoit ri- en du tout dans le monde, qu'il n'y avoit aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ny aucuns corps, ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'estois point? Non certes, j'estois sans doute si je me suis persuadé, ou seulement si j'ay pensé quelque chose. (AT IX/I 19)</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Die eigentliche *Cogito*-Kernstelle in der Zweiten *Meditation* besteht in einer Rückbesinnung des cartesischen Denkers auf diese erste Überlegung, dass der Täuschergott ihn nicht darin täuschen könne, dass er existiere, weil selbst ein allmächtiges Wesen niemanden täuschen kann, wenn es niemanden gibt, der getäuscht werden könnte. Er zieht in der unmittelbar darauffolgenden Passage den Schluss aus dieser ‚performativen‘ Unmöglichkeit, im Ernst die Tatsache seiner eigenen Existenz zu bezweifeln, auf die *Unbezweifelbarkeit* der Aussage „sum“:

Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industriâ me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit & fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum. Nondum verò satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum. (AT VII 25⁵⁻¹³)

Mais il y a un je ne sçay quel trompeur tres-puissant & tres-rusé, qui employe toute son industrie àâme tromper tousiours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit. Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis. (AT IX/I 19)

Der cartesische Denker wird sich in dieser Passage der Tatsache bewusst, dass seine Überzeugung, dass er existiert, dem durch die Täuschergothypothese induzierten universalen Zweifel standzuhalten vermag. Wir sollten dies nicht dahingehend beschreiben, dass der cartesische Denker damit *herausfindet*, dass er existiert. Er weiss, dass er existiert, und er hat es wohl (wie die meisten Menschen) schon immer gewusst.² Wichtig ist stattdessen, dass er merkt, dass „sum“ in höchstem Mass Skeptiker-immun ist (zumindest für ihn selbst).³

In Zusammenhang mit seinem Versuch, die Natur des Wesens zu bestimmen, dessen Existenz durch das *Cogito* als unbezweifelbar behauptet wurde, rekapituliert der cartesische Denker seinen Gedankengang wie folgt:

2 Dass es bei dem *Cogito*, aufgefasst als Bestandteil von Descartes' Metaphysik, nicht um einen Existenzbeweis geht, hat auch ? : 93 hervorgehoben: „My analysis of this conclusion [AT VII 25¹³] suggest that his [Descartes's] concern is not to decide whether or not he exists, or to offer a proof of *sum*, but to establish that his existence is in a rather unusual sense certain or indubitable.“

3 Auf die Rolle, die „cogito“ bei dieser Einsicht spielt, werden wir später auf S. 405ff. noch zurückkommen müssen.

Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans. (AT VII 27⁷⁻¹⁷)

Un autre est de penser; et je trouve icy que la pensée est un attribut qui m'appartient: elle seule ne peut estre détachée de moy. *Je suis, j'existe*: cela est certain; mais combien de temps? A sçavoir, autant de temps que je pense; car peut-estre se pourroit-il faire, si je cessois de penser, que le cesserois en mesme temps d'estre ou d'exister. Je n'admets maintenant rien qui ne soit necessairement vray: je ne suis donc, precisement parlant, qu'une chose qui pense, c'est à dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'estoit auparavant inconnuë. Or je suis une chose vraye, & vrayment existante; mais quelle chose? Je l'ai dit: une chose qui pense. (AT IX/I 21)

Hier wird nun ein Zusammenhang zwischen dem Denken der Ich-Person und dem Beweis ihrer Existenz konstruiert. Dieser Zusammenhang dient dazu, zwischen dem Denken und der Körperlichkeit des cartesischen Denkers zumindest einen Verstandesunterschied zu etablieren, der dann später, in der Sechsten *Meditation*, zum Real-, d.i. Substanzen-Unterschied ausgebaut werden wird.⁴

Aus den *Erwiderungen* lassen sich folgende Aufschlüsse über das *Cogito* gewinnen: Gegenüber Arnauld, der die Etablierung eines *Real*unterschiedes von Körper und Geist schon in der Zweiten *Meditation* lokalisieren will (s. S. 327), bemerkt Descartes, mehr als ein Verstandesunterschied werde erst mit dem Gottesbeweis und der Wahrheitsgarantie bewiesen (AT VII 219¹⁰⁻¹⁶). In den *Siebten Erwiderungen* akzeptiert Descartes folgende Darstellung des in obiger Passage Gesagten:

Philosophari sic incipio: Sum, cogito. Sum, dum cogito. (AT VII 479²⁶)

Ich fange folgendermassen an zu philosophieren. Ich bin, ich denke; ich bin, solange ich denke. (? : 415)

Diese Wiedergabe stärkt die Vermutung, dass die Abhängigkeit von Denken und Sein, die im *Discours* mit „ergo“ ausgedrückt wird, in den

4 Die Art des Zusammenhangs und die Berechtigung der Schlussfolgerungen, die Descartes daraus zieht, werden uns auf S. 444ff. noch ausführlich beschäftigen.

Meditationen eine prozessuale oder zeitliche ist (s. S. 426ff.). In den *Prinzipien* finden wir diesen Verdacht weiter bestätigt:

VII. Non posse a nobis dubitari, quin existamus dum dubitamus; atque hoc esse primum, quod ordine philosophando cognoscimus.

Sic autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam false esse fingentes, facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat. (AT VIII/I 6³¹–7⁹)

7. Que nous ne sçaurions douter sans estre, & que cela est la premiere connoissance certaine qu'on peut acquerir.

Pendant que nous rejettons en cette sorte tout ce dont nous pouvons douter, & que nous feignons mesme qu'il est faux, nous supposons facilement qu'il n'y a point de Dieu, ny de ciel, ny de terre, & que nous n'avons point de corps; mais nous ne sçaurions supposer de mesme, que nous ne sommes point, pendant que nous doutons de la verité de toutes ces choses: car nous avons tant de repugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas veritablement au mesme temps qu'il pense, que, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne sçaurions nous empescher de croire que cette conclusion: Je pense, donc je suis, ne soit vraye, & par consequent la premiere & la plus certaine, qui se present à celuy qui conduit ses pensées par ordre. (AT IX/II 27)

Erstens wird hier sowohl ein zeitlich-prozessualer („dum“, „eo tempore quo“) als auch ein logischer Zusammenhang („ergo“) der beiden Überzeugungen „sum“ und „cogito“ behauptet.⁵ Zweitens wird nun die Wahrheit des *gesamten* Konditionals „cogito ergo sum“ als epistemisch unwiderstehlich ausgegeben. Die Widersprüchlichkeit, die meinen Versuch zum Scheitern bringt, „sum“ zu bezweifeln, wird hier als „répugnance“ charakterisiert.⁶ In den *Regulae* präzisiert Descartes, dass die hier in Frage stehende Notwendigkeit eine der *Verbindung* („relatio“)

5 Auf den logischen Zusammenhang werden wir auf S. 406ff., auf seine zeitliche Komponente auf S. 426ff. noch zurückkommen.

6 Wir werden darauf auf diese Stelle im Zusammenhang mit dem Modalitätsbegriff Descartes' auf S. 368 noch weiter eingehen.

zwischen den beiden unbezweifelbaren Behauptungen ist.⁷ Diese Notwendigkeit liegt, wie ich später (S. 436) argumentieren werde, in den *Begriffen* des Denkens und des Seins begründet.

Im den *Prinzipien* vorangestellten *Brief an Picot* macht Descartes deutlich, dass die *Existenz* dessen, der den *Cogito*-Gedanken hat, sein erstes Prinzip ausmacht. Aus dem Haben dieses Gedankens folgt ihm zufolge notwendigerweise die Nicht-Körperlichkeit dessen, der ihn hat:

Ainsi, en considerant celui qui veut douter de tout, ne peut toutesfois douter qu'il ne soit, pendant qu'il doute, & que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soy-mesme & doutant neantmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons estre nostre corps, mais ce que nous appellons nostre ame ou nostre pensée, j'ay pris l'estre ou l'existence de cette pensée pour le premier Principe... (AT IX/II 9²⁹–10⁶)

In der *Recherche* findet sich folgende dialogische Form des *Cogito*:

7 „Atque etiam multa saepe necessario inter se conjuncta sunt, quae inter contingentia numerantur àäplerique, qui illorum relationem non animadvertunt, ut haec propositio: sum, ergo Deus est; item, intelligo, ergo mentem habeo àäcorpore distinctam, &c.“ (AT X 421²⁶–422¹)

EUDOXUS Quandoquidem itaque dubitare te negare nequis, & e contrario certum est te dubitare, & quidem adeo certum, ut de eo dubitare non possis: verum etiam est te, qui dubitas, esse, hocque ita etiam verum est, ut non magis de eo dubitare possis.

POLIANDER Assentior hic equidem tibi, quia, si non essem, non possem dubitare.

EUDOXUS Es igitur, & te esse scis, & hoc exinde, quia dubitas, scis.

POLIANDER Vera profectò haec omnia.

EUDOXUS [...] Repetamus argumentum. Tu es, & tu te esse scis, ideoque id scis, quia te dubitare scis; sed tu, qui de omnibus dubitas, & de te ipso dubitare nequis, quid es? (AT X 515)

EUDOXUS Da Sie also nicht leugnen können zu zweifeln, und im Gegenteil gewiss ist, dass Sie zweifeln (und zwar in dem Masse gewiss, das Sie daran gar nicht zweifeln können), so ist auch wahr, dass Sie, der Sie zweifeln, sind. Und dies ist so wahr, dass Sie ebensowenig daran zweifeln können.

POLIANDER Ich stimme Ihnen darin zu, da ich ja nicht zweifeln könne, wenn ich nicht wäre.

EUDOXUS Sie sind also, Sie wissen, dass Sie sind, und Sie wissen dies eben daraus, dass Sie zweifeln.

POLIANDER Dies alles ist gewiss wahr.

EUDOXUS [...] Nehmen wir also den Gedankengang nochmals durch. Sie sind, Sie wissen, dass Sie sind, und zwar weil Sie wissen, dass Sie zweifeln. Aber was sind Sie selbst, der Sie an allem zweifeln und an sich selbst nicht zweifeln können? (?: 55, 57)

Hier wird zum ersten Mal explizit hervorgehoben, dass der cartesische Denker (in unserem Fall: der philosophische Gegner Poliander) *gewiss* sein kann, dass er zweifelt (da er nicht bezweifeln kann, dass er zweifelt). Seine Antwort „si non essem, non possem dubitare“ ist nicht als Beleg dafür zu verstehen, dass Poliander (erst jetzt?) merkt, dass er existiert. Stattdessen ist sein Gedankengang ein Hinweis darauf, dass er sich der Gewissheit und Unbezweifelbarkeit seiner eigenen Existenz und damit der privilegierten Stellung von „sum“ bewusst geworden ist. Entsprechend fasst auch Epistemon, der philosophisch aufzuklärende Laie der *Recherche de la Verité*, das Argument zusammen:

Te esse, te scire te esse, dicis, idque ideò scire, quia dubitas, & quia cogitas. (AT X 522)

Sie [Poliander] behaupten, dass Sie seien, dass Sie dies wüssten, und zwar weil Sie zweifeln und weil Sie denken. (?: 75)

Die zitierten Stellen sollten zur Genüge verdeutlicht haben, dass wir es nicht nur mit einem, sondern mehreren *Cogito*-Argumenten zu tun ha-

ben werden, die sich in mehr oder weniger relevanten Hinsichten unterscheiden.⁸ Damit sind aber noch nicht alle Schwierigkeiten lokalisiert: Zusätzlich zu den prominenten angeführten Stellen finden sich bei Descartes Passagen, in denen er Varianten oder enge Verwandte des *Cogito* diskutiert oder zumindest *prima facie* ähnliche Argumente vorbringt. Die zu diskutierenden Texte fallen in zwei Gruppen:

- (1) Rekonstruktionen seines Arguments, die Descartes deshalb kritisiert, weil in ihnen das Denken bzw. „cogito“ keine oder eine zu schwache Rolle spielt.
 - (2) Argumente, die durch die Verwendung mentalistischer Verben wie „dubitare“ eine enge Beziehung zum *Cogito* aufzuweisen scheinen.
- Dazu gesellen sich (3) Argumente aus Prämissen, die in der Sekundärliteratur als ebenso unbezweifelbar wie „cogito“ hingestellt wurden.

Descartes' Diskussion der Argumente der ersten Gruppe wird hoffentlich Aufschluss über die Rolle geben, die „cogito“ im von Descartes als *Cogito* intendierten Argument spielt. Handelt es sich um ein ‚klassisches‘ Antecedens, so dass von „cogito“ *logisch* auf „sum“ geschlossen werden könnte? Oder ist „cogito“ eher als Hinweis auf den Ermöglichungsgrund des Wissens um „sum“ zu verstehen? Handelte es sich dann aber nicht um den trivialen Punkt, dass ich, wenn ich gar nichts denken und wissen würde, auch nicht wüsste, dass ich existiere?

Gassendi, in den *Fünften Einwänden*, sieht das „sum“ als existentielle Generalisierung und bejaht damit unsere erste Frage: Aus jedem Satz, mit dem ich mir eine Tätigkeit zuschreibe, kann ich Gassendi zufolge auf meine Existenz schliessen.⁹ Die Berechtigung zur existentiellen Generalisierung führt er auf die Selbstvidenz des allgemeinen Prinzips „wer etwas tut, existiert“ zurück (AT VII 259¹⁻³). Damit reduziert sich das Argument, das Gassendi vor Augen hat, auf einen enthymatischen Syllogismus. Denn zwischen den beiden Argumenten

8 Die Rede von *einem Cogito* ist damit irreführend, will man nicht wie ? : 81, n. 17 diese Unterschiede einfach ausblenden: „Where formulations [of the *cogito*] are different, their differences are insignificant; and where the differences are marginally significant, they should be tidied up in order to bring them in line with one another.“ Geht es uns um eine methodologisch begründete Interpretation Descartes', ist eine solche Haltung natürlich verheerend.

9 Dies scheint auch die Interpretation des *Cogito* bei ? : 137 zu sein.

$$\frac{Fa}{\exists x(x = a)} \quad \text{und} \quad \frac{\forall G \forall y (Gy \rightarrow \exists x(x = y)) \quad Fa}{\exists x(x = a)}$$

besteht (in syllogistischer Hinsicht und damit von der Erst- und Zweitstufigkeit abgesehen) kein wesentlicher Unterschied. Interessanterweise unterscheidet sich Descartes' Antwort auf Gassendi aber von der, die er auf dieses Argument üblicherweise gibt.¹⁰ „Ego ambulo, ergo sum“, das von Gassendi gewählte Beispiel einer existentiellen Generalisierung, lehnt Descartes als nicht klar&deutlich ab:

Cùm enim ais *me idem potuisse ex quâvis aliâ meâ actione colligere*, multum ab vero aberras, quia nullius meae actionis omnino certus sum (nempe certitudine illâ Metaphysicâ, de quâ solâ hic quaestio est), praeterquam solius cogitationis. Nec licet inferre, exempli causâ: *ego ambulo, ergo sum*, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est, de quâ solâ haec illatio est certa, non de motu corporis, qui aliquando nullus est in somnis, cùm tamen etiam mihi videor ambulare; adeo ut ex hoc quòd putem me ambulare, optime inferam existentiam mentis quae hoc putat, non autem corporis quod ambulet. (AT VII 352⁶⁻¹⁸)

... wenn Du meinst, „ich hätte aus jeder beliebigen anderen Betätigung meines Ichs denselben Schluss ziehen können“, irrst Du Dich gewaltig, da ich überhaupt keiner meiner Betätigungen gewiss bin (natürlich mit jener metaphysischen Gewissheit, von der hier allein die Rede ist) mit Ausnahme einzig und allein des Denkens. So darf man z.B. nicht die Folgerung ziehen: „Ich laufe, also bin ich“, höchstens insofern, als das Bewusstsein des Laufens Denken ist, über das allein diese Behauptung gewiss ist, nicht aber über die Bewegung des Körpers, die manchmal, im Traume, gar keine ist, während ich doch auch zu laufen glaube. Daher kann ich sehr wohl eben deshalb, weil ich zu laufen glaube, die Existenz des Geistes, der das glaubt, folgern, nicht aber die des Körpers, der läuft. (? : 324)

10 Dies gilt nur für den lateinischen Text der *Meditationen*. Bei der Durchsicht der französischen Übersetzung scheint Descartes die Analogie erkannt zu haben. Im Brief an Clerselier, den er in der französischen Übersetzung der *Meditationen* an die Stelle der *Fünften Erwiderungen* setzt, rekonstruiert er Gassendis Einwand als Vorwurf, „cogito ergo sum“ setze „qui cogitat, est“ voraus. Darauf antwortet er mit dem Hinweis, partikuläre Sätze gingen universellen in der *ordo cognoscendi* voraus (AT IX/I 205²⁵⁻²⁹), worauf wir bei der Besprechung der Interpretationen des *Cogito* als Syllogismus zurückkommen werden (S. 416ff., insb. S. 424).

Descartes scheint hier das *Cogito* als logischen Schluss zu charakterisieren, oder doch zumindest als Argument, dessen Konklusion höchstens so gewiss ist wie seine Prämissen. Weil die Gewissheit von „sum“ eine maximale bzw. „metaphysische“ sein soll, muss auch die der Prämisse maximal oder „metaphysisch“ gewiss sein. Frankfurt hat richtig festgestellt, dass diese Interpretation problematisch ist, wenn er auch die falschen Gründe dafür anführt.¹¹ Die Besonderheit von „cogito“ als Prämisse beruht nicht allein auf seiner Gewissheit, sondern darin, dass sie das Subjekt von „sum“ als Denkenden bestimmt – dass sie von der „sum“ wahr machenden Entität etwas behauptet, was der cartesische Denker am Ende der Ersten *Meditation* von sich behaupten kann.

Ein ähnliches Argument wie gegen Gassendis „ambulo ergo sum“ bringt Descartes gegen „respiro ergo sum“ vor: die Überzeugungskraft des *Cogito*-Argumentes sei abhängig von der Gewissheit der Prämisse, dass ich denke. Ein unbekannter Autor konfrontiert Descartes im Februar 1638 mit folgendem:

Le premier principe de sa philosophie est: *Je pense, donc je suis*. Il n'est pas plus certain que tant d'autres, comme celui-ci: *je respire, donc je suis*; ou cet autre: *toute action presuppose l'existence*. (AT I 513¹³⁻¹⁶)

- 11 „It seems, however, that Descartes misrepresents his own case here [in der Antwort auf Gassendi: AT VII 352¹³⁻¹⁵]. The relevant difference between *cogito* and *ambulo* is not, as he says, that he can be certain of the former but not of the latter; it is that the former is inseparable from *sum* whereas the latter is not. If the account of the matter that he gives to Gassendi were actually correct, there would be a serious gap in Descartes's discussion of his existence in the Second Meditation. For nowhere in that discussion does he either show or assert that *cogito* (or any similar statement) escapes the doubts raised in the First Meditation against statements concerning physical things.“ (? : 110) Dass bei Menschen Existenz und Denken untrennbar verbunden sind, ist zwar etwas, was Descartes behauptet (es ist nicht mehr als eine Paraphrase von „sum res cogitans“). Dies zu Beginn der *Zweiten Meditation* vorauszusetzen, wäre aber mindestens ein ebenso „serious gap in Descartes's discussion“ wie der von Frankfurt detektierte (so auch ? : 34). Der cartesische Denker ist vor dem *Cogito* nicht in der Lage, die Untrennbarkeit des Denkens von seiner Existenz festzustellen. Tatsächlich folgt die hierfür relevante Stelle auch erst später: „Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit.“ (AT VII 27⁷⁻⁸)

In seiner Antwort¹² präzisiert Descartes seinen bereits gegen Gassendi vorgebrachten Punkt, die Prämisse müsse nicht nur (kontingenterweise) wahr sein, sondern zudem gewiss, d.h. paradigmatischerweise wissbar. Ich muss nicht nur wissen, dass ich denke bzw. dass ich atme, sondern ich muss dies zusätzlich sogar *beweisen* können, wozu mir in letzterem Fall unter der Täuschergothypothese die Ressourcen fehlen. Ein weiteres Mal insistiert Descartes hier auf der epistemischen Priorität der Prämisse, die sich unserem Geist *vor* der Einsicht in die Unbezweifelbarkeit unserer Existenz präsentieren müsse. Er scheint aber wiederum „Je pense que je respire, donc je suis“ (AT II 38⁵) für gültig auszugeben. Wie bei „videtur me ambulare, ergo sum“ (AT VII 352⁶⁻¹⁸) handelt es sich dabei um ein Argument der Gruppe (2). Ebenfalls in diese Gruppe gehört „dubito ergo sum“, das er in der *Recherche* explizit als äquivalent mit „cogito ergo sum“ (AT X 523) bezeichnet.

Wenn Descartes behauptet, nur Formen des Wissens (wie etwa mein Wissen, dass ich gehe) seien Kandidaten für metaphysische Gewissheit, will er darauf aufmerksam machen, dass seiner Meinung nach nicht die Wahrheit von „sum“ etabliert werden, sondern stattdessen der Nachweis geleistet werden muss, dass „sum“ unbezweifelbar bzw. im höchsten

12 „Lors qu'on dit: Je respire, donc ie suis, si l'on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut estre sans elle, on ne conclud rien, à cause qu'il faudroit auparavant auoir prouvé qu'il est vray qu'on respire, & cela est impossible, si ce n'est qu'on ait aussi prouvé qu'on existe. Mais si l'on veut conclure son existence du sentiment ou de l'opinion qu'on a qu'on respire, en sorte qu'encore mesme que cette opinion ne fust pas vraye, on juge toutesfois qu'il est impossible qu'on l'eust, si on n'existoit, on conclud fort bien; à cause que cette pensée de respirer se presente alors à nostre esprit avant celle de nostre existence, & que nous ne pouvons douter que nous ne l'ayons pendant que nous l'avons (voyez page 36, ligne 22). Et ce n'est autre chose à dire en ce sens-là: *Je respire, donc ie suis*, sinon *Je pense, donc ie suis*. Et si l'on y prend garde, on trouvera que toutes les autres propositions desquelles nous pouvons ainsi conclure nostre existence, reviennent à cela mesme; en sorte que, par elles, on ne prouve point l'existence du corps, c'est à dire celle d'une nature qui occupe de l'espace, &c., mais seulement celle de l'âme, c'est à dire d'une nature qui pense; & bien qu'on puisse douter si ce n'est point une mesme nature qui pense & qui occupe de l'espace, c'est à dire qui est ensemble intellectuelle & corporelle, toutesfois on ne la connoist, par le chemin que j'ay proposé, que comme intellectuelle.“ (AT II 37²⁶–38²¹)

Mass gewiss ist. Der cartesische Denker soll durch die Präsentation eines Schlusses nicht über seine Existenz aufgeklärt werden, sondern darauf aufmerksam gemacht werden, dass er *bereits* weiss, dass er existiert. Damit er diesen Schluss nachvollziehen kann, muss die Prämisse ihm ein Wissen zuschreiben, dass er tatsächlich hat.¹³ Dieses Wissen kann (in der Situation nach der Täuschergethese) nicht darin bestehen, dass er geht – denn es wäre möglich, dass er bloss zu gehen *meint*. Ob sich dieses Meinen, wie Descartes behauptet, tatsächlich als Prämisse eignet, werden wir weiter unten zu betrachten haben (s. S. 288ff.).

Aus den *Dritten Erwiderungen* wird deutlich, dass Descartes existentielle Generalisierung als gültige Schlussform anerkannte. In den *Dritten Einwänden* versucht Hobbes ebenfalls, der Rolle von „cogito“ in „cogito ergo sum“ das Spezielle zu nehmen, indem er auf die existentielle Generalisierbarkeit *aller* Sätze, die mir Tätigkeiten zuschreiben, hinweist. Descartes ist mit ihm einverstanden – solange der Existenzquantor dabei nicht auf materielle Objekte eingeschränkt wird:

Deinde recte dicit *nos non posse concipere actum ullum sine subiecto suo*, ut cogitationem sine re cogitante, quia id quod cogitat non est nihil. Sed absque ullâ ratione, & contrâ omnem loquendi usum omnemque logicam, addit, *hinc videri sequi rem cogitantem esse corporeum quid: subiecta enim omnium actuum intelliguntur quidem sub ratione substantiae* (vel etiam, si lubet, *sub ratione materiae*, nempe Metaphysicae), non autem idcirco sub ratione corporum. (AT VII 175⁶⁻¹⁴)

Et après, il dit fort bien *que nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet*, comme la pensée sans une chose qui pense, parce que la chose qui pense n'est pas un rien; mais c'est sans aucune raison, & contre toute bonne Logique, & mesme contre la façon ordinaire de parler, qu'il adjoute *que de là il semble suivre qu'une chose qui pense, est quelque chose de corporel*; car les sujets de tous les actes sont bien à la vérité entendus comme estans des substances (ou, si vous voulez, comme des matieres, à sçavoir des matieres metaphysiques), mais non pour cela comme des corps. (AT IX/I 136)

Descartes' Einwand gegen Hobbes' Rekonstruktion des *Cogito* besteht

13 Die Prämisse muss mithin nicht nur wahr, sondern gewusst sein. Die Interpretation des *Cogito* als existentieller Generalisierung scheitert schon an der ersten Bedingung, wie Bernard Williams richtig festgestellt hat. Die Prämisse müsste in diesem Fall nicht einmal wahr sein: „false thoughts require thinkers as much as true ones“ (? : 94)

hier darin, dass diese die erkenntnistheoretische Reihenfolge verletze, die es zu befolgen gelte.¹⁴ Dasjenige, dessen Existenz sich der cartesische Denker durch das *Cogito* bewusst wird, ist eine Substanz.¹⁵ Substanzen erkennen wir durch ihre Attribute, diese wiederum durch ihre Modi. Identifizieren wir zwei Substanzen x und y durch ihre Attribute X und Y , können wir uns die Frage stellen, ob x und y identisch sind; dies kann, wie wir *nach* dem Gottesbeweis und der Wahrheitsgarantie erfahren, nicht der Fall sein, wenn sich X und Y in derart eklatanter Weise unterscheiden, um zwischen den ihnen korrespondierenden Substanzen einen Realunterschied zu rechtfertigen (s. S. ??). Vor der Wahrheitsgarantie können wir aber aus existentieller Generalisierung kein ontologisches Kapital schlagen.

Es bleiben damit die Argumente der zweiten Gruppe zu betrachten. Nachdem er bemerkt hat, dass sich aus meinem Laufen oder Sehen (insofern darunter Bewegungen meines Körpers verstanden werden) nicht auf meine Existenz schliessen lasse, weil meine Existenz durch einen solchen Schluss nicht „absolutè certa“ gemacht werden könnte, nimmt Descartes in den *Prinzipien* auf diese Argumente explizit Bezug:

14 „Sed, ut rem ipsam paucis [sc. verbis] explicem, certum est cogitationem non posse esse sine re cogitante, nec omnino ullum actum, sive ullum accidens, sine substantiâ cui insit. Cùm autem ipsam substantiam non immediate per ipsam cognoscamus, sed per hoc tantùm quòd sit subjectum quorundam actuum, valde rationi consentaneum est, & usus jubet, ut illas substantias, quas agnoscimus esse subjecta plane diversorum actuum sive accidentium, diversis nominibus appellamus, atque ut postea, utrum illa diversa nomina res diversas vel unam & eandem significant, examinemus.“ (AT VII 175²⁵–176⁸)

15 Darin liegt in Descartes' Augen auch der Unterschied *seiner* Verwendung der Unbezweifelbarkeit von „sum“ zu der Augustins (*De Civitate Dei*, lib. XI): „... il s'en sert pour prouver la certitude de nostre estre, & en suit pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité, en ce que nous sommes, nous sçavons que nous sommes, & nous aymons cét estre, & cette science qui est en nous; au lieu que je m'en sers pour faire connoître que ce *moy*, qui pense, est *une substance immatérielle*, & qui n'a rien de corporel; qui sont deux choses fort différentes. Et c'est une chose qui de soy est si simple & si naturelle àäinferer, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle aurait pû tomber sous la plume de qui que ce soit. . .“ (AT III 247⁴–248⁴)

Sed si intelligam de ipso sensu sive conscientiâ videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est planè certa. (AT VIII/I 7³⁰–8²)

... au lieu que, si j'entends parler seulement de l'action de ma pensée, ou du sentiment, c'est à dire de la connoissance que est en moy, qui fait qu'il me semble que je voy ou que je marche, cette mesme conclusion est si absolument vray que je n'en peux douter, à cause qu'elle se rapporte à l'ame, qui seule a la faculté de sentir, ou bien de penser en quelqu'autre que ce soit. (AT IX/II 28)

Das Wort „conscientiâ“ im lateinischen Text verweist auf die unmittelbar zuvor gegebene Verbaldefinition von „cogitatio“ als „[id, quod] nobis consciis in nobis [est], quatenus [eius] in nobis conscientia est“ (worauf wir auf S. 435 noch zurückkommen werden). Die Verwendung dieser Beispiele im übernächsten Paragraphen für den Nachweis des Erkenntnisprimats des Geistes gegenüber dem Körper (AT VIII/I 8²⁸–9³)

verdeutlicht den Kontext, in dem diese Stelle zu sehen ist: Descartes will nicht sagen, dass „es scheint mir, dass *p*; also existiere ich“ für jedes *p* in analytischer Hinsicht äquivalent zum *Cogito* ist, sondern auf den Erkenntnisprimat der *res cogitans* hinweisen (s. S. 325). Die metaphysische Gewissheit, die Descartes Gassendi gegenüber für die Prämisse fordert, können Sätze der Art „es scheint mir, dass *p*“ nur haben, wenn sie absolut unbezweifelbar sind.

Die These, dass ich auch dann, wenn ich *bloss meine*, dass *p*, sicher und unbezweifelbar *wissen* kann, *dass* ich *bloss meine*, dass *p*, spielt zweifellos in Descartes' Erkenntnistheorie eine grosse Rolle. Sie untermauert die These von der Transparenz des Selbstbewusstseins, die wiederum im Übergang von „cogito ergo sum“ zu „sum res cogitans“ eine wesentliche Rolle spielt.¹⁶ Dass mein Selbstbewusstsein transparent ist, wird mir aber erst durch das *Cogito* selbst vor Augen geführt (wie wir auf S. 431 sehen werden): Der cartesische Denker muss unter dem Eindruck der Täuschergothypothese davon ausgehen, dass er

16 Sie wird von der Ideentheorie vorausgesetzt: „Atqui ego passim ubique, ac praecipue hoc ipso in loco, ostendo me nomen ideae sumere pro omni eo quod immediate a mente percipitur, adeo ut, cum volo & timeo, quia simul percipio me velle & timere, ipsa volitio & timor inter ideas a me numerentur.“ (AT VII 181⁵⁻¹⁰)

nichts weiss – nicht einmal, dass er etwas meint oder denkt.

Ein weiteres Indiz für meine Auffassung, Argumente der zweiten Gruppe (mit Ausnahme des „dubito ergo sum“, auf das wir noch eingehen müssen) *nicht* als zum *Cogito* äquivalente Formulierungen zuzulassen, liegt darin, dass *vor* der zitierten Stelle aus den *Prinzipien* ausschliesslich auf das Schlafargument Bezug genommen wird, um die Nicht-Gewissheit von „ambulo“ und „video“ zu erweisen. Wären die hier erwogenen Alternativformulierungen mit dem *Cogito* wirklich austauschbar, wäre die Täuschergothypothese überflüssig.

Die synthetische Vorgehensweise der *Prinzipien* bietet eine tiefergehende Erklärung (auf die wir auf S. 295 noch zurückkommen werden). Obwohl der cartesische Denker in den *Meditationen* bereits mit seiner Einsicht in die Unbezweifelbarkeit von „sum“ den Nachweis erbringt, dass der Geist besser erkennbar ist als der Körper, tut er dies bloss *implizit*: Die Bewusstwerdung des Erkenntnisprimats geschieht erst später und erst durch eine Rückbesinnung auf die Natur des Wesens, dessen Existenz er sich gewiss ist.¹⁷ In den *Prinzipien* stellt Descartes seine Thesen nicht in ihrer Erkennensreihenfolge, sondern in der Ordnung ihrer systematischen Funktionen dar: Hier gehören die Einsicht in die Unbezweifelbarkeit der Existenz, die These vom Erkenntnisprimat, und die Bestimmung des Ichs als geistiger Substanz systematisch eng zusammen. M.a.W. können Sätze der Art „je pense que je respire, donc je suis“ zwar zum (synthetisch aufgefassten) Satz „cogito“ (in synthetischer Hinsicht) ‚äquivalent‘ sein, in der *ordo cognoscendi* können sie aber nicht das leisten, was das *Cogito* als *Einsicht* des cartesischen Denkers zu leisten beansprucht.

Ebenso wie die Nicht-Notwendigkeit eines *universalen* Zweifels für

17 Die Dichotomie „implizit“/„explizit“ wird von Descartes im Gespräch mit Burman dazu benutzt, einen Unterschied zwischen analytischer und synthetischer Methode zu machen. Dort sagt er (AT V 153), *implizit* (d.i. synthetisch) sei die Vollkommenheit Gottes in der Erkenntnis meiner Unvollkommenheit schon vorausgesetzt, *explizit* gehe die Erkenntnis meiner Unvollkommenheit derjenigen der Vollkommenheit Gottes jedoch voraus. Damit nimmt er Bezug auf den aposteriorischen Gottesbeweis, d.i. den Beweis der Existenz Gottes aus der Tatsache, dass ich seine Idee habe. Darauf werden wir im Kap. 3.5 im Zusammenhang mit der vermeintlichen Zirkularität von Descartes' Argument noch zurückkommen.

die Einsicht in die Wahrheit von „videtur me ambulare, ergo sum“ ein Argument dafür ist, dieses Konditional nicht als Formulierung des *Cogito* gelten zu lassen, kann auch die Formulierung des *Discours* durch den Hinweis darauf desavouiert werden, dass dort die Täuschergotthypothese nicht vorkommt.¹⁸

In der Sekundärliteratur wird oft versucht, die epistemische Besonderheit des *Cogito*, die in der Regel in der Unbezweifelbarkeit von „sum“ gesehen wird, durch Vergleiche mit ähnlich unbezweifelbaren Sätzen zu erhellen. Interpretatorisch sind solche Versuche zum Scheitern verurteilt, versäumen sie es doch, den *exemplarischen* Charakter des *Cogito* sichtbar zu machen. ?: 49–50 hat beispielsweise den Satz „Ich bin jetzt hier“ als „ebenso unbezweifelbar“ wie „ich denke, also bin ich“ bezeichnet.¹⁹ Wie Gerald ?: 198–199 zu recht festgestellt hat, muss „Ich bin jetzt hier“ keineswegs immer wahr sein, wenn er geäußert wird: Wir können das indexikalische Wort „hier“ benützen, um uns auf einer Karte zu lokalisieren; wir können „jetzt“ benützen, um uns nicht auf den Zeitpunkt der Äußerung, sondern auf den erwarteten oder tatsächlichen Zeitpunkt des Verstehens (Lesens, Hörens) zu beziehen.²⁰ Dieses Beispiel wirft Licht auf den Begriff der Unbezweifelbarkeit: Die Wahrheit von Sätzen hängt von der Referenz der in ihnen enthaltenen Wörter ab. Wollen wir sicher sein, dass ein Satz wahr ist, müssen wir wissen, dass wir seinen Wörtern diejenigen Referenzobjekte zuordnen, auf die sie sich auch wirklich beziehen. Wenn wir einen Satz bezwei-

18 Descartes versucht allerdings schon im *Discours*, den Zweifel als Zweifel an der Existenz einer materiellen Aussenwelt erscheinen zu lassen. Ohne Täuschergott kann ihm dies aber nicht gelingen, denn es macht keinen Sinn, von einer *Aussenwelt* zu sprechen, wenn man noch nicht über den Begriff einer *Innenwelt* verfügt. Erst das *Cogito* ermöglicht uns durch die von ihm gestützte These der Transparenz des Selbstbewusstseins diesen Begriff.

19 Es ist merkwürdig, von *Graden* der Unbezweifelbarkeit zu reden. Wahrscheinlich hat Röd damit sagen wollen, „ich bin jetzt hier“ und „ich denke, also bin ich“ seien unbezweifelbar.

20 Eine Kombination dieser Varianten liegt im Fall einer in der Auslage eines unbewachten Kioskes liegenden Notiz „Ich bin momentan abwesend“ vor: Wir verstehen die Karte als Mitteilung, dass die Person, die sie verfasst hat, jetzt (d.h. zum Zeitpunkt, in dem wir die Karte lesen) abwesend ist (d.h. sich anderswo aufhält als dort, wo der Kiosk steht).

feln, bezweifeln wir seine Wahrheit unter der Voraussetzung, dass sich seine referierenden Bestandteile auf das beziehen, worauf wir glauben, dass sie sich beziehen. Dies war eine der Lehren, die wir aus der Diskussion der Täuschergothypothese gezogen haben (s. S. 173).²¹ Daraus ergibt sich ein weiterer Grund, Argumente der zweiten Gruppe nicht mit dem *Cogito* gleichzusetzen. Der cartesische Denker verfügt vor der Erkenntnis seiner selbst als einer denkenden Substanz über keine Ressourcen, die ihm erlauben, den Sinn von „videtur“ zu explizieren. Erst mit dem *Cogito* findet er heraus, was er früher mit Wörtern wie „Erkenntnissubjekt“, „denkendes Wesen“ etc. bezeichnet hat.²²

Frankfurt diskutiert zwei Sätze, die ihm zufolge mit „sum“ die Charakteristik teilen, nicht vernünftigerweise bezweifelt werden zu können, denen aber andere Eigenschaften von „sum“ abgehen. „I am in pain“ ist Frankfurt zufolge zwar dann unbezweifelbar, wenn man wirklich Schmerzen hat (so auch ? : 271), zu anderen Zeiten hingegen könne der Satz bezweifelt werden.²³ Für „I am making a statement“ gelte dies zwar nicht; dennoch sei auch hier eine Ungewissheit möglich:

There may be circumstances in which I am simply not sure whether what I am doing constitutes making a statement, and in those circumstances I can reasonably doubt whether I am doing so. (? : 104)

- 21 Ein ähnliches Problem stellt sich im Fall von Überzeugungen: Will ich eine Überzeugung ausdrücken, von der ich behaupte, sie stelle Wissen dar, muss ich sie mit Wörtern ausdrücken, die tatsächlich die semantischen Eigenschaften haben, die meine Überzeugungszuschreibung zu einer machen, die mir (in den Augen meiner Zuhörer) die Überzeugung zuschreibt, die ich zu wissen glaube.
- 22 Darauf werden wir auf S. 427 noch zurückkommen. Mit diesem Argument verwandt ist die These, dass Descartes solches psychologischen Prädikate für systematisch ambig hält (? : 79–83) und ihr „animal“ von ihrem „rational sense“ erst durch die Etablierung des Verstandesunterschied von Geist und Körper unterschieden wird.
- 23 Diese Dichotomie lässt mit Blick auf Descartes' Diskussion von Phantomschmerzen zu wünschen übrig. Wenn ich unter „Beinschmerzen“ die (phänomenale) Beschaffenheit eines Körperteils verstehe, habe ich keine Beinschmerzen, wenn ich keine Beine habe. In diesem Fall wäre die Aussage „Ich habe Beinschmerzen“ bezweifelbar. Nur wenn ich darunter (mit Descartes) eine Affektion der *res cogitans* verstehe, werde ich auch eingebildete ‚Schmerzen‘ als Schmerzen auffassen können. Aber dies kann der cartesische Denker an dieser Stelle noch nicht.

Diese Bemerkung ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Im Kapitel 2.4 (s. S. 221ff.) wurden Rosenbergs Schwierigkeiten dokumentiert, sich einen *Grund* vorzustellen, an mathematischen Sätzen zu zweifeln. Frankfurt hat ihm hiermit einen geliefert: Auch wenn ich an mathematischen Beweisen nicht zweifeln kann, kann ich doch daran zweifeln, ob etwas ein Beweis ist. Aber dennoch bleibt eine Asymmetrie: Frankfurt verwendet „constitutes“ hier wohl im Sinn von Searles (?) „counts as“ zur Bezeichnung dessen, was eine soziale Tatsache (und insbesondere einen Sprechakt) konstituiert. Zumindest zu einem gewissen Teil lassen sich soziale Tatsachen auf Regeln der Verwendung einer Sprache (in einer geographisch und zeitlich lokalisierbaren Sprechergemeinschaft) reduzieren. Hier wird nun der relevante Unterschied sichtbar: zwar muss ich auch für die Unbezweifelbarkeit von „cogito ergo sum“ wissen, was ich damit behaupte – aber dieses Wissen erwerbe ich mir, wie wir auf S. 427 sehen werden, durch die Äusserung selbst.

Eine Interpretation des *Cogito* sollte versuchen, den Text so plausibel wie möglich zu machen. Dies betrifft nicht nur die Zweite (und vielleicht die Erste) *Meditation*, sondern *alle* Texte Descartes'. Das *Cogito* spielt in der cartesischen Metaphysik eine ganz bestimmte Rolle. Die Stärken verschiedener Interpretationen bemessen sich nicht nur danach, als wie plausibel sie das *Cogito* rekonstruieren, sondern zusätzlich auch danach, wie gut ihnen zufolge das *Cogito* befähigt ist, die ihm zugedachte systematische Rolle zu spielen. Deshalb muss das Argumentationsziel der Zweiten *Meditation* auch retrospektiv bestimmt werden.

Eines der Beweisziele der *Meditationen* ist die Etablierung eines Realunterschiedes zwischen Körper und Geist (s. S. ??). Eine Minimalbedingung für einen solchen Unterschied ist, dass der cartesische Denker klar&deutlich erkennt, dass seine Zuschreibungen der Eigenschaften des Denkens und des Ausgedehntseins unabhängig voneinander sind. Er muss sich deshalb die Eigenschaft zu denken auch dann zuschreiben können, wenn er *weiss*, dass er sich die Eigenschaft, Ausdehnung zu haben, nicht zuschreiben kann. Für die Kohärenz der Täuscher-gothypothese musste vorausgesetzt werden, dass er es für möglich halten kann, nicht ausgedehnt zu sein und trotzdem zu denken (s. S. 248). Für den Verstandesunterschied von Denken und Ausdehnung ist nun

aber mehr nötig: Der cartesische Denker muss es nicht nur für möglich halten können, sondern wissen, dass er dies mit gutem Grund für möglich halten kann, d. h. er muss es nicht nur für möglich halten können, sondern *wissen*, dass sein Ausgedehntsein keine notwendige Bedingung für sein Denken ist. Dies wird durch eine performative Unbezweifelbarkeit von „sum“ noch nicht erreicht.

Zwischen den *Cogito*-Stellen der *Meditationen* einer-, dem *Discours* und den *Prinzipien* andererseits zeigt sich damit ein wesentlicher Unterschied. Der unbezweifelbare Satz im *Discours* ist „je pense, donc je suis“, derjenige der *Prinzipien* ist „ego cogito, ergo sum“. In den *Meditationen* finden wir nichts dergleichen: Stattdessen präsentiert sich das Argument dort als ein dreistufiges: Zuerst wird sich der cartesische Denker seiner Existenz bewusst. Dann, in einer ersten Rückblende, bemerkt er die Unbezweifelbarkeit von „sum“. Schliesslich qualifiziert er diese Beobachtung in einer zweiten Rückblende: „sum“ ist solange bezweifelbar, als er denkt. Keine dieser drei Stufen entspricht dem, was wir mit Blick auf den *Discours* oder die *Prinzipien* erwarten würden.²⁴ Wie ist diese Diskrepanz zu erklären?

Im Fall des *Discours* dadurch, dass Descartes dort, im Unterschied zu den *Meditationen*, in *propria persona* spricht. Er erzählt, wie er selbst zur Einsicht kam, dass er, selbst zu dem Zeitpunkt, als er an allem zweifeln wollte, an seiner eigenen Existenz nicht zweifeln konnte. Diese Aussage ist deshalb mit Vorsicht zu geniessen, weil Descartes später, mit der Einführung der Täuschergothypothese, die Technik des Zweifels dem *Discours* gegenüber derart verfeinerte, dass er diese Behauptung nur noch teilweise aufrechterhalten kann. Die Täuschergothypothese setzt zwar, insofern sie gedacht wird, die Existenz eines Denken-

24 Die Ebenenunterscheidung, die wir im Fall der *Meditationen* gemacht haben (s. S. 227 in Kap. 2.4), lässt sich auch für die Interpretation des dreistufigen Arguments herbeiziehen: Mit der Feststellung der Unbezweifelbarkeit von „sum“ in der ersten Rückblende will der cartesische Denker uns Leser darauf aufmerksam machen, dass er nicht anders konnte, als seine Existenz zu behaupten. Mit der Qualifikation dieser Unbezweifelbarkeit macht er uns darauf aufmerksam, dass *wir*, im Gegensatz zu ihm, eine weitere Voraussetzung machen müssen, um uns mit ihm zu identifizieren. Wir müssen auf seine Situation erst *reflektiert* haben, bevor wir auf dieselbe Weise wie er die Gewissheit unserer Existenz erlangen.

den voraus. Sie setzt aber nicht voraus, dass dieser Denkende *weiss*, dass er denkt, und nur mit einem solchen *Wissen* wäre es für ihn möglich, auf seine Existenz zu *schliessen*.

Eine erste Fehlinterpretation des *Cogito* muss damit bereits hier ausgeräumt werden: Die Abhängigkeitsbeziehung in „*cogito ergo sum*“ hat *nicht* die Stärke eines materialen Konditionals.²⁵ Als materiales Konditional aufgefasst, würde Descartes mit „*cogito ergo sum*“ „ich denke nicht oder ich bin“ behaupten. Dies ist nicht nur deshalb absurd, weil Descartes in allen relevanten Passagen *zusätzlich* behauptet, dass er ist, „*cogito*“ also für den Wahrheitswert der Disjunktion irrelevant wäre. Das *Cogito* wäre in dieser Lesart auch unfähig, die Rolle eines ersten Prinzips zu spielen. Auf der Wahrheit des Satzes „ich denke nicht“ lässt sich keine unbezweifelbare Wissenschaft aufbauen. Eine andere ‚materiale‘ Interpretation würde „*cogito ergo sum*“ als „wenn ich weiss, dass ich denke, dann weiss ich, dass ich bin“ auffassen. Ein Konditional dieser Art wird von Descartes wohl wirklich behauptet, wenn auch die Frage nach der Stärke des „wenn . . . dann . . .“ noch offengelassen werden muss. Eine Schwäche dieser Interpretation liegt jedoch darin, dass Descartes *mehr* behauptet, als sie ihm zugestehen will: er erklärt den Schluss vom Denken auf die Existenz nicht nur für erlaubt, sondern *zieht ihn*. Damit behauptet er aber *auch* die Prämisse und *a fortiori* die Konklusion.

Die Diskrepanz der *Cogito*-Versionen, die wir in den *Meditationen* und den *Prinzipien* finden, lässt sich durch den Unterschied von analytischer und synthetischer Methode erklären. In den *Meditationen* wird uns ein Denker gezeigt, der es – wie wir als Leser nachvollziehen können: mit Recht – nicht schafft, seine Existenz zu bezweifeln. In der synthetischen Darstellung der *Prinzipien* hingegen wird *gesagt*, dass wir nicht an unserer Existenz zweifeln können. Die diese Unmöglichkeit begründende allgemeine Wahrheit „alles, was denkt, muss existieren“ darf in den *Meditationen* keine Rolle spielen, denn die Erkenntnis solcher allgemeiner Sätze setzt, wie Descartes in den *Erwiderungen* betont, die Kenntnis zumindest *einiger* partikulärer Sätze voraus (s. S. 424) –

25 Die Stelle im *Discours* ist die einzige mir bekannte, die eine solche Interpretation stützen könnte.

und der einzige partikuläre Satz der Art „*a* existiert“, den der cartesische Denker als wahr erkennen kann, ist „sum“. „Sum“ geht also „alles, was denkt, muss existieren“ in der *ordo cognoscendi* voraus.

In den *Prinzipien* wird die Unmöglichkeit einer Bezweiflung der eigenen Existenz dadurch begründet, dass *wir* Leser im Satz „*a* denkt, aber existiert nicht“ einen Widerspruch erkennen. Epistemisch unwiderstehlich ist hier, wie im *Discours*, nicht „sum“, sondern „ego cogito, ergo sum“. Wenn wir – wofür ich später argumentieren werde (s. S. 426ff.) – die *zeitliche* Abhängigkeit der Gewissheit von „sum“ von der Gewissheit von „cogito“ als *prozessuale* interpretieren dürfen, ist die Behauptung, „ego cogito, ergo sum“ sei epistemisch unwiderstehlich, die, dass wir wissen und erkennen können, dass jener, der weiss, dass er denkt und seine Gedanken in Ordnung hält („qui conduit ses pensées par ordre“), wissen muss, dass er ist. Wir befinden uns damit ein weiteres Mal den Meditationen des cartesischen Denkers gegenüber auf der Metastufe.

Für den cartesischen Denker ist das *Cogito* der Beweis seiner Existenz. Für uns hingegen, die ihm gegenüber eine Metaposition einnehmen, ist es mehr: für uns ist es der Beweis der Existenz der *res cogitans*.²⁶ Dieser hat zumindest zwei wichtige Eigenschaften:

- (1) Er kann, wie wir am Beispiel des cartesischen Denkers sehen, sogar in der Situation des grösstmöglichen Zweifels geführt werden;
- (2) Er qualifiziert die Existenzaussage „sum“ im Mund des cartesischen Denkers in einer Weise, die diese Aussage einzigartig macht: sie ist die unbezweifelbarste, allgemeinste und damit gewisseste Aussage, die jemand machen kann.

Das Beweisziel, dass sich *Descartes* in der *Zweiten Meditation* vornehmen muss, ist demnach weder, dass der cartesische Denker existiert (dies ist das Beweisziel des cartesischen Denkers), noch, dass der cartesische Denker weiss, dass er existiert (dies ist die Erkenntnis des Lesers, der den Schluss des cartesischen Denkers nachvollziehen soll und deshalb die Prämisse wissen muss), sondern, dass *wir* wissen können, dass der cartesische Denker weiss, dass er existiert.

26 Die für meine Interpretation fundamentale Unterscheidung dieser Interpretationsebenen wurde auf S. 227 eingeführt.

Der Nachweis eines solchen zweitstufigen Wissens hat zwei Teile: Zuerst gilt es plausibel zu machen, dass der cartesische Denker weiss, dass er existiert. Er weiss dies genau dann, wenn „sum“ *für ihn* unbezweifelbar ist. Es wird deshalb im folgenden (Kap. 3.2) um den Nachweis dieser Unbezweifelbarkeit von „sum“ gehen, die ich als epistemische Unwiderstehlichkeit des mit „sum“ ausgedrückten Gedankens charakterisieren werde. Epistemische Unwiderstehlichkeit genügt Descartes allerdings nicht. Im Kap. 3.3 werde ich zeigen, dass Descartes es für möglich hält (und mit der Täuschergotthypothese explizit als Möglichkeit supponiert), dass wir uns selbst in Überzeugungen täuschen, die für uns epistemisch unwiderstehlich sind. In einem zweiten Teil des Arguments (im Kap. 3.4) wird es deshalb um den Nachweis gehen, dass „sum“ nicht nur epistemisch unwiderstehlich ist, sondern auch der Täuschergotthypothese widersteht.

3.2 Die epistemische Unwiderstehlichkeit von „sum“

In diesem Kapitel soll es um die Eigenschaften von „sum“ und „cogito“ gehen, die diese Überzeugungskandidaten in Descartes' Augen für eine Widerlegung des Skeptikers qualifizieren.

Bernard ? : 73 zufolge sind sowohl „sum“ als auch „cogito“ unkorrigierbar, d.i. sie sind immer wahr, wenn sie für wahr gehalten werden (s. auch ? : 306). Diese Eigenschaft teilen sie ihm zufolge mit den Protokollsätzen Schlicks. Im Unterschied zu diesen sind „sum“ und „cogito“ allerdings zusätzlich selbstbewahrheitend (wahr, wenn behauptet), d.i. sie können nicht zum Lügen verwendet werden. Jede Behauptung von „cogito“ ist demnach wahr (da selbstbewahrheitend) und ergibt die wahre (da unkorrigierbare) Überzeugung, dass ich denke. „Ich existiere nicht“ und „ich denke nicht“ machen notwendigerweise eine falsche Behauptung, aber nicht eine notwendigerweise falsche.²⁷ „Cogito“ ist zudem evident („ p “ ist evident für A gdw. A glaubt, dass p , wenn „ p “ wahr ist). „Sum“ kann auf der Stufe des *Cogito* noch nicht als evident betrachtet werden, sondern erst dann, wenn Descartes weiss, dass er wesentlich ein denkendes Ding ist (? : 77). Diesen Status, evident zu sein, teilt sich „cogito“ mit allen Verben, die einen bewussten Zustand oder eine bewusste Tätigkeit ausdrücken (Sinneswahrnehmungen, Willensakte, Urteile etc.) (? : 78). Weil „cogito“ unkorrigierbar und evident ist, ist „cogito“ genau dann wahr, wenn es gedacht wird. Williams ist der Meinung, „cogito“ sei zudem „strongly evident“, d.h. wenn „cogito“ wahr ist, dann weiss ich es auch. Denn eine Überzeugung, die genau dann wahr ist, wenn ich sie habe, sei „acquired in a way which is exceptionlessly reliable“ (? : 307) und qualifiziere damit als Wissen „by the most demanding standards“ (? : 307). Ich werde die Unkorrigierbarkeit, Selbstbewahrheitung, Evidenz und starke Evidenz von „cogito“ der Reihe nach diskutieren.

Harrison bringt die mutmassliche Unkorrigierbarkeit von „cogito“ in Verbindung mit Descartes' Täuschergothypothese und der Korrektheit meiner epistemischen Instinkte:

27 B. ? : 74 nennt diese Charakteristik „self-defeating“ und „self-falsifying“.

I think some philosophers have supposed that Descartes has refuted the view of the sceptic that it is always logically possible for our cognitive capacities to lead us into error. [...] It seems to me obvious, *pace* the sceptic, that some people's beliefs are incorrigible in the sense that, if they have them, their cognitive capacities are such that it is impossible (*in some way or other*) that they should be mistaken. My belief that my name is Harrison is of this kind. (? : 321, 322)

Der Grund, warum „*cogito*“ keine falsche Überzeugung sein kann, ist schlicht der, dass sich jemand widerspricht, der behauptet, „*cogito*“ sei falsch und gleichzeitig seine Überzeugung. ? : 323 bestreitet zu Recht, dass die hier in Frage stehende Unmöglichkeit eine genetische ist – sie hat nichts mit der Art und Weise zu tun, mit der ich die Überzeugung „*cogito*“ erworben habe oder hätte erwerben können. Stattdessen kommt die Unmöglichkeit Harrison zufolge durch einen Schluss aus *zwei* Prämissen zustande:

(N1) Wenn ich glaube, dass *p*, denke ich.

(N2) Wenn *p*, dann ist meine Überzeugung wahr, dass *p*.

Diese beiden Prämissen sind vollständig inhaltsindifferent, denn für ihre Wahrheit spielt „*p*“ keine Rolle. Der Eindruck, ich könne im Fall meiner Überzeugung, dass ich existiere, *direkt* auf ihre Wahrheit schließen, der eine erkenntnistheoretische Besonderheit dieser Überzeugung suggeriert, ist demnach irreführend.²⁸ Das Besondere an „*cogito*“ ist demnach nur, dass das Konsequens von (N1) mit dem Antecedens von (N2) identisch ist und ich demnach mit einem Kettenschluss auf „Wenn ich glaube, dass ich denke, dann ist meine Überzeugung wahr, dass ich denke“ schließen kann. Aber garantiert dies wirklich die Unkorrigierbarkeit von „*cogito*“? Nur wenn diejenige Überzeugung, von der ich glaube, dass ich sie habe (N1), dieselbe ist wie die, die wahr ist, wenn ich denke; (*) muss identisch sein mit (**):

(N1') Wenn *ich glaube, dass ich denke* (*), denke ich.

(N2') Wenn ich denke, ist *meine Überzeugung, dass ich denke*, (**) wahr.

Wie ist nun aber die Identität von (*) und (**) zu rechtfertigen? Daraus, dass ich denke, dass *p*, folgt *prima facie* nur dann, dass ich denke,

28 So auch ? : 325: „... my belief that I exist is not a belief which guarantees its own truth.“

wenn der Gedanke, dass p , derselbe Gedanke ist, der das Konsequens wahr macht: denken-dass- p muss eine Art von Denken sein.²⁹ Weil das Konsequens unspezifisch ist, muss auch der Gedanke, dass ich denke, gänzlich unspezifisch sein. Ich darf mir mit der Überzeugung, dass ich denke, nichts weiter zuschreiben als das Denken *irgendwelcher* Gedanken bzw. *mindestens eines* Gedankens. Nun ist aber erstens fraglich, ob ich dies überhaupt kann. Zweitens würde ein Cartesianer wohl einwenden, dass meine Überzeugung, dass ich einen ganz bestimmten Gedanken habe, erkenntnistheoretisch (und damit in der *ordo cognoscendi*) vor der Überzeugung kommt, dass ich irgendeinen (nicht weiter spezifizierten) Gedanken habe.³⁰ Drittens scheint mit solchen Überzeugungen die Urteilsenthaltung, die Descartes am Ende der Ersten *Meditation* von uns verlangt, nicht mehr möglich:

Furthermore, if one were (inconsistently, if beliefs are self-verifying, but there is nothing impossible about being inconsistent) to believe that all one's beliefs were false, this belief would, if true and about itself, entail that it itself was false; if it was false, this would entail that it is true. (? : 327)

Die Diagnose solcher Paradoxa ist wohlbekannt: Sie rühren daher, dass Propositionen, Sätze und mutmasslicherweise eben auch Überzeugungen auf sich selbst Bezug nehmen können. Harrison hat diese Selbstbezüglichkeit mutmasslich selbstbewahrheitender Überzeugungen zu einem Argument ausgebaut, das, wenn erfolgreich, zeigen würde, dass sie Descartes nicht nützen können:

29 ?: 326 konstruiert das Problem in m.E. irreführender Weise als eines der Identität des Gedankens, dass ich denke, dass p , und des Gedankens, dass p . Er schliesst daraus, dass der erste der Gedanken „an order one higher up“ als der andere ist, auf ihre Nichtidentität.

30 Auf den Primat partikulärer vor allgemeinen Überzeugungen in der *ordo cognoscendi* werden wir auf S. 424ff. noch zurückkommen.

One cannot, however, *adduce as a reason*, for thinking that my belief that I have at least one belief is true, that I believe that I have at least one belief. The belief that would ‘self-verify’ it, so to speak, cannot be produced by the believer as a reason for believing it. For, in order to do this, the believer must not only have a belief about the class of his beliefs in general (to which he may subsequently discover that his belief that he believes at least one thing belongs); he must have a belief which is quite explicitly about itself, as my belief that I believe *that the earth is flat* is explicitly about my belief *that the earth is flat*. This, however, is impossible. The attempt to say *what* one is believing in this case leads to an infinite regress. For spelt out in full, what I believe is that I believe at least one thing, viz., that I believe at least one thing. . . (Compare this with ‘I believe at least one thing, viz., that the earth is flat’.) (? : 328)

Harrisons Behauptung ist hier die, dass selbstreferentielle Überzeugungen nicht intelligibel gemacht werden können. Die Plausibilität dieser Behauptung hängt davon ab, wie man „at least one thing“ versteht. Verwendet man den Ausdruck – wie von Harrison unterstellt –, um in referentieller Weise auf *ebendiese* Überzeugung Bezug zu nehmen, dann wird man in der Tat mit dem blossen Existenzquantor allein nicht sagen können, „what it is that you believe“ – dazu bräuchte es eine existentielle Spezialisierung, d.h. die Einführung einer Individuenkonstanten zur Bezeichnung der Überzeugung. M.E. steht uns aber auch eine andere, attributive Lesart zur Verfügung, gemäss der „es gibt mindestens ein *F*“ als eigenständige Proposition gilt, unabhängig davon, ob wir in der Lage sind, die Existenz eines solchen *F*s nachzuweisen. „Ich kann sagen, was ich jetzt denke“ ist syntaktisch mehrdeutig:³¹ als Relativsatz lässt es sich paraphrasieren als „Für das, was ich jetzt denke, gilt, dass ich es sagen kann“ – in diesem Sinn greift Harrisons Vorwurf. Die Lesart als indirekter Fragesatz „Wenn *x* etwas ist, das ich jetzt denke, kann ich *x* sagen“, hingegen, ist unproblematisch: in *diesem* Sinn kann ich, wenn ich nur einen Gedanken habe, von diesem sagen, dass ich ihn habe. Damit scheitert Harrisons erstes Argument gegen die Unkorrigierbarkeit von „*cogito*“.³²

31 Andreas Kemmerling hat diese Ambiguität als „quid/quod-Mehrdeutigkeit“ bezeichnet.

32 Der Hinweis auf die erkenntnistheoretische Priorität von Zuschreibungen partikulärer Überzeugungen ist allerdings berechtigt. Descartes stimmt damit überein, wie wir auf S. 424 sehen werden.

Auch wenn „cogito“ und „sum“ also unkorrigierbar und sogar selbstbewahrheitend sind, also wenn sie wahr sind, sobald sie nur für wahr gehalten bzw. geglaubt werden, ergibt sich dadurch noch kein erkenntnistheoretischer Vorzug: ihre Wahrheit gründet nicht im besonderen Status der Überzeugung oder Behauptung, sondern in ihrem jeweiligen propositionalen Gehalt.

Ein zweites Argument Harrisons gegen die Ergiebigkeit evidenter Überzeugungen für das cartesische Projekt ist erfolgreicher:

If a man believes that he believes that the earth is flat, it is possible for him to believe that this is the only thing he believes. [...] But if he believes at least one thing, it is *not* possible for him to believe that this is the only thing he believes. (? : 329)

Selbst wenn „cogito“ und „sum“ also evident sind, d.h. immer geglaubt werden, wenn sie wahr sind, ist dies für Descartes insofern nicht von Nutzen, als der cartesische Denker sie selbst dann nicht für seine einzigen Überzeugungen halten kann, wenn sie seine einzigen Überzeugungen sind.

Harrisons Beobachtung ist, soweit ich sehe, korrekt. Wenn *A* glaubt, dass er glaubt, dass *p*, kann er die weitere Überzeugung haben, dass er nichts anderes glaubt als „*p*“ – obwohl beide Überzeugungen zusammen nicht wahr sein können. Dies ist nicht weiter beunruhigend, weil die zweite Überzeugung – die Überzeugung bspw., dass er keine Überzeugung hat ausser die, dass die Erde flach ist – ohnehin nicht wahr sein kann (wenn sie wahr ist, hat er sie nicht). Wenn *A* aber nur eine Überzeugung hat, dann sicher nicht die, dass dies seine einzige Überzeugung ist. Denn dann käme nur diese Überzeugung in Frage, wenn *A* spezifizieren müsste, welche Überzeugung er hat. Der Regress müsste von ihm m.a.W. schon auf der ersten Stufe abgebrochen werden, denn mit „ich habe keine andere Überzeugung als die, dass ich keine andere Überzeugung habe“ würde er sich schon *zwei* Überzeugungen zuschreiben – weil man sich keine Überzeugungen zuschreiben kann, von denen man nicht glaubt, dass sie wahr sind. Harrisons Punkt setzt hier also nur die *epistemische* (und nicht die logische) Priorität *partikulärer* Überzeugungen gegenüber allgemeinen Überzeugungen voraus: Ich kann keine „es gibt mindestens ein *F*“-Überzeugung haben, bevor ich

eine „ a ist F “-Überzeugung bzgl. eines bestimmten a habe – ich muss die existentiellen Quantifikationen in meinen Überzeugungen spezialisieren können. Wir werden bei der Diskussion der Rekonstruktion des *Cogito* als eines syllogistischen Schlusses (auf S. 416) sehen, dass Descartes diese Voraussetzung wirklich macht.³³ Die Frage der epistemischen Priorität weist uns auch auf das hin, was an einer Rekonstruktion der Unkorrigierbarkeit als Resultat eines Schlusses aus (N1') und (N2') wirklich problematisch ist: nicht nur müssen die Überzeugungen (*) und (**) wirklich identisch sein – diese Identität muss für den cartesischen Denker zusätzlich evident sein. Nur dann ist er in seinem Schluss zu demselben Grad gerechtfertigt wie in seinem Glauben in die Unkorrigierbarkeit von „cogito“.

Weder die Unkorrigierbarkeit noch die Evidenz von „sum“ und „cogito“ können also die erkenntnistheoretische Sonderstellung erklären, die diese Überzeugungen für den cartesischen Denker am Anfang der *Zweiten Meditation* haben. Dies könnten wir, wären wir berechtigt, die beiden Überzeugungen für stark evident – automatisch gewusst, wann immer sie wahr sind – zu halten. Klarerweise ist dies jedoch nicht der Fall: die starke Evidenz dieser Überzeugungen ist nicht eine unproblematische Prämisse, die wir zur Interpretation der *Meditationen* heranziehen können, sondern entspricht dem Beweisziel Descartes'.

Ich werde im folgenden dafür argumentieren, dass die Sonderstellung von „sum“ und „cogito“ für den cartesischen Denker zunächst und in erster Linie eine *psychologische* ist, die nicht durch den intrinsischen Charakter dieser Überzeugungen, sondern wegen der erkenntnistheoretischen Bedeutung der Situation, in der sie noch gerechtfertigt gehabt werden können, zu einer systematisch relevanten Charakterisierung wird. Dies wird uns auch erlauben, zwischen „sum“ und „cogito“ einen Unterschied zu machen.

33 ? : 330 zieht eine aufschlussreiche Parallele zu Ausdrücken wie „I promise to keep this promise“ und „I command you to obey this command“. Solche Ausdrücke sind *illegitim*, weil „promise“ und „command“ sprachliche Kennzeichen von Sprechakten sind, zu deren Äusserungsbedingungen die Möglichkeit gehört, sich ihnen gemäß zu verhalten. In den zitierten Beispielen fehlt diese Möglichkeit: Es gibt nichts, was ich tun müsste, um mein Versprechen zu halten, oder was mein Gesprächspartner tun müsste, um mir zu gehorchen.

Descartes behauptet, dass „sum“ für den cartesischen Denker (und für uns, wenn wir seine Gedankengänge nachvollziehen) epistemisch unwiderstehlich sei. Wenn wir uns die Frage stellen, ob „sum“ wahr ist, merken wir *unwillkürlich*, dass wir uns die Frage gar nicht zu stellen brauchen – wir merken, dass wir sie dadurch schon beantwortet haben, dass wir sie uns stellten. Dies besagt zunächst noch nicht, dass „sum“ selbstbewahrheitend ist – behauptet wird nur, dass wir uns die Frage „sum?“ nicht stellen können, ohne sie unwillkürlich zu bejahen. So resümiert Descartes den Gedankengang des ersten Teils der *Prinzipien* an dessen Ende wie folgt:

Deinde, ordine est attendendum ad notiones, quae ipsimet in nobis habemus, eaeque omnes & solae, quas sic attendendo clarè ac distinctè cognoscemus, judicandae sunt verae. Quod agentes, inprimis advertemus nos existere, quatenus sumus naturae cogitantis; & simul etiam, & esse Deum, & nos ab illo pendere, & ex ejus attributorum consideratione caeterarum rerum veritatem posse indagari, quoniam ille est ipsarum causa. . . (AT VIII/I 38¹³⁻²¹)

Nous ferons ensuite une revue sur les notions qui sont en nous, & ne recevrons pour vraies que celles qui se presenteront clairement & distinctement à notre entendement. Par ce moyen nous connoissons, premierement, que nous sommes, en tant que notre nature est de penser; & qu'il y a un Dieu duquel nous dépendons; apres avoir considéré ses attributs, nous pourrons rechercher la verité de toutes les autres choses, pource qu'il en est la cause. (AT IX/II 61)

Die Einsicht in die Unbezweifelbarkeit von „sum“ wird hier als Wirkung davon präsentiert, dass sich die *notio* „sum“ unserem Geist, der an allem zu zweifeln versucht, als klare & deutliche präsentiert. Dies geschieht jedoch nur, wenn wir uns die Frage, ob wir existieren, wirklich stellen. Dies tun wir, indem wir bewusst an der Existenz *aller* Dinge, also auch an unserer eigenen Existenz, zweifeln. Um die Notwendigkeit des Unterhaltens des „sum“-Gedankens (wenn auch ‚in fragender Form‘) zu betonen, formuliert Descartes oft so, aus dem universalen

Zweifel könne auf „sum“ geschlossen werden.³⁴ Aus einer meiner Tätigkeiten kann ich aber nur dann auf etwas schliessen, wenn ich weiss, dass ich die Tätigkeit wirklich mache oder gemacht habe.³⁵

In der Dialogform der *Recherche* wird die Ebenenunterscheidung der *Meditationen* durch eine Rollenverteilung ersetzt: Poliander wird sich bewusst, dass er seine Existenz nicht bezweifeln kann, und Eudoxus, das Sprachrohr Descartes', macht ihn *anschliessend* darauf aufmerksam, dass er aus seinem Zweifel auf seine Existenz *schliessen* darf (in der Form „dubito, ergo sum“). Entsprechend wird in der *Recherche* die Gewissheit von „sum“ aus dem Zweifel „abgeleitet“.³⁶ Eudoxus macht seine Gesprächspartner allerdings zusätzlich darauf aufmerksam, dass die Berechtigung dieses Schlusses von der *richtigen* Durchführung des Zweifels abhängt.³⁷

<p>Hinc itaque, si quid ego judico, opus est ut videre incipias, quod si quis recte modo sua dubitatione uti noverit, certissimas inde cognitiones deduci posse... (AT X 522)</p>	<p>Von dieser Situation ausgehend wird es, wenn ich recht sehe, nötig sein, dass Sie einzusehen beginnen, wie jemand, der in der rechten Weise seinen Zweifel zu gebrauchen weiss, von da aus ganz sichere Erkenntnisse ableiten kann... (? : 73)</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Dies weist auf eine Schwierigkeit der Interpretation hin, die die Gewiss-

34 „Et c'est une chose qui de soy est si simple & si naturelle àäinferer, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle auroit pû tomber sous la plume de qui que ce soit.“ (AT III 248¹⁻⁴) In einem Brief vom März 1638 präsentiert er das *Cogito* als „Konklusion“ des Zweifels: „Bien que les Pyrrhoniens n'ayent rien conclu de certain en suite de leurs doutes, ce n'est pas àädire qu'on ne le puisse.“ (AT II 38²⁹⁻³¹)

35 Mit „notio“ ist im vorhergehenden Zitat, wie ? : 115 überzeugend dargelegt hat, die angeborene Idee gemeint. Ideen sind angeboren, insofern sie sich unser Geist selbst vergegenwärtigen kann.

36 „Attentum modò te mihi praebeas, ulteriùs quää existimaveris te sum deducturus. Hac enim universali ex dubitatione, veluti è fixo immobilique puncto, Dei, tuí ipsiusmet, omniumque, quae in mundo dantur, rerum cognitionem derivare statui.“ (AT X 515); „... ita ut possim adfirmare, simulac dubitare sum adgressus, etiam cum certitudine me cognoscere occepisse.“ (AT X 525)

37 So sagt er auch, aus dem Zweifel selbst folge noch nichts, wohl aber bereite er den Boden, um sichere Konklusionen zu erschliessen: „... bien qu'il soit vray que le doute seul ne suffit pas pour establir aucune verité, il ne laisse pas d'estre utile àäpréparer l'esprit pour en establir par après, & c'est àäcela seul que je l'ay employé.“ (AT IX/I 205⁶⁻¹⁰)

heit von „sum“ als Ergebnis des gescheiterten Versuchs deuten will, an „sum“ zu zweifeln: Ich kann nur dann durch einen Schluss der Form „ $p \rightarrow q$ “ die Gewissheit, dass q , erlangen, wenn ich bereits vorgängig die Gewissheit habe, dass p . Ich weiss erst dann die Konklusion eines Argumentes, wenn ich auch seine Prämissen weiss. Der cartesische Denker, der den Schluss auf die Gewissheit von „sum“ ziehen möchte, müsste also nicht nur zweifeln können, sondern *wissen* können, dass er zweifelt. Diese Voraussetzung fehlt bei einem hyperbolischen Zweifel – es sei denn, es steht wie in der *Recherche* eine Aussenperspektive auf den Zweifelnden zur Verfügung.³⁸

Epistemische Unwiderstehlichkeit besagt in erster Linie, dass zwischen der klaren&deutlichen Erkenntnis, dass p , und dem Fürwahrhalten von „ p “ keine Kluft besteht (vgl. ? : 347). Descartes geht so weit zu behaupten, dass klar&deutlich erkennen, dass p , *dasselbe* sei wie „ p “ bejahen:

Cùm autem hïc dicitur nos rebus clare perspectis volentes nolentes assentiri, idem est ac si diceretur nos bonum clare cognitum volentes nolentes appetere: verbum enim, *nolentes*, in talibus non habet locum, quia implicat nos idem velle & nolle. (AT VII 192²⁴⁻²⁸)

Or, quand il est dit icy que, soit que nous voulions, ou que nous ne voulions pas, nous donnons nostre creance aux choses que nous concevons clairement, c'est de mesme que si on disoit que, soit que nous voulions, ou que nous ne voulions pas, nous voulons & desirons les choses bonnes, quand elles nous sont clairement connuës; car cette façon de parler, *soit que nous ne voulions pas*, n'a point de lieu en telles occasions, parce qu'il y a de la contradiction à vouloir & ne vouloir pas une mesme chose. (AT IX/I 150)

Die Analogie, die Descartes hier zieht, ist instruktiv: Das Behaupten, dass p , verhält sich so zur klaren&deutlichen Erkenntnis, dass p , wie

38 Für die Notwendigkeit einer solchen Aussenperspektive lässt sich auch unter Rückgriff auf das Schlafargument argumentieren. Die Äusserung „sum“ des Schlafenden können wir nur dann als Ausdruck einer von ihm gewussten Überzeugung auffassen, wenn wir das vom Schlafenden geäusserte „ich“ auf etwas beziehen können, worüber er in seiner Situation Wissen haben kann (s. S. 137). Um festzustellen, dass er mit „sum“ recht hat, brauchen wir eine Aussenperspektive, aus der wir seine Worte semantisch anders evaluieren können als er selbst.

das Begehren von *x* zur klaren&deutlichen Erkenntnis, dass *x* begehrenswert ist. Im Licht dieser Passage wird besser verständlich, inwiefern in der ausgebauten cartesischen Theorie ein Zweifel an *allen* Überzeugungen möglich ist. In einer Situation, in der mein Verhalten auf seine moralische Qualität hin untersucht wird, wird mein Begehren von *x* zweifellos als Behauptung ausgelegt werden, *x* sei begehrenswert. Indem ich *x* begehre, lege ich mich auf die Wahrheit dieser Behauptung fest. Ein vorsichtiger Prüfling wird folglich *x* erst dann begehren, wenn er ganz sicher ist, dass *x* begehrenswert ist. Die Situation, in der sich der cartesische Denker am Ende der Ersten *Meditation* befindet, ist hiermit vergleichbar: Seine Behauptung, dass *p*, wird ihm als Behauptung ausgelegt, er wisse, dass *p*. Folglich wird er nur Sätze behaupten, bei denen er sich ganz sicher ist, dass er sie weiss. Er wird m.a.W. nur noch Sätze behaupten, von denen er klar&deutlich erkennt, dass sie wahr sind.

Was heisst es nun aber, etwas klar&deutlich zu erkennen? Descartes wendet, wie wir auf S. 20 festgestellt haben, „klar&deutlich“ – ebenso wie „bezweifelbar“ – sowohl auf Sachverhalte wie auf Sätze und Überzeugungen an. Angewendet auf Sätze und Überzeugungen, verwendet er „klar&deutlich erkennen, dass *p*“ elliptisch für „*p*“ klar&deutlich *als wahr* erkennen“. Obwohl dies von vielen Interpreten als unproblematisch vorausgesetzt wird,³⁹ liegt darin ein wesentlicher Schritt, denn es bedeutet, dass der cartesische Denker auch dann, wenn er klar&deutlich erkennt, dass *p*, mit der Behauptung, dass *p*, ein epistemisches Risiko eingeht. Denn er legt sich nicht nur auf die Klarheit&Deutlichkeit von „*p*“, sondern auf die *Wahrheit* von „*p*“ fest. Um von der Klarheit&Deutlichkeit von „*p*“ auf seine Wahrheit zu schliessen, muss der cartesische Denker ausschliessen, dass ihm „*p*“ nur klar&deutlich zu sein *scheint*. Er muss also in diesem Fall nicht nur wissen, dass *p*, sondern zusätzlich mindestens wissen, dass „*p*“ klar&deutlich ist. In letzterem kann er sich täuschen, auch wenn er weiss, dass *p* – denn er muss dazu zusätzlich garantieren können, dass dieses Wissen ‚von der richtigen Art‘ ist, d.h. in einer Weise zustandekam, die ausschliesst, dass er etwa nur meint zu wissen, dass er weiss, dass *p* (wie dies in der durch die Täuschergothypothese unterstellten Situation der

39 So etwa von Bernard ? : 86.

Fall wäre). Die Urteilsenthaltung des cartesischen Denkers am Ende der Ersten *Meditation* ist demnach nicht als Bekenntnis aufzufassen, bis jetzt noch nichts klar&deutlich erkannt zu haben, sondern bloss als Einsicht, noch kein *Kriterium* zur Hand zu haben, mit dem über die Klarheit&Deutlichkeit von Überzeugungen entschieden werden könnte.⁴⁰ Dies wird in der Rückschau in der Vierten *Meditation* sehr deutlich:

Ac praeterea, etiam ut non possim ab erroribus abstinere priori illo modo qui pendet ab evidenti eorum omnium perceptione de quibus est deliberandum, possum tamen illo altero qui pendet ab eo tantum, quod recorder, quoties de rei veritate non liquet, a iudicio ferendo esse abstinendum; nam, quamvis eam in me infirmitatem esse experiar, ut non possim semper uni & eidem cognitioni defixus inhaerere, possum tamen attentâ & saepius iteratâ meditatione efficere, ut ejusdem, quoties usus exiget, recorder, atque ita habitum quemdam non errandi acquiram. (AT VII 61²⁷–62⁷)

...mesme j'ay sujet de me contenter ce que, s'il ne m'a pas donné la vertu de ne point faillir, par le premier moyen que j'ay cy-dessus déclaré, qui depend d'une claire & évidente connoissance de toutes les choses dont je puis deliberer, il a au moins laissé en ma puissance l'autre moyen, qui est de retenir fermement la resolution de ne jamais donner mon jugement sur les choses dont la verité ne m'est pas clairement connuë. Car quoy que je remarque cette foiblesse en ma nature, que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une mesme pensée, je puis toutesfois, par une meditation attentive & souvent reiterée, me l'imprimer si fortement en la memoire que je ne manque jamais de m'en ressouvenir, toutes les fois que j'en auray besoin, & acquerir de cette façon l'habitude de ne point faillir. (AT IX/I 49)

- 40 Ich will damit nicht bestreiten, dass Descartes „klar&deutlich“ auch in einer Bedeutung verwendet, in der das, was klar&deutlich zu sein scheint, *ipso facto* klar&deutlich ist. Ich kennzeichne diese Bedeutung des Wortes durch den tiefgestellten Index „1“ (s. S. 201; auf die Verdoppelung epistemischer Qualifikationen bei Descartes werden wir auf S. 340 noch ausführlich zurückkommen). Von klaren&deutlichen₁ Überzeugungen spricht Descartes dann, wenn er, wie etwa im *Brief an Picot* die performative Unbezweifelbarkeit von Überzeugungskandidaten meint: „...qu'ils [les principes] soient si clairs & évidens que l'esprit humain ne puisse douter de leur verité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considerer.“ (AT IX/II 2²⁰⁻²²) Ich werde auf S. 387 dafür argumentieren, dass *performative* Unbezweifelbarkeit nicht die einzige Art von Unbezweifelbarkeit ist, die Descartes seinem ersten Prinzip, dem *Cogito*, abverlangt.

Der cartesische Denker enthält sich nicht deshalb jeden Urteils, weil er glaubt, er werde mit jedem Urteil irren, sondern deshalb, weil er glaubt, er könne mit jedem Urteil höchstens *zufälligerweise* recht haben,⁴¹ d.h. weil er sich bewusst wird, dass er zwar behaupten kann, dass *p*, aber dass er dies nicht ohne Risiko tun kann, solange er nicht weiss, dass er weiss, dass *p*.

Dieses Risiko wird auch durch die epistemische Unwiderstehlichkeit von „sum“ nicht ausgeräumt. Daraus, dass ich „sum“ unwillkürlich behaupte, wenn ich mir die Frage stelle, ob ich existiere, folgt nur dann, dass „sum“ klar&deutlich ist, wenn ich *weiss*, dass ich nicht anders kann, als „sum“ zu behaupten. Ich muss mir m.a.W. sicher sein, dass „sum“ nicht nur klar&deutlich₁, sondern klar&deutlich₂ ist. Diese Interpretation wird durch die *Sechsten Erwiderungen* zusätzlich gestützt:

...[mei rationes] sunt omnino verae ac certae, cum praesertim ipsae ex nullis obscuris ignotisve principiis, sed primum a summâ rerum omnium dubitatione, ac deinde ex iis quae menti praejudiciis liberae omnium evidentissima & certissima esse apparent, gradatim deductae sint. ... (AT VII 446²³⁻²⁸)

...[mes raisonnemens] sont entierement vrais & indubitables; veu principalement que les principes sur quoy ils sont appuyez ne sont point obscurs, ny inconnus, ayant tous esté tirez des plus certaines & plus evidentes notions qui se presentent à l'esprit qu'un doute general de toutes choses a desja delivré de toutes sortes de prejugés... (AT IX/I 244)

Hier wird die Gewissheit der Prinzipien dadurch erklärt, dass sie mir in der Situation des maximalen Zweifels als die gewissesten *erscheinen*. Dies ist jedoch nur dann hinreichend für wirkliche, nicht bloss scheinbare Gewissheit, wenn ich über den Beweis der Nicht-Täuschernatur

41 Vgl. als Beleg für diese Behauptung ebenfalls die weiter oben in Fn. 261 auf S. 263 zitierte Stelle aus der Vierten *Meditation* (AT VII 59²⁸–60¹⁰).

Gottes verfüge.⁴² Auch in den *Zweiten Erwiderungen* betont Descartes die epistemische Unwiderstehlichkeit des *Cogito*:

Ex his [iis quae clare ab intellectu percipiuntur] autem quaedam sunt tam perspicua, simulque tam simplicia, ut nunquam possimus de iis cogitare, quin vera esse credamus: ut quòd ego, dum cogito, existam; quòd ea, quae semel facta sunt, infecta esse non possint; & talia, de quibus manifestum est hanc certitudinem haberi. Non possumus enim de iis dubitare, nisi de ipsis cogitemus; sed non possumus de iisdem cogitare, quin simul credamus vera esse, ut assumptum est; ergo non possumus de iis dubitare, quin simul credamus vera esse, hoc est, non possumus unquam dubitare. (AT VII 145²²–146⁴)

Or, entre ces choses [que l'esprit conçoit clairement & distinctement], il y en a de si claires & tout ensemble de si simples, qu'il nous est impossible de penser ààelles, que nous ne les croyons estre vrayes: par exemple, que j'existe lorsque je pense, que les choses qui ont une fois esté faites ne peuvent pas n'avoir point esté faites, & autres choses semblables, dont il est manifeste que l'on a une parfaite certitude. Car nous ne pouvons pas douter de ces choses-làsans penser ààelles; mais nous n'y pouvons jamais penser, sans croire qu'elles sont vrayes, comme je viens de dire; doncques, nous n'en pouvons douter, que nous ne les croyons estre vrayes, c'est ààdire que nous n'en pouvons jamais douter. (AT IX/I 114)

Diese Stelle zeigt, dass die Sonderstellung von „sum“ und „cogito“ nicht allein in ihrer epistemischen Unwiderstehlichkeit begründet sein kann, insofern diese als *intrinsische* Charakteristik der Überzeugungen aufgefasst wird – intrinsisch unwiderstehlich sind Descartes zufolge auch andere, allgemeinere metaphysische Prinzipien, die sich allerdings aber nicht als „premier principe de [sa] philosophie“ eignen.

Trotzdem scheint Descartes hier – in der Terminologie Bernard Williams formuliert – zu behaupten, dass „sum“ und „cogito“ selbstbewahr-

42 ? : 109 scheint dies zu bestreiten: „The need for God's guarantee arises only with regard to statements that are detachable from what confirms them. [...] But *sum* is not a statement of this kind. It is not detachable from evidence that confirms it.“ Allein daraus, dass „sum“ *für mich* nicht „detachable from evidence that confirms it“ ist, kann aber nichts geschlossen werden. Ebenso wenig daraus, dass ich es nicht für möglich halten kann, dass Gott mich darin täuscht, dass ich existiere. Ich kann Gott keine Macht absprechen, ohne mir zu widersprechen (weil ich Gott für allmächtig halte), also kann ich ihm auch keine Macht absprechen, mich zu täuschen. Auf dieses Problem werden wir ausführlich auf S. 378ff. zurückkommen.

heitend sind: Wenn ich eine dieser Überzeugungen habe, ist sie wahr. Daneben formuliert er zusätzlich ein direktes Argument für ihre Unbezweifelbarkeit. Dieses Argument lautet *nicht*, wie man vielleicht zuerst denken könnte, wie folgt:

(O1) Ich kann nicht zweifeln, dass p , ohne zu denken, dass p .

(O2) Wenn ich denke, dass p , ist p wahr.

(O3) Wenn ich also zweifle, dass p , ist p wahr.

(O4) Also kann ich nicht zweifeln, dass p .

Dieses Argument hat drei Schwächen: Erstens scheint die Prämisse (O1) dubios. Was soll „cogitare“ hier bedeuten? Wenn ich deshalb zweifle, dass p , weil ich fest davon überzeugt bin, dass $\neg p$, ist es zumindest merkwürdig, von mir zu sagen, dass ich denke, dass p . „Cogitare“ scheint hier eher im Sinn von „verstehen“ verwendet zu werden. Dann würde (O1) so etwas besagen wie „ich kann mir nicht vorstellen, dass jemand recht hat, der „ $\neg p$ “ behauptet, wenn ich „ p “ nicht verstehe“. Aber auch dies ist inadäquat, denn ich kann mir durchaus vorstellen, dass Leute mit Behauptungen Recht haben können, die ich nicht verstehe. Es erscheint zudem zumindest denkbar, dass es „indirekte“ Formen des Zweifels gibt, mittels derer ich an der Wahrheit eines Satzes zweifeln kann, ohne damit eine meiner Überzeugungen zu bezweifeln.⁴³

Das Wissen, dass alle F G sind, setzt in Descartes' Augen nicht voraus, dass ich von jedem F weiss, dass es G ist. Also ist es ihm zufolge möglich, dass ich nicht von allen F weiss, dass sie G sind, obwohl ich weiss, dass alle F G sind. Umgekehrt scheint es ebenfalls plausibel, dass ich auch dann, wenn ich von jedem F weiss, dass es G ist, nicht zu wissen brauche, dass alle F G sind – denn ich muss ja nicht wissen, dass diejenigen F , von denen ich weiss, dass sie G sind, *alle* F sind. Das Wissen um den allgemeinen und das Wissen um den partikulären Fall scheinen voneinander logisch unabhängig. Dann aber wäre ein Zweifel

43 Wir werden allerdings auf S. 392 den Versuch kritisieren, das *Cogito* als (nur) ‚indirekt‘ bezweifelbar aufzufassen.

etwa an der Existenz irgendwelcher materieller Gegenstände möglich, ohne ein Zweifel an der Existenz eines bestimmten materiellen Gegenstandes zu sein. Dennoch könnte dieser Zweifel als ein solcher *beschrieben* werden, denn die Falschheit des allgemeinen Satzes „irgendetwas existiert“, die ich supponiere, impliziert die Falschheit des partikulären Satzes „*a* existiert“, der aus ihm durch universelle Spezialisierung abgeleitet werden kann. Wenn ich also davon sprechen könnte, dass ich „*p*“ indirekt bezweifle, indem ich die Wahrheit eines Satzes supponiere, der seine Negation impliziert, ohne aber zu bezweifeln, dass *p*, und folglich auch ohne dass der propositionale Gehalt, dass *p*, für meinen Zweifel irgendeine Rolle spielt, wäre (O1) falsch.

Gemäss (O2) kann ich mich der Wahrheit von „*p*“ dadurch vergewissern, dass ich „*p*“ denke. Setzen wir für „*p*“ „cogito“, ist diese Behauptung plausibel; setzen wir jedoch „sum“, ist sie es nicht.⁴⁴ Die Unbezweifelbarkeit von „sum“ scheint damit mit diesem Argument nicht erwiesen werden zu können. (O2) hat aber nicht nur falsche, sondern auch zuviele wahre Instanzen: Notwendige Wahrheiten, etwa alle Sätze der Mathematik, sind immer wahr, also auch wahr, wenn ich sie denke. Warum sollte ich an ihnen zweifeln können, ohne sie zu denken? Wenn ich dies aber nicht kann, sind alle notwendigen Wahrheiten in derselben Weise unbezweifelbar wie „cogito“ und mir fehlt die Berechtigung, letzteres, aber nicht erstere als in höchstem Mass gewiss auszugeben.

Die dritte Schwäche des Argumentes liegt im Schluss von (O3) auf (O4). Wenn daraus, dass ich an „*p*“ zweifle, folgt, dass „*p*“ wahr ist, dann wird mein Zweifel in allen Fällen unberechtigt sein. Niemand aber garantiert mir, dass ich nicht auch unberechtigte Zweifel bzw. Zweifel *per impossibile* haben kann. Dieser Schwäche begegnet Descartes in der Formulierung seines Argumentes aus den Zweiten *Erwiderungen* (s. S. 310), indem er Prämisse (O2) verstärkt:

(O1) Ich kann nicht zweifeln, dass *p*, ohne zu denken, dass *p*.

44 ? : 76 hat deshalb festgestellt, dass die Abhängigkeit der Wahrheit „selbstbewahrheitender“ Aussagen von ihrem Gedachtwerden nicht als Wahrmacher interpretiert werden dürfe: „For while a sense might be defended in which I make it true that I am thinking, by thinking, there is no sense in which I make it true, by doing anything, that I exist. . .“

(O2') Wenn ich denke, dass *p*, dann denke ich, dass *p* wahr ist.

(O3') Wenn ich also zweifle, dass *p*, dann denke ich, dass *p* wahr ist.

(O4) Also kann ich nicht zweifeln, dass *p*.

Der Schluss von (O3') auf (O4) ist damit gerettet: Die Voraussetzung, dass ein rationaler Denker nicht zugleich zweifelt und für wahr hält, dass *p*, darf gemacht werden. Wie aber steht es mit Prämisse (O2')? Wenn ich „cogitare“ stark interpretiere – als „ich halte für wahr, dass *p*“ oder „ich habe die Überzeugung, dass *p*“ – ist (O2') trivial, (O1) aber zu stark: das Argument zeigt zuviel, nämlich dass *alle* meine Überzeugungen unbezweifelbar sind. Verstehe ich „cogitare“ hingegen schwach im Sinn von „der propositionale Gehalt, dass *p*, spielt in meinen Denkprozessen eine Rolle“, ist (O2') falsch, denn ich kann in diesem Sinn denken, dass *p*, ohne überhaupt den Begriff „Wahrheit“ zu haben. Es ist klar, dass Descartes mit (O2') den besonderen epistemischen Charakter von Sätzen wie „cogito“ charakterisieren will, der darin besteht, dass ich sie, wenn ich mit ihnen als Frage konfrontiert bin, unwillkürlich bejahe. Descartes will mit (O2') sagen, dass solche Sätze in höchstem Mass geeignet sind, auf ihnen einen Konsens zu begründen, dass sie sich nicht als Gegenstand von Meinungsverschiedenheiten eignen etc. Aber mir ist schleierhaft, was damit anders gemeint sein könnte als ihre epistemische Unwiderstehlichkeit, d.h. ihre Unbezweifelbarkeit in dem Sinn, den das Argument hätte explizieren sollen.

Zudem meldet sich ein weiterer Skrupel. Davon, dass „*p*“ nicht nur für wahr gehalten wird, sondern wirklich wahr *ist*, ist in den beiden Prämissen (O1) und (O2') nicht mehr die Rede. Warum sollte ich nicht auch an falschen Sätzen nur dann zweifeln können, wenn ich sie denke? Wenn ich dies aber in der Tat nur unter dieser Bedingung kann, erhält (O2') ein Gewicht, das es nicht tragen kann. Zweifellos kann ich auch von falschen Sätzen denken, dass sie wahr sind, und meistens ist dies gerade die Folge desselben Irrtums, der mich auch dazu geführt hat, sie im hier fraglichen Sinn zu denken. Auch solche falschen Sätze wären dann nach diesem Argument unbezweifelbar. Wenn ich aber falsche

Sätze nicht bezweifeln und *a fortiori* auch nicht herausfinden könnte, dass sie falsch sind, wäre Gott ein Täuscher. Daraus wird ersichtlich, dass Descartes hier von einer *schwachen, nur-performativen* Form der Unbezweifelbarkeit spricht, deren Vorkommen an einer falschen Überzeugung mich noch nicht berechtigt, gegen Gott den Vorwurf der unausweichlichen Täuschung zu erheben. Dies wird durch die Fortsetzung des Abschnittes in den *Zweiten Erwiderungen* bestätigt:⁴⁵

<p>Nec obstat etiam, si quis fingat illa Deo vel Angelo apparere esse falsa, quia evidentia nostrae perceptionis non permittet ut talia fingentem audiamus. (AT VII 146¹¹⁻¹³)</p>	<p>Il ne sert de rien aussi que quelqu'un feigne que ces choses semblent fausses à Dieu ou aux Anges, parce que l'evidence de nostre perception ne permettra pas que nous écoutions celui qui l'aura feint & nous le voudra persuader. (AT IX/I 114)</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Descartes spricht hier also von Sätzen, die *absolut gesprochen* falsch sein können, d.h. von denen wir nur moralische, nicht metaphysische Gewissheit haben.

Ein weiteres Indiz dafür, dass die Unbezweifelbarkeit von „sum“ und „cogito“ nicht genügt, um „cogito ergo sum“ zum ersten Prinzip zu erheben, liegt darin, dass in der *Synopsis* der *Meditationen* Descartes den Zweifel der Ersten *Meditation* nicht als Vorbedingung oder Prämisse der Gewissheit von „sum“ in der Zweiten darstellt, sondern stattdessen bloss darauf hinweist, dass der cartesische Denker existieren muss, *während* er zweifelt:

<p>In secundâ [meditatione], mens quae, propriâ libertate utens, supponit ea omnia non existere de quorum existentia vel minimum potest dubitare, animadvertit fieri non posse quin ipsa interim existat. Quod etiam summae est utilitatis, quoniam hoc pacto facile distinguit quatenam ad se, hoc est, ad naturam intellectualem, & quatenam ad corpus pertineant. (AT VII 12¹⁰⁻¹⁶)</p>	<p>Dans la seconde, l'esprit, qui, usant de sa propre liberté, suppose que toutes les choses ne sont point, de l'existence desquelles il a le moindre doute, reconnaît qu'il est absolument impossible que cependant il n'existe pas lui-même. Ce qui est aussi d'une très grande utilité, d'autant que par ce moyen il fait aisément distinction des choses qui lui appartiennent, c'est-à-dire à la nature intellectuelle, et de celles qui appartiennent au corps. (AT IX/I 9)</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Der Verstandesunterschied zwischen Denken und Ausdehnung, der hier

45 Siehe hierzu auch die Erörterung der *falsitas absoluta* auf S. 240.

angesprochen wird, ist die einzige fruchtbare Konsequenz der performativen Unbezweifelbarkeit von „sum“ für das cartesische System. Daraus, dass wir „sum“ nicht bezweifeln können, ohne dass wir während dieses Versuchs existieren, folgt nichts bezüglich unserer Berechtigung, zu wissen, dass wir sind. Die Tatsache, dass eine Überzeugung, einmal als Frage aufgeworfen, unabweislich ist bzw. sich zumindest als unabweislich präsentiert, folgt nichts bezüglich unseren Rechts, sie unter das von uns Gewusste zu zählen. Wenn aber das „ich“ in „sum“ meine *res cogitans* bezeichnet (was noch zu zeigen sein wird), dann wird doch immerhin durch die Unbezweifelbarkeit von „sum“ auch unter dem Eindruck der Täuschergothypothese gezeigt, dass ich mich als *res cogitans* besser und einfacher begreifen kann denn als *res extensa*. Zwei Fragen sind damit aufgeworfen:

- (i) Lässt sich aus der epistemischen Unwiderstehlichkeit von „sum“ und „cogito“ ein Argument dafür gewinnen, dass der cartesische Denker am Ende der *Zweiten Meditation* über eine klare&deutliche Idee seiner selbst als einer *res cogitans* verfügt?
- (ii) Lässt sich aus einer solchen klaren&deutlichen Idee ein Argument für seine Existenz gewinnen?

Ich werde im folgenden dafür argumentieren, dass die erste Frage bejaht, die zweite aber verneint werden muss.

Wie wir bereits auf S. 245 festgestellt haben, unterscheidet Descartes zwischen der materialen, der objektiven und der formalen Realität von Ideen. Wir müssen nun auf diese Unterschiede näher eingehen, um sowohl den Inhalt der „sum“-Einsicht besser zu bestimmen, als auch um sie später auf S. 435 für eine Deutung des *Cogito*-Argumentes heranzuziehen.⁴⁶ In zumindest einem Sinn haben wir eine Idee bereits, wenn wir sinnvoll über etwas reden können (s. S. 206):

46 Eine sorgfältige Behandlung dieser Unterschiede wird es auch erlauben, den von ? : 150ff., ?, ? : 96ff. und bspw. auch Kemmerling (? : PAGENUMBER, ? : 47 erhobenen Vorwurf zu entkräften, die Mehrdeutigkeit von „Idee“ bei Descartes sei für seine Philosophie problematisch (so auch ?).

<p><i>Ideae</i> nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ipse ejusdem cogitationis conscius sum; adeo ut nihil possim verbis exprimere, intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certum sit, in me esse ideam ejus quod verbis illis significantur. (AT VII 160¹⁴⁻¹⁹)</p>	<p>Par le nom d'<i>idée</i>, j'entens cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mesmes pensées. En telle sorte que je ne puis rien exprimer par des paroles, lorsque j'entens ce que je dis, que de cela mesme il ne soit certain que j'ay en moy l'<i>idée</i> de la chose qui est signifiée par mes paroles. (AT IX/I 124)</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Ideen können nun verschieden aufgefasst werden, was Descartes' dadurch ausdrückt, dass er ihnen materiale, formale und objektive Realität zuschreibt: die „*idée prise matériellement*“ ist ihre materielle Realität (als einer „*operatio intellectus*“),⁴⁷ die „*idée prise objectivement*“ ihre objektive Realität. Wir haben bereits bemerkt, dass die objektive Realität einer Idee ihrem repräsentationellen Gehalt entspricht: erst dadurch, dass ein beliebiger Denkakt („*cogitatio*“) auf etwas gerichtet wird, wird er zu einer Idee (? : 62–63). Diesen repräsentationellen Gehalt einer Idee bezeichnet Descartes als ihre „objektive Realität“.⁴⁸ Jede Idee hat objektive Realität, weil jede Idee etwas als ein Gegenstand repräsentiert

47 Ob Ideen in ihrer materiellen Realität bloss *Modi* des *res cogitans* oder auch Repräsentationen im *sensus communis* sind (so ? : 94), müssen wir hier nicht entscheiden. Wichtig ist allerdings, dass zwischen den Ideen in ihrer materiellen Realität und der *res cogitans* kein Unterschied besteht: „[Descartes] maintains that the mind and its ideas are to be identified in the sense that the ideas merely provide the *form* of the mind at a particular time.“ (? : 144, mit Hinweis auf AT IV 113)

48 „This objective reality of an idea is essentially its representative nature; in this representative nature or content of the idea the represented thing is somehow contained, and hence the objective reality of an idea is opposed to the knowing subject in that the content is of the object.“ (? : 30) „[Si le contenu d'une idée] est une chose, il peut être considéré comme un objet: quelque chose qui, *dans la conscience* s'oppose et se distingue du sujet lui-même. Mais les objets se trouvent dans la conscience, non comme des modes du sujet mais comme des choses distinctes du sujet lui-même. Ils ont une „*espèce*“ d'existence, c'est-à-dire qu'ils existent dans la conscience. Ils ont, par conséquent, pour ainsi dire, une *réalité objective*.“ (? : 194) „La *réalité objective* d'une idée est son contenu représentatif intrinsèque, la caractéristique interne en vertu de laquelle elle est à propos, ou au sujet, de quelque chose.“ (? : 47)

(?: 183). Ideen verschiedener Dinge unterscheiden sich in ihrer objektiven Realität.

Worin besteht nun aber die formale Realität einer Idee? Die formelle Realität der Idee ist nicht die „*idée prise formellement*“, sondern die „*essentiâc ideae, secundum quam ipsa est tantâzm modus quidam in mente humanâc existens*“ (AT III 566^{26–27}).⁴⁹ Die formale Realität einer Idee ist damit selbst etwas, das einer Ursache bedarf (?: 140), sie ist das von Gott aktualisierte Wesen der Idee. Dies wird deutlicher, wenn Descartes das Begriffspaar „objektiv“ und „formal“ auch auf die Realität von Dingen anwendet:

The distinction between formal and objective reality is applied by Descartes not only to ideas, but to entities or objects. In this case, ‚formal‘ reality will be actual, extramental existence, while ‚objective reality‘ will be merely existence in the mind as an object of the understanding. (?: 136)

Die formale Realität einer Sache ist damit diese Sache selbst, ihre objektive Realität aber eine Idee.

Wie ist nun aber „existence in the mind“ zu verstehen? Wir können die objektive Realität einer Sache *a* nicht mit der objektiven Realität der Idee von *a* identifizieren, weil die Idee von *a* auch dann objektive Realität haben kann, wenn *a* gar nicht existiert. Wir müssen deshalb mit ?:

49 Vgl.: „En revanche, c’est en tant qu’elle est *prise formellement* que l’idée représente“ (?: 48).

49 zwei Repräsentationsbeziehungen unterscheiden (so auch ?: 61).⁵⁰ Um in einem ersten Sinn repräsentiert (repräsentiert₂) zu werden, muss ein Objekt existieren – die Idee ist ihm dann mehr oder weniger ähnlich. Für Repräsentation₁ genügt jedoch mögliche, oder problematische Existenz,⁵¹ ohne dass die Idee dadurch aber zu einer „Quasi-Sache“ (?: 63) oder einem „Stellvertreter“ (?: 14) würde (so auch ?: 80). Dinge in ihrer objektiven Realität haben mehr als „mere[...] existence in the mind“ (was auch immer dies heissen mag). Es spricht viel dafür, mit ?: 87 unter dem objektiven Sein eines Dings „jenes Sein zu verstehen, das ein Gegenstand hat, insofern er mit seinem Wesen (nicht mit seiner aktuellen Existenz) das Objekt eines geistigen Aktes ist.“ Der Hase in seiner objektiven Realität ist damit ein repräsentierter Hase, nicht bloss,

50 Diese Unterscheidung ist verwandt, aber nicht identisch mit der von ?: 73–74 zwischen repräsentieren-als und präsentieren: die Idee der Kälte präsentiert die Kälte, eine Privation, aber repräsentiert sie als etwas Positives (und ist damit material falsch). Das Problem dieser Unterscheidung ist, wie ?: 76 zugibt, dass Descartes' zufolge auch Nichtexistierendes „präsentiert“ werden kann. ? unterscheidet ebenfalls zwischen „sentir“ als „acte de percevoir non réflexif qui se réalise par le moyen du corps“ (?: 38) [sentir-1] und einem „deuxième sens de sentir, où l'expression *je sens* est rigoureusement équivalente à la formule *il me semble que je sens-l'*“ (?: 39), den er wiederum von einem dritten unterscheidet, „sentir-2“, „qui a pour seul objet propre et immédiat des idées sensibles“ (?: 41). Halluzinationen und „Wahrnehmungen“ nicht-existierender Objekte sind Wahrnehmungen-2: „Que les idées sensibles soient réifiées ou non, lorsque l'esprit sent-2 ces idées il pense sentir-1 des objets matériels et leurs qualités. Cela tient au fait que les idées cartésiennes *stricto sensu* possèdent ce que l'on appelle dans la philosophie contemporaine des *contenus représentatifs*. Descartes appelle le contenu représentatif de l'idée sa *réalité objective*, bien que sa conception de la réalité objective soit loin de se réduire à une théorie du contenu représentatif.“ (?: 45)

51 So auch ?: 46: „An idea has objective reality by virtue of its representational content: its measure is the amount of formal reality which the object of the idea either possesses or would possess if it existed.“ und ?: 49: „Un objet, en tant que représenté-[1], est identique à la réalité objective d'une idée“.

wie ?: 52 zu meinen scheint, der Hase im Kopf.⁵²

Die objektive Realität von x ist damit x selbst, insofern x Gegenstand eines geistigen Aktes ist. Bloss mögliche Dinge haben damit objektive, aber keine formale Realität: sie „existieren“, aber nur insofern sie Gegenstände geistiger Akte sind.⁵³ In diesem (aber *nur* in diesem) Sinn sind Ideen wie Bilder (?: 50).

Weil unmögliche Dinge weder objektive noch formale Realität haben, können wir aus dem Haben einer klaren&deutlichen Idee auf die Möglichkeit des von ihr Repräsentierten₁ schliessen:

Omnis enim implicantia sive impossibilitas in solo nostro conceptu, ideas sibi mutuo adversantes male conjungente, consistit, nec in ullâ re extra intellectum positâ esse potest, quia hoc ipso quâd aliquid fit extra intellectum, manifestum est non implicare, sed esse possibile. Oritur autem in nostris conceptibus implicantia ex eo tantâz quâd sint obscure & confusi, nec ulla unquam in claris & distinctis esse potest. (AT VII 152¹²⁻²⁰)

Car toute impossibilité, ou, s'il m'est permis de me servir icy du mot de l'école, toute implicance consiste seulement en nostre concept ou pensée, qui ne peut conjoindre les idées qui se contrarient les unes les autres; & elle ne peut consister en aucune chose qui soit hors de l'entendement, parce que, de cela mesme qu'une chose est hors de l'entendement, il est manifeste qu'elle n'implique point, mais qu'elle est possible. Or l'impossibilité que nous trouvons en nos pensées, ne vient que de ce qu'elles sont obscures & confuses, & il n'y en peut avoir aucune dans celles qui sont claires & distinctes... (AT IX/I 119)

Weil unsere Ideen mathematischer Objekte klar&deutlich sind, lässt sich schliessen, dass die von ihnen repräsentierten₁ Objekte *vera entia* und damit möglich sind. Im Gespräch mit Burman (AT V 160) betont Descartes allerdings, dass wir aus der klar&deutlichen Idee einer Sache noch nicht alle Eigenschaften, und insbesondere nicht seine Existenz erschliessen können: solche Eigenschaften können bloss implizit in der

52 Objektive mit repräsentierter Realität identifizieren löst auch das von Kemmerling aufgeworfene Problem der objektiven Realität von Ideen: „It is not clear at all in what the *realitas obiectiva* of something could consist which actually exists in the intellect. – This difficulty is a serious one for Descartes, since higher level ideas are needed in order to speak meaningfully of ideas.“ (?: 53).

53 ?: 50,51 beschreibt dies als „degree of existence which is inferior to [...] actual existence“ und „existence in a second class manner“.

Idee repräsentiert sein.⁵⁴ Auch klare&deutliche Ideen sind in diesem Sinn opak.

Die Unterscheidung zwischen Repräsentieren₁ und Repräsentieren₂ entspricht einer Sein/Schein-Unterscheidung auf der Ebene der Ideen (so auch ?).⁵⁵ Ob etwas nicht bloss repräsentiert₁, sondern auch repräsentiert₂ wird, hängt davon ab, ob ich aus der objektiven Realität des Repräsentierten *neue* Eigenschaften erschliessen kann, die ich nicht schon explizit selbst dareingelegt habe.⁵⁶ Erst dadurch, dass ich in der objektiven Realität einer Idee etwas von mir Unabhängiges entdecke, erkenne ich, dass diese Idee etwas Wirkliches repräsentiert.⁵⁷ Gerade dies kann der cartesische Denker noch nicht, auch *nachdem* er eine klare&deutliche Idee seiner selbst erworben hat. Er kann auf seine Existenz erst schliessen, wenn sich ihm seine Essenz erschlossen hat, was an dieser Stelle der zweiten *Meditation* noch nicht der Fall ist. Deshalb muss die zweite Frage verneint werden.

Aber vielleicht hat der cartesische Denker in der zweiten *Meditation* andere Möglichkeiten, aus der klaren&deutlichen Idee seiner selbst auf

54 Auf die daraus resultierende Beschreibungsrelativität cartesischer Unbezweifelbarkeit werden wir auf S. 377 noch zurückkommen.

55 Im Fall der Idee Gottes wendet Descartes eine implizit/explicit-Unterscheidung auf ihren Realitätsgehalt an: „At postquã semel concepta est idea veri Dei, quamvis novae detegi possint in ipso perfectiones quae nondum fuerant animadversae, non ideo tamen augetur ejus idea, sed tantũ distinctione redditur & expressior, quia omnes in eãdem illã, quae prius habebatur, debuerunt contineri, quandoquidem supponitur fuisse vera.“ (AT VII 371¹⁵⁻²¹)

56 ?: 90 hat aufgezeigt, dass sich mit dieser Unterscheidung das „impossible dilemma“ auflöst, das Cottingham bei Descartes diagnostiziert (cf. seinen Kommentar in ?: 91). Der relevante Unterschied zwischen meiner Idee eines in einen Kreis eingeschriebenen Dreiecks und eines geflügelten Pferdes liegt darin, dass sich aus letzterer nichts Neues mehr schliessen lässt. Deshalb repräsentiert die erste, aber nicht die zweite ein *verum ens*.

57 Dies hat nicht nur wichtige Konsequenzen für die cartesische Theorie der Transparenz des Selbstbewusstseins, auf die wir auf S. 431ff. noch zurückkommen werden, sondern entkräftet auch das von ?: 18 vorgebrachte Argument, dass cartesianische Ideen „mental particulars“ sein müssen, weil wir alles über sie wissen können, ohne zu wissen, ob das von ihnen Repräsentierte auch wirklich existiert. Dies stimmt für Repräsentiertes₁, aber nicht für Repräsentiertes₂ (vgl. Fn. 115 auf S. 151).

seine Existenz zu schliessen? An dieser Stelle könnte auf Descartes' notorisches „Kausalprinzip“ verwiesen werden, wonach die objektive Realität einer Idee durch eine ‚ebensogrosse‘ formale Realität verursacht werden muss. Kann nicht der cartesische Denker von der objektiven Realität der Idee seiner selbst auf die Existenz des von ihr Repräsentierten schliessen?⁵⁸ Descartes' Kausalitätsprinzip beruht auf zwei Prämissen:

(i) dass die Ursache ‚ebensoviel‘ Realität enthalten müsse wie die Wirkung:

<p>Jam verã lumine naturali manifestum est tantumque ad minimum esse debere in causã efficiente & totali, quantum in ejusdem causae effectui. Nam, quaeso, undenam posset assumere realitatem suam effectus, nisi de causã? Et quomodo illam ei causa dare posset, nisi etiam haberet? (AT VII 40²¹⁻²⁶)</p>	<p>Maintenant c'est une chose manifeste par la lumiere naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de realité dans la cause efficiente & totale que dans son effet: car d'oã est-ce que l'effect peut tirer sa realité, sinon de sa cause? & comment cette cause la luy pourroit-elle communiquer, si elle ne l'avoit en elle-mesme? (AT IX/I 32)</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

und (ii), dass die objektive Realität einer Idee in der formalen Realität ihrer Ursache begründet sein müsse:

<p>Quod autem haec idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quãã aliam, hoc profectã habere debet ab aliquã causã in quã tantumdem sit ad minimum realitatis formalis quantum ipsa continet objectivae. (AT VII 41²⁰⁻²⁴)</p>	<p>Or, afin qu'une idée contienne une telle réalité objective plutost qu'une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective. (AT IX/I 32–33)</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Es ist wichtig festzuhalten, dass Descartes hier von der „Menge“, nicht

58 Einige Autoren gehen soweit zu behaupten, jeder Existenzbeweis bei Descartes beruhe auf dem Kausalitätsprinzip: „The sole means which Descartes has at hand for proving the actual reality outside himself are two: he has a point of departure from which he can begin, and secondly he has the means of proving that such a point of departure could not be that which it is within the thinking substance unless there actually existed outside the thinking substance the cause of that from which he began. The point of departure is the objective reality of an idea, and the second means is the principle of causality.“ (?; 91)

der Art von Realität spricht. Es ist deshalb höchst verwirrend, Descartes' Kausalprinzip mit Bennett und ? : 379 „causal likeness principle“ zu nennen, und zwar nicht nur weil – wie ? : 45 und ? : 461 richtig festgestellt haben – Leib-Seele-Kausalität dann problematisch würde, was Descartes emphatisch bestreitet, sondern auch weil in manchen Formulierungen Descartes auch die „eminente“ Realität zulässt, oder ganz allgemein von „Perfektion“ spricht:

Prima etiam notio est, <i>omnem realitatem sive perfectionem, quantum est objective in ideis, vel formaliter vel eminenter esse debere in earum causis</i> ; & huic soli innixa est omnis opinio, quam de rerum extra mentem nostram positarum existentia ⁵ unquam habuimus... (AT VII 135 ¹⁹⁻²³)	C'est aussi une première notion, que toute la réalité, ou toute la perfection, qui n'est qu'objectivement dans les idées, doit être formellement ou éminemment dans leurs causes; & toute l'opinion que nous avons jamais eue de l'existence des choses qui sont hors de nostre esprit, n'est appuyée que sur elle seule. (AT IX/I 107)
...primam esse notionem quædam omnis perfectio, quæ est objective in ideâ, debeat esse realiter in aliqua ⁶ ejus causâ ... (AT VII 136 ⁵⁻⁶)	...c'est une première notion que toute la perfection qui est objectivement dans une idée, doit être réellement dans quelque une de ses causes ... (AT IX/I 107)

Auf Ideen angewandt besagt das Kausalitätsprinzip demnach, dass verursachte Ideen nicht mehr repräsentieren können als ihre Ursachen.⁵⁹ In dieser Formulierung wird das Problem umgangen, dass Descartes

59 Es ist damit eine Instanz des allgemeineren Prinzips „ex nihilo nihil fit“ (? : 97), aber nicht identisch damit (wie ? : 278 meint). Einen „obvious logical gap“ zwischen dem *ex nihilo*- und dem Kausalprinzip konstatiert auch ? : 395. Es darf aber ebensowenig mit der These verwechselt werden, dass jedes Ereignis eine Ursache hat, weil nur das erste, aber nicht das zweite Prinzip in der analytischen Methode implizit ist (? : 179).

Seinsweisen nach ihrem „Realitätsgehalt“ zu unterscheiden hätte.⁶⁰

Auch wenn Descartes das Kausalprinzip auf die *sum*-Einsicht des cartesischen Denkers in der *Zweiten Meditation* anwenden dürfte – was in eklatanter Weise die *ordo cognoscendi* verletzte –, könnte der cartesische Denker damit noch nicht auf seine Existenz schliessen. Der Grund dafür liegt in der oben festgestellten Sein/Schein-Unterscheidung auf der Ebene der Ideen. Auch wenn der cartesische Denker durch die *sum*-Einsicht eine klare&deutliche Idee seiner selbst als einer geistigen Substanz gewinnt, könnte ihre objektive Realität eine bloss scheinbare sein, die Idee ihn selbst bloss repräsentieren₁ und nicht repräsentieren₂. Er kann diese objektive Realität der Idee seiner selbst deshalb nicht als Prämisse eines Schlusses auf seine Existenz verwenden.

Zumindest einen Schluss lässt sich aus der Klarheit&Deutlichkeit der in der *sum*-Einsicht gewonnenen Ich-Idee allerdings ziehen: eine klare&deutliche Idee lässt keinen Unterschied zu zwischen dem, worauf sie sich bezieht, und dem, was sie repräsentiert; sie ist mit anderen Worten von anderer Art als etwa die Idee der Kälte:

60 Es ist in der Tat schwierig einzusehen, wie eine solche Unterscheidung sinnvoll gemacht werden könnte. Der Versuch Wilsons, sie mit einer Analogie plausibel zu machen, erscheint wenig überzeugend: „The intuition here is clear. Sherlock Holmes cannot cause Arthur Conan Doyle to exist, since fictional characters are „less real“ than historical persons; but Arthur Conan Doyle can cause Sherlock Holmes to exist, since Arthur Conan Doyle is more real than his character. I can create the idea of an imaginary chimera, but an imaginary chimera cannot create the idea of me, or even the idea of a chimera in me. Accordingly, if I find in myself the idea of something of a higher degree of reality or perfection than myself, I can be certain that it is not the effect of a cause less real and perfect than I am or no more real and perfect than I am.“ (? : 90-91)

Ita, si frigus fit tantùm privatio, frigoris idea non est frigus ipsum, prout est objective in intellectu, sed aliud quid quod perperam pro istà privatione sumitur; nempe est sensu quidam nullum habens esse extra intellectum. Neque est par ratio de ideâ Dei, saltem de illâ quae est clara & distincta, quia dici non potest ipsam referri ad aliquid cui non sit conformis. (AT VII 233¹¹⁻¹⁹)

Ainsi, si le froid est seulement une privation, l'idée du froid n'est pas le froid mesme en tant qu'il est objectivement dans l'entendement, mais quelque autre chose qui est prise fausement pour cette privation; sçavoir est, un certain sentiment qui n'a aucun estre hors de l'entendement. Il n'en est pas de mesme de l'idée de Dieu, au moins de celle qui est claire & distincte, parce qu'on ne peut pas dire qu'elle se rapporte à quelque chose à laquelle elle n'est pas conforme. (AT IX/I 180-181)

Dies bedeutet in anderen Worten, dass die Ich-Idee, die der cartesische Denker in der Zweiten *Meditation* gewinnt, nicht material falsch ist.⁶¹ Material falsch ist eine Idee dann, wenn sie etwas *als Gegenstand* repräsentiert, was nicht ein Gegenstand sein kann (AT III 43²⁹⁻³⁰) (cf. auch ? : 57) – wobei „Gegenstand“ hier als „Objekt in der Aussenwelt“ gelesen werden muss (? : 202). Dass die Ich-Idee des cartesischen Denkers nicht material falsch ist, heisst damit, dass seine Existenz zumindest möglich ist.

In diesem Sinn ist der cartesische Denker Objekt seines eigenen geistigen Aktes und in diesem Sinn ist die Idee seiner selbst als einer *res cogitans* klar&deutlich. Der cartesische Denker, auch am Ende der Zweiten *Meditation*, ist nun aber nicht in der Lage, *zu behaupten*, dass die objektive Realität seiner Ich-Idee mit seinem Wesen zusammenfällt. Er repräsentiert sich mittels seiner Ich-Idee als geistig und erfasst damit sein Wesen, obwohl es ihm nicht klar&deutlich ist, *dass* er damit sein Wesen erfasst. Deshalb kann er aus seiner Ich-Idee noch keinen Beweis seiner eigenen Existenz gewinnen. Wenn der cartesische Denker die Idee seiner selbst, die sich ihm in der epistemischen unwiderstehlichen *sum*-Überzeugung aufdrängt, *als* material wahr erkennen könnte oder gar erkennen könnte, *dass* sie material wahr ist, dann wäre (ii) mit „ja“ zu beantworten: die *sum*-Einsicht ergäbe dann wirklich ein Argu-

61 Es ist sicher übertrieben, mit ? : 27 alle dunklen&undeutlichen Ideen als „material falsch“ zu bezeichnen. Ebenso wenig sollten wir material falschen Ideen jegliche Repräsentationseigenschaften absprechen (so ? : 37). Material falsch sind Ideen genau dann, wenn sie Nicht-Dinge repräsentieren.

ment für die Existenz des cartesischen Denkers.

Obwohl wir in der zweiten Meditation also ausschliessen können, dass die klare&deutliche Idee, die der cartesische Denker von sich selbst hat, material falsch ist, und dies bedeutet, dass sie etwas als möglich repräsentiert, und die Existenz des cartesischen Denkers damit zumindest möglich ist, ist damit der universale Zweifel noch nicht überwunden. Erreicht ist weniger, aber immerhin etwas: mit der *sum*-Einsicht eröffnet sich der cartesische Denker die Möglichkeit, die Klarheit&Deutlichkeit einer Idee zu überprüfen (vgl. ?). Klar und deutlich ist eine Idee von *a* dann, wenn *a* möglich ist und die Idee *a* nur Eigenschaften zuschreibt, die *a* essentiellerweise hat (? : 49)

Damit etabliert der cartesische Denker das, was ich den Erkenntnisprimat des Geistes nennen werde. Descartes formuliert diesen Punkt in einem Brief an den Marquis von Newcastle im März/April 1648:

Ne m'avouerez-vous pas que vous estes moins assuré de la presence des obiets que vous voyez, que de la verité de cette proposition: *Je pense, donc ie suis?* Or cette connoissance n'est point vn ouvrage de vostre raisonnement, ny une instruction que vos maîtres vous ayent donnée; vostre esprit la voit, la sent & la manie... (AT V 137³⁰–138⁶)

Dass der Geist erkennbarer ist als der Körper, folgt in der Tat aus einer Anwendung des Kausalprinzips auf die *sum*-Einsicht: die klare&deutliche Idee seiner selbst, die der cartesische Denker durch die Einsicht in die Unbezweifelbarkeit seiner Existenz gewinnt, schreibt ihm nur mentale, aber keine physischen Eigenschaften zu – damit fällt ihre formale Realität (als Geisteszustand) unter ihre objektive Realität. Die Idee des Wachstücks, auf der anderen Seite, repräsentiert es als physischen Gegenstand – ihre formale Realität braucht deshalb nach dem Kausalprinzip eine andere Ursache als die, die für ihre objektive Realität verantwortlich ist (? : 47). Ich kann die Existenz des von ihr Repräsentierten nur anzweifeln, wenn ich ihr zumindest formale Realität zuschreibe, und damit eine geistige Ursache akzeptiere.

In den *Notae in Programma* bestätigt Descartes Regius' Ansicht, dass der Erkenntnisprimat des Geistes gegenüber dem Körper darin begründet liege, dass wir an der Existenz unseres Körpers zweifeln können, an der Existenz unseres Geistes jedoch nicht:

Quippe scipsi, nos non posse dubitare, quin mens nostra existat, quia, ex hoc ipso quòd dubitemus, sequitur, illam existere; sed interim nos posse dubitare, an ulla corpora existant; unde collegi & demonstravi, illam àänobis clare percipi, ut rem existentem, sive, ut substantiam, quamvis nullum plane corpus concipiamus, ac etiam negemus ulla corpora existere, ac proinde mentis conceptum non involve in se ullum conceptum corporis. (AT VIII/II 354¹⁸⁻²⁷)

Ich habe nämlich geschrieben, wir könnten nicht daran zweifeln, dass unser Geist existiert, da ja allein daraus, dass wir zweifeln, folgt, dass er existiert, dagegen könnten wir inzwischen daran zweifeln, ob irgendwelche Körper existieren, woraus ich dann geschlossen und hergeleitet habe, dass der Geist von uns klar als eine existierende Sache oder als eine Substanz gedacht wird, wenngleich wir uns überhaupt keinen Körper als existierend denken und sogar bestreiten, dass überhaupt Körper existieren, so dass also der Begriff des Geistes keineswegs denjenigen irgend eines Körpers in sich schliesst. (? : 289)

Es ist hier entscheidend, zwei Behauptungen zu unterscheiden:

- (P1) Ich kann an der Existenz meines Körpers, aber nicht an meiner Existenz zweifeln.
- (P2) Aus dem Zweifel an der Existenz meines Körpers folgt, dass ich nicht an meiner Existenz zweifeln kann.

(P2) ist eine bei weitem stärkere Behauptung als (P1): dass Descartes (P2), und nicht nur (P1) behauptet, ist für die Interpretation des cartesischen Erkenntnisprimats zentral.⁶² Nur die stärkere Behauptung lässt uns die Frage beantworten, wie daraus, dass ich bezweifeln kann, dass Körper existieren, aber nicht, dass ich existiere, folgen soll, dass ich kein Körper bin. Aus den beiden Prämissen folgt bloss die Bezwei-

62 Bereits im auf S. 276 zitierten Brief vom März 1637 (AT I 353¹³⁻²⁰) behauptet Descartes neben der Bezweifelbarkeits-Asymmetrie auch eine Abhängigkeitsrelation (cf. „pour cela“).

felbarkeit, nicht die Falschheit der These, dass ich ein Körper bin.⁶³ Dies ist zwar richtig, unterschlägt aber den Kernpunkt von Descartes' Argumentation: wie die zitierte Stelle klar macht, geht es ihm um die Klärung von Abhängigkeitsbeziehungen zwischen *Begriffen*: wir können uns Geist ohne Körper, aber nicht Körper ohne Geist *als existierend* denken. Dies etabliert einen Verstandesunterschied, aber noch keinen Realunterschied. Darin hat Arnauld recht: er missversteht Descartes aber darin, dass er ihm zuschreibt, er wolle die reale Unterschiedenheit von Körper und Geist daraus folgern, dass der cartesische Denker zwar daran zweifeln könne, dass er einen Körper, aber nicht daran, dass er einen Geist habe (AT VII 198¹⁵⁻¹⁶).

Der Unterschied zwischen (P1) und (P2) ist auch für zwei andere gegen Descartes vorgebrachte Kritikpunkte wichtig: (i) dass psychologische Unbezweifelbarkeit kein Indiz von Wahrheit sei;⁶⁴ und (ii), dass Descartes noch nicht gezeigt hat, dass Denken eine *essentielle* Eigenschaft des cartesischen Denkers ist (? : 72). Beide Kritikpunkte setzen voraus, dass Descartes nur (P1) etabliert. Erst die stärkere Behauptung (P2) wird es uns erlauben, sie zu entkräften (s. S. ??). Mit der Unbezweifelbarkeit von „sum“ ist erst etabliert, dass der cartesische Denker *soweit er weiss* nichts als ein denkendes Ding ist (? : 29, 31).⁶⁵

Damit Descartes aus diesem Erkenntnisprimat, der vorderhand nur eine psychologische Tatsache ist, philosophisches Kapital schlagen kann, muss er einen entscheidenden Schritt weitergehen, von der Unbezwei-

63 Dies ist Leibnizens Kritik an Descartes in den *Animadvertationes in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (? : 357ff.). ? : 161–167 präsentiert eine interessante Rekonstruktion dieses Arguments: Descartes führe die Identifizierung des cartesischen Denkers mit einem Körper *k* dadurch *ad absurdum*, dass er das Prinzip der Nicht-Identität des Unterscheidbaren ($\forall x, y (x = y \rightarrow (Fx \leftrightarrow Fy))$) mit „die Existenz von *x* ist bezweifelbar“ instantiiere. Dennoch handle es sich aber um ein „plumpes Non-sequitur“, weil Descartes übersehen habe, dass dieses Prädikat einen intensionalen Kontext generiere (? : 167).

64 Cf.: „The second problem [„On what basis has the Meditator determined that his belief-set contains known truths, not just opinions he is psychologically unable to doubt?“] arises because the Meditator does not give a defense of the claim that *I exist* and *I think* are true propositions.“ (? : 82)

65 Wir können deshalb, wenn wir wollen, mit ? : 24 sagen, „cogito sum“ lasse die „Seinsweise“ der *res cogitans* unbestimmt.

felbarkeit von „sum“ zu unserem Wissen, dass „sum“ unbezweifelbar ist. Er muss dies auch aus einem weiteren Grund: Allein daraus, dass irgendwelche Überzeugungskandidaten uns insofern näher als andere stehen, dass wir sie, wenn wir mit ihnen konfrontiert werden, automatisch zu unseren Überzeugungen machen, folgt nichts bezüglich ihrer Wahrheit oder unserer Berechtigung, sie zu adoptieren oder für unbezweifelbar zu halten. Um darüber Aussagen machen zu können, müssen wir von mindestens einem Satz wissen, dass er gewiss ist.⁶⁶

Der Schritt von einem erst-stufigen Wissen um „sum“ zu einem zweit-stufigen Wissen um die Unbezweifelbarkeit des damit ausgedrückten Gedankens ist noch aus einem weiteren Grund notwendig. Würde der cartesische Denker bloss behaupten, dass „sum“ unbezweifelbar ist, würde sich Descartes einem Dogmatismusvorwurf aussetzen. Es mag zwar sein, dass wir Sätze wie „Es ist klar & deutlich, dass p , aber $\neg p$ “ nicht sinnvoll äussern können⁶⁷, aber dies hat nichts mit ihrer Wahrheit zu tun: wir können uns durchaus vorstellen, dass solche Sätze wahr sind. Der einfachste und allgemeinste Grund, warum epistemische Unwiderstehlichkeit Descartes nicht genügen kann, ist damit schlicht der, dass auch epistemisch unwiderstehliche Überzeugungskandidaten falsch sein können, zumindest in dem Sinn, dass mich ein Täuschergott in ihnen täuschen könnte.⁶⁸ Die Kluft zwischen maximaler Evidenz und Wahrheit bleibt damit vorerst noch offen – sie zu überbrücken ist Aufgabe erst eines weiteren Argumentes. Bevor wir jedoch darauf eingehen kön-

66 Dieser Meinung scheint auch Bernard ? : 84 zu sein: „The fact, then, that some propositions about the mental life are in the highest degree certain does not tell us all that much about the mental in general.“ Die Entgegnung auf den Vorwurf, das *Cogito* sei ein unfruchtbares Prinzip, hat Descartes in der *Recherche de la Vérité* ironischerweise seinem scholastischen Gesprächspartner in den Mund gelegt: „Focundum adeò hoc principium videtur, totque simul res mihi offeruntur, ut iis in ordinem redigendis maximum me laborem impensurum arbitrer.“ (AT X 518)

67 Auf die Moore-Paradoxalität solcher Sätze werden wir auf S. 385 noch zurückkommen.

68 Dies folgt aus zwei Thesen, die unbestrittenermassen solche Descartes' sind: (i) dass mich der Täuschergott auch in klaren & deutlichen Überzeugungen täuschen kann (cf. ?); und (ii) dass klare & deutliche Überzeugungen epistemisch unwiderstehlich sind.

nen, müssen wir uns zunächst noch vergegenwärtigen, wie breit diese Kluft wirklich ist.

3.3 Descartes' Realismen

Es wurde in der Literatur vielfach eine Spannung zwischen idealistischen und realistischen Komponenten in Descartes' Erkenntnistheorie konstatiert. Sie entsteht daraus, dass Descartes' Wahrheitstheorie zweifellos realistisch ist, d.i. Wahrheit als Korrespondenz versteht, das Vorgehen der *Meditationen*, insbesondere die Rolle der Zweifelsargumente und des Evidenzkriteriums, manchen dagegen eher eine kohärentistische Wahrheitsauffassung nahelegen scheinen.⁶⁹ In dasselbe Lager schlagen sich diejenigen Autoren, die Descartes' Absicht nicht im Nachweis der *Unhaltbarkeit* des Skeptizismus sehen, sondern im Nachweis, dass Skeptizismus nicht eine valable Option ist (als wäre es für Descartes irgendeinmal ernsthaft zur Diskussion gestanden, zum Skeptiker zu werden).⁷⁰

69 Prominentester Vertreter dieser Interpretation ist Frankfurt, obwohl auch er relativ vorsichtig formuliert: „Certainty is his [Descartes'] fundamental epistemological concept, and he defines truth in terms of it. Now certainty is for him essentially a matter of the coherence of evidence. It is a coherence theory of truth, accordingly, which most authentically expresses the standards and goal of his enquiry.“ (? : 26, vgl. allerdings auch ? : 37) In dieselbe Kerbe schlägt ? : 11, n. 4. während ? : 652 etwas vorsichtiger ist: „... there was in Descartes a wide, deep, vivid streak of subjectivism or pragmatism about truth – a willingness to treat results about the settlement of belief as though they were results about how things stand in reality, or as though the former mattered and the latter did not“ (s. auch ?, ? und ? : 219). Wir haben die Kohärenzinterpretation Descartes' bereits auf S. 243 vorläufig kritisiert.

70 So beispielsweise ? : 12: „It may be possible to show that no one could actually believe the *malin génie* hypothesis to be true, or indeed that everyone must believe it to be false, but that is not the same as showing that it *is* false.“; „... what obliges us to reject it [the *malin génie* hypothesis] is only the fact that we are unable to avoid accepting certain beliefs incompatible with it. This fact carries with it no guarantee that these beliefs are really true.“ (? : 47) Bernard Williams hat sich gegen eine solche Interpretation vehement gewehrt: „... this is not only totally implausible historically but destroys what I shall argue later in this chapter is the most fundamental motivation for the Doubt.“ (? : 35, Fn. 2) Diese fundamentale Motivation des cartesischen Denkers bzw. des ‚pure enquirer‘ besteht ? : 55 zufolge darin, die „truth-ratio“ unter seinen Überzeugungen zu maximieren.

Gegen eine solche Interpretation Descartes' möchte ich im folgenden darlegen, warum Descartes meiner Meinung nach mit Vorteil als (i) Wahrheitsrealist, (ii) wissenschaftlicher Realist, (iii) Rechtfertigungsrealist und schliesslich (iv) als modaler Realist interpretiert wird. Zusammen mit einer Interpretation seiner Auffassung von Apriorität und der Verwendung der analytischen Methode führt uns dies zu einer Zweiebenen-Interpretation des *Cogito*.

Als Evidenzkriterium ist Klarheit&Deutlichkeit zweifellos kohärentistisch: nur deshalb macht es Sinn, dass Descartes in den *Zweiten Erwiderungen* die „absolute Falschheit“ des klar&deutlich als wahr Erkannten für möglich ausgibt (AT VII 145¹⁻⁴). Neben der Klarheit& Deutlichkeit, die in den Gegenständen selbst liegt, hängt die Anwendungsberechtigung dieses epistemischen Qualitätsmerkmals auch davon ab, ob die in Frage stehende Idee mit meinen anderen klaren&deutlichen Ideen zusammenstimmt. Dies ist unbestritten – fraglich ist, ob wir bei Descartes neben Klarheit&Deutlichkeit₁ auch Wahrheit kohärentistisch verstehen müssen und mit ? : §4, 51 und ? : 25 von einer „Evidenztheorie“ der Wahrheit sprechen müssen. Ich werde zunächst – insbesondere gegen Frankfurt – die erste meiner obigen Behauptungen belegen, nämlich dass Descartes Wahrheitsrealist ist und Wahrheit als Korrespondenz mit einer geistunabhängigen Realität versteht.

Descartes hält „Wahrheit“ für undefinierbar, ja für „une notion si transcendentalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer“ (AT II 597¹⁻²).⁷¹ Er schreibt in einem Brief vom 16. 10. 1639 an Mersenne:

... en effet, on a bien les moyens pour examiner une balance avant de s'en servir, mais qu'on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. (AT II 597³⁻⁶)

71 ? : 53 macht auf einen interessanten Zusammenhang zwischen der Undefinierbarkeit von Wahrheit und der der Folgebeziehung aufmerksam: „What Descartes denies is that this grasp [i.e. of a necessary connection between premiss and conclusion] can be justified, on the grounds that anything which would justify it would have to presuppose it. [...] our intuitive and instantaneous grasp of inferential connection is an intuitive and instantaneous grasp of truth.“ Darauf werden wir im Zusammenhang mit der Interpretation des *Cogito* als einer Intuition auf S. 406ff. noch zurückkommen müssen.

Dennoch gibt er einige Zeilen weiter unten eine Worterklärung:

... ce mot vérité, en sa propre signification, denote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lors qu'on attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu. (AT II 597¹¹⁻¹⁶)

Damit ist klar, dass Descartes eine Korrespondenztheorie der Wahrheit vertritt (vgl. auch ? : 242). Die Bezugnahme auf mögliche Gedanken Gottes garantiert hier den nicht-epistemischen Charakter des explizierten Begriffs. Für die Undefinierbarkeit von „Wahrheit“ gibt Descartes folgendes Argument:

Car qu'elle [quelle] raison aurions nous de consentir à ce qui nous l'apprendroit [une définition de „vérité“], si nous ne savions qu'il fust vray, c'est à dire, si nous ne connaissons la vérité? Ainsy on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue, & leur dire que ce mot *vérité*, en sa propre signification, denote la conformité de la pensée avec l'objet. ... (AT II 597⁶⁻¹²)

Bei Frege finden wir genau denselben Einwand gegen die Definierbarkeit von Wahrheit: ich müsste wissen, ob eine Erklärung von „Wahrheit“ wahr ist.⁷² Frege und Descartes scheinen die Undefinierbarkeit von „Wahrheit“ aus folgenden Prämissen zu folgern:

- (i) Behaupten, dass *p*, ist behaupten, dass „*p*“ wahr ist;
 - (ii) Einen Begriff definieren heisst etwas behaupten.
- (i) ist wohl unproblematisch, (ii) werden wir zumindest im Fall *explikativer* Definitionen annehmen müssen – denn etwas, was nicht behauptet

72 „Danach kann man vermuten, dass die Wahrheit in einer Übereinstimmung eines Bildes mit dem Abgebildeten bestehe. [...] Kann man nicht festsetzen, dass Wahrheit bestehe, wenn die Übereinstimmung in einer bestimmten Hinsicht stattfindet? Aber in welcher? Was müssten wir dann aber tun, um zu entscheiden, ob etwas wahr wäre? Wir müssten untersuchen, ob es wahr wäre, dass – etwa eine Vorstellung und ein Wirkliches – in der festgesetzten Hinsicht übereinstimmen. Und damit ständen wir wieder vor einer Frage derselben Art, und das Spiel könnte von neuem beginnen. So scheitert dieser Versuch, die Wahrheit als eine Übereinstimmung zu *erklären*. So scheitert aber auch jeder andere Versuch, das Wahrsein zu definieren. Denn in einer Definition gäbe man gewisse Merkmale an. Und bei der Anwendung auf einen besonderen Fall käme es dann immer darauf an, ob es wahr wäre, dass diese Merkmale zuträfen.“ (? : 31–32, meine Hv.)

wird, kann nicht zur Erklärung von etwas anderem dienen.⁷³ Die These, dass Wahrheit nicht definierbar sei, kann deshalb kaum als Argument dagegen dienen, dass Descartes sie anti-realistisch auffasst.⁷⁴

Die Frage, ob nicht nur Descartes' Wahrheitsbegriff, sondern auch seine Erkenntnistheorie realistisch ist, stellt sich in zweierlei Hinsicht:

- (i) Erkennen wir, obwohl wir unseren Erkenntnisgegenständen eine epistemische Reihenstruktur aufzwingen, die Dinge an sich?
- (ii) Gibt es prinzipiell unerkennbare Dinge oder Sachverhalte?

Die erste Frage (i) ist bereits beantwortet: Die Tatsache, dass wir Dinge nach ihrer Erkennbarkeit ordnen, führt deshalb nicht dazu, dass wir sie bloss *als Erscheinungen* erkennen, weil (ein bestimmter Grad an) Erkennbarkeit eine *intrinsische* Eigenschaft der Objekte ist, die ihnen wesentlich zukommt.

Die Antwort auf (ii) muss differenzierter ausfallen. Wie wir auf S. 42 gesehen haben, bezeichnet Descartes seine Prinzipien wahlweise als die aller *möglichen* Phänomene („Principes ou Premieres Causes de tout ce qui est, ou qui peut estre“ [AT VI 64¹⁻²]) und die aller *erkennbaren* Phänomene („les principes de toutes les veritez que l'esprit humain peut sçavoir“ [AT IX/II 21]).⁷⁵ Tatsächlich fallen für ihn die Bereiche des

73 Es ist eine andere Frage, ob wir solche explikativen ‚Definitionen‘ noch als „Definitionen“ bezeichnen wollen.

74 Ein weiteres Indiz für Descartes' Wahrheitsrealismus liegt in seiner Ablehnung einer Konsentheorie der Wahrheit. Wiederholt hält er fest, die Wahrheit werde eher von einem allein als von vielen gefunden (AT X 367¹⁴⁻¹⁶, VI 72¹⁶⁻¹⁹, VII 424¹⁶⁻²⁰).

75 So steht dies allerdings nur in der französischen Übersetzung (lat. Original: „veritatis fundamenta“ [AT VIII/I 1¹³⁻¹⁴]). Mir scheint die Übersetzung aber aus der Sicht anderer Stellen rechtfertigbar (vgl. z.B. den Brief an Picot: „... il n'est point besoin de chercher d'autres Principes que ceux que j'ay donnez, pour parvenir à toutes les plus hautes connoissances dont l'esprit humain soit capables“ [AT IX/II 11¹⁰⁻¹³]). Diskreditiert man die Übersetzung, macht man es mir leichter, Descartes als Realisten zu interpretieren. Dafür spricht, dass ich keine andere Stelle habe finden können, wo Descartes mehr behauptet, als dass alles Erkennbare aus seinen Prinzipien erklärbar sei. Es scheint plausibel, dass wir auch bloss-mögliche Phänomene aus den Prinzipien erklären könnten. Behauptete Descartes, dass alles aus den Prinzipien Erklärbare erkennbar sei, müsste er behaupten, dass jedes bloss mögliche, aber erklärbare, Phänomen von uns erkennbar sei.

Erkennbaren und des Wirklichen zusammen, es sei denn, man verstehe „erkennbar“ als „durch einen endlichen Verstand erkennbar“. Dennoch ist die Koextensionalität der beiden Prädikate „wirklich“ und „erkennbar“ bei Descartes nicht eine semantische bzw. notwendige, was nötig wäre, um ihn unter die Antirealisten zu zählen, sondern ist in gewissem Sinn⁷⁶ kontingent. Die Erkennbarkeit der Prinzipien kommt nur dadurch zustande, dass Gott sie nicht allein in der Welt, sondern auch in unseren Köpfen (als angeborene Ideen)⁷⁷ etabliert hat:

<p>Habet enim humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina [...] jacta sunt. ... (AT X 373⁷⁻⁹).</p>	<p>Es besitzt nämlich der menschliche Geist etwas irgendwie Gotterfülltes, worin die ersten Samen nützlicher Gedanken [...] gestreut sind. ... (? : 25)</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Nur Gott garantiert uns die prinzipielle Erkennbarkeit des Wirklichen. Gott steht es ebenso frei, prinzipiell unerkennbare Sachverhalte wahr zu machen.⁷⁸ Die *Prinzipien* legen zudem eine unproblematischere Lesart

76 Die Koextensionalität ist insofern *nicht* kontingent, als (auch) sie schlussendlich darauf beruht, dass Gott kein Täuscher ist. Da Gott *notwendigerweise* kein Täuscher ist, ist auch die Koextensionalität notwendig. Aber immerhin beruht sie auf einer *Handlung* Gottes, die er – da sein Wille frei und unergründlich ist – auch hätte unterlassen können.

77 Auf die Schwierigkeiten, hier von angeborenen Ideen zu sprechen, muss ich angesichts der ausgiebigen Diskussion der Locke-Descartes-Kontroverse wohl nicht hinweisen. *Diese* Verwendung angeborener Ideen ist mit einer dispositionalen Theorie des Angeborenses verträglich. In den *Prinzipien* übersetzt er „solo intellectu, ad ideas sibi à naturâ inditas diligenter attendente, hîc utemur“ mit „ne nous servions que de nostre entendement, pource que c’est en luy seul que les premieres notions ou idées, qui sont comme les semences des veritez que nous sommes capables de connoistre, se trouvent naturellement.“ (AT VIII/I 42²⁻³; IX/II 65) Descartes nennt diese ‚angeborenen Ideen‘ auch „Samenkörner der Wahrheit“ („... prima quaedam veritatum semina humanis ingeniis a natura insita“ [AT X 376¹²⁻¹³]), was darauf hindeutet, dass unser Haben von angeborenen Ideen mit der göttlichen Garantie der prinzipiellen Erkennbarkeit der Welt zusammenhängt.

78 So sagt er in den *Prinzipien*: „... non dubitamus, quin multa existant, vel olim extiterint, jamque esse desierint, quae nunquam ab ullo homine visa sunt aut intellecta, nunquamque ullum usum ulli praebuerunt.“ (AT VIII/I 81¹⁵⁻¹⁸) Dies wird auf die Allmacht Gottes zurückgeführt: „... plane affirmo & credo Deum multa posse efficere, quae nos intelligere non possumus.“ (AT VII 249¹²⁻¹³).

der Erkennbarkeitsgarantie nahe: Dort scheint er zumindest für seine *physikalische* Theorie empirische Adäquatheit nur für den Bereich der *beobachtbaren* Phänomene zu beanspruchen.⁷⁹ Er bestreitet ausdrücklich, dass aus der Nichtbeobachtbarkeit eines Dings etwas hinsichtlich seiner Existenz folge. Zu Erklärungszwecken dürfe durchaus die Existenz theoretischer Entitäten postuliert werden:

Nulla enim ratio nos cogit ad credendum, corpora omnia quae existunt debere sensus nostros afficere. Ac rarefactionem perfacile hoc modo, non autem ullo alio, fieri posse percipimus. (AT VIII/I 44 ⁸⁻¹¹)	...pource qu'il n'y a point de raison qui nous oblige à croire que nous devons apercevoir de nos sens tous les corps qui sont autour de nous, & que nous voyons qu'il est très-aisé de l'expliquer en cette sorte, & qu'il est impossible de la concevoir autrement. (AT IX/II 67) ⁸⁰
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Wir können Descartes daher einen wissenschaftlichen Realismus zuschreiben, auch wenn er Frage (ii) wohl negativ beantwortete.

Wir haben bereits auf S. 214 festgestellt, dass die Reichweite des maximalen Zweifels dem Geltungsbereich der Wahrheitsgarantie Gottes entspricht. Die göttliche Garantie der Erkennbarkeit der Welt muss von den Zusicherungen Descartes' unterschieden werden, wer seine Theorie und seine Methode kenne und beherrsche, sei zur Erkenntnis *aller*

79 Vgl. „Atque ita facili enumeratione colligitur, nulla naturae phaenomena fuisse à me in hac tractatione praetermissa. Nihil enim inter naturae phaenomena est recensendum, nisi quod sensu deprehenditur.“ (AT VIII/I 323³⁻⁶)

80 Er macht ebenfalls auf die Unabhängigkeit der Existenz der *res extensa* von ihrem Wahrgenommenwerden aufmerksam: „...quâ ratione quaedam eius proprietates [die *tangibilitas* der *res extensa*] duntaxat explicatur, non integra natura, quae, cum possit existere, quamvis nulli homines existant, cerè à sensibus nostris non pendet.“ (AT V 268⁹⁻¹²)

Wahrheiten befähigt.⁸¹ Diese Behauptung muss als implizit qualifiziert verstanden werden: Zumindest in den *Prinzipien* garantiert Descartes nur die faktische *Erkennbarkeit* der grundsätzlich (für Menschen) erkennbaren Sachverhalte und Phänomene.⁸²

Im Fall der *Regulae* ist eine solche Qualifikation von Descartes' Anspruch, die Erkennbarkeit *aller* Sachverhalte zu ermöglichen, schwieriger. Denn dort stützt sich Descartes auf eine spekulative psychologische Theorie, die die Gewissheit mathematischer Sätze erklären soll. Zu diesem Zweck wird der technische Begriff „Klarheit&Deutlichkeit“ eingeführt, der auf diese mathematischen Sätze exemplarischerweise zutrifft. Alltägliches Rechnen ist aber fallibel. Deshalb wird eine weitere Unterscheidung zwischen den prinzipiellen und den tatsächlichen (durch Übung verbesserungsfähigen) Möglichkeiten der *vis cognoscens*, zwischen der *performance* und der *competence* rationaler Subjekte gemacht und unsere Überlegungsfehler der *performance* zugerechnet. Unter Rückgriff auf die analytische Methode, die *performance* und *competence* im Idealfall zur Übereinstimmung bringen soll, wird der Bereich

81 Descartes geht in seinem Fundierungsprojekt methodisch vor. Methodisch vorgehen heisst, das erste zuerst und alles in seiner richtigen Reihenfolge zu berücksichtigen. Diese Reihenfolge ist eine epistemische: *x* ist vor *y* genau dann, wenn *x* von sich aus besser erkennbar ist als *y* bzw. wenn uns *x* Ressourcen zur Erklärung von *y* an die Hand gibt. Gelingt das cartesianische Projekt, ist damit eine gewisse Abdeckungsbreite garantiert: „Mais je croyray avoir assez satisfait à ma promesse [uns von der Hinreichlichkeit seines Wissens zu überzeugen], si en vous expliquant les verités qui se peuvent deduire des choses ordinaires & connues àäun chacun, je vous rends capables de trouver vous mesmes toutes les autres, lorsqu'il vous plaira prendre la peine de les chercher.“ (AT X 503¹⁸⁻²³)

82 Im *Discours* sagt er über die in den vier Regeln festgelegte Methode: „... ce qui me contentait le plus de cette méthode, était que, par elle, j'étais assuré d'user en tout de ma raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qui fût en mon pouvoir...“ (AT VI 21¹⁸⁻²¹) Ein gewisser erkenntnistheoretischer Optimismus ist damit mit dem cartesianischen Projekt notwendig verbunden: Gelingt es, d.i. finden wir die ersten Prinzipien, folgt daraus notgedrungen, dass sich mittels der ersten Prinzipien alles erklären lässt: „... elle [cette Philosophie] s'estend àä tout ce que l'esprit humain peut sçavoir...“ (AT IX/II 3⁷⁻⁸) Dies entspricht Descartes' zweiter Forderungen an Prinzipien überhaupt im *Brief an Picot*: „... que ce soit d'eux que depende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent estre connus sans elles, mais non pas reciproquement elles sans eux.“ (AT IX/II 2²²⁻²⁵)

des prinzipiell Erkennbaren auf den Bereich des Realen ausgeweitet: alles, was ist, soll prinzipiell erkannt werden können.⁸³

Descartes' Erkennbarkeitsuniversalismus beruht auf seiner Auffassung des menschlichen Erkenntnisvermögens (*intuitus*), das ihm zufolge bei allen dasselbe ist.⁸⁴ Daraus folgt, dass die intrinsischen, nicht durch Übung überschreitbaren Beschränkungen der Intuitionskraft die kognitiven Grenzen der Menschheit sind: was jenseits der Intuition liegt, ist gänzlich unerkennbar.⁸⁵ Dies heisst aber weder, dass wir jemals eine Entwicklungsstufe erreichen, wo wir über jedes einzelne Dinge wahre Urteile abgeben können, noch, dass wir jemals *urteilen* können, dass wir alle Dinge erkannt haben. Mit diesem Spagat schafft es Descartes, trotz dem Erkennbarkeitsuniversalismus in seiner Erkenntnistheorie Realist zu bleiben.

Damit wird aber zugleich eine neue Unterscheidung eingeführt, die die ontologische Komponente der Erkennbarkeitsgarantie untergräbt. Die Auffassung, dass etwas klar&deutlich Erkanntes eine Erkenntnis über eine von unserer Erkenntnis unabhängige Aussenwelt ist, beinhaltet einen Bejahungs- oder Fürwahrhaltensakt und damit eine Tätig-

83 Prinzipielle Erkennbarkeit durch den Verstand wird allerdings auch in den *Regulae* scharf vom Fürwahrhalten getrennt, das zusätzlich vom Willen abhängig ist. Nur wenn wir uns jeden Urteils enthalten und allein uns gerade gegenwärtige Sachverhalt betrachten („si praecise tantum intueatur rem sibi objectam“ [AT X 423²⁻³]), können wir Descartes' zufolge sicher sein, keinem Irrtum zu unterliegen.

84 „... in his initiis nonnisi incondita quaedam praecepta, & quae videntur potius mentibus nostris ingenita, quam arte parata, poterimus invenire...“ (AT X 397¹⁶⁻¹⁸); „... tous les hommes ayant une mesme lumiere naturelle...“ (AT II 598¹⁻²); „... la puissance de bien juger, & distinguer le vray d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement esgale en tous les hommes...“ (AT VI 2⁵⁻⁸). Dies ist auch der Grund, weshalb auch einfache Leute die cartesianische Metaphysik verstehen können sollen (AT II 622¹¹⁻¹³, III 577¹⁴⁻¹⁷, VI 12²⁵-13¹, 77²⁷⁻³⁰, X 401¹⁴⁻¹⁸).

85 „... si fortè, ut saepe continget, vias omnes, quae ad illam hominibus patent, poterimus perlustrare, liceat audacter asserere, suprâomnem ingenii humani caputū positam esse ejus cognitionem.“ (AT X 389³⁻⁷) „... nam quicumque priores [septem regulas] exacte servaverit circa alicuius difficultatis solutionem, & tamen alicubi sistere ab hac jubeatur, tunc certò cognoscet se scientiam quaesitam nullā prorsus industriā posse invenire, idque non ingenij culpā, sed quia obstat ipsius difficultatis natura, vel humana conditio.“ (AT X 393¹³⁻¹⁸)

keit des Willens. Die Intuition erkennt ohne Mithilfe des Willens bloss die des Behauptungsstrichs beraubten, dem Verstand unmittelbar gegenwärtigen propositionalen Gehalte, d.i. ‚einfache Naturen‘ und notwendige Verknüpfungen zwischen ‚einfachen Naturen‘.⁸⁶

Zweifelsargumente, die das bei den meisten Menschen spontan eintretende Fürwahrhalten von klaren&deutlichen mentalen Repräsentationen unterminieren, akzentuieren diese Kluft zwischen dem, was das Erkenntnissubjekt aufgrund seiner mentalen Repräsentationen über die Welt zu wissen glaubt (was Gegenstand der Erkenntnistheorie ist), und dem, was in der Welt tatsächlich Gegenstand von berechtigtem Fürwahrhalten sein kann (was Gegenstand der Ontologie ist). In diesem Sinn können die *Meditationen* als Entwicklung eines in den *Regulae* aufgeworfenen Problems betrachtet werden.

Bereits die erste Stufe des Zweifel(n)s, das Sinnestäuschungsargument, bringt eine Unterscheidung von Sein und Schein mit sich. Die erkenntnistheoretische Bedeutung einer solchen Unterscheidung liegt darin, dass sie die Notwendigkeit eines separaten Arguments für die *Identifikation* dieser beiden Modi unseres Erkennens sichtbar macht: Mit welchem Recht schliessen wir im Fall eines Wissensanspruches der Form „ich weiss, dass *p*“ darauf, dass mir „*p*“ nicht nur der Fall zu sein *scheint*, sondern wirklich der Fall *ist*? Descartes geht noch einen Schritt weiter, indem er verlangt, dass der Schritt von „mir scheint, dass *p*“ zu „es ist der Fall, dass *p*“ auf *methodische, d.i. rational begründbare und intersubjektiv überprüfbare Weise* zu geschehen habe.

Worin, wenn nicht in der Wahrheit von „*p*“, kann die Berechtigung meines Fürwahrhaltens von „*p*“ bestehen? Verstehen wir „Berechtigung“ im für die Erkenntnistheorie relevanten epistemischen Sinn, erhalten

86 Descartes formuliert diesen Punkt auch in der Ideen-Terminologie (s. S. 315). Der Verstand erkennt nur Ideen und auch diese nur in ihrer objektiven Realität. Dies hat ? gut herausgearbeitet: „An *intuitus* is not a judgment [...]. This is consistent with Descartes' standard theory that judgment presupposes an act of the will, and at the point where an *intuitus* is had one simply sees how things are without affirmation or negation.“ (? : 31)

wir als Kandidaten: *die schlüssige Indizienlage, dass p* .⁸⁷ Ihre Schlüssigkeit, die Entscheidungsreife des spezifischen Erkenntnisprozesses, ist das, worüber uns die Klarheit&Deutlichkeit einer Erkenntnis Auskunft geben kann: Aufgrund einer schlüssigen Indizienlage für p und einer Erkenntnis dieser Indizienlage *als* einer schlüssigen (entscheidungsreifen) sind wir berechtigt, „ p “ für wahr zu halten. Nach der Antwort auf die Frage, ob berechtigtes Fürwahrhalten von „ p “ die Wahrheit von „ p “ impliziert, lassen sich Antirealisten und Realisten auseinanderhalten:⁸⁸ Wer es wie Descartes für möglich hält, dass wir berechtigt sein können, falsche Sätze für wahr zu halten, ist Wahrheits- und Erkennbarkeitsrealist (bzw. ‚wissenschaftlicher Realist‘).

Eine dunkle&undeutliche Idee ist Descartes zufolge eine, bei der es fraglich erscheint, ob sie überhaupt etwas repräsentiert.⁸⁹ Wir müssen deshalb *prima facie* damit rechnen, dass wir uns nicht nur in der Wahrheit des Fürwahrgehaltenen täuschen können, sondern auch in der Berechtigung des Fürwahrhaltens. In letzterem täuschen wir uns beispielsweise, wenn wir eine Idee für klar&deutlich halten, obwohl ein Zweifel daran möglich ist, ob sie uns überhaupt etwas repräsentiert. Ein solcher Zweifel wird durch die Täuschergothypothese aufgeworfen. Stellt die Täuschergothypothese eine echte Möglichkeit dar, könnten wir uns also für berechtigt halten, zu glauben, dass p , obwohl wir *de facto* nicht dazu berechtigt sind. Jemanden, der wie Descartes diese Möglichkeit

87 ? : 64 spricht von „maximal evidence“: „A clear and distinct conception would then derive from the scope and nature of the evidence for p , and if all the relevant evidence pointed to p , and if this evidence were complete, we could say that we are entitled to be certain of the truth of p , even though p may not in fact be true.“

88 Ich übernehme hier Hilary Putnams Kriterium für sog. „metaphysischen Realismus“ aus *Reason, Truth and History*.

89 Dies wird deutlich aus seiner Feststellung, sekundäre Eigenschaften materieller Gegenstände würden nur dunkel&undeutlich erfasst: „... nonnisi valde confuse & obscure a me cogitantur [sc. sekundäre Eigenschaften], adeo ut etiam ignorem an sint verae, vel falsae, hoc est, an ideae, quas de illis habeo, sint rerum quarundam ideae, an non rerum [„si les idées (...) sont en effet les idées de quelques choses réelles, ou bien si elles ne me représentent que des êtres chimériques, qui ne peuvent exister“].“ (AT VII 43²³⁻²⁶) Darauf, dass die objektive Realität einer Idee die Möglichkeit ihres Gegenstandes bedingt, haben wir auf S. 315, auf das Problem der materialen Falschheit von Ideen auf S. 323 hingewiesen.

ernst nimmt, bezeichne ich als „Rechtfertigungsrealisten“.

Im folgenden möchte ich meine Ansicht begründen, dass Descartes nicht nur „Wahrheit“, sondern auch „Rechtfertigung“ in realistischer Weise verwendet. Bereits bei der Darstellung der Täuschergothypothese hatten wir in dieser Hinsicht eine Voraussetzung zu machen, insofern der cartesische Denker damit auch Sätze (wie etwa notwendige Wahrheiten oder mathematische Theoreme) bezweifelte, die von ihm klar&deutlich als wahr hätten erkannt werden können. Wir haben bereits auf S. 202 festgestellt, dass Descartes eine Unterscheidung zwischen (notwendigerweise) für klar&deutlich gehaltenen (klaren&deutlichen₁) Überzeugungen und von sich aus klaren&deutlichen (klaren&deutlichen₂) unterscheidet und in seiner Antwort auf Bourdin „klar&deutlich“ als Beziehung zwischen uns und den Objekten unserer Erkenntnis charakterisiert (AT VII 473¹⁷⁻²²). Diese Voraussetzung muss nun genauer bestimmt und auf ihre Legitimität geprüft werden. Dann sollen die Auswirkungen dieses Rechtfertigungsrealismus auf das *Cogito* untersucht werden.

Als „Rechtfertigungsrealismus“ will ich eine Auffassung bezeichnen, die hinsichtlich der Rechtfertigung einer Überzeugung eine Unterscheidung zwischen Schein und Wirklichkeit macht, auf deren Grundlage sich eine radikale skeptische Position formulieren lässt. Diese skeptische Position wird uns im Fall von Descartes' Rechtfertigungsrealismus durch die Täuschergothypothese geliefert: Der cartesische Denker, der es für möglich hält, dass ein allmächtiges Wesen ihn auch in dem, was er am sichersten zu wissen glaubt, täuschen könnte, hält es für möglich, dass er eine Überzeugung für optimal gerechtfertigt halten könnte, ohne *hierzu* berechtigt zu sein. Die Möglichkeit, die der Rechtfertigungsrealist als kohärent ausgibt, ist nicht die, dass eine optimal gerechtfertigte und bestätigte Theorie nichtsdestotrotz falsch sein könnte (dies ist die Behauptung des Wahrheitsrealisten), sondern die stärkere und gefährlichere Möglichkeit, dass wir uns in unseren epistemischen Standards selbst, d.i. in den Überzeugungen, die festlegen, was in unseren Augen als gerechtfertigt und bestätigt gilt, täuschen könnten, dass wir also nicht diejenige Theorie für unsere beste halten könnten, die wirklich unsere beste ist.

Rechtfertigungsrealismus ist eine stärkere Position als Wahrheitsrealismus, weil „Rechtfertigung“ i.U. zu „Wahrheit“ *zweifellos* ein epistemischer Begriff ist. Es macht keinen Sinn, von „Rechtfertigung aus einem Gottesstandpunkt“ zu sprechen, während es (zumindest gemäss der Auffassung eines Wahrheitsrealisten) Sinn macht, von „Wahrheit aus einem Gottesstandpunkt“ zu sprechen. Wie ist demnach eine rechtfertigungsrealistische Position überhaupt zu formulieren? Descartes führt es uns vor: Er generalisiert zunächst den Begriff „Unbezweifelbarkeit“, bis dieser nicht nur keine Überzeugungen mehr umfasst, die bis jetzt nicht bezweifelt wurden oder in naher Zukunft nicht bezweifelt werden, sondern nur noch solche, die überhaupt nie, d.i. prinzipiell nicht, bezweifelt werden können. Überzeugungen bezweifeln wir (paradigmatischerweise) dadurch, dass wir einen Grund angeben, der einen skrupulösen Denker zur Auffassung führen könnte, die bezweifelte Überzeugung sei falsch. Mit der Täuschergotthypothese geht Descartes nun aber noch einen Schritt weiter: Er lässt die (natürliche) Voraussetzung fallen, dass ein solcher Zweifelsgrund einer sein muss, der zumindest prinzipiell für Menschen erkennbar ist.

Wenn die Täuschergotthypothese wahr wäre, hätten wir nicht nur jetzt keinen Grund, an sie zu glauben, sondern es wäre prinzipiell ausgeschlossen, dass wir jemals einen solchen Grund haben könnten.⁹⁰ Denn anders als im Fall der Hirne im Tank hätten wir es nicht mit einem (endlichen) Wissenschaftler zu tun, der totale Macht nur über unsere *gegenwärtigen* Wahrnehmungen und Gedanken hat, sondern mit einem (unendlichen) Wesen, das nicht nur bezüglich uns, sondern auch bezüglich seiner selbst allmächtig ist.

Descartes vertritt eine starke Lesart von „Wissen“, derzufolge alles Bezweifelbare nicht als Wissen qualifiziert.

... nullo cognitio, quae dubia reddi potest, videtur scientia appellanda. (AT VII 141 ⁶⁻⁷)	... toute connoissance qui peut estre ren- due douteuse ne doit pas estre appelée science... (AT IX/I 111)
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

90 Wie im Fall der Hirne im Tank wäre es natürlich möglich, dass wir *glauben*, einen solchen Grund zu haben. Wir können uns ohne weiteres Hirne im Tank oder von einem Täuschergott hinters Licht geführte cartesische Denker vorstellen, die die *Meditationen* und/oder *Reason, Truth and History* lesen.

Er bringt zwei Argumente, „Wissen“ so eng zu fassen: Das eine besteht in einem Verweis auf die Absicht der cartesischen Methode, ein sicheres Fundament für die Wissenschaft zu legen (s. S. 96). „Wissenschaft“ ist, wie wir gesehen haben (s. Fn. 40 auf S. 108), in Descartes' Augen nichts anderes als eine Gesamtheit von rechtfertigbaren Wissensansprüchen. Deshalb muss auch ihr Fundament aus etwas Wissbarem bestehen. Zum *Fundament* wird es dadurch, dass wir es *in höchstem Masse* bzw. *paradigmatischerweise* wissen. Es ist demnach aus Descartes' Sicht nichts als sinnvoll, „Wissen“ für Überzeugungen zu reservieren, die sich zumindest grundsätzlich dazu eignen, auf ein solches Fundament gestellt zu werden. Zweitens bringt Descartes aber auch ein internes, quasi-semantisches Argument, das an Moores Paradox erinnert: es sei widersprüchlich, ein und dieselbe Überzeugung gleichzeitig als bezweifelbar und als gewusst auszugeben.⁹¹

Est enim contrarietas inter verba scivi & dubia sunt... (AT VII 473 ¹⁻²)	Es besteht nämlich ein Widerspruch zwischen den Worten „Ich habe gewusst“ und „es ist zweifelhaft“... (? : 409)
--------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Bernard Williams hat die in oben zitierte Stelle aus den *Zweiten Erwiderungen* (AT VII 141⁶⁻⁷) zum Ausdruck kommende starke Lesart von „Wissen“ vehement verteidigt.⁹² Er generalisiert dieses „absolute Wissen“, wie er es nennt, zu einer „absolute conception of reality“: Wenn *A* und *B* über dasselbe etwas wissen wollen, müsse es eine „story [...]“

91 Wie wir auf S. 63 gesehen haben, geht Descartes an manchen Stellen (z.B. AT X 363⁸⁻¹³) soweit, nichts *de facto* Bezweifeltes als gewusst anzuerkennen.

92 „Descartes's belief that there is nothing between agreed certainty and a chaotic disagreement in which anything goes is not simply or even mainly the product of reflection on the concept of knowledge. It is, rather, an effect produced jointly by the historical situation of scientific understanding in his time, and a very natural interpretation of what scientific knowledge should be. That interpretation takes scientific knowledge to be a system which represents the world as it is independently of any inquirer, using terms which to the greatest possible extent display that independence. This objective of *absolute* knowledge, as it may be called, is not peculiar to Descartes. Indeed, it can be seen as implicit in a natural conception of knowledge itself, and the fact that this ideal is, in particular, an ideal for scientific knowledge implies the idea that scientific knowledge peculiarly realizes, or seeks to realize, the ambitions for knowledge *tout court*.“ (? : 344)

which explains how *A*'s and *B*'s can each be perspectives on the same reality“ geben, d.h. ein entsprechender Objektivierungsschritt muss möglich sein, ein Übergang zu einer objektiveren Sichtweise, die diejenigen von *A* und *B* in sich schliesst und ihre Divergenzen erklärt (? : 64). Die Möglichkeit einer solchen „absolute conception“ ist in Williams Augen Vorbedingung schon der Möglichkeit *jeder* Form des Wissens.⁹³

Jonathan Harrison hat den Objektivitätsbegriff scharf kritisiert, der Descartes' Wahrheitsbegriff und Williams' Auffassung der „absolute conception“ zugrundeliegt. ? : 125 leugnet, dass sog. „subjektive Tatsachen“, i.e. Propositionen, die durch Sätze ausgedrückt werden, die das erste Personalpronomen im Singular enthalten, in irgendeiner erkenntnistheoretisch interessanten Weise an meinen ‚Standpunkt‘ oder an meine ‚Perspektive‘ gebunden sind.⁹⁴ Stattdessen handle es sich ihm zufolge dabei um Propositionen, die teils von der Beschaffenheit meiner selbst abhängen, teils von mir in privilegierter Weise als wahr erkannt werden können.

‚Absolutes Wissen‘, wie es Williams vorschwebt, meint für Harrison allerdings ‚vollständiges Wissen‘, d.i. eine Vervollständigung desjenigen Wissens, das wir durch die üblichen Methoden der Erkenntniserweiterung und nicht durch ‚pure enquiry‘ erhalten. Dagegen lässt sich einwenden, dass uns vollständiges Wissen erst dann qualitativ neue Vorteile bringt (im Gegensatz zu ‚mehr Wissen‘, das uns mehr von den Vorteilen bringt, die wir auch durch unser jetziges Wissen schon haben), wenn wir zugleich *wissen*, dass unser Wissen (und sei es nur über ein begrenztes Sachgebiet, etwa den DNA-Code eines Insekts) vollständig ist. In Williams' Begriff ‚absoluten Wissens‘ ist diese Vollständigkeit bereits eingebaut: mein Wissen über ein Sachgebiet qualifiziert erst dann als ‚absolut‘, wenn es jede subjektive Sicht umfasst *und* als bloss

93 „If knowledge is possible at all, it now seems, the absolute conception must be possible too.“ (? : 65)

94 ? : 127 hat nicht nur die Rede von subjektiven und objektiven Tatsachen, sondern auch die von subjektiver und objektiver Wahrheit kritisiert: „For myself, I did not think that there was any distinction such as the division of truth into relative and absolute, as opposed to the distinction between truths which must be, and truths which need not be, put into different words when expressed by different people.“

partiell *erklären* kann. In diesem Sinn ist Williams' starke Gewichtung der von ihm im wesentlichen als potentieller intersubjektivität verstandenen Objektivität plausibel: Wir können erst dann hoffen, unfruchtbare Meinungsstreitigkeiten beizulegen und den Erkenntnisfortschritt durch eine Neuausrichtung unserer kognitiven Kapazitäten zu beschleunigen, wenn wir den Kontrahenten *zeigen* können (was unser eigenes Wissen voraussetzt), dass sie beide nicht oder nur teilweise recht haben *können*.

Systematisch ist der Rechtfertigungsrealismus bei Descartes mit der Verdoppelung epistemischer Qualifikationen verbunden. Wie wir im ersten Kapitel (s. S. 21) gesehen haben, unterscheidet Descartes zwischen Sachverhalten, die primär₁ sind, d.i. denjenigen Menschen am nächsten liegen, die ihre Prioritätenordnung nicht hinterfragt haben, und solchen, die primär₂ sind, d.i. denen von ihnen selbst her eine ‚natürliche‘ Priorität zukommt. Ein Rechtfertigungsrealist macht nun eine analoge Unterscheidung für „bezweifelbar“ und „klar&deutlich“.⁹⁵

Bezweifelbar₁ sind Überzeugungen, wenn es (Menschen) psychologisch möglich ist, sie zu bezweifeln, bezweifelbar₂ aber schon dann, wenn es einen *Grund* gibt (wenn seine Kenntnis auch die kognitiven Fä-

95 In den *Dritten Erwiderungen* erwidert Hobbes auf die Bemerkung des cartesianischen Denkers in der Vierten *Meditation*, er könne nicht anders, als seine klaren&deutlichen Erkenntnisse für wahr zu halten, dieser könne sich auch darin täuschen. Daraus, dass jemand *glaube*, etwas klar&deutlich zu erkennen, folge nicht, dass er um dessen Wahrheit *wisse* (AT VII 192³⁻⁵). Descartes gibt den Punkt sofort zu, ja stellt ihn sogar als trivial hin: „Nemo enim nescit per lucem in intellectu intelligi perspicuitatem cognitionis, quam forte non habent omnes qui putant se habere.“ (AT VII 192¹⁹⁻²¹) Descartes betont auch in den *Fünften Erwiderungen*, die Klarheit&Deutlichkeit klarer&deutlicher Ideen lasse sich nicht beweisen (AT VII 361²¹⁻²²) (vgl. auch ? : 26) Diese Unterscheidung zwischen „klar&deutlich₁“ und „klar&deutlich₂“ hat weitreichende Konsequenzen. Zum einen unterstreicht sie den ‚objektivistischen‘ Zug von Descartes' Erkennbarkeitsordnung: die Erkennbarkeit einer Idee ist nicht bloss eine relationale Eigenschaft, die dieser Idee im Verhältnis zu einem erkennenden Subjekt zukommt (wie auf S. 202 dargestellt), sondern auch (und unabhängig davon) etwas, was wir der Idee selbst, unabhängig von ihrem Gehabtwerden, zusprechen können. ? : 137 hat dies als eine Art von Mitwirkung der Ideen an der Intensität ihres Gehabtwerdens interpretiert: „The objects of beliefs do affect the intensity with which we believe things in the way the objects of desire do with our desiring. Indeed, this observation is pivotal to Descartes' view about the role in cognition of clear and distinct perception.“

higkeiten endlicher Vernunftwesen übersteigen mag), sie zu bezweifeln. Wenn ich etwas klar&deutlich₁ als wahr erkenne, dann erkenne ich, dass die entsprechende Überzeugung für mich unbezweifelbar₁ ist und bleiben wird. Ich kann mir dann schlicht nicht vorstellen, dass das von mir klar&deutlich₁ als wahr Erkannte falsch sein könnte: klar&deutlich₁ erkannte Ideen *erzwingen* mein Urteil.⁹⁶ Diese epistemische Unhintergebarkeit klarer&deutlicher₁ Überzeugungen beruht ihrerseits auf der intrinsischen Beschaffenheit des „lumen naturale“, bzw. unserem Intellekt. Klarheit&Deutlichkeit₂ hingegen kommt einem Überzeugungskandidaten erst dann zu, wenn es nicht nur für mich, sondern überhaupt unmöglich ist, sie zu bezweifeln (wenn sie also nicht nur unbezweifelbar₁, sondern unbezweifelbar₂ ist).

Die beiden Arten der Klarheit&Deutlichkeit unterscheiden sich auch in der Art des Theodizee-Problems, dass ihre Zuschreibung zu falschen Überzeugungen mit sich bringt. Wenn ich klar&deutlich₁ erkenne, dass *p*, dann erwerbe ich neben der Überzeugung, dass *p*, ebenfalls die Überzeugung, dass ich nicht daran zweifeln kann, dass *p*, bzw. dass mein Glauben, dass *p*, gerechtfertigt ist. Ist „*p*“ nun möglicherweise falsch (und damit bezweifelbar₂), dann bin ich in meinem Glauben, dass *p*, zwar nach wie vor gerechtfertigt, ohne dass dieser Glaube aber in einem strengen Sinn noch als Wissen qualifiziert. Aber dies wird mir von Gott ja auch nicht garantiert: Seine Allgüte setzt nicht voraus, dass ich mich immer dann, wenn ich das *Gefühl* habe, mich nicht zu täuschen, auch wirklich nicht täusche (so auch ? : 21). Mein Irren wäre erst dann mit Seiner Allgüte unverträglich, wenn es notwendig, d.i. prinzipiell unvermeidbar wäre. Die Erkennbarkeit der Welt, die Gott uns schuldet, wenn wir ihn als allgütig bezeichnen sollen, ist nur eine prinzipielle; dafür, dass es mir hier und jetzt mit meinen Mitteln gelingt, Wissen zu erwerben, trägt Gott keine Verantwortung. Anders jedoch, wenn ich „*p*“ klar&deutlich₂ als wahr erkannt habe: Die mögliche Falschheit von „*p*“ bedeutet dann, dass nicht nur jetzt, sondern prinzipiell immer zu wissen meinen werde, dass *p*, ohne dass ich dies in der Tat je weiss oder auch

96 In bezug auf klare&deutliche₁ Ideen ist es gerechtfertigt, von einer psychologischen Urteilstheorie zu reden, die ? : 198, ? : 119, ? : 61, ? : 201, ? : 89 und ? : 123 Descartes insgesamt haben zuschreiben wollen. Vgl. auch ? : 278.

nur die Möglichkeit hätte, meinen Irrtum aufzudecken. Das Theodizee-Problem liegt in diesem Fall nicht darin, dass „ $\neg p$ “ für mich und uns unerkennbar ist, sondern darin, dass Gott uns alle möglichen Gründe für „ p “ liefert, obwohl „ p “ falsch sein könnte, und uns damit aktiv und böswillig hinters Licht führt.

Jede Form der Unbezweifelbarkeit ist eine Einschränkung der Willensfreiheit. Es stellt sich deshalb die Frage, welche Art von Willensfreiheit durch die in Frage stehenden Arten von Unbezweifelbarkeit eingeschränkt wird. Die performative Unbezweifelbarkeit (Unbezweifelbarkeit₁) einer Überzeugung hat zur Folge, dass ich nicht mehr frei bin, mich ihrer zu entledigen. Die Aufgabe einer Überzeugung ist wie ihre Aneignung ein mentaler Akt: Unbezweifelbarkeit₁ schränkt folglich meine Freiheit ein, zu tun was ich will, d.i. die „liberty of spontaneity“ meines Willens. Die zweite Form der Unbezweifelbarkeit, die darin besteht, dass eine Überzeugung von sich selbst her, d.i. prinzipiell nicht in Frage gestellt werden kann, weil jeder solche Versuch an ihren oder seinen intrinsischen Eigenschaften scheitern müsste, tangiert meine Freiheit, mich bezüglich dieser Überzeugung so oder anders zu verhalten: Es handelt sich dann um eine Überzeugung, die ich (unter gewissen Voraussetzungen) *volens nolens* einfach habe. ? : 147, im Anschluss an Hume, nennt die dadurch tangierte Form der Willensfreiheit „liberty of indifference“. Obwohl sich Descartes in dieser Frage nicht sehr klar ausgedrückt hat,⁹⁷ ist er m.E. zumindest in einem Fall bereit, die zweite Form der Willensfreiheit zu leugnen:

97 So spricht er an der entsprechenden Stelle in der Vierten *Meditation* zuerst von der „liberty of indifference“, dann von der „liberty of spontaneity“: „Neque enim opus est me [„que je sois indifférent à choisir“] in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contrā, quo magis in unam propendo, sive quia rationem veri & boni in eā evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia, nec naturalis cognitio unquam imminuit libertatem, sed potius augent & corroborant.“ (AT VII 57²⁷–58⁵)

Exempli causâ, cùm examinarem hisce diebus an aliquid in mundo existeret, atque adverterem, ex hoc ipso quòd illud examinarem, evidenter sequi me existere, non potui quidem non judicare illud quod tam clare intelligebam verum esse; non quòd ab aliquâ vi externâ fuerim ad id coactus, sed quia ex magnâ luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate, atque ita tanto magis sponte & libere illud credidi, quanto minus fui ad istud ipsum indifferens. (AT VII 58²⁶–59⁴)

Par exemple, examinant ces jours passez si quelque chose existoit dans le monde, & connoissant que, de cela seul que j'examinois cette question, il suivoit tres-evidemment que j'existois moy-mesme, je ne pouvois pas m'empescher de juger qu'une chose que je concevois si clairement estoit vraie, non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause exterieure, mais seulement, parce que d'une grande clarté qui estoit en mon entendement, a suivy une grande inclination en ma volonté; & je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté, que je me suis trouvé avec moins d'indifference. (AT IX/I 47)

Klar&deutlich als wahr erkannte Überzeugungskandidaten können – vielleicht nicht im allgemeinen, aber zumindest in einigen Spezialfällen – also nicht anders als bejaht werden.⁹⁸ Andererseits haben wir bei nicht klar&deutlichen Überzeugungen immer die Möglichkeit, sie zu bezweifeln (eben gerade darum, weil sie nicht klar&deutlich sind). Irrren wir uns in Urteilen, die wir aufgrund von Evidenz fällen, die uns nicht klar&deutlich ist, kann dies nicht Gott angelastet werden.⁹⁹

Es bleiben damit folgende Probleme offen: (1) müssen wir die Frage klären, ob (und wenn ja in welchem Sinn) alle klaren&deutlichen Überzeugungen unbezweifelbar sind; (2) ist die Antwort damit in Übereinstimmung zu bringen, dass der cartesische Denker mit der Täuschergott-hypothese klare&deutliche₂ Überzeugungen (mathematische Theoreme beispielsweise) zumindest bezweifelt₁. Zur Beantwortung der zweiten Frage werden wir zudem näher auf das Evidenzkriterium der Klar-

98 Dass es zur intrinsischen Beschaffenheit des „lumen naturale“ gehört, die Freiheit unseres Willens in dieser Art einzuschränken, hat ? : 126 richtig betont: „The power of natural light is such that it abolishes our liberty of indifference and commands us to accept those things which it makes manifest.“

99 Vgl.: „Nam sane nulla imperfectio in Deo est, quòd mihi libertatem dederit assentiendi vel non assentiendi quibusdam, quorum claram et distinctam perceptionem in intellectu meo non posuit; sed proculdubio in me imperfectio est, quòd istâ libertate non bene utar, & de iis, quae non recte intelligo, iudicium feram.“ (AT VII 61⁴⁻⁹)

heit&Deutlichkeit eingehen müssen.

Wir haben bereits am Ende des zweiten Kapitels (S. 249) bemerkt, dass die Übereinstimmung des urteilenden Willen mit dem klar&deutlich₁ erkennenden Verstand für Descartes eine Rationalitätsforderung und keine naturgesetzliche Notwendigkeit darstellt – deshalb können Hypothesen *per impossibile* solange Zweifelsgründe sein, als sie nicht *als* unmöglich aufgestellt werden (s. S. 252). Wie nahe die beiden unterschiedlichen Behauptungen, der Wille werde durch den Verstand determiniert, bzw. der Wille *solle* sich durch den Verstand bestimmen lassen, beieinanderliegen, wird durch eine Passage aus den *Prinzipien* gut illustriert:

<p>Nihil enim possumus cogitatione dividere, quin hoc ipso cognoscamus esse divisibile; atque ideò, si judicemus id ipsum esse indivisibile, judicium nostrum ääcognitione dissentiret. (AT VIII/I 51¹⁹⁻²²)</p>	<p>Car, de ce que nous connoissons clairement & distinctement qu’une chose peut estre divisée, nous devons juger qu’elle est divisible, pource que, si nous en jugions autrement, le jugement que nous ferions de cette chose serait contraire ääla connaissance que nous en avons. (AT IX/II 74)</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Im lateinischen Text wird festgehalten, dass es widersprüchlich wäre, *x* einerseits gedanklich zu teilen und andererseits *x* als unteilbar zu bezeichnen. Der französische Text ist schwächer, weil er nur behauptet, man solle nach der besten Kenntnis urteilen, die man von den Dingen hat. Die Übersetzung ist hier vorzuziehen, denn Descartes kann nicht einerseits behaupten, dass bloss *scheinbar* klare&deutliche Erkenntnisse möglich sind, andererseits aber fordern, dass der Wille (der Erkanntes mit der behauptenden Kraft versieht) *immer* mit dem Verstand übereinzustimmen habe – auch wenn dieser bloss klar&deutlich zu erkennen *meint* (aber mitunter auch Klares&Deutliches₁ erkennt).

Die Behauptung, es gebe bloss *scheinbar* klare&deutliche Überzeugungen, ist deshalb problematisch, weil „Klarheit&Deutlichkeit“ ein epistemischer Begriff ist. Bei Descartes kommt eine weitere Schwierigkeit dazu. In den *Regulae* werden „Klarheit“ (*claritas*) und „Deutlichkeit“ (*distinctio*) noch als optische *Metaphern* auf den Erkenntnispro-

zess angewendet.¹⁰⁰ Obwohl Spuren dieser metaphorischen Verwendung auch noch in Descartes' späteren Werken und Briefen anzutreffen sind,¹⁰¹ wird „Klarheit&Deutlichkeit“ spätestens mit den *Meditationen* zu einem *terminus technicus* für ein Maximum an Gewissheit und bezeichnet nicht mehr nur die psychologische Unwiderstehlichkeit, die ein Intuitionserlebnis auf unseren Willen ausübt, sondern auch eine Beschaffenheit des Erkenntnisgegenstandes. Ähnlich verhält es sich mit „Gewissheit“: Es ist zu einfach, Gewissheit kategorisch als „Geisteszustand“ aufzufassen.¹⁰² Gewiss ist eine Überzeugung, wenn sie nicht bezweifelbar ist – was eine ‚objektive‘ und eine ‚subjektive‘ Lesart zulässt.

Gewissheit ist das Ziel, das der cartesische Denker in den *Meditationen* zu erreichen versucht, wobei allerdings „Gewissheit“ hier nicht nur praktische, sondern prinzipielle epistemische Unhintergebarkeit bedeutet.¹⁰³ Was der cartesische Denker anstrebt und schliesslich auch erreicht, ist aber nicht bloss „a matter of the coherence of evidence“ (? : 26), sondern mehr: ein derartiger Grad von Kohärenz seiner Überzeugungen, dass Gott ein Täuscher sein müsste, wenn auch nur eine davon falsch wäre:

- 100 Die Intuition wird dort als geistiger „Scharfblick“ (*perspicacitas*) und „Spürsinn“ (*sagacitas*) charakterisiert (etwa AT X 400²²). Vgl. auch die Redewendung „scire & percipere“ (AT X 524¹⁻²). Optische Erstbedeutungen haben auch „intuitum“ (AT X 369⁷⁻¹⁰) und „lumière naturelle“ (AT II 599⁷⁻⁸) (? : 145–147). Intuition und Augen werden auch als *Organe* verglichen: „uno et eodem, sive oculorum, sive mentis intuitu [dimensiones diversas] contemplandas esse diximus“ (AT X 454¹⁸⁻¹⁹).
- 101 Vgl. etwa „intellectio et visio in eadem mente“ (AT III 455³) und „tanquam praesentia intueor“ (AT VII 72¹⁴⁻¹⁵), was mit „les regarder comme pr sent avec les yeux de mon esprit“  bersetzt wird.
- 102 So ? : 92: „Gewissheit ist f r Descartes, um es plakativ zu sagen, ein Geisteszustand. Wahrheit ist etwas anderes.“
- 103 ? : 24 hat deshalb recht, das „firmum & mansurum“ (AT VII 17⁷), das er als „solid and permanent“  bersetzt (? : 10), als „immunity of a belief to revision“ zu glossieren (? : 24).

Atque hinc sequitur, lumen naturae, sive cognoscendi facultatem à Deo nobis datam, nullam unquam objectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsâ attingitur, hoc est, quatenus clarè & distinctè percipitur. Meritò enim deceptor esset dicendus, si perversam illam ac falsam pro vero sumentem nobis dedisset. (AT VIII/I 16¹⁸⁻²⁴)

D'où il suit que la faculté de connoître qu'il nous a donnée, que nous appellons lumière naturelle, n'apperçoit jamais aucun objet qui ne soit vray en ce qu'elle l'apperçoit, c'est à dire en ce qu'elle connoit clairement & distinctement; pour ce que nous aurions sujet de croire que Dieu seroit trompeur, s'il nous l'avoit donnée...telle que nous prissions le faux pour le vray, lors que nous en usons bien. (AT IX/II 38)

Das Evidenzkriterium wird in den *Meditationen* zu einem technischen Begriff für *maximal* gerechtfertigte Überzeugungen – wie Descartes in einer berühmten Stelle in den *Zweiten Erwiderungen* feststellt:

Imprimis, statim atque aliquid a nobis recte percipi putamus, sponte nobis persuademus illud esse verum. Haec autem persuasio si tam firma sit ut nullam unquam possimus habere causam dubitandi de eo quod nobis ita persuademus, nihil est quod ulterius inquiramus; habemus omne quod cum ratione licet optare.

Quid enim ad nos, si fortè quis fingat illud ipsum, de cujus veritate tam firmiter sumus persuasi, Deo vel Angelo falsum apparere, atque ideo, absolute loquendo, falsum esse? Quid curamus istam falsitatem absolutam, cum illam nullo modo credamus, nec vel minimum suspicemur? Supponimus enim persuasionem tam firmam ut nullo modo tolli possit; quae proinde persuasio idem plane est quod perfectissima certitudo. Sed dubitari potest an habeatur aliqua talis certitudo, sive firma & immutabilis persuasio. (AT VII 144²⁶–145¹¹)

Premierement, aussitost que nous pensons concevoir clairement quelque verité, nous sommes naturellement portez à la croire. Et si cette croyance est si forte que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage: nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter.

Car que nous importe, si peut-estre quelqu'un feint que cela mesme, de la verité duquel nous sommes si fortement persuadez, paraist faux aux yeux de Dieu ou des Anges, & que partant, absolument parlant, il est faux? Qu'avons nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absoluë, puisque nous ne la croyons point du tout, & que nous n'en avons pas mesme le moindre soupçon? Car nous supposons une croyance ou une persuasion si ferme, qu'elle ne puisse estre ostée; laquelle par consequent est en tout la mesme chose qu'une tres-parfaite certitude. Mais on peut bien douter si l'on a quelque certitude de cette nature, ou quelque persuasion ferme & immuable. (AT IX/I 113–114)

Descartes macht hier klar, dass „Klarheit&Deutlichkeit“ die Spitze der epistemischen Qualifikationspalette bezeichnet, die wir zu vergeben haben. Die Bedeutung der „falsitas absoluta“ spielt er herunter. Dies hat Kommentatoren dazu geführt, diese Stelle zur Kronzeugin einer kohärentistischen, antirealistischen Descartes-Interpretation zu machen. Diese Überreaktion scheint mir darin begründet, dass „Klarheit&Deutlichkeit“ im allgemeinen als eine zu schwache, zu ‚epistemische‘ Bedingung verstanden wird (vgl. auch ? : 245). Die „persuasio tam firma“, von der Descartes hier spricht, ist eine Form moralischer Gewissheit, die er in den *Prinzipien* mit der metaphysischen, die dem Atheisten fehlt, kontrastiert:

...considerandum est quaedam esse quae habentur certa moraliter, hoc est, quantum sufficit ad usum vitae, quamvis si ad absolutam Dei potentiam referantur, sint incerta. [...] Ut ex. gr., si quis legere velit epistolam, latinis quidem literis, sed non in verâ significatione positâ, scriptam, & conjiciens, ubique in eâ est A, legendum esse B, ubi B legendum C, atque ita pro unâquâque literâ proximè sequentem esse substituendam, inveniatur hoc pacto latina quaedam verba ex iis componi: non dubitabit quin illius epistolae verus sensus in istis verbis contineatur, etsi hoc solâ conjecturâ cognoscat, & fieri forsitan possit, ut qui eam scripsit, non literas proximè sequentes, sed aliquas alias loco verarum posuerit, atque sic alium in eâ sensum occulaverit. . . (AT VIII/I 327²⁴–328⁹)

La première est appelée morale, c'est à dire suffisante pour régler nos moeurs, ou aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie, bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses. [...] Et si quelqu'un, pour deviner un chiffre écrit avec les lettres ordinaires, s'avise de lire un B partout où il y aura un A, & de lire un C partout où il y aura un B, & ainsi du subsister en la place de chaque lettre celle qui la suit en l'ordre de l'alphabet, & que, le lisant en cette façon, il y trouve des paroles qui aient du sens, il ne doutera point que ce ne soit le vray sens de ce chiffre qu'il aura ainsi trouvé, bien qu'il se pourroit faire que celui qui l'a écrit y en ait mis un autre tout différent, en donnant une autre signification à chaque lettre. (AT IX/II 323)

Jemand, der sich in der hier supponierten Situation befindet, hat prinzipiell keine Möglichkeit, seinen Irrtum aufzudecken. Er wird immer weiter lesen können und niemals irgendwelche Anhaltspunkte dafür haben, dass eine andere Lesart des Textes überhaupt *möglich* ist. In einer solchen Situation befinden wir uns Descartes zufolge dann, wenn wir bloss moralische, nicht aber metaphysische Gewissheit besitzen. Wir halten das, was wir erkennen, für klar&deutlich, ohne uns in einer Position zu befinden, in der wir beanspruchen könnten, zu wissen, dass unsere Überzeugungen klar&deutlich sind.¹⁰⁴

Interessanterweise beansprucht Descartes nur *diese* Gewissheit für

104 Wie wir auf S. 307 gesehen haben, sind Überzeugungen, die wir zu recht für klar&deutlich halten, für uns epistemisch unhintergebar. Deshalb bedarf ihre Wahrheit einer göttlichen Garantie: „In iis autem quae sic non possunt explicari, nempe in maxime claris & accuratis nostris judiciis, quae, si falsa essent, per nulla clariora, nec ope ullius alterius naturalis facultatis, possent emendari, plane affirmo nos falli non posse.“ (AT VII 143²⁶–144³)

seine in den *Prinzipien* dargestellte physikalische Theorie, d.h. wir haben nur moralische Gewissheit, dass die physikalische Welt wirklich so ist, wie sie gemäss der cartesischen Physik *möglicherweise* beschaffen ist. Auch die Aristoteliker, deren Wissenschaftstheorie Descartes entschieden als defätistisch bekämpfte, waren der Meinung, physikalische Theorien seien immer nur moralisch, nie metaphysisch gewiss.¹⁰⁵ Wo also liegt der Unterschied zu Descartes' eigener Auffassung seiner mathematischen Physik, die die Erklärung aller Phänomene aus ersten Prinzipien deduziert? Er liegt m.E. in der unterschiedlichen Auffassung moralischer Gewissheit: in der aristotelischen Tradition war etwas genau dann (nur) moralisch gewiss, wenn es (bloss) wahrscheinlich war. Wahrscheinliches ‚Wissen‘ qualifiziert für Descartes überhaupt nicht als Wissen, geschweige denn als moralisch gewisses Wissen.¹⁰⁶ Moralische Gewissheit ist für Descartes stattdessen selbst maximal: sie ist die höchste Stufe, die wir ohne Hilfe Gottes erreichen können. Descartes' Rigorosität, wahrscheinlichem Wissen den Status von Wissen überhaupt abzusprechen, macht nur deshalb Sinn, weil er selbst – gestützt auf seine eigenen physikalischen Theorien – der Auffassung war und sein durfte, dass mehr und besseres Wissen für uns Menschen erreich-

105 Darauf hat Ralph M. ? : 75 aufmerksam gemacht: „Now, as a matter of fact, Descartes' scholastic preceptors themselves fully recognized the limitations and defects of their own physical science [...] But they were accustomed to maintain, following Aristotle, that in matters of physics absolutely demonstrative proofs are impossible, and that we must therefore here content ourselves with no more than probable conclusions.“

106 Vgl. etwa den Brief an Mersenne vom 5. 11. 1637: „Car je repute presque pour faux tout ce qui n'est que vraysemblable; & quand je dis qu'une chose est aisée à croire, je ne veux pas dire qu'elle est probable seulement, mais qu'elle est si claire & si evidente, qu'il n'est pas besoin que je m'arreste à la démonstrer.“ (AT I 450¹⁴–451²)

bar ist.¹⁰⁷

Physikalische Argumente sind, wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, bei Descartes entweder ‚a priori‘ oder ‚a posteriori‘. Ersteres sind sie dann, wenn sie – analytisch – die Wirkungen aus den Ursachen erklären, d.h. die Ursachen finden, die als hypothetisch vorausgesetzte die empirischen Einzelphänomene erklären (d.i. intelligibel machen) könnten. Letzteres sind sie, wenn sie – synthetisch – die Wirkungen untersuchen und daraus auf mögliche Ursachen schliessen, aus denen sich die Wirkungen *ableiten* lassen. Mehr als moralische, d.i. metaphysische Gewissheit beansprucht Descartes für seine Physik nun insofern, als sie apriorische Argumente enthält:

Praeterea quaedam sunt, etiam in rebus naturalibus, quae absolute ac plusquam moraliter certa existimus [...] talia sunt evidentia omnia ratiocinia, quae de ipsis [der Nichttäuschernatur Gottes und der Existenz der Aussenwelt] fiunt. In quorum numerum fortassis etiam haec nostra recipiuntur ab iis, qui considerabunt, quo pacto ex primis & maximè simplicibus cognitionis humanae principiis, continuâ serie deducta sint. (AT VIII/I 328¹⁷⁻³⁰)

L'autre sorte de certitude est lors que nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons. [...] Puis en suite elle s'estend à toutes les choses qui peuvent estre démontrées, touchant ces corps, par les principes de la Mathematique ou par d'autres aussi évidens & certains; au nombre desquelles il me semble que celles que j'ay écrites en ce traitté doivent estre receuës, au moins les principales & plus generales. Et j'espere qu'elles le feront en effet par ceux qui les auront examinées en telle sorte, qu'ils verront clairement toute la suite des deductions que j'ay faites, & combien sont evidens tous les principes desquels je me suis servy... (AT IX/II 324)

Trotz dieser wichtigen Einschränkung hat es manche Kommentatoren beunruhigt, dass Descartes die „falsitas absoluta“ seiner eigenen physi-

107 Der Absolutheitsstatus ‚metaphysischer‘ Gewissheit, von dem Descartes in den *Zweiten Erwiderungen* spricht, darf nicht unkritisch mit der „certitude métaphysique“ (AT VI 38³⁻⁴) des *Discours* gleichgesetzt werden. Es ist eine wichtige Erlungenschaft der *Meditationen*, aufgezeigt zu haben, dass wir über ein Vermögen verfügen, dass uns neben der durch blosse Vermutungen ausgezeichneten „assurance morale“ (AT VI 37³⁰⁻³¹) noch eine weitere Gattung von Erkenntnissen ermöglicht (die durch das *lumen naturale* klar&deutlich erkannten Sätze), die aber dennoch der Allmacht Gottes unterliegen.

kalischen Theorien für möglich hält – finden sich doch Dutzende Stellen, an denen er die Gewissheit und mathematische Sicherheit dieser Theorien betont.¹⁰⁸ Diese interpretatorische Spannung können wir auflösen, wenn wir Descartes als Rechtfertigungsrealisten auffassen: denn dann ist eine vollständige Überzeugung von der Richtigkeit der eigenen Theorie mit dem Eingeständnis verträglich, dass sie – gemäss anderen, für Menschen unzugänglichen, aber besseren Theoriewahl- und Rechtfertigungsstandards – vielleicht doch nicht die beste aller möglichen Theorien darstellt, d.h. dass es eben doch aus diesen Theorien nicht ableitbare Phänomene gibt, die wir zwar nicht für möglich halten (und eventuell gar nicht für möglich halten können), die aber dennoch möglich sind. Descartes behauptet damit drei Dinge:

- (Q1) Dem, was wir klar&deutlich erkennen, stimmen wir zwangsläufig („sponte“, „naturellement“) zu.
- (Q2) Das, was wir klar&deutlich erkennen, halten wir berechtigterweise für wahr.
- (Q3) Wir können uns darin täuschen, dass wir etwas klar&deutlich erkennen oder klar&deutlich erkannt haben.

Behauptung (Q2) könnte Psychologismus vermuten lassen, (Q1) erkenntnistheoretischen Idealismus. Aber beide Vermutungen sind, wie ich gezeigt zu haben hoffe, unbegründet. (Q1) bedeutet nicht, dass die Klarheit&Deutlichkeit eines Überzeugungskandidaten bereits als hin-

108 So versucht etwa ? 92, die entsprechenden Stellen herunterzuspielen: „At any rate Descartes is not really prepared to rest permanently in any such view of the matter. Whatever his occasional concessions to less realistic views of hypotheses, he never finally acquiesces in such interpretations. He may dally with them for the moment, when it suits his purpose to do so, but his thirst for certitude and his conviction of the possibility of attaining it are too strong to permit him to give them any permanent credence.“

reichender Beleg für seine Akzeptanz durchgehen kann.¹⁰⁹ Denn wir können uns immer darin täuschen, ob wir etwas wirklich klar&deutlich erkennen. Je wahrscheinlicher wir die faktische Korrelation zwischen Klarheit&Deutlichkeit und Wahrheit jedoch einschätzen, umso berechtigter ist unser Fürwahrhalten des klar&deutlich Erkannten. (Q2) besagt nicht, dass sich *berechtigtes* Fürwahrhalten in psychologisch wahrnehmbarer Weise äussern muss. Descartes war nicht der Auffassung, dass sich korrekte Sinneswahrnehmungen selbständig durch ihre Klarheit&Deutlichkeit als korrekt zu erkennen geben. Stattdessen ging es ihm darum, interne Kriterien aufzustellen, um veridische von nicht-veridischen Sinneswahrnehmungen zu unterscheiden, und uns damit zu *lehren*, klar & deutlich zu erkennen.

Wir müssen deshalb scharf zwischen dem cartesischen Evidenzkriterium und der Wahrheitsgarantie unterscheiden, umso mehr, als beide in der ersten Person durch den gleichen Satz zum Ausdruck gebracht werden können:

(R) Alles, was ich klar&deutlich erkenne, ist wahr.

Dennoch besteht ein wesentlicher Unterschied: das Evidenzkriterium ist ein Kriterium, anhand dessen der cartesische Denker in seiner dritten Meditation mit dem Neuaufbau seines Überzeugungsgebäudes beginnt – es ist eine erkenntnistheoretische Richtschnur, deren Angemessenheit und Rationalität wir *an seiner Stelle* zu beurteilen haben. Es entspricht

109 Dies behauptet ?: 54: „...one thing that is being claimed here is that, when the mind conceives something clearly and distinctly, it has compelling and incontrovertible evidence for the truth of what it conceives. [...] Clarity and distinctness are constitutive, for us, of what truth consists in. This makes Descartes' account of truth epistemic. . .“ Gaukroger begründet seine Interpretation wie folgt: „Now if I cannot refuse to assent to the truth of *p*, this is presumably because I am justified in assenting to the truth of *p*, and surely I am only justified in assenting to the truth of *p* in the case where *p* is true.“ (?: 63) Ich halte dies für ein doppeltes *non sequitur*. (Q1) spielt zwar, wie ich im Haupttext ausführe, eine gewisse Rolle für die Berechtigung des Fürwahrhaltens, aber nur unter Rekurs auf (Q2). Der Schluss von der Berechtigung des Fürwahrhaltens auf die Wahrheit des Fürwahrgehaltenen ist für Descartes, wie für jeden wissenschaftlichen Realisten, illegitim.

im wesentlichen (**Q2**) oder – in der Perspektive der dritten Person formuliert:

(**EK**) Was der cartesische Denker klar&deutlich erkennt, darf er als wahr anerkennen.

Das Evidenzkriterium verankert Klarheit&Deutlichkeit als ultimatives epistemisches Qualitätsmerkmal. Es lässt eine entscheidende Frage allerdings offen: auch wenn wir niemals weiter als zu Klarheit&Deutlichkeit kommen mögen, könnten vielleicht auch klare&deutliche Überzeugungen falsch sein. Diese Möglichkeit wird erst mit der Wahrheitsgarantie in der Vierten *Meditation* ausgeräumt:

(**WG**) Was der cartesische Denker klar&deutlich erkennt, ist wahr.

Evidenzkriterium und Wahrheitsgarantie unterscheiden sich nicht bloss in ihrer ‚Perspektivität‘, sondern ebenfalls in der Zirkularitätsgefahr, der sie unterliegen (und die wir auf S. 449 ausführlich diskutieren werden). Es soll also nicht behauptet werden, dass es beim Evidenzkriterium ‚bloss‘ um Evidenz, und nicht um Wahrheit geht. Es ist für (**EK**) absolut zentral, dass der cartesische Denker damit seinen Überzeugungen korrespondentistisch aufgefasste *Wahrheit*, und nicht etwa bloss epistemische Unwiderstehlichkeit zuschreibt. Der cartesische Denker ist m.a.W. nur dann zu (**EK**) berechtigt, wenn er (**Q3**) ausschliessen kann. Im folgenden soll es nun darum gehen.

Wir müssen, wie wir auf S. 346 gesehen haben, zwei Arten der Unbezweifelbarkeit einer Überzeugung „*p*“ unterscheiden: Zum einen kann es *für uns unmöglich sein*, zu zweifeln, dass *p* – etwa deshalb, weil „*p*“ uns notwendigerweise (aufgrund der Konstitution unseres Erkenntnisapparates) als unbezweifelbar erscheint. In diesem Fall ist es eine *Rationalitätsforderung*, sich danach zu richten, dass *p*. Zweitens kann „*p*“ aber auch *von Natur aus* unbezweifelbar sein: in diesem Fall bedarf die Wahrheit von „*p*“ der Garantie durch Gott. Denn schon die mögliche Wahrheit von „ $\neg p$ “ hätte die grundsätzliche Nicht-Intelligibilität der Welt zur Folge und damit eine Täuschernatur Gottes. Die Täuschungsmöglichkeit, die (**Q3**) supponiert, betrifft das Auseinanderfallen dieser beiden Begriffe: (**Q3**) stellt die Frage, ob das für uns Unbezweifelbare

wirklich auch unbezweifelbar₂ ist. Dies ist die für Descartes' Projekt zentrale Frage und sie von vornherein für unbeantwortbar ausgeben¹¹⁰ heisst, die Radikalität dieses Projektes bedeutend zu unterschätzen.

Wie hängen nun diese beiden Arten der Unbezweifelbarkeit zusammen? Die bereits zitierte Stelle aus den *Zweiten Erwiderungen* gibt darüber Aufschluss:

<p>...quae proinde persuasio idem plane est quod perfectissima certitudo. Sed dubitari potest an habeatur aliqua talis certitudo, sive firma & immutabilis persuasio. (AT VII 144²⁶–145¹¹)</p>	<p>...laquelle par consequent est en tout la mesme chose qu'une tres-parfaite certitude. Mais on peut bien douter si l'on a quelque certitude de cette nature, ou quelque persuasion ferme & immuable. (AT IX/I 113–114)</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Wenn mir etwas klar&deutlich₁ ist, kann ich nicht daran zweifeln, denn „Es scheint mir klar&deutlich, dass p , aber ich glaube, dass $\neg p$ “ ist ein performativer Widerspruch und damit nicht behauptbar. „Es ist klar&deutlich, dass p , aber $\neg p$ “ ist aber (zumindest für einen Wahrheitsrealisten) kein Widerspruch, obwohl es sich um einen Moore-paradoxalen Satz handelt (s. S. 328).¹¹¹ Die in Frage stehende Klarheit&Deutlichkeit wird durch eine solche Behauptung zu einer *bloss* scheinbaren Klarheit&Deutlichkeit herabgestuft.

Nun folgt aber schon daraus, dass mir „ p “ klar&deutlich zu sein *scheint*, dass ich anerkennen muss, dass p . Denn wonach sonst sollte ich mich ausrichten als nach dem, was ich für maximale Evidenz halte? Dies hält Descartes dem Philosophen Thomas Morus entgegen, der ihn auf eine idealistische Position verpflichten will („mens nostra aut rerum aut veritatis mensura est“ [AT V 242¹²⁻¹³]). In der Philosophie gehe es nicht um Wahrheits-, sondern um Urteilsmöglichkeiten.¹¹² Es

110 So bspw. ? : „The invincible psychological certainty [the natural light] produces in us in the presence of clear and distinct perceptions is a persuasion of their truth which we can experience in its effects, but not justify in its reasons.“

111 Wir werden die Moore-Paradoxalität dieses Satzes auf S. 385 noch gesondert behandeln.

112 Vgl.: „Et quamvis mens nostra non sit rerum vel veritatis mensura, certè debet esse mensura eorum quae affirmamus aut negamus. Quid enim est absurdius, quid inconsiderantius, quàm velle iudicium ferre de ijs ad quorum perceptionem mentem nostram attingere non posse confitemur?“ (AT V 274¹⁴⁻¹⁹)

geht m.a.W. darum, den Gedankengang des cartesischen Denkers nachzuvollziehen und als schlüssig zu erkennen.

Die Spannung zwischen der Bezweifelbarkeit von klaren&deutlichen₁ Erkenntnissen und dem Nichtvorhandensein einer besseren Alternative versucht Descartes dadurch zu entschärfen, dass er für die Zuschreibung des relationalen Terms „klar&deutlich“ zusätzliche Bedingungen an das Erkenntnissubjekt stellt:

<p>Etenim ad perceptionem, cui certum&indubitatum iudicium possit inniti, non modò requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quae menti attendenti praesens&aperta est: sicut ea clarè àanobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter & apertè illum movent. Distinctam autem illam, quae, cùm clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est & praecisa, ut nihil planè aliud, quàm quod clarum est, in se contineat. (AT VIII/I 22¹⁻⁹)</p>	<p>Car la connoissance sur laquelle on veut établir un jugement indubitable, doit estre non seulement claire, mais aussi distincte. J'appelle claire celle qui est presente & manifeste àun esprit attentif: de mesme que nous disons voir clairement les objets, lors qu'estant presents ils agissent assez fort, & que nos yeux sont disposés ààles regarder. Et distincte, celle qui est tellement precise & differente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soy que ce qui paroît manifestement ààceluy qui la considere comme il faut. (AT IX/II 44)</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Hier handelt es sich nicht – wie in der Sekundärliteratur oft angenommen – um eine *Definition*, sondern um eine bloße Explikation des Evidenzkriteriums. Die Wahrheitsgarantie wird hier vom rechten Gebrauch abhängig gemacht, den wir von ihr machen sollen. Nur wenn wir aufmerksam sind, dürfen wir uns zu Richtern über Klarheit&Deutlichkeit machen. In der französischen Übersetzung wird die Bezugnahme auf die „mens attendens“ in der Übersetzung des letzten Satzes zusätzlich akzentuiert. Dennoch ist unsere Zustimmung zu klar&deutlich Erkann-tem auch ohne Wahrheitsgarantie unvermeidlich:

Et quamvis hoc [die Wahrheitsgarantie] nullâ ratione probaretur, ita omnium animis àanaturâ impressum est, ut quoties aliquid clarè percipimus, ei sponte assentiamur, & nullo modo possimus dubitare quin sit verum. (AT VIII/I 21¹⁶⁻¹⁹)

„Nullo modo“ scheint etwas hochgegriffen: Hat nicht Descartes selbst vorgeführt, wie bei einem Wissen um die *fehlende* Wahrheitsgarantie selbst das epistemisch Unwiderstehliche (hyperbolisch) bezweifelt wer-

den kann? Die französische Übersetzung klärt die Frage:

Et quand mesme cette verité n'aurait pas esté démontrée, nous sommes naturellement si enclins à donner nostre consentement aux choses que nous appercevons manifestement, que nous n'en sçaurions douter pendant que nous les appercevons de la sorte. (AT IX/II 43)

In diesem Sinn epistemisch unwiderstehlich sind nicht nur diejenigen Sätze, die wir klar&deutlich als wahr erkennen, sondern auch alle, die wir so zu erkennen *glauben*. Der Konnex von Klarheit&Deutlichkeit und performativer Unbezweifelbarkeit ist, wie Frankfurt richtig festgestellt hat,¹¹³ gerichtet: Klare&unbezweifelbare Überzeugungen sind (für uns) unbezweifelbar, aber nicht alle unbezweifelbaren Überzeugungen sind klar&deutlich. Dies folgt schon daraus, dass die Unbezweifelbarkeit auch der klaren&deutlichen Überzeugungen Descartes zufolge physiologisch begründet ist.¹¹⁴

In der *more geometrico*-Darstellung der *Meditationen* der *Zweiten Erwiderungen* wird die Bestimmung des Willens, dem klar&deutlich als wahr Erkannten zuzustimmen, denn auch als „infallibiler“ charakterisiert (AT VII 166³⁻⁶).¹¹⁵ Es bringt keinen interpretatorischen Nutzen, diese Unmöglichkeit wie Frankfurt¹¹⁶ zu einer Vernunftsmas-

113 „The fact that a person finds himself unable to doubt something does not show that his perception is actually a clear and distinct one; but if it is clear and distinct, he will be unable to doubt what he perceives.“ (? : 154)

114 Vgl. auch die Charakterisierung klar&deutlich erkannter Sätze als solcher, „quorum veritas adeo aperta est & naturae meae consentanea“ (AT VII 63²⁵–64¹). So auch ? : 151: „The rule thus emerges as a hypothesis about our nature as thinking things: our nature is such that whatever we perceive thus clearly and distinctly is true.“

115 Erkenntnis ist bei Descartes eine Sache des Verstandes, Behaupten eine des Willens: der Verstand liefert dem Willen die propositionalen Gehalte, auf die dieser die behauptende Kraft anwenden kann. Urteilsenthaltung kommt also durch eine Modifikation des zwischen Verstand und Willen bestehenden Abhängigkeitsverhältnisses zustande. Normalerweise ist der Wille als Fähigkeit des Urteils auf klare&deutliche Ideen aus dem Verstand angewiesen, die er – wenn sie klar&deutlich sind – *unweigerlich* bejaht (AT VII 57²⁷–58¹³). Nur bei fehlender Klarheit&Deutlichkeit ist dann Indifferenz noch möglich (AT VII 432²³–433³).

116 Vgl.: „Is it only reasonable that he should be unable to withhold his belief, because he has the best possible basis for assenting.“ (? : 164)

xime zu überhöhen. Denn erstens würde eine solche Vernunftsmaxime eine Situationsabhängigkeit involvieren, die Descartes ausschließen will. Andererseits besteht der Kontrast bei näherem Hinsehen nicht, den Frankfurt zwischen Klarheit&Deutlichkeit auf der einen und dem „doctus a naturâ“, mit dem Descartes den Glauben an die Existenz der Aussenwelt charakterisiert, auf der anderen Seite zu sehen glaubt. Ebenso wie wir unsere epistemischen ‚Naturtriebe‘ unter Kontrolle halten können, können wir uns auch von unseren epistemischen ‚Instinkten‘ emanzipieren, indem wir die Möglichkeit erwägen, dass das für uns Unbezweifelbare trotzdem falsch ist.

Die Bestimmungskraft, die klar&deutlich₁ als wahr erkannte mögliche Überzeugungen auf den Willen ausüben, indem sie ihn zur Zustimmung nötigen, ist doppelt zu qualifizieren: erstens liegt darin keine *Einschränkung* der Willensfreiheit,¹¹⁷ sondern ihr deutlichster Ausdruck; zweitens ist auch diese Bestimmung nicht absolut, weil sie durch höherstufige Erwägungen ausser Kraft gesetzt werden kann. Descartes zufolge geht diese Freiheit sogar so weit

... que, lors mesme qu'une raison fort évidente nous porte à une chose, quoy que, *Morallément* parlant, il soit difficile que nous puissions faire le contraire, parlant neantmoins *Absolument*, nous le pouvons; car il nous est toujours libre de nous empescher de poursuivre un bien qui nous est clairement connu, ou d'admettre une verité évidente, pourvû seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par-là la liberté de nostre franc-arbitre. (AT III 379¹⁷⁻²⁵)

Kenny hat versucht, diesen Brief¹¹⁸ mit den Stellen, wo Descartes behauptet, eine klare&deutliche Verstandeserkenntnis *erzwinge* die Zustimmung des Willens und *a fortiori* ein Urteil,¹¹⁹ dadurch in Übereinstimmung zu bringen, dass er den Rekurs auf die höherstufige Absicht eines Freiheitsbeweises des Willens (im Sinn der „liberty of indif-

117 Wie dies ? : 139, ? : 103, ? : 182–183 und ? : 141–142 behauptet haben.

118 Vermutlich an Mersenne, vom 27. 5. 1641. In der Alain-Tannery-Ausgabe ist derselbe Brief, in lateinischer Übersetzung und vermutlich an S. Mesland, auch unter dem 9. 2. 1645 angeführt, was vermutlich ein redaktionelles Versehen darstellt. Anthony ? : 155 hat auf weitere Schwierigkeiten bezüglich der Datierung des Briefes aufmerksam gemacht.

119 „The doctrine then is clear. In the face of clear and distinct perception, freedom to act in a contrary sense is possible only by inattention.“ (? : 152)

ference“) als *Ablenkung* des Verstandes von seiner klaren&deutlichen Perzeption auffasst (? : 157). Dies bringt die Briefstelle in Übereinstimmung mit den Lieblingsstellen der Vertreter der Gedächtnis-Interpretation, auf die wir auf S. 388 noch zu sprechen werden kommen. Damit wird aber gleichzeitig auch die Möglichkeit einer Zwei-Ebenen-Interpretation suggeriert, für die sich in der zitierten Passage Belege finden lassen: Wenn wir klar&deutlich als wahr zu erkennen meinen, dass *p*, fühlen wir uns *ipso facto* im Glauben, dass *p*, maximal gerechtfertigt: Weil damit die ‚internen‘ epistemischen Bedingungen an Wissensansprüche erfüllt sind, können wir in diesem Fall, wenn „*p*“ wahr ist, mit Recht behaupten, dass wir wissen, dass *p*. Wenn wir uns nun aber die Frage stellen, worauf wir diesen Wissensanspruch abstützen können, fällt uns auf, dass die Klarheit&Deutlichkeit der Erkenntnis, dass *p*, unser *einzigster Beleg* für das Fürwahrhalten von „ich weiss, dass *p*“ bildet; m.a.W. werden wir uns bewusst, dass unsere Zustimmung genötigt war bzw. dass wir nicht frei waren, die Überzeugung zu erwerben, dass *p*. *Dadurch* erhalten wir (zumindest) einen *prima facie* Grund, die Berechtigung des Wissensanspruchs zu leugnen. Bloss scheinbare (in Descartes’ etwas grober Terminologie: ihrerseits zweifelhafte) Gründe genügen zur Unterhaltung eines Zweifels (s. S. 105). Sobald wir aber zweifeln können, dass wir wissen, dass *p*, erkennen wir nicht mehr klar&deutlich, dass *p*. Durch *diesen* Perspektivenwechsel ist es uns also schlussendlich doch möglich, an klar&deutlich gehaltenen Überzeugungen zu zweifeln – zumindest solange als uns die Berechtigung fehlt

zu behaupten, wir wüssten sie.¹²⁰ In der Zweiten *Meditation* muss der cartesische Denker eingestehen, dass er sich selbst in dem irren könnte, was er (zu Recht, wie wir nach der Einführung des Evidenzkriteriums wissen) für seine klarste&deutlichste Erkenntnis hält:

<p>...deincepsque cavendum est ne forte quid aliud imprudenter assumam in locum mei, sicque aberrem etiam in eâ cognitione, quam omnium certissimam evidentissimamque esse contendo. (AT VII 25¹⁵⁻¹⁸)</p>	<p>...de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moy, & ainsi de ne me point méprendre dans cette connoissance, que je soutiens estre plus certaine & plus evidente que toutes celles que j'ay eues auparavant. (AT IX/I 19–20)</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Wir können uns auch deshalb darin irren, etwas klar&deutlich zu erkennen, weil zur klaren&deutlichen₂ Erfassung einer Wahrheit eine Kennt-

120 Bernard Williams sieht in Descartes' Behauptung, man könne sich in der Klarheit&Deutlichkeit von Überzeugungen täuschen, eine Gefahr für die Unwiderstehlichkeitsdoktrin: „... Descartes also [...] claims that many people think that they have clearly and distinctly perceived an idea when they have not done so. This is a more alarming consideration, since it suggests that the notion of irresistibility may ultimately be vacuous: it may turn out that these ideas or propositions are irresistible only because one does not count as having clearly and distinctly perceived them unless one assents to them.“ (? : 346) Ich hoffe gezeigt zu haben, dass performative Unbezweifelbarkeit auch dann ein epistemisches Gütesiegel sein kann, wenn es nicht das höchste ist, das Descartes zu vergeben hat: Die Teile seiner Physik, für die er bloss moralische Gewissheit beansprucht, etwa hält er für performativ unbezweifelbar, obwohl er eingestehen zu müssen glaubt, dass Gott sie falsch hätte machen können, ohne deswegen ein Täuscher zu sein. „Count as“ in Williams Zitat ist missverständlich, weil er damit aus der Hinterfragbarkeit klarer&deutlicher₁ Überzeugungen auf ihre Klarheit&Deutlichkeit₂ eine soziale Tatsache machen zu wollen scheint.

nis ihrer Folgerungen gehört.¹²¹ Am deutlichsten wird Descartes' Rechtfertigungsrealismus in der *Discours*-Formulierung des Evidenzkriteriums:

Après cela, je consideray en general ce qui est requis a une proposition pour estre vraye & certaine; car, puisque je venais d'en trouver une que je sçavais estre telle, je pensay que je devais aussy sçavoir en quoy consiste cete certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en cecy: *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la verité, sinon que je voy tres clairement que, pour penser, il faut estre: je jugay que je pouvais prendre pour reigle generale, que les choses que nous concevons fort clairement & fort distinctement sont toutes vrayes; mais qu'il y a seulement quelque difficulté a bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement. (AT VI 33¹²⁻²⁴)

Der Kontext dieser Stelle verdeutlicht, dass Descartes den Zweck der Methode gerade darin sieht, diese letztgenannten Schwierigkeiten zu überwinden. In den *Siebten Erwiderungen* diskutiert Descartes den Fall eines Menschen, der zweifelt, ob er schläft, aber dennoch klare&deutliche Erkenntnisse zu haben glaubt. Wenn seine mutmassliche Erkenntnis *tatsächlich* klar&deutlich ist, so ist sie wahr. Wenn sie aber falsch ist, dann deshalb, weil er sich zugleich darin täuscht, dass er klar&deutlich erkennt:

121 Dies wird auch im *Brief an Picot* deutlich: „Or toutes les conclusions qu'on deduit d'un Principe qui n'est pas évident ne peuvent aussi estre evidentes, encore qu'elles en seroient déduites evidemment...“ (AT IX/II 8¹⁶⁻¹⁹); „... puis que les Principes sont clairs, & qu'on n'en doit rien déduire que par des raisonnements tres-évidens, on a tousjours assez d'esprit pour entendre les choses qui en dépendent.“ (AT IX/II 12²⁴⁻²⁷) ? : 137 interpretiert „Deutlichkeit“ als Kenntnis der logischen Folgerungen der „evidential basis“: „A proposition is clearly perceived when the perceiver recognizes that his evidential basis for it excludes all reasonable grounds for doubting it. A perception is distinct, on the other hand, when the perceiver understands what is and what is not entailed by the evidential basis that renders his perception clear.“ Am 18. 2. 1641 schreibt Descartes an Hobbes: „Sequentia, usque ad decimam quartam propositionem, satis, ut puto, sequuntur ex eius principijs; dico *ut puto*, quia satis attentè non legi ut ausim affirmare. Caeterum non mirum est quod ex falsis hypothesibus sequatur verum, quia illas ad veritatem sibi ante cognitiam accommodavit.“ (AT III 318³⁻⁷)

... soli prudentes recte distinguunt inter id quod ita [clare ac distinc- te] percipitur, & id quod tantum vi- detur vel apparet. ... (AT VII 461 ²⁸ – 462 ²)	... die klugen Leute allein richtig un- terscheiden zwischen dem, was so [d.i. klar&deutlich] erfasst wird, und dem, was nur [so] scheint oder erscheint [...] (?: 398) ¹²²
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Worin besteht diese Klugheit, die wir dadurch erwerben, dass wir uns daran gewöhnen, klare&deutliche Erkenntnisse als solche zu erkennen? Bernard Williams versucht sie herunterzuspielen:

... the people he has in mind are those who, while they may claim clearly to see certain truths, show by their whole practice of argument that they do not separate one item from another nor concentrate intently on any one question or consideration. (? : 346)

Eine Stelle in den *Fünften Erwiderungen* legt eine ganz andere Deutung nahe. Dort antwortet Descartes Gassendi, der von ihm fordert, die Methode anzugeben, mit der man klare&deutliche Erkenntnisse erlange. Er versteht die Aufgabe als Scheidung der bloss *scheinbar* klar&deutlichen von den *wirklich* klar&deutlichen Ideen:

Et quantum ad Methodum quâ pos- simus ea dignoscere, quae revera clare percipiuntur, ab iis quae cla- re percipi tantum putantur, etsi cre- dam ipsam a me satis accurate tra- ditam esse. ... (AT VII 379 ²⁻⁶)	Und was die Methode betrifft, durch die wir das, was tatsächlich klar erfasst wird, von dem unterscheiden können, was man nur klar zu erfassen meint, so glaube ich zwar, ich habe sie sorgfältig genug darge- boten. ... (? : 347)
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Der Kontext macht klar, dass diese Äußerung als kursorischer Hinweis auf die *Meditationen*, insbesondere die ersten zwei, zu verstehen ist. Die allgemeine Methode, die klaren&deutlichen Ideen als klare&deutliche zu erkennen, d.h. das Primäre₂ auch als primär₁ anzuerkennen, ist genau die analytische, die Descartes hier mit seiner Philosophie identifi-

122 „So“ muss in der deutschen Übersetzung von Arthur Buchenau (?) ergänzt werden – sonst macht der ganze Abschnitt keinen Sinn. Descartes wiederholt diesen Punkt nochmals später in den *Siebten Erwiderungen*: „... id quod clare percipitur, a quocunque demum percipiatur, verum esse, non autem videri, aut apparere verum dumtaxat. Etsi profecto pauci sint, qui recte distinguant inter id, quod revera percipitur, & id quod percipitur putatur, quia pauci claris ac distinctis perceptio- nibus sunt assueti.“ (AT VII 511¹⁴⁻²⁰)

ziert.¹²³ In etwas anderen Worten hat dies auch Frankfurt festgestellt:

His [Descartes'] method is, in fact, a method for getting into a position in which what seems clear and distinct is actually so. (? : 150)

Descartes' Erste Philosophie, die Erkenntnistheorie ist, insofern sie als Metaphysik nicht nur die Ersten Prinzipien der Dinge, sondern auch unserer Erkenntnis der Dinge bereitstellt,¹²⁴ hat als Hauptaufgabe, den Bereich des Erkennbaren und damit insbesondere den Bereich des klar&deutlich Erkennbaren abzustecken:

Or il y a eu de tout temps de grands hommes qui ont tasché de trouver un cinquième degré pour parvenir à la Sagesse, incomparablement plus haut & plus assuré que les quatre autres: c'est de chercher les premiers causes & les vrais Principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de sçavoir; & ce sont particulièrement ceux qui ont travaillé à cela qu'on a nommez Philosophes. (AT IX/II 5¹⁸⁻²⁶)

In einem Brief vom 24. 5. 1640 an Regius betont Descartes die epistemische Unwiderstehlichkeit mancher klar&deutlich erkannter Wahrheiten, *solange* und *insofern* sie als solche anerkannt werden:

123 Diese Tätigkeit, unter den scheinbar klar&deutlichen Ideen die wirklich klaren&deutlichen zu identifizieren, kann mitunter sehr mühselig sein. In den *Sechsten Erwiderungen* schildert Descartes in einem autobiographischen Exkurs, wie er sich erst nach der Niederschrift der *Meditationen* durch die Weiterentwicklung der metaphysischen Prinzipien in eine physikalische Theorie und die Widerlegung der Doktrin der realen Qualitäten und substantiellen Formen überzeugen konnte, dass die Idee, die er von seinem Geist hatte, tatsächlich eine klare&deutliche war: „... per facile me omnibus dubiis, quae hinc proposita sunt, exolvi. Nam primò, non dubitavi quin *claram haberem ideam meae mentis*, utpote cujus mihi intime conscius eram; nec quin *idea illa ab aliarum rerum ideis esset plane diversa, nihilque corporeitatis haberet*, quia, cum caeterum etiam rerum veras ideas quaesivissem, ipsasque omnes in genere cognoscere mihi viderer, nihil plane in iis, quod ab ideâ mentis non omnino differet, inveniebam.“ (AT VII 443⁴⁻¹³) Um zu wissen, dass eine meiner Ideen klar ist, muss ich sie von den Ideen anderer Dinge, die ich habe, abgrenzen können. Um zu wissen, dass sie deutlich ist, muss ich wissen, dass sie kein Merkmal mit anderen Ideen teilt.

124 Vgl. „... la Métaphysique, qui contient les Principes de la connaissance...“ (AT IX/II 14⁸⁻⁹) und „... les Principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première Philosophie ou bien la Métaphysique...“ (AT IX/II 16¹³⁻¹⁶)

Mens nostra est talis naturae, ut non possit clare intellectis non assentiri. (AT III 64²³⁻²⁵)¹²⁵

Die Unterscheidung zwischen *persuasio*, die uns bloss Skeptiker-immun *scheint*, aber nicht ist, und echter *scientia*, deren Unbezweifelbarkeit durch Gott garantiert ist, ist die zwischen klaren&deutlichen₁ und klaren &deutlichen₂ Überzeugungen, d.i. Überzeugungen, die uns klar&deutlich scheinen, und solchen, von denen wir wissen, dass sie es sind. Insofern die Wahrheit der letzteren von Gott garantiert wird und wir uns keine Aussagen über die Handlungsmöglichkeiten Gottes erlauben dürfen, ist vollständiges, seinerseits klares&deutliches₂ Wissen um die Klarheit& Deutlichkeit₂ von Überzeugungen unerreichbar.¹²⁶ Wir kommen m.a.W. in einem gewissen Sinn über Erkenntnisse nie hinaus, die wir für klar&deutlich₁ halten. Erst die Wahrheitsgarantie – indem sie die Erkennbarkeit der Welt *mit unseren besten theoretischen Anstrengungen* sicherstellt – sorgt dafür, dass wir auch klare&deutliche₂ Überzeugungen erwerben. Atheisten hingegen bleiben auf der Klarheit& Deut-

125 Er betont aber anschliessend gleich, dass „... si Deum ignoremus, fingere nos posse illas esse incertas, quantumvis recordemur ex claris principiis esse deductas; quia nempe talis forte sumus naturae, ut fallamur etiam in evidentissimis; ac proinde, ne tunc quidem, cum illas ex istis principiis deduximus, *scientiam*, sed tantum *persuasionem*, de illis non habuisse. Quae duo ita distinguo, ut *persuasio* sit, cum superest aliqua ratio quae nos possit ad dubitandum impellere; *scientia* vero, sit *persuasio* a ratione tam forti, ut nulla unquam fortiore concuti possit; qualem nullam habent qui Deum ignorant.“ (AT III 64²⁷–65⁸)

126 Gassendi gegenüber behauptet Descartes sogar, die Klarheit&Deutlichkeit einer Überzeugung lasse sich nicht beweisen: „... probari nunquam potest illos clare & distincte percipere id quod pertinaciter affirmant.“ (AT VII 361²¹⁻²²) Entweder verwendet Descartes hier einen starken Beweisbegriff oder dann muss er zumindest im eigenen Fall diese Aussage einschränken: denn mir scheint, dass er auf die Behauptung verpflichtet ist, wenn man etwas klar&deutlich als wahr erkenne, könne man im Prinzip auch wissen, *dass* man es klar&deutlich erkennt. Ersteres wird dadurch nahegelegt, dass es im von Gassendi vorgelegten Beispiel um Leute geht, die für ihre Meinungen in den Tod gingen, obwohl sie auch andere für entgegengesetzte Meinungen sterben sahen. So liesse sich Descartes' Aussage verstehen als „im nachhinein und von aussen lässt sich nicht entscheiden, ob diese Leute relativ zu ihrer epistemischen Situation berechtigt waren zur Annahme, ihre Überzeugungen seien klar&deutlich.“

lichkeit₁ ihrer Überzeugungen sitzen:

Potest verò Atheus colligere se vigilare ex memoriâ anteactae vitae; sed non potest scire hoc signum sufficere ut certus sit se non errare, nisi sciat se a Deo non fallente esse creatum.“ (AT VII 196 ¹¹⁻¹⁴)	Et un Athée peut reconnoistre qu’il veille par la memoire de sa vie passée; mais il ne peut pas sçavoir que ce signe est suffisant pour le rendre certain qu’il ne se trompe point, s’il ne sçait qu’il a esté créé de Dieu, & que Dieu ne peut estre trompeur. (AT IX/I 152)
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Der Gebrauch allerdings, den wir von Gottes Wahrheitsgarantie machen können, ist immer bedingt: Wenn wir *berechtigterweise* etwas für klar&deutlich halten, können wir davon ausgehen, dass es wahr ist. Der Bezug auf die Erinnerung daran, etwas klar&deutlich erkannt zu haben, dient der Verdeutlichung dieser konditionalen Struktur: *Wenn* wir uns erinnern, dass wir „p“ klar&deutlich als wahr erkannt haben (was impliziert, dass wir „p“ klar&deutlich erkannt haben), dürfen wir, wenn wir Gottes Existenz anerkennen, von der Wahrheit von „p“ ausgehen.

Ich möchte nun in einem letzten Teil dieses Kapitels nach Descartes' Wahrheits- und Rechtfertigungsrealismus einen dritten, noch radikaleren Aspekt der cartesischen Erkenntnistheorie diskutieren: dass nämlich Descartes nicht nur bzgl. Wahrheit und Rechtfertigung, sondern auch bzgl. Modalbegriffen wie Notwendigkeit und Möglichkeit eine Sein/Schein-Unterscheidung macht, die nicht bloss epistemisch ist.

Die Täuschergethese wirft die Frage auf, ob wir nicht auch mit dem, was wir für unsere besten Überzeugungen halten, irregehen könnten.¹²⁷ Schon deshalb ist die performative Unbezweifelbarkeit des *Cogito* noch kein konklusives Indiz für dessen Wahrheit. Dennoch hat das *Cogito* den Anschein einer *reductio ad absurdum* von „non sum“. Wie soll etwas weniger als vollständig gewiss sein, das uns zu bezweifeln *unmöglich* ist? Vielleicht weil Unmöglichkeit-für-uns Descartes' ambitiösen Zielen nicht genügt. Diesen Anschein gilt es im folgenden zu untersuchen.

In den *Prinzipien* sagt Descartes, er erkenne in der Negation von „ego cogito, ergo sum“ eine manifeste Widersprüchlichkeit, die ihn da-

127 So auch ?: 163: „Descartes's metaphysical doubt is precisely a doubt about whether being false is compatible with being indubitable.“

zu zwingen, „ego cogito, ergo sum“ für wahr zu halten (AT VIII/I 7⁷). „Répugnance“ ist der Gegenbegriff zur psychologischen Innenseite von Klarheit&Deutlichkeit, der performativen Unbezweifelbarkeit klarer&deutlicher₁ Überzeugungen, die Kemmerling „epistemische Unwiderstehlichkeit“ getauft hat. Etwas, worin ich einen manifesten Widerspruch erkenne, kann ich nicht für möglich halten. Aber genauso wie etwas, was ich für möglich halte, *de facto* unmöglich sein kann, weil es einen versteckten (von mir nicht als solchen erkannten) Widerspruch enthält, ist es möglich, dass ein manifester Widerspruch in Tat und Wahrheit kein Widerspruch ist. Die Tatsache allein, dass ich so gebaut bin, dass ich „non sum“ nicht behaupten kann, heisst noch nicht, dass „non sum“ nicht trotzdem wahr sein könnte. Philosophisch brisant werden „manifeste Widersprüche“ erst dann, wenn ich *wissen* kann, dass etwas widersprüchlich ist; erst dann habe ich nämlich im Prinzip die Möglichkeit, bloss scheinbare Widersprüche von wirklichen zu unterscheiden.

Aber der cartesianische Denker braucht noch mehr: Es genügt nicht, dass er bloss weiss, dass *er* „non sum“ nicht behaupten kann, er muss wissen, *dass es unmöglich ist*, „non sum“ zu behaupten (d.h. dass überhaupt niemand von sich behaupten kann, er existiere nicht). Erst wenn wir wissen, dass es unmöglich ist, in „non sum“ *nicht* einen manifesten Widerspruch zu erkennen, wissen wir, dass die Berechtigung, mit der wir „sum“ behaupten können, nicht aus bloss psychologischen Zwängen resultiert. Es soll ja nicht bloss entschuldigbar sein, dass ich „sum“ behaupte, sondern es soll *rational* sein. Wer bei der Nicht-Behauptbarkeit von „non sum“ stehenbleibt, wird nicht erklären können, warum sich der cartesianische Denker nicht mit blosser Urteilsenthaltung hätte begnügen können: er wird höchstens erklären, dass dieser „sum“ behaupten *darf*, aber nicht, dass er „sum“ behaupten *muss*.

Die *Zweiten Einwände* entwickeln folgendes Argument: Auch wenn ich klar&deutlich erkenne, dass Existenz ein Merkmal meines Begriffs „Gott“ ist (dass die Existenz zur Natur Gottes gehört), weiss ich nur, dass Gott existiert, falls sein Begriff keinen Widerspruch enthält (falls seine Natur möglich ist) (AT VII 127¹²⁻¹⁴). Descartes' Antwort zeigt, dass er „möglich“ in einem ‚subjektiven‘ oder erkenntnistheoretischen Sinn versteht:

Vel enim, ut vulgo omnes, per *possibile* intelligitis illud omne quod non repugnat humano conceptui; quo sensu manifestum est Dei naturam, prout ipsam descripsi, esse possibilem, quia nihil in ipsâ supposui nisi quod clare & distincte perciperemus debere ad illam pertinere, adeo ut conceptui repugnare non possit. Vel certe finitis aliquam aliam possibilitatem ex parte ipsius objecti, quae, nisi cum praecedente conveniat, nunquam ab humano intellectu cognosci potest, ideoque non plus habet virium ad negandum Dei naturam sive existentiam, quâam ad reliqua omnia, quae ab hominibus cognoscuntur, evertenda. (AT VII 150¹⁹–151³)

Car, ou bien par ce mot de *possible* vous entendez, comme l'on fait, d'ordinaire, tout ce qui ne repugne point à la pensée humaine, auquel sens il est manifeste que la nature de Dieu, de la façon que je l'ay décrite, est possible, parce que je n'ay rien supposé en elle, sinon ce que nous concevons clairement & distinctement luy devoir appartenir, & ainsi je n'ay rien supposé qui repugne à la pensée ou au concept humain; ou bien vous feignez quelque autre possibilité, de la part de l'objet mesme, laquelle, si elle ne convient avec la précédente, ne peut jamais estre connue par l'entendement humain; & partant elle n'a pas plus de force pour nous obliger à nier la nature de Dieu ou son existence, que pour renverser toutes les autres choses qui tombent sous la connoissance des hommes. (AT IX/I 118)

Descartes unterscheidet hier einen erkenntnistheoretischen Sinn des Wortes (möglich₁), in dem „möglich“ „non repugnat humano conceptui“ bzw. „ne répugne point à la pensée humaine“ (AT IX/I 118) bedeutet, von einem ontologischen Sinn (möglich₂) „ex parte ipsius objecti“. Was dem menschlichen Geist nicht grundsätzlich widerstrebt, ist von diesem im Prinzip erkennbar: „möglich“ im ersten Sinn fällt damit mit „erkennbar“ zusammen. Dies ist auf den ersten Blick erstaunlich, haben wir doch bereits festgestellt, dass Descartes metaphysischer Realist ist, bei dem die beiden Begriffe nicht – zumindest nicht *per fiat* synonym sind. Eine Interpretation, die Descartes auf den ersten Möglichkeitsbegriff festlegte, hätte deshalb eine Inhomogenität zu beseitigen.

Die zitierte Stelle aus den *Zweiten Erwiderungen* wurde als „the strongest evidence“ für eine konzeptualistische Interpretation des cartesischen Möglichkeitsbegriffes vorgeschlagen (? 167). Diese Interpretation ist problematisch, weil Descartes behauptet hat, dass Gott $2+2=5$ hätte sein lassen und einen Berg ohne Tal hätte schaffen können. Diese cartesische Doktrin der *Gottunterworfenheit* ‚ewiger‘ (d.i. notwendiger) Wahrheiten ist nicht nur von grossem intrinsischen Interesse, son-

dern auch unabdingbar für ein richtiges Verständnis der Täuschergott-hypothese. Erst auf ihrer Basis lässt sich der Schritt von „sum“ zu „co-gito“ motivieren (s. S. 453ff.) und der Anschein zerstreuen, Descartes argumentiere zirkulär (s. S. 447ff.). Bevor wir diese cartesische Doktrin anhand der analytischen Methode werden interpretieren können (auf den S. 378ff.), müssen wir aber zunächst Descartes' Modalitätsbegriffe genauer analysieren.

Die Unterscheidung zwischen dem, was „non repugnat humano conceptui“ („ne répugne point à la pensée humaine“ [AT IX/I 118]) und dem, was „ex parte ipsius objecti“ möglich ist, antwortet auf den Vorwurf, der ontologische Gottesbeweis setze die Kohärenz unserer Gottesidee voraus (AT VII 127¹²⁻¹⁴). Descartes antwortet, dass der ontologische Gottesbeweis nur voraussetzt, dass unsere Gottesidee *de facto* kohärent ist, aber nicht, dass wir dies wissen oder selbst nur wissen können. Nur letzteres bedingt einen vorhergehenden Beweis von Gottes Güte. Die Kohärenz der Gottesidee wird mit notwendigen Wahrheiten und dem *Cogito* auf eine Stufe gestellt, Dingen also, die in der Ersten *Meditation* bezweifelt wurden. Wir können also das „nunquam ab humano intellectu cognosci potest“ auch so verstehen, dass Descartes hier *nur* von der Möglichkeit der Existenz Gottes spricht. Die Folge macht nämlich klar, dass die Rede von ontologischer Möglichkeit diejenige meint, die nur durch die Täuschergotthypothese in Frage zu stellen ist:

Par enim jure, quo negatur Dei naturam esse possibilem, quamvis nulla impossibilitas ex parte conceptûs reperiatur, sed contrâomnia, quae in isto naturae divinae conceptu complectimur, ita inter se connexa sint, ut implicare nobis videatur aliquid ex iis ad Deum non pertinere, poterit etiam negari possibile esse ut tres anguli trianguli sint aequales duobus rectis, vel ut ille, qui actu cogitat, existat; & longe meliori jure negabitur ulla ex iis quae sensibus usurpamus vera esse, atque ita omnis humana cognitio, sed absque ullâ ratione, tollitur. (AT VII 151³⁻¹³)

Car, par la mesme raison que l'on nie que la nature de Dieu est possible, encore qu'il ne se rencontre aucune impossibilité de la part du concept ou de la pensée, mais qu'au contraire toutes les choses qui sont contenues dans ce concept de la nature divine, soient tellement connexes entr'elles, qu'il nous semble y avoir de la contradiction àdire qu'il y en ait quelqu'une qui n'appartienne pas àla nature de Dieu, on pourra aussi nier qu'il soit possible que les trois angles d'un triangle soient égaux àdeux droits, ou que celui qui pense actuellement existe; & àbien plus forte raison l'on pourra nier qu'il y ait rien de vray de toutes les choses que nous apercevons par les sens; & ainsi toute la connoissance humaine sera renversée, mais ce ne fera pas avec aucune raison ou fondement. (AT IX/I 118)

Statt Bennetts konzeptualistische Interpretation zu stützen, schwächt die Stelle sie: es stimmt zwar, dass wir keinen anderen Zugang zu Möglichkeiten haben als die klare & deutliche Überzeugung, dass eine bestimmte Idee kohärent ist – aber dies gibt uns die *gleiche* Sicherheit in modalen wie in mathematischen oder metaphysischen Wissensansprüchen. Die Möglichkeit „ex parte ipsius objecti“ ist nicht eine „contrivance, something faked up for purposes of argument“ (? : 648), sondern spielt eine wichtige Rolle: Descartes' Absicht und das Ziel der analytischen Methode ist es gerade, Vorstellbarkeit mit realer Möglichkeit in Übereinstimmung zu bringen.

Epistemische unwiderstehliche Wahrheiten können nicht unmöglich₁, aber durchaus unmöglich₂ sein (sie wären es dann, wenn die Täuschergotthypothese wahr wäre).¹²⁸ Wie verhält es sich aber mit der Existenz Gottes unter der Annahme der Täuschergotthypothese? Hier stös-

128 Obwohl die Täuschergotthypothese beweisbarerweise falsch ist (und damit unmöglich₂), muss sie, um als Hypothese formulierbar zu sein, mindestens möglich₁, d. i. konzeptuell kohärent sein. So ergibt sich folgende Verschachtelung der Indices: es ist möglich₁, aber nicht möglich₂, dass ich möglicherweise₁ nicht existiere.

sen wir, wie Descartes im ersten Zitat richtig bemerkt, an eine Grenze: Unter der Annahme der Täuschergothypothese fehlen uns die Ressourcen, die Existenz Gottes zu beweisen. Ob die Existenz Gottes möglich₂ ist, können wir deshalb nicht erkennen, weil wir damit eine Gottesperspektive auf Gott selbst einnehmen müssten, was der Unerkennbarkeit Gottes widerspräche. Dafür, dass die Existenz Gottes möglich₁ ist, argumentiert Descartes auf eine Weise, die stark an Frege erinnert: der Begriff „Gott“ ist deshalb nicht leer, weil wir in bezug auf jedes seiner Merkmale klar&deutlich erkennen, dass es auf Gott zutrifft. Ein Widerspruchsfreiheitsbeweis entfällt somit: Verschiedene klar&deutlich₂ erkannte Eigenschaften eines Dings können nicht unverträglich sein.¹²⁹

Die „répugnance“, der Widerspruch, der in etwas als möglich₁ Angenommenem liegen kann, ist im allgemeinen versteckt. Erst eine klare&deutliche₂ Idee gibt uns die Sicherheit, nicht doch noch auf einen Widerspruch zu stossen, der verhindert, dass das als möglich Supponierte auch wirklich von Gott hätte erschaffen werden können:

Si j'y mettois la moindre chose qui fût obscure, il se pourroit faire que, parmy cette obscurité, il y auroit quelque repugnance cachée, dont je ne me serois pas apperceu, & ainsi que, sans y penser, je supposerois une chose impossible; au lieu que, pouvant distinctement imaginer tout ce que j'y mets, il est certain qu'encore qu'il n'y eust rien de tel dans l'ancien monde, Dieu le peut toutesfois créer dans un nouveau: car il est certain qu'il peut créer toutes les choses que nous pouvons imaginer. (AT XI 36¹⁵⁻²⁴)

Descartes formuliert die Wahrheitsgarantie selbst oft so, dass damit nicht mehr als die *mögliche* Wahrheit des von uns klar&deutlich Er-

129 Scheinbar behauptet?: 49 gerade das Gegenteil: „The substance of his [Descartes'] „metaphysical doubt“ concerning clear and distinct perception, I shall maintain, is the fear that judgements based on clear and distinct perceptions may be mutually inconsistent.“ Der Unterschied der beiden Interpretationen ist aber kleiner als es den Anschein macht. Statt die Vermeidung von Inkonsistenzen *per se* als Desiderat hinzustellen, wie es der Descartes kohärentistisch interpretierende Frankfurt tut, würde ich sagen, dass Inkonsistenzen in unseren Urteilen für Descartes ein (in vielen Fällen sogar konklusives) *Indiz* dafür darstellen, dass die Erkenntnisse, die ihnen zugrundeliegen, eben doch nicht klar&deutlich₂ sind, obwohl sie klar&deutlich zu sein scheinen.

kannten gemeint sein muss.¹³⁰ Klare&deutliche Ideen verbürgen auf der Ebene der Wirkungen deren Möglichkeit, auf der Ebene der Ursachen und allgemeinen Naturgesetze sogar deren Notwendigkeit. Wenn wir uns durch die klare&deutliche Vorstellung eines entsprechenden „nouveau monde“ vergewissert haben, dass ein Naturgesetzkandidat nicht widersprüchlich ist, und wir zweitens klar&deutlich erkennen, dass es sich um einen *Naturgesetzkandidaten* handelt, einen Satz also, der aufgrund seiner Allgemeinheit entweder allgemein und mit Notwendigkeit gilt oder überhaupt nicht, und wir drittens die Annahme seiner Nichtigkeit widerlegt haben, können wir von uns behaupten, die Wahlmöglichkeiten Gottes unter der Voraussetzung seiner Nicht-Täuschernatur vollständig zu überblicken.¹³¹ Ontologische Behauptungen können damit Notwendigkeit beanspruchen. Es gilt aber genau zu klären, um welche Art von Notwendigkeit es hier geht.

Descartes versteht auch die Notwendigkeit von *Behauptungen* gewissermassen nicht *de dicto*, sondern *de re*. Notwendig-wahr-sein ist für ihn eine Art von Wahr-sein, eine Eigenschaft, die z.B. Sätze haben können, nicht eine weitere Aussage darüber, wie (bzw. wo, in welchen möglichen Welten) z.B. Sätze eine Eigenschaft, nämlich die, wahr zu sein, haben. Anders gesagt: Descartes macht eine Unterscheidung zwi-

130 Vgl. „Deum enim agnoscentes, certi sumus ipsum posse efficere quidquid distinctè intelligimus.“ (AT VIII/I 28²³⁻²⁵) In den *Notae in Programma* schreibt Descartes: „Ubi notandum est, hanc regulam, *quicquid possumus concipere, id potest esse*, quamvis mea sit, & vera, quoties agitur de claro & distincto conceptu, in quo rei possibilitas continetur, quia Deus potest omnia efficere, quae nos possibilita esse clare percipimus; non esse tamen temere usurpandam, quia facile sit, ut quis putet se aliquam rem recte intelligere, quam tamen praejudicio aliquo excaecatus non intelligit.“ (AT VIII/II 351²⁸–352⁶)

131 „Mais je me contenteray de vous avertir, qu’outre les trois loix que j’ay expliquées, je n’en veux point supposer d’autres, que celles qui suivent infalliblement de ces veritez eternelles, sur qui les Mathematiciens ont accoustumé d’appuyer leurs plus certaines & plus évidentes demonstrations: ces veritez, dis-je, suivant lesquelles Dieu mesme nous a enseigné qu’il avoit disposé toutes choses en nombre, en pois, & en mesure; & dont la connaissance est si naturelle à nos ames, que nous ne sçaurions ne les pas juger infallibles, lors que nous les concevons distinctement; ny douter que, si Dieu avoit créé plusieurs Mondes, elles ne fussent en tous aussi veritables qu’en celui-cy.“ (AT XI 47⁹⁻²²)

schen „es ist notwendig, dass p wahr ist“ und „ p ist notwendigerweise wahr“ und versteht „notwendig p “ im ‚essentialistischeren‘ zweiten Sinn. Auch wenn es nur eine mögliche, d.i. nur die wirkliche Welt gäbe, wären nicht alle wahren Sätze in Descartes' Sinn notwendig wahr. Wir haben bei der Besprechung seiner Wissenschaftsmethodologie bereits gesehen, dass Descartes seine Behauptung, die „Principes ou Premieres Causes de tout ce qui est, ou qui peut estre“ (AT VI 64¹⁻²) gefunden zu haben, als Zusicherung folgender Art versteht: „Was immer sich auch als wirklich herausstellen wird (was immer du dir auch *als existierend* vorstellen kannst), sei beruhigt, dass du mit meiner Physik die Werkzeuge zur Hand hast, es erklären zu können.“¹³² Er bindet seinen Möglichkeitsbegriff also eng an die Vorstellbarkeit.

Was wir als möglich₁ erkennen, worin wir also keinen manifesten Widerspruch detektieren, können wir uns *als wirklich* bzw. *als existierend* vorstellen. Wir haben keine Garantie dafür, dass alles, was wir für möglich halten, möglich ist. Also können wir einiges, was für uns möglich₁ ist (uns zumindest möglich scheint), für unmöglich₂ halten, weil wir glauben, dass es einen versteckten Widerspruch enthält. Im allgemeinen übersteigt die Unmöglichkeit₂ aber unser Erkenntnisvermögen, denn wir können uns etwas nicht anders denn *als wirklich* vorstellen, d.h. wir können nur Urteile fällen, die wir für möglicherweise

132 Wir haben dies bereits auf S. 42 hervorgehoben. Descartes betont oft, er beanspruche Notwendigkeit für seine physikalischen Aussagen. In einer Antwort auf Morus spezifiziert er diese als *logische* Notwendigkeit: „Unum enim est ex praecipuis, meoque iudicio certissimis Physicae meae fundamentis, profiteorque mihi nullas rationes satisfacere in ipsâ Physicâ, nisi quae necessitatem illam, quam vocas Logicam sive contradictoriam, involuant; modò tantùm ea excipias, quae per solam experientiam cognosci possunt, ut quòd circa hanc terram unicus sit Sol, vel unica Luna, & similia.“ (AT V 275¹⁶⁻²³)

wahr halten:¹³³

...notre volonté ne se portant naturellement à désirer que les choses que notre entendement lui représente en quelque façon comme possibles. (AT VI 25³⁰–26²)

Unmöglich₂ Ideen entstehen, wenn wir *von sich aus* unverträgliche Ideenbestandteile mutwillig zusammensetzen.¹³⁴ Obwohl wir nicht wissen können, was wirklich unmöglich₂ ist, ist es uns möglich, etwas für *bloss* möglich₁ zu halten. In diesem Fall unterhalten wir eine Hypothese *per impossibile*, d.h. wider besseres Wissen darüber, was möglich₂ ist. Weil die nur *per impossibile* oder als unmöglich₂ vorstellbaren Dinge in der oben zitierten Aussage aus dem *Discours* offensichtlich ausgeschlossen werden müssen,¹³⁵ leistet die Klausel „als existierend“ wirkliche Arbeit: die Menge der als existierend vorstellbaren Dinge ist kleiner als die der (und sei es *per impossibile*) vorstellbaren.

133 Diese Einschränkung des Bereichs des Wollbaren auf das Mögliche und auf das durch den Verstand als gut Erkannte ist für Descartes naturgegeben: „... d'autant que, notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger, pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse, pour acquérir toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens, qu'on puisse acquérir; et lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content“ (AT VI 28⁶⁻¹⁴) In einem Brief an Mersenne vom 27. 4. 1637 parallelisiert er diese Aussagen explizit mit dem scholastischen „omnis peccans est ignorans“ (AT I 366⁶⁻¹³).

134 So präzisiert Descartes die Rede von unmöglichen₂ Sachverhalte im Gespräch mit Burman: „Ideae pendent quidem a rebus, quatenus eas repraesentant; sed interim non est in rebus contradictio, sed in solis ideis nostris, quia ideas solas ita conjungimus ut sibi repugnent. Non autem repugnant sibi invicem res, quia omnes existere possunt, et sic una non repugnat alii; in ideis autem contra sit, quia in iis res diversas, et quae sibi non repugnant seorsim, conjungimus, et ex iis unam efficimus, et sic contradictio oritur.“ (AT V 161)

135 Es wäre unsinnig zu behaupten, dass wir uns nicht vorstellen können, dass die Extension des Prädikats „wird nicht durch Descartes' Physik erklärt“ nicht leer ist. Tatsächlich gab und gibt es unzählige Menschen, die sich dies vorstellen. Descartes will (und darf) diese Menschen nicht als Ignoranten diskreditieren, er kann ihnen auch keinen begrifflichen Widerspruch nachweisen, aber er kann (und muss) sie davon zu überzeugen versuchen, dass etwas, was sie möglich halten (weshalb ihnen das Vertrauen in seine Physik fehlt), *de facto* nicht möglich ist (dass sie also das Vertrauen haben können).

Wenn wir uns etwas als wirklich vorstellen, tun wir dies unter einer bestimmten Beschreibung. Unser Versuch scheitert letztlich und wir stellen uns etwas Unmögliches₂ als möglich₁ vor, wenn diese Beschreibung einen versteckten Widerspruch enthält. Die Dichotomie möglich₁/möglich₂ ist dadurch mit jener der anderen epistemischen Qualifikationen verknüpft, dass Descartes Behauptungsakte allgemein als Behauptungsakte *unter einer bestimmten Beschreibung* charakterisiert. Menschen halten nicht Ideen für wahr, sondern Ideen unter einer bestimmten Beschreibung:

Sed longè aliud est velle falli, quàm velle assentiri iis, in quibus contingit errorem reperiri. Et quamvis revera nullus sit, qui expressè velit falli, vix tamen ullus est, qui non saepe velit iis assentiri, in quibus error ipso inscio continetur. (AT VIII/I 21¹⁻⁶)

Mais il faut remarquer qu'il y a bien de la difference entre vouloir estre trompé, & vouloir donner son consentement des opinions qui sont cause que nous nous trompons quelquefois. Car, encore qu'il n'y ait personne qui vueille expressement se méprendre, il ne s'en trouve presque pas un qui ne vueille donner son consentement à des choses qu'il ne connoist pas distinctement. (AT IX/II 42–43)

Von der Beschreibung einer Überzeugung hängt auch die Gewissheit ab, mit der wir sie behaupten.¹³⁶ In den *Zweiten Erwiderungen* bemerkt Descartes, dass ich wohl klar&deutlich erkennen kann, dass ein in einen Halbkreis eingeschriebenes Dreiecks rechtwinklig sein müsse, ohne dabei auch schon klar&deutlich zu erkennen, dass die Summe der Quadrate seiner Katheten das Quadrat seiner Hypothenuse sei, dass ich

136 Darauf hat Bernard ? : 80–81 hingewiesen: „But the formulation [der Gewissheitszuschreibungen] explicitly in terms of propositions brings out something which is important and which is indeed implicit in Descartes's own treatment, that his certainty depends not just on what states that he is in, but on how they are described. Take some state described as his having an experience *as of* seeing a table, or its seeming to him that he sees a table: then under that description, Descartes claims, he is certain of it. But that very same experience *could* be caused by the physical presence of a table, and if it is described in such a way as to imply that it is so caused – for instance, if it is described as the experience *of seeing a table* – then he is not certain of it.“ Mir scheint hier allerdings fraglich, ob Williams eine *alternative* Charakterisierung von *x*, die das Haben anderer Eigenschaften durch *x* impliziert, „bloss als andere Beschreibung“ von *x* ausgeben kann.

aber, wenn ich klar&deutlich erkenne, dass die Summe der Quadrate der Katheten eines Dreiecks das Quadrat seiner Hypothenuse sei, nicht umhin könne, *gleichzeitig* klar&deutlich zu erkennen, dass das Dreieck rechtwinklig sei (AT VII 224²²–225²). Formulieren wir den Satz des Pythagoras als Bikonditional,

Sei ABC ein Dreieck mit Katheten a und b und Hypothenuse c . Dann gilt:

$$\text{ABC ist rechtwinklig} \quad \longleftrightarrow \quad a^2 + b^2 = c^2$$

behauptet Descartes also, die klare&deutliche Erkenntnis der linken ohne die rechte Seite sei möglich, die der rechten ohne die linke jedoch nicht. Ich verstehe diese Behauptung als Eingeständnis der Beschreibungsrelativität von Gewissheit. Wenn wir klar&deutlich₁ als wahr erkennen, dass p , dann halten wir „ p “ für notwendig₁, d.h. wir können uns keinen Widerspruch darin vorstellen. Wenn wir uns bewusst werden, dass „ p “ vielleicht *bloß* klar&deutlich₁ ist, d.h. nicht klar&deutlich₂, halten wir es für möglich, dass „ p “ einen versteckten Widerspruch enthalten könnte, der vielleicht in einer Neubeschreibung der durch „ p “ beschriebenen Möglichkeit als „ q “ zum Vorschein käme.

Diese Verdoppelung des Möglichkeitsbegriffs gibt uns den Schlüssel zur Interpretation der ewigen Wahrheiten Descartes' in die Hand. Ich will zunächst eine solche Verdoppelung unabhängig motivieren, sie zur Interpretation der cartesischen Doktrin der Gottunterworfenheit ewiger Wahrheiten heranziehen und schliesslich erläutern, in welchem Sinn wir an ewigen Wahrheiten zweifeln können.

Manche glauben, dass eine der wichtigsten ‚Entdeckungen‘ der Philosophie des 20. Jahrhunderts die ist, dass „Wasser ist H₂O“ metaphysisch notwendig ist (?). Dies scheint auf den ersten Blick kontraintuitiv – können wir uns nicht mögliche Welten vorstellen, in denen Wasser chemisch anders zusammengesetzt ist? Ist nicht die von ? beschriebene Zwillingserde so eine mögliche Welt? Die Zwillingserde ist eine Welt, die unserer so ähnlich ist wie möglich – bis auf den Unterschied, dass die „wässrige Substanz“ in den Flüssen, Wolken, Organismen, Gläsern und Wasserrohren dort chemisch aus XYZ besteht. Kripkes Antwort auf unsere skeptische Frage ist, dass wir die Zwillingserde mit „eine Welt, in der Wasser XYZ ist“ falsch beschreiben – wir können sie stattdessen

als Möglichkeit beschreiben, wie sich unsere Welt hätte herausstellen können; unter der Annahme aber, dass Wasser wirklich H_2O ist, enthält die Zwillingerde kein Wasser, sondern bloss eine (andere) wässrige Substanz. Das „könnte“ in „Wasser könnte XYZ sein“ drückt eine bloss epistemische Möglichkeit aus (? : 307, 103).

„Es ist möglich, dass Wasser nicht H_2O ist“ (z.B. deshalb, weil wir uns auch in den zentralen Sätzen unserer Chemie täuschen könnten) ist eine wahrheitsfähige Behauptung. Wer diese Behauptung macht, stellt sich Twasser vor, d.h. eine mögliche Welt, in der das, was wir Wasser nennen würden, wenn wir dort lebten, nicht dasselbe ist wie das, was wir bei uns *de facto* mit Wasser bezeichnen. Mit dem Satz „Es ist möglich, dass etwas Wasser, aber nicht H_2O ist“ verhält es sich anders: diese Behauptung *müssen* wir für nicht-wahrheitsfähig halten, wenn wir unter „Wasser“ Wasser und unter „ H_2O “ H_2O verstehen. Jemand, der diesen Satz als *Behauptung* ausspricht, spricht nicht mehr unsere Sprache, denn in unserer Sprache referiert „Wasser“ rigide auf H_2O . Damit sie überhaupt eine falsche Behauptung machen kann, müssen wir einer solchen Person zunächst Chemie beibringen, d.h. sie muss lernen, dass „ H_2O “ die Bezeichnung der chemischen Struktur einer Substanz ist.¹³⁷ Der Widerspruch, den sie sich zuschulden hat kommen lassen, ist dennoch ein semantischer: Der Grund, warum sie nicht recht haben kann, liegt in der Art und Weise, wie wir unsere Sprache verwenden. Dass das, was wir „Wasser“ nennen, nicht Wasser sei, wird erst eine Behauptung, wenn man uns sagt, was man unter „Wasser“ denn anderes als Wasser verstanden haben will, d.h. erst dann, wenn man uns eine neue Sprache lehrt. Zusammengefasst lässt sich sagen: Twasser ist nur *per impossibile* denkbar, als in einer möglichen Welt existierend, *die nicht die aktuale ist*. Mit der Behauptung, Twasser sei zwar vorstellbar, aber nicht als existierend vorstellbar, möglich₂, aber nicht möglich₁, können wir eingestehen, dass wir auch eine andere Chemie als die unsere haben könnten, ohne irgendwelche Wissensansprüche dieser Chemie zurückweisen zu müssen. Wir sind in der Lage, das zu behaupten, was auch

137 „Substanz“ verwende ich hier im Allerweltsinn, in dem die Chemiker das Wort verwenden. Aber es ist doch immerhin interessant, dass wir „Substanzen“ bis heute nicht losgeworden sind.

Descartes von seinen Prinzipien behaupten will.

David ???? und Frank ??? (s. auch ?) haben eine ähnliche Unterscheidung zu einer semantischen Theorie ausgebaut. Sie unterscheiden den herkömmlichen externalistischen „sekundären“ oder „relationalen“ semantischen Gehalt vom „primären“ oder „notionalen“, der vielleicht etwa dem entspricht, was Internalisten mit „narrow content“ gemeint haben könnten. Relationaler Gehalt reflektiert die Weltabhängigkeit eines Begriffs „whereby reference in counterfactual worlds is determined, given that the actual world is held constant“ (? : sct. 2), notionaler Gehalt die Abhängigkeit „whereby reference is fixed in the actual world, depending on how the world turns out“ (? : sct. 2). Wichtig für unser Thema sind die erkenntnistheoretischen Unterschiede, die Chalmers an die beiden Bedeutungsbegriffe koppelt:¹³⁸ eine mögliche Welt können wir (1) als kontrafaktisch oder (2) als wirklich (als „actual-world candidate“ bzw. „world-as-I-find-it“) betrachten (s. ?). In der ersten Betrachtungsweise behaupten wir, dass Wasser in allen möglichen Welten H₂O ist, in der zweiten jedoch gibt es eine Welt (Twerde), wo Wasser nicht H₂O, sondern XYZ ist: die Wahrheit von „Wasser ist H₂O“ ist notwendig₁, aber kontingent₂.¹³⁹

In etwas anderer Terminologie formuliert: Wasser, das nicht H₂O ist, ist nur *per impossibile* vorstellbar, weil Wasser, wenn Wasser H₂O ist, notwendig₁ H₂O ist: Twasser ist zwar vorstellbar, aber nicht als existierend. Wenn wir behaupten, dass es möglich sei, dass Wasser nicht H₂O ist, müssen wir unter unseren Wörtern das verstehen, was wir *de facto* mit ihnen meinen (bzw. *de facto* mit ihnen immer schon gemeint haben). Wenn wir *zugleich* in Betracht ziehen, dass auch unsere aktuelle Welt sich anders hätte herausstellen können, als sie sich *de facto* herausgestellt hat, und folglich unsere Wörter eine andere Bedeutung haben könnten, als sie *de facto* haben, verliert unsere Behauptung, es sei

138 In der Weiterentwicklung der Theorie wurden diese Unterschiede immer wichtiger und haben definitorischen Status erhalten, der sich darin äussert, dass Chalmers die primären Intensionen jetzt „epistemische“ nennt (? : 609).

139 In der auf ? zurückgehenden zweidimensionalen Semantik heisst dies, dass „Wasser ist H₂O“ eine notwendige sekundäre, aber einen kontingente primäre Intension hat.

möglich, dass etwas Wasser, aber nicht H₂O ist, ihre Intelligibilität. Genauso wie wir bei Betrachtung (1) davon ausgehen müssen, dass unsere aktuelle Welt so ist, wie sie ist und nicht anders sein könnte, müssen wir bei Betrachtung (2) davon ausgehen, dass unsere Sprache so ist, wie sie ist.¹⁴⁰

Wie verhält es sich nun aber mit dem Wissen, das jemandem fehlt, der fälschlicherweise annimmt, mit „Es ist möglich, dass etwas Wasser, aber nicht H₂O ist“ eine Behauptung zu machen (also jemand, der sich Twasser als existierend vorstellt)? Chalmers bezeichnet dieses Wissen als „a priori“:

The secondary intension of a concept is usually determined by the primary intension and the actual world, but the way it is determined depends on the concept involved. There are a few basic patterns of determination, corresponding to different types of concepts*. (? : sct. 2)¹⁴¹

140 Vgl. ? : sct. 2: „In evaluating the referent at an actual-world candidate, we retain the concept from the *real* actual world.“ In der 2002-Version fehlt diese Passage; m.A.n. beruht die Theorie aber nach wie vor auf dieser Voraussetzung, dass wir unsere Begriffe (mit ihren als totalen Funktionen definierten Intensionen) auch bei der Betrachtung anderer ‚Welten‘ als aktual „festzuhalten“ vermögen.

Aber handelt es sich wirklich um Wissen über die Sprache, das jenem abgeht, der Twasser als existierend vorstellt? Descartes würde, so meine Hypothese, behaupten, dass ihm *chemisches* Wissen fehle, Wissen genau von der Art, wie er es mit seiner auf Prinzipien aufbauenden Physik zu liefern verspricht. Das Problem stellt sich mit „the common underlying structure of the stuff in the actual world“. Um damit, wie erwünscht, rigid auf H₂O zu referieren, müssen wir (i) den begrifflichen Gehalt von „Wasser“ bestimmen, d.h. jene Eigenschaften, die etwas haben muss, damit es das ist, was wir mit „Wasser“ meinen.¹⁴² Auch wenn das wirklich a priori möglich sein sollte, muss Erfordernis (ii) noch erfüllt werden: wir müssen herausfinden, welche chemische Struktur etwas haben muss, damit es flüssig, trinkbar, geruchlos, farblos etc. ist; wir müssen bestimmen, welche mikrophysikalischen Eigenschaften ei-

141 Die Fussnote * lautet: „I count at least four basic patterns: those for descriptive concepts, rigid designators, natural kind concepts, and semantically deferential concepts. There may be others. The pattern itself is independent of *a posteriori* factors: for example, the fact that we use „water“ to pick out in counterfactual worlds whatever has the common underlying structure of the stuff in the actual world (if such a common structure exists) is conceptually prior to investigation of the empirical details.“ (? : sct. 2) Wiederum fehlt das Zitat in der neuen Version: die Apriorität wird jetzt direkt in die *Definition* epistemischer Intensionen eingebaut: „... given enough relevant information about a scenario [eine epistemisch mögliche Welt, für die die epistemische Intension einen Wert liefert], I am in a position to determine whether, *if* that information is correct in my own world, water is H₂O.“ (? : 612) Epistemische Intensionen sind *a priori*, weil alle aposteriorische Information die wir brauchen, um sie anzuwenden, in ihnen bereits enthalten („encapsulated“) sind: „... given relevant information about the *actual* world, one is in a position [...] to determine the extension of arbitrary concepts. This rational dependence of judgments about extension on information about the character of the actual world can be encapsulated in an epistemic intension.“ (? : 614) Manchmal redet Chalmers auch so, als sei dies nur ‘im allgemeinen’ der Fall: „A concept’s epistemic content is usually quite independent of its actual extension, and of the way the actual world turns out more generally. An epistemic intension encapsulates the way in which our rational judgments about extension and truth-value depend on arbitrary empirical information; so the intension can be evaluated without knowing which epistemic possibility is actual.“ (? : 616)

142 Chalmers bezeichnet etwas, was diese Eigenschaften hat, als „watery stuff“, „the dominant clear, drinkable liquid found in the oceans and lakes“ (? : 613).

ner chemischen Substanz welche makrophysikalischen Eigenschaften mit sich bringen. Auch wenn es Eigenschaften gibt, von denen wir bereits *a priori* wissen, dass Wasser sie hat (Trinkbarkeit, Farblosigkeit etc.),¹⁴³ müssen wir sie noch (im cartesischen Sinn des Wortes) *deduzieren*, d.h. mikrophysikalische Eigenschaften finden, die *notwendigerweise* die Trinkbarkeit, Farblosigkeit etc. derjenigen Substanz zur Folge haben, die sie besitzt. Erst dann, wenn wir diese notwendigen₁ und notwendigen₂ Eigenschaften von Wasser gefunden haben, können wir, wie gewünscht, rigid auf H₂O referieren.¹⁴⁴ Dazu brauchen wir aber mehr als uns Chalmers zugestehen will: es genügt nicht, dass wir bloss unsere Begriffe haben – sie müssen uns auch klar&deutlich sein.¹⁴⁵

Descartes' Doktrin der Gottunterworfenheit der ewigen Wahrheiten wird sehr kontrovers interpretiert, u.a. auch, weil Descartes sie bloss in acht Briefen und zwei *Erwiderungen* erwähnt.¹⁴⁶ Drei hauptsächliche Interpretationen von Descartes' Doktrin wurden vorgeschlagen. Ich werde sie in der Reihenfolge absteigender Allgemeinheit diskutieren

143 Ich glaube nicht, dass es solche Eigenschaften gibt und halte es für die Achillesferse der Chalmers'schen Theorie, dass sie „Wasser ist trinkbar“ als *a priori* ausgeben muss. Aber dies würde uns hier zu weit führen.

144 Zur Vermeidung von Konfusion muss angemerkt werden, dass die Notwendigkeit₂ dieser Eigenschaften indirekt ist, und mittels einer Betrachtung (2) wieder in Frage gestellt werden könnte. Weil Wasser notwendig₁ trinkbar ist, und Trinkbarkeit notwendig₁ das Haben einer chemischen Struktur S voraussetzt (es unmöglich₁ ist, dass etwas trinkbar ist und S nicht hat), scheint es mir gerechtfertigt, in diesem Zusammenhang (Betrachtung (1)) auch von Notwendigkeit₂ zu sprechen, da für Kontingenz₂ die Betrachtungsweise gewechselt werden müsste.

145 Weil Chalmers diesen zusätzlichen Schritt nicht macht, muss er behaupten, dass die epistemische Intension von „ $57 + 46 = 103$ “ notwendig ist, auch wenn ein rationales Subjekt dies unter der Hypothese nicht akzeptiert, dass es Grund hat, an seinen Additionsfähigkeiten zu zweifeln (? : 183) (s. auch ?).

146 Dies sind, in chronologischer Reihenfolge, vier Briefe an Mersenne: 15. 4. 1630 (AT I 145⁷–146¹⁹), 6. 5. 1630 (AT I 149²¹–150²⁷), 27. 5. 1630 (AT I 151¹–153³), 27. 5. 1638 (AT II 138^{1–15}), ein Brief an Hyperaspistes (AT III 429³–430¹⁰), die *Fünften* (AT VII 380^{1–13}) und *Sechsten Erwiderungen* (AT VII 435²²–436²⁵), ein Brief an Mesland vom 2. 5. 1644 (AT IV 118⁶–119¹⁴), ein Brief an Arnauld am 29. 7. 1648 (AT V 223³¹–224¹⁷) und schliesslich ein Brief an More vom 5. 2. 1649 (AT V 272¹³–273⁶).

und schliesslich eine eigene vorschlagen, die auf Chalmers' Unterscheidung aufbaut.

Da wir, wie ich gezeigt zu haben hoffe, zwischen der Allmacht Gottes und der eines möglichen Täuschergottes keinen relevanten Unterschied machen können, führt dies zu einer modalen Skepsis, die Descartes als modalen Realisten ausweist.¹⁴⁷

Dies wird bereits durch die Aussage Descartes' im zitierten Brief an Arnauld nahegelegt, wo er sagt, wir könnten uns *allein aufgrund der Beschaffenheit unseres Geistes* das Gegenteil notwendiger Wahrheiten nicht vorstellen (AT V 223³⁰–224¹⁰). In der Fünften *Meditation* behauptet er, daraus, dass ich es als unmöglich erkenne, dass ein Berg ohne ein Tal und Gott ohne das Attribut der Existenz sei, *nicht* folge, dass ein Berg oder Gott existiere, denn:

... nullam enim necessitatem cogitationis mea rebus imponit... (AT VII 66²¹⁻²²) ... car ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses... (AT IX/I 53)

Macht hier „sum“ eine Ausnahme? In welchem Sinn kann Descartes nun behaupten, aus meinem Haben des Gedankens „sum“ folge *notwendig*, dass ich existiere?

Descartes macht diese Behauptung, indem er den cartesischen Denker unmittelbar nach der Einsicht in die Unbezweifelbarkeit von „sum“

147 Dies hat auch ? : 43 anerkannt, obwohl er den Punkt nicht weiter ausbaut: „His [Descartes'] anxiety is that the inconceivable may be actual, that what is logically impossible (what has a self-contradictory description) may nonetheless be a fact, that propositions which are internally incoherent may nevertheless be true.“ „The principles of logic delineate the boundaries of what it is possible for us to understand, but Descartes maintains that it is only a psychological fact that they do so.“ (? : 44–45) Eine sehr starke Behauptung macht Descartes, wenn ich ihn recht verstehe, in den *Zweiten Erwiderungen*. Dort scheint er sogar den Schluss aus der Unmöglichkeit₁ auf die Unmöglichkeit₂ (und nicht nur seine Umkehrung) für illegitim zu halten: „Omnis enim implicantia sive impossibilitas in solo nostro conceptu [„seulement dans notre concept ou pensée“], ideas sibi mutuo adversantes [„qui se contrarient les unes les autres“] male conjungente, consistit, nec in ullâ re extra intellectum positâ esse potest, quia hoc ipso quòd aliquid sit extra intellectum, manifestum est non implicare, sed esse possibile. Oritur autem in nostris conceptibus implicantia ex eo tanum quòd sint obscuri & confusi, nec ulla unquam in claris & distinctis esse potest.“ (AT VII 152¹²⁻²⁰)

der Tatsache seiner eigenen Existenz Notwendigkeit zuschreiben lässt:

Nondum verò satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum. (AT VII 25²⁴⁻²⁵)

Diese Notwendigkeit wird mit Denknötwendigkeit, d.i. der Denkmöglichkeit des kontradiktorischen Gegenteils identifiziert. Die Übersetzung der obigen Stelle ebnet vollends alle Unterschiede zwischen ontologischer und epistemischer Notwendigkeit ein:

Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis. (AT IX/I 19³⁴⁻³⁵)

Auch in den *Siebten Erwiderungen* bezeichnet er die Existenz der *res cogitans* als notwendig.¹⁴⁸ „Notwendigkeit“ wird von Descartes auch verwendet, um die Rigorosität der epistemischen Qualitätsprüfung hervorzuheben, die Sätze bestehen müssen, um in der Situation des universalen Zweifels für wahr gehalten zu werden.¹⁴⁹

Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum. (AT VII 27¹²⁻¹³) Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai... (AT IX/I 21)

148 Vgl.: „...quod intitio, cū supponerem mentis naturam nondum mihi esse satis perspectam, illam inter res dubias enumerarim; postea verò, advertens rem quae cogitat non posse non existere, illamque rem cogitantem nomine mentis appellans, dixerim mentem existere...“ (AT VII 473⁷⁻¹²)

149 Die oben aufgeführte Übersetzung ist umso merkwürdiger, als der in der letzten Fussnote zitierte, grammatikalisch doch sehr analoge, Satz unspektakulär mit „Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai...“ übersetzt wird. Allerdings verwendet Descartes für diese Charakterisierung von *Aussagen* auch andere stilistische Mittel: „...sum igitur praecise [„précisément parlant“] tantūm res cogitans...“ (AT VII 27¹³)

3.4 „Cogito Ergo Sum“

Das *Cogito*, was immer es auch sonst sein mag, ist für Descartes das „premier principe de la philosophie“ (AT VI 32²²⁻²³). Es ist der Kulminationspunkt der analytischen Methode, die in den ersten beiden *Meditationen* mit der *ordo cognoscendi* zusammenfällt. Es realisiert Descartes' Ehrgeiz, einen paradigmatisch wissbaren Satz zu finden, mit dem sich der Skeptiker widerlegen lässt. Das *Cogito* soll es dem cartesischen Denker ein Wissen darum ermöglichen, dass er weiss, dass er existiert – dieses Wissen, dass wir im Nachvollzug ebenfalls erwerben, ist uns ein Nachweis dafür, dass der Skeptiker irrt.

Der Nachweis eines solchen zweitstufigen Wissens hat zwei Teile: Zuerst gilt es plausibel zu machen, dass der cartesische Denker weiss, dass er existiert. Er weiss dies genau dann, wenn „sum“ *für ihn* unbezweifelbar ist. Es wird deshalb im folgenden um den Nachweis dieser Unbezweifelbarkeit von „sum“ gehen, die ich als epistemische Unwiderstehlichkeit des mit „sum“ ausgedrückten Gedankens charakterisiert habe. Epistemische Unwiderstehlichkeit genügt Descartes allerdings nicht. Im Kap. **Realismus** habe ich gezeigt, dass Descartes es für möglich hält (und mit der Täuschergothypothese explizit als Möglichkeit supponiert), dass wir uns selbst in Überzeugungen täuschen, die für uns epistemisch unwiderstehlich sind. In einem zweiten Teil des Arguments wird es deshalb in diesem Kapitel um den Nachweis gehen, dass „sum“ nicht nur epistemisch unwiderstehlich ist, sondern auch der Täuschergothypothese widersteht.

Aus den vorangehenden Kapitel ergeben sich drei Bedingungen, denen „cogito ergo sum“ genügen muss, um den Anspruch einzulösen, erstes Prinzip der (cartesischen) Philosophie zu sein. Es muss

- (i) in einem realistischen Sinn wahr sein,
- (ii) klar&deutlich₂ sein (d.h. gerechtfertigt nicht nur bzgl. dem, was ich für meine beste Evidenz halte, sondern bzgl. dem, was meine beste Evidenz ist), und
- (iii) notwendig₂ sein (d.h. es muss unmöglich₂ sein, „non sum“ zu behaupten, wenn man „cogito“ behauptet hat).

Im folgenden möchte ich eine Interpretation vorstellen und kritisieren, die dem *Cogito* diese Eigenschaften deshalb zugestehen kann, weil sie einen starken und metaphysischen Begriff der Unbezweifelbarkeit voraussetzt. Danach möchte ich eine Kernstelle aus der Dritten *Meditation* besprechen und zeigen, wie sich daraus eine Rekonstruktion des *Cogito* gewinnen lässt, die ohne eine Einschränkung der Universalität des durch die Täuschergothypothese induzierten Zweifels auskommt.

Wie wir auf S. 118 und S- 122 gesehen haben, sind sowohl die Wahnsinnshypothese als auch die Vermutung, dass ich jetzt schlafe, in einem gewissen Sinn selbstverifizierend.

Aber ist epistemische Unwiderstehlichkeit genug? Wir haben bereits – auf S. 173 für die Hirne im Tank, auf S. 369 für den cartesischen Denker in der Zweiten *Meditation* – festgestellt, dass die performative Selbstwidersprüchlichkeit von „ $\neg p$ “ uns keine Gewissheit, dass „ p “ verschaffen kann. Auch wenn Schlafende mit „Ich schlafe“ (s. S. 137), Hirne im Tank mit „Ich bin ein Hirn im Tank“ (vgl. Prämisse 8 auf S. ??) und der cartesische Denker mit „non sum“ nicht recht haben können, dürfen wir daraus nicht schliessen, dass wir nicht schlafen, keine Hirne im Tank sind oder existieren. Auch wenn „Wenn wir behaupten können, wir seien Hirne im Tank, sind wir keine Hirne im Tank.“ 9' etabliert werden könnte, hilft uns dies nicht weiter: die Prämisse, dass wir behaupten können, wir seien Hirne im Tank, ist eine *petitio* (? : 60). Diese Diagnose des Schlafargumentes erlaubt es uns, einen Kritikpunkt auszuräumen, die Anthony Kenny gegen Descartes vorgebracht hat:

The question, „Am I awake or dreaming?“ is not senseless, if that means that is has no possible answer. For there is a true answer to the question – namely, „I am awake.“ Moreover, I know this answer. If I am asked *how* I know it, however, I can give no answer. I can give no grounds for the assertion. There is no fact better known to me than the fact that I am awake, that I can offer as a reason for saying that I am awake. When I say „I am awake,“ I do so without grounds, but not without justification. (? : 30)

?: 134 hat die Meinung vertreten, die Etablierung des Evidenzkriteriums erfordere einen eigenen, vom *Cogito* unabhängigen Intuitionsakt:

Just as much as the Cogito, an intuition of the ‚general rule‘ would be a very special case. Indeed, it would exhibit many of the same features of self-referentiality that make the interpretation of the Cogito so perplexing. But, whereas the Cogito is so strikingly and immediately evident that we cannot think of it without intuiting it, the ‚general rule‘ is plainly much harder to pin down. Descartes might be confident that, *if* we could intuit the truth of the ‚rule‘, this would permanently validate the reliability of the faculty of natural light. But the difficulty is to know how it could be possibly be perceived clearly and distinctly in the first place. (? : 134)

Diese Explikation ist nicht sehr hilfreich: Der Geist von Hamlets Vater, der Polonius erscheint und behauptet, kein Geist zu sein, behauptet damit, wirklich zu existieren – obwohl er ein Geist ist und damit nicht wirklich existiert. Sprechen wir Geistern die Fähigkeit ab, zu lügen (oder eine wahrheitsfähige Behauptung zu machen), muss dies irgendwie gerechtfertigt werden – ohne dass ihre *Nichtexistenz* als Grund dafür angegeben werden darf. Weil sich Geister wohl nur dadurch von den Personen unterscheiden, deren Geister sie sind, dass sie im Unterschied zu diesen nicht existieren, sehe ich keine Möglichkeit, wie eine derartige Behauptung ohne *petitio* gerechtfertigt werden könnte. Ein weiteres Problem liegt darin, dass die Unkorrigierbarkeit einer Proposition bei Williams an ihre Formulierung in der ersten Person gebunden ist (? : 81), Descartes uns aber für geistige Substanzen hält, von denen wir in der dritten Person reden können. „Sum“ und „ $\exists x(x = \text{ego})$ “ drücken in Descartes’ Augen wohl dasselbe aus. Deshalb sollten beide Sätze dieselben epistemischen Eigenschaften haben.

Wir können diese Eigenschaft von „sum“ mit ? : 37 seine „Unhintergebarkeit“ nennen.

Zu Beginn der Dritten *Meditation* und in der 39. Sektion des ersten Teils der *Prinzipien* finden sich Rückblicke auf das *Cogito*. In beiden Fällen stellt sich Descartes nach der Etablierung des Evidenzkriteriums von neuem die Frage, ob es nicht gerade im Fall des *Cogito* hätte versagen können. Beide Male verneint er diese Möglichkeit und betont die epistemische Unwiderstehlichkeit der Einsicht des cartesischen Denkers in die Notwendigkeit seiner eigenen Existenz.

Diese Stellen legen eine Deutung nahe, derzufolge das *Cogito* direkt, unmittelbar oder im Augenblick seines Gedachtwerdens unbezweifel-

bar ist, indirekt, mittelbar oder in der Retrospektive aber bezweifelt werden kann. Eine solche Deutung, die z.B. ? vertritt,¹⁵⁰ macht dann auf die Rolle des Gedächtnisses aufmerksam, die sie mit der *Regulae*-Auffassung von Deduktionen korreliert.¹⁵¹ In der Metaphysik ist es wie bei mathematischen Schlüssen wichtig, vorangegangene Prämissen im Kopf zu behalten; dafür muss man über ein zuverlässiges Gedächtnis verfügen; die Zuverlässigkeit unseres Gedächtnisses garantiert uns aber erst der Gottesbeweis; insofern ist *vor* der Etablierung der Existenz Gottes das *Cogito* indirekt bezweifelbar. Diese *Gedächtnisdeutung*, wie ich sie nennen möchte, behauptet, das *Cogito*, dass sie mit „sum“ identifiziert, sei unbezweifelbar₂ und werde *folglich* in der Ersten *Meditation* nur *scheinbar* bezweifelt.

Richtig an dieser Deutung ist, dass erst der Gottesbeweis uns die Zuverlässigkeit unseres Gedächtnisses verbürgt und wir erst dann daraus, dass wir uns erinnern, dass *p*, schliessen können, dass wir einmal glaubten, dass *p*.¹⁵² Die Gedächtnisdeutung versucht, das Problem des sog. „cartesischen Zirkels“ dadurch zu lösen, dass sie die Wahrheitsgarantie, die Descartes für die klaren&deutlichen Überzeugungen verlangt, in eine Garantie der Zuverlässigkeit unserer Erinnerung an klare&deutliche Erkenntnisse umdeutet (s. e.g. ??: 61).¹⁵³ Diese Deutung schreibt Descartes eine Position zu, die für seine Zwecke einerseits zu schwach, andererseits zu stark ist.

Zu schwach ist die Position insbesondere im Hinblick auf den Stellenwert des *Cogito*: Das *Cogito* kann nicht als Einsicht in die momentane Existenz eines möglicherweise ephemeren Dings konstruiert wer-

150 Die Behauptung von ?: 665, dass „nobody now understands Descartes this way“, war wohl etwas voreilig (und wohl bereits 1994 im Hinblick auf ?: 280 falsch).

151 In den *Regulae* sagt Descartes, die Deduktion (Verknüpfung von Intuitionen einfacher Naturen) sei die einzige legitime Tätigkeit des Verstandes; obwohl ihre Sicherheit auf der des Gedächtnisses beruhe, kann sie ebensowenig wie die Intuition je falsch sein (AT X 365). Dieselben Wahrheiten können sowohl intuitiv oder deduktiv erfasst werden – der Unterschied liegt allein darin, dass im ersten Fall die Evidenz gegenwärtig, im zweiten vergangen ist (AT X 370).

152 So auch ?: 109: „As long as there is metaphysical doubt, we cannot have recourse to memory.“

153 Darauf werden wir auf S. 447 zurückkommen.

den,¹⁵⁴ denn dann wäre der *spätere* Rückgriff des cartesischen Denkers auf ‚das, dessen Existenz bewiesen wurde‘, illegitim. Gemäss Descartes’ entwickelter Theorie garantiert meine jetzige Einsicht, dass ich existiere, nicht, dass ich auch im nächsten Augenblick noch existieren werde.¹⁵⁵ Im *Cogito* eigne ich mir eine klare&deutliche Idee meiner selbst als einer *res cogitans* an, die die Idee von Dauer miteinschliesst:

<p>... itemque, cūm percipio me nunc esse, & prius etiam aliquamdiu fuisse recordor, cūmque varias habeo cogitationes quarum numerum intelligo, acquiro ideas durationis & numeri, quas deinde ad quas-cunque alias res possum transferre. (AT VII 44²⁸–45²)</p>	<p>De même, quand je pense que je suis maintenant, & que je me ressouviens outre cela d’avoir esté autresfois, & que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connois le nombre, alors j’acquies en moy les idées de la durée & du nombre, lesquelles, par après, je puis transferer à toutes les autres choses que je voudray. (AT IX/I 35)</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Wenn ich mich bereits im *Cogito* als zeitlich ausgedehnte Substanz erkenne,¹⁵⁶ fällt es schwer, sich vorzustellen, wie ich meine jetzige Existenz in diesem Zustand zwar für unbezweifelbar, meine frühere Existenz (zu Zeiten, als ich nicht in der *Cogito*-Situation war) aber für bezweifelbar halten könnte. In einem solchen Fall wäre der (indirekte) Gedächtniszweifel ausgeschlossen: wollte ich meine Existenz auf der Basis der Annahme bezweifeln, dass ich später Gründe haben könnte, die Wahrheit der mir jetzt evident erscheinenden Aussage „(nunc) sum“ zu bestreiten, stünde diese Annahme in direktem Gegensatz zu der Idee, mittels derer ich mich jetzt klar&deutlich als zeitlich ausgedehnt erkenne.

Zu stark ist die Gedächtnisdeutung, was den Umfang der Wahrheits-

154 Dies scheint bspw. ? : 120 zu behaupten: „Ce *je pense* ou cet *être* dans le temps, c’est avant tout expérience; en sorte que l’affirmation du *cogito* est celle de l’incontestable expérience d’un *ego* temporel au sens propre du terme: irréversible et irrévocable.“

155 Vgl.: „... perspicue intelligimus fieri posse ut existam hoc momento, quo unum quid cogito, & tamen ut non existam momento proxime sequenti, quo aliud quid potero cogitare, si me existere contingat.“ (4. 6. 1648, an Arnauld, AT V 193¹⁸⁻²¹)

156 Sowohl ? : 348 als auch ? : 571 haben dafür argumentiert, dass für Descartes Augenblicke nicht Teile, sondern bloss Grenzen von Teilen der zeitlichen Realität sind. In diesem Fall sind alle cartesischen Substanzen zeitlich ausgedehnt.

garantie betrifft: Denn diese, wie Descartes immer wieder hervorhebt, enthebt den Erkennenden nicht seiner Verantwortung um die Klarheit & Deutlichkeit seiner Erkenntnisse. In der Gedächtnisdeutung erhält die Wahrheitsgarantie einen Blankocheck-Charakter:

This thesis appears to commit Descartes to the absurd doctrine that memory is infallible, at least in cases where memory reports that something was clearly and distinctly perceived. (? : 157)

Ein weiterer Nachteil dieser Interpretation der Rolle des Gedächtnisses ist der, dass damit Descartes eine Auffassung zugeschrieben wird, derzufolge der Erkenntnisprozess von einer fundamentalen Asymmetrie von Gegenwart und Vergangenheit geprägt ist: die Erinnerung an die Überzeugung, dass *p*, muss so fundamental von der Bildung der Überzeugung, dass *p*, verschieden sein, dass daraus ein Unterschied in der jeweiligen Gewissheit von „*p*“ resultiert oder zumindest resultieren kann. Als Descartes-Interpretation ist dies deshalb problematisch, weil dieser zumindest im Fall der göttlichen Schöpfung immer wieder behauptet, die Handlung, mit der uns Gott erschafft habe, sei *vollkommen analog* zu der, mit der er unsere Existenz erhalte.¹⁵⁷

Ein weiterer problematischer Punkt der Gedächtnisdeutung ist die behauptete Unwiderstehlichkeit klar & deutlich als wahr erkannter Überzeugungen. Dass Descartes hier nicht ohne „some mild ambiguities about the role of the will“ (? : 345) auskommt, damit er überhaupt von einem universalen hyperbolischen Zweifel sprechen kann, sollte oben bereits klar geworden sein. ? : 102 hat mir Recht darauf hingewiesen, dass die Unwiderstehlichkeit des *Cogito* eine andere als die von klar & deutlich als wahr erkannten Überzeugungen im allgemeinen ist. Von Sätzen der letzteren Kategorie behauptet Descartes, wir könnten nicht an sie denken, ohne sie zu glauben, d.i. für wahr zu halten (AT VII 145²²⁻²⁴). „Sum“ ist aber insofern speziell, als wir nicht glauben können, dass wir sind, ohne dass es wahr ist, dass wir sind.

Spekulativ ist die Gedächtnisdeutung schliesslich deshalb, weil Des-

157 In der synthetischen Darstellung der *Meditationen* am Ende der *Zweiten Erwiderungen* verallgemeinert er diese These im zweiten Axiom: „Tempus praesens a proxime praecedenti non pendet, ideoque non minor causa requiritur ad rem conservandam, quàm ad ipsam primùm producendam.“ (AT VII 165⁴⁻⁶).

cartes insbesondere in den *Regulae* einen kategorialen und sogar überhaupt einen Unterschied zwischen Deduktion und Intuition bzw. zwischen langen deduktiven und kurzen Schlüssen leugnet. Es stimmt, dass wir gemäss den *Regulae* die Gewissheit der Ununterbrochenheit der Deduktionskette, d.i. der logischen Notwendigkeit der Ableitung, durch das Gedächtnis haben.¹⁵⁸ Ziel von Übung und Methode ist es aber gerade, die ganze Deduktion *fast* ohne Anteilnahme des Gedächtnisses in *einer* Intuition zu überschauen. Descartes wird nun aber wohl kaum behaupten wollen, die Relevanz des sog. „cartesischen Zirkels“ hänge davon ab, wie oft wir die *Meditationen* gelesen haben. Über die Verlässlichkeit unseres Gedächtnisses hat er nur Lapidares zu sagen (s. S. 309).

Die Achillesferse der Gedächtnisdeutung schliesslich ist die Unterscheidung zwischen direktem und indirektem Zweifel.¹⁵⁹ Sie muss einerseits plausibel machen, dass auch der *indirekte* Zweifel noch mit Recht ein *Zweifel* genannt wird; andererseits muss sie sich gegen den Einwand wappnen, auch ein *indirekt* bezweifelbares *Cogito* bliebe schliesslich eben *bezweifelbar* – was Descartes explizit leugnet.¹⁶⁰ Bernard Williams macht die Unterscheidung dadurch, dass er psychologische Zustände ‚direkter‘ von solchen ‚indirekter‘ Aufmerksamkeit abgrenzt:

158 Vgl. „Hic igitur mentis intuitum a deductione certa distinguimus ex eo, quod in hac motus sive successio quaedam concipitur, in illo non item; et praeterea, quia ad hanc non necessaria est praesens evidentia qualis ad intuitum, sed potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur.“ (AT X 370⁴⁻⁹)

159 Diese instabile und m.A.n. irreführende Unterscheidung wird nicht nur von Vertretern der Gedächtnisdeutung gemacht. Auch bspw. ?, der diese expliziert kritisiert, spricht davon, wie klar&deutliche Überzeugungen „in a more roundabout way“ und von einer Position des „retrospective detachment“ (? : 129) trotzdem bezweifelt werden können.

160 Einen weiteren Einwand, zumindest gegen unvorsichtige Vertreter der Gedächtnisdeutung, konstruiert Frankfurt daraus, dass ja die Erinnerung der göttlichen Garantie der Zuverlässigkeit unseres Gedächtnisses selbst aktualisiert werden müsste, um als Prämisse eines Schlusses zu dienen: „When he doubts the reliability of memory Descartes must necessarily doubt the reliability of his recollection that he has shown memory to be guaranteed by God.“ (? : 159) Wer behauptet, der Zweifel an mathematischen Wahrheiten in der Ersten *Meditation* sei ein Zweifel an der Zuverlässigkeit des Gedächtnisses, muss behaupten, dass diese auch für die allereinfachsten Erkenntnisvorgänge notwendig ist (? : 77).

This [das Ziehen einer solchen Unterscheidung] is not a very deep or difficult problem. All that is required is some way of referring to or indicating a proposition or idea of this kind without bringing it clearly to mind. A standard way of doing that will lie in deploying a word or sentence which expresses that idea or proposition, without, however, concentrating closely on what that word or sentence expresses. (? : 345–346)

Diese Deutung stützt sich auf eine Stelle aus den *Siebten Erwiderungen*, wo Descartes die Behauptung Bourdins, am Ende der Ersten *Meditation* wüssten wir, dass *nichts* unbezweifelbar sei, näher qualifiziert:

Quo sensu istud *Nihil* debeat intelligi, satis explicui variis in locis: ita nempe, ut, quandiu attendimus ad aliquam veritatem, quam valde clare percipimus, non possimus quidem de ipsâ dubitare; sed quando, ut saepe accidit, ad nullam sic attendimus, etsi recordemur nos antea multas ita perspexisse, nulla tamen sit de quâ non meritò dubitemus, si nesciamus id omne quod clare percipimus verum esse. (AT VII 460^{13–20})

In welchem Sinne dieses Nichts verstanden werden muss, habe ich hinreichend an verschiedenen Stellen auseinandergesetzt: nämlich so, dass wir, solange wir unsere Aufmerksamkeit auf irgendeine Wahrheit richten, die wir ganz klar erfassen, an ihr selbst zwar nicht zweifeln können, doch so, dass, wenn wir, wie es oft vorkommt, auf keine so die Aufmerksamkeit richtigen, (wenn wir uns auch erinnern, vorher viele so durchschaut zu haben,) dennoch keine vorhanden ist, an der wir nicht mit Recht zweifelten, wenn wir nicht wissen, dass alles, was wir klar erfassen, wahr sei. (? : 396–397)

Hier behauptet Descartes allerdings nicht mehr, als dass wir an klaren&deutlichen Überzeugungen nur solange zweifeln können, als wir uns nicht vergegenwärtigen, dass sie klar&deutlich sind. Damit wehrt er sich gegen das Missverständnis, das *einmal* Bezweifelte müsse auf jeder Stufe des Erkenntnisfortschritts *weiterhin* als bezweifelbar gelten, und damit gegen den Vorwurf, er könne *nach* der Ersten *Meditation* nicht mehr hinter die dort dargelegten Zweifelsgründe zurück. Descartes erklärt dem ihn synthetisch lesenden Bourdin (s. S. 220) hier die analytische Methode: sie erlaubt es, an Überzeugungen zu zweifeln, die man für klar&deutlich hält, und der performativen Unbezweifelbarkeit entgeht, die uns klare&deutliche₁ Überzeugungen aufzwingen. Dies ist dadurch möglich, dass wir ihnen Klarheit&Deutlichkeit₂ absprechen und damit supponieren, sie seien falsch, *obwohl* wir nicht an ihnen zweifeln

können.

Unbefriedigend schliesslich ist diese Gedächtnisdeutung auch deshalb, weil sie die Funktion des Rekurses auf das Gedächtnis im Zusammenhang mit der Frage der Bezweifelbarkeit des *Cogito* verkennt. Um dies plausibel zu machen, müssen wir die relevanten Stellen erst untersuchen.

Die Stelle, die der Gedächtnisdeutung als Kronzeugin dient, stammt aus der Fünften *Meditation*:

Etsi enim ejus sim naturae ut, quamdiu aliquid valde clare & distincte percipio, non possim non credere verum esse, quia tamen ejus etiam sum naturae ut non possim obtutum mentis in eandem rem semper defigere ad illam clare percipiendam, recurratque saepe memoria judicii ante facti, cum non amplius attendo ad rationes propter quas tale quid judicavi, rationes aliae afferri possunt quae me, si Deum ignorarem, facile ab opinione dejicerent, atque ita de nullâ unquam re veram & certam scientiam, sed vagastantum & mutabiles opiniones, haberem. (AT VII 69¹⁶⁻²⁶)

Car encore que je sois d'une telle nature, que, dès aussi-tost que je comprends quelque chose fort clairement & fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie; neantmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature, que je ne puis pas avoir l'esprit tousjours attaché à une mesme chose, & que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose estre vraie; lorsque je cesse de considerer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se presentent à moy, lesquelles me feroient aisement changer d'opinion, si j'ignorois qu'il y eust un Dieu. Et ainsi je n'aurois jamais une vraie & certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement des vagues & inconstantes opinions. (AT IX/I 55)

Hier will Descartes begründen, in welcher Weise Atheisten nie davon verschont bleiben können, eben doch an Dingen zu zweifeln, die sie im Prinzip klar&deutlich₂ erkennen können. Gott hat unseren Erkenntnisapparat nämlich so eingerichtet, dass wir selbst dann, wenn wir etwas klar&deutlich₂ erkannt haben, Gegengründe, die uns präsentiert werden, solange für möglich₁ halten, als wir uns ihre Unmöglichkeit₂ nicht durch ein klar&deutliches₁ Argument vor Augen geführt haben. Der Atheist kann damit ebenso wie der gläubige Christ wahres, weil klares&deutliches₂ Wissen erlangen, aber er kann nicht wissen, dass er solches Wissen hat – und solange er dies nicht weiss, hat er keine Garantie, vor unfruchtbaren Streitigkeiten mit Skeptikern verschont zu

bleiben.¹⁶¹ Atheisten fehlt, wie auf S. 240 und 351 bereits festgestellt, nicht Wissen, aber die Gewissheit, den Skeptiker widerlegen zu können.

In den *Zweiten Erwiderungen* schreibt Descartes über die Rolle des Gedächtnisses:

161 Der Atheist läuft damit sogar Gefahr, *gemäss seinen eigenen Standards* von Gott getäuscht zu werden, weil Gott ihn *darin hindern* könnte, seine klaren&deutlichen₁ Erkenntnisse zum Massstab seiner Überzeugungen zu machen: „Car, d’autant que nous ne pouvons estre continuellement attentifs a mesme chose, quelques claires&evidentes qu’ayent esté les raisons qui nous ont persuadé cy devant quelque verité, nous pouvons, par apres, estre detournez de la croire par de fausses apparances, si ce n’est que, par une longue & frequente meditation, nous l’ayont tellement imprimée en nostre esprit, qu’elle soit tournée en habitude.“ (AT IV 295²⁴–296³) Diese Perpetuierungsmöglichkeit klarer&deutlicher Erkenntnisse setzt damit Descartes zufolge voraus, dass wir *wissen*, dass das von uns klar&deutlich₁ Erkannte von uns zumindest klar&deutlich₁ erkannt wurde. Obwohl auch Atheisten im strengen Sinn Wissen erwerben können, ist ihr Wissen damit derart ephemere, dass fraglich erscheint, ob es überhaupt noch mit Recht als solches bezeichnet wird, geht es doch Descartes darum, in den Wissenschaften etwas *Dauerhaftes* zu etablieren („si quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire“ [AT VII 17⁷⁻⁸]).

Alia sunt, quae quidem etiam clarissime ab intellectu nostro percipiuntur, cū ad rationes ex quibus pendet ipsorum cognitio satis attendimus, atque ideo tunc temporis non possumus de iis dubitare;

Alia sunt, quae quidem etiam clarissime ab intellectu nostro percipiuntur, cū ad rationes ex quibus pendet ipsorum cognitio satis attendimus, atque ideo tunc temporis non possumus de iis dubitare; sed quia istarum rationum possumus oblivisci, & interim recordari conclusionum ex ipsis deductarum, quaeritur an de his conclusionibus habeatur etiam firma & immutabilis persuasio, quando recordamur ipsas ab evidentibus principiis fuisse deductas; haec enim recordatio supponi debet, ut dici possint conclusiones. Et respondeo haberi quidem ab iis qui Deum sic norunt ut intelligant fieri non posse quin facultas intelligendi ab eo ipsis data tendat in verum; non autem haberi ab aliis. (AT VII 146¹⁴⁻²⁶)

Il y a d'autres choses que nostre entendement conçoit aussi fort clairement, lorsque nous prenons garde de près aux raisons d'où dépend leur connoissance; & pour ce, nous ne pouvons pas alors en douter.

Il y a d'autres choses que nostre entendement conçoit aussi fort clairement, lorsque nous prenons garde de près aux raisons d'où dépend leur connoissance; & pour ce, nous ne pouvons pas alors en douter. Mais, parce nous pouvons oublier les raisons, & cependant nous ressouvenir des conclusions qui en ont été tirées, on demande si on peut avoir une ferme & immuable persuasion de ces conclusions, tandis que nous nous ressouvenons qu'elles ont été déduites de principes tres-evidens; car ce souvenir doit estre supposé pour pouvoir estre appellées conclusions. Et je répons que ceux-là en peuvent avoir, qui connoissent tellement Dieu, qu'ils savent qu'il ne se peut pas faire que la faculté d'entendre, qui leur a été donnée par luy, ait autre chose que la vérité pour objet; mais que les autres n'en ont point. (AT IX/I 114–115)

Zum einen macht Descartes hier klar, dass der hyperbolische Zweifel *alles* vermeintliche Wissen umfasst: denn alles Wissen, das wir haben können, ist entweder Konklusion eines Schlusses oder nicht. In den Konklusionen könnten wir uns täuschen, wenn wir uns in den Prämissen täuschen würden. Ein Wissen, *dass* wir uns in den Prämissen nicht getäuscht haben, steht uns zum Zeitpunkt, in dem wir die Konklusion ziehen wollen, aber nicht zur Verfügung. Ein Täuschergott könnte uns in ihrer Wiedererinnerung irreführen. Bei uns nicht als Konklusionen gegebenen Sätzen ist die Wirkung der Täuschergothypothese eine andere: sie nötigt uns zur zusätzlichen Prämisse, dass ich mich auf meine Meinung, es handle sich bei ihnen um nicht-inferentielles Wissen, ver-

lassen kann. Weil ich mich in dieser Prämisse täuschen kann, reduziert sich das Problem auf den ersten Fall.

In der 44. Sektion des ersten Teils der *Prinzipien* schreibt Descartes:

<p>XLIV. Nos semper malè judicare, cùm assentimur non clarè perceptis, etsi casu incidamus in veritatem; idque ex eo contingere, quòd supponamus ea fuisse antea satis à nobis perspecta. Certum etiam est, cùm assentimur alicui rationi quam non percipimus, vel nos falli, vel casu tantùm incidere in veritatem, atque ita nescire nos non falli. (AT VII 21²⁰⁻²²)</p>	<p>44. Que nous ne sçaurions que mal juger de ce que nous n'apercevons pas clairement, bien que nostre jugement puisse estre vray, & que c'est souvent nostre memoire qui nous trompe. Il est aussi tres-certain que, toutes les fois que nous approuvons quelque raison dont nous n'avons pas une connaissance bien exacte, ou nous nous trompons, ou, si nous trouvons la verité, comme ce n'est que par hazard, nous ne sçaurions estre assurez de l'avoir rencontrée, & ne sçaurions sçavoir certainement que nous ne nous trompons point. (AT IX/II 43)</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Die Einfachheit des lateinischen Texts und das Fehlen technischer Begriffe erlauben die Vermutung, dass die wesentlich kompliziertere Übersetzung nicht von Picot, sondern von Descartes stammt. In ihr finden wir etwas sehr Interessantes: Die Wichtigkeit einer Garantie für die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses wird darauf zurückgeführt, dass wir sonst nicht wüssten, dass wir wirklich wissen. Mir scheint die Zweitstufigkeit der Charakterisierung des in Frage stehenden epistemischen Zustandes einen wesentlichen Unterschied zu machen, auf den wir auf S. 399 noch zurückkommen.

Die Gedächtnisdeutung hat auch textliche Interpretationsprobleme. Burman konfrontiert Descartes mit einer Position, derzufolge Gott zwar die Richtigkeit meines Erkenntnisvermögens, aber nicht die Zuverlässigkeit meines Gedächtnisses garantieren könne. Wäre die Wahrheitsgarantie Gottes in erster Linie als Garantie meines Gedächtnisses gedacht, würde man eigentlich von Descartes eine Richtigstellung erwarten. Stattdessen ist seine Antwort kurz und lapidar:

De memoria nihil dicere possum, cū hoc quisque apud se experiri debeat an bene recordetur; et si de eo dubitat, opus est scriptione et si- milibus quae ipsum juvent. (AT V 148)	Über das Gedächtnis kann ich nichts sagen. Jeder muss selbst erproben, ob er sich gut erinnert. Und wenn er daran zweifelt, be- darf er einer Aufzeichnung oder eines ähn- lichen Hilfsmittels. (? : 9)
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Mit der zitierten Passage aus den *Zweiten Erwiderungen* stellt sich ein ähnliches Problem. Frankfurt hat darauf aufmerksam gemacht, dass dort nicht die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses, sondern die Vertrauenswürdigkeit früherer Schlüsse in Zweifel gezogen wird:

What he doubts is whether the remembered fact that *p* was proved at a certain time entitles him to be certain at a later time of *p*'s truth. God is not invoked to guarantee the reliability of memory. In fact, the reliability of memory must be accepted in order to generate the doubt that God is called upon to dispel. (? : 161)

Damit ist der Schritt auf die zweite Stufe gemacht: Angenommen, der cartesische Denker hat zu t_0 einen Wissensanspruch der Form „ich weiss, dass *p*“ erhoben. Die Frage, mit der ihn Descartes zu t_1 konfrontiert, ist die, ob er sich *immer noch* darauf verlassen kann, dass *p*. Sie erlaubt zwei Varianten: In der ersten wird sie zur Frage „weissst du, dass *p*?“ In diesem Fall muss der cartesische Denker die Gründe, dass *p*, erneut durchdenken. Im zweiten Fall, den Frankfurt im Auge hat, wird sie zu: „weissst du, dass du weisst, dass *p*?“ bzw. „kannst du dich darauf verlassen, dass du weisst, dass *p*?“ Dazu ist die Wahrheitsgarantie nötig, aber nicht in Form einer Garantie des Gedächtnisses, sondern in Form der Garantie, dass das, was von uns (einmal) klar&deutlich₂ erkannt wurde, wahr ist (und bleibt).¹⁶²

John S. Carriero hat richtig bemerkt, dass mit dem Übergang von perzipierten zu erinnerten Überzeugungen auch die Erkenntnisquelle

162 Eine Bestätigung dieser Interpretation findet sich in den *Vierten Erwiderungen*, wo Descartes schreibt: „... postea [nach dem Gottesbeweis und der Wahrheitsgarantie] verò, sufficit ut recordemur nos aliquam rem clare percepisse, ut ipsam veram esse simus certi; quod non sufficeret, nisi Deum esse & non fallere sciremus.“ (AT VII 246⁷⁻⁹) Damit will Descartes auf die *pragmatischen* Vorteile aufmerksam machen, die man genießt, wenn man über einen Gottesbeweis verfügt.

wechselt, deren Zuverlässigkeit in Frage steht:

Descartes's initially puzzling interest in memory is, then, to be explained by the fact that when we move from clearly and distinctly perceiving something to only remembering that we have previously clearly and distinctly perceived something, we move from geometrical theorizing to remembering having theorized. When we do this, we subtly shift from thinking about triangles to thinking about thought. (? : 23)

Richtig an der Gedächtnisdeutung ist die These, dass uns erst die Wahrheitsgarantie ein zweitstufiges Wissen ermöglicht: obwohl auch Atheisten klar&deutlich₂ erkennbare Sachverhalte wissen, können sie nicht wissen, dass sie dies wissen, weil sie über keinen *Beweis* verfügen, dass klare&deutliche₂ Überzeugungen wahr sind.

Betrachten wir nun die prominenteste der Stellen, an denen Descartes Rückschau auf das *Cogito* hält:

- | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>(1) Quid verô? Cùm circa res Arithmeticas vel Geometricas aliquid valde simplex & facile considerabam, ut quôd duo & tria simul juncta sint quinque, vel similia, nunquid saltem illa satis perspicue intuebar, ut vera esse affirmarem?</p> | <p>Mais lorsque je considérais quelque chose de fort simple et de fort facile touchant l'arithmétique et la géométrie, par exemple que deux et trois joints ensemble produisent le nombre de cinq, et autres choses semblables, ne les concevais-je pas au moins assez clairement pour assurer qu'elles étaient vraies?</p> |
| <p>(2) Equidem non aliam ob causam de iis dubitandum esse postea judicavi, quâam quia veniebat in mentem forte aliquem Deum talem mihi naturam indere potuisse, ut etiam circa illa deciperer, quae manifestissima viderentur.</p> | <p>Certes si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce n'a point été pour autre raison, que parce qu'il me venait en l'esprit, que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes.</p> |
| <p>(3) Sed quoties haec praeconcepta de summâ Dei potentiâ opinio mihi occurrit, non possum non fateri, si quidem velit, facile illi esse efficere ut errem, etiam in iis quae me puto mentis oculisquâam evidentissime intueri.</p> | <p>Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande.</p> |

- | | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>(4) Quoties verô ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me converto, tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces:</p> <p>(5) fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quandiu me aliquid esse cogitabo; vel ut aliquando verum sit me nunquam fuisse, cùm jam verum sit me esse;</p> <p>(6) vel forte etiam ut duo & tria simul juncta plura vel pauciora sint quàm quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam.</p> <p>(7) Et certe cùm nullam occasionem habeam existimandi aliquem Deum esse deceptorem, nec quidem adhuc satis sciam utrùm sit aliquis Deus, valde tenuis &, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio est, quae tantùm ex eâ opinione dependet.</p> <p>(8) Ut autem etiam illa tollatur, quamprimum occurret occasio, examinare debeo an sit Deus, &, si sit, an possit esse deceptor; hac enim re ignoratâ, non videor de ullâ aliâ plane certus esse unquam posse.</p> | <p>Et au contraire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles:</p> <p>Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tandis que je penserai être quelque chose; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis,</p> <p>ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois.</p> <p>Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'aie pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique.</p> <p>Mais afin de la pouvoir tout à fait ôter, je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur: car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose.</p> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Die Länge dieses Zitats wird wohl nur dadurch zu rechtfertigen sein, dass ich erkläre, warum ich diese Stelle aus der Dritten *Meditation* für die eigentliche *Cogito*-Passage halte.

Rekonstruieren wir das Argument zunächst chronologisch, wobei wir mit „A“ den cartesischen Denker zum Zeitpunkt der „sum“-Einsicht, mit „B“ den cartesischen Denker am Anfang der Dritten *Meditation* und mit „C“ schliesslich den Leser der *Meditationen* bezeichnen:

<i>A</i>	<i>B</i>	<i>C</i>
(1)	klar&deutliche ₁ Überzeugungen sind unbezweifelbar ₁	„cogito ergo sum“ scheint <i>B</i> unbezweifelbar ₂
(2)	keine andere Überzeugungen bezeichne ich mit mehr Recht als unbezweifelbar ₂	wenn „cogito ergo sum“ bezweifelbar ₂ ist, wird <i>B</i> getäuscht
(3) die Täuschergotthypothese ist möglich ₁	Ich kann sie nur <i>per impossibile</i> bezweifeln	<i>B</i> denkt
(4) „sum“ ist klar&deutlich ₁	„non sum“ ist möglich ₂	Prämisse der <i>reductio</i>
(5) „sum“ ist unbezweifelbar ₁	„sum“ ist unbezweifelbar ₂ , während <i>A</i> denkt	
(6) ich erkenne klar&deutlich ₁ , dass „sum“ unbezweifelbar ₁ ist	<i>A</i> denkt und erkennt klar&deutlich ₂ , dass „sum“ nicht bezweifelt ₁ werden kann	„non sum“ ist unmöglich ₂ , also wird <i>B</i> nicht getäuscht
(7)	die Täuschergottidee ist nicht klar&deutlich ₂	„cogito ergo sum“ ist nicht bezweifelbar ₂
(8)	nur die Täuschergotthypothese kann bezweifeln ₂ , dass „sum“ unbezweifelbar ₁ ist	die Täuschergotthypothese ist unmöglich ₂ ; „cogito ergo sum“ ist unbezweifelbar ₂ , d.h. klar&deutlich ₂

A nimmt die Täuschergotthypothese ernst, d.h. er hält sie für möglich₁, weil er sie nicht ausschliessen kann. Er merkt, dass er auch dann, wenn er die Täuschergotthypothese für möglich hält, „sum“ nur *per impossibile* bezweifeln kann: Weil er denkt, hat er maximale Evidenz für „sum“, d.h. „sum“ ist für ihn klar und deutlich. In (6) macht er den entscheidenden Schritt: Auch unter der Supposition eines Täuschergottes bemerkt er in „non sum“ einen manifesten Widerspruch, d.h. er erkennt „non sum“ als performativ widersprüchlich bzw. unbehauptbar und hat deshalb maximale Evidenz nicht nur für „sum“, sondern auch für die

Behauptung, er könne „sum“ nicht bezweifeln.

B, der cartesische Denker der Dritten Meditation, nimmt seinem früheren Ich *A* gegenüber eine Aussenperspektive ein. Er bemerkt ebenfalls, dass er unfähig ist, klar&deutlich als wahr erkannte Überzeugungen zu bezweifeln (1). Er merkt, dass er (wie alle anderen) immer unfähig sein wird, an solchen Überzeugungen anders als per impossibile zu zweifeln. Diesen Versuch startet er mit *A*, den er dabei von aussen betrachtet. Er stellt sich also vor, dass „sum“, das *A* für klar&deutlich₁ hält, nicht klar&deutlich₂ ist, d.h. er supponiert, dass „non sum“ möglich₂ ist. Er bemerkt jedoch, dass während *A* denkt und an „sum“ per impossibile zu zweifeln versucht, „sum“ nicht nur unbezweifelbar₁ ist, sondern unbezweifelbar₂: denn es ist für *A* nicht möglich zu denken, ohne zu existieren. Er bemerkt, dass *A* zu Recht, wie *B* weiss, zum Schluss kommt, dass er maximale Evidenz dafür hat, „sum“ für unbezweifelbar₁ zu halten. Damit hat *B* die Täuschergott-hypothese widerlegt: Er hat in ihr einen verborgenen Widerspruch ausmachen können, indem er einsieht, dass auch ein allmächtiges Wesen *A* nicht dazu bringen könnte, an „sum“ zu zweifeln. *A* hat klar&deutlich₂ erkannt, dass „sum“ unbezweifelbar₁ ist, d.h. es ist für *A* unmöglich₂, „sum“ zu bezweifeln. In dieser Unmöglichkeit₂ erkennt *B* eine Begrenzung der Macht des Täuschergottes: auch ein Täuschergott kann dem *As* „sum“ nichts anhaben, solange *A* denkt.

C, der *A* und *B* gegenüber eine Aussenperspektive einnimmt, beobachtet die Widerlegung der Täuschergotthypothese durch *B*. Er beobachtet das Scheitern von *Bs* Versuch, in der Person des *A* seine eigene Existenz zu bezweifeln. Er bemerkt, dass *B* klar&deutlich₁ erkennt, dass dieser Versuch notwendigerweise scheitern muss, und sich damit der Wahrheit von „cogito ergo sum“ vergewissert. Wenn es trotzdem – und sei es per impossibile – möglich wäre, „cogito ergo sum“ zu bezweifeln, würde *B* also getäuscht (denn *B* würde Überzeugungen erwerben, die im strengen Sinn nicht als Wissen qualifizieren). *C* nimmt also an, dass *B* denkt und versucht die Behauptung, „non sum“ sei möglich₂, ad absurdum zu führen. Dies gelingt auch, also wird *B*, der „cogito ergo sum“ annimmt, darin selbst dann nicht getäuscht, wenn er per impossibile annimmt, es gebe einen Täuschergott. Also ist „cogito

ergo sum“ nicht bezweifelbar₂, d.h. die Täuschergotthypothese, die „cogito ergo sum“ falsifizieren würde, ist unmöglich₂. Daraus zieht *C* den Schluss, dass die Täuschergotthypothese bloss klar&deutlich zu sein scheint (d.i. klar&deutlich₁ ist), aber dennoch einen verborgenen Widerspruch enthält (nicht klar&deutlich₂ ist). Die Täuschergotthypothese ist aber die einzige Möglichkeit für *B*, „„sum“ ist unbezweifelbar₁“ zu bezweifeln. Also kann *B* nicht daran zweifeln, dass er nicht daran zweifeln kann, dass er ist. Also weiss *B*, dass er weiss, dass er ist. *B* weiss, dass er ist, (mindestens) solange, als er denkt – denn wenn *B* weiss, dass er weiss, dass er ist, denkt *B*, und wenn *B* denkt, muss *B* existieren (denn „cogito ergo sum“ ist unbezweifelbar₂).

Zusammengefasst ergibt sich also folgendes: *A* hat, was wir eine „sum“-Intuition nennen können, d.i. die Einsicht in die performative Unbezweifelbarkeit der eigenen Existenz. *A* erkennt, dass selbst ein Täuschergott ihn nicht dazu bewegen könnte, die eigene Nichtexistenz für möglich zu halten. Dieser Erkenntnis *As* liegt der Umstand zugrunde, dass sich ihm die Überlegung, dass ihn *niemand* darin täuschen könnte, dass er existiert, weil auch ein allmächtiger Täuschergott darauf angewiesen wäre, dass *A* existiert, um *A* zu täuschen, als derart offenkundig richtig aufdrängt, dass er sich schlicht keinen Grund vorstellen kann, der sie invalidieren könnte. Die Tatsache, dass wir eine „sum“-Intuition haben können, qualifiziert „sum“ aber noch nicht als erstes Prinzip: Nichts garantiert, dass Sätze, die wir nicht für falsch *halten* können, nicht doch falsch *sein* könnten.¹⁶³

B hingegen, der *A* beobachtet, hat eine „sum“-Erkenntnis. Er hält es, unter dem Eindruck der *Erinnerung* an die Täuschergotthypothese, zunächst *per impossibile* für möglich, dass er sich selbst in dem täuschen könnte, was er im höchsten Mass zu wissen meint. Die Stabilität der damit *per impossibile* unterstellten Möglichkeit untersucht er am Beispiel von *A*. *A* erkennt klar&deutlich₁, dass er „sum“ nicht bezweifeln kann. Diese Erkenntnis ist das Resultat der oben zitierten Überlegung (dass auch ein allmächtiger Täuschergott jemanden braucht, den

163 ? : 276, die diese Stelle ebenfalls recht detailliert analysiert, irrt deshalb wenn sie vom Täuschergott sagt „he must, by demonstration, be shown to be unthinkable; this will suffice for grounding perfect certainty.“

er täuschen kann), die sich *A* als korrekt und unwiderlegbar aufdrängt. Die Supposition *Bs* würde nun bedeuten, dass sich *A* auch in dieser Erkenntnis täuschen könnte. *B* erkennt aber am Beispiel von *A*, dass diese Supposition einen versteckten Widerspruch beinhaltet. Wenn *A* nämlich denkt – was *B* vorausgesetzt hat, indem er sich *A* als einen vorstellt, der per impossibile zu zweifeln versucht, dass er existiert, – dann existiert *A*. *B* erkennt also, dass der Wissensanspruch, dessen sich *A* durch seinen Zweifel zu entledigen versucht, nicht nur gemäss der Indizienlage gerechtfertigt ist, die *A* für seine beste hält, sondern dass sich dieser Wissensanspruch bei *jeder möglichen* Indizienlage, die *A* haben könnte, rechtfertigen liesse. *B* erkennt, dass die Unbezweifelbarkeit von „sum“ durch *A* nicht nur klar&deutlich₁, sondern sogar klar&deutlich₂ ist. Damit hat *B* die Täuschergothypothese *ad absurdum* geführt – denn diese besagt, angewandt auf *A*, dass *A* nie über klare&deutliche₁ Überzeugungen hinauskommen könne. Die „sum“-Erkenntnis, die *B* hat, ist folglich die, dass „sum“ dem Täuschergott widersteht, dass also „sum“ ein unbezweifelbarer₂ Satz ist. Aber auch diese „sum“-Erkenntnis *Bs* kann Descartes nicht genügen. Sie zeigt zwar, dass es einen Satz gibt („sum“), den wir wissen können. Der Skeptiker, der behauptet, wir könnten nichts wissen, ist damit durch *B* widerlegt. Aber diese Widerlegung bedingt die *Durchführung* eines Gedankenexperiments und ist insofern instabil, als das Scheitern dieses Gedankenexperiments bei jeder Konfrontation mit einem Skeptiker *performativ* nachgewiesen werden muss.¹⁶⁴ Damit seine Widerlegung des Skeptikers *endgültig* ist, muss Descartes zeigen, dass wir wissen, dass es einen wissbaren Satz gibt. Dazu braucht er *C*.

C interpretiert den Versuch *Bs*, anhand von *A* per impossibile seine Existenz zu bezweifeln, als *reductio* von „non sum“ und verfügt damit über einen „sum“-Beweis. Er muss, um die Identifikation von *B* mit *A* zu ermöglichen und *Bs* Gedankenexperiment kohärent zu beschreiben, annehmen, dass *B* denkt. Er identifiziert den in Frage stehenden Satz als „cogito ergo sum“, akzeptiert die Prämisse und interpretiert *Bs* Versuch, die Konklusion zu bezweifeln, als Suche nach einem Gegenbei-

164 Wir werden auf diese zeitliche Komponente des *Cogito* auf S. 426 zurückkommen.

spiel zur Wahrheit des Schlusses von Denken auf Sein. Er bemerkt, dass diese Suche *Bs* scheitert und dass *B* dieses Scheitern klar&deutlich₁ einsieht. *C* muss sich damit die Frage stellen, ob dieses Scheitern nicht trotzdem *bloss* klar&deutlich₁ sein kann, ob also *B* nicht in der Weise trotzdem vom Täuschergott hinters Licht geführt werden könnte, dass dieser *B* *bloss* einflösst, er könne sich seiner Existenz (bzw. der Existenz von *A*) ganz sicher sein. An diesem Punkt erkennt aber *C*, dass er nicht die Täuschergothypothese einführen darf, um ihre Widerlegung durch *B* zu unterminieren. Wenn die Unmöglichkeit, zu denken, ohne zu sein, eine *bloss* epistemische wäre, dann müsste *B*, der seine Existenz *per impossibile* bezweifelt, damit Erfolg haben können. Wenn *B* nun scheitert, obwohl er den allgemeinsten aller möglichen Zweifelsgründe ins Feld führt, ist dies der konklusive Beleg dafür, dass *kein* Gegenbeispiel zur Implikation gefunden werden kann, dass also „cogito ergo sum“ unbezweifelbar₂ bzw. klar&deutlich₂ ist. Weil *C* erkennt, dass *Bs* Suche nach einem Gegenbeispiel scheitern *muss*, verfügt er damit über einen *Beweis* von „cogito ergo sum“ – und damit qualifiziert „cogito ergo sum“ als *Wissen*. Dieses Wissen ist bei näherer Betrachtung als zweitstufiges erkennbar: Der Beweis von „cogito ergo sum“ versichert uns der Tatsache, dass es sich zeigen lässt, dass wir nicht zu wissen *meinen*, dass wir existieren. Wir können damit *nachweisen*, dass wir uns darin, dass wir „sum“ wissen, nicht täuschen können. Denn wenn wir *fälschlicherweise* glauben könnten, wir wüssten, dass wir sind, müsste die Täuschergothypothese eine Möglichkeit darstellen. Die Annahme, die Existenz eines Täuschergotts sei möglich, ist aber durch *B* widerlegt worden. Also verpflichtet uns die Annahme, dass wir nicht wissen, dass wir wissen, dass wir sind, auf die Annahme einer falschen und widerlegbaren Behauptung – woraus wir zu Recht auf ihre Falschheit schliessen.

Weil damit nachgewiesen wurde, dass es einen Satz gibt, i.e. „sum“, von dem wir nicht nur wissen, dass er wahr ist, sondern bzgl. dem wir auch *zeigen* können, dass der entsprechende Wissensanspruch, i.e. dass wir wissen, dass wir sind, nicht nur wahr, sondern im höchsten Mass gerechtfertigt ist, ist Descartes' Projekt, die Widerlegbarkeit des Skeptikers nachzuweisen, soweit ich sehe, erfolgreich.

Mit der Feststellung am Anfang der Dritten *Meditation*, „sum“ sei ein paradigmatischerweise wissbarer Satz, hat Descartes den Skeptiker widerlegt. Wie aber steht es um den Schluss von Denken auf Sein, den der cartesische Denker in der Zweiten *Meditation* gezogen hat? Welche Rolle spielt er im cartesischen System? Im folgenden soll es um den Nachweis gehen, dass der Gedankengang des cartesischen Denkers, der unter dem Eindruck der Täuschergotthypothese am Anfang der Zweiten *Meditation* die Gewissheit und Unbezweifelbarkeit seiner Existenz registriert, als *Schluss* charakterisiert werden kann. Es handelt sich dabei aber weder um einen syllogistischen noch überhaupt um einen logischen Schluss im heute gängigen Verständnis von „logisch“, sondern um einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache bzw. vom Bedingten auf die Bedingung, die diese erklärt. Damit ist er nur anhand der analytischen Methode zu verstehen.

Wichtig wird der Rückgriff auf die analytische Methode besonders auch dann, wenn es darum gehen soll, die Privilegierung und die Rolle des *Cogito* im cartesischen System zu interpretieren. In den *Sechsten Erwiderungen* bezeichnet Descartes die Etablierung des Verstandesunterschieds von Denken und Körperlichkeit in der Zweiten *Meditation* als „Analysis“. ¹⁶⁵ Die *Fruchtbarkeit* des *Cogito* für die Etablierung des Evidenzkriteriums (s. S. 446) und des Verstandesunterschieds von Körper und Geist (s. S. 444) wird uns deshalb ebenfalls noch beschäftigen. ¹⁶⁶ Zunächst soll es aber um die Frage gehen, was wir mit den Stellen anzufangen haben, an denen Descartes das *Cogito* als „Intuiti-

165 „Ac denique non timui ne me meâ forsan Analysis praeoccupassem ac decepissem, cùm ex eo quòd viderem quaedam *esse* cogitationem esse corporis modum.“ (AT VII 444³⁻¹⁰)

166 Je stärker man das *Cogito* als ‚Intuition‘ versteht, umso skeptischer wird man wohl bzgl. seiner Fruchtbarkeit sein. So charakterisiert etwa Gaukroger das *Cogito* wie folgt als ‚Intuition‘: „The *cogito* is effectively an intuition of a basic premiss which, because of its indubitability and self-evidence, can be grasped independently of anything else, including rules of inference. It forms the starting-point for knowledge and the paradigm for knowledge in that, while it is a grasp of a single proposition, to get to other propositions one grasps necessary connections between this and the others, remembering that, in the limiting case, this grasp should itself take the form of an intuition.“ (? : 51)

on“ bezeichnet.

Die prominenteste dieser Stellen findet sich in den *Zweiten Erwide-
rungen*:

TERTIO, ubi dixi *nihil nos certo posse scire, nisi prius Deum existere cognoscamus*, expressis verbis testatus sum me non loqui nisi de scientiâ earum conclusionum, quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus. Principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari. Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, *ego cogito, ergo sum, sive existo*, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisset prius debuisse istam maiorem, *illud omne, quod cogitat, est sive existit*; atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat. Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitionum efformet. (AT VII 140¹²–141²)

En troisième lieu, où j'ay dit que nous ne pouvons rien sçavoir certainement, si nous ne connoissons premierement que Dieu existe, j'ay dit, en termes exprez, que je ne parlois que de la science de ces conclusions, dont la memoire nous peut revenir en l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées. Car la connoissance des premiers principes ou axiomes n'a pas accoustumé d'estre appellée science par les Dialecticiens. Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une premiere notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme; & lorsque quelqu'un dit: *Je pense, donc que suis, ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connuë de soy; il la void par une simple inspection de l'esprit. Comme il paroist de ce que, s'il la deduisoit par le syllogisme, il auroit deu auparavant connoistre cette majeure: *Tout ce qui pense, est ou existe*. Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en luy-mesme qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de nostre esprit, de former les propositions generales de la connoissance des particulieres. (AT IX/I 110–111)

Diese Passage macht deutlich, dass die Diskussion, ob das *Cogito* als ‚Intuition‘ oder als (ev. syllogistischer) Schluss zu sehen ist, im Rahmen der Beantwortung einer allgemeineren Frage platziert werden muss, nämlich der, ob *alles* Wissen und damit auch das Wissen des cartesischen Denkers um seine eigene Existenz von Gott abhängt. Diese Frage lässt verschiedene Formulierungen zu:

- (S1) Könnten wir, wenn es Gott nicht gäbe, überhaupt etwas wissen?
- (S2) Könnten wir, wenn es Gott nicht so eingerichtet hätte, überhaupt etwas wissen?
- (S3) Können wir etwas wissen, *ohne* gleichzeitig zu wissen, dass Gott existiert?
- (S4) Können Atheisten etwas wissen?
- (S5) Können wir etwas wissen, *bevor* wir wissen, dass Gott existiert?

Die Fragen sind in aufsteigender Reihenfolge der Bedeutung einer allfälligen negativen Beantwortung nummeriert. Eine negative Antwort auf (S1) würde eine *ontologische* Abhängigkeit all unseres Wissens von Gott bedeuten, eine negative Antwort auf (S2) eine *erkenntnistheoretische* Abhängigkeit und eine negative Antwort auf (S3) eine *doxastische* Abhängigkeit unseres Wissens von Gott (negative Antworten auf (S4) und (S5) wären als *logische* und *genetische* klassifizierbar).¹⁶⁷

Zudem müssen wir zwei Lesarten von „wissen“ unterscheiden: In der starken, rechtfertigungsrealistischen Lesart wissen wir erst dann, dass *p*, wenn es keinen Grund gibt, der (wenn wir ihn erfahren und ver-

167 Ich nenne die dritte Art von Abhängigkeit „logisch“, weil sie bedeutet, dass das Haben eines Wissensanspruchs mit dem Haben der Überzeugung, dass Gott nicht existiert, unverträglich ist. Eine negative Antwort auf (S3) würde einen möglichen Grund für eine solche logische Abhängigkeit liefern: wenn allein daraus, dass wir wissen, dass *p*, schon folgen würde, dass wir ebenfalls wissen, dass Gott existiert, dann wäre alles Wissen in einem *doxastischen* Sinn von Gott abhängig. Ich vereinfache die Terminologie durch einen an sich illegitimen Vorgriff auf die erst im Rahmen der Gottesbeweise legitimierbare These Descartes', dass wir unser Wissen, dass Gott existiert, (ebenso wie bereits unsere Überzeugung, dass Er existiert) von niemandem anderem als Gott selbst haben können. Deshalb spreche ich auch bzgl. (S3), (S4) und (S5) von einer Abhängigkeit des Wissens von Gottes Existenz (und nicht: von unserem Wissen um Gottes Existenz). Insofern dieser Unterschied für die jetzige Diskussion relevant ist, werde ich darauf noch zurückkommen.

stehen könnten) gegen „*p*“ spräche. In der schwachen, ‚internen‘ Lesart wissen wir schon dann, dass *p*, wenn unsere epistemischen Standards, die wir an das Haben der Überzeugung „*p*“ stellen, um „*p*“ als gewusst zu bezeichnen, erfüllt sind – und sei es durch die Tätigkeit eines Täuschergottes. In der schwachen Lesart negiert Descartes nur (S1). (S2) kann er deshalb nicht verneinen, weil Gott, wenn er uns epistemische Standards gegeben hätte, die wir nicht erreichen können, uns die prinzipielle Erkennbarkeit der Welt vorenthielte, die er uns schuldet, wenn wir ihn nicht als Täuscher bezeichnen sollen. (S3), (S4) und (S5) müsste er bejahen, weil unsere epistemischen Standards intern sind und die Existenz Gottes nicht voraussetzen (stattdessen validiert Gott die Korrektheit unserer epistemischer Standards gewissermassen von aussen).

In der starken, rechtfertigungsrealistischen Lesart würde Descartes nicht nur (S1) und (S2), sondern wohl auch (S3) und (S4) verneinen. Die negative Antworten auf (S1) und (S2) folgen aus der Allmächtigkeit Gottes, die dazu führt, dass wir Gott ohne Selbstwiderspruch keine Macht absprechen können (s. S. 378). (S3) und (S4) würde er deshalb negieren, weil ein Wissen, das durch skeptische Argumente von der Art der Täuschergotthypothese unterminiert werden kann, im strengen Sinn auch dann kein Wissen ist, wenn wir über den Atheisten bzw. auch schon den, der nicht *weiss*, dass Gott existiert, am Ende der Argumentation dank der performativen Unbezweifelbarkeit von „sum“ die Oberhand behalten. Die positive Antwort auf (S5) wäre wohl unter Rückgriff auf die analytische Methode zu begründen: Die *Meditationen* zeigen uns einen Denker, der weiss, dass er ist, *bevor* er weiss, dass Gott existiert. Wäre (S5) nun zu verneinen, müsste darauf geschlossen werden, dass die *Meditationen* nicht der *ordo cognoscendi* folgen. Dennoch verneint Descartes in der oben zitierten Stelle aus den *Zweiten Erwiderungen* auch (S5). Wie ist dies zu erklären?

Der zweite wichtige Punkt in der zitierten Passage ist die Unterscheidung zwischen zwei Formen des rechtfertigungsrealistisch aufgefassten Wissens, der „*scientia*“ und der „*notitia principiorum*“. Erstere sei genetisch von Gott abhängig, letztere nicht. Als Beispiel für ein Wissen, das blosse „*notitia*“ eines Prinzips sei und damit keine Gotteserkenntnis voraussetze, erwähnt Descartes das Wissen des cartesischen

Denkers um seine eigene Existenz. Dieses Wissen erwerbe der cartesische Denker nicht durch einen syllogistischen Schluss: Statt die Wahrheit des allgemeinen Satzes „Alles, was denkt, existiert“ einzusehen, merke dieser *am Beispiel seiner eigenen Person*, dass er nicht denken könne, ohne zu existieren. Descartes' Bemerkung schliesslich, das Wissen um allgemeine Sätze *bilde sich* aus dem um partikuläre, partikuläre Sätze gingen deshalb den allgemeinen *in erkenntnistheoretischer Hinsicht* voraus, wird sich als Schlüssel zur Entscheidung der Syllogismus vs. Intuition-Kontroverse erweisen (s. S. 424).

Mit „simplici menti intuitu“ zitiert Descartes die *Zweiten Einwände*. Dort nämlich bittet ihn Mersenne mit folgenden Worten um zusätzliche Erklärungen:

Cùm autem a pluribus annis tuum animum ita continuis meditationibus exercueris, ut quae reliquis dubia perobscuraque videntur, certissima tibi sint, eaque forte clarioris intuitu veluti prima praecipuaque naturae luminis percipias... (AT VII 122⁷⁻¹¹)

Car, d'autant que depuis plusieurs années vous avez, par de continuelles meditations, tellement exercé vostre esprit, que les choses qui semblent aux autres obscures & incertaines, vous peuvent paroître plus claires, & que vous les concevez peut-estre par une simple inspection de l'esprit, sans vous apercevoir de l'obscurité que les autres y trouvent... (AT IX/I 96)

Mersenne ist hier offenbar der Meinung, dasselbe könne für Descartes offensichtlich, für ihn aber dunkel&konfus sein. Descartes hingegen verwendet „Intuition“ als *technischen* Term. Um den Stellenwert der oben zitierten Passage abschätzen zu können, müssen wir deshalb erst wissen, was „Intuition“ für Descartes bedeutet und welchen Sinn es hat, das *Cogito* als solche Intuition zu bezeichnen. Mit der Kennzeichnung des *Cogito* als Intuition will Descartes zum einen sicher auf das hohe Mass an Glaubwürdigkeit hinweisen, die „sum“ für den cartesischen Denker am Anfang der *Zweiten Meditation* hat. So sagt er im Brief über die *Fünften Erwiderungen*:

...on ne peut pas dire toutesfois qu'elle [la proposition „Je pense, donc je suis“] soit un préjugé, lorsqu'on l'examine, à cause qu'elle paroist si évidente à l'entendement, qu'il ne se sçaurait empescher de la croire, encore que ce soit peut-estre la première fois de sa vie qu'il y pense, & que par consequent il n'en ait aucun préjugé. (AT IX/I 205²⁰⁻²⁵)

M.a.W. weist Descartes hier auf die epistemische Unwiderstehlichkeit der „sum“-Überzeugung für jene hin, die in der richtigen Weise philosophieren. Die Verknüpfung von „Intuition“ und „Evidenz“¹⁶⁸ verweist auf die *Regulae*, wo „Intuition“ den Kern des menschlichen Erkenntnisvermögens bezeichnet, mittels dessen wir in der Lage sind, die Wahrheit einfacher Behauptungen unwillkürlich einzusehen:

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, & ipsâmet deductione certior es, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine malè fieri non posse supra notavimus. Ita unusquisque animo potest intueri se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie, et similia, quae longe plura sunt quam plerique animadvertant, quoniam ad tam facilia mentem convertere dedignantur. (AT X 368¹³⁻²⁶)

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, die doch auch, wie oben angemerkt, vom Menschen nicht verkehrt gemacht werden kann. So kann jeder intuitiv mit dem Verstande sehen, dass er existiert, dass er denkt, dass ein Dreieck von nur drei Linien, dass die Kugel von einer einzigen Oberfläche begrenzt ist und Ähnliches, weit mehr als die meisten gewahr werden, weil sie es verschmähen, ihr Denken so leichten Sachen zuzuwenden. (? : 17, 19)

Hier bezeichnet Descartes mit „Intuition“ eine Art apriorischer Verstandeseinsicht, durch die uns einfache metaphysische und mathematische Wahrheiten ‚einleuchten‘. Wie auf S. 348 bereits festgestellt, ist die Verbindung von „Intuition“ zur optischen Erkenntnismetaphorik bei Descartes sehr eng. Er beruft sich explizit auf die lateinische Wortbedeu-

168 Descartes notiert auch in Briefen eine enge Beziehung zwischen „Intuition“ und dem psychologisch verstandenen Evidenzkriterium (Klarheit&Deutlichkeit₁): „... une connaissance très claire & si j’ose ainsi parler intuitive. ...“ (AT I 353²¹⁻²³)

tung (AT X 369⁷⁻⁸). Die „lumière naturelle“ des *Discours* ist dasselbe wie das, was in den *Regulae* als „Intuition“ bezeichnet wird:

Il [Herbert de Cherbury] veut qu'on suive surtout l'instinct naturel, duquel il tire toutes ses notions communes; pour moy, je distingue deux sortes d'instincts: l'un est en nous tant qu'hommes & est purement intellectuel; c'est la lumière naturelle ou *intuitus mentis*, auquel seul je tiens qu'on se doit fier; l'autre est en nous en tant qu'animaux, & est une certaine impulsion de la nature à la conservation de nostre cors, à la jouissance des voluptez corporelles &c., lequel ne doit pas tousjours estre suivi. (AT II 599⁴⁻¹²)

Descartes will also mit „Intuition“ eben jene *epistemischen Instinkte* charakterisieren, deren Zuverlässigkeit und Korrektheit nur durch die Täuschergotthypothese in Frage gestellt werden können. Indem Descartes aber „intuitus“ erst mit der „lumière naturelle“ und dann diese mit dem allen Menschen gemeinsamen „bon sens“ bzw. Verstand identifiziert,¹⁶⁹ verliert „Intuition“ seine enge Bedeutung. Am adäquatesten erscheint mir deshalb eine Deutung, die „intuitus“ als „Einsicht“ in unserem weiten Sinn dieses Wortes versteht.¹⁷⁰ In einem späten Brief kontrastiert er die intuitive „connaissance directe“ Gottes nach der Erleuchtung mit der einzigen uns ohne Gott möglichen „perception trouble & douteuse“:

La connaissance intuitive est une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il luy plait luy découvrir par une impression directe de la clarté divine sur nostre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité. (AT V 136²³⁻²⁹)

Auch wenn intuitive Einsicht nicht das *Wissen* um Gottes Existenz vor-

169 So versteht ihn auch ?: 49: „...*intuitus* is the source of all true knowledge, a faculty or power common to all men without distinction, coextensive with the right and proper use of *bona mens* or the *bon sens*.“ Allerdings spricht Descartes auch von einer richtigen Verwendung der *Intuition*.

170 Der „intuitus“ der *Regulae* entspricht damit, wie ?: 32 zu recht betont hat, dem Kriterium der Klarheit&Deutlichkeit in den *Meditationen*. In den *Prinzipien* sagt Descartes von der „perceptio intellectûs“: „... sentire, imaginari, & purè intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi. . .“ (AT VIII/I 17²²⁻²³) Die Qualifizierung des Verstandes als „rein“ ist für Descartes redundant (vgl. die Übersetzungen von AT VII 72⁵ und 73⁴).

aussetzt (vgl. dazu die oben auf S. 406 zitierte Passage aus den *Zweiten Erwiderungen* [AT VII 140¹²–141²]), ist auch diese Art von Erkenntnis letztlich durch Gott ermöglicht. Sie wird von Descartes im folgenden mit dem *Cogito* parallelisiert:

Ne m'avouerez-vous pas que vous estes moins assuré de la presence des objets que vous voyez, que de la verité de cette proposition: *Je pense, donc je suis*? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de vostre raisonnement, ny une instruction que vos maistres vous ayant donnée; vostre esprit la voit, la sent & la manie; & quoy que vôte imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminue la clarté, la voulant revestir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de nos ames à recevoir de Dieu une connaissance intuitive. (AT V 137³⁰–138¹¹)

Mir scheint manches dafür zu sprechen, den *intuitiven* Charakter des Vorgangs, mittels dessen wir die Wahrheit von „sum“ erkennen, in der *performativen Unbezweifelbarkeit* dieser Überzeugung zu lokalisieren. Wie wir etwas wirklich bezweifeln müssen, um herauszufinden, ob es performativ unbezweifelbar ist, so kann auch Intuition nur praktiziert und geübt, nicht erlernt werden.¹⁷¹ Dass Descartes das *Cogito* als „intuitus purae mentis“ bezeichnet, trägt zur Erklärung der Ephemerität des Wissens um die performative Unbezweifelbarkeit bei. Solange wir uns bewusst sind, dass jeder Versuch, „sum“ zu bezweifeln, scheitern muss (d.h. unmittelbar nachdem wir, wie der cartesische Denker am Anfang der *Zweiten Meditation*, einen solchen Versuch wirklich gemacht haben), erkennen wir klar&deutlich₁, dass wir nicht daran zweifeln können, dass wir sind. Sobald wir uns hingegen nur noch an unseren fehlgeschlagenen Versuch *erinnern*, halten wir es wieder für möglich₁, dass „sum“ *bloss* klar&deutlich₁ sein könnte. Deshalb brauchen wir die Außenperspektive *Cs*.

GOTTESIDEE UND GOTTESERKENNTNIS

Ursachenwissen setzt Gotteserkenntnis voraus:

171 Dies ist zumindest Descartes' Ansicht in den *Regulae*: „Neque enim etiam illa [intuitus&deductio] extendi potest ad docendum quomodo hae ipsae operationes faciendae sint, quia sunt omnium simplicissimae & primae, adeò ut, nisi illis uti jam antè posset intellectus noster, nulla ipsius methodi praecepta quantumcumque facilia comprehenderet.“ (AT X 372¹⁷⁻²²)

Jam verā, quia Deus solus omnium quae sunt aut esse possunt vera est causa, perspicuum est optimam philosophandi viam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus. (AT VIII/I 14⁹⁻¹⁴)

Après avoir ainsi connu que Dieu existe & qu'il est l'auteur de tout ce qui est ou qui peut estre, nous suivrons sans doute la meilleure methode dont on se puisse servir pour decouvrir la verité, si, de la connaissance que nous avons de sa nature, nous passons à l'explication des choses qu'il a créées, & si nous essayons de la deduire en telle sorte *des notions qui sont naturellement en nous*, que nous ayons une science parfaite, cest à dire nous connoissons les effets par leurs causes. (AT IX/II 35)

Dies ist ohne weiteres verträglich damit, dass ich „in gewisser Weise“ den Begriff Gottes *vor* dem Begriff meiner selbst habe:

Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantā per negationem finiti, ut percipio quietem & tenebras per negationem motus & lucis; nam contrā manifeste intelligo plus realitas esse in substantiā infinitā quā in finitā, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quā finiti, hoc est Dei quā me ipsius. (AT VII 45²³⁻²⁹)

Et je ne dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infiny par une veritable idée, mais seulement par la negation de ce qui est finy, de mesme que je comprends le repos & les tenebres par la negation du mouvement & de la lumiere: puisqu'au contraire je voy manifestement qu'il se rencontre plus de realité dans la substance infinie, que dans la substance finie, & partant que j'ay en quelque façon premierement en moy la notion de l'infiny, que du finy, cest à dire de Dieu, que de moy-mesme. (AT IX/I 36)

IDEE GOTTES „cette idée [de Dieu] sert nécessairement de base à toute démonstration de son existence. Car, comment vouloir démontrer l'existence de quelque chose que l'on ne connaît d'aucune façon?“ (?: 134) COGITO AUS GOTTESIDEE „Der Satz [„cogito“] gilt für das zweifelnde Ich, das eine unvollständige und abhängige Sache sei. *Aber er gilt gerade deshalb nicht für das Cogito.* Das Cogito ist unbezweifelbar und drückt *insofern* die Vollkommenheit seines Subjektes aus. Nun ist das Ich nicht Gott. Aber, das hat die Beschäftigung mit dem Gottesbeweis von Med. III erbracht: *es hat die Idee Gottes.* Diese Idee ist von aktueller Unendlichkeit, sie ist deshalb kein Gedankeninhalt des Ichs und ist durch keine Gedankenhandlung des Ichs zu erweisen. Das Cogito ist aber ebensowenig durch eine Gedankenhandlung, sondern in ei-

ner Bewegung gedankenzerstörender Handlung erwiesen worden. Es ist daher ebensowenig ein Gedankeninhalt des endlichen Verstandes. Dasselbe gilt für die Gottesidee. Die Idee Gottes, die aktuelle Unendlichkeit, wird durch dasselbe Vermögen aufgefasst, durch welches das Ich sich selbst auffasst. Die aktuelle Unendlichkeit Gottes kann nicht durch Negation des Endlichen erwiesen werden. Dem entspricht auf Seiten des Cogito, dass eine endliche Zweifelsbewegung nicht zum Ausschluss des Zweifels (zum Cogito) führen kann.“ (? : 324)

In den *Regulae*, wo er das menschliche Erkenntnisvermögen in Erfahrung und Intuition und letztere wieder in Intuition und Deduktion unterteilt, unterscheidet er die beiden letzteren anhand ihres Angewiesenseins auf das Gedächtnis:

Hic igitur mentis intuitum a deductione certa distinguimus ex eo, quod in hac motus sive successio quaedam concipiatur, in illo non item; et praeterea, quia ad hanc non necessaria est praesens evidentia, qualis ad intuitum, sed potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur. Ex quibus colligitur, dici posse illas quidem propositiones, quae ex primis principiis immediate concluduntur, sub diversa consideratione, modo per intuitum, modo per deductionem cognosci, ipsa autem prima principia per intuitum tantum, et contra remotas conclusiones non nisi per deductionem. (AT X 370⁶⁻¹⁵)

Hier also unterscheiden wir die Intuition des Geistes von der zuverlässigen Deduktion dadurch, dass in dieser eine Art Bewegung oder Zeitfolge erfasst wird, in jener nicht so, und ausserdem, weil zu dieser die gegenwärtige Evidenz nicht notwendig ist, wie zur Intuition, sondern sie vielmehr ihre Zuverlässigkeit gewissermassen aus dem Gedächtnis erborgt. Woraus folgt, dass man zwar von jenen Propositionen, die aus den ersten Prinzipien unmittelbar erschlossen werden, je nach dem Gesichtspunkt sagen kann, dass sie bald durch Intuition, bald durch Deduktion erkannt werden, von den Prinzipien selbst dagegen, dass sie nur durch Intuition, von den entfernten Schlussfolgerungen aber, dass sie ausschliesslich durch Deduktion erkannt werden. (? : 19,21)

Prinzipienerkenntnis durch Intuition verlangt also ebenso wie die Einsicht in performative Unbezweifelbarkeit „praesens evidentia“ und kann sich nicht auf das Gedächtnis abstützen. In der *Recherche de la Verité* sagt Eudoxus über die Widerlegung der Täuschergotthypothese durch das *Cogito*:

Etenim in hisce omnibus ecquid datur, quod accuratum non sit, quod non legitimè conclusum, quod ex antecedentibus suis non rectè deductum sit? Atqui cuncta haec dicuntur peragunturque, sine Logicâ, sine regulâ, sine argumentandi formulâ, solo lumine rationis & sani sensûs, qui ubi solut per se agit, erroribus minùs est obnoxius, quâam cùm mille diversas regulas, quas artificium & desidia hominum, ad illum corrumpendum potiùs quâam reddendum perfectiorem, invenerunt, anxie observare studet. (AT X 521)

Gibt es wohl in all den Überlegungen etwas, was nicht genau wäre, nicht rechtmässig gefolgert, was nicht aus seinen Prämissen richtig abgeleitet wäre? Und all dies wurde formuliert und vollendet ohne Logik, ohne Regel, ohne förmlichen Beweis, vielmehr allein durch das Licht der Vernunft und des gesunden Verstandens. Überall, wo er allein tätig wird, erliegt er Irrtümern weniger, als wenn er tausend verschiedene Regeln, wie sie menschliche Künstlichkeit und Faulheit eher zu seiner Verderbnis als zu seiner Vervollkommenung erfunden haben, ängstlich zu beachten sucht. (? : 71)

Hier wird klar, dass das *Cogito* sicher keinen Schluss im herkömmlichen Sinn des Wortes darstellt. Trotzdem sagt Descartes, der cartesische Denker *erschliesse* seine Existenz.¹⁷² Wie kann das *Cogito* gleichzeitig Intuition und Resultat eines sequentiellen Gedankengangs sein?

Der *Discours* gibt einen ersten Hinweis:

... ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en cecy: *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je voy tres clairement que, pour penser, il faut estre... (AT VI 33¹⁶⁻¹⁹)

Hier wird die Wahrheit des allgemeinen Satzes einerseits als *Grund* der Wahrheit des partikulären angegeben, andererseits letzterer als Mittel dargestellt, mittels dessen wir uns der Wahrheit des ersteren vergewissern. Diese zweite Mittel-Zweck-Beziehung wird von Descartes akzentuiert, wenn er unmittelbar vor der bereits zitierten Stelle aus dem Brief an Clerselier über die *Fünften Erwiderungen* den Vorwurf aufgreift, „Cogito ergo sum“ setze die Wahrheit und Kenntniss des Obersatzes „Id quod cogitat est“ voraus:

172 In der bereits zitierten Stelle aus den *Fünften Erwiderungen* sagt Descartes: „... ut ex hoc quod putem me ambulare, optime *inferam* existentiam mentis quae hoc putat, non autem corporis quod ambulet.“ (AT VII 352¹⁵⁻¹⁸, meine Hv.)

Mais l'erreur qui est icy la plus considerable, est que cét Auteur [Gassendi] suppose que la connaissance des propositions particulieres doit tousjours estre deduite des universelles, suivant l'ordre des syllogismes de la Dialectique: en quoy il montre sçavoir bien peu de quelle façon la verité se doit chercher; car il est certain que, pour la trouver, on doit toujours commencer par les notions particulieres, pour venir après aux generales, bien qu'on puisse aussi reciproquement, ayant trouvé les generales, en déduire d'autres particulieres. (AT IX/I 205²⁵–206⁵)

Umso erstaunlicher scheint es deshalb, dass Descartes in den *Prinzipien* behauptet, dass man „quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat“ vor dem *Cogito* wissen müsse (AT VIII/I 8¹³). Dort schreibt er unter dem Titel: „Quae simplicissima sunt & per se nota, definitionibus Logicis obscuriora reddi; & talia inter cognitiones studio acquisitas non esse numeranda“:

Non hîc explico alia multa nomina, quibus jam usus sum, vel utar in sequentibus, quia per se satis nota mihi videntur. Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quòd ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant. Atque ubi dixi hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam & certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurat, non ideò negavi ante ipsam scire oporteat, *quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo*; item, *quòd fieri non possit, ut id quod cogitet non existat*, & talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones, & quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas. (AT VIII/I 8³⁻¹⁶)

Je n'explique pas icy plusieurs autres termes dont je me suis desja servy, & dont je fais estat de me servir cy-apres; car je ne pense pas que, parmy ceux qui liront mes escrits, il s'en rencontre de si stupides qu'ils puissent entendre d'eux-mesmes ce que ces termes signifient. Outre que j'ay remarqué que les Philosophes, en taschant d'expliquer, par les regles de leur Logique, des choses qui sont manifestes d'elles-mesmes, n'ont rien fait que les obscurcir; & lors j'ay dit que cette proposition: Je pense, donc je suis, est la premiere & la plus certaine qui se presente àceluy qui conduit ses pensées par ordre, je n'ay pas pour cela nié qu'il ne fallut sçavoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, & que pour penser il faut estre, & autres choses semblables; mais, àcause que ce sont làdes notions si simples que d'elles-mesmes elle ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ay pas jugé qu'elles deussent estre mises icy en compte. (AT IX/II 29)

Ich werde auf S. 427 dafür argumentieren, dass die Voraussetzung, die Bedeutungen verwendeter Wörter seien bekannt, *im Rahmen der analy-*

tischen Methode erlaubt ist und mit ihren Mitteln ‚eingeholt‘, d.h. *performativ* legitimiert werden kann. Mit dem Wissen um die Wahrheit des universellen Obersatzes „Wer denkt, existiert“ oder gar „Es ist notwendig, dass niemand denkt, ohne zu existieren“ verhält es sich jedoch anders. Die Voraussetzung, dass der cartesische Denker um die Wahrheit des Konditionals „ $\forall x(x \text{ denkt} \rightarrow x \text{ existiert})$ “ wissen muss, um auf seine Existenz zu schliessen, würde das *Cogito* trivialisieren. Das Konditional müsste als sprachliches bzw. (im heutigen Sinn) logisches Wissen ausgegeben werden, als etwas also, was sich auch als „ $\forall x \exists y(Fx \rightarrow x = y)$ “ oder als Regel der existentiellen Generalisierung formulieren liesse. Dies ist unbestrittenermassen völlig unangebracht, kommt doch „*F*“ in dieser Formulierung nicht wesentlich vor.¹⁷³

Trivialisierung ist nicht die einzige Gefahr einer Interpretation des *Cogito* als Schlusses. Zweitens müsste bei einer solchen Interpretation die Leistung des *Cogito* darin gesehen werden, dass sich der cartesische Denker der Tatsache bewusst wird, dass er denkt. Die Formulierungen im *Discours* und in den *Meditationen* machen aber klar, dass die wesentliche Einsicht des cartesischen Denkers ist, dass das Attribut des Denkens von seiner Existenz nicht getrennt werden kann. Erst nachdem der cartesische Denker gemerkt hat, dass er seine Existenz nicht bezweifeln kann, wird er sich (in der ersten Rückblende bzw. in der Rolle der Person *B*) der Tatsache bewusst, dass er dies *insofern und solange* nicht kann, als er beim Vollzug dieses Versuchs denken muss und damit dessen Erfolg bereits von vornherein vereitelt. Diese Bewusstwerdung kann als Einsicht beschrieben werden, dass es nicht (d.h. insbesondere für ihn selbst nicht) möglich ist, zu denken, ohne zu existieren. Diese Einsicht in die notwendige Abhängigkeit von Denken und Sein ist der entscheidende Schritt von „*cogito ergo sum*“ zu „*sum res cogitans*“ und stellt sich erst *nach* der Einsicht in die performative Unbezweifelbarkeit von „*sum*“, in der ersten Rückblende darauf, ein. Wenn der cartesische Denker von Anfang an bereits wüsste, dass er nicht denken kann, ohne

173 Dies ist m.A.n. der eigentliche Grund, warum das *Cogito* nicht als Syllogismus formuliert werden kann. Die Bezweifelbarkeit logischer Schlussregeln, die ? : 186–187 als Grund dafür angibt, ist irrelevant (vgl. S. 224) – auch weil auch seine Intuitionsdeutung eine argumentative Struktur hat (? : 196).

zu existieren, würde es für das Wissen um die eigene Existenz genügen, dass er wüsste, dass er denkt. Wie kann er aber wissen, dass *er* denkt, bevor er weiss, dass er ist? Der cartesische Denker kann (in der *ordo cognoscendi*) vor dem Wissen, dass er ist, kein Wissen über sich selbst haben: „sum“ ist primärer₁ als „cogito“.

Das *Cogito* ist drittens schon daher kein logischer Schluss, weil es synthetisch und a posteriori ist. Descartes lässt keinen Zweifel daran, dass der Schluss des cartesischen Denkers von seinem Denken auf seine Existenz seine Erkenntnis erweitert. ZITAT? Diese Erkenntniserweiterung ist wesentlich der Verwendung der analytischen Methode zu verdanken, die – wie wir auf S. ?? gesehen haben – die wesentliche Verwendung sog. Hilfskonstruktionen ‘erlaubt:

En géometrie, on le sait, il n’arrive que rarement qu’on passe directement d’un théorème de caractère général à un autre théorème de ce caractère; presque toujours il intervient une discussion qui se rapporte à une figure particulière de l’espèce en question et qui le plus souvent constitue la partie principale de la démonstration. Alors, la démonstration se termine par la remarque que la figure envisagée était choisie de façon arbitraire et que, par conséquent, la conclusion est valable pour toute figure de l’espèce considérée. (? : 146)

Weil Descartes allerdings darauf bestehe, dass wir uns ein konkretes solches Objekt vornehmen, habe er das von so genannte „problème de Locke-Berkeley“ (? : 147) abstrakter Ideen zu lösen und die Verallgemeinerbarkeit der Konklusion gesondert zu zeigen.¹⁷⁴ Dies stimmt allerdings nicht.

Viertens gilt es die Begründung zu betrachten, die Descartes in den *Prinzipien* dafür gibt, dass die Voraussetzung eines Wissens um diese „notiones simplicissimae“ unproblematisch sei: „... solae nullius rei existentis notitiam praebent“ (AT VII 8¹⁵⁻¹⁶). Natürlich ist auch die

174 „Mais alors, nous rencontrons une très grande difficulté: si le raisonnement (géométrie ou autre) doit porter sur un objet concret (par exemple, un triangle) qui se présente à l’intuition, on n’a plus aucune garantie de raisonner sur un objet quelconque, et il se demande donc comment on peut justifier la généralisation qui termine la démonstration.“ (? : 147) Er sieht diese Frage erst in Kants Auffassung der Gegenstände der Geometrie als solche der reinen Anschauung beantwortet (? : 149, vgl. auch die Bemerkung in der anschliessenden Diskussion, die „place systématique de l’intuition“ sei die gleiche bei Kant und Descartes, ? : 162).

Wahrheit des Konditionals „ $\forall x \exists y (Fx \rightarrow x = y)$ “ mit einem leeren Universum verträglich;¹⁷⁵ dennoch besteht zwischen ihm und den Worterklärungen („cogitatio“, „certitudo“, „existentia“) die wichtige Disanalogie, dass damit durchaus Existenzbehauptungen verbunden werden können: nach wohl jeder Einschätzung der Stärke der logischen Folgebeziehungen ist „jeder Denkende ist“ äquivalent zu „nichts Denkendes ist nicht“.¹⁷⁶ Dies ist nun allerdings eine Existenzbehauptung, wenn auch eine negative. Wenn schliesslich Descartes wirklich der Meinung wäre, in der *ordo docendi* bzw. gemäss der synthetischen Methode gehe der allgemeine Obersatz der partikulären Konklusion voraus, würden wir in der synthetischen Darstellung der *Meditationen* am Ende der *Zweiten Erwiderungen* eine entsprechende Bemerkung erwarten. Stattdessen finden wir dort als zehntes „Axioma“ folgendes:

In omnis rei ideâ sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis. . . (AT VII 166 ¹⁴⁻¹⁶)	Dans l'idée ou le concept de chaque chose, l'existence y est contenuë, parce que nous ne pouvons rien concevoir que sous la forme d'une chose qui existe. . . (AT IX/I 128)
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Damit ist nun aber nichts weiter gesagt, als dass wir mit unserem Reden über Dinge normalerweise existentielle Verpflichtungen eingehen, d.h. dass wir von keinem Ding wahre Sätze aussagen können, wenn dieses Ding nicht existiert. Damit akzeptiert Descartes ein weiteres Mal die Schlussform der existentiellen Generalisierung, die sich allerdings, wie bemerkt, in vielem vom *Cogito* unterscheidet. Von einem speziellen allgemeinen Obersatz der Art „Alles, was denkt, existiert“ finden wir hin-

175 Vgl. den Zusatz in der französischen Übersetzung von *Princ.* I, sect. 49: „...ce sont seulement des veritez, & non pas des choses qui soient hors de notre pensée...“ (AT IX/II 46)

176 Ich sehe den Unterschied nicht, den Bernard ? : 90 zwischen „Es ist notwendig, dass alles Denkende existiert“ und „Alles Denkende existiert“ machen will. Er bezeichnet letzteres als ein „bare statement of necessity which can, on Descartes's view, be intuitively grasped“ (? : 91). Dies bedeutet jedoch nicht, dass letzteres, wie Williams meint, im Unterschied zu ersterem keine existentiellen Voraussetzungen macht, denn auch ‚intuitiv‘ einsehbare mathematische und analytische Wahrheiten machen existentielle Voraussetzungen: erstere zumindest gemäss der empiristischen Philosophie der Mathematik Descartes' (s. S. 154), letztere zumindest dann, wenn sie als *syllogistische* Allsätze verstanden werden.

gegen im Anhang zu den *Zweiten Erwiderungen* nichts. Ich schlage aus diesen vier Gründen vor, bei der Version der *Zweiten Erwiderungen* zu bleiben und gegen den Text der *Prinzipien* zu behaupten, die Wahrheit von „cogito ergo sum“ setze die Wahrheit des allgemeinen Obersatzes eines kategorischen Syllogismus nicht voraus.¹⁷⁷ Dass „Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat“ seinerseits wahr und sogar unbestreitbar ist (wie Descartes in AT VIII/I 24⁴⁻⁶ behauptet), spielt dabei keine Rolle.

Im Gespräch mit Burman nimmt Descartes Stellung zu der Prioritätsfrage, die in den *Zweiten Erwiderungen* und den *Prinzipien* unterschiedlich entschieden wird:

Ante hanc conclusionem: *cogito ergo sum*, sciri potest illa major: *quicquid cogitat, est*, quia reipsa prior est meae conclusionem, et mea conclusio illi nititur.

Et sic in PRINCIP. dicit auctor eam praecedere, quia scilicet implicite semper praesupponitur et praecedit; sed non ideo semper expresse et explicitè cognosco illam praecedere et scio ante meam conclusionem, quia scilicet ad id tantum attendo quod in me experior, ut, *cogito, ergo sum*, non autem ita attendo ad generalem illam notionem, *quicquid cogitat, est*; nam, ut ante monitum, non separamus illas propositiones a singularibus, sed eas in illis consideramus; et hoc sensu verba haec p. 155 [VII 140¹⁹⁻²⁰] hic citata intelligi debent. (AT V 147)

Vor dieser Folgerung „ich denke, also bin ich“ kann man jenen Obersatz kennen, „alles, was denkt, ist“, da er ja der Sache nach meiner Folgerung vorgängig ist und diese sich auf jenen stützt.

So sagt auch der Autor in den „Prinzipien“, dass jener vorangehe, da er nämlich implizit immer vorausgesetzt wird und vorangeht. Doch erkenne ich deshalb nicht immer ausdrücklich und explizit, dass jener vorangeht und weiss ihn vor meiner Folgerung, da ich ja nur auf das Acht habe, was ich in mir erfahre, also auf die Einsicht „ich denke, also bin ich“. So habe ich aber nicht Acht auf jene allgemeine Einsicht „alles, was denkt, ist“; denn wie schon vorhin bemerkt, trennen wir jene Behauptungen nicht von den besonderen Fällen, sondern betrachten jene in diesen. In diesem Sinn müssen die hier zitierten Worte verstanden werden. (? : 7)

177 Diese Konfusion (auf Seiten Descartes' wie der Interpreten) ist vielleicht auf den unklaren Status der *Prinzipien* im Rahmen der Methodendichotomie zurückzuführen. Descartes spricht in ihrem Zusammenhang oft von *ordo docendi*, der er habe folgen wollen und parallelisiert die *ordo docendi* in anderen Zusammenhängen auch mit der synthetischen Methode. Trotzdem scheint mir die Methode der *Prinzipien* in ihren Grundzügen, wie ich im Kapitel 1.5 dargelegt zu haben hoffe, analytisch zu sein.

Ich halte dies für die Kernstelle zur Entscheidung der Prioritätsfrage.¹⁷⁸ Hier präsentiert uns Descartes eine Auslegung seiner Texte, die konsistent ist, aber ihrem Wortlaut widerspricht. Er behauptet nämlich, in den *Prinzipien* habe er bloss behauptet, dass der allgemeine Satz (und nicht unser Wissen, dass der allgemeine Satz wahr oder gar notwendig ist) dem partikulären „cogito ergo sum“ vorausgehe. Dies ist verträglich mit der Bemerkung in den *Zweiten Erwiderungen*, das Wissen um den allgemeinen Satz dürfe nicht vorausgesetzt werden. Burman gegenüber gibt Descartes denn auch bloss zu, dass wir den allgemeinen vor dem partikulären Satz wissen *können*, obwohl die Reihenfolge in vielen Fällen (und insbesondere im Fall von „cogito ergo sum“) die umgekehrte ist. Damit charakterisiert er den Schluss des cartesischen Denkers auf seine Existenz als analytischen Schluss vom zunächst Näheren auf seine Erklärung.

Der Schritt von der Einsicht in die performative Unbezweifelbarkeit von „sum“ zur Erkenntnis der Wahrheit und Unbezweifelbarkeit von „cogito ergo sum“ folgt damit einer Vorgehensweise, die an mathematische Beweise erinnert (und an Kants Vorgehen in der transzendentalen Deduktion), die analytisch genannt werden kann und die ich (mit Röd) eine „subtraktive“ Vorgehensweise nennen möchte.

Führen wir einen geometrischen Beweis des Satzes, dass jedes Dreieck eine Innenwinkelsumme von 180° hat, werden wir zuerst ein Dreieck hinmalen. Unser Beweis, dass *dieses* Dreieck eine Innenwinkelsumme von 180° hat, wird erst dann als ein Beweis dieser Eigenschaft *aller* Dreiecke durchgehen können, wenn unser Dreieck keine *wesentlichen* Eigenschaften hat, die es von anderen Dreiecken unterscheiden. Welches sind diese wesentlichen Eigenschaften? Läge uns ein axiomatisches System der Geometrie vor, könnten wir darauf achten, an unserem Beispieldreieck keine Eigenschaften vorauszusetzen, die nicht bereits

178 Im Gegensatz zu ? : 92, der diese Stelle diskreditieren muss („Perhaps Burman (whose notes we rely on) made a mistake, or, very probably, Descartes did not always use these verbal forms strictly to mark the distinction. It is hard to reconcile the texts on any view...“) sehe ich den relevanten Unterschied nicht im Fehlen des Notwendigkeitsoperators, sondern in der Priorität des Satzes im Gegensatz zur Priorität unseres Wissens um die Wahrheit des Satzes.

in der Definition eines Dreiecks gefordert wurden. Wenn wir aber eine Eigenschaft F (wie das Haben einer Innenwinkelsumme von 180°) geometrisch bestimmen wollen, die allen geometrischen Figuren G zukommt, ist der Rekurs auf eine *Definition* der G gefährlich: Er macht uns, sollten nicht nur alle G s F , sondern umgekehrt auch alle F s G sein (was im Fall der Innenwinkelsumme der Fall ist), gegen den Einwand verwundbar, wir hätten nichts Neues bewiesen, sondern bloss umformuliert, was in den Prämissen bereits eingestanden wurde. Wir hätten m.a.W. auch das Haben von F als *Definition* von „ G “ verwenden können. Wenn uns kein axiomatisches System und damit auch keine Definition von Dreiecken zur Verfügung steht oder wenn wir diesen Einwand des *petitio*-Charakters formaler Schlüsse (wie Descartes) ernst nehmen wollen, können wir nicht ausschliessen, dass unsere Entscheidung, den Beweis an einem bestimmten Dreieck zu führen, die eine Entscheidung über die wesentlichen Eigenschaften darstellt, die Dreiecke haben müssen, auch über das Gelingen des Beweises bereits entscheidet: Gehört das Haben einer Innenwinkelsumme von 180° zu den wesentlichen Eigenschaften von Dreiecken, wird der Beweis genau dann erfolgreich sein, wenn auch unser Dreieck diese Innenwinkelsumme hat. Gehört es hingegen nicht dazu, wird der Beweis entweder unmöglich oder kein Beweis der Tatsache sein, dass *alle* Dreiecke diese Innenwinkelsumme haben. In beiden Fällen werden wir nicht mehr beweisen können, als wir damit bereits vorausgesetzt haben, dass wir ein bestimmtes Dreieck als repräsentativen Vertreter aller Dreiecke bestimmten und damit *implicit* über die Eigenschaften entschieden haben, die geometrische Figuren haben müssen, um Dreiecke zu sein.

Dieses Problem lässt sich unter Rückgriff auf die analytische Methode umgehen: Statt zu *fordern*, dieses Dreieck sei repräsentativ, müssen wir dies *annehmen* können. Wenn wir also beweisen wollen, dass alle Dreiecke eine Innenwinkelsumme von 180° haben, dass also *dieses* Dreieck nur dann ein repräsentatives Beispiel ist, wenn es ebenfalls diese Innenwinkelsumme hat, werden wir *das Gesuchte als bekannt voraussetzen* und *annehmen*, dieses Dreieck sei repräsentativ. Wir werden an diesem Dreieck dann das Haben der Innenwinkelsumme von 180° auf das Haben anderer Eigenschaften F zurückführen, von denen wir

wissen, dass sie alle Dreiecke haben (wie bspw. die Eigenschaft, drei Seiten zu haben). Diese Zurückführung ist eine Suche nach universellen Prämissen, aus denen für dieses wie für jedes andere Dreieck bewiesen werden könnte, dass es eine Innenwinkelsumme von 180° hat. Haben wir solche universellen Prämissen gefunden, werden wir den eigentlichen Beweis, die anschliessende Synthesis, in der Regel wohl nicht mehr führen, stattdessen genügt es uns, dass wir am Ende des Beweises, wenn wir Aufschluss über die wesentlichen Eigenschaften von Dreiecken erhalten haben, klar&deutlich erkennen, dass unser Beispieldreieck keine individualisierenden Eigenschaften hatte, die einen synthetischen Beweis bei *anderen* Dreiecken vereiteln könnten. Diese klare&deutliche Einsicht, dass das einzelne Beispiel, das zu Beginn als exemplarisch angenommen wurde, wirklich exemplarisch ist, ist im gewissen Sinn eine seiner *Eigenschaftslosigkeit*: Wir werden uns bewusst, dass es kein Gegenbeispiel zum Konditional „ $\forall x (Gx \rightarrow Fx)$ “ gibt, weil wir erkennen, dass unser Dreieck *nichts als* ein *G* ist, d.i. keine speziellen Eigenschaften hat, auf die wir uns bei der Konstruktion eines Gegenbeispiels abstützen könnten. Diese Methode, einen allgemeinen Satz dadurch zu beweisen, dass man sich ein Beispiel wählt und dieses durch das Hinwegdenken von immer mehr seiner Eigenschaften immer ‚repräsentativer‘ macht, bis es schliesslich nichts mehr als ein Repräsentant der Gattung ist, über die etwas bewiesen werden soll, bezeichne ich als „subtraktiv“.

Wir haben bereits in Fn. 17 auf S. 290 festgestellt, dass Descartes die „implizit“/„explizit“-Unterscheidung im Gespräch mit Burman (AT V 153) verwendet, um die unterschiedliche Reihenfolge der Erkenntnis meiner Unvollkommenheit und derjenigen der Vollkommenheit Gottes im aposteriorischen Gottesbeweis in den *Meditationen* und den *Prinzipien* zu erklären. Auf S. 320 wurde darauf hingewiesen, wie Descartes den Realitätsgehalt der Idee Gottes damit charakterisiert.

Wir müssen daher zwischen zwei Arten notwendiger Eigenschaften unterscheiden:

Both kinds of attributes are necessary in the sense that it is impossible for any triangle not to possess any one of these attributes. On the one hand, there are first-order attributes that are those simpler attributes into which a complex nature can be broken down. With respect to a triangle Descartes identifies such attributes to be angles, lines, the number three, and the like. On the other hand, there are other necessary attributes such as [having the interior angles of a triangle equal to two right angles] that belong necessarily to a triangle yet are not contained in a triangle as a part. Perhaps one could approach Descartes's distinction between two classes of attributes by contending that Cartesian first-order attributes necessarily inhere in their respective subjects whereas Cartesian second-order attributes necessarily adhere to their respective subjects. (? : 41–42)

In dieser Unterscheidung muss Existenz als zweitstufiges Attribut verstanden werden (? : 47).

Der Beweis seiner Existenz, den der cartesische Denker am Anfang der Zweiten *Meditation* dadurch führt, dass er sich der Unbezweifelbarkeit von „sum“ bewusst wird, ist ein Beispiel der Anwendung eines solchen subtraktiven Verfahrens. Der cartesische Denker *nimmt an*, dass er existiert, und versucht mehr und mehr seiner Eigenschaften von sich hinwegzudenken (indem er bezweifelt, dass er sie hat), in der Hoffnung, die Ressourcen für einen allgemeinen Existenzbeweis zu finden, für den seine eigene Existenz als exemplarisches Beispiel dienen könnte. Er bleibt nicht bei der Unbezweifelbarkeit₁ von „sum“ stehen, sondern versucht diese ihrerseits zu erklären. Die Ressourcen dafür findet er mit „cogito“. „Cogito“ ist Descartes' zufolge die allgemeinste und die schwächste aller Voraussetzungen, die wir machen müssen, um einen Beweis unserer eigenen Existenz zu führen. Sie ist die schwächste und allgemeinste bezüglich der Ordnung, die durch den Nachvollzug der Zweifelsargumente unter unseren Überzeugungen etabliert wurde. „Cogito“ ist die am wenigsten Skeptiker-anfällige Voraussetzung einerseits deshalb, weil sie nicht bezweifelt werden kann, andererseits aber auch deshalb, weil sie maximal rechtfertigbare existentielle Voraussetzungen involviert, existentielle Voraussetzungen nämlich, die allein schon durch die Behauptbarkeit der Voraussetzung, d.i. dadurch, dass wir sie machen, als gerechtfertigt ausgewiesen werden können. Der Schluss von Denken auf Sein spielt damit eine Doppelrolle: Einerseits ist er selbständiges Beweisziel; der cartesische Denker will zeigen, dass

man daraus, dass man denkt, schliessen darf, dass man ist. Andererseits spielt er aber auch eine Rolle bei der Bestimmung der allgemeinstmöglichen Prämisse eines solchen Schlusses: Der cartesische Denker merkt, dass *allein* daraus, dass er denkt, schon folgt, dass er ist und wählt deshalb „cogito“ zur Prämisse. Diese beiden Funktionen von „cogito ergo sum“ hängen insofern voneinander ab, als die zweite die erste rechtfertigt und erklärt. Wenn ich merke, dass ich in meinem eigenen Fall für den Beweis meiner Existenz nichts weiter vorauszusetzen habe, als bereits durch die Inangriffnahme des Beweises vorausgesetzt wurde, kann ich erklären, warum jeder Denkende aus der Tatsache, dass er denkt, *mit Recht* darauf schliessen darf, dass er ist.

Descartes drückt die zweite Funktion von „cogito ergo sum“ durch die Verwendung des Notwendigkeitsoperators aus. Der cartesische Denker erkennt, dass es unmöglich₁ ist, dass er nicht existiert. Er *muss* davon ausgehen, dass er existiert – in diesem Sinn existiert er notwendig₁ („ego ille, qui jam necessario sum“ [AT VII 25¹²⁻¹³]). Notwendigkeit₂ kann er auf diese Weise jedoch nicht erreichen: Er muss dafür (in der ersten Rückblende) seine Erkenntnis, dass er ist, konditionalisieren und von der Prämisse abhängig machen, dass er denkt.¹⁷⁹ Dabei fallen ihm zwei Dinge auf: Die Voraussetzung seines Denkens ist *hinreichend* für den Beweis seiner Existenz; wenn er denkt, kann er ohne weiteres darauf schliessen, dass er existiert. Darin liegt eine erste Verallgemeinerung der singulären Einsicht in die Tatsache der eigenen Existenz: Indem der cartesische Denker erkennt, dass der Beweis von „sum“ immer gelingt, wenn er in Angriff genommen wird, sieht er die Wahrheit von „sum“ ist unbezweifelbar“ ein, d.h. er erkennt, dass *jeder Denkende* beweisen

179 ? : 49, 71 interpretiert so das *Cogito* und meint, die Prämisse sei durch die Voraussetzung der Transparenz des Bewusstseins etabliert. Dagegen werde ich auf S. 431 argumentieren.

kann, dass er existiert.¹⁸⁰ Zweitens ist die Prämisse „cogito“ in einem gewissen Sinn auch *notwendig* für den Beweis von „sum“. Wenn der cartesische Denker nicht voraussetzen dürfte, dass er denkt, wenn er also davon ausgehen müsste, dass er bloss zu denken scheint, könnte er sich nicht in epistemischer zwingender Weise der Tatsache seiner Existenz vergewissern. Er müsste es dann nämlich für möglich halten, dass die Unbezweifelbarkeit von „sum“ eine bloss scheinbare ist. Ich habe im letzten Kapitel dafür argumentiert, dass der Leser der *Meditationen* (ebenso wie der cartesische Denker in der zweiten Rückblende) in der Lage ist, diesen Verdacht als unbegründet zu erkennen. Die einzige skeptische Möglichkeit, die Gewissheit von „cogito“ zu unterminieren, ist die Täuschergotthypothese. Die Möglichkeit der Existenz eines allmächtigen Täuschergottes ist aber genau, was in Frage steht. Die Täuschergotthypothese einzuführen, um einen Versuch ihrer Widerlegung zu unterminieren, ist aber schlicht eine *petitio*. Aber auch wenn eingestanden wird, dass „cogito“ nicht nur hinreichend, sondern auch notwendig für die Unbezweifelbarkeit von „sum“ ist, stellt sich die zusätzliche Frage, wie denn der cartesische Denker eine solche gegenseitige Abhängigkeit von Denken und Sein erkennen könnte.

Ich möchte deshalb im folgenden anhand eines Exkurses in die *Regulae* zeigen, dass Descartes auch zur Zeit der *Meditationen* der Meinung war, eine klare & deutliche Erkenntnis von Begriffen beinhaltet eine Erkenntnis ihrer Abhängigkeit. Danach möchte ich die begriffsbildende Funktion der analytischen Methode nachweisen und begründen, warum das semantische Wissen, das Descartes in den *Prinzipien* für im *Cogito* vorausgesetzt erklärt, keine echte Voraussetzung darstellt (wofür es

180 In dieser Weise interpretiert?: 98 den Zusammenhang von Denken und Sein im *Cogito*: „The key to a solution of the difficulty [der Prioritätsfrage] is that Descartes does not regard knowledge of the particular statement as neatly separable from knowledge of the general principle. What the individual learns from his own case is that unless he exists he cannot think. What he knows in his own case is not merely that he both thinks and exists (which would be quite compatible with the falsity of the general principle) but that his thinking *necessarily* involves his existence. Precisely because he perceives the connection as a necessary one, he understands that it must hold generally and not only in the single instance he happens to be considering.“

bspw. ? : 21 hält).

In den *Regulae* nennt Descartes diejenigen Gegenstände der Intuition, die sich als Prinzipien eignen, „*einfache Naturen*“. Solche „*einfachen Naturen*“ können nur durch Intuition adäquat erfasst werden¹⁸¹ und stehen in der Erkennbarkeitsordnung zuoberst. Denn wir erkennen sie immer klar&deutlich, *wenn wir sie überhaupt erkennen*:

Dicimus tertio, naturas illas simplices esse omnes per se notas, et nunquam ullam falsitatem continere, quod facile ostendetur, si distinguamus illam facultatem intellectus, per quam res intuetur et cognoscit, ab ea qua judicat affirmando vel negando; fieri enim potest, ut illa quae revera cognoscimus, putemos nos ignorare, nempe si in illis praeter id ipsum quod intuemur, sive quod attingimus cogitando, aliquid aliud nobis occultum inesse suspicemur, atque haec nostra cogitatio sit falsa. (AT X 420¹⁴⁻²³)

Wir sagen drittens, dass jene einfachen Naturen alle durch sich selbst bekannt sind und niemals etwas Falsches enthalten, was sich leicht zeigen lässt, wenn wir die Fähigkeit des Verstandes, mit der er die Dinge intuitiv erfasst und erkennt, von derjenigen unterscheiden, mit der er bejahend oder verneinend urteilt. Es kann nämlich geschehen, dass wir das, was wir wirklich erkennen, nicht zu wissen glauben, dann nämlich, wenn wir den Verdacht haben, dass in ihnen ausser dem, was wir intuitive erkennen oder was wir beim Nachdenken berühren, noch etwas anderes steckt, dass uns verborgen ist, und wenn dieser unser Gedanke falsch ist. (? : 89)

Die Annahme, in einer scheinbar klar&deutlich erkannten „*einfachen Natur*“ stecke ein verborgener Widerspruch, ist Descartes zufolge immer falsch: Weil diese „*einfachen Naturen*“ *an sich* klar&deutlich sind, d.i. nur in klarer & deutlicher Weise erkannt werden *können*, und wir sie denken müssen, um über sie zu urteilen, ist jedes Urteil der Form: „Diese ‚*einfache Natur*‘ ist nicht klar&deutlich“ notwendigerweise unwahr (entweder fehlt das Referenzobjekt oder der Satz ist falsch). Das bloss Erfassen dieser Naturen ist weder wahr noch falsch: es gelingt oder gelingt nicht. Descartes macht noch eine weitergehende Behauptung:

181 AT X 419⁸⁻¹¹; vgl. auch: „... quas primo et per se, non dependenter ab aliis ullis, sed vel in ipsis experimentis, vel lumine quodam in nobis insito licet intueri“ (AT X 383¹²⁻¹⁴)

...intellectum ànullo unquam experimento decipi posse, si praecise tantum intueatur rem sibi objectam, prout illam habet vel in se ipso vel in phantasmate, neque praeterea judicet imaginationem fideliter referre sensuum objecta, nec sensus veras rerum figuras induere, nec denique res externas tales semper esse quales apparent. . . (AT X 423¹⁻⁷)

...der Verstand [kann] von keiner überhaupt Erfahrung jemals getäuscht werden [...], wenn er genau nur den ihm gegenwärtigen Sachverhalt, so wie er ihn selbst oder in einem Phantasiebild besitzt, intuitiv erfasst und nicht ausserdem noch urteilt, weder dass die Einbildungskraft die Gegenstände der Sinne treu wiedergibt, noch dass die Sinne mit den wahren Gestalten der Dinge bekleidet sind, noch schliesslich dass die äusseren Dinge immer so sind, wie sie erscheinen. (? : 93)

Der Kontext macht klar, dass hier Descartes von unfehlbaren *Urteilen* spricht („judicabit“ [AT X 423¹⁶]). Weil die Behauptung insbesondere bezüglich der Erfahrung gilt, die wir durch die „reflexive Selbstbetrachtung“ des Verstandes haben („ex sui ipsius [intellectus nostri] contemplatione reflexa“ [AT X 422²⁷]), ist damit der Grund zur These gelegt, dass wir in Urteilen unfehlbar sind, die nichts über ‚Äusseres‘ aussagen (insbesondere nichts über den Kausalnexus zwischen Eindrücken und materiellen Gegenständen).¹⁸² Diese These möchte ich die der *Transparenz des Selbstbewusstseins* nennen. Diese These ist, wie wir sehen werden, eine *Konsequenz* des *Cogito* und der wesentliche Schritt von „cogito ergo sum“ zu „sum res cogitans“. Transparenz des Selbstbewusstseins bedeutet, dass uns unsere eigenen Bewusstseinsvorgänge in einer Weise gegeben sind, die sowohl in erkenntnistheoretischer wie auch in ontologischer Hinsicht privilegiert ist: erkenntnistheoretisch deshalb, weil wir mit Sätzen, mit denen wir eigene Bewusstseinsvorgänge beschreiben, kein epistemisches Risiko eingehen; ontologisch, weil nicht nur unser Denken, sondern auch unser Haben von *Gedanken* und damit die *Existenz* solcher Gedanken als unabhängig von der Existenz der

182 Merkwürdigerweise referriert er diese Stelle später so, als sei mit ihr nur die schwächere Behauptung gemacht, die Fregesche nämlich, dass wir erst mit dem Urteil (und noch nicht mit dem Fassen des Gedankens) in die Sphäre des Wahren und Falschen eintreten: „Jamjam diximus, in solo intuitu rerum, sive simplicium, sive copulatarum, falsitatem esse non posse; neque etiam hoc sense quaestiones appellantur, sed nomen illud [„problema“] acquirunt, statim atque de ijsdem judicium aliquod determinatum ferre deliberamus.“ (AT X 432¹⁸⁻²²)

Aussenwelt hingestellt wird:

Quodque hîc maxime considerandum puto, invenio apud me innumeras ideas quarumdam rerum, quae, etiam si extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse; & quamvis a me quodammodo ad arbitrium cogitentur, non tamen a me finguntur, sed suas habent veras & immutabiles naturas. (AT VII 64⁶⁻¹¹)

Et ce que je trouve icy de plus considerable, est que je trouve en moy une infinité d'idées de certaines choses, qui ne peuvent pas estre estimées pour un pur neant, quoy que peut-estre elles n'ayent aucune existence hors de ma pensée, & qui ne sont pas feintes par moy, bien qu'il soit en ma liberté de les penser ou ne les penser pas; mais elles ont leurs natures vraies & immuables. (AT IX/I 51)

Mit „Selbstbewusstsein“ meine ich das Wissen des cartesischen Denkers um die Existenz seiner *cogitationes*:

Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hîc quod cogitare. (AT VIII/I 7²⁰⁻²³)

Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'appercevons immédiatement par nous-mêmes; c'est pourquoy non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la mesme chose icy que penser. (AT IX/II 28)

„Cogitare“ ist Descartes' allgemeines Wort für das Haben einer Idee bzw. für das Wissen um die objektive Realität einer Idee. Das *Cogito* etabliert die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen über mich selbst, indem es zeigt, dass ich Wissensansprüche erheben kann, deren Berechtigung von nichts ausserhalb meiner abhängt. Damit ist ein entscheidender Schritt gemacht:

The idea that truth can be attained without going outside subjective experience was not always the philosophical commonplace it has come to be. It was Descartes who made it so, who (in the second *Meditation*) laid the basis for our broader use of the predicates „true“ and „false“, whereby they can apply to statements of appearance without reference to real existence. (? : 142–143, Fn, 8)

Die Täuschergothypothese, die erst mit dem *Cogito* vom Tisch ist, unterminiert die Unterscheidung zwischen innen und aussen. Solange sie nicht ausgeräumt ist, steht es Descartes nicht frei, wenigstens diejenigen Überzeugungskandidaten für gerechtfertigt zu erklären, die nur ihn selbst und nichts ausserhalb seiner betreffen. Der cartesische Denker be-

findet sich am Ende des Schlafarguments exakt in der Situation der antiken Skeptiker, die den Zweifel an der Existenz der Aussenwelt deshalb nicht formulieren konnten, weil sie den Geist des erkennenden Subjekt nicht als etwas auffassten, zu dem es ein Ausserhalb geben kann.¹⁸³ Mit der Täuschergothypothese macht Descartes damit einen wichtigen und entscheidenden Schritt über seine antiken Vorbilder hinaus. Denn gerade diejenigen Überzeugungen, die der antike Skeptiker behalten muss, um sich bspw. gegen das Untätigkeitsargument (s. S. 225) verteidigen zu können, d.i. Überzeugungen der Art, dass mir dieses oder jenes so oder anders *erscheint*,¹⁸⁴ fallen der Täuschergothypothese zum Opfer.

Insofern sich dieses Wissen *nur* auf die objektive Realität der Ideen bezieht, bezüglich derer sich diese nicht unterscheiden, sind alle kognitiven Tätigkeiten, die mit Ideen hantieren, gleichbedeutend mit „cogitare“. Mit „Bewusstseinszustand“ oder „cogitatio“ meint Descartes das, was mich darin berechtigt, mir mentale Prädikate zuzuschreiben:

Des si intelligem de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa. (AT VIII 7³⁰-8²)

... au lieu que, si j'entends parler seulement de l'action de ma pensée, ou du sentiment, c'est à dire de la connaissance qui est en moy, qui fait qu'il me semble que je voy ou que je marche, cette mesme conclusion est si absolument vraye que je n'en peux douter à cause qu'elle se rapporte à l'ame, qui seule a la faculté de sentir, ou bien de penser en quelque façon que ce soit. (AT IX/II 28)

Descartes' cartesischer Denker ist kein transzendentes Subjekt. Die Frage, die zur These der Transparenz des Selbstbewusstseins führt, ist nicht eine nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis (geschweige gar der transzendentalen Bedingungen), sondern eine nach

183 So formuliert zumindest ? : 40 das Problem: „In the modern formulation ,external‘ means external to the mind, but in Sextus it means simply external to oneself, the cognitive subject, i.e. a man.“

184 ? : 38 identifiziert diese Sätze mit jenen, die Sextus als „immune from enquiry“ (*azetetos*) bezeichnet (*PHI* 22). Allerdings sagt – zumindest prima facie – Sextus an der entsprechenden Stelle nur, die *Existenz* der Erscheinungen werde nicht in Frage gestellt (und nicht die Sätze, die diese Existenz behaupten).

dem Umfang der Ressourcen, über die einer verfügen muss, der Klarheit seines Denkens anstrebt. Sie richtet sich natürlicherweise auf die Objekte des Denkens, deren logische Verknüpfungen unser Verstand begreifen kann. Die Überzeugung „*p*“ oder die Idee von *x* zu haben, heisst für Descartes, dass „*p*“ *in mir* ist¹⁸⁵. M.a.W.: der cartesianische Denker ist *kein* transzendentes Subjekt, das als blosser Perspektive sich selbst ausserhalb des ontologischen Bereichs seiner Objekte befindet, sondern ist ein Objekt *innerhalb* dieses Bereichs, das mit anderen Objekten durch eine *physikalische* Relation (das Haben von Ideen) verbunden ist: Die Überzeugung, dass *p*, die *in mir* ist, existiert in derselben Welt wie die Dinge, über die ich mir die Überzeugung, dass *p*, gebildet habe. Darin liegt m.E. der wesentliche Punkt der missverständlichen Rede von der objektiven und formalen Realität der Ideen.

Das Wissen um die eigenen Bewusstseinszustände versteht Descartes am Modell des Wissens um die Inhalte einer Schachtel. Unser Wissen um die Inhalte der Schachtel kommt dadurch zustande, dass unser Bewusstsein diese Schachtel *ist*:

185 Die Innenseite des cartesianischen Denkens besteht aus Ideen. Diese Ideen sind sowohl (von aussen gesehen) im cartesianischen Denker drin (sie sind privat) als auch (aus der Innenperspektive betrachtet) an der *Aussenseite* des Innenraums (sie sind seine Verbindung zur Aussenwelt). Das Zustandekommen solchen Ideenwissens möchte ich nicht mit „Introspektion“ bezeichnen, denn dieser Term hat ‚spiritualistische‘ Konnotationen. Ideenwissen ist für Descartes allerdings auch nicht apriorisches Wissen in dem Sinn, das es uns aus heiterem Himmel in den Schooss fällt oder ‚immer schon‘ gewusst wurde. Ideen sind für Descartes Objekte, die, wie andere Objekte auch, sorgfältig betrachtet werden müssen, um Wissen über sie zu erlangen. Die etwas spöttische Darstellung Hackings trifft also auf sie zu: „... verbal discourse is appropriate for communication, but for real thinking, they said, try to get as far as you can from words. [...] The gist of the advice is that to avoid error we must train ourselves to ‚scrutinize‘ our ideas ‚with steadfast mental gaze‘. Stop speaking and start looking, looking inside yourself. What is one to look *at*? The answer is given by that code word „idea“.“ (? : 17–18)

<p>... nec ulla potest in nobis esse cogitatio, cujus eodem illo momento, quo in nobis est, conscii non sumus. Quamobrem non dubito quin mens, statim atque infantis corpori infusa est, incipiat cogitare, simulque sibi suae cogitationis conscia sit, etsi postea ejus rei non recordeatur, quia species istarum cogitationum memoriae non inhaerent. (AT VII 246¹⁵⁻²¹)</p>	<p>Und es kann in uns kein Denken vorhanden sein, dessen wir uns nicht in eben dem Augenblicke, wo es in uns ist, bewusst wären. Daher zweifle ich nicht, dass der Geist, sobald er dem Körper des Kindes eingeflöss ist, zu denken anfängt und zugleich sich seines Denkens bewusst ist, obwohl er sich später nicht daran erinnert, weil die Vorstellungsformen (species) jener Denkaktes nicht in der Erinnerung haften bleiben. (? : 233)</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Er kontrastiert dieses Wissen in der Folge mit dem um die Zustände unseres eigenen Körpers: ich kann nicht mit demselben Recht behaupten, ich wisse, dass ich spaziere, wie ich behaupten kann, dass ich träume, weil ich mit ersterem nicht ausschliessen kann, dass ich meinen Spaziergang bloss träume. Ebenso wenig kann ich dies aber im Fall des Träumens. Der entscheidende Unterschied liegt darin, dass davon nur im ersten, aber nicht im zweiten Fall die Wahrheitsbedingungen der Wissensbehauptung tangiert werden. Weil es falsch wäre, zu sagen, ich spaziere, wenn ich nur träume, zu spazieren, ist dieses Wissen weniger gewiss als mein Träumen, denn die Wahrheitsbedingung von „ich träume“ bleiben durch die Hypothese unberührt, ich könnte bloss träumen zu träumen. Diesen Unterschied in der kognitiven Zugänglichkeit zwischen den Inhalten des Gedächtnisses und denen des Bewusstseins parallelisiert Descartes mit dem zwischen den aktualen und den bloss potentiellen Inhalten des Bewusstseins: Eigenen Verstandeshandlungen sind wir uns aktual bewusst, Fähigkeiten hingegen oft nur potentiell.¹⁸⁶

Im Gespräch mit Burman macht Descartes klar, dass die Reflexivität unseres Bewusstseins nicht durch höherstufige Verstandeshandlungen

186 „... actum quidem, sive operationum, nostrae mentis nos semper actu conscios esse; facultatum, sive potentiarum, non semper, nisi potentiâ. ...“ (AT VII 246²²⁻²⁵)

Im Zusammenhang mit dem Gottesbeweis macht Descartes auch die stärkere Behauptung, wir seien uns auch eigener Fähigkeit *unweigerlich* bewusst: „... cùm nihil aliud sim quàm res cogitans, vel saltem cùm de eâ tantùm meî parte praecise nunc agam quae est res cogitans, si quae talis vis in me esset, ejus procul dubio conscius essem. Sed & nullam esse experior, & ex hoc ipso evidentissime cognosco me ab aliquo ente a me diverso pendere.“ (AT VII 49¹⁴⁻²⁰)

zu erklären ist, sondern dadurch, dass ich *eben dadurch* denke, dass *p*, dass ich mir bewusst werde, dass ich den Gedanken, dass *p*, habe:

Conscium esse est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem; sed quod id non possit fieri manente priori cogitatione, falsum est, cùm, ut jam vidimus, anima plura simul cogitare et in sua cogitatione perseverare queat, et quotiescumque ipsi libuerit ad cogitationes suas reflectere, et sic suae cogitationis conscia esse. (AT V 149)

Bewusst-sein ist zwar denken und über seine Gedanken reflektieren: Aber es ist falsch, dass dies nicht geschehen könne, solange der vorangegangene Gedanke besteht. Denn wie wir schon gesehen haben, kann die Seele gleichzeitig mehreres denken und eben dabei, so oft es ihr beliebt, über ihre Gedanken reflektieren und so ihres Denkens bewusst sein. (? : 13)

In dieser schwachen Form formuliert, scheint mir die These von der erkenntnistheoretischen Voraussetzungslosigkeit des Wissens um eigene Bewusstseinszustände plausibel: Sie besagt dann nicht mehr, als dass es widersprüchlich wäre, von unbewussten Gedanken zu sprechen. Die ontologische Separierung dieser Bewusstseinszustände ist jedoch heikler: Sie geht von der prima facie harmlosen Voraussetzung aus, dass es dann, wenn ich denke, etwas gibt, was von mir gedacht wird. Ich kann nicht denken, ohne mindestens einen Gedanken zu denken. Wenn ich nun wissen kann, dass ich denke, weiss ich, dass es etwas gibt, was nicht zur Aussenwelt gehört und dessen Existenz folglich nur durch die Täuschergothypothese in Zweifel gezogen werden kann. *Nach* dem *Cogito* stehen dem cartesianischen Denker m.a.W. Objekte zur Verfügung, über die er sichere und unbezweifelbare Erkenntnisse gewinnen kann. Der wesentliche Schritt liegt nun darin, dass Descartes hier überhaupt von „Erkenntnissen“ spricht: nach der Stelle im Gespräch mit Burman liesse sich vermuten, dass sich das Bewusstsein dessen, was man denkt, nicht vom Denken selbst unterscheidet. Wenn darin, dass ich bloss denke, dass *p*, *kein* Erkenntnisgewinn liegt, warum sollte ein solcher dadurch zustandekommen, dass ich mir bewusst werde, dass ich denke, dass *p*? Hier zeigt sich nun der systematische Nutzen des *Cogito*: denn dieses liefert ein Beispiel dafür, wie ich allein aus der Tatsache, dass ich denke, *neues* Wissen generieren kann („neu“ ist dieses Wissen um „sum“ nicht deshalb, weil ich oder der cartesianische Denker vor dem *Cogito* nicht ge-

wusst hätten, dass wir existieren, sondern insofern, als erst das *Cogito* es uns erlaubt, die Unbezweifelbarkeit von „sum“ und damit die *Qualität* dieses Wissens zu erkennen). Die Konditionalisierung von „sum“ in der ersten Rückblende und damit der Schritt von Unbezweifelbarkeit₁ zu Unbezweifelbarkeit₂ macht den cartesischen Denker auf eine Besonderheit der *Prämisse* „cogito“ aufmerksam. Sie kann einerseits immer gemacht werden, ohne die Gültigkeit des von ihr abhängig gemachten Schlusses in irgendeiner Weise zu beschränken. Andererseits kann sie aber, wie „cogito ergo sum“ zeigt, fruchtbar sein, indem ihre Hinzunahme die Gewissheit der Konklusion entscheidend erhöhen kann. Auf die Rolle, die diese Konditionalisierung für den Schritt von „cogito ergo sum“ zu „sum res cogitans“ spielt, werden wir noch zurückkommen.

Gemäss der Descartes'schen Theorie in den *Regulae* macht intellektuelle Intuition nicht nur elementare Propositionen bzw. bestimmte einfache Aussagen, sondern auch (notwendige) Verknüpfungen und Verhältnisse zwischen „einfachen Naturen“ transparent.¹⁸⁷ Zwei einfache Naturen sind notwendig miteinander verbunden, wenn wir die eine nicht ohne die andere denken können:

Necessaria est [conjunctio rerum simplicium], cum una in alterius conceptu confusa quadam ratione ita implicatur, ut non possimus alterutram distincte concipere, si ab invicem sejunctas esse judicemus... (AT X 421⁵⁻⁷)

Sie [die Verbindung dieser einfachen Sachverhalte] ist notwendig, wenn der eine Sachverhalt gewissermassen in einer solchen Verschlingung in den Begriff des anderen verwickelt ist, das wir keinen von beiden deutlich vorstellen könnten, falls wir urteilen sollten, sie seien voneinander getrennt. (? : 91)

Unter die notwendigen Verbindungen rechnet Descartes u.a. die zwischen Figur und Ausdehnung, zwischen Bewegung und Dauer, zwischen 4+3 und 7 und überhaupt alle in der Arithmetik und Geometrie bewiesenen Verhältnisse. Auch zwischen dem Zweifeln des Sokrates und der Tatsache seines Zweifels bzw. der Tatsache seiner Anerkennung von Wahrheit und Falschheit, zwischen meiner und Gottes Existenz sowie meiner Existenz und der realen Verschiedenheit mei-

187 „... intuitus evidentia et certitudo non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quoslibet discursus requiritur.“ (AT X 369¹¹⁻¹³)

nes Geistes und meines Körpers bestehen Descartes zufolge solche notwendigen Bedingungsverhältnisse (AT X 421¹⁹⁻²⁴, 421²⁶–422¹). Die Notwendigkeit von Ideenverbindungen überträgt er auf die Folgerungsbeziehung zwischen Sätzen und ebenfalls auf die Wahrheit ‚essentialistischer‘ Konditionale:

Neque tantum in sensibilibus haec necessitas reperitur, sed etiam, ex. gr., si Socrates dicit se dubitare de omnibus, hinc necessario sequitur: ergo hoc saltem intelligit, quod dubitat; item, ergo cognoscit aliquid posse esse verum vel falsum, &c., ista enim naturae dubitationis necessariò annexa sunt. (AT X 421¹⁷⁻²³)

Atque etiam multa saepe necessario inter se conjuncta sunt, quae inter contingentia numerantur a plerique, qui illorum relationem non animadvertunt, ut haec propositio: sum, ergo Deus est; item, intelligo, ergo mentem habeo a corpore distinctam, &c. (AT X 421²⁶–422¹)

Auch findet sich diese Notwendigkeit nicht nur in den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung, sondern auch, wenn z.B. Sokrates sagt, er zweifle an allem, so folgt hieraus notwendig: also erkennt er wenigstens dies, dass er zweifelt, und gleichfalls: also erkennt er, dass etwas wahr oder falsch sein kann usw., das ist nämlich mit der Natur des Zweifels notwendig verknüpft. (? : 91)

Auch ist oft manches notwendig miteinander verbunden, das von vielen, die auf sein Verhältnis nicht achten, unter das Zufällige gerechnet wird, wie z.B. diese Proposition: ich bin, also ist Gott; ebenso: ich erkenne, also habe ich einen vom Körper unterschiedenen Geist usw. (? : 92)

Die klare&deutliche Erkenntnis der beiden Begriffe „Sein“ und „Denken“ beinhaltet eine Erkenntnis ihrer Abhängigkeit.

Im folgenden möchte ich zeigen, dass nur in der *ordo cognoscendi* ein unproblematisches Vorverständnis solcher Begriffe vorausgesetzt werden kann, das als Basis einer zweiten, klaren&deutlichen Erkenntnis dieser Begriffe zugrundeliegt. Eine vortheoretische Kenntnis der Bedeutung einfacher Begriffe wie „Denken“ und „Sein“ ist uns zwar

angeboren,¹⁸⁸ um aber klare&deutliche Erkenntnis von ihnen zu erlangen, ist Übung im Gebrauch des reinen Verstandes erforderlich.¹⁸⁹ Diese Übung soll in Descartes' Augen gerade durch den Nachvollzug der Zweifelsargumente der Ersten *Meditation* erreicht werden. Denn diese haben zum Zweck, „den Geist des Lesers von den Sinnen abzuziehen“ (*abducere mens a sensibus*), was wiederum das Ziel der Zweiten *Meditation* oder gar der Philosophie (vgl. AT I 560¹³⁻²²) im allgemeinen ist.¹⁹⁰ Der vorthoretische Sensualismus der meisten Menschen verhindert die klare&deutliche Erkenntnis der *begrifflichen* Verschiedenheit von Denken und Sein. Verschiedene Begriffe als verschieden zu erkennen und im Denken klar auseinanderzuhalten, ist in Descartes' Augen die Hauptschwierigkeit in der Philosophie.¹⁹¹ Wie in den *Prinzipien* steht Descartes auch in der *Recherche de la Vérité* ein, das Verständnis

188 AT X 419⁸⁻¹⁵, 419²⁰⁻²³, 523³⁰⁻³⁴, 524¹⁰⁻¹³, AT VII 64⁶⁻¹¹. Das Angeborensein der Begriffe bedeutet nicht viel mehr, als dass nicht mehr als der gesunde Menschenverstand bzw. die allen Menschen gemeinsame Vernunft dazu erforderlich ist, ihre Bedeutung klar&deutlich zu erkennen (AT X 534⁷⁻⁹). ? hat mit Recht die Möglichkeit einer solchen ‚deflationären‘ Interpretation der Angeborenheit gewisser Ideen betont: „...part of what Descartes intends by ‚innate ideas‘ is simply that most of what is interesting about the contents of the mind – even in experience – is already highly structured, and not at all to be conflated with mere perceptual data. These ideas *arise within* the mind as a result of its capacity to process perceptual data.“ (? : 139)

189 AT X 420¹⁶⁻¹⁸, AT I 350⁹⁻¹¹. Übung ist schon deshalb nötig, weil es (zumindest gemäß meiner eigenen rationalen Introspektion) nicht ohne weiteres möglich ist, ein Begriff von „Existenz“ zu entwickeln, der diese nicht als Existenz in Raum und Zeit (und mithin einer Existenz als Körper) versteht.

190 Vgl.: „Quamvis enim jam ante dictum sit a multis, ad res Metaphysicas intelligendas mentem a sensibus esse abducendam, nemo tamen adhuc, quod sciam, quâ ratione id fieri possit, ostenderit: vera autem via & meo iudicio unica ad id praestandum in secundâ mea Meditatione continetur...“ (AT VII 131⁶⁻¹²)

191 Vgl.: „Contrà verò in his Metaphysicis de nulla re magis laboratur, quâam de primis notionibus clare & distincte percipiendis. Etsi enim ipsae ex naturâ suâ non minùs notae vel etiam notiores sint, quâam 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, facilè a contradiciendi cupidis negari possent.“ (AT VII 157⁶⁻¹⁶)

elementarer Begriffe sei im *Cogito* vorausgesetzt:

In hoc equidem tecum, Epistemon, sentio, oportere, ut quid dubitatio, quid cogitatio, quid existentia sit ante sciamus, quam de veritate hujus ratiocinii: *dubito ergo sum*, vel, quod idem est: *cogito ergo sum*, plane simus persuasi. (AT X 523²²⁻²⁵)

Ich bin darin mit Ihnen, Epistemon, einverstanden, dass man zuvor wissen müsse, was Zweifel, Denken, Existenz sind, bevor wir voll überzeugt sind von der Wahrheit der Erkenntnis „Ich zweifle, also bin ich“, oder, was dasselbe ist, „Ich denke, also bin ich.“ (? : 77)

Er betont aber gleichzeitig, die Voraussetzung der Kenntnis primitiver Begriffe sei theoretisch unproblematisch:

...verum quicumque per semetipsum res examinare cupit, & de iis, prout eas concipit, judicat, haud tantilli ingenii potest esse, quin, quo satis, quid dubitatio, quid cogitatio, quid existentia sint, quotiescumque ad res attendit, cognoscat, satis illi luminis suppetat, neque, ut ejus distinctiones edoceatur, habeat necesse. (AT X 523³⁰⁻³⁴)

Wer aber aus eigener Kraft die Sache zu prüfen verlangt und darüber so urteilt, wie er sie begreift, kann nicht so beschränkt sein, dass es ihm an Licht fehlte, um, was Zweifel, Denken, Existenz seien, mit genügender Deutlichkeit zu erkennen, sooft er auf die Sachen achtet. Er braucht dann auch nicht über die begrifflichen Unterschiede belehrt zu werden. (? : 77)

Die Voraussetzung sei aber nicht nur legitim, sondern auch nötig, denn bei diesen Begriffen handle es sich um solche, „quae dum definire volumus, obscuriora reddimus“ (AT X 523) und die von sich aus bekannt und klar&deutlich seien.¹⁹² Die Begründung, die Eudoxus-Descartes dafür gibt, ist eine erkenntnistheoretische:

192 „...iis rebus, quae isto modo clarae sunt & per se cognoscuntur, dubitatio, cogitatio, & existentia adnumerari possunt.“ (AT X 524)

Neminem enim unquam tam stupidum exstitisse crediderim, qui prius quid sit exsistentia edocendus fuerit, antequam se esse concludere potuerit atque adfirmare. Pari modo res se habet in dubitatione & cogitatione. Verum his adiungo, fieri non posse, ut aliâ quis ratione, ac per se ipsum, ea addiscat, neque ut de iis alio modo persuasus sit, quâam propriâ experientiâ, eâque conscientiâ, vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur; ita ut, sicuti frustra quid sit album esse definiremus, ut, qui planè nihil videret, ut id sciamus, oportet, ita etiam ad cognoscendum, qui sit dubitatio, quid cogitatio, dubitandum dumtaxat, vel cogitandum est. Hos nos omne id, quod de eo scire possumus, docet, imò plura, quàm vel exactissimae definitiones, explicat. Verum itaque est, has res POLIANDRUM, antequam inde conclusiones quas formavit deducere potuerit, cognoscere debuisse (AT X 524)

Niemand wird nämlich für so beschränkt gehalten werden können, dass er hätte belehrt werden müssen, was Existenz sei, bevor er hätte schliessen und behaupten können, dass er sei. Ebenso verhält es sich mit dem Zweifel und dem Denekn. Ich füge aber auch hinzu, dass niemand aus einer andern Quelle als durch sich selbst dies kennenzulernen vermag, und niemand kann hiervon auf andere Weise überzeugt werden als durch eigene Erfahrung und durch das eigene Bewusstsein oder die innere Beglaubigung, welche jeder, indem er die Sache durchdenkt, in sich selbst spürt. Es wäre ja vergeblich, wenn wir einem Blinden das Weissein definieren wollten, damit er es auffasse, wo man doch bloss die Augen öffnen und das Weisse zu sehen braucht, um es zu kennen. Ebenso muss man bloss zweifeln und denken, um zu wissen, was Zweifeln und was Denken ist. Dies lehrt uns alles, was wir davon wissen können, und erklärt mehr als selbst die genauesten Definitionen. Daher ist richtig, dass Polian-der diese Dinge erkannt haben musste, bevor er davon die Folgerungen, die er aufstellte, ableiten konnte. (?: 79)

Trotz dieser Behauptung liegt der Verdacht nahe, dass unter dem Deckmantel semantischen Wissens wichtige Voraussetzungen in den Beweis der Existenz des cartesischen Denkers hineingeschmuggelt werden. Im folgenden möchte ich versuchen, diesen Verdacht auszuräumen, und gleichzeitig auf die wichtige Funktion der analytischen Methode hinweisen, ein begriffliches Instrumentarium zur Lösung eines Problems nicht *vor* dieser Lösung bereits vorauszusetzen, sondern in ihrem Verlauf zu entwickeln. Zu Descartes' Eingeständnis sind noch zwei Bemerkungen zu machen. Zum einen ist Descartes, wie wir im Fall von „Wahrheit“ bereits festgestellt haben, der Meinung, es lasse sich nicht alles

definieren.¹⁹³ Zudem ist er der Meinung, grundlegende Begriffe seien bloss durch „innere Erfahrung“ („interno testimonio“ [AT X 524¹⁵⁻¹⁶]) und damit gewissermassen performativ zu erfassen.¹⁹⁴ Im ungefähr zur Zeit der *Meditationen* abgefassten Brief an Voetius betont er unter Berufung auf Platons *Menon*, die Kenntnis der einfachen Begriffe sei nur *potentiell* immer schon im Verstand angelegt.¹⁹⁵ In der Behauptung, dass es Begriffe gibt, die konzeptuell atomar, durch Intuition erfassbar und

193 Vgl. auch den Brief an Mersenne vom 16. 10. 1639: „Et je crois le même [Nicht-Definierbarkeit] de plusieurs autres choses, qui sont fort simples & se connaissent naturellement, comme sont la figure, la grandeur, le mouvement, le lieu, le temps &c., en sorte que, lors qu'on veut définir ces choses, on les obscurcit & on s'embarasse.“ In einem anderen Brief an Mersenne vom 25. 12. 1638 verteidigt er ebenfalls die *Voraussetzung* der Kenntnis der Bedeutung solch undefinierbarer Begriffe: „...il est certain, qu'on ne doit recevoir pour notion que ce qui ne peut être nié de personne.“ (AT II 629¹⁵⁻¹⁶) In einem Brief an Morin (12. 9. 1638) verwirft er die aristotelische Definitionslehre mit folgenden Argumenten: sie sei inexplikativ; sie erkläre Fundamentaleres mit weniger Fundamentalem; sie postuliere zusätzliche ‚philosophische‘ Entitäten; sie ‚erkläre‘ intellektuelle Dinge mit körperlichen (AT II 367). Auch in den *Regulae* wendet sich Descartes gegen den Versuch, einfache Naturen zu definieren und damit wie zusammengesetzte zu behandeln (AT X 426²²–427²). In der *Recherche* wendet er sich sowohl im allgemeinen gegen philosophische Definitionssucht (AT X 523³⁴–524⁹) als auch gegen die Definition des Menschen als „animal rationale“ (AT X 514³⁷–516²) (obwohl er diese der Sache nach durchaus akzeptiert: AT VI 2²⁶⁻²⁷). Er stellt es als grossen Vorteil seiner Methode dar, dass sie Verbalerklärungen wie in AT VII 25²⁶⁻³¹ verhindert (AT X 515²⁶–516¹⁶) [vgl. auch AT II 366²³⁻³⁰].

194 „... ad cognoscendum quid sit dubitatio, quid cogitatio, dubitandum duntaxat vel cogitandum est.“ (AT X 524¹⁹⁻²¹) Die Kenntnis der umgangssprachlichen Bedeutung philosophischer Termini ist ein *praktisches* Wissen (AT II 597¹⁸⁻²⁷). Auch im Gottesbeweis der Dritten *Meditation* wird ein unproblematisches Vorverständnis vorausgesetzt und eine klare&deutliche Erkenntnis der (eigentlichen) Bedeutung erst im *Verlauf* (Vollzug) des Beweises erlangt (vgl. AT VII 115²¹⁻²²).

195 „... notandum est eas omnes res, quarum cognitio dicitur nobis esse natura indita, non ideo nobis expresse cognosci; sed tantum tales esse, ut ipsas, absque ullo sensuum experimento, ex proprii ingenii viribus, cognoscere possimus. Cujus generis sunt omnes Geometricae veritates, non tantum maxime obviae, sed etiam reliquae, quantumvis abstrusae videantur [...] Et hujus etiam generis est Dei cognitio.“ (AT VIII/II 166²¹–67^{2,7-8})

explanatorisch fundamental sind, betrachtet Descartes selbst eines der Hauptunterscheidungsmerkmale seiner Philosophie von der Scholastik, deren Probleme er für terminologische Scheinprobleme hält.¹⁹⁶ Solche angeborenen *Begriffe*, d.i. Begriffe, deren Intelligibilität in der Struktur unseres Verstandes bereits angelegt ist, entsprechen dem vorthereoretischen und als primitiv genommenen Grundvokabular der *Meditationen*.¹⁹⁷

Die Tatsache, dass sich Descartes auf etymologische Wortbedeutungen (AT X 369⁸) und den allgemeinen Sprachgebrauch beruft, heisst ebenfalls nicht, dass er die rationale Rekonstruktion der Überzeugungen des cartesischen Denkers als Explikation unserer sprachlichen ‚Intuitionen‘ verstanden wissen will (AT III 362⁸⁻¹¹, VII 27¹⁸⁻²⁸, VII 31²⁹⁻³²⁴).

Stattdessen macht er uns auf, ähnlich wie im Fall von „sum“, auf ein Wissen aufmerksam, das wir bereits haben, stellt dieses jedoch in einen systematischen Rahmen, der es uns ermöglicht, seine Qualität und Fruchtbarkeit einzuschätzen. Er hilft uns, unsere dunklen&konfusen Begriffe in einer Weise zu präzisieren, die ihrer ursprünglichen Bedeutung einerseits treu bleibt, uns gleichzeitig aber ermöglicht, die Implikationen und Voraussetzungen unserer früheren Überzeugungen und ihrer Formulierungen klarer zu erkennen. Dazu ist er aber gezwungen, die als Ausgangsbasis genommenen Begriffe unexpliziert zu lassen – denn eine Explikation vor ihrer Verwendung würde die *ordo cognoscendi* verletzen. In den *Zweiten Erwiderungen* bekennt sich Descartes bekanntlich dazu, in den *Meditationen* die analytische Methode verwendet zu haben und diese in metaphysischen Fragen für die einzige richtige zu halten. Er gibt folgenden Grund dafür an, nicht wie in der Geometrie, wo die „primae notiones“ von allen einfach aufgefasst werden, die synthetische, sondern eben die analytische Methode verwendet zu haben:

196 „Atque hae quaestiones de nomine tam frequenter occurrunt ut, si de verborum significatione inter Philosophos semper conveniret, fere omnes illorum controversiae tollerentur.“ (AT X 434¹⁻⁴)

197 „... nam quod intelligam quid sit res [„ce que c’est qu’on nomme en général une chose“], quid sit veritas, quid sit cogitatio, haec non aliunde habere videor quam ab ipsâmet meâ naturâ.“ (AT VII 38¹⁻⁴)

Contrà verò in his Metaphysicis de nullâ re magis laboratur, quâam de primis notionibus clare & distincte percipiendis. Etsi enim ipsae ex naturâ suâ non minùs notae vel etiam notiores sint, quàm illae quae a Geometris considerantur, quia tamen iis multa repugnant sensuum praejudicia quibus ab ineunte aetate assuavimus, non nisi a valde attentis & meditantibus, mentemque a rebus corporeis, quantum fieri potest, avocantibus, perfecte cognoscuntur. . . (AT VII 157⁶⁻¹⁴)

Mais au contraire, touchant les questions qui apartiennent à la Metaphysique, la principale difficulté est de concevoir clairement & distinctement les premières notions. Car encore que de leur nature elles ne soient pas moins claires, & mesme que souvent elles soient plus claires que celles qui sont considérées par les Geometres, neantmoins, d'autant qu'elles semblent ne s'accorder pas avec plusieurs préjugés que nous avons reçus par les sens & ausquels nous sommes acoutumés dès nostre enfance, elles ne sont parfaitement comprises que par ceux qui sont fort attentifs & qui s'étudient à détacher, autant qu'ils peuvent, leur esprit du commerce des sens. . . (AT IX/I 122-123)

Diese Berechtigung zur Voraussetzung semantischen Wissens wird teilweise sogar als definierendes Merkmal der analytischen Methode verstanden:

The synthetic method is employed when one, already in possession of primary notions, demonstrates subsequent conclusions from those notions; the analytic method is employed when one is engaged in the more difficult task of uncovering the primary notions. (? : 10)

Carriero spielt hier auf die *Zweiten Erwiderungen* an, wo Descartes sagt, der Vorzug der analytischen Methode in der Metaphysik liege darin begründet, dass dort die allereinfachsten Begriffe nicht wie in der Geometrie evident, sondern heftig umkämpft seien und von allen anders verstanden würden (AT VII 157⁶⁻¹⁶). Diese *begriffsbildende Funktion* der analytischen Methode macht die Voraussetzung semantischen Wissens unproblematisch: Jeder unklare & konfuse Begriff, der unexpliziert vorausgesetzt wird, muss im Gleichschritt mit der Entwicklung der Theorie durch ein klares & deutliches Pendant ersetzt werden. Ein Blick in die *Meditationen* zeigt, dass diese Forderung erfüllt wird: wir erlernen damit nicht nur die Theorie, sondern auch die Sprache des Cartesianismus.

Die begriffsbildende Funktion der analytischen Methode ist am wich-

tigsten und heikelsten zugleich beim *Cogito*.¹⁹⁸ Denn das *Cogito* ist Descartes' zufolge nicht nur das erste Prinzip der Philosophie, sondern zugleich Anfangs- und Verankerungspunkt der *ordo cognoscendi*. In diesem Sinn ist es der Anfang des Philosophierens¹⁹⁹ – wenngleich es eine Vorbereitung braucht (die erste Meditation des cartesischen Denkers), um mit dem Philosophieren überhaupt anfangen zu können. Dass das *Cogito* deshalb erstes Prinzip ist, weil es mit maximaler Gewissheit gewusst werden kann, wird besonders deutlich aus der Zusammenfassung, die Descartes in der 39. Sektion des ersten Teils der Prinzipien davon gibt:

198 Auf die begriffsbildende Funktion des *Cogito* hat m.W. in der Sekundärliteratur einzig ? : 79 hingewiesen, der darauf eine recht idiosynkratische Analytizitätstheorie aufbaut.

199 In den *Siebten Erwiderungen* bemerkt Descartes zur Stelle „Philosophari sic incipio: Sum, cogito. Sum, dum cogito“: „Notandum est illum hîc fateri, initium philosophandi, sive initium firmæ alicujus propositionis statuendæ, a me factum esse a cognitione propriæ existentiae...“ (AT VII 480¹⁻³)

XXXIX. Libertatem arbitrii esse per se notam.

Quòd autem sit in nostrâ voluntate libertas, & multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possimus, adeò manifestum est, ut inter primas & maximè communes notiones, quae nobis sunt innatae, sit recensendum. Patuitque hoc maximè paulò antè, cùm de omnibus dubitare studentes, eò usque sumus progressi, ut fingeremus aliquem potentissimum nostrae originis authorem modis omnibus nos fallere conari; nihilominus enim hanc in nobis libertatem esse experiebamur, ut possemus ab iis credendis abstinere, quae non planè certa erant & explorata. Nec ulla magis per se nota & perspecta esse possunt, quàm quae tunc temporis non dubia videbantur. (AT VIII/I 19²⁵–20⁷)

39. Que la liberté de nostre volonté se connaît sans preuve, [p]ar la seule experience que nous en avons.

Au reste, il est si evident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne le pas donner, quand bon luy semble, que cela peut estre compté pour une de nos plus communes notions. Nous en avons eu cy-devant une preuve bien claire; car, au mesme temps que nous doutions de tout, & que nous supposions mesme que celui qui nous a crééz employait son pouvoir à nous tromper en toutes façons, nous appercevions en nous une liberté si grande, que nous pouvions nous empescher de croire ce que nous ne connoissions pas encore parfaitement bien. Or ce que nous percevions distinctement, & dont nous ne pouvions douter, pendant une suspension si generale, est aussi certain qu'aucune autre choses que nous puissions jamais connoistre. (AT IX/II 41)

Indem das *Cogito*, d.i. die Unbezweifelbarkeit von „sum“ und ihre Abhängigkeit vom Denken, nicht nur am Anfang der *ordo cognoscendi* steht,²⁰⁰ sondern auch das im höchsten Mass und in paradigmatischerweise Weise Erkennbare, das das *erkenntnistheoretische* Modell aller anderen Prinzipien und den Massstab der Klarheit&Deutlichkeit geben soll, lässt es sich rechtfertigen, vom *Cogito* als dem Kulminationspunkt der *ordo cognoscendi* zu sprechen.

Im folgenden möchte ich deshalb untersuchen, wie das Versprechen,

200 „Jam verò, quis est qui dubitet, quin id, quod ut primum principium statui, prima omnium, quas cum aliquâ methodo cognoscere possumus, rerum sit? Constat enim de eâ dubitare non posse, etiamsi vel de omnium rerum, quae in mundo existunt, veritate dubitemus. Quoniam igitur nos rectè incepisse certi sumus, ne quid deinceps erremus, opera nobis danda est; & in eo toti sumus, ut ne quid admittamus tanquam verum, quod vel minimae dubitationi obnoxium sit.“ (AT X 527)

vorausgesetztes semantisches Wissen werde eingeholt, im Fall der im *Cogito* vorausgesetzten Begriffe konkret eingelöst wird. In den *Prinzipien* betont Descartes, dass die Emanzipation des Geistes von der Sinneswahrnehmung nicht in erster Linie eine Vorbedingung für das Haben klarer, sondern vielmehr eine für das Haben *deutlicher* Ideen sei (AT VIII/I 22¹⁸⁻²⁰). Der systematische Wert des *Cogito* liegt also in seiner *Verdeutlichungsleistung*, d.i. darin, uns eine deutliche Idee unserer selbst zu verschaffen:

<p>Primum autem & praecipuum quod praerequiritur ad cognoscendam animae immortalitatem, esse ut quāam maxime perspicuum de eā conceptum, & ab omni conceptu corporis plane distinctum, formemus; quod ibi [in secunda meditatione] factum est. (AT VII 13⁵⁻⁹)</p>	<p>Or la premiere & principale chose qui est requise, avant que de connoistre l’immortalité de l’ame, est d’en former une conception claire & nette, & entierement distincte de toutes les conception que l’on peut avoir du corps: ce qui a esté fait en ce lieu-là. (AT IX/I 9-10)</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Wie kommt diese Verdeutlichung zustande? Unmittelbar nach dem *Cogito* stellt der cartesische Denker fest, dass die dadurch erlangte Kenntnis seiner selbst einen speziellen erkenntnistheoretischen Status besitzt:

<p>...eā cognitione, quam omnium certissimam evidentissimamque esse contendo. (AT VII 25¹⁷⁻¹⁸)</p>	<p>...cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j’ai eues auparavant. (AT IX/I 20)</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Ich halte diese Stelle für das erste Vorkommen des Evidenzkriteriums: hier wird zum ersten Mal in den *Meditationen* festgestellt, dass es Eigenschaften möglicher Überzeugungen gibt, die diese gegen den universellen Zweifel zu immunisieren vermögen. Mit der zitierten Aussage konstatiert der cartesische Denker, dass er ein Kriterium besitzt, um auch andere unbezweifelbare Sätze als solche zu erkennen.

Diese von ? : 195, ? : §10 und ? : 13 scharf kritisierte „Verdinglichung“ der *res cogitans* ist demnach unvermeidlich und ebensowenig

„vorschnell“ (? : 543).²⁰¹

Kenny hat dafür argumentiert, dass aus diesem Grund das *Cogito* mit dem ontologischen Gottesbeweis unverträglich ist:

If the ontological argument is not to be a great *petitio principii*, it is essential that it should be possible to prove properties of the problematically existent. It must be possible, at least in some cases, to be sure that *X* is *F* without being sure that *X* exists. But if that is so, then what becomes of „*cogito ergo sum*“? I have argued that it is an essential step in the *cogito* that every attribute must belong to a substance... (? : 169–170)

Dies erlaubt es auch, Arnaulds Einwand zu entkräften, den ? : 83 die „Eucharist objection“ nennt und für „devastating for the *cogito*“ hält. Es handelt sich im Grund um Lichtenbergs Einwand, dass Descartes nur auf die Existenz des Attributs *Denken*, aber nicht auf die eines denkenden Dings schliessen kann (? : 99). Arnauld und Sarkar fügen dazu lediglich hinzu, dass Descartes darauf verpflichtet ist, dass beim Abendmahl die Ausdehnung des Brotes ohne Brot zurückbleiben kann. Nachdem er nochmals betont hat, die analytische Methode erlaube das Aufstellen von Suppositionen, auf deren Wahrheit er sich nicht verpflichten müsse (s. die auf S. 84 zitierte, unmittelbar vorangehende Stelle), beruft sich Descartes in seiner Antwort auf die Doktrin ewiger Wahrheiten:

... ex eo quãsd dixerim modos absque aliquã substantiã cui insint non posse intelligi, non debet inferri poni posse, quia plane affirmo & credo Deum multa posse efficere, quae nos intelligere non possumus. (AT VII 249⁹⁻¹³)

... de ce que j'ay dit que les modes ne peuvent pas estre entendus sans quelque substance en laquelle ils resident, on ne doit pas inferer que j'aye nié que par la toute puissance de Dieu ils en puissent estre separez, parce que je tiens pour tres asseuré & croy fermement que Dieu peut faire une infinité de choses que nous ne sommes pas capables d'entendre. (AT IX/I 192)

201 So auch ? : 55: „Zwar ist das *ego* eine *res*, aber dies bedeutet nicht, dass es sich dabei um ein weltlich vorhandenes Ding handelt, sondern für Descartes ist *res* gleichbedeutend mit *substantia*, und dies besagt zunächst lediglich, dass es sich um eine zugrundeliegende Entität handelt...“.

3.5 Der vermeintliche Zirkel

Der sog. „Cartesische Zirkel“ ist der Descartes zugeschriebene Denkfehler, nicht hinreichend zwischen epistemischer und metaphysischer Modalität unterschieden zu haben und metaphysisch notwendige Konklusion aus bloss erkenntnistheoretisch notwendigen Prämissen abgeleitet zu haben. Eine Art, diesen allgemeinen Vorwurf zu konkretisieren, ist Descartes folgendes Argument zuzuschreiben:

(T1) Ich erkenne klar&deutlich, dass meine Idee Gottes Seine Existenz impliziert.

(T2) Alles, was ich klar&deutlich erkenne, ist wahr.

(T3) Also existiert Gott, wenn ich seine Idee habe.

Dieses Argument hat die entscheidende Schwäche, dass die zweite Prämisse – die sog. Wahrheitsregel – wie jede andere wahre Behauptung von Gottes Willen und Seiner Existenz abhängt. Descartes scheint deshalb auf die folgenden beiden Behauptungen festgelegt (s. ? : 55):²⁰²

(U1) Ich kann nur sicher sein, dass alles wahr ist, was ich klar&deutlich erkenne, wenn ich zuerst sicher bin, dass Gott existiert und kein Täuscher ist.

(U2) Ich kann nur sicher sein, dass Gott existiert und kein Täuscher ist, wenn ich zuerst sicher bin, dass alles wahr ist, was ich klar&deutlich erkenne.

Wie die sogenannte Gedächtnisdeutung (s. S. 388) von ? und anders als ??, ?, ? anderen, schlage ich vor, (U1) zu verneinen. Ich werde deshalb im folgenden gegen (U1) argumentieren. Ich werde dabei auch auf meine voluntaristische Deutung Der cartesischen Theorie der Gott-

202 Es spielt für die Zirkularität keine entscheidende Rolle, wie wir „zuerst“ interpretieren, wenn nur damit ein Reihenfolgenunterschied in einer strikten – sei es erkenntnistheoretischen oder metaphysischen – Ordnung gemeint ist.

unterworfenheit der ewigen Wahrheiten (s. S. 378ff.) zurückkommen müssen, gilt doch dieser gemeinhin als Argument für (U1).

Der Zirkularitätsvorwurf kann gegenüber (U1)/(U2) noch verallgemeinert werden: Descartes' Projekt, die menschliche Vernunft durch vernünftige Argumente zu validieren kann als von vornherein aussichtslos angesehen werden: wird nicht dabei die rationale Rekonstruktion der Wissenschaften durch ebendie wissenschaftliche Methode versucht, die damit allererst auf ein solides Fundament gestellt werden soll? Wenn „klar&deutlich“ wirklich das beste epistemische Qualitätsmerkmal ist, das wir unseren Überzeugungen zusprechen können, scheint kein Argument mehr zeigen zu können, dass solche klaren&deutlichen Überzeugungen auch wirklich wahr sind – denn ein solches Argument könnte seinerseits höchstens klar&deutlich machen, dass klare&deutliche Überzeugungen wahr sind. Die Wahrheit der Wahrheitsregel könnte es aber nicht in nicht-zirkulärer Weise etablieren.

Ein solcher ganz allgemeine Zirkularitätsvorwurf begeht Descartes gegenüber eine *petitio principii*. Wir können Descartes' Projekt, eine ganze Metaphysik auf erkenntnistheoretisch sicherem Fundament aufzubauen, nicht gerechtfertigen, wenn wir *voraussetzen*, dass epistemische und metaphysische Modalitäten auseinanderfallen. Um Descartes eine faire Erfolgchance zu geben, müssen wir unsere vorgängigen Überzeugungen über das Verhältnis zwischen dem, was wir für möglich halten, und dem, was wirklich möglich ist, zunächst einmal suspendieren.

Zunächst müssen wir uns allerdings fragen, welche Regel Descartes in zirkulärer Weise auf sich selbst anwenden soll. Wir müssen, wie wir auf S. 356 bereits festgestellt haben, scharf zwischen dem Evidenzkriterium und der Wahrheitsgarantie unterscheiden. Das Evidenzkriterium, (EK) Was der cartesische Denker klar&deutlich erkennt, darf er als wahr anerkennen.

verankert Klarheit&Deutlichkeit₁ als Richtschnur für den Wiederaufbau des Überzeugungsgebäudes des cartesianischen Denkers, während die Wahrheitsgarantie,

(WG) Was der cartesische Denker klar&deutlich erkennt, ist wahr.

die Wahrheit aller klar&deutlich₂ als wahr erkannten Ideen verbürgt.

Die Unterscheidung zwischen (EK) und (WG) ist für den Zirkelvorwurf wichtig, weil wir es genau genommen mit zwei (vermeintlichen) Zirkeln zu tun haben.²⁰³

Der erste, von Mersenne aufgeworfene Zirkel betrifft das Evidenzkriterium: wie soll ich mich vergewissern können, dass klare&deutliche₁ Ideen wahr sind, wenn *dies selbst* mir allerhöchstens klar&deutlich₁ sein kann? Wie soll ich unter den vermeintlich klar&deutliche Ideen die klar&deutlichen von den bloss scheinbar klar&deutlichen unterscheiden (cf. ? : 23)? Dieser erste Zirkelvorwurf ist im oben geschilderten allgemeinen Bedenken begründet, ein Evidenzkriterium lasse sich nie nicht-zirkulär begründen.

Der zweite, von Arnauld aufgeworfene Zirkel, betrifft das Verhältnis von *Cogito* und Gottesbeweis. Auch wenn das *Cogito* klar&deutlich₂ ist, so dieser Einwand, können wir daraus *vor* dem Gottesbeweis nicht auf seine Wahrheit schliessen? Also scheint doch Gott, und nicht die Existenz des cartesischen Denkers, die ‚philosophischen Hosen‘ zu tragen. Der Arnauld’sche Zirkel ist damit ein Prioritätskonflikt: wie kann ich vor dem Beweis der Nicht-Täuschernatur Gottes überhaupt etwas wissen? und wie soll ich den Beweis führen können, wenn ich nie über klare&deutliche₂ Ideen hinauskommen kann?

Die beiden Zirkel sind damit wirklich sehr verschieden: der erste betrifft die Validierung des Evidenzkriteriums, der zweite untergräbt die Priorität des *Cogito*; der erste ist ein eigentlicher erkenntnistheoretischer Zirkel, der zweite im Grunde metaphysisch.²⁰⁴

Deshalb macht er sich in der Folge daran, die ‚suspendierten‘ Überzeugungen über seine Natur auf ihre Klarheit&Deutlichkeit₁ hin zu un-

203 Einige Autoren, so etwa ? : 171 haben einen dritten Zirkel in der wechselseitigen Abhängigkeit von Kausalprinzip und Existenz Gottes sehen wollen.

204 Die Unterscheidung zweier Zirkel lässt uns auch ein Problem aus dem Weg schaffen, das ? und ? : 296 aufgeworfen haben: wie lässt sich Descartes’ Behauptung in der *Synopsis* der *Meditationen*, in der Vierten *Meditationen* werde die Wahrheit aller klaren&deutlichen Erkenntnisse bewiesen (AT VII 15), damit in Übereinstimmung bringen, dass er bereits am Anfang der Dritten *Meditation* das Evidenzkriterium einführt?

tersuchen. Er vergegenwärtigt sich zudem die Täuschergothypothese, die die einzige Möglichkeit darstellt, klare&deutliche₁ Überzeugungen zu bezweifeln, und benützt sie als *Kriterium* für Klarheit&Deutlichkeit₁:

Quid autem nunc, ubi suppono deceptorem aliquem potentissimum, & si fas est dicere, malignum, datâ operâ in omnibus, quantum potuit, me delusisse? Possumne affirmare me habere vel minimum quid ex iis omnibus, quae jam dixi ad naturam corporis pertinere? Attendo, cogito, revolvo, nihil occurrit; fatigor eadem frustraârepetere. Quid verò ex iis quae animae tribuebam? Nutrirî vel incedere? [...] Sentire? [...] Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans. (AT VII 26²⁴–27¹⁶)

Mais moy, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant & si je l'ose dire, malicieux & rusé, qui employe toutes les forces & toute son industrie àâme tromper? Puis-je m'assurer d'avoir la moindre de toutes les choses que j'ay attribué cy-dessus àâla nature corporelle? Je m'arestes âây penser avec attention, je passe & repasse toutes ces choses en mon esprit, & je ne rencontre aucune que je puisse dire estre en moy. Il n'est pas besoin que je m'arreste ââles denombre. Passons donc aux attributs de l'Ame, & voyons s'il y en a quelques-uns qui soient en moy. Les premiers sont de me nourrir & de marcher; [...] Un autre est de sentir; [...] Un autre est de penser; & je trouve icy que la pensée est un attribut qui m'appartient: elle seule ne peut estre détachée de moy. *Je suis, j'existe*: cela est certain; mais combien de temps? A sçavoir, autant de temps que je pense; car peut-estre se pourroit-il faire, si je cessois de penser, que je cesserois en mesme temps d'estre ou d'exister. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vray: je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est ââdire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'estoit auparavant inconnuë. Or je suis une chose vraye, & vrayment existente; mais quelle chose? Je l'ay dit: une chose qui pense. (AT IX/I 21)

Dem cartesischen Denker geht es hier nicht darum herauszufinden, welche seiner Eigenschaften er sich selbst dann zuschreiben könnte, wenn ein allmächtiges Wesen ihn in allem klar&deutlich₁ als wahr Erkann-tem täuschen würde. Stattdessen überlegt er sich, welche Vorausset-

zungen jemand erfüllen muss, der die Täuschergethese durch die Erkenntnis der Unbezweifelbarkeit seiner eigenen Existenz widerlegen will. Diese Voraussetzungen widerstehen zwar der Täuschergethese insofern, als sie ihre Widerlegung ermöglichen. Dennoch reichen sie nicht hin, die Täuschergethese zu widerlegen: allein daraus, dass ich denke, folgt nicht, dass ich nicht in allem getäuscht werden könnte. Wichtig an den Voraussetzungen der Widerlegung der Täuschergethese ist vielmehr, dass sie *zum Zeitpunkt* der Täuschergethese zur Verfügung stehen müssen, woraus folgt, dass sie, wenn überhaupt, *nur* durch die Täuschergethese zu unterminieren sind. Dies wiederum bedeutet, dass sie klar&deutlich₁ sind. Dies wiederum genügt, um sie für den cartesischen Denker nach dem *Cogito* besonders wertvoll zu machen. *Nach* der Widerlegung der Täuschergethese erkennt sich der cartesische Denker nämlich als grundsätzlich berechtigt, aus der Klarheit&Deutlichkeit₁ auf Klarheit&Deutlichkeit₂ zu schliessen. Dies wird aus den Bemerkungen deutlich, die Descartes in den *Zweiten Erwiderungen* zur Täuschergethese macht:

Atque ita videtis, postquam Deum
existere cognitum est, necesse es-
se ut illum fingamus esse decep-
torem, si ea, quae clare&distincte
percipimus, in dubium revocare
velimus; & quia deceptor fingi non
potest, illa omnino pro veris &
certis esse admittenda. (AT VII
144¹⁶⁻²⁰)

Et ainsi vous voyez qu'après avoir connu
que Dieu existe, il est nécessaire de feindre
qu'il soit trompeur, si nous voulons révo-
quer en doute les choses que nous conce-
vons clairement & distinctement; & par-
ce que cela ne se peut pas mesme feindre,
il faut nécessairement admettre ces cho-
ses comme tres-vraies & tres-assurées. (AT
IX/I 113)

Nachdem wir wissen, dass Gott existiert, ist die Hypothese, dass unsere klaren&deutlichen₁ Erkenntnisse falsch sind, gleichbedeutend mit der Täuschergethese, die – wie wir gesehen haben – am *Cogito* scheitert. Aber warum müssen wir zuerst wissen, dass Gott existiert? Descartes gibt auf diese Frage keine klare Antwort. Betrachten wir noch einmal, was die Täuschergethese erkenntnistheoretisch voraussetzt und was sie behauptet:

- (i) um die Täuschergethese bilden zu können, muss ich über die Idee Gottes (oder, was dasselbe ist: die Idee eines allmächtigen Wesens mit einem Willen) verfügen;

(ii) die Täuschergotthypothese behauptet, dass es ein allmächtiges Wesen *gibt*, das mich täuscht.

(i) beinhaltet im Gegensatz zu (ii) keinen Existenzquantor; (ii) spaltet sich in zwei Varianten, je nachdem welche existentiellen Verpflichtungen wir zuvor schon eingegangen sind: Glaubt man an die Existenz Gottes, soll (iia) seine Täuschernatur supponiert werden; glaubt man nicht daran, soll (iib) ein anderswie verursachter epistemischer Defekt alle möglichen Urteile zu nicht rechtfertigbaren machen. Daraus, dass Descartes in der zitierten Passage nur auf (iia) Bezug nimmt, ergibt sich eine Interpretationshypothese: Die Hypothese, unsere klaren&deutlichen₁ Erkenntnisse seien falsch, ist *im allgemeinen* äquivalent zur Täuschergotthypothese (in unserem – technischen – Sinn des Wortes); äquivalent zur Hypothese der Existenz eines Täuschergottes ist sie allerdings nur dann, wenn man die Existenz überhaupt eines Gottes bereits anerkennt. Ein weiterer Grund, das *Cogito* und nicht den Gottesbeweis für die *Widerlegung* der Täuschergotthypothese zu halten, liegt in Descartes' Bemerkung, die Täuschergotthypothese sei nötig, um zu beweisen, dass Gott kein Tauscher ist.²⁰⁵

Das *Cogito* zeigt, dass es einen Satz gibt, in dem mich auch ein allmächtiges Wesen nicht täuschen könnte. Dies ist eine *negative* Widerlegung der Täuschergotthypothese. *Positiv* widerlegt wird diese durch den Gottesbeweis insofern, als dieser nachweist, dass es auch kein Wesen geben *kann*, das auch nur *versuchen* könnte, mich in „sum“ zu täuschen. Die Aussage „Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum“ macht auf eine wichtige Qualifikation der hier *nach* ihrer Widerlegung wieder eingeführten Täuschergotthypothese aufmerksam. Ich habe das Wort „Täuschergott“ bisher zur Bezeichnung eines allmächtigen Wesens verwendet und im zweiten Kapitel dafür argumentiert, dass der Zweifel, dem das *Cogito* widersteht, in der Tat ein universaler ist. Hier nun operiert Descartes mit der Täuschergotthypothese, nachdem der cartesische Denker die Unmöglichkeit einer universalen Täuschung bereits erkannt

205 „Finis autem meus optimus fuit, quia non usus sum istâ suppositione [malum genium], nisi ut melius everterem Scepticismum atque Atheismum, probaremque Deum non esse deceptorem, atque hoc ipsum pro omnis humanae certitudinis fundamento statuerem...“ (AT V 9⁸⁻¹³)

hat. Der Zweifel, der damit induziert wird, ist deshalb nicht mehr ein universaler, sondern der nächstkleinere. Der cartesische Denker behält m.a.W. die Täuschergotthypothese als Supposition *per impossibile* bei, obwohl er weiss, woran sie scheitert (d.h. warum sie *per impossibile* ist). Dies hat den Zweck, dass er, bei ‚Einklammerung‘ des Wissens um die Unbezweifelbarkeit von „sum“, diejenigen Überzeugungen als zweifelhaft bestimmen kann, die nur deshalb der Täuschergotthypothese nicht unterliegen, weil diese am *Cogito* scheitert. Damit wendet er das subtraktive Verfahren an, das ich anhand von Glaubenswelten illustriert habe (s. S. 101 und 422).²⁰⁶

Der cartesische Denker versucht, sich aller Überzeugungen zu befreien und merkt an „sum“, dass ihm dies nicht gelingt. Die Frage, die er sich nun stellt, ist die, ob „sum“ die *einzige* Überzeugung ist, von der er sich nicht befreien kann, oder ob es etwa andere, mit „sum“ verbundene Überzeugungen gibt, von denen er sich nur befreien könnte, wenn er „sum“ ebenfalls aufgäbe. „Cogito“ ist eine solche Überzeugung, denn wenn der cartesische Denker annähme, dass er nicht denkt, könnte er den Beweis seiner Existenz und damit die Widerlegung der Täuschergotthypothese nicht mehr leisten. Indem der cartesische Denker also merkt, dass er mit der Aufgabe der „cogito“-Überzeugung auch seine „sum“-Überzeugung verlöre, vergewissert er sich der Gültigkeit

206 Auch in den *Prinzipien* wendet Descartes bei der Bestimmung wesentlicher Eigenschaften von Geist und Körper das subtraktive Verfahren an: „Sic, exempli causâ, figura nonnisi in re extensâ potest intelligi, nec motus nisi in spatio extenso; nec imaginatio, vel sensus, vel voluntas, nisi in re cogitante. Sed è contra potest intelligi extensio sine figurâ vel motu, & cogitatio sine imaginatione vel sensu, & ita de reliquis: ut cuilibet attendenti sit manifestum.“ (AT VIII/I 25²²⁻²⁷) Dies sind Beispiele für den Schluss von erkenntnistheoretischer auf ontologische Unabhängigkeit, der das *Cogito* ausmacht.

des Konditionals „cogito ergo sum“.²⁰⁷ Weil der cartesische Denker bereits weiss, dass er es nicht für möglich halten kann, nicht zu existieren, merkt er hiermit, dass er es ebensowenig für möglich halten kann, nicht zu denken: alle möglichen Welten, die der kleinstmöglichen Menge seiner Überzeugungen entsprechen, sind solche, in denen er existiert *und* denkt. In diesem Sinn ist nicht nur Existenz, sondern auch Denken eine Eigenschaft, die er notwendigerweise hat. Ebenfalls in dieser Weise ist der *prima facie* mehr als erstaunliche Satz „nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem“ zu verstehen. Damit wird gesagt, dass es der cartesische Denker bei Aufgabe der „cogito“-Überzeugung für möglich halten müsste, nicht zu existieren – denn er könnte sich die „sum“-Überzeugung in diesem Fall nicht mehr zusprechen – was, unter Voraussetzung der Rigorosität, gleichbedeutend damit ist, dass er es nicht mehr *ausschliessen* könnte, nicht zu existieren. Die *prozessuale* Voraussetzung „cogito“, die für den Nachvollzug der Einsicht in die performative Unbezweifelbarkeit von „sum“ gemacht werden muss, wird hier gewissermassen „ontologisiert“: sie wird zu einer echten Eigenschaft des Denkers, der beweisen kann, dass er existiert. Diese Bestimmung seiner selbst wird vom cartesischen Denker im folgenden noch weiter geprüft:

207 In der Terminologie von S. 101 formuliert („*q*“ stehe für „sum“, „*p*“ für „cogito“, *U* für die Menge der möglichen Welten, in denen alle meine anderen Überzeugungen wahr sind): Gebe ich mit „*q*“ auch „*p*“ auf, dann gab es in *U* keine Welt, in der „*q*“ falsch, aber „*p*“ wahr war, d.h. die Menge der „*p*“-Welten war in *U* eine Teilmenge der „*q*“-Welten. Handelt es sich bei „*p*“ und „*q*“ um meine *einzigen* Überzeugungen (was ich im Fall der Täuschergothypothese supponiere), entspricht *U* der Menge aller möglichen Welten, d.h. „*p* → *q*“ ist wahr, denn es kann kein Gegenbeispiel gefunden werden, d.i. eine mögliche Welt, in der „*p*“ wahr, „*q*“ aber falsch ist.

Quid praeterea? Imaginabor non sum compages illa membrorum, quae corpus humanum appellatur; non sum etiam tenuis aliquis aër istis membris infusus, non ventus, non ignis, non vapor, non halitus, non quidquid mihi fingo: supposui enim ista nihil esse. Manet positio: nihilominus tamen ego aliquid sum. Fortassis verò contingit, ut haec ipsa, quae suppono nihil esse, quia mihi sunt ignota, tamen in rei veritate non differant ab eo me quem novi? Nescio, de hac re jam non disputo: de iis tantum quae mihi nota sunt, iudicium ferre possum. Novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi. Certissimum est huius sic praecise sumpti notitiam non pendere ab iis quae existere nondum novi; non igitur ab iis ullis, quae imaginatione effingo. (AT VII 27¹⁷–28²)

Et quoy davantage? J'exciterais encore mon imagination pour chercher si je ne suis point quelque chose de plus. Je ne suis point cet assemblage de membres, que l'on appelle le corps humain; je ne suis point un air delié & penetrant, répandu dans tous ces membres; je ne suis pas un vent, un souf-fle, une vapeur, ny rien de tout ce que je puis feindre & imaginer, puisque j'ay supposé que tout cela n'estoit rien, & que, sans changer cette supposition, je trouve que je ne laisse pas d'estre certain que je suis quelque chose. Mais aussi peut-il arriver que ces memes chose, que je suppose n'estre point, parce qu'elles me sont inconnuës, ne sont point en effect differentes de moy, que je connois? Je n'en sçay rien; je ne dispute pas maintenant de cela, je ne puis donner mon jugement que des choses qui me sont connuës: j'ay reconnu que j'estois, & je cherche quel je suis, moy que j'ay reconnu estre. Or il est tres-certain que cette notion & connoissance de moy-mesme, ainsi precisement prise, ne depend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connuë; ny par consequent, & ääplus forte raison, d'aucunes de celles qui sont feintes & inventées par l'imagination. (AT IX/I 21–22)

Die Wiederholung des Gedankengangs im ersten Teil dieser Passage hebt eines seiner Merkmale besonders hervor: die erkenntnistheoretische Unabhängigkeit der Bestimmung meiner selbst als eines Denkenden von der Annahme der Existenz der Aussenwelt. Ich kann (ohne Selbstwiderspruch) auch dann meine Existenz beweisen, wenn ich gleichzeitig annehme, dass ich keinen Körper und keine aristotelische Seele habe. Ich schliesse daraus, dass das, dessen Existenz ich bewiesen habe, kein Körper und keine aristotelische Seele ist. Damit begründe ich eine erkenntnistheoretische Unabhängigkeit durch eine ontologische. Dies ist ein wesentlicher Aspekt der analytischen Methode: „me quem novi“

(„moy, que je connois“) ist, wie ? : 88 zu recht festgestellt hat, zweideutig zwischen „I, who am known by me“ und „I, qua known by me“: in der zitierten Passage verwendet Descartes zuerst die zweite, dann die erste Bedeutung, was einen wesentlichen Schritt darstellt:

The fact that I am able to have a clear and distinct idea of *A* without having a clear and distinct idea of *B* does not mean that I can have a clear and distinct idea that *A* can exist without *B*. „I do not observe that anything pertains to my essence but thinking“ is not synonymous with „I observe that nothing pertains to my essence but thinking.“ Descartes' sentence „I observe no other thing to pertain to my essence except thinking“ is ambiguous between these two. (? : 89)

Im zweiten Teil der Passage wird die Gedankenbewegung gerade umgekehrt: daraus, dass das, dessen Existenz ich bewiesen habe, kein Körper und keine aristotelische Seele ist, schliesse ich, dass ich, der ich meine Existenz bewiesen habe, kein Körper und keine aristotelische Seele bin. Ich schliesse damit aus einer erkenntnistheoretischen auf eine ontologische Unabhängigkeit. Dieser zweite Teil der Passage erlaubt somit eine trivialisierende und eine dramatisierende Lesart: Laut ersterer, wird hier bloss behauptet, dass das Wissen, das ich zu einem Zeitpunkt über etwas habe, nicht vom Wissen abhängt, dass ich darüber eventuell später noch erwerben könnte. Dies ist nicht mehr als eine Trivialität. Nach der dramatisierenden Lesart wird viel mehr behauptet, nämlich dass die Kenntnis, die ich auf dem Weg der analytischen Methode erhalte, eine *ontologische* oder *metaphysische* Rangfolge in dem Sinn etablieren kann, dass das früher Erkannte den Kern oder das Fundament des totalen, über diesen Gegenstand überhaupt möglichen Wissens darstellt. Dies entspricht nichts anderem als der Behauptung, dass Primäre₁ sei im Fall des analytisch vorgehenden Philosophen auch wirklich primär₂, primär also auch in der *ordo essendi*. Zugespitzt lässt sich dieses Prinzip dann auch so formulieren: das zu t_0 als existierend Erkannte kann nicht abhängig sein von Dingen, die zu t_0 noch nicht als existierend erkannt wurden und werden konnten. Zu dieser Stelle bemerkt Descartes in den *Siebten Erwiderungen*:

...scripsi enim, fieri non posse ut ea, quam jam habeo, notitia rei, quam novi existere, pendeat a notitiâ ejus, quod existere nondum novi. [...] Nam sane perspicuum est, rei, quae cognoscitur ut existens, notitiam illam, quae jam habetur, non pendere a notitiâ ejus, quod nondum cognoscitur ut existens; quia hoc ipso quod aliquid percipitur ut pertinens ad rem existentem, necessario etiam percipitur existere. (AT VII 514^{24-26; 30}–515⁵)

Ich habe nämlich geschrieben, es sei unmöglich, dass die Kenntnis, die ich schon besitze, von einem Dinge, von dem ich weiss, dass es existiert, von der Kenntnis dessen abhängig sein, von dem ich noch nicht weiss, dass es existiert. [...] Denn es ist recht einleuchtend, dass die Kenntnis, die bereits vorhanden ist, von einem Dinge, das als existierend erkannt wird, nicht abhängig ist von der Kenntnis dessen, was noch nicht als existierend erkannt wird, weil eben dadurch, dass etwas als zu einem existierenden Dinge gehörig erfasst wird, es notwendig auch als existierend erfasst wird. (? : 449)

Descartes begründet hier eine erkenntnistheoretische durch eine ontologische Unabhängigkeit: Wenn ich x kenne, y aber noch nicht, dann kann meine Kenntnis von x nicht von der von y abhängen. Dies ist wohl kaum kontrovers. Heikel ist hingegen der umgekehrte Schritt: Darf ich daraus, dass ich Kenntnis von x erlangen kann, obwohl ich keine Kenntnis von y habe, darauf schliessen, dass x und y verschieden sind? Wohl nur dann, wenn ich *weiss*, dass ich keine Kenntnis von y erlangen kann. Denn dies ist nur möglich, wenn x und y wirklich verschieden sind; sonst nämlich könnte ich, *via* x , Kenntnis von y erlangen. Diese Voraussetzung ist im Fall des cartesischen Denkers nun aber erfüllt: denn dieser weiss, sobald er über eine klare&deutliche Idee seiner selbst verfügt, dass er nichts ausser sein Denken voraussetzen muss, um den Beweis seiner Existenz nachzuvollziehen. Dies aber ist der Schritt von der erkenntnistheoretischen zur ontologischen Unabhängigkeit von Körperlichkeit und Denken, der in der Erkenntnis liegt, dass ich nicht die Existenz von etwas beweisen kann, das ich zum Zeitpunkt des Beweises als nicht-existent voraussetze.

Damit lässt sich der Gedankengang des cartesischen Denkers in zwei Etappen unterteilen. In der ersten macht er den Schritt von der erkenntnistheoretischen zur ontologischen Unabhängigkeit von Denken und Körperlichkeit: Weil er nicht voraussetzen muss, einen Körper zu haben, um zu beweisen, dass er existiert, hält der cartesische Denker sich,

insofern er denkt bzw. diesen Beweis führen kann, nicht für körperlich. Im zweiten Schritt zieht er daraus, dass er sich als einen vorstellen kann, der bloss denkt und keinen Körper hat, den Schluss, dass Körperlichkeit keine Eigenschaft ist, die er sich zusprechen *muss* – innerhalb der Rigoritätsvoraussetzung ist dies hinreichend zu zeigen, dass er nicht *essentiellerweise* körperlich ist. Er verfügt über eine klare&deutliche Idee seiner selbst als eines unkörperlichen Wesens. Etwas salopp formuliert: der cartesische Denker schliesst vom Denken auf das Sein und vom Sein wieder zurück auf das Denken. Liegt darin nicht ein Zirkel?

Nicht, wenn wir die analytische Methode ernst nehmen.²⁰⁸ Die Stelle weist nämlich noch eine weitere Besonderheit auf: die Kenntnis, die sich der cartesische Denker über sich selbst erwerben will, qualifiziert er als „*praecise sumptum*“. Die Qualifikation der Zuschreibung einer Eigenschaft als „*proprie*“ oder „*praecise sumptus*“ (bzw. „*ààproprement parler*“ und „*précisement pris*“) ist in den *Meditationen* überaus häufig.²⁰⁹ Gemeint ist damit grob „genaugenommen“, d.h. aus der Sicht betrachtet, die uns der Vollzug der analytischen Methode eröffnet. In der analytischen Methode gehen wir vom Gesuchten *x* aus, als sei es bekannt, und suchen nach den explanatorischen Ressourcen, die wir benötigen, um *x* zu verstehen. Wir suchen damit nach den Bedingungen für den Nachweis seiner Existenz – ein Nachweis allerdings, der uns nicht blosses dass-, sondern warum-Wissen ermöglicht. In dieser Weise geht der cartesische Denker davon aus, dass er ein Denkender ist, und fragt nach den Bedingungen, unter denen er als Denkender einen

208 Auf die enge Verbindung zwischen der analytischen Methode und Descartes' Zweifelsargumenten hat wohl als erster Jaakko Hintikka hingewiesen: „Is there anything more to this strategy of asking whether anything (call it *x*) retains its certainty in the teeth of total doubt than in the method of an algebraist who takes an equation one side of which contains an unknown quantity *x* and who then manipulates the equation in such a way that only the unknown remains on that side... [...] consider the characteristic strategy that underlies typical Cartesian arguments from the doubt [...] In such arguments, Descartes is studying the interdependencies of different factors in an ontological or epistemological situation by letting certain factors vary systematically.“ (? : 127–128)

209 Vgl. etwa AT VII 25²², 27¹³, 27³⁰, 29¹⁷, 30³¹, 34², 37², 37⁴, 37¹⁴, 43²⁷, 49¹⁶, 56¹⁷, 75⁷, 82¹⁶, 83¹⁶.

Existenzbeweis führen könnte. Diese Bedingungen liegen nun wieder in der Eigenschaft des Denkens, eine Eigenschaft allerdings, die er sich nun in anderer Weise als zu Beginn zusprechen kann. Er weiss jetzt nicht nur, dass er denkt, sondern er weiss, warum er denken *muss*, wenn er nach den Bedingungen seiner Existenz als Denkender fragen will. Er hat überhaupt erst durch den Versuch, seine Existenz zu bezweifeln, und der Beobachtung, dass dieser Versuch daran scheitert, dass er denken muss, um ihn zu machen, eine klare&deutliche Idee dessen erhalten, was er damit bewiesen hat. Man kann also sagen, dass die Erkenntnis des cartesischen Denkers, dass er existieren muss, um etwas bezweifeln zu können, die *Erklärung* dafür liefert, dass er sich für existierend halten kann, auch wenn er die Existenz seines Körpers bezweifelt. Geben wir letzteres zu, etablieren wir einen Verstandesunterschied zwischen Denken und Körperlichkeit.²¹⁰ Sobald er auf die Natur des von ihm mit maximaler Gewissheit Erkannten achthat, bemerkt der cartesische Denker, dass bereits die Formulierung seiner intuitiven Erkenntnis existentielle Voraussetzungen macht: aus dem Evidenzerlebnis von „cogito ergo sum“ bildet er sich einen klaren&deutlichen Begriff der *res cogitans*, aus dem Evidenzerlebnis mathematischer Sätze einen klaren&deutlichen Begriff der *res extensa*.

Die beiden obigen Zitate aus der Zweiten *Meditation* illustrieren die Anwendung des Evidenzkriteriums: im ersten Abschnitt geht es, wie ? : 126 festgestellt hat, Descartes um eine klare, im zweiten um eine deutliche Idee des cartesischen Denkers. Obwohl die allgemeine Regel „was ich klar&deutlich erkenne, ist wahr“ erst sieben Seiten weiter hinten aufgestellt wird, verdeutlicht diese Anwendung des Evidenzkriteriums auf mögliche Wesensbestimmungen des cartesischen Denkers, dass Descartes es nicht aus „sum res cogitans“ (wie ? : 114 vermutet),

210 „Mais il est besoin pour cela [um den Realunterschied von Geist und Körper zu beweisen] de former des idées distinctes des choses dont on veut juger, ce que l'ordinaire des hommes ne fait pas; & c'est principalement ce que je tâche d'enseigner par mes Meditations.“ (AT III 272¹²⁻¹⁵)

sondern ‚direkt‘ aus dem *Cogito* gewinnt.²¹¹ Dies wird durch die entsprechende Stelle im *Discours* bestätigt:

Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point; et qu'au contraire de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais; au lieu que si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été; je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne lairrait [sic] pas d'être tout ce qu'elle est. (AT VI 32²⁴–33¹¹)

Der Schritt von „cogito ergo sum“ zu „sum res cogitans“ wird hier unter Rekurs auf das Evidenzkriterium gezogen. Daraus, dass ich meine Existenz nicht beweisen könnte, wenn ich nicht dächte, kann ich nur dann auf die *Wesentlichkeit* des Denkens für meine Existenz schließen, wenn ich weiss, dass diejenigen Eigenschaften, die Merkmale der klaren & deutlichen Erkenntnis meiner selbst sind, die mir der „sum“-Beweis liefert, in privilegierter Weise auf mich zutreffen. In der *Recherche de la Vérité* wird das Denken als Ermöglichungsgrund²¹² der Gewissheit der eigenen Existenz hingestellt. Denken ist die einzige Eigenschaft, die ich von mir nicht trennen, nicht wegdenken, kann, ohne

211 Dieser Meinung ist auch Myles F.: 39: „The Pyrrhonists argued that you cannot determine what is true and what is false without first settling on a criterion of truth. And they made sure that no proposed criterion would hold good under examination. But Descartes can go the other way round. He has got a truth without applying a criterion, and he can use this unassailable truth to fix the criterion of truth.“

212 Diese Rede von Ermöglichungsgründen lädt zu einer ganzen Reihe von Missverständnissen ein, die durch das Aufsetzen einer kantianischen Brille entstehen könnten. Gemeint ist kein irgendwie transzendentaler, sondern ein pragmatischer Ermöglichungsgrund einer Gewissheit. Beispiele solcher Missverständnisse finden sich in der Übersetzung Buchenau (?), der „ulterior cognitio“ (die Descartes' zufolge für Bourdin, der den „methodus quaerenda veritatis“, d.i. die analytische Methode ablehnt, unmöglich ist) auf S. 448 mit „transzendente Erkenntnis“ übersetzt.

dadurch die Gewissheit meiner eigenen Existenz zu verlieren:

Quippe si verum est, me dubitare, sicuti de eo dubitare nequeo, me cogitare aequè etiam verum est; quid enim dubitare aliud est, quam certo quodam modo cogitare? Et profecto, quod si plane non cogitarem, nec an dubitarem, nec an existerem, scire possem. Sum tamen, & quid sim scio, atque ea propter scio, quia dubito, hoc est proinde quia cogito. Quin forte etiam accidere potest ut, si per momentum cogitare desinerem, etiam plane desinerem esse; itaque unicum illud, quod a me seiungere nequeo, quodque me esse certo scio, quodque nunc certo affirmare, nihil de fallar metuens, possum, unicum, inquam, hoc est, me esse rem cogitantem. (AT X 521)

Denn wenn es wahr ist, dass ich zweifle und eben daran nicht zweifeln kann, so ist ebenso wahr, dass ich denke. Was ist Zweifeln schliesslich anderes als eine bestimmte Weise zu denken? Es verhält sich doch so: Wenn ich durchaus nicht dächte, so könnte ich weder wissen, ob ich zweifle, noch ob ich existiere. Ich bin aber; und was ich bin, weiss ich. Ich weiss es, weil ich zweifle, d.h. also, weil ich denke. Und wenn der Fall einträte, dass ich für einen Augenblick zu denken aufhörte, so hörte ich auch auf zu sein. Daher ist das einzige [Prädikat], das ich von mir nicht trennen kann und dass ich gewiss als mir zugehörig weiss, das ich auch mit Gewissheit und ohne Furcht, getäuscht zu werden, [von mir] behaupten kann: dass ich ein denkendes Ding bin. (? : 71,73)

Ich kann mir m.a.W. nur Eigenschaften als wesentliche zuschreiben, die mir niemand absprechen könnte – und sei es hypothetischerweise. Dies wird für die Eigenschaft des Denkens dadurch gewährleistet, dass jeder, der meine Einsicht in die Unbezweifelbarkeit von „sum“ nachvollziehen will, mir und sich die Eigenschaft des Denkens zuschreiben muss.

In der *Recherche de la Vérité* wird Poliander von Eudoxus aufgefordert, das Wesen, dessen Existenz eben bewiesen wurde, genauer zu bestimmen: „quid sit ille, qui de omnibus potest dubitare & qui de se ipso dubitare nequit“? (AT X 517) Die Frage wird nach der ersten falschen Antwort noch weiter präzisiert: es geht darum, im *Ausschlussverfahren* aus möglichen Attributen solche auszuwählen, die der Täuschergothypothese standhalten:

...de omnibus illis rebus [brachia, crura, caput,...], de quarum existentia certus non es, te interrogare neutiquam volui. Dic igitur mihi, quid propriè sis, quatenus dubitas. Hoc enim solum, quia nihil praeter hoc aliud certò cognoscere potes, interrogare constitueram. (AT X 517–518)

...ich aber wollte Sie nach keinem der Dinge fragen, deren Existenz Sie nicht gewiss sind. Sagen Sie mir also, was Sie eigentlich sind, sofern Sie zweifeln. Denn allein hierüber wollte ich Sie befragen, da Sie ja nichts ausserdem mit Gewissheit erkennen können. (? : 63)

Aus Polianders Antwort wird klar, dass die Bestimmbarkeit des Ichs als etwas Denkendes auch unter Voraussetzung der Täuschergethese selbst dann eine Vorrangsstellung des Denkens begründen würde, wenn er ausser denkend auch ausgedehnt wäre:

Interea tamen, licet omnes illas suppositiones [corpus me habere] integras servemus, hoc tamen impedimento non erit, quominus me existere certus sim; contra vero illae faciunt, quo magis in ea confirmor certitudine, qua me existere, & corpus non esse, persuasum habeo. Alioquin si de corpore dubitarem, etiam de me dubitarem ipso, quod tamen nequeo: plane enim persuasus sum, me existere, atque ita persuasus, ut de eo dubitare neutiquam possim. (AT X 518)

Indes, obwohl wir alle jene Verdächtigungen [dass ich einen Körper habe] unangestastet lassen, so bilden sie doch kein Hindernis, meiner Existenz sicher zu sein. Im Gegenteil bestärken sie mich noch mehr in der Gewissheit, dass ich existiere und dabei kein Körper bin. Andernfalls würde ich, wenn ich an meinem Körper zweifelte, an mir selbst zweifeln, und das kann ich nicht. Denn ich bin ganz überzeugt davon zu existieren, und zwar in dem Masse, dass ich daran überhaupt nicht zweifeln kann. (? : 63)

Diese Antwort Polianders wird von Eudoxus später wie folgt wiedergegeben:

Rectè jam, cùm simpliciter te, quatenus dubitas, consideras, te corpus non esse, & te, ut talem, nullas ex iis partibus, quae humanio corporis machinam constituunt, in te reperire. . . [. . .] . . . hujus enim auxilio facile ad cognitionem eius, quod es, removendo scilicet a te rejiciendoque omne id quod ad te non pertinere clare percipis, nihilque praeter id quod ad te pertingit adeo necessario, ut de eo aequè sis certus ac persuasum habes te esse & te dubitare, admittendo, pervenire potes. (AT X 520)

Sie haben, da Sie sich einfach als Zweifelnden betrachten, bereits erkannt, dass Sie kein Körper sind. Folglich werden Sie als nur zweifelnd auch keinen der Teile, welche die Maschine des menschlichen Körpers bilden, in Ihnen finden. . . [. . .] Mit Hilfe dieses Irrtums [zu glauben, Sie seien ein Körper] können Sie nämlich leicht zur Erkenntnis dessen, was Sie sind, gelangen: durch Wegschieben bzw. Verwerfen alles klar als nicht zu Ihnen gehörig Erkannten und Bewahren einzig dessen, was notwendig zu Ihnen gehört. Sie werden dessen ebenso gewiss und davon überzeugt sein wie davon, dass Sie sind und zweifeln. (? : 69)

Als Konklusion ergibt sich damit, dass sich der Denkende, der seine Existenz beweisen will, die Eigenschaft des Denkens nicht nur zuschreiben muss, sondern dass er sich auch keine andere Eigenschaft zuschreiben kann.²¹³ Die klare & deutliche Idee seiner selbst, die der cartesische Denker damit durch den Beweis seiner selbst erlangt, ist in einem gewissen Sinn maximal: Denn allein daraus, dass er sie hat, folgt schon, dass sie wirklich eine adäquate Idee seiner selbst ist, eine Idee also, die ihren Gegenstand so beschreibt, wie er ist.

Auch in den *Prinzipien* wird das *Cogito* als eine maximal klar & deutliche Gewissheit präsentiert. Das Mass der Klarheit & Deutlichkeit einer Erkenntnis bestimme sich am Ausmass und der Tragweite des Zweifels, der sie standzuhalten vermag (AT VIII/I 20⁵⁻⁷ bzw. AT IX/II 41). Der besondere Stellenwert des *Cogitos* beruht darauf, dass es der Täuschergotthypothese standhält; und ebendeshalb ist es paradigmatisch klar & deutlich. Das *Cogito* dient damit der *exemplarischen* Einführung des Evidenzkriteriums. Schwierigkeiten an Beispielen vorzuführen, ist einer der Hauptgründe für die didaktische Nützlichkeit der analytischen

213 „Atqui verum est id, quod in me dubitat, non illud esse, quod nostrum corpus esse dicimus; itaque & verum est, me, quatenus dubito, non nutriri, nec incedere; absque illo enim neutrum peragi potest.“ (AT X 520–521)

Methode.²¹⁴ Obwohl der cartesische Denker sich also schon vor der Bestimmung seiner selbst als *res cogitans* bewusst wird, mit dem *Cogito* einen Gewissheitsstandard gefunden zu haben, wird die Behauptung, alles klar&deutlich als wahr Erkannte sei wahr, erst später formuliert:

Sum certus me esse rem cogitantem. Nunquid ergo etiam scio quid requiratur ut de aliquâ re sim certus? Nempe in hac primâ cognitione nihil aliud est, quâam clara quaedam & distincta perceptio ejus quod affirmo; quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quod ita clare & distincte perciperem, falsum esset; ac proinde jam videor pro regulâ generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio. (AT VII 35⁶⁻¹⁵)

Je suis certain que je suis une chose qui pense; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose? Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse. Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies. (AT IX/I 27)

In welcher Beziehung steht diese Validierung des Evidenzkriteriums durch die sog. *Wahrheitsregel* zum *Cogito*? Klar&deutlich₁ erkennen, dass *p*, heisst es nicht für möglich halten können, dass $\neg p$. Wenn ich nun weiss, dass ich „*p*“ klar&deutlich₁ als wahr erkenne, dann weiss ich, dass ich „ $\neg p$ “ nicht für möglich halten und *p* damit nicht bezweifeln kann. Diese Unmöglichkeit ist zwar eine epistemische; denn sie kommt dadurch zustande, dass ich in der Supposition „ $\neg p$ “ einen manifesten Widerspruch zu erkennen glaube. Wenn ich aber *weiss*, dass ich „*p*“ nicht bezweifeln kann, bin ich in meiner Überzeugung, dass *p*, nicht nur scheinbar, sondern wirklich gerechtfertigt. Wenn ich überhaupt davon ausgehen soll, dass ich Wissen erwerben kann, dann muss ich meine Überzeugung, dass *p*, als Wissen qualifizieren. Meine Berechtigung zu glauben, dass *p*, bemisst sich zwar an dem, was ich für die Gesamtheit der möglichen Belege *halte* – was nicht mit der Gesamtheit der (aus Gottesperspektive) möglichen Belege zusammenfallen muss.

214 Auch ? : 53, Fn. 3 hat auf diesen Zusammenhang hingewiesen: „The informal introduction of technical terms by way of examples is, I believe, one characteristic of the analytic mode.“

Dennoch macht es aber keinen Sinn, die Anwendung des Wissensprädikates gestützt auf mögliche Gegenbelege zu verweigern, wenn diese Gegenbelege nicht einmal für möglich gehalten werden können. Die Wahrheitsregel besagt, dass es Bedingungen an meine Überzeugungen gibt, die wirkliches und nicht bloss scheinbares Wissen konstituieren. Die Möglichkeit wirklichen Wissens setzt voraus, dass es etwas gibt, worüber man etwas wissen kann. Diese Minimalbedingung der Wahrheitsregel ist durch das *Cogito* erfüllt worden. Der cartesische Denker existiert und weiss, dass er existiert.

Die Validierung des Evidenzkriteriums, die in der oben zitierten Passage geschieht, darf nicht mit der göttlichen *Wahrheitsgarantie* meiner klaren&deutlichen Überzeugungen verwechselt werden, die den Gottesbeweis voraussetzt und die wir auf S. 335 bereits diskutiert haben. Gott garantiert nämlich nur die Wahrheit derjenigen Überzeugungen, die mir nicht nur klar&deutlich scheinen, sondern die auch wirklich klar&deutlich sind.²¹⁵ Gott sanktioniert m.a.W. den Schritt von Klarheit &Deutlichkeit₂ zu Wahrheit, nicht den von Klarheit &Deutlichkeit₁ zu Klarheit &Deutlichkeit₂.²¹⁶ Dies wird an der Formulierung am Ende der Fünften *Meditation* deutlich:

215 „Ad meam conclusionem [„ergo res corporeae existunt“] non requiritur, ut nullo casu possimus falli (admisi enim ultro nos saepe falli), sed ut non fallamur, cū iste noster error decipiendi voluntatem in Deo testaretur, qualem in eo esse repugnat.“ (AT VII 195¹⁰⁻¹⁴)

216 Über die entsprechende Stelle im *Discours* sagt Descartes zu Burman: „Si enim ignoraremus veritatem omnem oriri a Deo, quamvis tam clarae essent ideae nostrae, non sciremus eas esse veras, nec nos non falli, scilicet cū ad eas non adverteremus, et quando solū recordaremur nos illas clare et distincte percepisse. Aliāā enim, etiamsi nesciamus esse Deum, quando ad ipsas veritates advertimus, non possumus de iis dubitare; nam aliāā non possemus demonstrare Deum esse.“ (AT V 178)

Etsi enim ejus sim naturae ut, quamdiu aliquid valde clare&distincte percipio, non possim non credere verum esse, quia tamen ejus etiam sum naturae ut non possim obtutum mentis in eandem rem semper defigere ad illam clare percipiendam, recurratque saepe memoria judicii ante facti, cū non amplius attendo ad rationes propter quas tale quid judicavi, rationes aliae afferri possunt quae me, si Deum ignorarem, facile ab opinione dejicerent, atque ita de nullā unquam re veram & certam scientiam, sed vagastantū & mutabiles opiniones, haberem. [...] Postquam vero percepi Deum esse, quia simul etiam intellexi caetera omnia ab eo pendere, illum-que non esse fallacem; atque inde collegi illa omnia, quae clare & distincte percipio, necessario esse vera; etiamsi non attendam amplius ad rationes propter quas istud verum esse judicavi, modo tantum recorder me clare & distincte perspexisse, nulla ratio contraria afferri potest, quae me ad dubitandum impellat, sed veram & certam de hoc habeo scientiam. [...] Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem & veritatem ab unā veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ullā aliā re perfecte scire potuerim. (AT VII 69¹⁶⁻²⁶, 70¹⁰⁻¹⁸, 71³⁻⁶)

Car encore que je sois d'une telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie; néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature, que je ne puis pas avoir l'esprit toujours attaché à une même chose, et que souvent ie me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie; lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu. Et ainsi je n'aurais jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions. [...] Mais après que j'ai reconnu qu'il y a un Dieu, pour ce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur, et qu'en suite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai; encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véritable, pourvu que je me ressouvienne de l'avoir clairement et distinctement compris, on ne me peut apporter aucune raison contraire, qui me le fasse jamais révoquer en doute, et ainsi j'en ai une vraie et certaine science. [...] Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu: en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. (AT IX/I 55–56)

Hier wird die Funktionsweise der göttlichen Garantie der zu Recht als klar&deutlich erkannten Überzeugungen deutlich. klare&deutliche₁ Überzeugungen sind epistemisch unwiderstehlich, was auf die Funktions-

weise unseres Erkenntnisapparates zurückzuführen ist. Es ist möglich, dass einige dieser Überzeugungen zu Recht von uns für klar&deutlich gehalten werden (und damit klar&deutlich₂ sind) – die Wahrheit dieser Überzeugungen wird durch die Nicht-Täuschernatur Gottes garantiert. *Diese* Garantie ist aber nicht von unserem Glauben oder unserer Überzeugung, dass Gott existiert, abhängig. Auch die in dieser Weise klar&deutlich erkannten Überzeugungen der Atheisten sind wahr. Den Gottesbeweis bzw. die klare&deutliche₁ Überzeugung, dass Gott existiert, brauchen wir nur, um zu *wissen*, dass die Wahrheit dieser klaren&deutlichen₁ Überzeugungen von Gott garantiert ist. Wenn wir dies wissen, erkennen wir sie nicht nur als klar&deutlich₁, sondern als klar&deutlich₂, d.h. wir wissen, dass Gott ein Tauscher sein müsste, wenn auch nur eine davon falsch wäre.

Als Nicht-Atheisten können wir diese Möglichkeit aber definitiv ausschliessen: Wir verfügen nämlich über eine positive Widerlegung der Täuschergotthypothese. Der Gottesbeweis verhindert das Aufkommen des hyperbolischen Zweifels und garantiert uns damit, dass wir von der Wahrheit dieser einmal als klar&deutlich₁ erkannten Überzeugungen in sequentiellen Gedankengängen ausgehen dürfen. Ein Atheist hingegen, der ebenfalls klar&deutlich₁ erkennt, kann nicht ausschliessen, dass er nur klar&deutlich zu erkennen *meint* – er kann damit nicht *wissen*, dass die Wahrheit dieser Sätze von Gott garantiert ist. Er hat damit stets einen *Grund*, auch an der Wahrheit des von ihm klar&deutlich₁ Erkannten zu zweifeln – obwohl dieser Grund nicht aufkommen kann, solange sich ihm die Überzeugungen als epistemisch unwiderstehlich präsentieren.²¹⁷ Die performative Unbezweifelbarkeit klarer&deutlicher₁ spielt im cartesischen System also eine doppelte Rolle: Einerseits be-

217 Dies wird in den *Siebten Erwiderungen* deutlich: „... antequam quis sciat Deum existere, habeat occasionem dubitandi de omni re (nempe de omni re cujus claram perceptionem animo suo praesentem non habet, ut aliquoties exposui)...“ (AT VII 546²²⁻²⁶)

gründet sie die *Notwendigkeit* einer Wahrheitsgarantie Gottes,²¹⁸ andererseits verhindert sie das *Aufkommen* des hyperbolischen Zweifels für den Atheisten, nicht aber seine Anfälligkeit ihm gegenüber.

Die Wahrheitsregel, die der cartesische Denker in der Zweiten *Meditation* aufstellt, besagt hingegen nicht, dass klare&deutliche₁ Überzeugungen wahr sind. Eine solche Regel wäre nicht nur keine Regel (sondern eine metaphysische Behauptung), sondern zudem absurd, kann doch der cartesische Denker nicht darüber entscheiden, welche Überzeugungen wahr sind und welche nicht. Stattdessen wird hier nur gesagt, dass wir klare&deutliche₁ Überzeugungen unter bestimmten Bedingungen für wahr *halten* dürfen. Damit wird eine Praxis validiert, die bereits darin angelegt ist, dass es sich bei Klarheit&Deutlichkeit um ein *Evidenzkriterium* handelt. Wovon sonst, wenn nicht von meinen klarsten&deutlichsten Überzeugungen soll ich mich anleiten lassen, wenn ich versuche, wahre Überzeugungen zu erwerben? Ein Fürwahrhalten, von dem ich *weiss*, dass es auf klaren&deutlichen₁ Überzeugungen beruht, bezeichne ich als klare&deutliche₂ Erkenntnis. Natürlich schliesse ich auch im Fall bloss klarer&deutlicher₁ Überzeugungen spontan auf ihre Wahrheit. Wenn ich aber zusätzlich weiss, dass die Unwillkürlichkeit meiner Zustimmung nicht beispielsweise in meiner Gutgläubigkeit oder einem Irrtum über die Gesamtheit der möglichen Belege und Gegenbelege begründet lag, sondern auf die in Frage stehende Überzeugung und die Beschaffenheit meines Erkenntnisapparates zurückzuführen ist, habe ich *zusätzliche* Gewissheit über meine Berechtigung erlangt, von der Wahrheit dessen auszugehen, dem ich spontan schon zugestimmt habe. Diesen Übergang von der spontanen Zustimmung (Klarheit&Deutlichkeit₁) zur als unvermeidlich erkenn-

218 Wie wir gesehen haben, führt Descartes diese performative Unbezweifelbarkeit auf die *Beschaffenheit* unseres Erkenntnisapparates zurück: „Et sane non dubium est quin ea omnia quae doceor a naturâ aliquid habeant veritatis.“ (AT VII 80²⁰⁻²¹). Dies bedeutet, dass mich Gott, wenn diese Überzeugungen gleichzeitig unbezweifelbar₂ und falsch sein würden, in einer Weise täuschen würde, die nicht mehr mir, sondern nur noch Ihm zur Last gelegt werden könnte: „Deinde expior quandam in me esse judicandi facultatem, quam certe, ut & reliqua omnia quae in me sunt, a Deo accepi; cûmque ille nolit me fallere, talem profecto non dedit, ut, dum eâ recte utor, possim unquam errare.“ (AT VII 53³⁰–54³)

ten Zustimmung (Klarheit&Deutlichkeit₂) wird von der oben ausgeführten Regel sanktioniert. Natürlich geschieht dieser Schritt meistens automatisch: was ich als spontan erkenne, halte ich in der Regel auch für unvermeidlich. Deshalb ist der einzige (für mich) mögliche Grund, aus der Klarheit&Deutlichkeit₁ *nicht* auf die Klarheit&Deutlichkeit₂ zu schliessen, die Täuschergotthypothese. Nur ein allmächtiger Täuschergott könnte nämlich meine epistemischen Instinkte derart umpolen, dass ich offensichtliche Widersprüche dort zu erkennen glaube, wo keine sind. Warum aber sollte ich dies für möglich halten? Der Grund, die Konfrontation mit der Täuschergotthypothese auf sich zu nehmen, ist, wie Descartes oft betont, schwach: er liegt einzig darin, dass mir von einem Skeptiker das Eingeständnis abgerungen werden könnte, die Existenz eines Täuschergottes nicht ausschliessen zu können.

Die Wahrheitsregel, die in der *Behauptung* liegt, das klar&deutlich₁ als wahr Erkannte *sei* wahr, entspricht m.E. einem *Realismus bezüglich der Erkennbarkeit der Welt* bzw. der Annahme, es gebe Bedingungen an meine Überzeugungen, die erfüllbar sind und ihre Wahrheit garantieren. Wenn wir diese These mit „*p*“ bezeichnen, dann ergibt sich folgende Etabpierung des Gedankengangs der *Meditationen*:

(X1) Ich kann nicht anders als glauben, dass *p*.

(X2) Ich weiss, dass ich nicht anders kann als glauben, dass *p*.

(X3) Es ist wahr, dass *p*.

(X1) ist die Behauptung, dass „*p*“ klar&deutlich₁ ist, und kennzeichnet die Position des cartesischen Denkers, die dieser Descartes zufolge von Anfang an annimmt. Später charakterisiert Descartes diesen Glauben als „*doctus à naturâ*“, aber zu Beginn der *Meditationen* weiss der cartesische Denker dies nicht.

(X2) ist die Behauptung, dass „*p*“ klar&deutlich₂ ist. Diese Position erreicht der cartesische Denker nach dem *Cogito*. Denn im *Cogito* merkt er am Beispiel von „*sum*“, dass es Überzeugungen gibt, die er nicht nur nicht bezweifeln kann und deshalb quasi automatisch glaubt, sondern

von denen er dies zusätzlich wissen kann. Er erkennt den *Grund* für die Unbezweifelbarkeit von „sum“, der darin liegt, dass niemand denken kann, ohne zu existieren. Damit macht er nicht nur den Schritt von Klarheit&Deutlichkeit₁ zu Klarheit&Deutlichkeit₂, sondern er erkennt gleichzeitig, indem er „cogito ergo sum“ klar&deutlich₂ als wahr erkennt, dass dieser Schritt zumindest in diesem Fall gerechtfertigt ist.

(X3) schliesslich setzt den Gottesbeweis voraus und kann etwa durch folgendes Argument begründet werden:

Wenn ich weiss, dass ich nicht anders kann als glauben, dass
(Y1) *p*, und „*p*“ nicht wahr wäre, dann könnte es einen Täuschergott geben, der mich in „*p*“ täuscht.

(Y2) Es kann keinen Täuschergott geben.

(Y3) Ich weiss, dass ich nicht anders kann als glauben, dass *p*.

(X3) Es ist wahr, dass *p*.

Die Prämissen dieses Schlusses scheinen mir plausibel und die Konklusion folglich wahr.²¹⁹ Ist letzteres aber gerechtfertigt? Kann ich nicht, weil (W1)-(W3) *höchstens* klar&deutlich sind, nicht bloss auf die *Klarheit&Deutlichkeit* von (V3) schliessen?

Ein Beweis, dass es nicht vernünftig sein könnte, die (realistische)

219 Wenn ich weiss, dass ich auch dann Realist wäre, wenn der Realismus falsch wäre, dann muss ich es für möglich halten, dass ich einen Irrtum auch in meinen besten Überzeugungen *fälschlicherweise* für möglich halten könnte. Ich könnte globalen Irrtum für möglich halten (weil ich Realist bin), obwohl globaler Irrtum (weil der Realist unrecht hat) unmöglich ist. Wenn ich dies nun *weiss*, dann *weiss* ich, dass die Täuschergotthypothese eine epistemische Möglichkeit ist – wie aber kann ich von etwas wissen, dass es eine epistemische Möglichkeit ist, wenn es keine Möglichkeit ist? Etwas, das man nicht nur für möglich halten kann (das nicht nur möglich₁ ist), sondern von dem man *weiss*, dass man es für möglich halten kann (von dem man also weiss, dass es keinen versteckten Widerspruch enthält), ist wirklich möglich (d.h. möglich₂). Dies ist die Aussage der Prämisse (W1). (W2) setzt insofern den Gottesbeweis voraus, als erst dieser mir die Gewissheit liefert, dass es nicht nur keinen Täuschergott gibt, sondern dass es auch keinen geben kann. (W3) schliesslich ist bereits durch das *Cogito* etabliert.

Wahrheit des wissenschaftlichen Realismus bzw. der Wahrheitsregel zu bestreiten, scheint mir genug, um den Skeptiker zu widerlegen. Ein weiteres Bedenken liesse sich allerdings anmelden: Wenn es, Rechtfertigungsrealismus vorausgesetzt, *im allgemeinen* illegitim ist, aus der Klarheit&Deutlichkeit einer Überzeugung „*p*“ auf ihre Wahrheit zu schliessen, warum sollte es gerade in diesem Fall anders sein? Macht nicht der Realist für die Bedingungen der Wahrheit seiner eigenen Position eine grosszügige Ausnahme von seinen sonstigen Grundsätzen? Mir scheint, dass diese Ausnahmebehandlung von „*p*“ in diesem Fall gerechtfertigt werden kann. Nehmen wir an, jemand verneine „*p*“, aber erkenne klar&deutlich, dass *p*. Weil klar&deutlich erkannte Überzeugungen unwiderstehlich sind, könnten einer solchen Person folgende drei Überzeugungen zugeschrieben werden:

- (i) dass es vernünftig ist, zu glauben, dass *p*;
- (ii) dass man daraus, dass etwas vernünftig ist zu glauben, schliessen darf, dass es wahr ist;
- (iii) dass „*p*“ aber falsch ist.

Sie befände sich damit insofern in einem performativen Widerspruch, als sie mit dem Haben von (i) und (iii) ihrer eigenen Überzeugung (ii) zuwiderhandeln würde.

Die Wahrheitsregel selbst ist klar&deutlich₁. Der Zweifel an ihr, die Täuschergothypothese, erfordert eine kognitive Anstrengung. Die Existenz eines Täuschergottes scheint uns unmöglich, wir müssen sie uns *per impossibile* vorstellen. Dennoch können wir, dank der hyperbolischen Natur der Täuschergothypothese, aus dieser Klarheit&Deutlichkeit₁ der Wahrheitsregel kein philosophisches Kapital schlagen. Dies können wir solange nicht, als wir nicht ausschliessen können, dass sie *bloss* klar&deutlich₁ und nicht klar&deutlich₂ ist. Das *Cogito* bringt uns in dieser Hinsicht einen grossen Schritt weiter, denn es belegt, dass wir im Fall von *sum* den Schritt von Klarheit&Deutlichkeit₁ zu Klarheit&Deutlichkeit₂ machen können *und* dürfen. Darüber hinaus können wir im Fall von *sum* nicht nur sehen, sondern auch *wissen*, dass dieser Schritt berechtigt ist. Darin liegt der eigentliche Wert des *Cogitos* im cartesischen System: es zeigt, dass wir wissen können, dass gewisse Überzeugungen nicht nur scheinbar, sondern wirklich unbezweifelbar

Er hat einen solch reliabilistischen Wissensbegriff auch Descartes zugeschrieben – dieser sei zur Fundierung der Wissenschaften nicht auf unbezweifelbare Sätze allein, sondern auf eine *nur* unbezweifelbare Sätze liefernde *Methode* angewiesen:

What is needed is an error-proof method which is epistemically effective. This comes to the requirement that the beliefs which the method generates should be *certain*. (? : 48–49)

Ich habe bereits im auf S. 87 dafür argumentiert, dass Unbezweifelbarkeit in Descartes' Auffassung auf Immunität gegen skeptische Einwände hinausläuft. Der konstruktive Skeptiker, den wir bereits kennengelernt haben, birgt nun aber ein Problem für Erkenntnistheoretiker, die sich hinter synthetischen Wissensdefinitionen verschanzen: Ein konstruktiver Skeptiker stellt einem, der behauptet, er wisse, dass p , *weil* er die Überzeugung habe, dass p , „ p “ wahr sei und überdies die Bedingung X erfüllt sei, die Frage, *ob er wisse*, dass er diese Überzeugung habe, ob er wisse, dass „ p “ wahr sei und ob er wisse, dass X erfüllt ist. Die erste Frage kann vielleicht unter Rekurs auf die These von der Transparenz des Selbstbewusstseins bejaht werden. Die zweite lässt sich dadurch ausräumen, dass die Überzeugung, dass p , mit der Überzeugung, dass „ p “ wahr ist, für identisch erklärt wird.²²² Die dritte Frage jedoch ist nicht leicht zu kontern. In der Regel wissen wir wenig über die Entstehungsgeschichte unserer Überzeugungen – wenn wir etwas darüber wissen, ist es zudem oft weniger ‚gewiss‘ (zumindest in einem intuitiven Sinn von „gewiss“) als die Überzeugungen selbst.²²³

Solange ich jedoch nicht weiss, ob die Bedingung X erfüllt ist, kann ich nicht sicher sein, dass ich weiss, dass p . Es besteht für mich die jedenfalls epistemische Möglichkeit, dass ich nicht weiss, dass p – selbst

222 Welche Probleme eine solche Identifikation aufwerfen kann, können wir mit Blick auf Freges Identitätskriterien für Gedanken leicht feststellen.

223 Vieles, was ich beispielsweise über Mathematik weiss, weiss ich aufgrund von Sinneswahrnehmungen (d.i. *per sensus*) – sei es durch den Blick in Skripten und Bücher, durch Hörensagen oder durch die Beobachtung der Wandtafel. Was ich hingegen *nicht* durch Sinneserfahrung weiss (was ich mir beispielsweise selbst bewiesen habe, ohne den Beweis anderswo gehört oder gelesen zu haben, und ohne von jemandem gehört zu haben, mein Beweis sei korrekt), weiss ich mit viel weniger Gewissheit.

wenn, falls diese epistemische Möglichkeit keine faktische sein sollte, kann ich sie nicht ausschliessen. Ich kann in diesem Fall den Nachweis nicht erbringen, dass wir gegen die Skeptiker bestehen können – ich habe nicht gezeigt, dass wir Nicht-Skeptiker zu Recht behaupten, wir könnten etwas wissen.

Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Wissensdefinitionen wird sichtbar bei der Frage, ob uns, die wir die Erfolgschancen von Descartes' Projekt abschätzen wollen, selbstbewahrheitende Sätze etwas bringen können. Bernard Williams hat diese Frage positiv beantwortet. Ihm zufolge sind „cogito“ und „sum“ unkorrigierbar und evident, d.h. wir glauben sie genau dann, wenn sie wahr sind. Aus der Unkorrigierbarkeit und Evidenz von „cogito“ zieht ? 308 weitere Schlüsse: Weil „cogito“ unwiderstehlich sei (eine Proposition ist unwiderstehlich, wenn sie nicht gedacht werden kann, ohne geglaubt zu werden), sei es „objectively indubitable“, d.i. wenn jemand glaubt, dass er denkt, dann folge daraus, dass er weiss, dass er denkt. Die Aussagen der Gruppe (2)²²⁴ wie „mihi videtur ambulare“ und „dubito“ seien nur unwiderstehlich, wenn sie wahr sind, und also auch nur unter dieser Bedingung objektiv unbezweifelbar. Das schwächste Glied dieser Kette ist der Schritt von der Unkorrigierbarkeit und Evidenz auf die starke Evidenz. Ohne terminologische Verkleidung präsentiert sich dieser Schluss wie folgt:

$$\frac{\begin{array}{l} p \text{ ist wahr} \rightarrow A \text{ glaubt, dass } p \\ A \text{ glaubt, dass } p \rightarrow p \text{ ist wahr} \end{array}}{p \text{ ist wahr} \rightarrow A \text{ weiss, dass } p} \quad \frac{\begin{array}{l} \text{„Evidenz“} \\ \text{„Unkorrigierbarkeit“} \end{array}}{\text{„starke Evidenz“}}$$

Nennen wir eine mögliche Überzeugung „*p*“, die genau dann wahr ist, wenn sie gehabt wird, „wahrheits-indikativ“ („*p*“ ist wahr \leftrightarrow *A* glaubt, dass *p*). Bernard Williams' Behauptung ist nun die, dass Wahrheitsindikativität eine hinreichende Bedingung für Wissen ist. Dies scheint zweifelhaft. Denn auch wenn die Überzeugung „sum“ genau dann wahr ist, wenn ich sie habe, kann ich sie auf unzuverlässige Weise erworben ha-

224 Vgl. Ä für diese Kategorisierung das Kapitel über die Unbezweifelbarkeit von „sum“, S. 288.

ben. Ob ich eine Überzeugung zu meinem Wissen zählen darf oder nicht entscheidet sich aber bei Williams an der Zuverlässigkeit der Methode, die ich *tatsächlich* zu ihrer Erwerbung benützt habe.

Wir haben bereits gesehen (S. 173 und 328), dass gute Gründe gegen die *Nützlichkeit* solch selbstbewahrheitender Überzeugungen wie „sum“ und „cogito“ für das cartesische Projekt sprechen. Dies gilt umso mehr, wenn wir in Betracht ziehen, dass sich der cartesische Denker vorgenommen hat, keine Überzeugungen zu erwerben bzw. für wahr zu halten, von denen er nicht *weiss*, dass sie wahr sind. Wir werden von jemandem nicht behaupten wollen, er wisse, dass dies seine einzige Überzeugung ist, wenn er nicht sagen und *wissen* kann, *welche* Überzeugung seine einzige Überzeugung ist. Er kann dies nicht wissen, weil er sich sonst eine *zweitstufige* Überzeugung „meine einzige Überzeugung ist, dass dies meine einzige Überzeugung ist“ zuschreiben müsste, die nur dann für Wissen qualifiziert, wenn er die *weitere* Überzeugung „Dies ist meine einzige Überzeugung“ hat.²²⁵

Wir haben bereits festgestellt, dass es – insofern als das Haben einer Überzeugung mit dem Vollzug eines Sprechaktes vergleichbar ist, d.i. Erfüllungsbedingungen hat, zu denen das *Benennen* der gehabten Überzeugung gehört – keine selbstbewahrheitenden Überzeugungen gibt. Harrison selbst formuliert diesen Punkt etwas anders:

It may be relevant to remark that there may be two criteria for deciding what it is that one believes. One appeals to the intentions of the believer; the other to the conventional rules governing the meaning of the words in the sentence which express the belief in question. Given the conventional rules for the use of the expression ‚belief‘, one’s belief that one believes only one thing *is* a belief, and *is* about itself. But if what one is asserting depends upon one’s intentions, the belief that one believes at least one thing cannot be about itself, for it is impossible for the intentions involved in a belief to refer to themselves. (? : 330)

Die Unterscheidung, die Harrison hier im Auge hat, ist wohl die Don-

225 Dies lässt sich als allgemeines Prinzip formulieren:

$$\begin{aligned} a \text{ weiss, dass es ein } F \text{ gibt.} &\rightarrow \text{Es gibt ein } F \text{ von dem } a \text{ weiss, dass es existiert.} \\ K_a \exists x (Fx) &\rightarrow \exists x (Fx \wedge K_a(?istsy (y = x))) \end{aligned}$$

nellans zwischen attributiven und referentiellen Kennzeichnungen.

Nehmen wir an, ich habe die Überzeugung, dass jener Mann dort drüben, der einen Kompass in der Hand hält (F), der Autor der *Meditationen* ist (G). Ich glaube also, dass $G(\iota x(Fx))$. Nehmen wir an, der Mann, den ich sehe und von dem ich glaube, dass er einen Kompass in der Hand hält, sei a ($\iota x(Fx) = a$), können wir vier Fälle unterscheiden:

- (i) $Ga \wedge Fa$
- (ii) $Ga \wedge \neg Fa$
- (iii) $\neg Ga \wedge Fa$
- (iv) $\neg Ga \wedge \neg Fa$

Im ersten Fall habe ich sicher eine wahre Überzeugung. Wie steht es aber mit den anderen Fällen? Verstehe ich die Kennzeichnung attributiv, ist meine Überzeugung in allen anderen Fällen falsch. Verstehe ich sie referentiell, werde ich im Fall (ii) auf einen Einwand, der Mann dort drüben halte nicht einen Kompass, sondern ein Senkbeil in der Hand, antworten, dass er trotzdem der Autor der *Meditationen* sei. Verstehe ich die Kennzeichnung referentiell, dann kann meine Überzeugung auch noch im Fall (iv) wahr sein, dann nämlich, wenn es einen Mann (oder auch eine Frau) b gibt, die ich *plausiblerweise* gemeint haben könnte, und die G ist.²²⁶ Genaugenommen ist es gemäss einer wörtlichen Auslegung von „ $G(\iota x(Fx))$ “ nicht einmal nötig, dass ich b gemeint haben könnte – es genügt, dass b der oder die einzige F ist. Dagegen ist nun aber auch wieder ein Einwand möglich: wenn ich mit „ $\iota x(Fx)$ “ wirklich a gemeint habe, a aber nicht G ist – wie kann dann meine Überzeugung wahr sein? Die plausibelste Antwort darauf scheint mir die Bemerkung zu sein, dass das, was ich gemeint habe, eben auch davon abhängt, in welcher Lesart des von mir Gemeinten ich recht habe. Ob ich *wirklich* a oder b gemeint habe, ist solange unentschieden, als ich mich im Ausdruck des von mir Gemeinten nicht eindeutig auf die eine oder andere Person festgelegt habe. Obwohl ich zweifellos *eine* und nicht *zwei*

226 Dies war eine von Donnellans Motivationen, die Unterscheidung einzuführen: „In the referential use of a definite description we may succeed in picking out a person or thing to ask a question about even though he or it does not really fit the description; but in the attributive use if nothing fits the description, no straightforward answer to the question can be given.“ (?: 104)

Personen gemeint habe, liess meine Überzeugung gewissermassen eine Bandbreite offen, die ich hinterher präzisieren kann, ohne dadurch die *Identität* meiner ursprünglichen Überzeugung zu verändern.

Dies kann beispielsweise dadurch geschehen, dass ich mir meine eigene Überzeugung zuschreibe. Denn dann rekurriere ich auf ein *von Konventionen und Regeln* bestimmtes symbolisches System und übertrage gewissermassen die Definitionsmacht, die ich über den propositionalen Gehalt meiner Überzeugungen habe, auf die Mitglieder meiner Sprachgemeinschaften. Indem ich selbst eine *attributive* Deutung meiner Kennzeichnung ermögliche, lege ich mich auf eine der Personen, die ich gemeint haben könnte, fest. Einen solcher Explizierungsschritt möchte ich durch die Verwendung des Wissensprädikates kennzeichnen. Denn die Äusserung eines Satzes der Form „ich weiss, dass *p*“ beinhaltet eine Zuschreibung der Überzeugung, dass *p*, und fixiert zugleich ihren propositionalen Gehalt: indem ich mir eine Überzeugung als Wissen zuschreibe, behaupte ich, dass die Überzeugung nicht nur in dem Sinn wahr ist, in dem ich sie meine, sondern auch in dem, den ihr ein kompetenter und fairer Interpret geben könnte.

Die Begründung der Möglichkeit von *zweitstufigem Wissen* ist deshalb meiner Ansicht nach für Descartes' Projekt auch deshalb zentral, weil erst damit der Schritt von introspektivem, egozentrischen und möglicherweise unausdrückbarem Wissen zu einer Form von Wissen gemacht wird, die intersubjektiv zugänglich ist und als Grundlage einer Wissenschaft dienen kann, die nicht nur das Unternehmen eines einzelnen, sondern einer ganzen Gemeinschaft ist. Im folgenden möchte ich zeigen, dass Descartes die Unterscheidung zwischen erst- und zweitstufigem Wissen anerkennt, und zweitens noch auf einige Vorteile der zweitstufigen Interpretation aufmerksam machen.

Eine interessante Unterscheidung von „*scientia interna*“ und „*scientia reflexiva*“ macht Descartes in den *Sechsten Erwiderungen*:

Verum quidem est *neminem posse esse certum se cogitare, nec se existere, nisi sciat quid sit cogitatio, & quid existentia*. Non quod ad hoc requiratur scientia reflexa, vel per demonstrationem acquisita, & multo minus scientia scientiae reflexae, per quam sciat se scire, iterumque se scire se scire, atque ita in infinitum, qualis de nulla unquam re haberi potest. Sed omnino sufficit ut id sciat cognitione illa interna, quae reflexam semper antecedit, & quae omnibus hominibus de cogitatione & existentia ita innata est, ut, quamvis forte praepudiciis obruti, & ad verba magis quam ad verborum significationes attenti, fingere possimus nos illam non habere, non possimus tamen revera non habere. Cum itaque quis advertit se cogitare, atque inde sequi se existere, quamvis forte nunquam antea quaesiverit, quid sit cogitatio, nec quid existentia, non potest tamen non utramque satis nosse, ut sibi in hac parte satisfaciatur. (AT VII 422⁶⁻²²)

C'est une chose tres-assurée que personne ne peut estre certain s'il pense & s'il existe, si, premierement, il ne connoist la nature de la pensée & de l'existence. Non que pour cela il soit besoin d'une science reflexive, ou acquise par une démonstration, & beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connoisse qu'il sçait, & ainsi jusqu'à l'infini, estant impossible qu'on en puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce soit; mais il suffit qu'il sçache cela par cette sorte de connoissance interiere qui precede tousjours l'acquise, & qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée & l'existence, que, bien que peut-estre estant aveuglez par quelques prejuges, & plus attentifs au son des paroles qu'à leur veritable signification, nous puissions feindre que nous ne l'avons point, il est neantmoins impossible qu'en effect nous ne l'ayons. Ainsi donc, lorsque quelqu'un aperçoit qu'il pense & que de là il suit tres-evidemment qu'il existe, encore qu'il ne se soit peut-estre jamais auparavant mis en peine de sçavoir ce que c'est que la pensée & que l'existence, il ne se peut faire neantmoins qu'il ne les connoisse assez l'une & l'autre pour estre en cela pleinement satisfait. (AT IX/I 225–226)

Hier behauptet Descartes, dass ein unproblematisches Vorverständnis der im *Cogito* verwendeten Begriffe zwar vorausgesetzt sei, erst durch dieses hingegen eine „scientia reflexa“, d.i. ein höherstufiges und durch *Beweis* erwerbbares warum-Wissen erworben werde. Ausserdem weist er darauf hin, dass ein unendlich höherstufiges Wissen (das durch eine unendliche Iteration von „ich weiss, dass“-Klauseln ausgedrückt werden müsste) unmöglich sei – ein weiteres Indiz dafür, dass er den Schritt von „ich weiss, dass *p*“ zu „ich weiss, dass ich weiss, dass *p*“ für substantiell hält.

Obwohl dieser Unterschied auf der Ebene der Überzeugungen schwer

festzumachen ist,²²⁷ und nicht hinreicht, um in jeden Denkinhalt einen Begriff des Denkenden selbst hineinzulesen,²²⁸ tritt er klar hervor bei dem, was Descartes eine „cognitio adaequata“ nennt. In den *Vierten Er widerungen* unterstellt Descartes Arnauld, er schreibe dem cartesischen Denker in der *Zweiten Meditation* eine vollständige Kenntnis seiner selbst (eine *cognitio adaequata*) zu, d.i. eine Kenntnis aller Eigenschaften des Dings, dessen Existenz dieser sich gewiss sei. Denn nur eine solche vollständige Kenntnis bzw. eine Kenntnis seiner selbst *als eines vollständigen Dings* lasse den Schluss auf einen Realunterschied zu.²²⁹ Das Argument, das Descartes für seine These vorbringt, der Realunterschied werde erst mit dem Gottesbeweis und der Wahrheitsgarantie erwiesen, ist ein merkwürdiger: nur Gott könne nämlich *wissen*, dass er eine vollständige Kenntnis aller Dinge habe:

227 In den *Siebten Er widerungen* behauptet Descartes, dass jemand, der zu erststufigem Denken befähigt ist, *automatisch* auch zweitstufige Gedanken denken kann: „Nec magis etiam similis consideratio sive reflexio requiritur, ut substantia cogitans sit posita supra materiam. Etenim prima quaevis cogitatio, per quam aliquid advertimus, non magis differt a secundâ per quam advertimus nos istud prius advertisse nos advertisse: nec ulla vel minima ratio afferri potest, si prima concedatur rei corporeae, cur non etiam secunda.“ (AT VII 559¹⁴⁻²²) Im *Discours* hält er sie allerdings für grundverschieden: „L'action de la pensée par laquelle on croit une chose, étant différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre.“ (AT VI 23)

228 Dies versucht ?: 248, der AT VII 559¹⁴⁻²² dabei unter den Tisch wischt. Er interpretiert das *Cogito* als Bewusstwerdung dieses Selbstbezugs: „Le pléonasme *Je suis, j'existe* n'ajoute aucun contenu à l'expérience de penser, il en retient, pour lui reconnaît l'existence actuelle, le *Je*, l'instance de reprise, c'est-à-dire la possibilité qu'a chaque penseur de reprendre sa pensée comme si elle était un discours intérieur, la possibilité pour chaque pensée d'être reprise lorsqu'elle a été proférée.“ (? : 252)

229 Descartes beansprucht denn auch, in der *Zweiten Meditation* gezeigt zu haben, dass wir über die Kenntnis unseres Geistes *als eines vollständigen Dings* verfügen: „Mens autem distincte & complete, sive quantum sufficit ut habeatur pro re completâ, percipi potest, sine ullâ ex iis formis sive attributis, ex quibus agnoscimus corpus esse substantiam, ut puto me in secundâ Meditatione satis ostendisse; corpusque intelligitur distincte atque ut res completa, sine iis quae pertinent ad mentem.“ (AT VII 223¹⁹⁻²⁴)

Intellectus autem creatus, etsi forte revera habeat rerum multarum, nunquam tamen potest scire se habere, nisi peculiariter ipsi Dei revelet. Ad hoc enim ut habeat adaequatam alicujus rei cognitionem, requiritur tantum ut vis cognoscendi quae in ipso est adaequet istam rem; quod facile fieri potest. Ut autem sciat se illam habere, sive Deum nihil amplius posuisse in illa re, quam id quod cognoscit, oportet ut sua vi cognoscendi adaequat Dei potestatem; quod fieri plane repugnat. (AT VII 220¹²⁻²¹)

Mais, quoy qu'un entendement créé ait peut-estre en effect les connaissances entieres & parfaites de plusieurs choses, neantmoins jamais il ne peut sçavoir qu'il les a, si Dieu mesme ne luy revele particulièrement. Car, pour faire qu'il ait une connoissance pleine & entiere de quelque chose, il est seulement requis que la puissance de connoistre qui est en luy égale cette chose, ce qui se peut faire aysement; mais pour faire qu'il sçache qu'il y a une telle connoissance, ou bien que Dieu n'a rien mis de plus dans cette chose que ce qu'il en connoist, il faut que, par sa puissance de connoistre, il égale la puissance infinie de Dieu, ce qui est entierement impossible. (AT IX/I 171)

Eine vollständige Kenntnis von Dingen lässt sich also leicht erreichen: die Ausschöpfung des intelligiblen Potentials eines Dings (d.i. der Erkenntnisse, die bezüglich dieses Dings möglich sind) kann kontingentes Resultat menschlicher Anstrengungen sein. Das höherstufige Wissen, *dass man eine solche Kenntnis des Dings erreicht hat*, beinhaltet aber eine Aussage über die Möglichkeiten und die Macht Gottes: damit wird nämlich gesagt, dass Gott es bezüglich dieses Dings unterlassen hat, unerkennbare Sachverhalte wahr oder wahre Sachverhalte unerkennbar zu machen. Dies ist für Menschen bzw. endliche Vernunftwesen nicht möglich. Im Gespräch mit Burman wird klar, dass eine vollständige Kenntnis eines Gegenstands eine Kenntnis aller seiner Eigenschaften ist, im Fall eines Dreiecks, also aller Sätze, die von ihm (und sei es erst in 1000 Jahren) bewiesen werden können (AT V 151).

Wenn Menschen nicht wissen können, dass sie eine vollständige Kenntnis eines Dings besitzen, kann es auch nicht *notwendig* sein, dass

sie eine solche haben.²³⁰ Deshalb schwächt Descartes die Bedingungen ab, denen unser Wissen genügen muss, um einen Realunterschied in intersubjektiv überprüfbarer Weise rechtfertigen zu können. Es genüge, dass unsere Kenntnis von x derart deutlich sei, dass wir uns x (mit den Eigenschaften, die wir kennen und ihm zuschreiben können) als ein vollständiges Ding vorstellen können (AT VII 221¹³⁻¹⁴). Es genügt mit anderen Worten, dass wir unsere Kenntnis eines Ding durch das Hinwegdenken aller uns unbekannten Eigenschaften nicht unvollständig machen. Dies sei dann der Fall, wenn wir genug Eigenschaften von x kennen, um sicher zu sein, dass es sich bei x um eine Substanz handelt:

... me per rem completam nihil ali-	[je répons que] par une chose complete, je
ud intelligere, quāam substantiam	n'entens autre chose qu'une substance re-
indutam iis formis sive attributis,	vétuë des formes, ou attributs, qui suffisent
quae sufficiunt ut ex iis agnoscam	pour me faire connoistre qu'elle est une
ipsam esse substantiam. (AT VII	substance. (AT IX/I 172)
222 ¹⁻⁴)	

Dies leuchtet ein, denn die Wahrheitsgarantie des Evidenzkriteriums beinhaltet ja die Rückversicherung, dass alles, was ich klar&deutlich erkenne, von Gott auch so hätte geschaffen werden können, wie ich es erkenne, d.h. dass alles, was ich als wirklich erkenne, in der Tat zumindest *möglich* ist. Eine Substanz ist nun aber gerade etwas, was von Gott *einzel*n geschaffen werden kann: zwischen x und y liegt ein substantieller Unterschied, wenn Gott x ohne y und y ohne x hätte schaffen

230 S.: „Jam verò, ad cognoscendam distinctionem realem inter duas res, non requiritur ut nostra de iis cognitio sit adaequata, nisi possimus scire ipsam esse adaequatam; sed nunquam possumus hoc scire, ut mox dictum est; ergo non requiritur ut sit adaequata.“ (AT VII 220²²⁻²⁶) Dieses Argument ist allerdings merkwürdig. Warum ist die Möglichkeit, dass wir wissen, dass wir eine vollständige Kenntnis von x haben, eine notwendige Bedingung dafür, dass die vollständige Kenntnis von x für den Realunterschied von x und y notwendig ist? Wohl nur wegen der Nicht-Täuschernatur Gottes: wenn wir tatsächlich eine vollständige Kenntnis bräuchten, uns aber andererseits nie sicher sein könnten, dass diese Bedingung erfüllt ist, könnten wir uns nie sicher sein, dass zwei Dinge *realiter* verschieden sind. Damit würden alle unseren kognitiven Anstrengungen torpediert, Realunterschiede zwischen Dingen festzustellen, denn Gott allein könnte wissen, ob sie uns in einem konkreten Fall gelungen sind.

können – das heisst, wenn x ohne y und y ohne x möglich sind:

Nempe haec ipsa est notio *substantiae*, quòd per se, hoc est absque ope ullius alterius substantiae possit existere; nec ullus unquam qui duas substantias per duos diversos conceptus percepit, non iudicavit illas esse realiter distinctas. (AT VII 226³⁻⁷)

La notion *de la substance* est telle, qu'on la conçoit comme une chose qui peut exister par soy-mesme, c'est ààdire sans le secours d'aucune autre substance, & il n'y a jamais eu personne qui ait conçu deux substances par deux differens concepts, qui n'ait jugé qu'elles estoient réellement distinctes. (AT IX/I 175)

Der Aufstiegs auf die zweite Ebene hat den ersten Vorteil, dass der Nachteil der Atheisten, die geometrische Wahrheiten klar&deutlich erkennen können und ebenfalls nicht daran zweifeln können, dass sie dies klar&deutlich erkennen, sichtbar wird:²³¹ was ihnen fehlt, ist ebengerade das *zweitstufige* Wissen, dass sie *deshalb* nicht daran zweifeln können, *weil* es nicht nur klar&deutlich₂ ist, sondern ebendeshalb auch wahr. Sie wissen geometrische Wahrheiten also insofern, als sie nicht daran zweifeln können. Aber sie wissen nicht, dass sie dies wissen, weil sie keinen Grund kennen, der ihre Unfähigkeit zu zweifeln intelligibel macht.²³²

Der hauptsächliche Vorteil der zweitstufigen Deutung liegt m.E. aber darin, den Übergang von „cogito ergo sum“ zu „sum res cogitans“ plausibel zu machen. Der erste Schritt dabei liegt in der Etablierung der Wahrheitsregel. Der zweite liegt in Anwendung der Wahrheitsregel auf die Funktionsweise des Evidenzkriteriums: Was an einem Ding klar&deutlich erkannt wird, gehört auch wirklich (ontologisch) zu diesem Ding (zu dem, was dieses Ding zu diesem Ding macht, d. i. zu seinen wesentlichen Eigenschaften) (AT VII 145⁶⁻⁹). Damit kann das subtrak-

231 ? : 21 etwa hat Mühe, diesen Unterschied zu sehen: „But what might an atheistic geometer who clearly and distinctly perceives a theorem lack? [...] Metaphysically, clear and distinct perceptions should do for atheistic geometeres whatever it is that they do for their Cartesian counterparts.“

232 „Dixi vero Scepticos de veritatibus Geometricis dubitatueros non fuisse, si Deum, ut par est, agnovissent, quia, cum istae veritates Geometricae sint admodum perspicuae, non habuissent ullam occasionem de ijs dubitandi, si scivissent ea omnia, quae perspicue intelluguntur, esse vera; hoc autem in sufficienti Dei cognitione continetur, atque hoc ipsum est medium, quod in numerato non habeant.“ (AT III 433¹⁴⁻²¹)

tive Verfahren, das eine epistemische Unabhängigkeit meiner Existenz von meiner Körperlichkeit und eine epistemische Abhängigkeit meiner Existenz von meinem Denken ‚ontologisiert‘ werden: wenn ich diese Unabhängigkeit klar&deutlich erkenne, bin ich berechtigt, mich als wesentlich Denkenden zu betrachten.²³³

Damit ist der entscheidende Schritt von epistemischer zu ontologischer Unabhängigkeit gemacht. Wir können, wenn wir uns aller Urteile über die objektive Beschaffenheit der uns umgebenden Gegenstände enthalten, nicht nur die Gefahr des Irrtums vermeiden (wie dies Descartes bereits in den *Regulae* hervorgehoben hatte),²³⁴ sondern stattdessen eine ganze Kategorie unbestreitbar wahrer Urteile der Form „es scheint mir, dass *p*“ fällen. Dies stellt Descartes in den *Prinzipien* unmittelbar nach dem *Cogito* fest:

233 Vgl. für eine Anwendung dieses ‚ontologischen‘ Subtraktionsverfahrens die Diskussion der Einbildungskraft (AT VII 73⁸⁻¹⁰). Weil ich auch ohne Einbildungskraft derselbe bliebe (weil ich mir vorstellen kann, keine Einbildungskraft zu haben), gehört sie nicht notwendigerweise zu mir (zu meinen wesentlichen Eigenschaften, d.i. zum Ding, das die Trägermenge meiner wesentlichen Eigenschaften ist, zur *res cogitans*).

234 In den *Regulae* betont Descartes, dass wir nur dann uns der Gefahr eines Irrtums aussetzen, wenn wir urteilen, die Dinge seien so, wie sie uns erscheinen: „Sed haec eadem sapientis intellectum non fallent, quoniam, quidquid ab imaginatione accipiet, vere quidem in illa depictum esse iudicabit; nunquam tamen asseret, illud idem integrum et absque ulla immutatione a rebus externis ad sensus, et a sensibus ad phantasiam defluxisse, nisi prius hoc ipsam aliqua alia ratione cognoverit.“ (AT X 423¹³⁻²⁰)

Ut si terram judico existere, ex eo quòd illam tangam vel videam, certè ex hoc ipso adhuc magis mihi judicandum est mentem meam existere: fieri enim forsàn potest, ut judicem me terram tangere, quamvis terra nulla existat; non autem, ut id judicem, & mea mens quae id judicat nihil fit; atque ita de caeteris. (AT VIII/I 8²⁸–9³)

Par exemple, si je me persuade qu'il y a une terre à cause que je la touche ou que je la voy, de cela mesme, par une raison encore plus forte, je dois estre persuadé que ma pensée est ou existe, à cause qu'il se peut faire que je pense toucher la terre, encore qu'il n'y ait peut-estre aucune terre au monde, & qu'il n'est pas possible que moy, c'est à dire mon ame, ne soit rien pendant qu'ell'a cette pensée. Nous pouvons conclurre le mesme de toutes les autres choses qui nous viennent en la pensée, à savoir que nous, qui les pensons, existons, encore qu'elles soient peut-estre fausses ou qu'elles n'ayent aucune existence. (AT IX/II 29)

Erkenne ich, dass *p*, erkenne ich gleichzeitig auch und mit grösserer Gewissheit, dass mir scheint, dass *p*. Im Fall der Konstatierung von Sinneswahrnehmungen in einfachen Beobachtungssätzen mag die Idee dieser Konditionalisierung auf die Veridität der Wahrnehmungen einleuchten. Aber bereits hier beginnen die Probleme: Wie sollen wir die Stufenfolge formulieren?

Eine natürliche Lesart der „es scheint mir, dass“-Konstruktion parallelisiert diese mit der Anführung in direkter Rede. Mit „Es scheint mir, dass ich René sehe“ wird ebenso über einen Sinneseindruck gesprochen und nicht über René, wie mit „Paris“ schreibt sich ohne „z“ etwas über eine Stadt ausgesagt wird. Merkwürdigerweise sieht dies Descartes zumindest im Fall der Konstatierung von Wahrnehmungen sekundärer Qualitäten ganz anders. In den *Prinzipien* schreibt er unter dem Titel „Nos posse duobus modis de sensibilibus iudicium ferre, quorum uno errorem praecavimus, alio in errorem incidimus“:

Patet itaque in re idem esse, cū dicimus nos percipere colores in objectis, ac si diceremus nos percipere aliquid in objectis, quod quidem quid sit ignoramus, sed āquo efficitur in nobis ipsis sensus quidam valde manifestus & perspicuus, qui vocatur sensus colorum. In modo autem judicandi permagna est diversitas: nam quamdiu tantū judicamus aliquid esse in objectis (hoc est, in rebus, quaecunque demum illae sint, āquibus sensus nobis advenit), quod quidnam sit ignoramus, tantū abest ut fallamur, quin potiūs in eo errorem praecavimus, quōd advertentes nos aliquid ignorare, minūs proclives simus ad temerē de ipso judicandum. (AT VIII/I 34⁹⁻²¹)

Il est donc évident, lors que nous disons āquelqu'un que nous appercevons des couleurs dans les objets, qu'il en est de mesme que si nous luy disons que nous appercevons en ces objets je ne sçay quoy dont nous ignorons la nature, mais qui cause pourtant en nous un certain sentiment, fort clair&manifeste, qu'on nomme le sentiment des couleurs. Mais il y a bien de la difference en nos jugemens; car, tant que nous nous contentons de croire qu'il y a je ne sçay quoy dans les objets (c'est ādire dans les choses telles qu'elles soient) qui cause en nous ces pensées confuses qu'on nomme sentimens, tant s'en taut que nous nous méprenions, qu'au contraire nous évitons la surprise qui nous pourroit faire méprendre, ācause que nous ne nous emportons pas si tost ājuger temerairement d'une chose que nous remarquons ne pas bien connoistre. (AT IX/II 57)

Es gibt Descartes zufolge also ein allgemein und gefahrlos anwendbares Verfahren, mittels dessen wir *dasselbe* sagen und ein unvergleichlich kleineres Risiko eingehen können, unrecht zu haben. Diese Behauptung lässt eine starke und eine schwache Lesart zu. Gemäss der schwachen Lesart, die ich bevorzuge,²³⁵ spricht Descartes hier *nur* von sekundären Eigenschaften, gleicht also nicht „es scheint mir, dass *p*“ an „*p*“ an, sondern umgekehrt „*p*“ an „es scheint mir, dass *p*“. Die Behauptung ist dann die, dass wir auch mit Sätzen wie „Ich sehe, dass René rot ist“ nicht mehr sagen *können*, als dass wir einen Roteindruck haben, der von etwas verursacht wird, dass wir mit „René“ bezeichnen. Die Kennzeich-

235 Die starke Lesart würde besagen, dass Descartes im allgemeinen „*p*“ und „es scheint mir, dass *p*“ für synonym erklärt. Dies ist insbesondere dann unplausibel, wenn er gleichzeitig behauptet, der zweite Satz sei in mehr Fällen wahr als der erste. Jedem Philosophen, der auch nur glaubt, dass der Sinn unserer Sätze *irgendetwas* mit ihren Wahrheitsbedingungen zu tun hat, stehen dann die Haare zu Berge. Die schwache Lesart hingegen erlaubt es uns, die These mit dem Rest der Sektion zu harmonisieren und zur Behauptung abzuschwächen, wir könnten mit kleinerem Risiko *über dasselbe* sprechen.

nung dieser Ursache wäre dann referentiell als „welche Eigenschaft von dem, war auch immer ich mit „René“ bezeichne, auch immer meinen Roteindruck verursacht“ zu verstehen.

Diesen Bereich *gefährloser* Urteile können wir ausschöpfen, wenn wir zeigen können, dass die Erkenntnis unserer selbst, die wir das *Cogito* erhalten haben, klar&deutlich ist. Dies ist aber nun allein schon dadurch verbürgt, dass das *Cogito* erstes Prinzip und Kulminationspunkt der *ordo cognoscendi* ist:

Or je prouve aysement qu'ils [die in den *Prinzipien* aufgestellten Prinzipien] sont tres-clairs: premierment, par la façon dont je les ay trouvez, àâscavoir en rejettant toutes les choses ausquelles je pouvais rencontrer la moindre occasion de douter; car il est certain que celle qui n'ont pû en cette façon estre rejettées, lorsqu'on s'est appliqueé àâles considerer, sont les plus évidentes & les plus claires que l'esprit humain puisse connoistre. [...] L'autre raison qui prouve la clarté des Principes est qu'ils ont esté connus de tout temps, & mesme receus pour vrays & indubitables par tous les hommes... (AT IX/II 9²²⁻²⁹; 10¹⁹⁻²²)

Wenn der cartesische Denker weiss, dass die Idee seiner selbst, die er durch das *Cogito* erworben hat, klar&deutlich ist und zu dieser Idee nur das Denken als Merkmal gehört, darf er nach dem Gesagten darauf schliessen, dass er wesentlich ein Denkender ist und diese Bestimmung seiner selbst im weiteren explizieren:

Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam & sentiens; ut enim ante animadverti, quamvis illa quae sentio vel imaginor extra me fortasse nihil sint, illos tamen cogitandi modos, quos sensus&imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt, in me esse sum certus. (AT VII 34¹⁸–35²)

Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Car, ainsi que j'ai remarqué ci-devant, quoique les choses que je sens et que j'imagine ne soient peut-être rien du tout hors de moi et en elles mêmes, je suis néanmoins assuré que ces façons de penser, que j'appelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi. (AT IX/I 27)

Das Gelingen von Descartes' Projekt verlangt also zweierlei: zum einen die Möglichkeit, dass wir eine klare&deutliche Idee unserer selbst bilden können, die uns nur das Denken, nicht aber die Körperlichkeit zu-

schreibt. Ob wir dies wirklich können, ist eine Frage, die nicht die Philosophie zu beantworten hat. Auf jeden Fall gibt es viele Philosophen, die in diesem Punkt mit Descartes einig sind. Die zweite Anforderung ist nun aber die, dieses Faktum (wenn es denn eines ist) in einen theoretischen Rahmen zu stellen, innerhalb dessen es nutzbringend und systematisch sinnvoll seine Rolle spielen kann. Hier liegt m.E. die eigentliche Leistung Descartes': etwas scheinbar Selbstverständliches in einer Weise zu präsentieren, in der derart viel philosophischer Sprengstoff damit verbunden werden kann, bis wir nicht mehr sicher sind, ob es wirklich selbstverständlich war:

Mais l'idée d'une substance étendue & figurée est complète, à cause que je la puis concevoir toute seule, & nier d'elle toutes les autres choses dont j'ay des idées. Or il est, ce me semble, fort clair que l'idée que j'ay d'une substance qui pense, est complète en cette façon, & que je n'ay aucune autre idée qui la précède en mon esprit, & qui lui soit tellement jointe, que je ne les puisse bien concevoir en les niant l'une de l'autre; car s'il y en avait quelque une en moy qui fust telle, je devrais nécessairement la connoître. (AT III 475¹⁹–476²)

Darin liegt Descartes' eigentliche Leistung und darum ist es gerechtfertigt, ihn als „Vater der modernen Philosophie“ zu bezeichnen.

Konklusion

Ich hoffe, in dieser Arbeit drei Behauptungen plausibel gemacht zu haben:

1. Die Unterscheidung von analytischer und synthetischer Methode darf für eine Interpretation der *Meditationen* herangezogen werden. Sie erweist sich insofern als hilfreich, als sie zu verstehen erlaubt,
 - (a) warum trotz der Universalität des Zweifels in der Ersten *Meditation* „cogito ergo sum“ in der Zweiten *Meditation* unbezweifelbar sein kann;
 - (b) warum der über drei Stufen verallgemeinerte Zweifel es Descartes nicht verunmöglicht, überhaupt noch positive Behauptungen aufzustellen;
 - (c) warum selbst performativ unbezweifelbare Überzeugungen des cartesischen Denkers unter dem Druck der Täuschergothypothese suspendiert werden müssen;
 - (d) in welchem Sinn der cartesische Denker sich auch bezüglich Überzeugungen des Urteils enthalten kann, die ihr Fürwahrhalten erzwingen;
 - (e) in welchem Sinn die Unbezweifelbarkeit von „sum“ eine Folge davon sein kann, dass „sum“ bezweifelt wurde;
 - (f) in welchem Sinn schliesslich „cogito ergo sum“ das *erste* Prinzip der cartesischen Philosophie darstellt.
2. Die drei Stufen des methodischen Zweifels, die Descartes in der Ersten *Meditation* präsentiert, führen zum allgemeinst möglichen Versuch, die Wahrheit *zweitstufiger* Wissensansprüche zu bestreiten. Die Ausgangsfrage der *Meditationen* ist damit nicht die, ob

wir etwas wissen, sondern die, ob sich in intersubjektiv durchsetzbarer Weise *zeigen lasse*, dass wir etwas wissen, i.e. ob es etwas gibt, dass wir nicht nur wissen, sondern von dem wir ebenfalls wissen, dass wir es wissen. Die Täuschergottthese unterstellt, dass wir selbst dann, wenn unsere Überzeugung, dass p , maximal gerechtfertigt ist (selbst dann also, wenn wir gemäss allen Standards *wissen*, dass p), nicht auf die *Wahrheit* von „ p “ schliessen dürfen, weil auch dann, wenn „ p “ falsch ist, ein Täuschergott uns glauben machen könnte, unsere Überzeugung, dass p , sei maximal gerechtfertigt. Damit impliziert die Täuschergottthese nicht nur einen Wahrheits- sondern auch einen Rechtfertigungsrealismus.

3. Den Schluss von Denken auf Sein, den Descartes in der Zweiten *Meditation* zieht, interpretiere ich als Nachweis der Wahrheit von „cogito ergo sum“. Descartes zeigt uns in Gestalt des cartesischen Denkers einen, der es selbst mit der Täuschergottthese nicht schafft, seine Existenz zu bezweifeln. Dies allein sagt noch nichts über die Wahrheit von „sum“ aus. Erst zu Beginn der Dritten *Meditation*, als sich der cartesische Denker die Frage stellt, ob es ein Täuschergott einrichten könnte, dass er sich in seiner Überzeugung, dass er existiert, trotz ihrer epistemischen Unwiderstehlichkeit und trotz seiner Berechtigung, sie unter sein Wissen zu zählen, irren könnte, liefert uns Descartes den Nachweis, dass die Täuschergottthese an „sum“ scheitern *muss*, „sum“ mithin ein Satz ist, anhand dessen sich die Unhaltbarkeit der skeptischen Behauptung, dass wir nichts wissen, zeigen lasse. Dieser Nachweis des *notwendigen* Scheiterns der Täuschergottthese ist zugleich ein Beweis der Schlussfolgerung „cogito ergo sum“. weil er nachweist, dass unter der Prämisse „cogitat“ kein Gegenbeispiel zu „non est“ gefunden werden kann. Damit begründet Descartes, warum wir alle, die wir die *Meditationen* lesen, wissen können, dass wir sind.

Ob diese Rekonstruktion das Argument verteidigbar macht, ja selbst ob Descartes eine solche Rekonstruktion auch nur in Grundzügen akzeptie-

ren könnte, sind offene Fragen, die ich nicht zu beantworten versuchen will. Immerhin hoffe ich gezeigt zu haben, dass mehr in Descartes' Texten steckt als eine Prise Anti-Aristotelismus und ein naiver Vorgriff auf Kant. Auch wenn wir vieles heute wohl anders formulieren würden, hat sich doch Descartes mit Problemen auseinandergesetzt, die auch heute beanspruchen dürfen, zum Kernbestand dessen zu gehören, womit sich die Philosophie zu beschäftigen hat. Solange wir selbst diese Probleme nicht gelöst haben, lohnt es sich, auch noch einen vierten und fünften Blick auf Descartes' Erste Philosophie zu werfen.

Thesenverzeichnis

- A1** Es ist möglich, dass mich meine Sinne täuschen.
- A2** Es ist immer möglich, dass mich meine Sinne täuschen.
- A3** Es ist möglich, dass mich meine Sinne immer täuschen.
- B1** Wenn ich nicht weiss, dass meine Wahrnehmungsbedingungen optimal sind, weiss ich nicht, ob meine Sinne mich täuschen.
- B2** Ich weiss nur, dass meine Wahrnehmungsbedingungen optimal sind, wenn sie optimal sind.
- B3** Wenn meine Wahrnehmungsbedingungen nicht optimal sind, weiss ich nicht, ob meine Sinne mich täuschen.
- C1** Wenn ich nicht weiss, dass ich wach bin, weiss ich nicht, dass ich nicht träume.
- C2** Ich weiss nicht, dass ich wach bin.
- C3** Ich weiss nicht, dass ich nicht träume.
- D1** Manchmal habe ich Wahrnehmungen, die ich im nachhinein nur deshalb als illusorisch erkenne, weil ich sie im Traum hatte.
- D2** Manchmal habe ich Traumwahrnehmungen, die aufgrund ihrer intrinsischen Eigenschaften nicht von Wachwahrnehmungen unterscheidbar sind.
- D3** Wenn manche Traumwahrnehmungen von meinen besten Wachwahrnehmungen nicht unterscheidbar sind, kann ich allein aufgrund ihrer nicht entscheiden, ob sie veridisch oder illusorisch sind.
- D4** Wenn ich dies nicht kann, ist keine meiner Überzeugungen über das, was ich so wahrnehme, gewiss.
- D5** Keine meiner Überzeugungen über das, was ich so wahrnehme, ist gewiss.
- E1** Ich kann jetzt nicht ausschliessen, dass ich jetzt schlafe.
- E2** Ich kann zu keinem Zeitpunkt t ausschliessen, dass ich zu t schlafe.
- E3** Ich kann jetzt nicht ausschliessen, dass ich immer schlafe.
- E4** Ich kann zu keinem Zeitpunkt t ausschliessen, dass ich immer schlafe.
- F1** Zwei Dinge können physikalisch identisch sein und sich in ihren semantischen Eigenschaften unterscheiden.
- F2** Zwei Dinge können qualitativ (für uns) ununterscheidbar sein und sich in ihren semantischen Eigenschaften unterscheiden.
- F3** Zwei qualitativ ununterscheidbare Zeichen können gleich angewendet werden und sich in ihren semantischen Eigenschaften unterscheiden.

- F4** Wenn zwei Zeichen dieselben semantischen Eigenschaften haben, müssen sie nicht nur gleich angewendet werden, sondern ihre Anwendungen müssen dieselbe Ursache haben.
- F5** Aussagen eines Hirns im Tank haben eine andere Ursache als qualitativ ununterscheidbare und gleich verwendete Aussagen, die wir machen.
- F6** Die Aussage „Ich bin ein Hirn im Tank“, die ich machen würde, wenn ich ein Hirn im Tank wäre, hat andere semantischen Eigenschaften als meine Aussage „Ich bin ein Hirn im Tank“.
- F7** Meine Aussage „Ich bin ein Hirn im Tank“ ist genau dann wahr, wenn ich ein Hirn im Tank bin.
- F8** Die Aussage „Ich bin ein Hirn im Tank“, die ich machen würde, wenn ich ein Hirn im Tank wäre, ist nicht wahr.
- F9** Wenn wir Hirne im Tank wären, könnten wir nicht behaupten, wir seien Hirne im Tank.
- F10** Wenn wir uns vorstellen können, wir seien Hirne im Tank, können wir nicht behaupten, wir seien Hirne im Tank.
- F11** Also ist die Hirn-im-Tank-Hypothese inkohärent.
- F12** Also ist es notwendig, dass wir keine Hirne im Tank sind.
- F13** Wenn der metaphysische Realist recht hätte, dann könnten wir Hirne im Tank sein.
- F14** Also hat der metaphysische Realist unrecht.
- G1** Wenn wir uns vorstellen können, Hirne im Tank zu sein, sind wir keine Hirne im Tank.
- G2** Wir können uns vorstellen, dass wir Hirne im Tank sind.
- G3** Also sind wir keine Hirne im Tank.
- Dis** Meine Äusserungen von „Ich bin ein Hirn im Tank“ sind genau dann wahr, wenn ich ein Hirn im Tank bin.
- Dis'** Wenn ich ein Hirn im Tank bin, dann sind meine Äusserungen von „Ich bin ein Hirn im Tank“ genau dann wahr, wenn ich ein Hirn im Tank bin.
- Dis''** Wenn ich kein Hirn im Tank bin, dann sind meine Äusserungen von „Ich bin ein Hirn im Tank“ genau dann wahr, wenn ich ein Hirn im Tank bin.
- F9'** Wenn wir behaupten können, wir seien Hirne im Tank, sind wir keine Hirne im Tank.
- F10'** Wenn wir behaupten können, wir seien Hirne im Tank, dann können wir nicht behaupten, wir seien Hirne im Tank.
- F10''** Wenn wir es nicht für möglich halten können, dass *H*, können wir nicht behaupten, dass *H*.
- H1** Wenn wir Hirne im Tank sind, dann sind unsere Äusserungen von „Ich

bin ein Hirn im Tank“ falsch.

H2 Wenn wir keine Hirne im Tank sind, dann sind unsere Äusserungen von „Ich bin ein Hirn im Tank“ falsch.

H3 Also sind unsere Äusserungen von „Ich bin ein Hirn im Tank“ falsch.

H1' Wenn ich ein Hirn im Tank ‚in the image‘ bin, dann ist meine Äusserung „ich bin ein Hirn im Tank“ falsch.

H2' Wenn ich kein Hirn im Tank ‚in the image‘ bin, dann ist meine Äusserung „ich bin ein Hirn im Tank“ falsch.

I1 Ich weiss, dass ich denke, dass ich kein Hirn im Tank bin.

I2 Ich weiss, dass ich, wenn ich denke, dass ich kein Hirn im Tank bin, kein Hirn im Tank bin.

I3 Also weiss ich, dass ich kein Hirn im Tank bin.

K1 Es ist möglich, dass es ein allmächtiges Wesen gibt, das mich geschaffen hat.

K2 Es ist möglich, dass ich mich stets irre, wenn ich glaube, mich nicht täuschen zu können.

K3 Mein Erkenntnisapparat könnte intrinsisch defekt sein.

L Ich kann genau dann sinnvoll über x sprechen, wenn ich es für möglich halten kann, dass x existiert.

M1 sentio istud aut illud?

M2 sentio aut imagino?

M3 opino aut intelligo?

N1 Wenn ich glaube, dass p , denke ich.

N2 Wenn p , dann ist meine Überzeugung wahr, dass p .

N1' Wenn ich glaube, dass ich denke (*), denke ich.

N2' Wenn ich denke, ist meine Überzeugung, dass ich denke, (**) wahr.

O1 Ich kann nicht zweifeln, dass p , ohne zu denken, dass p .

O2 Wenn ich denke, dass p , ist p wahr.

O3 Wenn ich also zweifle, dass p , ist p wahr.

O4 Also kann ich nicht zweifeln, dass p .

O1 Ich kann nicht zweifeln, dass p , ohne zu denken, dass p .

O2' Wenn ich denke, dass p , dann denke ich, dass p wahr ist.

O3' Wenn ich also zweifle, dass p , dann denke ich, dass p wahr ist.

O4 Also kann ich nicht zweifeln, dass p .

P1 Ich kann an der Existenz meines Körpers, aber nicht an meiner Existenz zweifeln.

P2 Aus dem Zweifel an der Existenz meines Körpers folgt, dass ich nicht an meiner Existenz zweifeln kann.

- Q1** Dem, was wir klar&deutlich erkennen, stimmen wir zwangsläufig zu.
- Q2** Das, was wir klar&deutlich erkennen, halten wir berechtigterweise für wahr.
- Q3** Wir können uns darin täuschen, dass wir etwas klar&deutlich erkennen oder klar&deutlich erkannt haben.
- R** Alles, was ich klar&deutlich erkenne, ist wahr.
- EK** Was der cartesische Denker klar&deutlich erkennt, darf er als wahr anerkennen.
- WG** Was der cartesische Denker klar&deutlich erkennt, ist wahr.
- S1** Könnten wir, wenn es Gott nicht gäbe, überhaupt etwas wissen?
- S2** Könnten wir, wenn es Gott nicht so eingerichtet hätte, überhaupt etwas wissen?
- S3** Können wir etwas wissen, ohne gleichzeitig zu wissen, dass Gott existiert?
- S4** Können Atheisten etwas wissen?
- S5** Können wir etwas wissen, bevor wir wissen, dass Gott existiert?
- T1** Ich erkenne klar&deutlich, dass meine Idee Gottes Seine Existenz impliziert.
- T2** Alles, was ich klar&deutlich erkenne, ist wahr.
- T3** Also existiert Gott, wenn ich seine Idee habe.
- U1** Ich kann nur sicher sein, dass alles wahr ist, was ich klar&deutlich erkenne, wenn ich zuerst sicher bin, dass Gott existiert und kein Täuscher ist.
- U2** Ich kann nur sicher sein, dass Gott existiert und kein Täuscher ist, wenn ich zuerst sicher bin, dass alles wahr ist, was ich klar&deutlich erkenne.
- V1** Für alle p , wenn ich klar&deutlich erkenne, dass p , dann bin ich gewiss, dass p .
- V2** Ich bin mir gewiss, dass (für alle p , wenn ich klar&deutlich erkenne, dass p , dann p).
- W1** Wir sind sicher, dass all das wahr ist, was wir klar&deutlich erkennen, weil wir wissen, dass ein untrügerischer Gott existiert.
- W2** Wir wissen, dass ein untrügerischer Gott existiert, weil wir sicher sind, dass all das wahr ist, was wir klar&deutlich erkennen.
- X1** Ich kann nicht anders als glauben, dass p .
- X2** Ich weiss, dass ich nicht anders kann als glauben, dass p .
- X3** Es ist wahr, dass p .
- Y1** Wenn ich weiss, dass ich nicht anders kann als glauben, dass p , und „ p “ nicht wahr wäre, dann könnte es einen Täuschergott geben, der mich in

„ p “ täuscht.

Y2 Es kann keinen Täuschergott geben.

Y3 Ich weiss, dass ich nicht anders kann als glauben, dass p .

Stellenverzeichnis

AT I 144, 91, 237	AT I 563, 46, 47, 59	AT III 173, 31
AT I 145, 404	AT I 564, 46	AT III 176, 69
AT I 146, 404	AT I 73, 72	AT III 212, 62
AT I 149, 404	AT II 135, 31	AT III 231, 249
AT I 150, 404	AT II 138, 404	AT III 232, 249
AT I 151, 404	AT II 141, 45, 69	AT III 233, 97
AT I 152, 404	AT II 142, 69, 71	AT III 235, 95
AT I 153, 404	AT II 197, 44	AT III 237, 94
AT I 250, 47, 60	AT II 198, 44, 248	AT III 247, 308
AT I 251, 47, 60	AT II 199, 62, 73	AT III 248, 308,
AT I 271, 73	AT II 200, 50	325
AT I 285, 73	AT II 222, 72	AT III 249, 222
AT I 308, 91	AT II 248, 31	AT III 259, 97
AT I 349, 31, 248	AT II 263, 31	AT III 266, 92, 94
AT I 350, 104, 237,	AT II 271, 72	AT III 267, 94, 249
462	AT II 272, 72	AT III 272, 94, 491
AT I 353, 296, 347,	AT II 36, 222, 279	AT III 275, 247
435	AT II 366, 465	AT III 276, 97
AT I 366, 222, 397	AT II 367, 55, 465	AT III 283, 248
AT I 370, 31	AT II 37, 306	AT III 293, 247
AT I 410, 78	AT II 38, 306, 325	AT III 295, 222
AT I 411, 78	AT II 380, 73, 89	AT III 298, 101
AT I 420, 31	AT II 433, 47, 57	AT III 318, 385
AT I 421, 78	AT II 490, 37	AT III 338, 69
AT I 422, 30	AT II 501, 91	AT III 359, 234
AT I 450, 374	AT II 524, 29	AT III 360, 234
AT I 451, 374	AT II 597, 352, 465	AT III 362, 466
AT I 457, 248	AT II 598, 358	AT III 372, 226
AT I 512, 279	AT II 599, 370, 436	AT III 379, 382
AT I 513, 305	AT II 622, 358	AT III 39, 63, 66
AT I 538, 44	AT II 629, 465	AT III 392, 225
AT I 559, 30	AT II 637, 30	AT III 429, 404
AT I 560, 93, 104,	AT II 82, 29	AT III 43, 344
462	AT III 102, 248	AT III 430, 225,

- 404
AT III 433, 514
AT III 455, 370
AT III 474, 479
AT III 475, 519
AT III 476, 519
AT III 492, 55
AT III 505, 55, 69
AT III 542, 472
AT III 566, 337
AT III 577, 358
AT III 613, 72
AT III 64, 388
AT III 65, 233, 388
AT III 80, 72
AT IV 113, 337
AT IV 118, 404
AT IV 119, 404
AT IV 217, 50
AT IV 224, 68
AT IV 225, 68
AT IV 295, 418
AT IV 296, 418
AT IV 417, 72
AT IV 554, 29
AT IV 625, 93
AT IV 689, 47, 48
AT IX/I 10, 471
AT IX/I 107, 343
AT IX/I 11, 234
AT IX/I 110, 431
AT IX/I 111, 259, 362, 431
AT IX/I 113, 260, 372, 379, 483
AT IX/I 114, 260, 331, 335, 372, 379, 419
AT IX/I 115, 419
AT IX/I 118, 391–393
AT IX/I 119, 340
AT IX/I 121, 46, 55
AT IX/I 122, 27, 46, 58, 102, 467
AT IX/I 123, 467
AT IX/I 124, 336
AT IX/I 128, 444
AT IX/I 13, 114, 124
AT IX/I 133, 283
AT IX/I 136, 307
AT IX/I 14, 114, 127, 133, 134
AT IX/I 15, 137, 138, 169
AT IX/I 150, 326
AT IX/I 152, 162, 389
AT IX/I 16, 170, 215, 218, 223
AT IX/I 17, 107, 223, 230, 278, 287, 288
AT IX/I 171, 512
AT IX/I 172, 513
AT IX/I 175, 514
AT IX/I 176, 256
AT IX/I 18, 279, 288
AT IX/I 180, 344
AT IX/I 181, 344
AT IX/I 19, 108, 228, 297, 384, 407
AT IX/I 192, 104, 473
AT IX/I 20, 384, 471
AT IX/I 204, 280
AT IX/I 205, 304, 325, 434, 441
AT IX/I 206, 441
AT IX/I 208, 275, 285
AT IX/I 209, 227
AT IX/I 21, 233, 298, 407, 482, 487
AT IX/I 210, 225
AT IX/I 212, 78
AT IX/I 22, 487
AT IX/I 225, 510
AT IX/I 226, 510
AT IX/I 230, 229
AT IX/I 232, 405
AT IX/I 233, 405
AT IX/I 238, 88
AT IX/I 239, 88
AT IX/I 244, 330
AT IX/I 27, 265, 284, 496, 518
AT IX/I 28, 235, 258, 265
AT IX/I 29, 235
AT IX/I 30, 258
AT IX/I 32, 342
AT IX/I 33, 342
AT IX/I 35, 412
AT IX/I 36, 438
AT IX/I 46, 246
AT IX/I 47, 289, 368

- AT IX/I 49, 329
AT IX/I 51, 455
AT IX/I 53, 406
AT IX/I 55, 234, 417, 498
AT IX/I 56, 234, 498
AT IX/I 61, 150, 220
AT IX/I 71, 159
AT IX/I 72, 159
AT IX/I 9, 95, 112, 279, 335, 471
AT IX/I 96, 434
AT IX/II 10, 301, 518
AT IX/II 102, 43
AT IX/II 103, 52
AT IX/II 105, 52, 99
AT IX/II 11, 250, 354
AT IX/II 12, 112, 250, 385
AT IX/II 122, 61
AT IX/II 123, 71
AT IX/II 124, 65
AT IX/II 13, 32, 80, 88
AT IX/II 14, 32, 88, 387
AT IX/II 15, 32
AT IX/II 16, 387
AT IX/II 18, 68
AT IX/II 19, 68, 93
AT IX/II 2, 51, 52, 94, 328, 357
AT IX/II 206, 449
AT IX/II 21, 354
AT IX/II 25, 118
AT IX/II 26, 129, 144, 213, 236
AT IX/II 27, 213, 236, 300
AT IX/II 28, 309, 455, 457
AT IX/II 29, 441, 516
AT IX/II 3, 357
AT IX/II 31, 258
AT IX/II 322, 70
AT IX/II 323, 75, 373
AT IX/II 324, 261, 375
AT IX/II 325, 43
AT IX/II 35, 438
AT IX/II 38, 258, 371
AT IX/II 39, 280
AT IX/II 4, 52
AT IX/II 41, 469, 495
AT IX/II 42, 398
AT IX/II 43, 381, 398, 420
AT IX/II 44, 380
AT IX/II 46, 444
AT IX/II 48, 227, 474
AT IX/II 5, 52, 387
AT IX/II 50, 173
AT IX/II 51, 472
AT IX/II 57, 517
AT IX/II 61, 98, 324
AT IX/II 65, 355
AT IX/II 67, 356
AT IX/II 74, 369
AT IX/II 75, 67
AT IX/II 8, 385
AT IX/II 9, 301, 518
AT IX/II 93, 72
AT V 136, 436
AT V 137, 345, 437
AT V 138, 345, 437
AT V 146, 132, 143, 165
AT V 147, 175, 233, 270, 446
AT V 148, 421
AT V 149, 459
AT V 150, 233, 270
AT V 151, 233, 270, 512
AT V 153, 31, 97, 100, 310, 449
AT V 160, 172, 340
AT V 161, 397
AT V 162, 145, 274
AT V 176, 33, 88
AT V 177, 33, 117, 237
AT V 178, 497
AT V 193, 412
AT V 223, 404–406
AT V 224, 172, 404, 405
AT V 242, 379
AT V 267, 73
AT V 268, 356
AT V 272, 404
AT V 273, 404

- AT V 274**, 380
AT V 275, 396
AT V 292, 142
AT V 544, 73
AT V 550, 73
AT V 8, 239, 270
AT V 9, 105, 484
AT VI 10, 165
AT VI 112, 55
AT VI 12, 358
AT VI 13,
 112–114, 358
AT VI 14, 114
AT VI 145, 331
AT VI 146, 331
AT VI 17, 30
AT VI 17-18, 81
AT VI 18, 35
AT VI 19, 35
AT VI 2, 358
AT VI 20, 30, 35,
 240
AT VI 21, 357
AT VI 23, 511
AT VI 233, 45, 63
AT VI 239, 55
AT VI 24, 279, 294
AT VI 25, 397
AT VI 26, 397
AT VI 28, 108, 397
AT VI 28-29, 125
AT VI 29, 29, 108
AT VI 31, 120,
 130, 286
AT VI 32, 7, 130,
 141, 212, 295,
 408, 492
AT VI 33, 385,
 440, 492, 504
AT VI 36, 173
AT VI 37, 260, 375
AT VI 372, 28
AT VI 376, 93
AT VI 377, 28
AT VI 38, 233,
 260, 375
AT VI 39, 166,
 228, 233
AT VI 42, 55, 73
AT VI 43, 55, 63
AT VI 442, 40
AT VI 45, 62, 73
AT VI 46, 62
AT VI 61, 55
AT VI 62, 55
AT VI 63, 43, 63
AT VI 64, 43, 49,
 51, 63, 64,
 354, 396
AT VI 65, 43, 63
AT VI 72, 353
AT VI 76, 43–45,
 64
AT VI 77, 358
AT VI 8, 249, 290
AT VI 83, 71
AT VI 84, 142
AT VI 85, 55, 142
AT VII, 24
AT VII 115, 465
AT VII 117, 449
AT VII 118, 449
AT VII 12, 95, 112,
 113, 222, 279,
 284, 335
AT VII 122, 434
AT VII 126, 479
AT VII 127, 390,
 392
AT VII 13, 95, 471
AT VII 131, 462
AT VII 135, 343
AT VII 136, 343
AT VII 140, 431,
 437
AT VII 141, 259,
 362, 363, 431,
 437
AT VII 143, 373
AT VII 144, 372,
 373, 379, 483
AT VII 145, 260,
 351, 372, 379,
 414, 514
AT VII 146, 335,
 419
AT VII 149, 154
AT VII 15, 234,
 479
AT VII 150, 221,
 391
AT VII 151, 221,
 391, 393
AT VII 152, 340,
 406
AT VII 155, 46, 55,
 101
AT VII 156, 9, 27,
 46, 55, 58, 102
AT VII 157, 248,
 463, 467, 468
AT VII 158, 233
AT VII 16, 245
AT VII 160, 336

- AT VII 165**, 414
AT VII 166, 382, 444
AT VII 17, 124, 370, 418
AT VII 171, 113, 283
AT VII 172, 113, 283
AT VII 175, 307, 308
AT VII 176, 308
AT VII 18, 114, 125, 127, 128, 133, 134, 155
AT VII 181, 309
AT VII 19, 134, 136–139, 166
AT VII 192, 326, 365
AT VII 195, 162, 497
AT VII 196, 162, 389
AT VII 198, 347
AT VII 20, 166, 167, 169, 170
AT VII 204, 279
AT VII 21, 107, 215, 218, 223, 224, 230, 237, 286, 420
AT VII 214, 480
AT VII 219, 299
AT VII 22, 237, 239, 278, 286–288
AT VII 220, 512, 513
AT VII 221, 472, 513
AT VII 222, 513
AT VII 223, 511
AT VII 224, 399
AT VII 225, 399
AT VII 226, 256, 514
AT VII 23, 237, 288
AT VII 233, 344
AT VII 24, 108, 228, 286
AT VII 246, 421, 458, 459
AT VII 247, 106, 110, 120
AT VII 249, 104, 355, 473
AT VII 25, 238, 297, 298, 384, 407, 465, 471, 490
AT VII 259, 303
AT VII 26, 173, 233, 238, 270, 482
AT VII 27, 168, 233, 298, 305, 407, 466, 482, 487, 490
AT VII 28, 487
AT VII 30, 490
AT VII 31, 466
AT VII 32, 466
AT VII 34, 490, 518
AT VII 348, 285
AT VII 349, 291
AT VII 35, 236, 258, 265, 496, 518
AT VII 350, 106, 291
AT VII 351, 113, 115, 245
AT VII 352, 304–306, 440
AT VII 358, 160
AT VII 359, 160
AT VII 36, 125, 235, 236, 238, 258
AT VII 361, 365, 388
AT VII 368, 449
AT VII 37, 125, 265, 490
AT VII 371, 340
AT VII 376, 281, 283
AT VII 377, 281, 283
AT VII 379, 386
AT VII 38, 258, 267, 466
AT VII 380, 404
AT VII 381, 166
AT VII 384, 96
AT VII 4, 96
AT VII 40, 342
AT VII 41, 342
AT VII 422, 510
AT VII 424, 353
AT VII 428, 229

AT VII 43, 360,
 490
AT VII 432, 382
AT VII 433, 382
AT VII 435, 404
AT VII 436, 404
AT VII 437, 142
AT VII 438, 142
AT VII 44, 412,
 481
AT VII 440, 88,
 142
AT VII 443, 387
AT VII 444, 430
AT VII 446, 330
AT VII 45, 412,
 438
AT VII 460, 416
AT VII 461, 116,
 386
AT VII 462, 220,
 386
AT VII 465, 287
AT VII 473, 122,
 221, 361, 363,
 407
AT VII 474, 122,
 156
AT VII 476, 121
AT VII 479, 299
AT VII 480, 239,
 468
AT VII 481, 126
AT VII 49, 459,
 490
AT VII 5, 82
AT VII 511, 386
AT VII 514, 80,

489
AT VII 515, 489
AT VII 53, 500
AT VII 537, 113
AT VII 54, 500
AT VII 546, 499
AT VII 548, 122
AT VII 55, 405
AT VII 553, 122
AT VII 559, 511
AT VII 56, 280,
 490
AT VII 57, 367,
 382
AT VII 58, 246,
 367, 368, 382
AT VII 59, 283,
 289, 329, 368
AT VII 598, 97
AT VII 60, 280,
 283, 329
AT VII 602, 45
AT VII 61, 329,
 368
AT VII 62, 329
AT VII 63, 99, 381
AT VII 64, 381,
 455, 462
AT VII 66, 406
AT VII 69, 233,
 417, 498
AT VII 70, 234,
 498
AT VII 71, 498
AT VII 72, 370,
 436
AT VII 73, 436,
 515

AT VII 75, 267,
 490
AT VII 76, 133
AT VII 77, 133,
 150, 220, 266
AT VII 8, 101, 444
AT VII 80, 171,
 173, 500
AT VII 82, 490
AT VII 83, 490
AT VII 89, 159
AT VII 90, 159
AT VIII 7, 457
AT VIII 8, 457
AT VIII/I 1, 354
AT VIII/I 10, 258
AT VIII/I 100, 65
AT VIII/I 101, 65
AT VIII/I 103, 61
AT VIII/I 14, 50,
 98, 438
AT VIII/I 15, 405
AT VIII/I 16, 258,
 371
AT VIII/I 17, 436
AT VIII/I 18, 280
AT VIII/I 19, 469
AT VIII/I 197, 73
AT VIII/I 20, 469,
 495
AT VIII/I 203, 66
AT VIII/I 21, 113,
 381, 398
AT VIII/I 22, 380,
 470
AT VIII/I 24, 445
AT VIII/I 25, 474,
 485

- AT VIII/I 26, 227
AT VIII/I 27, 171, 173
AT VIII/I 28, 171, 395, 472
AT VIII/I 323, 355
AT VIII/I 327, 70, 75
AT VIII/I 328, 261, 375
AT VIII/I 34, 517
AT VIII/I 351, 395
AT VIII/I 352, 395
AT VIII/I 38, 98, 324
AT VIII/I 42, 355
AT VIII/I 44, 174, 356
AT VIII/I 45, 174
AT VIII/I 5, 118, 144
AT VIII/I 51, 369
AT VIII/I 52, 67, 472
AT VIII/I 6, 144, 213, 233, 236, 284, 300
AT VIII/I 63, 78
AT VIII/I 7, 300, 309, 390, 455
AT VIII/I 79, 43
AT VIII/I 8, 309, 441, 516
AT VIII/I 80, 52
AT VIII/I 81, 52, 99, 355, 405
AT VIII/I 82, 52, 99
AT VIII/I 9, 258, 309, 516
AT VIII/I 90, 73
AT VIII/I 93, 73
AT VIII/I 98, 61
AT VIII/I 99, 61, 71
AT VIII/II 166, 466
AT VIII/II 354, 346
AT VIII/II 358, 132
AT VIII/II 363, 280
AT X 360, 125
AT X 362, 114
AT X 363, 81, 249, 363
AT X 364, 81
AT X 365, 54, 172, 411
AT X 367, 353
AT X 368, 84, 435
AT X 369, 85, 370, 435, 460, 466
AT X 370, 85, 411, 414, 439
AT X 372, 437
AT X 373, 27, 355
AT X 375, 80, 81
AT X 376, 28, 81, 355
AT X 378, 30
AT X 379, 34
AT X 381, 35, 37
AT X 382, 37
AT X 383, 42, 453
AT X 387, 37
AT X 388, 248
AT X 389, 81, 358
AT X 390, 125
AT X 393, 358
AT X 396, 125
AT X 397, 358
AT X 399, 38
AT X 401, 358
AT X 403, 16
AT X 404, 37
AT X 405, 81
AT X 406, 81, 82
AT X 407, 37, 85
AT X 418, 38
AT X 419, 453, 462
AT X 420, 453, 462
AT X 421, 301, 461
AT X 422, 301, 449, 454, 461
AT X 423, 357, 454, 515
AT X 425, 36
AT X 426, 465
AT X 427, 74, 465
AT X 429, 74, 90
AT X 430, 33, 79
AT X 431, 74
AT X 432, 454
AT X 434, 466
AT X 445, 171, 174
AT X 448, 174
AT X 449, 174
AT X 454, 370
AT X 483, 28
AT X 495, 112
AT X 497, 250
AT X 499, 121

AT X 502, 79
AT X 503, 356
AT X 505, 38, 101
AT X 508, 112, 113
AT X 509, 108, 113
AT X 510, 123
AT X 511, 158, 214
AT X 512, 214
AT X 512-513, 110
AT X 513, 121
AT X 514, 246, 465
AT X 515, 302,
 325, 465
AT X 516, 465
AT X 517, 493, 494
AT X 518, 348, 494

AT X 520, 495
AT X 521, 168,
 440, 493, 495
AT X 522, 302, 325
AT X 523, 306,
 462, 463, 465
AT X 524, 370,
 462–465
AT X 525, 31, 325
AT X 526, 90, 117
AT X 527, 469
AT X 534, 462
AT X 654, 28
AT X 673, 29
AT X VI, 465
AT XI 109, 64

AT XI 120, 73
AT XI 200, 53
AT XI 26, 55
AT XI 277, 52
AT XI 31, 73
AT XI 36, 394
AT XI 372, 90
AT XI 4, 466
AT XI 47, 47, 57,
 61, 90, 395
AT XI 69, 73
AT XI 7, 55
AT XI 72, 73
AT XI 8, 55
AT XI 9, 55

Stichwortverzeichnis

- a priori
 - Wissenschaftstheorie, 52
- analytische Methode, 9
 - in den *Prinzipien*, 306
 - in den *Meditationen*, 99
 - in den *Prinzipien*, 311
 - in den *Prinzipien*, 99
- Aristoteles
 - APst I 1, 85
 - APst I 10, 170
 - APst I 12, 14
 - APst I 13, 18, 19, 21
 - APst I 2, 18, 19, 39, 66
 - APst I 24, 86
 - APst I 6, 20
 - APst II 16, 20
 - Met., 35, 39
 - Phys. I 1, 24
- cartesischer Denker, 100
- Cogito
 - Discours, 291
- Curley, 16, 47, 69, 81, 95, 107,
118, 144, 153, 157, 161, 220,
473, 489
- Ebenenverdoppelung
 - klar&deutlich₁/klar&deutlich₂,
94, 216, 324
 - primär₁/primär₂, 94
- Frankfurt, 33, 38, 73, 114, 125,
128, 132, 152, 154, 161, 163,
165, 167, 215, 226, 260, 272,
275, 277, 294, 301, 308, 326,
346, 366, 377, 378, 381, 383,
385, 390, 402, 409, 410, 416,
446, 485
- Frege, 142, 144, 173
- Intuition
 - durch den Zweifel
wiederhergestellt, 109, 115
- Methodendichotomie
 - erklären/beweisen, 48, 50,
51, 98
- Rigorositätsbekenntnis, 127
- Schlafargument, 134, 209
- Sinnestäuschungsargument, 124,
136, 209
- Skeptizismus
 - akademischer, 107
 - cartesischer, 117, 171
 - pyrrhonischer, 107
- Täuschergotthypothese, 209
 - Hypothese per impossibile,
265
- Urteilsenthaltung, 324
- Wahnsinnshypothese, 131, 134,
136, 157, 209, 237
- Zweifel
 - per impossibile*, 329
 - Abgrenzung von Skeptikern,
104, 105, 288

an der Existenz der
Aussenwelt, 307
an ewigen Wahrheiten, 229,
239
befreit von Vorurteilen, 109
Bezweifelbarkeit, 103

Rigorositätsbekenntnis, 111,
128
subtraktives Verfahren, 115,
122
Zweifelsgründe, 105, 106
zweiter Stufe, 117

Zitatverzeichnis

- Adam und Tannery (1996), 8, 525
Alanen (1981), 240, 305, 348, 410, 525
Allard (1963), 43, 525
Allison (1983), 210, 525
Alquié (1950), 237, 525
Alquié (1957), 63, 525
Alquié (1967), 57, 525
Annas (1981), 27, 525
Appel (2000), 257, 470, 525
Arbini (1983), 168, 525
Aristoteles (1993), 14, 18–21, 40, 86, 87, 525
Armogathe und Belgioioso (1994), 526, 528, 557
Armogathe und Belgioioso (1996), 526, 530, 545
Armogathe (1987), 526
Armogathe (2000), 54, 526
Arnauld und Nicole (1662), 33, 35, 526
Arnauld und Nicole (1992), 526
Arnauld (2001), 142, 526
Austin (1962), 149, 526
Averroes (1562), 25, 526
Averroes (1562–1574), 526, 527
Averroes (1962), 526
Bader (1983), 263, 527
Baillet (1691), 28, 30, 527
Baillet (1972), 527
Baker und Morris (1996), 168, 312, 527
Balz (1952), 59, 473, 527
Bardout (2000), 103, 527
Barnes et al. (1975), 527
Barnes (1969), 18, 19, 22, 60, 527
Barnes (1981), 18, 22, 174, 527
Barnes (1993), 19, 60, 67, 86, 527
Beck (1952), 36, 84, 118, 249, 436, 527
Beck (1965), 237, 336, 473, 527
Beleval (1960), 173, 527
Bennett (1990), 350, 528
Bennett (1994), 350, 391, 393, 411, 528
Bernoulli (1979), 312, 528
Berti (1981), 527, 528, 553
Beth (1957), 32, 443, 528, 553
Beyssade (1976), 97, 528
Beyssade (1979), 232, 412, 413, 511, 528
Beyssade (1994), 135, 528
Beyssade (2001), 528
Blake (1960), 53, 56, 67, 89, 374, 376, 528
Boghossian (2000), 272, 528
Bordo (1987a), 217, 528
Bordo (1987b), 529
Bordo (1987c), 151, 529
Bos (1999), 232, 529
Boyer (1959), 28, 529
Bracken (1970), 64, 529
Bracken (1972), 64, 529
Bracken (1984a), 529

- Bracken (1984b), 64, 365, 529
 Bradley (1883), 529
 Bradley (1922), 26, 529
 Brown (1980), 173, 341, 529
 Brueckner (1986), 175, 183–187, 190, 195–197, 200, 206, 207, 530
 Brueckner (1992), 184, 197, 530
 Brueckner (1995), 185, 530
 Brunschwig (1960), 97, 530
 Brunschwig (1962), 97, 530
 Brüning (1960), 293, 471, 530
 Bréhier (1937), 451, 529
 Buchdahl (1969), 478, 530
 Burnyeat (1982), 131, 175, 245, 456, 492, 530
 Burnyeat (1983), 245, 255, 292, 293, 456, 530, 560, 561
 Burri (1994), 175, 530
 Burri (1997), 190, 530
 Cahné (1980), 370, 473, 530
 Caranti (2006), 210, 531
 Caranti (2007), 210, 531
 Carriero (1987), 163, 175, 217, 251, 422, 467, 514, 531
 Carroll (1895), 271, 531
 Cassirer (1939), 351, 531
 Cassirer (1995), 531
 Caton (1973), 36, 92, 152, 175, 224, 232, 337, 531
 Chalmers und Jackson (2001), 401, 532
 Chalmers (1995a), 401, 402, 531
 Chalmers (1995b), 403, 531
 Chalmers (1996), 401, 531
 Chalmers (2002a), 185, 401, 403, 531
 Chalmers (2002b), 196, 531
 Chalmers (2004), 401, 404, 531
 Chalmers (2006), 401, 532
 Chappell (1997), 528, 531, 532, 557
 Chauvois (1966), 43, 532
 Cherniss (1951), 12, 532
 Chomsky (1980), 64, 532
 Clarke (1976), 67–69, 79, 532
 Clarke (1977), 49, 50, 532
 Clarke (1979), 43, 50, 51, 53, 84, 532
 Clarke (1981), 50, 54, 359, 436, 532
 Clarke (1982), 50, 51, 54, 57, 67, 451, 532
 Clarke (1992), 49, 66, 72, 532
 Clarke (2002), 472, 533
 Clatterbaugh (1980), 342, 343, 533
 Clatterbaugh (1995), 53, 533
 Cook (1975), 336, 533
 Cornford (1932), 10, 533
 Costabel (1986), 31, 533
 Costa (1983), 168, 533
 Cottingham (1992), 533, 539, 540, 549
 Cottingham (1993a), 231, 338, 470, 480, 481, 533
 Cottingham (1993b), 30, 232, 470, 533
 Cottingham (1994), 533, 534, 540, 559, 561, 562
 Cottingham (1998), 528, 533, 543, 547, 557
 Crapulli (1969), 34, 534
 Cress (1994), 479, 534
 Crombie (1994), 27, 451, 534
 Cronin (1966), 337, 341, 343, 534

- Cronin (1987), 534
 Curley (1977), 96, 534
 Curley (1978), 48, 70, 82–84, 109, 121, 147, 149, 156, 160, 165, 224, 366, 481, 496, 534
 Curley (1986), 16, 534
 Davies und Humberstone (1980), 401, 534
 Davies (1995), 175, 185, 191, 197, 198, 534
 Davies (2001a), 218, 534
 Davies (2001b), 73, 534
 Dell'Utri (1990), 175, 184, 188, 534
 Denissoff (1961), 48, 535
 Denissoff (1970), 535
 Derrida (1963), 135, 535
 Derrida (1964), 135, 535
 Derrida (1967), 535
 Descartes (1915), 80, 96, 101, 113, 122, 166, 221, 239, 287, 291, 299, 304, 363, 386, 416, 458, 489, 492, 535
 Descartes (1922), 346, 535
 Descartes (1954), 97, 535
 Descartes (1973), 27, 34, 35, 38, 42, 74, 81, 90, 355, 435, 439, 453, 454, 461, 535
 Descartes (1976), 341, 535
 Descartes (1980a), 33, 100, 117, 132, 143, 233, 270, 274, 421, 446, 459, 536
 Descartes (1980b), 536, 540
 Descartes (1985), 66, 536
 Descartes (1989), 90, 117, 302, 325, 440, 463, 464, 493–495, 536
 Detel (2000), 21, 536
 Dicker (1993), 110, 127, 131, 136, 148, 366, 536
 Dijksterhuis (1961), 43, 536
 Di Liscia et al. (1997), 536, 546, 547, 551, 561
 Doney (1955), 412, 476, 536
 Doney (1967), 529, 536, 544, 550, 554
 Doney (1987), 533, 536
 Donnellan (1966), 508, 536
 Dougherty (2002), 449, 450, 536
 Duchesneau (1998), 451, 537
 Dutton (1999), 89, 537
 Einstein (1919), 65, 537
 Einstein (1954), 537
 Engfer (1978), 10, 537
 Engfer (1982), 9–13, 24, 27, 28, 45, 48, 71, 75, 125, 237, 290, 291, 537
 Erde (1975), 468, 537
 Etchemendy (1981), 451, 537
 Evans (1963), 281, 382, 537
 Fahrnkopf (1979), 135, 140, 537
 Fahrnkopf (1981), 137, 147, 537
 Feldman (1975), 476, 537
 Flage und Bonnen (1999), 40, 59, 128, 135, 224, 343, 472, 537
 Forbes (1995), 198–200, 538
 Foucault (1961a), 538
 Foucault (1961b), 135, 538
 Foucault (1972), 538
 Frankfurt (1970), 117, 128, 131, 135, 155, 157, 165, 167, 169, 171, 219, 230, 276, 279, 281, 298, 305, 312, 330, 350, 370, 381, 382, 385, 387, 389, 394, 413–415, 421, 452, 481, 491, 538

- Frankfurt (1977), 74, 538
 Frankfurt (1978), 350, 538
 Frankfurt (1986), 34, 39, 406, 538
 Frankfurt (1999), 538
 Frege (1918), 145, 353, 538
 Frege (1993), 538
 Freudiger und Petrus (1996), 49, 538
 Galilei (1637), 72, 539
 Galilei (1966), 539
 Gallois (1992), 183, 197, 204, 539
 Garber und Cohen (1982), 31, 47, 96, 97, 540
 Garber (1986), 101, 109, 113, 539
 Garber (1987a), 34, 539
 Garber (1987b), 91, 413, 539
 Garber (1988), 55, 247, 539
 Garber (1989), 519, 539
 Garber (1992), 173, 539
 Garber (1995), 66, 539
 Garber (1998), 77, 249, 539
 Garber (1999), 72, 540
 Garber (2001), 539, 540
 Gaukroger et al. (2000), 526, 540
 Gaukroger (1981), 77, 540
 Gaukroger (1989), 13, 45, 47, 49, 57, 79, 80, 83, 87, 100, 352, 359, 377, 430, 540
 Gaukroger (1992), 79, 81, 540
 Gaukroger (1993), 19, 21, 60, 82, 84, 540
 Gaukroger (1994), 32, 93, 540
 Gaukroger (1995), 79, 89, 540
 Gendler und Hawthorne (2002), 531, 540, 563
 Gerten (2001), 38, 541
 Gewirth (1941), 476, 481, 541
 Gewirth (1970), 476, 541
 Gilbert (1963), 24, 541
 Gilson (1913), 270, 541
 Gilson (1930), 80, 84, 541
 Gilson (1951), 250, 541
 Glauser (1999), 337–339, 541
 Goudriaan (1999), 241, 541
 Gouhier (1937), 232, 541
 Gouhier (1957), 232, 541
 Gouhier (1962), 113, 237, 541
 Grajewski (1944), 472, 541
 Grosholz (1991), 240, 350, 542
 Gueroult (1953a), 92, 542
 Gueroult (1953b), 92, 542
 Gueroult (1955), 36, 97, 542
 Gueroult (1957), 36, 97, 542
 Gueroult (1962), 92, 542
 Gueroult (1964), 264, 542
 Gueroult (1968a), 31, 36, 542
 Gueroult (1968b), 542
 Gueroult (1970), 542
 Gulley (1958), 11, 542
 Hacking (1975), 457, 542
 Hacking (1979), 84, 542
 Harries (1998), 70, 543
 Harrison (1981), 143, 153, 247, 262, 364, 543
 Harrison (1984), 319–323, 507, 543
 Harrison (1985), 186, 189, 543
 Hart (1970), 325, 543
 Hatfield (1979), 217, 543
 Hatfield (1985a), 247, 250, 543
 Hatfield (1985b), 53, 543
 Heath (1921), 13, 543
 Heidegger (1927), 471, 543
 Heidegger (1961), 473, 543
 Heidegger (1979), 348, 543
 Heidegger (1994), 109, 543

- Heil (1987), 191–194, 543
 Hetherington (2000), 188, 544
 Hintikka und Remes (1974), 10, 11, 13–15, 17, 537, 544
 Hintikka und Remes (1976), 11–15, 544
 Hintikka (1962), 17, 544
 Hintikka (1966), 15, 544
 Hintikka (1973), 544
 Hintikka (1974), 544
 Hintikka (1978), 76, 77, 490, 544
 Hintikka (1989), 13, 15, 16, 29, 544
 Hiramatsu-Hiromitsu (1996), 79, 544
 Holz (1994), 472, 545
 Hooker (1978), 538, 544, 545
 Hultsch (1876–1878), 10, 545
 Humber (1981), 345, 545
 Hunter (1983), 139, 147, 149, 161, 545
 Husserl (1973), 351, 471, 545
 Iseminger (1988), 182, 191, 545
 Jackson (1998), 401, 545
 Jackson (2003), 401, 545
 Jackson (2004), 401, 545
 Jardine (1976), 71, 545
 Jardine (1997), 24, 545
 Jaspers (1937), 471, 546
 Jolley (1987), 339, 346, 546
 Kamiya (1982), 412, 546
 Kant (1787), 546
 Kaplan (1989), 198, 546
 Keefe (1973), 405, 546
 Keeling (1934), 77, 546
 Kemmerling (1993), 336, 339, 546
 Kemmerling (1996a), 370, 411, 546
 Kemmerling (1996b), 546
 Kemmerling (2004), 336, 339, 546
 Kennington (1971), 232, 237, 241, 546
 Kennington (1972), 249, 547
 Kenny (1968), 126, 146, 336, 339, 409, 452, 453, 471, 481, 488, 547
 Kenny (1970), 173, 547
 Kenny (1972), 280, 367, 383, 547
 Kenny (1973), 547
 Kenny (1993), 547
 Kessler (1997), 25, 547
 Kim (1988), 350, 547
 Kim (1993), 547
 Klein (1968), 29, 30, 547
 Koyré (1922), 438, 547
 Koyré (1962), 79, 547
 Kraus (1983), 34, 547
 Kripke (1965), 245, 548
 Kripke (1972), 399, 400, 548
 Kripke (1980), 548
 Kripke (1982), 198, 548
 Kristeller und Wiener (1968), 548, 555
 Kuhn (1962), 548
 Kuhn (1970), 15, 548
 Kulenkampff (2000), 210, 548
 Landim Filho (1994), 337, 344, 548
 Larmore (1984), 366, 548
 Laudien (2001), 439, 548
 Leibniz (1880), 347, 549
 Lewis (1980), 106, 549
 Lewis (1983a), 549
 Lewis (1983b), 549
 Lewis (1984), 183, 549
 Lewis (1999), 549

- Liard (1882), 30, 549
 Lichtenberg (1844), 473, 549
 Linsky (1962), 146, 549
 Loeb (1990), 350, 549
 Loeb (1992), 366, 549
 Lorena Garcia (1999), 340, 549
 Lorena Garcia (2000), 345, 549
 MacDonald (2002), 120, 550
 Machamer (1976), 53, 550
 Malcolm (1956), 146, 550
 Malcolm (1959), 146, 147, 550
 Marc-Wogau (1967), 240, 550
 Marion (1975), 34, 550
 Marion (1981), 34, 550
 Marion (1986), 103, 550
 Marion (1991), 451, 550
 Marion (1993), 69, 550
 Markie (1979), 349, 550
 Markie (1983), 479, 550
 Markie (1986), 149, 551
 Martinet (1974), 66, 73, 551
 Mates (1996), 83, 551
 Maull (1978–1979), 172, 551
 McCulloch (2001), 203, 551
 McIntyre (1984), 192, 409, 551
 McKinsey (1991), 182, 551
 McRae (1965), 336, 551
 McRae (1991), 60, 551
 Mikkeli (1997), 36, 551
 Molland (1993), 27, 78, 551
 Moorman (1943), 88, 551
 Morris (1970), 43, 63, 551
 Morrow (1970), 9, 11, 16, 552
 Moyal (1989), 479, 552
 Moyal (1991a), 479, 552
 Moyal (1991b), 77, 552
 Moyal (1991c), 55, 552
 Moyal (1991d), 530, 538, 547, 552, 555
 Moyal (1991e), 532, 540, 543, 545, 548, 550, 552–554, 558, 561
 Moyal (1991f), 532, 543, 546, 551, 552, 560
 Moyal (1991g), 543, 544, 552
 Nadler (1990), 50, 552
 Nagel (1986), 189, 195, 552
 Nagel (1997), 7, 69, 241, 552
 Newton (1704), 77, 552
 Niebel et al. (2000), 525, 536, 548, 552, 557, 558, 563
 O’Gorman (1989), 15, 553
 O’Hear (1972), 382, 553
 Olson (1988), 241, 553
 Parkinson (1993), 533, 540, 551, 553
 Passmore (1958), 43, 553
 Patzig (1981), 19–22, 553
 Pereboom (1999), 539, 553
 Perelman et al. (1957), 443, 553
 Perler (1996), 142, 337, 339, 344, 352, 366, 372, 479, 480, 553
 Perler (2004), 257, 553
 Pessin (2003), 217, 553
 Poisson (1670), 25, 554
 Poisson (1987), 554
 Popkin (1960), 124, 553, 554
 Popkin (1979), 554
 Popkin (2003), 257, 554
 Poser (2003), 175, 554
 Prichard (1950), 123, 554
 Putnam (1975a), 399, 554
 Putnam (1975b), 554
 Putnam (1981), 175, 177, 179, 181, 187, 188, 190, 554
 Quine (1940), 554, 555

- Quine (1951), 172, 555
 Quine (1957), 172, 555
 Quine (1966a), 172, 555
 Quine (1966b), 555
 Quine (1976), 296, 555
 Quine (1979), 296, 555
 Quine (1981), 555
 Radner (1971), 343, 555
 Randall (1940), 23, 555
 Randall (1961), 25, 71, 555
 Randall (1962), 43, 555
 Recker (1993), 89, 555
 Rochot (1961), 530, 556
 Rodis-Lewis (1966), 43, 556
 Rodis-Lewis (1986), 411, 427, 556
 Rodis-Lewis (1987a), 533, 551, 556
 Rodis-Lewis (1987b), 528, 556
 Rodis-Lewis (1988), 109, 556
 Rodis-Lewis (1992), 109, 556
 Rodis-Lewis (1993), 77, 556
 Rodis-Lewis (1994), 135, 556
 Rodis-Lewis (1997), 556, 557
 Rodis-Lewis (1998), 146, 557
 Rorty (1986), 534, 539, 556, 557
 Rosenberg (1998), 116, 126, 132, 134, 138, 154, 240, 268, 557
 Rosenthal (1986), 226, 264, 281, 365, 381, 557
 Rossi (1961), 32, 557
 Rozemond (1998), 473, 474, 557
 Rozemond (1999), 342, 466, 557
 Rubin (1977), 366, 481, 557
 Ryle (1950), 84, 557
 Ryle (1971), 557
 Röd (1964), 270, 473, 556
 Röd (1982), 37, 73, 111, 158, 241, 263, 269, 282, 311, 556
 Saltzer (2000), 77, 557
 Sarkar (2003), 212, 229, 243, 303, 442, 451, 473, 479, 557
 Schmaltz (2002), 558, 561
 Schmitz (1997), 10, 16, 558
 Schnädelbach (2000), 123, 558
 Scholz (1931), 303, 558
 Schouls (1972a), 84, 232, 241, 558
 Schouls (1972b), 78, 97, 558
 Schouls (2000), 412, 558
 Schäfer (2006), 241, 410, 471, 557
 Schütt (1990), 347, 558
 Searle (1983), 313, 558
 Sesonke und Fleming (1965), 544, 558
 Shea (1984), 91, 558
 Shea (1988), 32, 558
 Simmons (2001), 405, 558
 Sinnott-Armstrong (2004), 109, 559
 Smith (1902), 97, 559
 Smith (1963), 451, 559
 Smullyan (1992), 245, 559
 Soffer (1987), 80, 222, 232, 559
 Sorell (1994), 519, 559
 Sorell (1999), 539, 543, 546, 550, 551, 556, 558, 559, 562
 Stalnaker (2001), 401, 559
 Stalnaker (2003), 559
 Steinberg und Jacobovits (1971), 536, 559
 Strong (1951), 68, 559
 Stroud (1984), 230, 559
 Suppes (1954), 63, 559
 Tennant (1981), 272, 560
 Tweyman (1993), 532, 540, 544,

- 560
 Veldman (1976), 245, 560
 Vesey (1982), 530, 560
 Vieta (1970), 29, 560
 Vinci (1998), 105, 344, 366, 478, 560
 Vision (1985), 311, 560
 Voss (1993), 550, 556, 560
 Vuillemin (1960), 556, 560
 Vuillemin (1961), 13, 560
 Walker (1983), 128, 560
 Walker (1986), 120, 241, 351, 560
 Wallace (1984), 71, 560
 Wallace (1992a), 71, 560
 Wallace (1992b), 71, 561
 Wallace (1997), 47, 561
 Walsh (1963a), 128, 561
 Walsh (1963b), 152, 561
 Watson (2003), 72, 561
 Weber (1964), 34, 561
 Welbourne (1980), 137, 561
 Wells (1984), 344, 561
 Wickes (1994), 366, 368, 379, 409, 410, 415, 561
 Williams (1978), 102, 111, 115, 141, 154, 163, 214, 227, 266, 281, 307, 318, 327, 333, 337, 348, 351, 363, 364, 382, 398, 410, 444, 446, 504–506, 543, 561
 Williams (1983), 153, 237, 326, 363, 384, 386, 414, 415, 561
 Williams (1986), 120, 126, 150, 240, 263, 561
 Williams (1994), 111, 561
 Wilson (1978), 347, 382, 562
 Wilson (1984), 62, 562
 Wilson (1990), 338, 562
 Wilson (1991), 342, 562
 Wilson (1994), 341, 562
 Wilson (1999), 562
 Wilson (2003), 167, 338, 343, 347, 480, 562
 Wittgenstein (1921), 250, 562
 Wittgenstein (1969), 123, 146, 147, 562
 Wittgenstein (1971), 194, 562
 Wittgenstein (1998), 562
 Yablo (2002), 404, 562
 Yolton (1984), 168, 563
 Zabarella (1578), 36, 563
 Zimmermann (2000), 112, 563
 de Buzon und Carraud (1994), 57, 530
 de Buzon (1996), 43, 49, 63, 173, 530
 van Cleve (1979), 123, 476, 479, 533
 van de Pitte (1979), 30, 34, 89, 553
 van de Pitte (1985), 337, 462, 554
 von Helmholtz (1959), 161, 544