

## Ein Dritter Blick auf Descartes' Erste Philosophie

Philipp Keller

19. Januar 2002



Abbildung 1: René Descartes

## Kapitel 1

### Einleitung

„... the cogito is a philosophical Rorschach test, in which everyone sees his own obsessions.“  
(Thomas Nagel 1997: 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 nun aber nicht leicht, sich darüber klarzuwerden, ob und warum „Cogito Ergo Sum“ nicht nur eine wahre Aussage macht, sondern als Argument das leisten kann, was Descartes damit geleistet zu haben beansprucht.

Zur Beantwortung dieser Frage kann in dieser Arbeit nur Vorläufiges gesagt werden. Drei engere 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. Zweitens will ich das dem *Cogito* vorgestellte 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 das Verständnis des „premier principe de la philosophie“ (AT VI 32<sup>22-23</sup>) unentbehrlich halte. Drittens will ich eine Interpretation des *Cogito* vorschlagen, die die Behauptung Descartes, er denke, also existiere er, als methodologische auffasst, d.i. als Behauptung, dass sich nachweisen lasse, dass es berechnete Wissensansprüche gibt (wie beispielsweise den Anspruch, zu wissen, dass man existiert). 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. Diese Interpretation ist spekulativ und unausgegoren und es wäre vermessen, für sie mehr als vordergründige Plausibilität zu beanspruchen.

Es liegt mir nicht viel daran, Descartes als einen hinzustellen, der es immer schon besser gewusst hat als wir Modernen. Einer, der auch nur insgeheim auf einen Fortschritt der Philosophie hofft, wird ebensowenig vorschnell behaupten, Descartes habe recht. Ich versuche ebensowenig, Descartes primär 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).

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>2</b>
<b>2</b>	<b>Die Analytische Methode</b>	<b>4</b>
2.1	Die analytische und die synthetische Methode in der griechischen Mathematik . . .	4
2.2	Aristoteles und seine Rezeption in der Wissenschaftstheorie der frühen Neuzeit . .	8
2.3	Descartes' Rezeption der antiken Methodenmodelle . . . . .	12
2.4	Analytische und synthetische Methode in der cartesianischen Wissenschaftstheorie	19
2.5	Die Meditationen und die Prinzipien . . . . .	42
<b>3</b>	<b>Die erste Meditation</b>	<b>46</b>
3.1	Der methodische Zweifel . . . . .	46
3.2	Das Sinnestäuschungsargument . . . . .	53
3.3	Das Schlafargument . . . . .	57
3.4	Gehirne im Tank – WORK ON THIS . . . . .	77
3.5	Die Täuschergotthypothese . . . . .	94
3.6	Universaler Zweifel . . . . .	102
3.7	Der hyperbolische Charakter des cartesischen Zweifels – WORK ON THIS . . . . .	111
<b>4</b>	<b>Cogito Ergo Sum</b>	<b>119</b>
4.1	Die Ausgangslage WORK ON THIS . . . . .	119
4.2	Der Schluss von Denken auf Sein . . . . .	129
4.3	Die epistemische Unwiderstehlichkeit von „sum“ . . . . .	140
4.4	Descartes' Wahrheitsrealismus WORK ON THIS . . . . .	148
4.5	Descartes' Rechtfertigungsrealismus WORK ON THIS . . . . .	152
4.6	Descartes' modaler Realismus WORK ON THIS A LOT . . . . .	165
4.7	Die epistemische Unwiderstehlichkeit von „Cogito Ergo Sum“ . . . . .	172
4.8	Das Cogito als Kulminationspunkt der ordo cognoscendi . . . . .	180
4.9	Der vermeintliche Zirkel – WORK HARD ON THIS . . . . .	187
<b>5</b>	<b>Konklusion</b>	<b>215</b>
<b>6</b>	<b>Bibliographie</b>	<b>217</b>

**Vorbemerkung zur Zitierweise und zur Terminologie**  
Griechische Zitate werden z.T. in Übersetzungen, lateinische meist im Original, mittelfranzösische in inkon-sequent modernisierter Schreibweise („y“ statt „r“, „ch“ statt „sch“, oft „j“ statt „i“) und alles andere ebenfalls im Original zitiert. Die Kennzeichnung interner Zitate durch Kursivschrift in der Adam-/Tannery-Ausgabe habe ich übernommen. 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.

## Kapitel 2

# Die Analytische Methode

### 2.1 Die analytische und die synthetische Methode in der griechischen Mathematik

Im dreizehnten Buch seiner *Elemente* unterscheidet Euklid zwei mathematische Methoden:  
"Eine Analysis ist die Zugrundelegung des Gesuchten als anerkannt um seiner auf anerkannt Wahres führenden Folgerungen willen. Eine Synthesis ist die Zugrundelegung des Anerkannten [*to homologoumenon*] um seiner auf Vollendung oder Ergreifung des Gesuchten führenden Folgerungen willen." (Übersetzung Engfers: 75-76)

Der Neuplatoniker Proklos erwähnt sie im Prolog seines Kommentars zum ersten Buch von Euklids *Elementen*:  
"... certainly beauty and order are common to all branches of mathematics, as are the method of proceeding from things better known to things we seek to know and the reverse path from the latter to the former, the methods called analysis and synthesis [Chiasmus!]." (Übersetzung Morrows, 1970: 6-7)

Der Euklidkommentator und Mathematiker Pappos von Alexandrien expliziert dieselbe Unterscheidung im siebten Buch seines Compendiums mathematischer Übungsaufgaben (*Collectio*) wie folgt:

"Die Analysis nun ist der Weg von dem Gesuchten, das als zugestanden betrachtet wird, durch die sich daraus ergebenden Folgerungen [(\*) *dia tōn hexēs akolouthōn*] zu etwas fortzuschreiten, das in der Synthesis bereits zugestanden ist. Denn in der Analysis setzen wir das Gesuchte als bereits zustande gekommen voraus und fassen das ins Auge, woraus sich dieses ergibt [(\*\*) *to ex ou touto symbainēi*], und wiederum das, was jenem vorhergeht, bis wir bei diesem Zurückschreiten auf etwas treffen, das schon erkannt worden ist oder den Rang eines Prinzips hat. [...] In der Synthesis dagegen setzen wir umgekehrt das, worauf wir in der Analysis als letztes gestossen sind, als zustande gekommen voraus, behandeln das dort Vorausgehende der natürlichen Ordnung gemäss [*kata physin*] hier als Folgerungen, verbinden eines mit dem anderen und erreichen so am Ende die Konstruktion des Gesuchten." (Übersetzung Engfers: 79-80)

Jaakko Hintikka und sein Schüler Uto Remes haben die Ansicht vertreten, dass zur Behebung einer mutmasslichen Inkonsistenz zwischen (\*) und (\*\*) "*tōn akolouthōn*" schwach als "whatever ‚corresponds to‘, or better, ‚goes together with‘ the desired conclusion in the premisses from which it can be deduced“ bzw. concomitant“ (1974: 14) übersetzt werden soll.<sup>1</sup> Diese Interpretation, die die

<sup>1</sup>Diese Deutung kann sich auf die Autorität Cornfords berufen: I gather from Sir T. Heath's discussion of this passage [der Pappos-Stelle] [...] that modern historians of mathematics [...] have made nonsense of much of it by misunderstanding the phrase 'the succession of sequent steps' (*tōn hexēs akolouthōn*) as meaning logical 'consequences', as if it were *ta symbainonta*." (Cornford 1932: 47) Auch Schmitz stimmt mit ihnen im wesentlichen überein: "Übertragen auf Pappos heisst das, dass dessen Formulierung *ta hexēs akoloutha* die einzelnen logischen

**Richtung der Analysis** im Fortschreiten von dem Gesuchten zu seinen Bedingungen“ und nicht im Ableiten von Folgerungen aus dem versuchsweisen Gesetzten“ versteht (Engfer: 81), passt sicher besser sowohl zu anderen spätantiken Quellen<sup>2</sup> als auch zu Descartes’ Rezeption der Methodenunterscheidung. Ausserdem ist es Hintikka und Remes m. E. gelungen, die Richtungsfrage durch die Korrelation der analytischen Methode mit Beths *tableaux*-Darstellung der natürlichen Deduktion zu entschärfen. Der Beweis einer Implikation der Form " $U_1 \wedge U_2 \wedge \dots \wedge U_n \rightarrow V_1 \vee V_2 \vee \dots \vee V_m$ “ wird dort in zwei Spalten unterteilt, wobei in der linken Spalte Folgerungen aus den  $U_i$ ’s gezogen werden, während in der rechten Prämissen für einen Schluss auf eines der  $V_j$ ’s gesucht werden:

“... in the tableau method we assume the desired consequence as if it were already accomplished, and ask from what it results, where the latter could come from, and so on, until we come either to one of the premisses or to one of their known consequences (established in the left-hand column).“ (Hintikka/Remes 1976: 261)

Wenn wir die  $V_j$ ’s negieren und auf *beiden* Seiten Folgerungen ziehen (synthetisch vorgehen), erhalten wir eine *reductio ad absurdum* der Konjunktion " $U_1 \wedge U_2 \wedge \dots \wedge U_n \wedge V_1 \wedge V_2 \wedge \dots \wedge V_m$ “<sup>3</sup>. Die Richtungsfrage wird damit irrelevant:

“... in the original tableau method we proceeded on the right ‘upstream’, against the direction of relations of logical consequence, looking for intermediate premisses from which the top right-hand formula [...] could be inferred. In the inverted method [mit negierten  $V_j$ ’s], conclusions were drawn on the right from the top right-hand formula [...], which means proceeding ‘downstream’, along the direction of relations of logical implication.“ (1976: 262)

Eine weitere umstrittene Frage ist die nach der **Stärke der logischen Konsequenzbeziehung**, die zwischen den analytisch gefundenen Prämissen und der zum Ausgangspunkt genommenen Konklusion bestehen muss, um Pappos’ Behauptung, der Beweis sei nach vollzogener Analysis deren Umkehrung, sinnvoll zu machen:

“In der theoretischen Analysis setzen wir das Gesuchte als bestehend und als wahr voraus und gelangen durch die sich daraus ergebenden Folgerungen [*dia tōn hexēs akolouthōn*], die ebenfalls als wahr und als durch unsere Voraussetzung gesichert angesehen werden, zu einer Behauptung. Wenn nun diese Behauptung wahr ist, ist auch das Gesuchte wahr, und der Beweis wird die Umkehr der Analysis sein; ist aber die Behauptung falsch, dann wird auch das Gesuchte falsch sein.“ (Engfer: 80)

Die Interpretation des letzten Satzes hängt von der Entscheidung der Richtungsfrage ab: Versteht man wie Engfer Analysis als ‘downward movement’, ist der erste Teil der Behauptung problematisch; versteht man sie wie Remes als ‘upward movement’, ist es der zweite Teil. Im ersten Fall muss, damit eine Analysis, die auf einen falschen Satz führt, als *reductio* ihrer Anfangsprämisse angesehen werden kann, (ausser Bivalenz) unterstellt werden, dass alle verwendeten Zusatzprämissen unzweifelhaft wahr sind und dass die logische Beziehung in einem minimalen Sinn wahrheitsfunktional ist: es darf nicht sein, dass die Prämisse wahr, der Schluss gültig und die Konklusion falsch ist (Engfer: 84; Hintikka/Remes 1976: 265). Wie ist dann aber Pappos’ Bemerkung zu verstehen, eine Analysis, die auf einen wahren Satz führt, könne durch Umkehrung in einen Beweis des Ausgangssatzes verwandelt werden? Sieht man in der Analysis einen Aufstieg zu den Prämissen der als Anfang genommenen Konklusion, ist das Problem gleichsam invertiert: stösst man auf einen wahren Satz, kann die gesamte Prozedur *per definitionem* umgekehrt werden; stösst man

Schritte bezeichnet, die in der Synthesis logische Folgen von kategorischen, beweisenden Syllogismen darstellen, in der Analysis hingegen hypothetisch sind und für die jeweils unmittelbar übergeordneten Ursachen stehen, wobei die Reihenfolge der Schritte bei entgegengesetzter Richtung exakt eingehalten werden muss.“ (1997: 298)

<sup>2</sup>Vgl. Proklos: "Besides the book [Euclid's] contains all the dialectical methods: the method of division for finding kinds, definitions for making statements of essential properties, demonstrations for proceedings from premisses to conclusions, and analysis for passing in the reverse direction from conclusions to principles." (Morrow 1970: 57)

<sup>3</sup>Eine methodische Charakterisierung der *reductio* findet sich bei Proklos: er unterscheidet zwischen mathematischen Argumenten, die den zu beweisenden Satz bestätigen, und solchen, die ihn ‘vernichten’, d.i. widerlegen. Erstere fallen (je nach Art der Durchführung) unter Analysis<sup>3</sup> bzw. SSynthesis<sup>4</sup>, die zweiten sind *reductiones* (Morrow 1970: 198-199; vgl. auch Hintikka/Remes 1974: 95ff.).

allerdings auf einen falschen Satz, ergibt sich daraus nichts bzgl. der Wahrheit der mutmasslichen Konklusion. Beide Autoren erwägen deshalb, die logische Beziehung als materiale Äquivalenz zu verstehen: dies ist aber sicher unangebracht, weil damit die Analysis zu einer blossen Transformation von Gleichungen trivialisiert würde (vgl. Engfer: 86). Dies hat schon Aristoteles bemerkt:

"If it were impossible to prove truth from falsehood, it would be easy to make analyses; for then the propositions would covert from necessity." (*APst* I 12 78a7f. in der Übersetzung Barnes<sup>4</sup> 1993: 19)

Diese Bemerkung fand Widerhall bei den aristotelischen Kommentatoren.<sup>4</sup> Es ist deshalb zumindest für eine Descartes-Interpretation unangebracht, die Analysis in dieser Weise zu trivialisieren.<sup>5</sup> Engfer und Remes behelfen sich damit, dass sie der Synthesis die Aufgabe zuordnen, im je problematischen Fall die Umkehrbarkeit der Analysis zu garantieren.<sup>6</sup> Remes’ Version, d.i. das Verständnis der Analysis als Suche nach geeigneten Prämissen hat m.E. den Vorteil, sich besser mit antiken und cartesianischen Überlegungen verknüpfen zu lassen: Die antiken Mathematiker hatten, wie Remes (1974: 57, 79) gezeigt hat, keinen mathematischen Lösbarkeits- oder Beweisbarkeitsbegriff. Die Frage, ob ein gegebenes Problem lösbar sei, wussten sie nicht anders als durch Verweis auf die gescheiterten Lösungsversuche ihrer Vorgänger zu beantworten. Auf diesem Hintergrund wird Pappos’ Eigenheit verständlich, einen negativen Ausgang der Analysis nicht als blosses Scheitern einer Beweis konstruktion, sondern als *reductio* der Anfangsbehauptung aufzufassen. Ein drittes Merkmal der analytischen Methode – dass sie wesentlich darauf beruht, dass bestimmte **Hilfskonstruktionen** erfolgreich ausgeführt worden sind, deren Unabhängigkeit von der gewünschten Konklusion in der sog. Resolution<sup>7</sup> etabliert werden muss<sup>7</sup> – hat Hintikka und Remes

<sup>4</sup>So der Aristoteles-Kommentator Philoponos: "Wenn einzig aus Wahren Wahres gefolgert würde, wäre die Analysis leicht deswegen, weil die Prämissen sich zur Konklusion hin umkehren würden. Wenn nämlich A die Konklusion wäre, B aber die diese zustandebringenden Prämissen, wobei die wahr oder auch *kath'auto* Aussagen wären [...], wäre sowohl, wenn B wäre, aus Notwendigkeit A, als auch, wenn A wiederum wäre, aus Notwendigkeit B." (*In An. Post.* 163, 15-20).

<sup>5</sup>In Bezug auf die Interpretation der relevanten Texte Descartes’ vertritt auch Gaukroger diese Ansicht: "His [Descartes’] peculiar construal of algebra results from mathematical considerations showing that synthesis, which he associates with deduction, is unnecessary..." (1989: 5) In der *Géométrie*, in der er sich mit problematischer Analysis beschäftigt, halte Descartes die abschliessende Synthesis für unnötig (1989: 78). Denn es gehe ihm nur um die Transformation von Gleichungen, deren Umkehrbarkeit garantiert sei (1989: 80). Wenn es um eine mathematische Methode geht, scheinen statistische Erwägungen allerdings nicht relevant, wie sie etwa Heath anstellt: "As a matter of fact, a very large number of theorems in elementary geometry are unconditionally convertible, so that in practice the difficulty in securing that the successive steps shall be convertible is not so great as might be supposed." (1925, I: 139)

<sup>6</sup>Gehen wir in Beths *tableaux*-Methode vor, d.h. ermitteln wir, was die Prämissen implizieren und wodurch die Konklusion impliziert wird, hat die Synthesis bloss die Aufgabe, den so erhaltenen Beweis in einen direkten umzuformulieren. Ziehen wir aber auf beiden Seiten deduktive Schlüsse, muss in der Synthesis die Umkehrbarkeit derjenigen der linken Seite noch geprüft werden (Hintikka/Remes 1976: 265; Hintikka 1996: 121). Obwohl Engfer unter Analysis das logische Ableiten von Folgerungen aus Prämissen versteht, charakterisiert er auch die Synthesis als solches: "... durch den Vollzug des synthetischen Teilschritts wird bewiesen, dass die analytisch aufgefundenen Prämissen tatsächlich *hinreichen*, um den infrage stehenden Satz abzuleiten; d.h. es wird nachgewiesen, dass der Ausgangssatz nicht noch von anderen, unentdeckt gebliebenen und möglicherweise falschen Prämissen abhängt, sondern tatsächlich aus den Prinzipien deduzierbar ist." (88)

<sup>7</sup>V. a. Hintikka und Remes betonen dies: "... the main non-trivial, unpredictable element of the analytical method lies in these auxiliary constructions." (1974: xiii, vgl. auch Hintikka 1996: 125) "... the figure analysed in analysis is not the figure of which the theorem to be proved speaks, but this figure *supplemented by suitable auxiliary constructions*." (1976: 269) Sie korrelieren die Notwendigkeit einer nicht entscheidbaren Anzahl von Hilfskonstruktionen mit der Einführung neuer Individuen (in den Wertebereich der Variablen) in erststufiger Prädikatenlogik: "An auxiliary construction of a geometrical object by means of certain postulates amounts in an abstract formal proof to drawing an inference (from the existential assumptions that the postulates in effect are) which increases the number of individuals considered together in the proof by one." (1974: 3-4) Hintikka hat die Einführung neuer Individuen (durch Spezialisierung von All- und Eliminierung von Existenzquantifikationen) zum Kriterium von Synthetizität gemacht (Hintikka 1966), eine Explikation, die es erlaubt, das *Cogito* als synthetischen Schluss aufzufassen.

## 2.1 Die analytische und die synthetische Methode in der griechischen Mathematik 7

dazu geführt, von einer *analysis of configurations*“ (1976: 266) zu sprechen:

”On our view, in theoretical analysis one analyses the complexes of geometrical objects – their interrelations and interdependencies – involved in the proof of the desired theorem; and likewise for problematical analysis. The steps of analysis do not take us from one proposition to another, no matter what the direction of the relation of logical consequence is which obtains between them, but from a geometrical object [...] to another one.” (1974: 32)

Drei weitere Aspekte der Methodenunterscheidung werden für mein Thema wichtig werden: Erstens wird im Pappos-Zitat die Existenz zweier sich *komplementär* ergänzender **Untersuchungsmethoden** eines Gegenstandes postuliert. Die einander entgegenlaufenden Blickrichtungen sind mit den Schlagworten SZugrundelegung des Gesuchten“ und Ausgang vom bereits Zugestandenen“ kodifizierbar. In einem gewissen Sinn ist es unvermeidlich, das Gesuchte zugrunde zu legen: jede Problemlösungsstrategie beginnt mit der Konstatierung des Problems. Von etwas bereits Zugestandenem auszugehen, setzt hingegen eine Vorentscheidung voraus: wir müssen schon wissen bzw. eine Ahnung davon haben, in welche Richtung wir suchen müssen, um *geeignete* Voraussetzungen machen zu können. Bei einer ausschließlich synthetischen Vorgehensweise wird für diese Vorentscheidung nicht eigens argumentiert: sie erscheint damit als rätselhaft oder nicht rationalisierbar. Auch in der zeitgenössischen Wissenschaftstheorie wird der context of discovery“ als psychologisch ausgegeben.<sup>8</sup> Pappos’ Vorschlag geht nun in die genau entgegengesetzte Richtung: assimiliert wird nicht der Rechtfertigungs- zum Entdeckungskontext wie bei relativistischen Wissenschaftstheoretikern unserer Zeit, sondern umgekehrt der Entdeckungs- zum Rechtfertigungskontext. Pappos behauptet, dass in einem wissenschaftlichen Kontext *methodisch* mit Fragen umgegangen werden könne, von deren Antwort man zunächst noch *keine* Ahnung hat. Dies scheint mir die Faszination der analytischen Methode auszumachen: dass sie vorgibt, Ingeniosität bis zu einem gewissen Grad algorithmisieren zu können.

Der zweite wichtige Punkt ist, dass die **Unterscheidung nach epistemischen Gesichtspunkten** getroffen wird: obwohl wirklich deutlich erst im Proklos-Zitat (things better known“),<sup>9</sup> ist die Charakterisierung der analytischen als *der* heuristischen Methode klassisch.<sup>10</sup> Wenn wir die Besonderheit mathematischen Wissens in der Gedankenbewegung des *Schliessens* sehen wollen,<sup>11</sup> und mathematisches Wissen zum Paradigma allen wissenschaftlichen Wissens nehmen, erhalten wir damit eine Kategorisierung aller Erkenntnisobjekte nach ihrer epistemischen Zugänglichkeit:

<sup>8</sup>In a debate over theory choice, neither party has access to an argument which resembles a proof in logic or formal mathematics.“ (Kuhn 1970: 260) Diese psychologische Sicht des Entdeckungskontexts hat Eingang in zeitgenössische Lehrbücher gefunden: There is no one rational method of discovery. Method, however, is crucial at the level of confirmation and justification.“ (O’Gorman 1987: 61-62)

<sup>9</sup>Auch Hintikka notiert dieses Merkmal, ohne aber daraus Schlüsse zu ziehen: "...the conception of analysis as an analysis of configurations rather than proofs, in other words, analysis as a systematic study of functional dependencies between known and unknown factors.“ (1996: 127)

<sup>10</sup>Vgl. die Einschätzung Schmitzers: "Die Analysis erweist sich somit gegenüber der Synthesis als eine genuin heuristische Methode...“ (1997: 305). Proklos charakterisiert die Analysis als Methode zum Finden von Beweisen: The best aid in the discovery of lemmas [a proposition needed in proof but requiring independent confirmation] is a mental aptitude for it. For we can see many persons who are keen at finding solutions but do so without method. [...] Nevertheless there are certain methods that have been handed down, the best being the method of analysis, which traces the desired result back to an acknowledged principle. Plato, it is said, taught this method to Leodamas, who also is reported to have made many discoveries in geometry by means of it.“ (Morrow 1987: 165-166) Die beiden anderen Methoden sind *diairesis* (die Curley [1986: 157] mit der cartesischen Methode identifiziert) und *reductio ad absurdum*. Zu Descartes’ Zeiten betrachtete insbesondere Vieta Analysis als Kunst der Problemlösung: Est veritatis inquirendae via quaedam in Mathematicis, quam Plato primus invenisse dicatur, a Theone nominata Analysis, et ab eodem definita, Adsumptio quaesiti tanquam concessi per consequentia ad verum concessum. Ut contra Synthesis, Adsumptio concessi per consequentia ad quaesiti finem et comprehensionem. [...] Atque adeo tota re Analytica [...] definiatur, Doctrina bene inveniendi in Mathematicis.“ (1646: 1) Descartes hebt immer wieder hervor, sein wissenschaftlicher Erfolg zeige, dass das Finden neuer Erkenntnisse nicht bloss von Glück allein abhängt (z.B. AT X 403<sup>24-26</sup>).

<sup>11</sup>So charakterisiert Proklos mathematisches Wissen: "...mathematics, though beginning with reminders from the outside world, ends with the ideas that it has within... [...] Its activity is not motionless [...] but a life-giving activity, it unfolds and traverses the immaterial cosmos of ideas, now moving from first principles to conclusions, now proceeding in the opposite direction, now advancing from what it already knows to what it seeks to know, and again referring its results back to the principles that are prior in knowledge.“ (Morrow 1970: 16)

## 2.2 Aristoteles und seine Rezeption in der Wissenschaftstheorie der frühen Neuzeit8

*a* ist epistemisch zugänglicher als *b* genau dann, wenn sich *b* analytisch auf *a* zurückführen lässt. Es wird dabei unterstellt, dass Erkennbarkeitsunterschiede auf den *intrinsic*en Eigenschaften der Dinge supervenieren: einige Dinge sind *von Natur aus (kata physin)* einfacher erkennbar als andere; erkennbar“ ist damit ein Dispositionsprädikat der Art von "wasserlöslich“. Eine empirisch adäquate Erkenntnistheorie muss nicht nur den psychologischen und biologischen Grenzen der kognitiven Fähigkeiten der Menschen Rechnung tragen, sondern darüber hinaus auch die *in der Welt selbst* (unabhängig von den Menschen) schon vorhandene Erkennbarkeitsordnung berücksichtigen. Die epistemic simples“ (Soffer 1987: 12) müssen als solche erkannt und der Theorie als Fundamente zugrundegelegt werden.

Drittens korreliert Hintikka das Ziehen eines analytischen Schlusses mit der "knowledge which determines its object“.<sup>12</sup> Darauf werden wir zurückkommen müssen, weil derselbe Autor das Verhältnis von cogito“ zu *sum*“ als eines zwischen **Prozess und Produkt** beschrieben hat (1962: 16).

## 2.2 Aristoteles und seine Rezeption in der Wissenschaftstheorie der frühen Neuzeit

In den ersten sechs Kapiteln der *Analytica Posteriora* präsentiert Aristoteles eine Theorie wissenschaftlicher Argumente (*apodeixeis*). Ein solches Argument ist ein *sylogismos epistemonikos*, eine Ableitung, durch die und mittels der wir Wissen erlangen (*APst* I 2, 71b18; vgl. Barnes 1981: 25):

”Demonstrative argument is distinguished by the fact that it depends upon principles which are (a) true; (b) necessary and universal; (c) immediate; and (d) explanatory of the conclusion, which must itself be true, necessary, and universal.“ (Barnes 1969: 65)

Im dreizehnten Kapitel des ersten Buches unterscheidet Aristoteles zwischen zwei Weisen des Verständnisses einer Tatsache:

”Understanding the fact and the reason why differ, first in the same science – and in two ways. [...] In a second way if, although the deduction does proceed through immediates, it proceeds not through the explanation but through the more familiar of the converting terms. For there is no reason why the non-explanatory counterpredicated term should not sometimes be more familiar, so that the demonstration will proceed through this term.“ (*APst* A 13 78a22 ff. in der Übersetzung Barnes’ 1993: 19-20)

Aristoteles unterscheidet hier zwischen zwei Verstehensweisen desselben Problems, die durch Argumente innerhalb derselben Wissenschaft herbeigeführt werden können. Die eine Verständnisweise besteht in einem Verständnis der Tatsache (bzw. einem dass-Verständnis), die andere in einem Verständnis des Grundes dafür, dass diese Tatsache eine Tatsache ist (bzw. einem warum-Verständnis). Die beiden Verständnisweisen werden nach den Schlüssen unterschieden, mittels derer sie charakteristischerweise zustandegebracht werden. Konklusion der Schlüsse ist in beiden Fällen, dass etwas eine Tatsache ist. Im ersten Fall wird dies ‚direkt‘ gezeigt, im zweiten Fall dadurch, dass ein Grund dafür aufgewiesen wird, dass etwas eine Tatsache ist:<sup>13</sup> einen Schluss erster Art nennt Aristoteles einen ‚sylogismos tou hoti‘, einen der zweiten ‚sylogismos tou dioti‘. Im ersten Fall erlangt der Schüler ein faktisches oder dass-Wissen, im zweiten Fall ein begründetes, ein warum-Wissen. Die Unterscheidung zwischen dass- und warum-Deduktionen wird bei

<sup>12</sup>Ät earlier times, a distinction was often made between knowledge derived from its object and knowledge which determines its object, for instance in the way in which a shoemaker’s knowledge determines activity in producing one. The history of this interesting distinction cannot be examined here. It is not difficult to guess, however, that the analytical method, in which one starts from the desired end and aim and tries to reason ‘backwards’ to ways and means of bringing it about, is as clear and conspicuous an example of such ‘intentional knowledge’ as one can find in the actual historical material. It is too large a subject, however, to be taken up here.“ (Hintikka/Remes 1974: xvi-xvii)

<sup>13</sup>Darauf hat Patzig zu Recht aufmerksam gemacht: "Der ‚sylogismos tou dioti‘ [also die explanation of the reason why] ist nicht ein ‚Schluss auf das Weil‘, sondern ein ‚Schluss aus dem Weil‘; erschlossen wird das in der Conclusio behauptete Faktum aus seiner Ursache, die von anderswoher bekannt sein muss.“ (1981: 143)

Aristoteles an zwei Beispielen expliziert (*APst* I 13 78a30-b11):

<b>sylogismos tou hoti</b> Die Planeten flimmern nicht. Was nicht flimmert, ist nahe.	<b>sylogismos tou dioti</b> Die Planeten sind nahe. Was nah ist, flimmert nicht.
Die Planeten sind nahe.	Die Planeten flimmern nicht.

Der linksstehende Syllogismus – ein **Tatsachenbeweis** – ist ein Beweis der Ursache (Nähe der Planeten) aus ihrer Wirkung (ihr Nicht-Flimmern). Obwohl er sich vom **Ursachenbeweis** (rechts) formal nicht unterscheidet und beide Schlüsse logisch gültig sind, ist laut Aristoteles nur der Ursachenbeweis explanatorisch,<sup>14</sup> denn nur er allein enthält als Mittelterm das kausale Prinzip, dessen Erklärungskraft durch die Ableitung der Wirkung nachgewiesen wird.<sup>15</sup> Wissenschaftliche Schlüsse müssen *in all ihren Schritten* notwendig sein, um eigentliches Verständnis der Ursache zu ermöglichen. Diese Bemerkung, die Aristoteles in *APst* I 6 74b26 ff. macht, könnte einen weiteren Anhaltspunkt für die Unterscheidung der beiden Beweisarten liefern:

"If, in case where there is a demonstration, someone who does not possess an account of the reason why does not have understanding, and if it might be that A holds of C from necessity but that B, the middle term through which this was demonstrated, does not hold from necessity, then he does not know the reason why. For the conclusion does not hold because of the middle term, since it is possible for this not to be the case, whereas the conclusion is necessary." (Barnes 1993: 11)

Die beiden den entsprechenden Syllogismen zugeordneten Erkenntnisarten sind grundverschieden. Es kann Aristoteles zufolge sogar vorkommen, dass die beiden Argumenttypen zur Methodologie verschiedener Wissenschaften gehören: dann gehören die warum-Deduktionen jeweils zur mathematischeren Untersuchungsweise eines Wissensgebiets, die dass-Deduktionen hingegen zur empirischeren:

"The reason why [*tou dioti*] differs from the fact in another way in so far as each is studied by a different science. [...] Some of these sciences bear almost the same name as one another – e.g. mathematical and nautical astronomy, and mathematical and acoustical harmonics. Here it is for the empirical scientist to know the fact and for the mathematical scientist to know the reason why. The latter possess demonstrations which give the explanations, and often they do not know the fact – just as people who study universals often do not know some of the particulars through lack of observation." (*APst* I 13 78b34 ff., Übersetzung Barnes' 1993)

Aristoteles hält es offenbar für möglich, dass jemand ein *explanans* kennt, ohne vom dazugehörigen *explanandum* zu wissen. Dies wurde von Günther Patzig kritisiert.<sup>16</sup> Denn Tatsachenbeweise gäben nur den ‚Erkenntnisgrund‘ an (*ratio cognoscendi*), Ursachenbeweise *zusätzlich* auch den ‚Realgrund‘ (*ratio essendi*) (1981: 142). Wir werden weiter unten sehen, dass Descartes der Meinung ist, seine Physik könne uns eine potentiell offene Menge von Naturphänomenen aus ersten Prinzipien erklären: Würde ich also ihm zufolge seine Physik kennen, wäre ich in der Lage, den Kreislauf und die Stoffwechselfunktionen mir heute noch völlig unbekannter Tierarten aus dem Fernen Osten zu erklären und zu verstehen (kraft meiner Kenntnis der entsprechenden zoologischen Theorie), *bevor* ich diese Tiere gesehen oder von ihnen überhaupt nur gehört habe. Zumindest für Descartes war es also durchaus möglich, warum- ohne dass-Wissen zu haben.

Aristoteles hält allein warum-Deduktionen für die wirklich wissenschaftlichen – sie allein liefern

<sup>14</sup>Aristoteles spricht in *APst* A 2 71b9 von *aitia*‘, verwendet das Wort aber synonym mit *dioti*‘ und *dia ti*‘: Roughly speaking, to give an *aitia* for something is to say why it is the case, and *X* is *aitia* of *Y* provided that *Y* is because of *X*“ (Barnes 1993: 89)

<sup>15</sup>Dies ist auch die Interpretation Gaukrogers: The former [demonstration of fact (*tou hoti*)] is that where the proximate cause (the planets' being near) is demonstrated from the phenomenon to which it gives rise (the planets' not twinkling), whereas the latter [*tou dioti*] is where a sensible phenomenon (the planets' not twinkling) is demonstrated from its proximate cause (the planets' being near).“ (1993: 74-75)

<sup>16</sup>Patzig hält es für offensichtlich, dass man kein warum-Wissen ohne ein dass-Wissen haben könne. "Kann man aber ein Warum kennen, ohne das Faktum zu kennen, *dessen* Warum es ist? Schwerlich..." (1981: 147)

wissenschaftliche Tiefenerklärungen und nicht bloss Tatsachenbeweise. Obwohl unklar ist, inwiefern die Mathematik schon Aristoteles als methodologisches Vorbild der anderen Wissenschaften diente,<sup>17</sup> wurde sie zu einem solchen spätestens in der aristotelischen Tradition.<sup>18</sup> Kein Wunder, dass mathematisches Vorgehen mit dem Haben von warum- *im Gegensatz zu* blossen dass-Wissen in Verbindung gebracht wurde. Die Unterscheidung zwischen explanatorischen und nicht-explanatorischen Syllogismen ist jedoch nicht eine formale zwischen logisch gültigen und ungültigen Ableitungen, sondern eine *inhaltliche*:

"To discover which syllogism is a demonstration, i.e. which is explanatory – in other words, to gain knowledge of the explanation or the reason why – we must draw on information not provided by the syllogisms themselves.“ (Barnes 1969: 84)

In seinem Kommentar bemerkt Barnes, dass die Unterscheidung anhand der Erklärungskraft, die Aristoteles zwischen den beiden Argumenten zieht, einen anderen Erklärungsbegriff voraussetzt, als uns durch Hempel und Oppenheim vertraut ist:

"It should be noted that *both* of Aristotle's planetary syllogisms would count as explanatory on the orthodox modern account of scientific explanation; both infer a fact from a set of observationally significant general laws and boundary conditions. Thus if Aristotle is correct to distinguish between the two syllogisms, and to hold the one explanatory and the other not, then the orthodox account of scientific explanation is wrong." (1993: 156)

Günther Patzig hat diese sich aus einer *inhaltlichen* Unterscheidung ergebenden Folgen dadurch zu vermeiden versucht, dass er den Unterschied der beiden Schlüsse einerseits durch die Verschiedenartigkeit der Definitionen der entsprechenden Subjekt- und Prädikatsbegriffe,<sup>19</sup> andererseits durch die mittelbare oder unmittelbare Beeinflussbarkeit der jeweiligen Objekte erklärt:

"Die richtige Erklärung scheint mir die zu sein, dass eine Asymmetrie zugunsten von *Fx*, die eine Basis für die Unterscheidung von Realgrund und Erkenntnisgrund liefert, im Fall einer extensionalen Äquivalenz von *Fx* und *Gx* genau dann vorliegt, wenn nach unserer Überzeugung eine Veränderung von *Gx* nur mittelbar dadurch erreicht werden kann, dass auf *Fx* verändernd eingewirkt wird.“ (1981: 156)

Die Unterscheidung zwischen dem Nicht-Flimmern (*G*) und der Nähe (*F*) der Planeten kommt ihm zufolge also dadurch zustande, *dass wir glauben*, dass die Planeten nur dann nicht flimmern würden, wenn wir sie weiter weg von uns platzierten. Ich halte diese Lösung für nicht sehr befriedigend: Einerseits ist die Überzeugung, die uns hier abverlangt wird, wir könnten zwar kausal auf den Abstand der Planeten von uns einwirken, aber nicht auf ihr Flimmern oder Nicht-Flimmern, nicht sehr vernünftig. Zudem scheint es unbefriedigend, zwischen Real- und Erkenntnisgründen wiederum eine bloss epistemische Trennlinie zu ziehen.

Die Unterscheidung zwischen dass- und warum-Deduktionen taucht in der frühen Neuzeit wieder

<sup>17</sup>Jonathan Barnes hat in dieser Hinsicht Skeptik geäußert: Thus there are reasons for thinking that the ties between mathematics and demonstration are weaker than then they are often supposed to be. Moreover, it is clear that none of them suggests, in anything but the most tentative fashion, that the theory of demonstration was designed for exclusive, or even primary, application to the mathematical sciences“ (1969: 73) Später hat er diese Meinung noch verstärkt: Thus if Aristotle's theory of demonstration is dependent upon his logic, and if proofs are, in his view, ineluctably syllogistic, then we shall be obliged to conclude that the account of demonstrative science given in the *Posterior Analytics* is inapplicable to the paradigm demonstrative discipline of mathematics...“ (1981: 19)

<sup>18</sup>Barnes (1969: 75) erwähnt Theophrast, Eudemos, Alexander und Philoponus.

<sup>19</sup>Er beruft sich dabei auf *APst* II 16 98b17-24: If it is not possible for things to be mutually explanatory (for an explanation is prior to what it is explanatory of), and if the earth's being in the middle is explanatory of the eclipse whereas the eclipse is not explanatory of the earth's being in the middle – if, then, the demonstration through the explanation gives the reason why and the demonstration not through the reason why gives the fact, then you know *that* it is in the middle but you do not know *why* it is. It is clear that the eclipse is not explanatory of the earth's being in the middle but rather the latter of the eclipse; for the earth's being in the middle inheres in the account of the eclipse. Plainly, then, the latter becomes known through the former and not the former through the latter.“ (Barnes' Übersetzung 1993: 69-70) Versteht man unter *äcount*“ eine Definition, dann ist, wie Patzig zu recht bemerkt (1981: 155), die Erklärung auf das Beispiel des Flimmerns der Planeten nicht anwendbar; versteht man darunter etwas anderes, läuft man Gefahr, die Asymmetrie der Erklärungsrelation einfach vorauszusetzen.

auf, wenn als Teil des spätscholastischen Erbes zu Descartes' Zeiten zwischen dem sog. **Beweis der Wirkung aus der Ursache**, der *demonstratio propter quid* der Mathematiker, und dem sog. **Beweis der Ursache aus der Wirkung**, der *demonstratio quia* der Naturwissenschaftler, unterschieden wurde. Die vollkommenen *demonstrationes propter quid* sah man im Werk Euklids verwirklicht, das v.a. durch den Kommentar Proklos' zugänglich war, der es anhand der *Analytica Posteriora* methodologisch interpretierte. Die Unterscheidung zwischen zwei Arten von *demonstrationes* geht zurück auf die Paduaer Schule: Zabarella unterscheidet in seinem Kommentar zu Aristoteles' *Physik* zwischen zwei ‚Wegen‘, die uns die Kenntnis einer noch unbekannten Konklusion verschaffen sollen. Im Kommentar zu den *Analytica Posteriora* expliziert er diese Unterscheidung als eine zweier wissenschaftlicher Methoden wie folgt: die *compositio*, *demonstratio propter quid* oder die *apodeixis tou hoti* schreite von den Ursachen zu den Wirkungen fort, die *resolutio*, *demonstratio quia* oder die *apodeixis tou dioti* von den Wirkungen zu den Ursachen. Die kompositive Methode sei die der theoretischen, die resolutive die der praktischen Disziplinen – zusammen ergäben sie vollständiges Wissen:

“Since all that we can or need to know is either substance or accident, and since the resolutive method makes known the definitions of substance, and the compositive method the accidents, it is clear that these are the only two methods we need in science.“ (Gilbert 1960: 171).

In Commandinus Latein-Übersetzung (1589) von Pappus' *Collectio* wurde Änalysis“ mit resolutio“, SSynthesis“ mit compositio“ übersetzt (Gilbert 1960: 82).<sup>20</sup> Die Begriffe finden sich auch bei Galen, der im Mittelalter als einer der zuverlässigsten Aristoteles-Kommentatoren betrachtet wurde (Gilbert 1960: 13). Dort bezeichnet Änalysis“ (grob) die Untersuchung des *explanandum* auf seine Bedingungen, SSynthesis“ dagegen bezieht sich auf das Fortschreiten von den Bedingungen zum Bedingen (Engfer: 89). Alexander von Aphrodisias hatte die Methodendichotomie in seinem Kommentar zu den *Analytica Priora* erwähnt:

“Synthesis is the road from the principles to those things that derive from the principles, and analysis is the return from the end to the principles. For geometers are said to analyze when, beginning from the conclusion they go up to the principles and the problem, following the order of those things which were assumed for the demonstration of the conclusion.“ (CAG II<sup>1</sup>, 7, in der Übersetzung Gilberts 1960: 32)

Zabarella und der von ihm beeinflusste Galileo Galilei hielten (allgemeine) Ursachen für ‚primär‘ gegenüber (partikulären) Wirkungen (Engfer: 91). Im wörtlichen Sinn von ä priori“ und ä posteriori“ ist damit die von den Ursachen zu den Wirkungen fortschreitende *compositio* a priori, die von den Wirkungen zu den Ursachen zurückkehrende *resolutio* a posteriori. Ich behaupte nicht, dass diese Methodenmodelle in sich stimmig oder gar methodologisch nützlich sind. Sie bieten aber ein Raster, auf dessen Grundlage sich Descartes' methodologische Äusserungen besser lokalisieren und einordnen lassen:

<b>Analysis</b> resolutio Beweis der Ursache aus der Wirkung demonstratio quia syllogismos tou dioti explanatorisch, warum-Wissen vom Bedingen zu den Bedingungen Naturwissenschaften, praktische Disziplinen a posteriori	<b>Synthesis</b> compositio Beweis der Wirkung aus der Ursache demonstratio propter quid syllogismos tou hoti nicht-explanatorisch, dass-Wissen von den Bedingungen zum Bedingten Mathematik, theoretische Disziplinen a priori
--	---

<sup>20</sup>Dies erklärt, warum Descartes in den *Zweiten Erwiderungen* die synthetische Methode pauschal als die der Geometer bezeichnen konnte (AT VII 156<sup>17–20</sup>).

## 2.3 Descartes' Rezeption der antiken Methodenmodelle

Descartes vermutete wie die meisten seiner Zeitgenossen<sup>21</sup> hinter den synthetischen Lehrbüchern der griechischen Mathematiker eine von diesen geheimgehaltene und bis auf Platon zurückgehende<sup>22</sup> analytische Methode:

“...satis enim advertimus veteres Geometras analysi quadam usos fuisse, quam ad omnium problematum resolutionem extendebant, licet eandem posteris inviderint.“ (AT X 373<sup>12–15</sup>)  
“Hac solä [Synthesis] Geometrae veteres in scriptis suis uti solebant, non quod aliam [Analysis] plane ignorarent, sed, quantum iudico, quia ipsam tanti faciebant, ut sibi solis tanquam arcanum quid reservarent.“ (AT VII 156<sup>17–20</sup>)

Er selbst rühmte sich, *seine* analytische Methode der Öffentlichkeit bekanntgemacht zu haben (AT X 525<sup>35</sup>-536<sup>2</sup>). Die mathematischen Schriften von Proklos und Pappos wurden im 16. Jahrhundert übersetzt und herausgegeben und zusammen mit Euklids *Elementen* in den Schulen verwendet (Engfer: 68f.). Descartes erwähnt Pappos im autobiographischen Einschub der vierten Regel explizit als einen Vertreter der versiegten Überlieferungstradition der analytischen Methode (AT X 376<sup>22</sup>).<sup>23</sup> Der Einfluss Proklos' ist, falls es ihn überhaupt gab, indirekt: auf jeden Fall übernimmt Descartes in der *more geometrico*-Darstellung der *Meditationes* eine Terminologie (“Definitiones”, “Postulata”, “Äxiomata”), die sich erst durch Proklos' Euklidkommentar durchgesetzt hatte (vgl. Engfer: 73). Im ersten Buch der *Geometrie* findet sich ein explizites Bekenntnis zur analytischen Methode in der Mathematik:

“Ainsi, voulant résoudre quelque probleme, on doit d'abord le considerer comme desja fait, & donner des noms a toutes les lignes qui semblent necessaires pour le construire, aussy bien a celles qui sont inconnües qu'aux autres. Puis, sans considerer aucune difference entre ces lignes connües & inconnües, on doit parcourir la difficulté selon l'ordre qui montre, le plus naturellement de tous, en quelle sorte elles dependent mutuellement les unes des autres, iusques a ce qu'on ait trouvé moyen d'exprimer une mesme quantité en deux façons: ce qui se nomme un Equation, car les termes de l'une de ces deux façons sons esgaux a ceux de l'autre. Et on doit trouver autant de telles Equations qu'on a supposé de lignes qui estoient inconnües. ” (AT VI 372<sup>10–24</sup>)

Descartes' Empfehlung, auch unbekannte Grössen mit Namen zu versehen und damit mit ihnen so umzugehen, als wären sie bereits bekannt,<sup>24</sup> entspricht Pappos' ‚Zugrundelegung des Gesuchten‘.

<sup>21</sup>Such suspicions were partially vindicated at the beginning of this century (although without evidence of a grudge) by the discovery of a lost work by Archimedes, known as the *Method* (*Ephodos*), in which the author showed how to use theoretical mechanics and considerations of indivisibles in order how to discover new theorems about equating areas and volumes between different plane and solid figures.“ (Molland 1993: 107)

<sup>22</sup>Interessanterweise lässt sich die von Proklos aus wohl auch ideologischen Gründen kolportierte Autorenschaft Platons auch am Text plausibel machen. Die Unterscheidung, die Platon im Liniengleichnis zwischen dem *dianoia*- und dem *nous*-Bereich zieht (*Pol* 509b ff.), ist methodischer Art: im ersten Fall wird von Voraussetzungen ausgegangen und zum Ende oder Ziel (*telos*) fortgeschritten, im zweiten werden die Voraussetzungen eingeholt, bis ein voraussetzungsloser Anfang erreicht ist. Platons Beispiel für Untersuchungen der ersten Art sind Geometrie und Arithmetik. Aber auch das Einholen der Voraussetzungen durch den *nous* lässt sich auf mathematische Gegenstände beziehen: “*Noesis* renders intelligible, via the first principle, the objects of mathematical thought, which are not, as studied in mathematics, really understood.” (Annas 1981: 277-8) *Synthetische* Darstellungen scheinen mir stärker als analytische eine instrumentalistische Lesart der Theorie naheulegen.

<sup>23</sup>Et quidem huius verae Matheseos vestigia quaedam adhuc apparere mihi videntur in Pappo & Diophanto. ...“ (AT X 376<sup>21–22</sup>) Baillet übernimmt die Stelle wörtlich: Il apercevoit quelques traces de la véritable Mathématique dans Pappus & dans Diophante“ (AT X 483<sup>17–18</sup>). Descartes erwähnt Pappos ausserdem im den *Meditationes* vorangestellten Brief an die Doktoren der Sorbonne (AT VII 4<sup>17</sup>) und übernimmt aus dessen *Collectio* eine geometrische Fragestellung (AT VI 377 ff.). Dass er mit dem Werk Pappos' vertraut war, geht auch aus den *Moyennes Proportionnelles* hervor (AT X 654).

<sup>24</sup>Eine Parallelstelle findet sich im nachgelassenen Calcul de Mons. Des Cartes“ (1638): Après avoir donné des noms aux quantitez cogñües, l'on considere la chose comme desja faite, & et on examine sy le probleme se peut commodement résoudre, en suposant seulement une ligne par inconnüe = à x.... [...] Et en tous ces cas, la *Geometrie* donne le moyen d'en tirer la racine & rendre la quantité inconnüe x = à des termes qui sont cogñus. Et le probleme est resolu.“ (AT X 673) Descartes hat eine entsprechende Forderung auch in seine *Regulae* aufgenommen: “...primo, in omni questionē necesse est aliquid esse ignotum, aliter enim frustra quaereretur;

Die algebraisierte Form der Geometrie, als deren Erfinder Descartes gilt,<sup>25</sup> heisst daher nicht umsonst die *analytische*.<sup>26</sup> Aber nicht nur das spezielle Verfahren, geometrische Probleme durch die Einführung von Variablen algebraisch zu lösen, sondern auch die *allgemeine* Methode der *Essais*, insb. der *Géométrie* und der *Dioptrique*, trägt Züge der mathematischen Analysis.<sup>26</sup> Die *Essais* sollen die Fruchtbarkeit der Methode nachweisen, indem sie beispielhaft illustrieren, bis zu welchem Grad mit ihrer Hilfe allgemeine Lösungsverfahren möglich sind. Dabei fallen *ordo inveniendi* und *ordo docendi* auseinander:

„... mon dessin n'a point esté d'enseigner toute ma Methode dans le discours où je la propose, mais seulement d'en dire assez pour faire juger que les nouvelles opinions, qui se verroient dans la Dioptrique & dans les Meteores, n'estoient point conceuës à la legere, & qu'elles valioient peut-estre la peine d'estre examinées. Je n'ay pû aussi monstrier l'usage de cette methode dans les trois traittez que j'ay donnez, à cause qu'elle prescrit un ordre pour chercher les choses qui est assez different de celuy dont j'ay crû devoir user pour les expliquer.“ (AT I 559<sup>14–24</sup>)

Descartes stellt hier also fest, dass er, wie die antiken Mathematiker, mathematische Probleme in einer anderen Reihenfolge angeht, als man dies aufgrund der Darstellung ihrer Lösungen vermuten könnte. Im Unterschied zu jenen verheimlicht er jedoch seine Lösungsmethode nicht, sondern bespricht sie in einem den einzelwissenschaftlichen Studien vorgeordneten philosophischen Vorwort. Auch im *Discours* wird die Methode allerdings nur besprochen und nicht gelehrt – weswegen ihn Descartes auch nicht als *Abhandlung* über die Methode verstanden wissen will.<sup>27</sup> Dennoch be-

secundo, illud idem debet aliquomodo esse designatum, aliter enim non essemus determinati ad illud potius quam aliud quidlibet inveniendum.“ (AT X 430<sup>17–21</sup>). Vieta hat schon mehr als vierzig Jahre früher durch die Einführung von Buchstaben für unbekannte Grössen eine Verbindung zwischen Analysis und Algebra geschaffen. Descartes betont, Vieta in seiner Jugend nicht gekannt zu haben (AT II 524<sup>10–13</sup>) und äussert sich mehrmals verächtlich über die von seinem Konkurrenten Roberval verwendete Methode Vietas: „...il y aît rien dans Viète que je doive apprendre...“ (AT IV 554<sup>17–18</sup>), „...je commence en cela par où Viète avoit fini“ (AT II 829<sup>–10</sup>). Die zitierte Stelle führt Engfer als Beleg an für die von ihm favorisierte Auffassung der Analysis bei Descartes als der Transformation von Gleichungen (142–143). Natürlich ist Algebra<sup>28</sup> in Descartes' Sinn im wesentlichen ein Umformen von Gleichungen. Aber das Schwierige an der algebraischen Lösung einer geometrischen Aufgabe ist, dass man letzterer nicht ansieht, welche Gleichungen es sich aufzustellen *lohnt*; man weiss nicht zum voraus, zwischen *welchen* unbekannten Grössen man die Verhältnisse untersuchen muss. Das *Änalytische*<sup>29</sup> an Descartes' Geometrie ist das *Einführen* der Variablen, nicht der Umgang mit ihnen. Mir ist unverständlich, warum Engfer der Meinung ist, *diese* Analysis führe nicht wie die von Descartes' allgemeiner Methodologie auf neue, intuitive als wahr zu erkennende Sätze<sup>30</sup> (142). Das Resultat der algebraischen Gleichungsumformungen sind Sätze wie  $x = 12^4$ , die ebenso neu und einfach wie wahr sind.

<sup>25</sup>Vgl. Hintikka: Öne of the crucial steps here is the systematic use of symbols for the unknowns. Once they have been introduced, the main cash value of the Pappian injunction to deal with 'what is sought as if it were admitted' is to feel free to apply to them all the same algebraic operations that can be applied to symbols for known quantities. (In this way, the Pappian injunction became very much like an invitation to apply algebra to geometry).“ (1996: 130)

<sup>26</sup>„J'avais un peu étudié, étant plus jeune, entre les parties de la Philosophie, a la Logique, & entre les Mathematiques, a l'Analyse des Geometres & a l'Algebre, trois ars ou sciences qui sembloient devoir contribuer quelque chose a mon dessin.“ (AT VI 17<sup>1–15</sup>) „...[je pensais] que, par ce moyen, j'emprunterais tout le meilleur de l'Analyse Geometrique & de l'Algebre, & corrigerais tout les defaus de l'une par l'autre.“ (AT VI 20<sup>21–24</sup>) Êt de plus, je continuais a m'exercer en la Methode que je m'estais prescrite; car, outre que j'avais soin de conduire generalment toutes mes pensées selon ses regles, je me reservais de tems en tems quelques heures, que j'employais particulièrement a la pratiquer en des difficultez de Mathematique, ou mesme aussy en quelques autres que je pouvais rendre quasi semblables a celles de Mathematique, en les détachant de tous les principes des autres sciences, que je ne trouvais pas assez fermes, comme vous verrez que j'ay fait en plusieurs qui sont expliquées en ce volume.“ (AT VI 29<sup>30–31</sup>) Die blossе Heuristik, die noch nicht als Beweis durchgehen kann, bezeichnet Descartes demgegenüber mit la Metaphysique de la Geometrie: „...je m'en sers toujours pour juger en general des choses qui sont trouvables, & en quels lieux je les doy cherchier; 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 490<sup>11–17</sup>) Das Wort *Änalyse*<sup>31</sup> 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 particuliere 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 Gilson 1930: ad loc.)

<sup>27</sup>„... 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 dessin 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

hauptet Descartes erstaunlicherweise, allein die gefundenen *Resultate* liessen den Schluss auf das Vorliegen einer überlegenen Methode zu: Dem Resultat sehe man an, wie es gefunden worden sei.<sup>28</sup> Das Auseinanderfallen von *ordo inveniendi* und *docendi* war später Hauptgrund von Descartes' Unzufriedenheit nicht nur mit der *Dioptrique*,<sup>29</sup> sondern auch mit dem *Discours*:

„... la principale cause de son obscurité [de la preuve de l'existence de Dieu] vient de ce que ie n'ay osé m'entendre sur les raisons des sceptiques, ny dire toutes les choses qui sont necessaires 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 materielles...“ (AT I 560<sup>13–21</sup>)

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 Philosophie herauszustellen:

„... quod suprā omnia existimo esse laudandum, & in quo me praecipuè effero & gloriōr: nempè, quod eo philosophandi genere utar, in quo nulla ratio est, quae non sit mathematica & evidens, cuiusque conclusiones veris experimentis confirmantur.“ (AT I 420<sup>24</sup>–421<sup>5</sup>)

Die epistemischen Merkmale von Sätzen hängen von der Art und Weise ab, in der 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. Indem Descartes gerade für seine *Méditationen* mathematische Gewissheit beansprucht, wird klar, dass er mit ihnen das Programm einer *analytischen* Argumentation für seine Überzeugungen durchzuführen beabsichtigt:

„Talia enim sunt ea quae scripsi, ut, cum non alijs quàm Mathematicis rationibus, aut certā experientiā nitantur, nihil falsi possint continere...[...] nihil optabilius esse puto in materiā Philosophicā, quàm ut Mathematica probatio habeatur.“ (AT III 173<sup>6–8,15–17</sup>)

Im den *Prinzipien* vorangestellten *Brief an Picot* sagt Descartes über den ordre [...], qu'on doit tenir pour s'instruire<sup>32</sup>:

„Après cela [nach der Etablierung einer provisorischen Moral], il doit aussi estudier la Logique: non pas celle de l'eschole [...]; mais celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les veritez qu'on ignore; & pource qu'elle depend beaucoup de l'usage, il est bon qu'il s'exerce long temps à en pratiquer les regles touchant des questions faciles & simples, comme sont celles des Mathematiques.“ (AT IX/II 13<sup>23–24</sup>, 13<sup>30</sup>–14<sup>5</sup>)

1647 bezeichnet Descartes auch die Regeln des *Discours* als regles de la Logique<sup>33</sup> (AT IX/II 15<sup>13</sup>). Die Mathematik ist damit nicht nur methodisches Vorbild des Descartes vorschwebenden neuen, erkenntnistheoretisch motivierten Philosophierens, sondern auch das beste Propädeutikum dafür.

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 connoître 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 349<sup>16–28</sup>)

<sup>28</sup>„Je propose à cet effet une Methode generale, laquelle véritablement je n'enseigne pas, mais je tasche d'en donner des preuves par les trois traittez suivans, que ie joins au discours où j'en parle...“ (AT I 370<sup>9–13</sup>) Den Schluss von der Darstellungsweise auf die verwendete Methode zieht Descartes auch dann, wenn dies für die Autoren weniger günstig ist: Ce [Descartes' allgemeine Lösungsmethode für geometrische Probleme mit quadratischen Schlussgleichungen] que je ne croy pas que les anciens aient remarqué; car, autrement, ils n'eussent par 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 vraye methode pour les trouver toutes, mais qu'ils ont seulement ramassé celles qu'ils ont rencontrées“ (AT VI 376<sup>23–28</sup>)

<sup>29</sup>Il est vray pourtant que l'explication [der Eigenschaften von Ellipse und Hyperbel] s'en peut faire beaucoup plus brievement que je ne l'ay faite; ce que je pourrois dire avoir fait à dessin, pour monstrier le chemin de l'Analyse, que je ne croy pas qu'aucun de vos Geometres [der Brief richtet sich an Mersenne] sçache...[...] Mais la verité est que j'ay manqué par une negligence qui m'est fatale en toutes les choses faciles, ausquelles ne pouvant attester mon attention, je suis le premier chemin que je rencontre: comme icy, la verité étant trouvée par l'Analyse, l'explication en estoit bien facile, & le chemin le plus à ma main estoit celuy de cette mesme Analyse.“ (AT II 637<sup>12–17,24–27</sup>)

Wichtig dabei ist, dass Descartes nicht die Rigorosität und den Formalismus der Mathematik auf die Philosophie *übertragen* will, sondern *beide* Tätigkeiten als Anwendungsfelder einer an der Erkennbarkeit der Untersuchungsgegenstände orientierten analytischen Methode begreift. 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:

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

Das Finden von Neuem soll durch die Befolgung einer methodischen *Ordnung* ermöglicht werden, die das Einfachere zuerst, das Schwierigere und Komplexere erst nachfolgend angeht. Die Ordnung ist aber nicht bloss eine der Vorgehensweise: Wichtiger und folgenreicher ist die *systematische* Ordnung der Theorie und der Erkenntnis, die sich mit der richtigen Methode erreichen lässt.<sup>30</sup> Mit einer weiteren Dichotomie werden wir uns in der Folge ebenfalls auseinandersetzen müssen. 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 266<sup>16–26</sup>)

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 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 Denker erst in der Lage, eine klare&deutliche Idee des einen ohne das andere zu bilden.<sup>31</sup> Dass neben der Darstellungsart aber auch der ganze Argumentationsgang der *Meditationen* am Muster der analytischen Methode zu verstehen ist, wird deutlich aus Descartes’ Ansicht, 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 demonstrer l’existence de Dieu, est l’unique par lequel on en puisse bien venir à bout.“ (AT III 237<sup>9–12</sup>)

Auch in der *Synopsis* der *Meditationen* wird hervorgehoben, dass die Reihenfolge der Themen<sup>32</sup>

<sup>30</sup>Frankfurt hat mit guten Gründen dafür argumentiert, darin ein Hauptmerkmal der ‘rationalistischen’ Philosophie zu sehen: 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.“ (1986: 42)

<sup>31</sup>Descartes wiederholt ähnliche Äusserungen in der Zweiten Meditation, in Briefen (AT III 266<sup>11–14</sup>, 272<sup>3–6</sup>) und im *Brief an Picot* (AT IX/II 225<sup>–29</sup>): 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 den ‘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 267<sup>4–6</sup>).

<sup>32</sup>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 625<sup>24–29</sup>) Descartes erwähnt dieselben Punkte auch im Brief an Picot (AT IX/II 191<sup>17–26</sup>).

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] expectabant, eos hīc monendos puto me conatum esse nihil scribere quod non accurate demonstrarem; ideoque non alium ordinem sequi potuisse, quā illum qui est apud Geometras usitatus, ut nempe omnia praemitterem ex quibus quaesita propositio dependet, antequam de ipsā quidquam concluderem.“ (AT VII 12<sup>16–13</sup>)

Die ‘ordo cognoscendi’ kategorisiert die **Erkenntnisgegenstände nach ihrer Erkennbarkeit**. Die fünfte Regula identifiziert diese Kategorisierung mit der Methode<sup>33</sup>:

”Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum, ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus. Atqui hanc exacte servabimus, si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus.“ (AT X 379<sup>15–21</sup>)

Die dritte Regel des *Discours* fordert uns ebenfalls 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 obiets les plus simples & les plus aysez à connoistre, pour monter peu à 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 18<sup>27–19</sup>)  
Car enfin la Methode qui enseigne a suivre le vray ordre, & a denombrer exactement toutes les circonstances de ce qu’on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux regles d’Arithmetique.“ (AT VI 20<sup>13–17</sup>)

Wir werden weiter unten sehen, dass Descartes auch in den *Zweiten Erwiderungen* von Methode<sup>34</sup> spricht, wenn er die analytische meint. In den Erläuterungen der sechsten Regel wird die *ordo inveniendi* bzw. *cognoscendi* gegen 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 381<sup>3–5</sup>)

Mit der Behauptung, dass die Anordnung der Erkenntnisgegenstände in der Reihenfolge ihrer wechselseitigen Erkennbarkeit mit der *ordo naturae* der Phänomene nicht übereinzustimmen brauche, steht Descartes in seinem Jahrhundert nicht allein. Zabarella behauptet sinngemäss dasselbe und korreliert explizit die Erkennbarkeitsordnung mit der analytischen, die *ordo naturae* mit der synthetischen Methode.<sup>33</sup>

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 382<sup>10–21</sup>) und wird in die verworrene Problemkonstellation hineingelesen wie unsere Grammatik in eine uns zunächst unverständliche Sprache (AT X 404<sup>25–405</sup>); zum andern wird dennoch der Anspruch erhoben, sie sei **nicht kontingent**, sondern entspreche der intrinsischen Erkennbarkeit der Untersuchungsgegenstände.<sup>34</sup> Die Reihenstruktur beginnt mit dem im höchsten Grad Absolut[en]<sup>34</sup>,

<sup>33</sup>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 meistenteils 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.“ (Zabarella, *Apologia*, 33D; zitiert und übersetzt bei Schicker: 55)

<sup>34</sup>Dies anerkennt auch Rüd: ”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.“ (1982: 73) Ich würde weitergehen und behaupten, dass der *richtige* Durchlauf der Ordnung für Descartes beim ‘im höchsten Masse



d.h. derjenigen Proposition, die am wenigsten Beziehungen zu anderen Propositionen aufweist und direkt durch Erfahrung oder Intuition eingesehen werden kann, und setzt sich in einer lückenlosen Bewegung des Denkens“ (AT X 387<sup>11–12</sup>, 407<sup>3–4</sup>) 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 qua est quaestio" (AT X 381<sup>22–23</sup>, meine Hv.). Dies erlaubt es uns, Erkenntnisgegenstände nicht nur hinsichtlich ihrer Erkennbarkeit durch uns, sondern hinsichtlich ihrer *intrinsic* Erkennbarkeit zu betrachten. Die Erkenntnistheorie, um die es in den *Regulae* geht, ist deshalb nicht etwas, was man als Teilgebiet der Philosophie betrachten kann (eine Disziplin etwa, die die Möglichkeiten und Grenzen unserer Erkenntnis auslotet), sondern eine *Perspektive*, unter der die bekannten Probleme der Einzelwissenschaften neu betrachtet werden. In den *Regulae* betont Descartes immer wieder, dass ihn die "Dinge" nur in ihrer Beziehung zum Erkenntnisvermögen interessieren:

"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 399<sup>5–8</sup>)

"...hic nos de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur..." (AT X 418<sup>13–14</sup>)

Daselbst unterscheidet Descartes unser Reden über die Dinge, so wie sie sind bezüglich unserer Erkenntnis, von unserem Reden über die Dinge, so wie sie für sich selbst sind:

"Dicimus igitur primo, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt." (AT X 418<sup>1–3</sup>)

Die cognitio nostra ist hier als *Idealisierung* des je verschieden ausgeprägten menschlichen Erkenntnisvermögens aufzufassen. Die epistemische Wertung, die wir vornehmen, wenn wir die leichter erkennbaren von den schwieriger erkennbaren Sachverhalten unterscheiden, wird dadurch objektiviert, bleibt aber epistemisch. Die Unterscheidung zweier Betrachtungsarten findet sich auch in der späten *Recherche de la Vérité*:

"Par appres, nous considererons tous trois derechef toutes les choses, mais sous un autre sens [also nicht: les considerant en elles memes], à sçavoir en tant qu'elles se rapportent à nous, & qu'elles peuvent estre nommées vraies ou fausses, & bonnes ou mauvaises..." (AT X 505<sup>2–6</sup>)

Die Ordnung, die uns der Rückgriff auf die analytische Methode verschafft, ist eine der natürlichen Phänomene *im Hinblick auf* ihre Erkennbarkeit durch uns. Die Ausrichtung der Ordnung an der *intrinsic* Intelligibilität der Phänomene bedeutet, dass zu einem gewissen Teil die Struktur des Erkenntnisvorganges in die empirischen *explananda* hineinprojiziert wird. Auch darin kann ein Unterschied zwischen dem analytisch vorgehenden Descartes und etwa dem synthetisch vorgehenden Spinoza gesehen werden.<sup>35</sup>

Analytisch vorgehen hiess in der griechischen Mathematik, das Unbekannte auf etwas Bekanntes zurückzuführen, in der Hoffnung, 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 Descartes damit aus, dass er bestimmte Ideen "klar&deutlich" nennt.<sup>36</sup> Natürlich muss

Einfachen' beginnen *müsse*.

<sup>35</sup>So schreibt etwa Frankfurt: "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." (1986: 52–53)

<sup>36</sup>Descartes verwendet "klar" und "deutlich" meistens als Attribut, 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

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 schliesslich zu einer Idee, die uns zunächst zwar ferner liegt, die aber *an sich* klarer&deutlicher als die erste (d.i. die explanatorischen Ressourcen zu deren Verständnis bereitstellt) und in diesem *technischen* Sinn des Wortes 'leichter erkennbar' ist. Die analytische Methode ist für Descartes eine Methode des Lösens von Problemen:<sup>37</sup> jede Lösung eines Problems beginnt aber trivialerweise mit der Konstatierung des Problems. Auch in der *Geometrie* macht Descartes klar, dass 'einfach' bei ihm ein *terminus technicus* ist, der sich am reinen, als Referenzmassstab zugrundegelegten allgemeinen 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 442<sup>11–17</sup>)

Daraus rechtfertigt sich die 'subtraktive' Methode der ersten beiden Meditationen: der kathartische Prozess der ersten ergibt in der zweiten als Resultat (hoffentlich) eine klare&deutliche Idee der *res cogitans*, die in der dunklen&konfusen, vorthoretischen Ich-Idee als einer Verbindung von Körper und Geist bereits enthalten war.<sup>38</sup> 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 philosophant." (AT III 235<sup>13–18</sup>)

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 Anwendung der analytischen Methode damit gemeint ist. Das *an sich* Selbstverständliche muss sich mit dem *de facto* Selbstverständlichen (oder wie Descartes vielleicht sagen würde: dem für selbstverständlich Gehaltenden) 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 4<sup>13–15</sup>)

Angewendet auf die Erkenntnisreihenfolge physikalischer Gegenstände, ergibt die Bedeutungsverdoppelung von 'einfach' zwei Sinnvarianten von primär<sup>1</sup>: **primär<sub>1</sub>** sind zunächst 'Wirkungen' bzw. Konstatierungen von Sinnesindrücken; eigentlich primär, d.i. **primär<sub>2</sub>**, sind aber die Ursachen dieser Sinnesindrücke, denn nur als Sinnesindrücke *von etwas* verdienen die Wirkungen unser Interesse: wer seine Sinnesindrücke erklärt haben will, muss sich um die physikalischen Objekte kümmern, die sie verursachen. Primäres<sub>1</sub> Wissen ist das Wissen des Sensualisten, der noch nicht zu philosophieren angefangen hat,<sup>39</sup> primäres<sub>2</sub> Wissen dasjenige des Philosophen, der sich mittels

Eigenschaften des dem Objekt am besten angepassten, adäquatesten Erkennensprozesses auf das Objekt selbst. So kann er Ideen, Propositionen, Überzeugungen und sogar Sachverhalte 'klar&deutlich' nennen.

<sup>37</sup>Dies hat Gaukroger hervorgehoben: "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." (1989: 83) The distinction between analysis and synthesis is, for Descartes, effectively the distinction between problem-solving and deduction..." (1989: 105)

<sup>38</sup>"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 nicht.

<sup>39</sup>Im Gespräch mit Burman behauptet Descartes, der 'homo qui primo philosophari incipit' habe noch nicht

der analytischen Methode von den Vorurteilen seiner Jugend befreit hat.<sup>40</sup> Ein häufig gemachter Fehler liegt Descartes zufolge darin, (nur) das Primär<sub>1</sub> für primär<sub>2</sub> zu halten:

”Nec recte probatur unam rem aliā esse notioem, ex eo quòd pluribus vera videatur, sed tantūm ex eo quòd illis, qui utramque, ut par est, cognoscunt, appareat esse cognitu prior, evidentior & certior.“ (AT VII 384<sup>12–16</sup>)

Diese verkehrte Ordnung hat ihren Grund in einer Falschanwendung des Verstandes:

”...il y a quantité de choses qui peuvent estre connues par la lumière naturelle, ausquelles jamais personne n’a encore fait de reflexion.“ (AT VII 598<sup>7–9</sup>)

Eine solche Falschanwendung kommt dadurch zustande, dass die Erkenntnis des Primären<sub>2</sub> als primär<sub>2</sub> bei Menschen, die durch die Vorurteile ihrer Jugend irregeleitet sind und sich deshalb nicht *allein* von ihrem Verstand leiten lassen, einer kognitiven Anstrengung bedarf.

## 2.4 Analytische und synthetische Methode in der cartesianischen Wissenschaftstheorie

Descartes‘ Unterscheidung zweier Prioritätsordnungen, einer psychologischen (primär<sub>1</sub>) und einer erkenntnistheoretischen (primär<sub>2</sub>), unter den möglichen Gegenständen unserer Erkenntnis lässt sich auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung anwenden und damit für eine Interpretation seiner Wissenschaftstheorie fruchtbar machen. Als Alltagsmenschen haben wir es mit Wirkungen zu tun, von denen wir voraussetzen, dass sie von dem verursacht wurden, was wir für ihre Ursachen halten. In den *Regulae* betont Descartes ausdrücklich, dass in der den Erkenntnisgegenständen auferlegten Ordnung hingegen die Ursache *vor* der Wirkung kommen muss, damit man erkenne, welcher Art die Wirkung sei:

”Item denique, ut melius intelligatur nos hic 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; hic verò si quaeramus qualis sit effectus, oportet prius causam cognoscere, & non contrā.“ (AT X 383<sup>1–8</sup>).

Wirkungen sind primär<sub>1</sub>, Ursachen primär<sub>2</sub>. 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 démontrées 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 je 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 prouvées par eux.“ (AT VI 76<sup>11–22</sup>)

Diese Stelle ist aus drei Gründen hochinteressant: Erstens wird hier in einem doppelten Sinn von Äbleitung‘ 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 Un-

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 Eichtung der Instinkte auf das Primär<sub>2</sub> die Wirkung zu sehen, die durch die *Meditationen* bei den Lesern hervorgegrufen werden soll.

<sup>40</sup>Diese Unterscheidung findet sich vielerorts bei Aristoteles und auch in der aristotelischen Tradition. Vgl. z.B. *APst* I 2 71b33 ff.: Things are prior and more familiar in two ways; for it is not the same to be prior by nature and prior in relation to us, nor to be more familiar and more familiar to us. I call prior and more familiar in relation to us items which are nearer to perception, prior and more familiar *simpliciter* items which are further away.“ (in der Übersetzung Barnes‘ 1993). In *Met* Z 3 wird gesagt, dass im Verlauf meiner Ausbildung das von sich aus Bekanntere zu dem mir Bekannteren werde.

terscheidung, die er im Sinn hat, anhand des Begriffspaares prouver“ und expliquer“: Wirkungen werden aus Ursachen erklärt, Ursachen aus Wirkungen bewiesen. In einem Brief vom 22. 2. 1638 an Morin, der auf der Zirkularität besteht,<sup>41</sup> 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’avoie; mais je n’avoie 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 197<sup>25</sup>-198<sup>6</sup>).

Nur wenn die Wirkungen aus den Ursachen *bewiesen* werden sollten, läge ein Zirkel vor.<sup>42</sup> Es ist möglich, dass Descartes in seiner Abwehr des Zirkularitätsvorwurfs auf die Galenische Tradition Bezug nimmt, die *resolutio* und *compositio* regelmässig kombinierte,<sup>43</sup> oder auf den Begriff des *regressus* bei Zabarella, der eine *demonstratio quia* der Ursache aus der Wirkung einer *demonstratio propter quid* der Wirkung aus der Ursache voranstellte.<sup>44</sup> Im folgenden möchte ich zeigen, dass Descartes‘ Unterscheidung ein starkes Indiz für die Relevanz des Methodendualismus auch für seine Wissenschaftstheorie darstellt.

In der von Descartes autorisierten Übersetzung seiner Methodenunterscheidung in den *Zweiten Erwiderungen* wird die Charakterisierung der Analysis als tanquam a priori“ (AT VII 155<sup>23</sup>) mit fait voir comment les effets dépendent des causes“ (AT IX/1 121<sup>27–28</sup>), die der Synthesis als tanquam a posteriori“ (AT VII 156<sup>6</sup>) hingegen mit comme en examinant les causes par leurs effets“ (AT IX/1 122<sup>1–2</sup>) wiedergegeben. Dies ist auf den ersten Blick höchst verwirrend, hat doch Zabarella die Analysis als a posteriori, die Synthesis als a priori charakterisiert.<sup>45</sup> Zudem scheint die Dichotomie zur Unterscheidung von *ordo essendi* und *ordo cognoscendi* quer zu laufen: Analysis und Synthesis wird hier ein Platz in der *ordo cognoscendi* zugesprochen. Bei Descartes entsprechen *ordo essendi* und *ordo cognoscendi* Blickrichtungen, die *wir* bezüglich der Dinge einnehmen können: wir können sie so betrachten, wie sie an sich selbst sind, oder auch so, wie sie uns gegeben sind.<sup>46</sup> Dadurch kommt die Verdoppelung der Bedeutung von primär“ zustande. Wirkungen sind

<sup>41</sup>”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 538<sup>9–13</sup>)

<sup>42</sup>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 ist allerdings erst mit der Aufstellung der metaphysischen Prinzipien möglich, aus denen diejenigen der Physik ‚abgeleitet‘ werden können (AT II 141<sup>25–26</sup>, so schon AT VI 76<sup>22–25</sup>, vgl. auch AT VI 233<sup>1–6</sup>).

<sup>43</sup>”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 cause to effect, and then a demonstration *propter quid*, in which we move inferentially from the cause so discovered to the effect.“ (Gaukroger 1993: 75)

<sup>44</sup>Vgl. die Charakterisierung des *regressus* bei Zabarella: Regressus vero est inter causam, et effectum, quando recipiuntur, 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 Engfer: 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)

<sup>45</sup>Alquié hat behauptet, dass Descartes Analysis als Bewegung von den Ursachen zu den Wirkungen, Synthesis als Fortschreiten von den Wirkungen zu den Ursachen versteht. Diese Interpretation steigert die Verwirrung und wird, wie Gaukroger richtig festgestellt hat, durch die Passage auch nicht erzwungen: In saying that analysis shows us how effects depend upon their causes, Descartes/Cleaveland 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.“ (1993: 100-101)

<sup>46</sup>Es ist also nicht nötig, wie Gaukroger allein auf die *ordo cognoscendi* abzustellen:: Analysis may well be a priori

primär<sub>1</sub>, 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. primär<sub>2</sub>, ist und damit die Wirkungen erklären, heisst zeigen, wie diese Wirkungen von den Ursachen abhängen und wie sie aus ihnen erklärt werden können.

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 verschiedenste empirische Phänomene mit ihrer Hilfe erklärt werden. Diese Phänomene, die mutmasslichen Wirkungen der postulierten Ursachen, werden dadurch, wie Descartes im *Discours* betont, jedoch nicht bewiesen. Ein solcher Beweis ist auch nicht nötig, denn wir sind längst davon überzeugt, dass die Phänomene, die Descartes erklärt (wie etwa den Regenbogen), wirklich sind. ‚Bewiesen‘ werden stattdessen die Ursachen – und zwar durch den Nachweis ihrer Nützlichkeit zu Erklärungszwecken. Dies betont Descartes z.B. in einem Brief an Vatieur (22. 2. 1638):

„Quant à ce que j'ay supposé au commencement des Meteores, je ne le scaurois 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 verité; & 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<sup>3-9,14-22</sup>, 563<sup>29-564</sup>)

Offensichtlich hält Descartes einen apriorischen und einen aposteriorischen Beweis der von ihm angenommenen Ursachen für gleichermassen möglich. Die Stützung, die eine hypothetisch gesetzte Ursache durch den Nachweis ihrer Fruchtbarkeit an empirischen Konsequenzen erhält, nennt Descartes hier einen aposteriorischen Beweis. Ein apriorischer Beweis der Ursachen würde diese aus den Wirkungen beweisen wollen und in einem Zirkel enden. Wie ist die Verwendung von „à priori“ und „à posteriori“ hier zu verstehen?

Analysis soll herausfinden, wie die Wirkungen 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 primär<sub>1</sub> ist, nicht wie bei Zabarella mit dem, was primär<sub>2</sub> 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.<sup>47</sup>

Eine solche **Ableitung** (*deduction*) ist sicher nicht im heute üblichen Sinn als Deduktion im Rahmen eines logischen Systems, als logische Ableitung zu verstehen.<sup>48</sup> Dies haben Freudiger und

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.“ (1993: 102)

<sup>47</sup>Vgl. auch die verwandte Briefstelle in AT IV 689<sup>8-17</sup>: „Verum contendo in Diopt. & Meteor. plusquam quintas rationes esse quae illam [existentiam materiae subtili] probent à posteriori; hoc est, me explicare plusquam quintas difficultates, quae explicari sine illa nequeunt...“

<sup>48</sup>So versteht ihn Engfer (133-135), der sich damit (wohl unlösbar) interpretatorische Probleme einhandelt: 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. Gewichtiger (aber von Engfer nicht erwähnt) ist, dass die cartesianische Logik bzw. Methode in diesem Fall *ebenso wie die Syllogistik*

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)

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

„Wenn Descartes sagt,  $X$  sei von  $\Phi$  ableitbar, dann meint er bloss, dass  $X \Phi$  nicht widerspricht bzw. dass  $X$  mit  $\Phi$  vereinbar ist.“ (Freudiger/Petrus: 45)

Diese Lesart, die auch Gaukroger vertritt,<sup>49</sup> ist aber interpretatorisch und systematisch unvorteilhaft. Descartes' Physik verfolgt das ambitionöse Projekt, alle (möglichen und wirklichen) Phänomene aus Ersten Prinzipien ‚abzuleiten‘. Wie aber sollen wir die Wendung *Principes ou Premieres Causes de tout ce qui est, ou qui peut estre* (AT VI 64<sup>1-2</sup>) verstehen? Welchen Sinn geben wir Descartes' Rede von möglichen Phänomenen? Entweder verstehen wir die hier in Frage stehende Möglichkeit (tout ce [...] qui peut estre) als logische: dann ist Descartes' Behauptung die, dass physikalische Möglichkeit logische Möglichkeit oder Möglichkeit *tout court* ausschöpft. Dies ist aber unplausibel.<sup>50</sup> Adäquater erscheint 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 wirklich hin, *alle* physikalisch möglichen Phänomene zu erklären.<sup>51</sup> M.a.W. kann sich ein cartesianischer Physiker auf seine Theorie verlassen: er muss nicht damit rechnen, mit Phänomenen konfrontiert zu werden, die er mit ihrer Hilfe nicht erklären kann. 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. 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. Sie wird durch den methodologischen Exkurs im sechsten Kapitel des *Discours* bestätigt. Nachdem er dort dargelegt hat, wie verschiedene empirische Phänomene aus den Prinzipien „deduziert“ werden („déduire“: AT VI 64<sup>7</sup>), schwächt Descartes die Bewegung von den Ursachen zu den Wirkungen in der Folge zu einem Abstieg“ ab („descendre“:

nichts Neues ergäbe. Weil Engfer erkennt, dass die Faszination, die die analytische Methode für Descartes hatte, wesentlich dadurch begründet ist, dass sie *ebenso sehr* eine logische (im Sinn von Pappus) wie eine heuristische (im Sinn von Zabarella) ist (in Engfers Terminologie: *sowohl* Methodenmodell *B* *wie* *C* folgt), erwägt er als Alternative zu obiger Interpretation 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 Curley setzt „déduire“ mit „inference“ gleich: For both the Cartesian deduction and the Aristotelian demonstration, there must be a necessary inference from premises known with certainty.“ (1978: 25)

<sup>49</sup>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.“ (1993: 110) Die Unterscheidung von Erklären und Beweisen, die für Descartes zentral ist, 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 *dédure* 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.“ (1993: 49)

<sup>50</sup>Beispielsweise wäre ein Täuschergott unmöglich, denn ein solcher könnte die Welt zweifellos anders erschaffen (haben), als sie Descartes' Physik beschreibt.

<sup>51</sup>Dass auch mögliche Tatsachen für Descartes zur Welt gehören, wird dadurch plausibel, dass er Gott ihre Erschaffung zuschreibt: „...quia Deus solus omnium quae sunt aut esse possunt vera est causa...“ (AT VIII/I 14<sup>9-10</sup>)

AT VI 64<sup>13–14</sup>), 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'ayais trouvez.“ (AT VI 64<sup>25–27</sup>)

Wir haben 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* genau dann 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:

„...es 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'après 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 2<sup>19–29</sup>)

Ein Prinzip ist etwas, aus dem alles andere erklärt werden kann. 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.<sup>52</sup> Wir werden später sehen, dass er eingesteht, dass ein Phänomen auf verschiedene Weise aus den Prinzipien erklärt werden kann.

„*x* folgt aus *y*“ bzw. „*x* wird aus *y* deduziert“ ist also m.E. als elliptische Form von "die Kenntnis von *x* ergibt sich aus der Kenntnis von *y*" zu lesen. Dies ist nicht weiter erstaunlich, ist es doch auch im Deutschen üblich, epistemische Verhältnisse direkt anhand der Erkenntnisobjekte und nicht anhand der Erkenntniszustände zu formulieren: So sagen wir, "x sei aus *y* erschliessbar", wenn wir meinen, dass jemand, der *y* kennt, aus diesem Wissen ein Wissen um *x* herleiten kann. Descartes verwendet "y ex *x* explicare" synonym mit "déduire l'explication de *y* de *x*".<sup>53</sup> Letzteres besagt, dass uns die Kenntnis von *x* mit den explanatorischen Ressourcen versieht, auch *y* zu erklären. Wir können die Kenntnis von *y* aus der von *x* erschliessen – auch wenn wir gegebenenfalls empirische Zusatzprämissen hinzunehmen müssen.<sup>54</sup> Descartes' Behauptung, alle möglichen Phänomene liessen sich aus den von ihm aufgestellten Naturgesetzen ableiten, hat 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 ist. Zweitens schliesst die Behauptung eine Determinismus-These ein: 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.<sup>55</sup>

<sup>52</sup>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 [damit meint er die als Wirkungen zu erklärenden Phänomene] sont entierement vraies, elles ne seroient pas difficiles à persuader, si elles estoient bien déduites.“ (AT IX/II 4<sup>19–26</sup>)

<sup>53</sup>So sagt er zu Beginn des dritten Teils der *Prinzipien*: "...examinandum est, an ex iis solis omnia naturae phenomenae possimus explicare" (AT VIII 80<sup>8–9</sup>), was mit "...il faut maintenant essayer si nous pourrions deduire de ces seuls principes l'explication de tous les Phenomenes..." übersetzt wird (AT IX/II 103). Etwas weiter unten wird rationes deducere<sup>6</sup> mit 'expliquer' übersetzt (AT VIII 81<sup>23,82</sup> / IX/II 105).

<sup>54</sup>So behauptet er z.B. im *Le Monde*, nach dem Dargelegten könnten die physiologischen Erklärungen der Auswirkungen von Blutverlust, Alkoholrausch, Schlaflosigkeit 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 200<sup>11–13</sup>). Manchmal verwendet er das Wort auch synonym mit "bestimmt sein durch": "...si on connoissoit bien quelles sont toutes les parties de la semence de quelque espece d'animal en particulier, par exemple de l'homme, on pourroit deduire de cela seul, par des raisons entierement mathematiques & certaines, toute la figure & conformation de chacun de ses membres.“ (AT XI 277<sup>1–6</sup>)

<sup>55</sup>Blake hat in diesem Zusammenhang 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

In den *Regulae* bezeichnet Descartes mit "deductio" die neben der Erfahrung einzige Erkenntnismöglichkeit des menschlichen Verstandes (AT X 365<sup>1–2</sup>), mittels der dieser von bereits Erkanntem zu noch Unbekanntem fortschreiten kann. In diesem weiten Sinn ist auch prouver<sup>6</sup> 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 (nicht konklusiven) 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 primären<sup>1</sup> Wirkungen zu verstehen.

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 ad 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 155<sup>23–156</sup><sup>5</sup>)

L'analyse montre la vraye 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, & jeter 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 opiniâtres ou peu attentifs: car si on laisse échaper, sans y prendre garde, la moindre des choses qu'elle propose, la nécessité de ses conclusions ne paroitra point; & on n'a pas coûtume d'y exprimer fort amplement les choses qui sont assez claires de soy-mesme, bien que ce soit ordinairement celles ausquelles il faut le plus prendre garde.“ (AT IX/1 121)

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. Der Stützung („demonstratio“), die die Prinzipien oder Ursachen dadurch erhalten, besteht im Nachweis ihres Erklärungswerts. Wenn ich ein *explanans* finde, das meine Fragen beantwortet, habe ich einen starken apriorischen Grund, an die Existenz oder Wahrheit dieses *explanans* zu glauben. Der Beweis der Wirkung ist demnach nicht als i.e.S. beweisender (prouver<sup>6</sup>) sondern als einer durch Erklärung (‘expliquer’) zu verstehen: Die Wirkung wird durch ihren ‚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 zusätz-

certain fixed functional relationships. But apart from this the laws do not suffice to determine the occurrence of the events.“ (1960: 78-79) Die Unterscheidung ist nicht sehr sinnvoll: Der *Schluss* ist mit oder ohne empirische Prämissen deduktiv und damit a priori. Zudem ist die Beschreibung des Verankerungspunktes der deterministischen Kette (des Zustands des Universums zu *t*<sub>0</sub>, der alle Nachfolgezustände determiniert) selbst *Teil* der physikalischen Theorie – sei es als Beschreibung der von Gott geschaffenen Welt bei Descartes oder als (empirisch notwendigerweise nichtverifizierbare) Hypothese über den Urknall in modernen Theorien. Die Hinzunahme empirischer Prämissen erscheint damit als bloss kontingente Abkürzung und Vereinfachung, um die lange (aber prinzipiell mögliche) Deduktion des Beobachtbaren zu vermeiden.

liche, unabhängige Gründe ins Feld führen kann.<sup>56</sup> Die didaktischen Schwächen der analytischen Methode werden sichtbar, wenn man sich die Tücken einer unaufmerksamen oder desinteressierten Hörschaft vergegenwärtigt. Ich werde meinen 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.<sup>57</sup> Er wird connoistre les effets par leurs causes“ (AT XI 47<sup>24–25</sup>) und damit nicht nur wissen, dass die Welt so ist, wie die Physik sie beschreibt, sondern auch, warum sie so ist.<sup>58</sup> Descartes geht sogar so weit, apriorisches Wissen (d.i. Wissen, das durch eine Methode erlangt wurde, die von primären<sub>1</sub> Wirkungen, nicht von primären<sub>2</sub> Ursachen ausgeht) mit Ursachenwissen zu identifizieren.<sup>59</sup> Der analytische Beweis der Ursache aus der Wirkung kann aber auch deshalb misslingen, weil der Gesprächspartner zu kooperationswillig ist: wenn er bereitwillig alles zugesteht und als selbstverständlich ausgibt, wird er kein wirkliches Verständnis der Abhängigkeit von Ursache und Wirkung erlangen.

Betrachten wir nun die unmittelbar anschließende Darstellung der synthetischen Beweisart:

SSynthesis è contra per viam oppositam & tanquam a posteriori quaesitam (etsi saepe ipsa probatio fit in hac magis a priori quam in illa) clare quidem id quod conclusum est demonstrat, utiturque longa definitionum, petitionum, axiomatum, theorematum, & problematum serie, ut si quid ipsi ex consequentibus negetur, id in antecedentibus contineri statim ostendat, sique a lectorum quantumvis repugnantia ac pertinacia, assensionem extorqueat; sed non ut altera [demonstrandi ratio] satisfiat, nec discere cupientum animos explet, quia modum quo res fuit inventa non docet.“ (AT VII 156<sup>6–16</sup>)

La synthèse, 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. Interessant ist, dass Descartes hier von eigentlichem, d.i. deduktivem Beweisen redet (id quod conclusum est demonstrat“). Die Charakterisierung der Synthesis als a posteriori, d.i. von Primären<sub>2</sub> ausgehend, macht deutlich, worin der Kern von Descartes' Syllogistikkritik besteht, auf die wir später noch zurückkommen werden. Die Unbrauchbarkeit syllogistischer Schlüsse liegt Descartes' Ansicht nach darin begründet, dass sie uns keine Erkenntnis von Neuem ermöglichen: Wir müssen das, was wir syllogistisch deduzieren, schon gewusst haben, um es in den Prämissen vorauszusetzen. 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. Jemand, der eine Wirkung als Wirkung *von etwas* zugestanden hat, wird deren Ursache akzeptieren müssen, mag er sich auch noch

<sup>56</sup>Darauf hat ebenfalls Blake 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“ (1960: 94)

<sup>57</sup>Descartes verlangt von den Naturwissenschaftlern explizit nicht nur dass-, sondern warum-Erklärungen: 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 433<sup>14–16</sup>).

<sup>58</sup>Hier löst sich Descartes von der aristotelischen Tradition: weil es ihm mehr um das *Finden* als um das *Haben* von Erklärungen geht, klassifiziert er die analytische, nicht wie Aristoteles die synthetische Methode als die explanative.

<sup>59</sup>So glossiert er in der Passage des *Traité de la Lumière*, wo er sagt, seine Leser pourront connoître les effets par leurs causes; &, pour m'expliquer en termes de l'Ecole, pourront avoir des demonstrations à Priori“ (AT XI 47<sup>24–27</sup>), à Priori“ mit par la cause“.

so dumm dabei anstellen. Der nach einer solch starken Voraussetzung noch ausstehende ‚Beweis‘ reduziert sich auf den Nachweis, dass in der Tat die hypothetisch angenommene Ursache Ursache gerade *dieser* Wirkung ist.<sup>60</sup> Dies ist die Aufgabe des Lehrers, der seinen Schülern nachweist, dass die von ihm als wirklich behaupteten Ursachen die Ursachen derjenigen Wirkungen sind, die die Schüler interessieren. Damit nimmt er im Grunde eine *ordo essendi*-Perspektive ein: Wird uns deduktiv vorgeführt, wie gross die Menge der Wirkungen ist, die eine hypothetisch angenommene Ursache abdecken kann, mag dies unsere Zuversicht stärken, dass diese Ursache wirklich existiert – ohne dass wir darum besser verstehen, warum gerade diese Ursache angenommen werden musste und nicht eine andere.

Die Korrelation der Methodendichotomie mit Schlussrichtungen (mit der Analysis von den Wirkungen zu ihrer Ursache, in der Synthesis von den Ursachen zu ihren Wirkungen) ist nun unter dem *proviso* der eingenommenen Perspektive zu betrachten. In der *ordo cognoscendi* beginnen wir mit (für uns) primären<sub>1</sub> Wirkungen, von uns in der Natur beobachteten Phänomenen, die wir gerne erklärt hätten. Dabei können wir auf zwei Arten vorgehen: wir können – analytisch – verschiedene hypothetisch anzunehmende Tiefenerklärung darauf hin untersuchen, auf wie viele der uns interessierenden Phänomene sie sich wie gut anwenden lassen: dies entspricht der *ordo inveniendi*, d.i. der Vorgehensweise, die wir als Naturforscher mit Vorteil wählen (man kann diese Vorgehensweise "hypothetisch-deduktiv" nennen, hat aber damit nicht viel gewonnen). Wir können aber auch – synthetisch – die Phänomene als Belege für die Wahrheit einer sie deduktiv voraussagenden physikalischen Theorie betrachten. In der *ordo essendi* hingegen beginnen wir mit dem, was seiner Natur nach primär (primär<sub>2</sub>) ist, d.i. mit der Ursache bzw. dem, was wir für die Ursache halten. Unsere Hypothesen können wir nun dadurch stützen, dass wir ihre Fruchtbarkeit an empirischen Konsequenzen zeigen, die wir aus ihr ableiten können: dies ist die *ordo docendi* des Lehrers, der die Prinzipien der Newtonschen Physik einführt und danach den Schülern zeigt, wie damit richtige und überprüfbare Berechnungen angestellt werden können. Wir können aber auch an einem Beispiel zeigen, wie eine Ursache, die wir hypothetisch setzen, die uns interessierenden Phänomene wirklich zu erklären vermag, ohne erklärungsbedürftige Reste zu hinterlassen. In dieser analytischen Vorgehensweise setzen wir voraus, dass die Prinzipien oder Ursachen durch das, wovon sie Prinzipien sind, bzw. durch ihre Wirkungen in einer bestimmten Weise determiniert werden: Es muss uns plausibel gemacht werden, dass *nichts anderes* Ursache *dieser* Wirkung sein könnte. Auf diese Weise erhalten wir Aufschluss nicht nur über die kontingente Natur der empirischen Phänomene, sondern verstehen auch, warum die empirischen Phänomene gerade so und nicht anders sind. Zusammenfassend ergibt sich folgendes Bild:

#### Analysis

a priori, weil von Primären<sub>1</sub> ausgehend

fait voir comment les effets dépendent des causes“

**resolutio:** Beweis der Ursache aus der Wirkung, dadurch warum-Erklärung der Wirkung: deshalb "démontrer“ i.S. von erklären“

„induktiv“: vom Bedingten zu den Bedingungen

#### Synthesis

a posteriori, weil von Primären<sub>2</sub> ausgehend

comme en examinant les causes par leurs effets“

**compositio:** Beweis der Wirkung aus der Ursache, dass-Erklärung der Wirkung: deshalb "démontrer“ i.S. von "beweisen" (ableiten)

„deduktiv“: von den Bedingungen zum Bedingten

<sup>60</sup>Die Klammerbemerkung ist dahingehend zu verstehen, dass die synthetische Methode erst dann die Existenz der Wirkung wirklich zu *beweisen* (prouver“) vermag, wenn die hypothetisch angenommenen Ursachen selbst bereits synthetisch bewiesen wurden, denn sie holt ihre eigenen Voraussetzungen nicht ein. Weil nicht alles synthetisch bewiesen werden kann, wird der Regress bei Ursachen abbrechen müssen, die nur analytisch ‚bewiesen‘ werden, d.i. durch den Nachweis ihrer Nützlichkeit zur Erklärung der Phänomene, die wir für ihre Wirkungen. Obwohl in einem logischen Sinn nur die Synthesis *Beweischarakter* hat, ist die Analysis fundamentaler, weil sie zwar weniger konklusiv, aber dafür voraussetzungslos ‚beweist‘.

im *ordo essendi*: Stützung der Hypothese durch Nachweis ihrer Erklärungskraft

im *ordo cognoscendi*: Erkenntnisgewinn durch Unifikation disparater Phänomene  
**ordo inveniendi**: Hypothesenbildung

im *ordo essendi*: Stützung der Hypothese durch Nachweis ihrer Fruchtbarkeit an empirischen Konsequenzen  
**ordo docendi** / **justificandi**: Hypothesenprüfung

im *ordo cognoscendi*: Erkenntnisgewinn durch Deduktion / Auseinanderentwicklung des Hypotheseninhalts

Auch zur *Darstellung* gefundener Resultate lassen sich *beide* Methoden anwenden. 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* tout court. Dies hat gute Gründe, denn vieles spricht dafür, bereits die *Analytica Posteriora* und damit den Entwurf einer deduktiven, ‚sylogistischen‘ Wissenschaft, deren Untauglichkeit als Forschungsmethode Descartes seinen scholastischen Zeitgenossen vorhielt, in einem *pädagogischen* Kontext zu platzieren. Während Jonathan Barnes 1969 die *Analytica Posteriora* noch als didaktische Anleitung des Lehrers verstanden wissen wollte,<sup>61</sup> hat er seine Behauptung später etwas abgeschwächt:

„... *APst* is primarily concerned to investigate how the various facts and theories which practicing scientists discover or construct should be systematically organized and intelligibly presented.“ (1993: xix)

Die Kritik Descartes‘ an Aristoteles ist demnach teilweise als Missverständnis zu verstehen.<sup>62</sup> Später wurde sich Descartes hingegen bewusst, dass die Methodenpalette durch die synthetische *ordo docendi* noch nicht ausgeschöpft ist. Wie stark sich seine Ansichten über Pädagogik mit der Zeit geändert haben, wird etwa an den *Prinzipien* deutlich, die in ihrer Makrostruktur zwar synthetisch sind, in ihrer Mikrostruktur aber durchaus auch die analytische Vorgehensweise sichtbar machen, mit welcher die metaphysischen Resultate (in den *Meditationen*) gefunden worden waren.

*Dieselbe* Theorie kann in analytischer und in synthetischer Weise dargestellt werden: In synthetischer Absicht soll der Leser durch die Reichhaltigkeit der Konsequenzen dazu motiviert werden, die Annahmen, die er zu Beginn der Darstellung ‚for the sake of the argument‘ gemacht hat, auch wirklich zu glauben; wird die Theorie aber analytisch dargestellt, darf der Autor an keiner Stelle der Argumentation auf etwas rekurrieren, dessen Berechtigung er noch nicht nachgewiesen hat:

„...je crois que j’eusse pû aisément y remedier [dem Unbehagen, das aus der Verwendung der synthetischen Darstellungsweise entsteht], en ostant seulement le nom de supositions aux premières choses dont je parle, & ne les declarant 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.“ (Brief von 22. 2. 1638; AT I 563<sup>10–22</sup>)

Dass die analytische Methode 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. Eine solche

<sup>61</sup>„... the theory of demonstrative science [presented in the *Posterior Analytics*] was never meant to guide or formalise scientific research: it is concerned exclusively with the teaching of facts already won; it does not describe how scientists do, or ought to, *acquire* knowledge: it offers a formal model of how teachers should *present* and *impart* knowledge.“ (1969: 77) Den negativen Teil der These unterschreibt Barnes nach wie vor (1993: xviii).

<sup>62</sup>So Gaukroger: In the case of Aristotle, he [Descartes] takes a method of presentation of results which have already been established to be a method of discovery. In the case of Pappus and Diophantus, he maintains that a method of presentation is passed off as a method of discovery.“ (1993: 187)

Analysis, die er im *Traité de la Lumière* stolz ankündigt, würde alle Fragen beantworten:

„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 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 scaurions 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 scauront 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 47<sup>9–28</sup>)

Eine solche Totalerklärung liesse also nicht nur keine Fragen bezüglich des Wirklichen, sondern ebenfalls 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 wasserdicht abgesichert. Dass Descartes im allgemeinen apriorische Beweise höher einstuft 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 250<sup>23–2512</sup>)

Deduzieren wir aus analytisch gefundenen, d.i. nur probeweise gesetzten Ursachen die Erklärung eines von uns beobachteten Naturphänomens, können wir dies also sowohl als aposteriorischen, synthetischen bzw. deduktiven Beweis der Wirkung als auch als apriorischen Beweis der Ursache (aus der Wirkung) ausgeben. Eine Besonderheit dieses apriorischen Beweises liegt darin, dass er an *exemplarischen* Beispielen geleistet werden kann. Um uns der **Erklärungskraft** einer naturwissenschaftlichen Hypothese (die Descartes *efficacitas*“ nennt<sup>63</sup>) zu vergewissern, ist es nicht nötig, die Erklärungen aller daraus erklärbaren Phänomene auch wirklich zu leisten. Es genügt, einige exemplarische 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 [ich zitiere die französische Übersetzung von AT VIII/I 98<sup>31–996</sup>, nicht weil sie anders, aber weil sie deutlicher ist])

Der hohe Stellenwert der analytischen Methode in der cartesischen Wissenschaftstheorie wird auch bei der Betrachtung der Kriterien sichtbar, die Descartes für die Wahl und Evaluation von Erklärungsprinzipien oder Theorien aufstellt. Neben dem wichtigsten Kriterium der Erklärungskraft zählt er auch die **Einfachheit** unter die Tugenden wissenschaftlicher Theorien.<sup>64</sup> Eine voraussetzungsfreie Analysis würde nicht nur möglichst viele Phänomene mit möglichst wenigen Prinzipien erklären,<sup>65</sup> sondern zugleich darlegen, wie die Existenz gerade dieser Phänomene durch die Prin-

<sup>63</sup>Vgl. Îtaque, ut naturae legum efficacitatem in propositâ hypothesi ostendere incipiamus. ...“ (AT VIII/I 103<sup>21</sup>)

<sup>64</sup>Mais encore qu’il y ait veritablement plusieurs effets ausquels il est aysé d’ajuster diverses causes, une à chacun, il n’est pas toutesfois si aysé d’en ajuster une mesme [cause] à plusieurs 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 199<sup>16–23</sup>)

<sup>65</sup>Mit diesem Theoriwahl-Kriterium, mit möglichst wenig Voraussetzungen möglichst viel zu erklären, begründet

zipien *notwendig* gemacht wird:

”De la description des cors inaninmez et des plantes je passay a celle des animaux & particulièrement 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 demonstrent 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 45<sup>23</sup>-46<sup>1</sup>)

Im Brief an Vatieur vom 22. 2. 1638, wo Descartes erklärt, für einen apriorischen Beweis der in den *Meteores* 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 peutestre pas difficulté de les croire, encore que je ne les aye point démontrées.” (AT VI 233<sup>1-9</sup>)

Descartes hat offenbar *zwei* Auffassungen einer vollkommenen, voraussetzungsfreien Analysis. Er versteht darunter erstens eine Theorie, deren Prinzipien a priori (d.i. aus den Wirkungen) nicht nur plausibel gemacht, sondern wirklich bewiesen werden können. Andererseits setzt eine vollkommene Analysis eine vollständige Kenntnis des durch die Theorie abzudeckenden empirischen Bereichs voraus. In welcher Beziehung stehen diese zwei Anforderungen?

Es gibt einen psychologischen und einen prinzipiellen Grund dafür, dass wir ohne eine vollständige Kenntnis der Empirie auch von keinem wirklichen *Beweis* der hypothetisch angenommenen Ursachen sprechen können. Der psychologische Grund wurde bereits angetönt: Wer sich der Erklärungskraft einer Hypothese vergewissert, vergleicht die Menge der durch sie zu erklärenden Phänomene mit der Menge derer, die sie wirklich zu erklären vermag. Wer sich auf diese Weise von der *Wahrheit* einer These überzeugt, ist der Meinung, es gebe keine (von der Theorie zu erklärenden) Phänomene, die sie nicht zu erklären vermag. Ist die Menge der zu erklärenden Phänomene offen, d.i. von uns nicht zu überblicken, werden wir nie mehr als eine *moralische* Gewissheit haben, dass sie nichts enthält, woran die These scheitern müsste.<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup>

Der prinzipielle Grund dafür, dass ein a priorischer *Beweis* der Ursache die Kenntnis *aller* Wirkungen voraussetzt, liegt in der *Notwendigkeit*, die wir der Existenz eines Phänomens zuschreiben, wenn wir an die Existenz seiner Ursache glauben. Wirkungen werden von ihren Ursachen *erzungen*, Phänomene durch ihre Prinzipien *impliziert*. 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

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 239<sup>10-12</sup>)

<sup>66</sup>Unser Fürwahrhalten der Theorie entspricht dann 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 préoccupez [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 déduits...” (AT II 200<sup>17-20</sup>)

<sup>67</sup>”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 217<sup>2-7</sup>)

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 212<sup>23-27</sup>)

Interessanterweise spricht Descartes hier nicht bloss von allen Phänomenen, sondern von allen *möglichen* Phänomenen. 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. Diese Ursachen werden uns durch unsere Theorie aber bereits als Ursachen anderer Phänomene oder als Wirkungen anderer Ursachen erklärt. Wir sind deshalb, wenn wir an unserer Theorie nicht zweifeln wollen, nicht befähigt, die alternative Totalerklärung (nicht bloss für wahr sondern) schon nur für möglich zu halten.

Es ist von vornherein aussichtslos, eine Kenntnis aller *möglichen* Phänomene allein durch empirische Methoden zu erlangen. Empirisch gibt es keine Möglichkeit, sich zwischen je vollständigen, aber unverträglichen Totalerklärungen zu entscheiden. *Metaphysische* Gründe, ein Modell des physikalischen Universums einem anderen vorzuziehen, gibt es aber durchaus: deshalb hofft Descartes, die Unterdeterminierung der Physik durch eine 'Deduktion' ihrer Prinzipien aus der Metaphysik<sup>68</sup> zu beseitigen:

”Vous demandez si je tiens que ce que j'ay écrit de la refraction soit demonstration; & je croy qu'oüy, 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 141<sup>22</sup>-142<sup>2</sup>)

Wie sich bei einer näheren Beschäftigung mit dem Thema wohl herausgestellt hat, war diese Hoffnung nicht so leicht zu verwirklichen. In den *Prinzipien* nämlich nennt Descartes einen weiteren Grund für die prinzipielle Unterdeterminiertheit physikalischer Theorien, der nichts mit fehlenden Kenntnissen, sondern mit der Unerforschlichkeit des göttlichen Willens zu tun hat:

”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 à l'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 à l'esprit humain de connoistre lequell de tous ces moyens il a voulu employer à les faire.” (AT IX/II 322; erw. und erg. Übersetzung von AT VIII/I 327<sup>3-9</sup>)

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

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. Descartes 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.<sup>69</sup> In der *Dioptrique* behauptet er, auch aus falschen Annahmen über die Natur des Lichtes

<sup>68</sup>Solche metaphysischen Prinzipien *innerhalb* der Physik nennt Descartes ebenfalls 'a priori', was wohl darauf zurückzuführen ist, dass sie bestimmt sind, das Unterdeterminiertheitsproblem, das eines der analytischen Methode ist, auszuräumen: Rationes [...] contra formas substantiales [...] sunt in primis haec a priori Metaphysica, sive Theologica: (AT III 505<sup>8-11</sup>) Marion würde dies bestreiten, denn er hält diese Briefstelle für die *Definition* von 'a priori': Cet embarras ne concerne cependant pas l'a priori comme tel, puisqu'un autre texte [der Brief an Regius vom Januar 1642] définit celui-ci univoquement comme une propriété des arguments tirés de la métaphysique et de la théologie (rationnelle): (1993: 317) Diese Auffassung ist mit Blick auf die Vielzahl der im Haupttext Stellen, wo Descartes durchaus auch von apriorischer *Physik* spricht, abzulehnen.

<sup>69</sup>Curley anerkennt dies als 'standard point in discussions of the hypothetical method', um es 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

liessen sich Erfahrungstatsachen erklären und korrekte empirische Voraussagen ableiten:

„...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 83<sup>22–27</sup>)

Er wiederholt diese Ansicht in einem Brief an Mersenne (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, ayant au reste parlé consequemment & sans faire de Paralogisme, encore mesme que leurs suppositions ne fussent pas exactement vrayes.” (AT II 142<sup>5–8;13–19</sup>)

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

<p>"Vix fieri posse quin causae, ex quibus omnia phaenomena clarè deducuntur, sint verae. [...] Me tamen eas, quas hic exponam, pro hypothesibus tantum haberi velle. [...] Meque etiam hic nonnullas assumptum, quas constat falsas esse." (AT VIII/I 99)</p>	<p>"Qu’il n’est pas vray-semblable que les causes desquelles on peut déduire tous les Phaenomenes, 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)</p>
--	---

Dass Descartes den Wert seiner Schlussfolgerungen durch die Falschheit der grundlegenden Annahmen nicht beeinträchtigt sieht, ist ein wichtiges Indiz dafür, dass er die analytische Methode verwendet. Denn dies entspricht auch Galileis Selbstverständnis seines metodo risolutivo<sup>6</sup>, der aufgrund seiner Abhängigkeit von Grosseteste und Zabarella (Engfer: 89) seinerseits analytisch<sup>7</sup> genannt werden kann:

„...soggiungo poi, che se l’esperianza mostrasse che tali accidenti si ritrovassero verificarsi nel moto dei gravi naturalmente descendentì, 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 conclusione...“ (Brief vom 5. Juni 1637 an Pietro Carcavy: 90-91).

Die analytische Methode erlaubt es, hypothetische Ursachen auf ihren Erklärungswert hin zu überprüfen, ohne sie bereits als wirklich behaupten zu müssen. 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 *aposteriorischen* Beweis der Ursachen stellen würde. Ausserdem steht es Descartes frei, mit der Behauptung, gewissen Hypothesen käme eine intrinsische Plausibilität zu, die Existenz ‚deduktiv äquivalenter‘ explanatorischer Überbauten erkenntnistheoretisch entschärfen. Eine solche Überzeugung steht im Hintergrund des bei Descartes häufigen Manövers, sich einen nouveau monde<sup>8</sup> (AT VI 42<sup>19</sup>, AT XI 31<sup>24</sup>) und einen nouveau homme<sup>9</sup> (AT VI 45<sup>25</sup>, AT XI 120<sup>4</sup>) als Untersuchungsgegenstand zu nehmen, wobei implizit und explizit (z.B. in AT XI 72<sup>20–24</sup>) durchaus klar ist, dass die neue Erde die alte ist. 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 199<sup>5–7</sup>), gibt er als Beispiele für solche falschen oder ungewissen, aber Erklärungswert besitzenden Hypothesen u. a. die Existenz des Äquators und die Bewegung der Erde an, Dinge also, die er selbst zweifellos annahm,<sup>10</sup> aber aus Furcht vor

and known to be true.” (1978: 26-27) Diese Interpretation wird durch eine Lesart, die Descartes’ "démontrer" bzw. ‚folgen‘ als sich erklären lassen aus<sup>6</sup> liest, ausgeschlossen: falsche Prämissen mögen einen wahren Satz (material) implizieren – erklären können sie ihn nicht.

<sup>7</sup>Im Fall der Bewegung der Erde ist dies strittig. Während er sich 1633 noch mit Galilei in einem Boot sah

klerikaler Intoleranz nicht öffentlich zu behaupten wagte (vgl. Röd 1982: 43-44). Auch Ockhams Rasiermesser kann eine Vorentscheidung zugunsten eines bestimmten Erklärungstyps legitimieren: So ist Descartes’ Hauptargument gegen aristotelische Formen im *Le Monde* ihre Unnötigkeit (AT XI 7<sup>13–19</sup>, 9<sup>20–24</sup>, 26<sup>5–8</sup>, ebenso AT VI 239<sup>5–12</sup>). Die Redeweise Descartes’, er liefere nicht mehr als 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 allenfalls noch der Synthesis, d.i. experimentellen Überprüfung bedarf) und (ii) in einem metaphysisch-theologischen Kontext zu platzieren und als Eingeständnis der Allmächtigkeit Gottes zu werten, die sich auch durch menschliche Erkenntnisgenerierung nicht einschränken lässt. Auf die ‚falsitas absoluta‘ seiner physikalischen Theorien, die Descartes in den *Prinzipien* explizit als möglich einräumt, werden wir im dritten Kapitel bei der Besprechung des Evidenzkriteriums der Klarheit & Deutlichkeit noch zu sprechen kommen. Dass die analytische Methode den Kern sowohl von Descartes’ Methode als auch seiner Methodologie bildet, lässt sich auch an den Stellen zeigen, wo er explizit methodologische Fragen behandelt, insbesondere im *Discours* (AT VI 63<sup>18–65</sup><sup>8</sup>). Mit "déduire“ meint Descartes dort und anderswo die Erklärung der als Ausgangspunkt genommenen unproblematischen, faktisch unbezweifelten Konstatierungen von Sinnesindrücken (AT VI 76<sup>18–20</sup>) durch allgemeine Prinzipien, den Principes ou Premières Causes de tout ce qui est, ou qui peut estre’ (AT VI 64<sup>1–2</sup>). 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<sup>6</sup> zur aktuellen Welt zu sanktionieren:

„...je n’ay pas ceu qu’il fust possible a l’esprit humain de distinguer les Formes ou Especies des 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 a notre usage, si ce n’est qu’on vienne au devant des causes par les effets, et qu’on se serve de plusieurs experiences particulieres.“ (AT VI 64<sup>15–22</sup>)

Im *Traité de la Lumière* formuliert er die empirische Überprüfung abgeleiteter Voraussagen explizit als Übergang dieser Art:

”Or l’experience 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 Lumiere y soit autre chose dans les objets, qu’une action ou disposition telle que je l’ay expliquée.“ (AT XI 109<sup>26–30</sup>)

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

(“...je confesse que s’il [le mouvement de la terre] est faux, tous les fondemens de ma Philosophie le sont aussi, car il se demontre par eux evidemment.” [AT I 271<sup>10–12</sup>] ”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 380<sup>3–9</sup>]), hielt er aus Angst vor kirchlicher Verurteilung seinen *Le Monde* zurück (AT I 285<sup>14–20</sup>), in dem er die Bewegung der Erde behauptete (z.B. AT XI 69<sup>19–12</sup>), kritisierte den Stil der *Dialoghi delle Nuove Scienze* (AT II 380<sup>9–16</sup>), unterwarf sich der Orthodoxie (AT V 544<sup>13–17</sup>) und leugnete schliesslich die Bewegung der Erde (AT V 550<sup>8–13</sup>). Ein Bauer, der in Egmond Descartes’ Schüler war, hat in einem Physikbuch für le système de M. Descartes’ die Bewegung der Erde gelehrt (Baillet, zit. AT V 267). In den *Prinzipien* versucht sich Descartes dadurch aus der Schlinge zu ziehen, dass er den Streit als verbalen ausgibt: ”...hoc sensu dici posse, eandem rem eodem tempore moveri ac non moveri, prout ejus locum variè determinamus.” (AT VIII/I 90<sup>20–22</sup>) In den relevanten Diagrammen steht dann die Sonne aber in der Mitte (AT VIII/I 93, 197).



zukommt:

Àt quàm magnae sint istae partes materiae, quàm celeriter moveantur, & quales circulos describant, non possumus solâ ratione determinare: quia potuerunt ista innumeris modis diversis à Deo temperari, & quemnam prae caeteris elegerit, solâ experientia docere debet. Jamque idcirco nobis liberum est, quidlibet de illis assumere, modò omnia, quae ex ipso consequuntur, cum experientiâ consentiant.“ (AT VIII/I 100<sup>26</sup>-101<sup>6</sup>)

„...mais nous n'avons pu déterminer en même façon [d.h. analytisch] combien sont grandes les parties auxquelles cette matière est divisée, ni quelle est la vitesse dont elles se meuvent, ni quels cercles elles décrivent. Car ces choses ayant pu estre ordonnées de Dieu en une infinité de diverses façons, c'est par la seule expérience, et non par la force du raisonnement, qu'on peut sçavoir laquelle de toutes ces façons il a choisie. C'est pourquoi 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)

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<sup>71</sup> als physikalisch möglich<sup>72</sup>, d.i. "verträglich mit den Naturgesetzen", ist die Behauptung schlicht die, die *wirklichen* Naturgesetze gefunden zu haben,<sup>71</sup> was sich daran zeigen soll, dass wir mit seiner Physik die Ressourcen haben, jedes neue und keltene<sup>72</sup> Experiment (z.B. neue Nachrichten über seltene Metalle oder exotische Tiere) zu erklären. Die Korrelation von Verstehens- und Notwendigkeitsbegriff ist klassisch und findet sich schon bei Aristoteles: A hat ihm zufolge erst dann verstanden, dass *p*, wenn er einsieht, dass  $\neg p$  nicht möglich ist.<sup>72</sup> Zudem fasst Descartes mögliche Tatsachen als möglicherweise in der aktuellen Welt realisierte Tatsachen und nicht als Tatsachen auf, die in anderen, *bloss* möglichen Welten realisiert sind. Dies hat den einfachen Grund, dass wir ihm zufolge nicht sinnvoll über solche bloss mögliche Welten sprechen können. Denn 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<sup>73</sup>:

"Hincque etiam colligi faciliè potest, non aliam esse materiam coeli quam terrae; atque omnino, si mundi essent infiniti, non posse non illos omnes ex unâ & eadem 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 52<sup>13-21</sup>)

Descartes ist in seinen methodologischen Äusserungen sehr viel pragmatischer, als man dies von einem Rationalisten erwarten würde: die ‚Beweise‘ der Wahrheit der Hypothesen (‘synthetisch‘ durch Fruchtbarkeit, ‘analytisch‘ durch Erklärungswert) sind Versuche, die Zeitgenossen davon zu überzeugen, dass die in Frage stehenden Prinzipien unterstützungswürdigen Forschungsprogram-

<sup>71</sup> „...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 43<sup>9-12</sup>) Die Gewissheit, die *richtigen* Naturgesetze aufgestellt zu haben, entspricht bei Descartes dem Glauben, dass er damit *alle* Phänomene erklären kann: „...ut tandem si, quemadmodum spero, darè ostendam causas omnium rerum naturalium hac viâ, non autem ullâ aliâ, dari posse, inde meritò concludatur, non aliam esse earum naturam, quàm si tali modo genitae essent.“ (AT VIII/I 203<sup>9-13</sup>) In dieser Weise hat auch Blake die Behauptung 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.“ (1960: 84)

<sup>72</sup> Die in *APst* I 2 71b9ff. vorgenommene Definition des Verstehensbegriffs expliziert Barnes wie folgt: "a understands *X* =<sub>def</sub> a knows that *Y* is the explanation of *X* and a knows that *X* cannot be otherwise.“ (1993: 91) Auch hier geht es um ein Nicht-anders-sein-können *auf der Basis der Erklärung*. Ein erklärtes Phänomen verliert seinen Status als "brute fact" und wird zum Teil eines sinnbehafteten Ganzen, innerhalb dessen es eine Funktion ausübt, die kein anderes Phänomen gleich ausüben könnte.

men entsprechen.<sup>73</sup> 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 Erfahrung jeweils dann, wenn er seine Integrität als Wissenschaftler angegriffen sieht.<sup>74</sup> Er überwälzt damit die *empirische* Beweislast auf seine wissenschaftlichen Konkurrenten: intrinsische Plausibilität, Erklärungskraft und Fruchtbarkeit werden als gewichtige *prima facie* Gründe für das Fürwahrhalten seiner wissenschaftlichen Theorie vorgebracht. Experimente haben zwar heuristische<sup>75</sup> und falsifikatorische<sup>76</sup> Bedeutung, sind aber für die Legitimation einer Theorie allein nicht hinreichend: dies ist Descartes' radikale Konsequenz aus dem Underdeterminiertheitsproblem. Die zeitgenössischen Schwierigkeiten, induktive Schlüsse als Beweise in einem engeren Sinn zu legitimieren, machen Descartes' Insistieren darauf, dass eine *explanatorische* Naturwissenschaft nicht gänzlich auf Modellbildung verzichten dürfe, mehr als verständlich.<sup>77</sup>

Eine dritte Möglichkeit, Underdeterminiertheit zu entschärfen, probiert Descartes in den *Regulae*. Wer alle ihm zugänglichen Experimente mit Magneten gemacht habe und alle Prinzipien gefunden habe, die diese Experimente erklären, dürfe behaupten, ñe veram percipisse magnetis naturam, quantum ab homine et ex datis experimentis potuit inveniri.“ (AT X 427<sup>24-26</sup>). Die Entdeckung der Natur des Magneten ist in Descartes' Terminologie ein unvollkommen verstandenes Problem“ (AT X 429<sup>7</sup>) – 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 assertit, sive vera sint, sive falsa[?]“ (AT X 431<sup>6-9</sup>).

Engfer sieht zwischen diesem "Kunstgriff" Descartes' in den *Regulae*, nur *gemachte* 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:

"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)

Die Unverträglichkeit kommt dadurch zustande, dass er Descartes die Position eines extremen Empirismus<sup>78</sup> zuschreibt:

"...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)

Die Korrelation mit der moralischen Gewissheit, die allein Descartes am Ende der *Prinzipien* für

<sup>73</sup> Descartes' Hauptargument gegen den Aristotelismus ist denn auch dessen Stagnation als Forschungsprogramm: "...on ne saurait mieux prouver la fausseté de ceux d'Aristote, qu'en disant qu'on n'a scu faire aucun progrez par leur moyen depuis plusieurs siècles qu'on les a suivis.“ (AT IX/II 18<sup>29-191</sup>)

<sup>74</sup> „...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 inaniméz...“ (AT IV 224<sup>26-2251</sup>)

<sup>75</sup> „...je dois faire moy mesme quelques expériences pour en bien sçavoir la vérité...“ (AT III 176<sup>4-16</sup>)

<sup>76</sup> Mais cela se peut refuter bien aisement par l'expérience.“ (AT III 338<sup>11-12</sup>)

<sup>77</sup> Dieser Meinung ist auch Thomas Nagel: "...the ordinary methods of science are basically Cartesian. [...] It [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.“ (1997: 22)

den empirischen Teil seiner Physik beansprucht,<sup>78</sup> ist unangebracht, denn die Konditionalisierung ist ja gerade ein Mittel, auch bezüglich unvollkommen verstandener Probleme *mathematische* oder *metaphysische* Gewissheit zu erlangen. Der physikalische Sinn einer solchen Konditionalisierung liegt auf der Hand: Wollen wir die hypothetisch-deduktive Methode gewinnbringend anwenden, können wir die Gültigkeit der Experimente, von denen ausgehend wir Hypothesen aufstellen, die an anderen Experimenten geprüft werden können, zumindest solange nicht in Frage stellen, als wir unsere Hypothesen nicht durch unabhängige Evidenz abstützen können. Der "Kunstgriff", den Descartes in den *Regulae* macht, muss vielmehr so verstanden werden, dass Descartes (i) verhindern will, dass man in den Naturwissenschaften unbeantwortbare Fragen stellt (wie dies die Aristoteliker tun),<sup>79</sup> (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.

Hintikka hat bestritten, dass sich Descartes' wissenschaftstheoretische Behauptungen im *Discours* mit seiner Auffassung der analytischen Methode in den *Meditationen* vereinbaren lassen (1978: 123). Aufgrund der bei Descartes 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 ist aber falsch, berücksichtigt man, dass die Unterscheidung von Analysis und Synthesis nicht eine zwischen zwei verschiedenen Untersuchungsrichtungen, sondern eine zwischen verschiedenen Untersuchungsmethoden ist. Nur wenn man wie Hintikka Descartes' Analysis als Reihe deduktiver Schlüsse versteht (1978: 122),<sup>80</sup> kann man Descartes' 'deduktive' Methodologie der 'induktiven' Newtons gegenüberstellen. Newton sagt in der Untersuchung 23/31 der zweiten Auflage der *Opticks* folgendes:

"As in Mathematicks, 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 Phenomena proceeding from them, and proving the Explanations." (404-405)

Auf den ersten Blick entsteht der Eindruck, als spreche Newton von etwas ganz anderem. Die Diskrepanz verschwindet, wenn wir beachten, dass wir sein 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. Insofern diese Experimente bei der Suche als gemacht und überprüft zu gelten haben und nicht ihrerseits wieder hinterfragt werden, kann ein solches Vorgehen durchaus auch in unserem heutigen Sinn als *a priori* gelten. Andererseits kann erst nur durch eine Synthesis *bewiesen* werden, dass eine gefundene, hypothe-

<sup>78</sup>"...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 327<sup>24-27</sup>) Descartes hier von einer zweiten Unterdeterminiertheit, 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 zugeht, 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 meurs, 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)

<sup>79</sup>Es ist eine interessante Frage, ob Descartes aufgrund dieser Stellen in den *Regulae* die Entdeckung einer Vorform des i.a. Cauchy (1789-1857) zugeschriebenen Begriffs eines "well-posed problem" zugeschrieben werden könnte.

<sup>80</sup>Hintikkas Belegstelle dafür ist die Behauptung Descartes' in den *Regulae*, 'Ich denke, also existiert Gott' sei eine notwendige Wahrheit. Aber erstens operiert Descartes mit ganz anderen Notwendigkeitsbegriffen, als sie unseren Auffassungen deduktiver Schlüsse zugrundeliegen und zweitens sind die beiden von Hintikka als paradigmatischerweise analytisch angeführten Argumente Descartes (der Schritt von Denken zu Sein im *Cogito* und der von meinem Haben der Idee Gottes zu Seiner Existenz) zwar solche von der Wirkung zur Ursache, aber sicher keine irgendwie deduktiven Schlüsse.

tisch gesetzte Ursache ihre mutmasslichen Wirkungen, die als *explananda* unter sie subsumiert wurden, auch wirklich hervorbringt. Daran, dass es bei Newton wie bei Descartes in der Analysis um das Finden von Ursachen, in der Synthesis um die Überprüfung dieser Ursachen durch Experimente geht (proving the explanations<sup>81</sup>), sehen wir, dass die Richtungsfrage nicht entscheidend ist. Der 'sharp contrast', den Hintikka zwischen den beiden zu sehen glaubt (1978: 132), ist also bei näherem Hinsehen gar nicht vorhanden.

Der Einwand gegen Descartes' Plan einer apriorischen Physik, den man aus heutiger Perspektive vielleicht am ehesten zu machen neigt, ist folgender: Eine Physik, die die Erklärungen empirischer Phänomene aus ersten Prinzipien abzuleiten und mathematisch zu beweisen beansprucht, verliert jene Eigenschaft, die physikalische von mathematischen Theorien unterscheidet. Descartes' Physik erscheint als solche versteckterweise mathematische Theorie, die nicht physikalisch interpretiert werden kann und deshalb *von vornherein* zur Erklärung empirischer Phänomene ungeeignet ist. Genau dies wirft auch Gassendi Descartes vor. Es ist nun aufschlussreich zu beobachten, mit welchem Unverständnis Descartes auf diese Kritik 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 vraies celles qu'on ne conçoit pas, & en composer la doctrine, en imitant les autres sans savoir pourquoi 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 212<sup>11-30</sup>)

Offensichtlich identifiziert Descartes die Mathematizität der physikalischen Beschreibung empirischer Phänomene mit der Intelligibilität der Phänomene selbst: jemand, der bestreitet, dass eine *mathematische* Physik, wie sie Descartes vorschwebt, den Namen einer *Physik* verdient, bestreitet damit, dass sich die empirischen Phänomene verstehen lassen.<sup>81</sup> Darin liegt ein weiterer Grund, den 'Deduktivismus' der Descartes'schen Wissenschaftsmethodologie als Betonung der *explanatorischen* Funktion wissenschaftlicher Theorien zu lesen. Descartes musste, wie seine Zeitgenossen<sup>82</sup> und heutige Physiker, die empirischen Phänomene *idealisieren*, um sie mathematisch beschreiben und damit verstehen zu können. Die Alternative zur cartesianischen Wissenschaftstheorie ist nicht Empirismus – eine induktive, experimentelle Vorgehensweise –, sondern gedankenloses und unsystematisches fact-gathering<sup>83</sup>, dem Descartes den Status einer Wissenschaft abspricht, weil es *allein* von der Erfahrung abhängt und nicht vom physikalischen Wissen dessen, der diese Erfahrungen macht.<sup>83</sup>

Gassendis Vorwurf ist auch deshalb unbegründet, weil Descartes eine andere **Unterscheidung zwischen Mathematik und Logik** machte als wir heute. Eigentliche 'Logik' war für ihn das, was wir heute – wohl eher metaphorisch – als 'logic of discovery' bezeichnen. Descartes lehnte die aristotelische Syllogistik deshalb ab, weil sie als logic of discovery nicht das zu leisten vermag, was sie in seinen Augen zu leisten beansprucht. Sie ist ungeeignet, Neues zu finden (AT X

<sup>81</sup>Dies betont Descartes vor allem in Briefen an Plempius: "Quippe cum nulla nisi valde manifesta principia admittam, nihique praeter magnitudines, figuras & motus, mathematicorum more considerem, omnia mihi philosophorum subterfugia interclusi, & quicunque vel minimus error occurrat, facile ab aliquo deprehendetur, & mathematica demonstratione refellitur." (AT I 410<sup>23-411</sup>3) "...eo philosophandi genere utar, in quo nulla ratio est, quae non sit mathematica & evidens, cuiusque conclusiones veris experimentis confirmantur." (AT I 421<sup>2-5</sup>)

<sup>82</sup>So hat etwa auch Galilei, unbeeindruckt von der gegenteiligen Erfahrungen der Kanoniere, an der parabelförmigen Flugbahn von Projektilen festgehalten – mit Recht, wie wir heute wissen. Molland hat diesen Zug der Galilei'schen Wissenschaftsmethodologie verallgemeinert: Äll 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." (1993: 129)

<sup>83</sup>"...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 502<sup>24-29</sup>)

430<sup>12–13</sup>).<sup>84</sup> Ebendiese Kritik würde er wohl auch modernen Logiken entgegenhalten.<sup>85</sup> Stephen Gaukroger hat dargelegt, dass sich zu Descartes' Zeiten wohl die meisten Logiker mit Descartes' Vorwurf, ihre Syllogistik sei ungeeignet zur Erkenntnis *neuer* Wahrheiten, durchaus hätten abfinden können, waren sie doch (mit Aristoteles, aber anders als Descartes) der Ansicht, ein Grossteil des Erkennbaren sei bereits erkannt worden (1989: 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 375<sup>1–9</sup>) an synthetischen Darstellungen der Geometrie (wahrscheinlich sind Euklids *Elemente* gemeint, die Descartes im Collège kennengelernt haben wird), dass sie bloss Figuren hinmalen (d.h. nicht den Verstand, sondern die Einbildungskraft ansprechen),<sup>86</sup> 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 concluderant“ [AT X 375<sup>6–7</sup>, 376<sup>29–30</sup>]). Diese Kritik, dass die richtige Ordnung auf den Kopf gestellt werde, bringt er auch gegen die Syllogistik vor. Er charakterisiert die syllogistischen Fesseln<sup>87</sup>, die er abgeworfen habe (AT X 389<sup>13</sup>), als solche, in denen der Verstand Ferien mache:

„...omittamus omnia Dialecticorum praecepta, quibus rationem humanam regere se putant, dum quasdam formas differendi praescribunt, quae tam necessario concludunt, ut illis confisa ratio, etiamsi quodammodo ferietur ab ipsius illationis evidenti & attentata consideratione, possit tamen interim aliquid certum ex vi formae concludere...“ (AT X 405<sup>23–406</sup><sup>2</sup>)

In den *Regulae* sagt Descartes, syllogistische Schlüsse seien offensichtlich unzuverlässig<sup>88</sup>, weil sie selbst unter Gebildeten kontrovers seien (AT X 364<sup>1–2</sup>). Sobald aber Meinungsverschiedenheiten *möglich* seien, sei dies ein sicheres Indiz für die Nicht-Schlüssigkeit der vorgebrachten Argumente:

„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 363<sup>8–13</sup>)

Descartes lehnt Argumente, die einen bereits vorbestehenden Konsens voraussetzen, einerseits ab, weil ein solcher in seiner eigenen Zeit faktisch nicht vorhanden war,<sup>87</sup> andererseits aber auch, weil er einen Konsens gerade in der Philosophie für noch viel weniger wahrscheinlich als etwa in der Mathematik hielt.<sup>88</sup>

Der *petitio*-Vorwurf an die Syllogistik verbindet Descartes oft mit der Feststellung, sie sei als ‚logic

<sup>84</sup>Descartes wiederholt diesen Punkt auch im *Brief an Picot* (AT IX/II 13<sup>24–30</sup>). Vgl. Soffer: "Descartes' method is for the purpose of generating new truths (premises) as the basis for the deduction of others." (10)

<sup>85</sup>Dies hat Gaukroger richtig bemerkt: "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." (1995: 124–125)

<sup>86</sup>Interessanterweise ist dies auch eine Eigenschaft der *Änalyse des Anciens*, die Descartes bei ihrer Inkorporierung in seine im *Discours* dargelegte Methode durch die Verwendung von Algebra abzuschwächen versucht (AT VI 17<sup>30</sup>. 18<sup>1</sup>).

<sup>87</sup>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." (Gaukroger 1993: 173)

<sup>88</sup>Bereits im Vorwort der *Méditationen* charakterisiert Descartes die Metaphysik als Diskussionsfeld, wo im Gegensatz zur Mathematik *jeglicher* Konsens fehlt: "... contra verò in Philosophiâ, cum credatur nihil esse de quo non possit in utramque partem disputari [hacum croyant que toutes ses propositions sont problématiques], pauci veritatem investigant..." (AT VII 5<sup>3–8</sup>) Auf die Frage, inwieweit die *Méditationen* selbst einen Konsens voraussetzen, werden wir noch zurückkommen.

of discovery' ungeeignet:

"Atque ut adhuc avertentis appareat, illam disserendi artem nihil omnino conferre ad cognitionem veritatis, advertendum est, nullum posse Dialecticos syllogismum arte formare, qui verum concludat, nisi prius ejusdem materiam habuerint, id est, nisi eandem veritatem, quae in illo deducitur, jam antè cognoverint." (AT X 406<sup>14–20</sup>)

Dennoch sind die beiden Vorwürfe verschieden: Es ist etwas anderes, darauf aufmerksam zu machen, dass uns Schlüsse der Form  $a - i - i$  nichts bringen, weil wir – wenn wir von der Negation der Konklusion überzeugt wären – der universalen Prämisse nicht zustimmen würden, 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. Curley (1978: 27) detektiert hinter Descartes' Bemerkung, die Kenntnis allgemeiner Sätze setze die partikulärer voraus, dieses letztere skeptische 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 Mates' 1996: 159)

Wenn 'establishing inductively' und 'syllogistically inferring' nicht dasselbe ist, liegt ein Zirkel vielleicht im epistemischen oder diskursiven Sinn, aber kein Zirkel im logischen Sinn des Wortes vor.<sup>89</sup> Aber auch die epistemische Zirkularität liegt nicht einfach auf der Hand: Kann ich nicht wissen, dass alle Menschen Tiere sind, ohne *von Sokrates* zu wissen, dass er ein Tier ist? Weiss ich Dinge von Menschen, die ich eventuell gar nicht kenne und nie kennenlernen werde? 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." (1978: 27)

Dieses Verständnis bringt zwei Probleme mit sich: Macht nicht Descartes selbst eine Unterscheidung zwischen "beweisen" und "erklären", die den Zirkularitätsverdacht zu zerstreuen vermöchte? Zweitens scheint unklar, wie Descartes mit einer solchen Kritik überhaupt zugestehen könne, dass wir allgemeine Sätze und common notions<sup>90</sup> wie "Gleiches zu Gleichem addiert gibt Gleiches" wissen können bzw. dass es *überhaupt* informative Schlüsse gibt. Curley schlägt eine Interpretation der allgemeinen Sätze vor, die Descartes' Bemerkung plausibel machen soll. Ihm zufolge entsprechen diese "common notions" nicht Aussagen, sondern Schlussregeln. Deren formale Integration

<sup>89</sup>Stattdessen werden wir den Umstand, dass die Konklusion nicht falsch sein kann, wenn die Prämissen wahr sind, als Beleg für die Wahrheitsfunktionalität des Schlusses deuten: "... what the sceptic dismisses as the question-begging quality of *modus ponens* we must consider its truth-preserving quality." (Gaukroger 1989: 13–14)

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." (Curley 1978: 31-32)

Eine Stelle aus den *Regulae* scheint mir gegen diese Interpretation zu sprechen,. Dort nimmt Descartes die Einsicht der modernen Logik, dass zwischen Schlussregeln und Axiomen kein fundamentaler Unterschied besteht,<sup>90</sup> in gewisser Weise vorweg. Denn er bestreitet dort einen kategorialen Unterschied zwischen Intuition und Deduktion bzw. Aufzählung und bezeichnet *beides* auch als 'Intuition'.<sup>91</sup> Die Intuition als Erkenntniskraft erkennt nicht nur einfache Aussagen ("se existere", "se cogitare", "triangulum terminari tribus lineis tantum": [AT X 368<sup>21-24</sup>]), sondern auch einfache *Verhältnisse* zwischen Aussagen, Proportionen mathematischer Grössen und insbesondere logische Implikationsverhältnisse.<sup>92</sup> Damit entpuppt sich die von Curley vorgeschlagene Lösung als eine 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 Aussage 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 so kurz nacheinander zur Bezeichnung *verschiedener* Dinge zu gebrauchen, wäre ein Anzeichen einer recht gravierenden Konfusion meines Denkens. Die Frage, ob das Resultat der beiden Additionen dasselbe ist, habe ich also schon damit beantwortet, dass ich es mit demselben Zeichen bezeichnet habe.<sup>93</sup> 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.

Eine Antwort auf die erste Frage erhalten wir, wenn wir betrachten, wie sich schon Aristoteles in

<sup>90</sup>Ian Hacking (1979) hat gezeigt, wie sich in Gentzens Sequenzenkalkül die logischen Konstanten definieren lassen.

<sup>91</sup>Dies merkt auch E. Gilson (1930, AT VI 18<sup>16</sup>, ad loc.) an. Vgl. auch L.J. Beck (1952, p. 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."

<sup>92</sup>At verò haec intuitus evidētia & 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 369<sup>11-17</sup>) 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) → 3 + 1 = 2 + 2".

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. Dennoch unterscheiden sich Intuition und Deduktion bloss graduell (AT X 370<sup>9-15</sup>): eine einfache Deduktion ist Gegenstand der Intuition (407<sup>13-14</sup>). Diese Ambiguität zwischen dem Einsehen einfacher Objekte und dem Begreifen von Sätzen, die zwischen zwei oder mehr dieser Objekte Beziehungen behaupten (bzw. dem Begreifen dieser Beziehungen selbst), erlaubt es Descartes, *alles* sicher Gewusste unter das intuitiv Evidente zu subsumieren (AT X 369<sup>22-26</sup>). 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, intuitions consists in grasping a necessary connection between two propositions." (1993: 191)

<sup>93</sup>Man könnte sogar weitergehen und behaupten, dass sich die *Operationen*, mittels derer ich 2 zu 2 und 1 zu 3 addiere, in relevanter Hinsicht gar nicht unterscheiden. Verstehe ich diese Zahlen nämlich – wie Descartes oder Frege – als Anzahlen, d. i. als Ergebnisse von Zählvorgängen, unterscheiden sich die beiden Operationen nur in der 'Klammersetzung'. Klammern schlagen sich in meiner Tätigkeit aber nicht nieder: die Handlungen  $(1 + 1) + 3$  und  $1 + (1 + 1 + 1)$  sind identisch.

den *Analytica Posteriora* mit dieser Kritik an der Syllogistik auseinandergesetzt hat:

"Before you are led to the conclusion, i.e. before you are given a deduction, you should perhaps be said to understand it in one way – but in another way not. If you did not know whether there was such-and-such a thing *simpliciter*, how could you have known that it had two right angles *simpliciter*? Yet it is plain that you do understand it in *this* sense: you understand it universally – but you do not understand it *simpliciter*." (*APst* I 1 71a25ff. in der Übersetzung Barnes' 1993: 1)

Das Beispiel, das Aristoteles hier vor Augen hat, ist ein Beweis, dass *dieses* Dreieck eine Innenwinkelsumme von 180° hat, aus den Prämissen, dass alle Dreiecke diese Innenwinkelsumme haben und dass dies ein Dreieck ist. Jonathan Barnes glossiert diese Stelle als Hinweis auf die Opakheit des durch den Wissensoperator generierten Kontexts (vgl. Barnes 1993: 87):

(1) *b* knows that everything *G* is *F*.

(2) *a* is *G*.

(3) *b* does not know that there is such a thing as *a*.

Aus (3) folgt:

(4) *b* does not know that *a* is *F*.

Aus (1) und (2) folgt unter Missachtung der Opakheit:

(5) *b* knows that *a* is *F*.

Aristoteles löst das Problem, indem er das Wissen in (4) und (5) unterschiedlich spezifiziert: das Wissen um den partikulären Fall ist eine andere Form von Wissen als die des Wissens um den allgemeinen Fall. Diese Unterscheidung wird durch eine andere Dichotomie überlagert, die Aristoteles etwas weiter hinten einführt:

"It is most plain that universal demonstrations are more important [than particular ones] from the fact that in grasping the prior of the propositions we know in a sense the posterior too, i.e. we grasp it potentially. E.g. if you know that every triangle has two right angles, you know in a sense of the isosceles too that it has two right angles – you know it potentially –, even if you do not know of the isosceles that it is a triangle. But if you grasp the latter proposition you do not know the universal in any sense, neither potentially nor actually." (*APst* I 24 86a22ff. in der Übersetzung Barnes' 1993: 38-39)

Ein 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 Phänomene, von denen wir ausgegangen sind, zu erklären vermögen. Dies entspricht dem Suchen nützlicher Prämissen für einen Schluss, dessen Konklusion eine Beschreibung dieser Phänomene bilden würde. Die Suche nach Prämissen ist nun gerade das Thema der Topik – aristotelische und cartesische Argumentationstechniken sind deshalb gar nicht so weit voneinander entfernt.<sup>94</sup> In der Sicht Descartes lag der Fehler Aristoteles' darin, dass er die Suche nach Prämissen zu formalisieren versuchte, statt auf die mathematische Praxis abzustellen, durch die wir die Handhabung der analytischen Methode gewissermaßen performativ erlernen können.

Wenn Descartes der Syllogistik und überhaupt deduktiven Argumentationsweisen die 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

<sup>94</sup>So ist etwa Gaukroger der Meinung, Descartes hätte eine syllogistische Form der *Synthesis* akzeptieren müssen, denn bereits bei Aristoteles habe die syllogistische Darstellung von Schlüssen nicht dem Suchen von Konklusionen, sondern dem Suchen 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." (1989: 32)

für die analytische Methode bzw. die Methode überhaupt stehen:

”Cum primum ex rationibus in his Meditationibus expositis mentem humanam realiter a corpore distingui & notionem esse quam corpus, & reliqua collegissem, cogebat quidem ad assensionem, quia nihil in ipsis non cohaerens, atque ex evidentibus principiis juxta Logicae regulas conclusum, advertebam.“ (AT VII 440<sup>1-6</sup>)

Descartes’ Vorstellungen einer Logik sind am Vorbild mathematischen Schliessens orientiert:

”[Nachdem man sich eine provisorische Moral zugelegt hat, soll man Logik studieren, aber nicht die scholastische, sondern] ... celle qui apprend à bien 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 à en pratiquer les regles touchant des questions faciles & simples, comme sont celles des Mathematiques.“ (AT IX/II 13<sup>30-14<sup>5</sup></sup>)

Die analytische Methode lässt sich anhand der mathematischen Praxis aber nur erlernen, wenn die mathematische Ausbildung nicht nur im Auswendiglernen synthetisch präsentierter deduktiver Systeme besteht, sondern im eigenständigen Lösen konkreter Probleme:

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

Mathematisches Schliessen, so wie Descartes es in der *Geometrie* vorführt, hängt davon ab, dass 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. Weiter unten werden wir bei der Frage, ob das *Cogito* ein syllogistischer Schluss ist, auf Descartes’ Syllogistikkritik zurückkommen.

Nun sollte es endlich möglich sein, Gassendis Vorwurf zu begegnen, Descartes’ Physik sei nichts mehr als eine 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 der idealen wissenschaftlichen Theorie und sichert die Intelligibilität des Theoriengebäudes. Von Descartes eine Abgrenzung der Physik von der Mathematik zu verlangen, macht keinen Sinn, wenn es bei der Mathematik um eine (wenn auch mathematische) *Logik* geht. Weil innerhalb dieser an der Mathematik orientierten Methodologie Experimente einen wichtigen Platz (sowohl als Basis, auf der sich neue Theorien *finden* lassen, als auch als Prüfungsinstanz gefundener Hypothesen) behalten, kann keineswegs von einer *Reduktion* der Physik auf die Mathematik gesprochen werden.<sup>95</sup>

Nachdem hoffentlich gezeigt worden ist, welch 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 Hin-

<sup>95</sup>Dies hat Ralph M. Blake zu recht hervorgehoben (1960: 83).

tergrund steht. Im *Le Monde* finden wir, was wir brauchen:

”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 47<sup>22-28</sup>)

Ebenfalls in den *Regulae*:

”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 429<sup>9-13</sup>)

Sogar die *Passions de l’Ame* werden nach dieser Methode beschrieben:

”C’est pourquoi, afin de les [les passions] denombre, 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 372<sup>23-28</sup>)

Auch die *Recherche* geht in der Erkennbarkeitsordnung vor:

”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 526<sup>29-527<sup>1</sup></sup>)

Da Descartes in Briefen aus der Zeit der Abfassung des *Discours* betont, die Anwendung seiner Methode liefere auch metaphysische Resultate (AT I 144<sup>3-17</sup>), lohnt es, sich vor Augen zu halten, dass die Anwendung der Methode auf metaphysische Probleme nicht mehr ist als die Transponierung eines erfolgreichen Lösungsverfahrens auf ein neues, den anderen aber grundsätzlich methodologisch gleichgeordnetes Gebiet.

## 2.5 Die Meditationen und die Prinzipien

Im folgenden soll gezeigt werden, dass die *Meditationen* und – zumindest in der Makrostruktur – ebenfalls die *Prinzipien* der durch die analytische Methode etablierten *ordo cognoscendi* folgen. Die Einordnung der *Prinzipien* in die Methodendichotomie bietet einige Schwierigkeiten: Obwohl Descartes’ Methode dort zweifellos auch die der Analysis ist, 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 mettrai seulement toutes mes conclusions, avec les vraies raisons d’où je les tire...“ (11. 11. 1640 an Mersenne; AT III 233<sup>4-8</sup>)

”... j’ai resolu d’employer à écrire ma Philosophie en tel ordre qu’elle puisse aisément estre enseignée. Et la premiere partie, que je fais maintenant [31. 12. 1640], contient quasi les memes choses que les Meditations que vous [Mersenne] avez, sinon qu’elle est entierement d’autre stile...“ (AT III 276<sup>7-12</sup>)

Auch wenn Descartes auf dem Lehrbuch-Charakter der *Prinzipien* insistiert,<sup>96</sup> muss dies nicht heissen, dass sie dem synthetischen Methodenmodell folgen. Vergleichen wir die Reihenfolge der Themen (die im Fall der *Meditationen* von Descartes auf die gewählte Methode zurückgeführt wurde) in den *Prinzipien* mit der der synthetischen Darstellung der cartesianischen Metaphysik in den *Zweiten Erwiderungen*, bemerken wir 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 praexistit in causa<sup>97</sup>) steht hier wie dort erst *nach* dem Gottesbeweis. Auch in den *Prinzipien* wird diese Reihenfolge mit dem *ordo a faciliore ad dif-*

<sup>96</sup>Im Dezember 1640 betont er den Punkt nochmals: ”...un abrégé, où je mettrai tout le cours par ordre...“ (AT III 259<sup>21-22</sup>)

*ficiliora* begründet, der von den klaren&deutlichen Ideen zu den aus ihnen zusammengesetzten fortschreitet:<sup>97</sup>

”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 38<sup>13–21</sup>)

Auch in den *Prinzipien* behauptet Descartes, eigentliches Wissen sei das der Wirkung aus der Ursache:

”...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 14<sup>10–14</sup>)

In der Folge wird dann klar, dass die *Prinzipien* dem Leser die Wirkungen in ebendieser analytischen Weise aus den Ursachen erklären sollen:

”Sed jam brevem historiam praecipuorum naturae phaenomenon (quorum causae hic sunt investigandae), nobis ob oculos proponemus; non quidem ut ipsis tanquam rationibus utamur ad aliqùd probandum: cupimus enim rationes effectuum à causis, non autem è contrà causarum ab effectibus deducere [”j’ay dessein d’expliquer les effets par leurs causes, & non les causes par leurs effets” AT IX/II 105]; sed tantum ut ex innumeris effectibus, quos ab iisdem causis produci posse judicamus, ad uno potiùs quàm alios considerandos mentem nostram determinemus.” (AT VIII/I 81<sup>23, 82</sup><sup>3</sup>)

Die Übersetzung von cupimus enim rationes effectuum à causis, non autem è contrà causarum 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 wir ”dédùire“ auch im Kontext der *Prinzipien* als ”erklären“ verstehen müssen. Obwohl Descartes in den *Prinzipien* ein (analytisches) warum-Wissen möglichst adäquat vermitteln will und deshalb die Makrostruktur derjenigen der *Meditationen* angleicht, finden wir in der Mikrostruktur durchaus Anhaltspunkte für eine synthetisches Vorgehen. So führt Descartes im Gespräch mit Burman die unterschiedliche Reihenfolge der beiden Gottesbeweise auf ebendiesen Methodenunterschied zurück:

”Illud autem [der apriorische Gottesbeweis] 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 PRINCIPIIS autem docet et synthetice agit.“ (AT V 153)

Descartes‘ Ziel in den *Prinzipien* ist nicht das Finden neuer Wahrheiten (wie in den *Meditationen*), sondern die Darstellung der schon gefundenen<sup>98</sup> – 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 Erklärungsprinzipien ausgewiesen, die wir annehmen *müssen*, 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

<sup>97</sup>Die *ordo cognoscendi* zeichnet sich auch in der Mikrostruktur der *Meditationen* dadurch aus, dass sie mit der Scheidung der (als problematisch genommenen) Ideen in dunkle&verworene 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 deo illarum ideæ, quatenus sunt in meâ cogitatione, & videre quanam ex eis sint distinctae, quanam confusae.“ (AT VII 63<sup>12–15</sup>)

<sup>98</sup>Dies hat auch Gaukroger 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.“ (1989: 116)

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’acçoûteront insensiblement à mes principes, & en reconnoîtront la vérité autant que de s’apercevoir qu’ils détruisent ceux d’Aristote.“ (AT III 298<sup>1–7</sup>)

Die *Meditationen* sollen den metaphysischen Überbau der Physik bereitstellen und diese dadurch so voraussetzungslos wie möglich machen. 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 als legitim eingesehen werden können. Zur *ordo cognoscendi* bekennt sich Descartes denn auch schon im Vorwort der *Meditationen*:

”... respondeo me etiam ibi noluisse illa excludere in ordine ad ipsam rei veritatem [selon l’ordre de la vérité] (de quâ scilicet tunc non agebam), sed dumtaxat in ordine ad meam perceptionem [selon l’ordre de ma pensée]...“ (AT VII 85<sup>–7</sup>)

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 memes“) 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 oben diskutierte Methodenunterscheidung in den *Zweiten Erwiderungen*:

”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 demonstratione. Atque profecto hunc ordinem quam accuratissime in Meditationibus meis sequi conatus sum...“ (AT VII 155<sup>11–16</sup>)

Obwohl er dieses Erfordernis zur methode des Geometres“ rechnet und von der analytischen Methode im engeren Sinn abkoppelt (AT VII 155<sup>3</sup>), kann es dieser zugerechnet werden, erwähnt er doch in der Schilderung der analytischen Beweisart ihre leichte Nachvollziehbarkeit explizit (AT VII 155<sup>24–27</sup>). Zudem findet sich nur eine Seite später ein explizites und unmissverständliches Bekenntnis zur analytischen Methode:

”Ego vero solam Analysisim, quae vera & optima via est ad docendum, in Meditationibus meis sum sequutus...“ (AT VII 156<sup>21–23</sup>)

Einen ebenfalls unzweifelhaften Bezug auf die analytische Methode stellt Descartes dort her, wo er begründet, warum der Unsterblichkeitsbeweis der Seele noch nicht in der Zweiten Meditation geführt werden könne:

”Sed quia forte nonnulli rationes de animae immortalitate illo in loco [in secunda meditatione] expectabunt, eos hic monendos puto me conatum esse nihil scribere quod non accurate demonstrarem; ideoque non alium ordinem sequi potuisse, quàm illum qui est apud Geometras usitatus, ut nempe omnia praemitterem ex quibus quaesita propositio dependet, antequam de ipsâ quidquam concluderem.“ (AT VII 12<sup>16–13</sup><sup>5</sup>)

Damit sind die *Meditationen* eindeutig lokalisiert: sie folgen der *ordo cognoscendi* und verwenden dazu die analytische Methode. Sie führen uns den durch sie zu erzielenden 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.<sup>99</sup> Dennoch befinden wir uns ihm gegenüber in einer Auseinandersetzung. Es kann nicht Descartes‘ Absicht gewesen sein, uns eine *unkritische* Identifikation mit dem cartesischen Denker aufzunötigen. Stattdessen sollen wir sein *raisonnement* kritisch und

<sup>99</sup>Diesen Punkt hat v.a. Bernard Williams 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.“ (1978: 20)

aufmerksam verfolgen und nur diejenigen der von ihm erwogenen Überzeugungskandidaten zu den unsrigen machen, die dies im Blick auf das Ganze auch verdienen. Die analytische Methode wird in den *Siebtен Erwiderungen* denn auch als Forschungsmethode charakterisiert:

„...eam Methodum quaerendae veritatis, quae iubet ut, rejectis omnibus incertis, incipiamus a cognitione propriae existentiae, atque inde progrediamur ad examen naturae nostrae, sive ejus rei quam jam existere cognoscimus...“ (AT VII 514<sup>1-5</sup>)

Descartes entwickelt eine interessante **Analogie zwischen dem Gedankengang mathematischer Beweise und dem 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 388<sup>2-7</sup>). Den Vorschlag, bei der Lektüre der *Meditationen* analog zu verfahren, äussert und erläutert er wiederholt in Briefen:

“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 à part; mais à cause 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 à peine un homme en tout un país qui soit capable de les entendre.” (AT III 102<sup>16-25</sup>)

Diese 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. Im folgenden möchte ich deshalb auch *systematisch* zeigen, dass Descartes diese Methodenunterscheidung braucht. Auf jeden Fall lässt sich vermuten, dass eine Ausserachtlassung 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 lassen müsse:

“...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 249<sup>1-6</sup>)

“...car la maniere d’écrire analytique que j’ay suivie permet de faire quelquefois des suppositions, 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* (insbesondere der Zweifelsargumente) schon 1629 begonnen (AT I 350<sup>19</sup>). 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 abgefassten und même pour les femmes“ intelligiblen (AT I 560<sup>24</sup>) *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.<sup>100</sup> Deshalb scheint es gerechtfertigt, bei der Rekonstruktion von Descartes’ Erster Philosophie den *Meditationes de Prima Philosophia* und damit der analytischen Methode einen privilegierten Platz zuzuweisen.

<sup>100</sup>Das 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 350<sup>5-9</sup>) “...la principale cause de son obscurité [de ce traité de la Methode] vient de ce que je n’ay osé m’entendre sur les raisons des sceptiques...” (AT I 560<sup>13-15</sup>).

## Kapitel 3

# Die erste Meditation

### 3.1 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 revoquer en doute”) macht klar, dass es Descartes um die Bezweifelbarkeit von Überzeugungen, nicht um ihr faktisches Bezweifeln geht. Stattdessen will er unter seinen Überzeugungskandidaten<sup>1</sup> eine Ordnung zu etablieren, in der ein erster Satz einer wäre, auf dem sich eine sichere, gegen Skeptiker immune Wissenschaft aufbauen liesse. Es geht ihm m.a.W. darum, mittels des Zweifels von primären<sub>1</sub> zu primären<sub>2</sub> Sätzen, von ‘Wirkungen’ zu ‘Ursachen’ zu gelangen. Descartes legt grossen Wert auf eine **Abgrenzung von den Skeptikern**.<sup>2</sup> Eines seiner Motive dafür ist sicher, dass er nicht wie diese für subversiv oder ordnungszersetzend gehalten werden möchte.<sup>3</sup> Deshalb betont er wohl auch immer wieder, Fragen der richtigen Lebensführung hätten mit metaphysischen nichts zu tun (z.B. AT VII 247<sup>8-12</sup>, VII 350<sup>21-23</sup>). 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 akzeptieren will. Zu zweifeln, dass *p*, bedeutet – wie wir sehen werden – weder 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. Er individuiert einen Zweifelszustand also funktionell. Deshalb muss er von Beginn weg ausschliessen, dass ein mad doubt“ als ‘Zweifel’ im für ihn relevanten Sinn gilt.<sup>4</sup> Liesse er zu, dass der cartesische Denker (die Ich-Person der *Meditationen*) völlig unmotiviert zweifelte (und in idiosynkratischer Weise darauf reagierte, dass er zweifelt), könnte dieser Zweifel nicht nur den für ihn vorgesehenen syste-

<sup>1</sup>Als ‘Überzeugungskandidaten’ bezeichne ich hier und in der Folge mögliche Überzeugungen, die der cartesische Denker haben bzw. im Verlauf seiner Meditationen adoptieren könnte. Ich möchte mich dabei nicht darauf festlegen, dass Descartes *Überzeugungen* für diejenigen Objekte hielt, die man bezweifeln kann. An vielen Stellen lässt sich die mit dem Zweifel einhergehende Urteilsenthaltung auch als Verzicht auf das Fürwahrhalten von *Sätzen* verstehen.

<sup>2</sup>Mit SSkeptiker“ meine ich diejenigen Leute, die Descartes im Auge hat, wenn er das Wort verwendet. Ob es solche je gab, ist für mich – und war wohl auch für Descartes – irrelevant. Der Vergleich und die Abgrenzung von und mit den antiken Skeptikern ist deshalb interessant, weil sie Descartes’ wohl als Inspirationsquelle dienten.

<sup>3</sup>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 statuere...” (AT V 98<sup>8-13</sup>)

<sup>4</sup>Ich verwende mad doubt“ analog zu Lewis’ Begriff des mad pain“ (1980), d.i. für einen psychischen Zustand, der durch denselben Gehirnzustand wie der Zweifel von Normalen realisiert wird, aber eine andere funktionale bzw. kausale Rolle hat.

matischen 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 bloße Präzisierung dessen, was wir umgangssprachlich mit SZweifeln meinen. SZweifel ist ein epistemischer Begriff, d.h. wir sind berechtigt, daraus, dass A jede Äußerung von *p* vehement bestreitet, Gegengründe anführt und sich weigert, so zu handeln, als ob *p* wahr wäre, zu schliessen, dass A zweifelt, dass *p*. Würden wir herausfinden, dass A 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, im Fall As von einem Zweifel zu reden. Diese Voraussetzung bringt Descartes dadurch zum Ausdruck, dass er 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 21<sup>26–30</sup>)

Probleme, die aus der Prozess/Resultat-Ambiguität von SZweifel(n)” entstehen könnten, werden 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 aber nicht vorausgesetzt, dass das, was von uns oder vom cartesischen Denker für einen Zweifelsgrund gehalten wird, auch wirklich ein Zweifelsgrund ist. Dies würde bedeuten, einen bestimmten epistemischen Horizont zu verabsolutieren, eine bestimmte Perspektive (in den meisten Fällen wohl die, die wir jetzt gerade haben) dergestalt zu privilegieren, dass alles, was aus ihrer Sicht ein Zweifelsgrund zu sein *scheint*, definitorisch für einen solchen erklärt würde.

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 509<sup>23–510</sup><sup>3</sup>)

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 diese Absicht 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 28<sup>30–29</sup><sup>13</sup>)

In dieser Stelle aus dem *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:

” . . . pergamque porro donec aliquid certi, vel, si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro certo, nihil esse certi, cognoscam.” (AT VII 24<sup>7–9</sup>)

Der cartesische Zweifel steht damit von Anfang an im Dienst der **Erkenntniserweiterung**, einer Vorgehensweise, die wahre Sätze produzieren und dem cartesischen Denker zugänglich machen

soll. Dies mag erstaunen, wird aber verständlich, wenn wir berücksichtigen, dass es Descartes darum geht, die Resistenz möglicher Überzeugungen Skeptikern gegenüber zu ermitteln. Indem er selbst (in verschiedenen Graden) zum Skeptiker wird, *findet er heraus*, wie es um die Anfälligkeit von ihm geprüfter Sätze steht. Damit erwirbt er Überzeugungen der Art: „*p*‘ ist immun gegen skeptische Argumente der Art F“. Nichts ist gewiss, „*p*‘ ist unbezweifelbar“ sind Grenzfälle von Sätzen dieser Form.<sup>5</sup>

Nachdem er angekündigt hat, er wolle *alle* seine Überzeugungen bezweifeln, legt Descartes zu Beginn der Ersten Meditation ein Bekenntnis ab, das zu grossen Diskussionen Anlass gegeben hat:

”Ad hoc [versionem 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 unaqueque reperero.” (AT VII 18<sup>4–10</sup>)

Dieses **Rigorositätsbekenntnis**,<sup>6</sup> wie ich es nennen möchte, fordert *nicht*, dass zum Zweck der 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. 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 (etwa durch Wahrscheinlichkeitsfunktionen im Sinn einer Abstufung möglicher Überzeugungen nach meinem ‚degree of belief‘) durch eine ersetzen will, die nur zwischen guten, d.h. vollständig gewissen, und schlechten, d.h. weniger als vollständig gewissen, Überzeugungen unterscheidet. Es wäre dann ein leichtes, diese Verengung der epistemischen Qualifikationspalette ihrerseits als irrational zu brandmarken. Dies entspricht allerdings nicht dem, was Descartes tut. Die Äußerung, man solle zweifelhafte Sätzen ebensowenig 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. Dies vereinfacht das Vorgehen, da wir uns dann nur noch um einzelne, aus ihrem Kontext herausgerissene 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.<sup>7</sup> Ist sie erfolgreich, hat man mindestens einen unbezweifelbaren Satz gefunden. Dass man mit dieser Methode nicht ausschliessen kann, dass es noch andere bezweifelbare 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 *voraussetzen* muss, dass nicht nur die dem System zugrundegelegten Sätze unbezweifelbar sein können.

<sup>5</sup>Nichts ist gewissenspricht der These Für jeden Satz „*p*“ gibt es ein F, so dass „*p*“ gegenüber skeptischen Argumenten der Art F nicht immun ist“. Es gibt einen unbezweifelbaren Satzentspricht Es gibt einen Satz „*p*“, so dass „*p*“ gegenüber allen skeptischen Argumenten immun ist“.

<sup>6</sup>Das Rigorositätsbekenntnis taucht bereits in der zweiten *Regula* auf: „Atque ita per hanc propositionem rejiciamus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognitae, et de quibus dubitari non potest, statuimus esse credendum.“ (AT X 362<sup>13–16</sup>)

<sup>7</sup>Dazu muss freilich die (plausible) Voraussetzung gemacht werden, dass kein Satz, der von bezweifelbaren Sätzen abhängt, unbezweifelbar sein kann. Diese Abhängigkeit ist demnach nicht wahrheitskonditional, sondern eher intensional wie die Erklärungsrelation zu konstruieren: obwohl wahre Sätze von falschen impliziert werden, werden sie nicht durch jene erklärt. Wir müssen eine Relation R voraussetzen, so dass Sätze dadurch bezweifelt werden können, dass man die Sätze, von denen sie abhängen<sub>R</sub>, in Zweifel zieht. Eine solche Voraussetzung macht auch Bernard Williams: „ . . . 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.“ (1978: 50)



Die skizzierte Deutung des Rigorositätsbekenntnisses findet ihre Bestätigung in einer Bemerkung 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 461<sup>1-5</sup>)

Die Hinsicht, in der wir bei beiden Satzgruppen einen *Grund* haben, uns bei der Suche nach Gewissheit nicht an sie zu halten,

Es ist möglich, das Rigorositätsbekenntnis Descartes' auch anders zu verstehen. Die Frage, die Descartes in den *Meditationen* aufwirft und beantwortet, ist: "Gelingt es, dem Skeptiker zu widerstehen?" Will man diese Frage mit der traditionellen skeptischen Frage "was weiss ich?" 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 kann nun auch den Zweck haben, die Übernahme der skeptischen Bedingungen an Wissensansprüche zu signalisieren. Die Frage, welche Sätze dem Skeptiker standhalten, ist damit noch nicht 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, damit sich dieser dem Skeptiker gegenüber als immun erweist. Das Rigorositätsbekenntnis, das Descartes am Anfang der Ersten Meditation abgibt, ist somit ein philosophisches Manifest und nicht nur ein epistemic pretense", der das Fehlen wirklicher Zweifelsgründe kaschieren soll (so im wesentlichen Rosenberg): Descartes erklärt, 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 nicht um mehr als einen epistemic pretense", d.h. 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, mi EPISTEMON, tibi mirum videatur, me, dum POLIANDRUM in viam certiorum illa, 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)

Eine dritte Interpretation würde darauf abstützen, 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 solum probabilis nitatur, decipietur et deducetur in absurdum, et sic videbit demonstrationem non procedere ex probabilibus, quae hic falsis aequipollent, sed ex solum certis." (AT V 177)

Das bloss Wahrscheinliche für falsch zu halten heisst in der Mathematik soviel, wie wirkliche Beweise von blossen Plausibilitätsargumenten unterscheiden, d.h. eine Unterscheidung treffen, die für Mathematiker schlicht unabdingbar ist. 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.<sup>8</sup>

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 –

<sup>8</sup>Ohne auf die oben zitierte Stelle Bezug zu nehmen, verteidigt ihn Frankfurt entlang dieser Linie: Consider the example of a mathematician who is, let us say, attempting to construct a system of arithmetic. If he 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..." (1970: 16-17)

genauer gegenüber dem, was ich seine **'epistemischen Instinkte'** nennen möchte: seiner Disposition, auf der Basis seines Hintergrundwissens und der ihm zugänglichen Belege eine bestimmte Verteilung von a priori-Wahrscheinlichkeiten unter seinen Überzeugungskandidaten vorzunehmen. Die Einklammerung dieser epistemischen Instinkte, ihre temporäre Ausserkraftsetzung hat nun aber nicht nur Folge, dass der cartesische Denker (unvernünftigerweise) alle Möglichkeiten für gleich wahrscheinlich hält: sie entspricht eher einem selbstaufgelegten Zwang, die Belege aufs neue verfügbar zu machen und einer neuen Prüfung zu unterziehen. Dass der Zweifel auch dazu dient, die eigenen epistemischen Instinkte so umzupolen, dass sie möglichst der objektiven Gewissheitsordnung entspricht, zeigt sich gut in den *Prinzipien*:

"Quin & illa etiam, de quibus dubitamus, utile erit habere pro falsis, ut tantò clariùs, quidnam certissimum & cognitu facillimum sit, inveniamus." (AT VIII/1 5<sup>12-14</sup>)

Il sera mesme fort utile que nous rejetions comme fausses toutes celles [de nos croyances] où nous pourrions imaginer le moindre doute, afin que, si nous en découvrons quelquesuns 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. Die methodische Ausführung des Zweifelsentschlusses erscheint damit als Anwendung eines **subtraktiven Verfahrens**. Wenn wir Mengen von Überzeugungen durch Mengen von möglichen Welten charakterisieren,<sup>9</sup> entspricht dem ‚Ausradieren‘ bzw. Suspendieren von Überzeugungen eine Vergrösserung der Menge solcher Welten. Indem ich mehr und mehr Überzeugungen in Klammern setze, wird meine Glaubenswelt (die Menge der möglichen Welten, die meinen Überzeugungen entspricht) immer ungenauer spezifiziert: die beiden Wahrscheinlichkeiten, (i) dass meiner Überzeugungsmenge eine mögliche Welt entspricht (dass meine Überzeugungen nicht 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 heuristisch Abhängigkeitsverhältnisse zwischen meinen Überzeugungen bestimmen:<sup>10</sup> Fällt mit der Aufgabe einer Überzeugung  $q$  auch eine andere  $p$ , dann war die Bedingung, dass in meiner Glaubenswelt  $p$  wahr sein muss, schwächer als die, dass  $q$  wahr sein muss. Wenn nämlich nach (aber nicht vor) der Aufgabe von  $q$  eine mögliche Welt meinen Überzeugungen entspricht, in der  $p$  falsch ist, dann war die Menge der  $p$ -Welten unter meinen Glaubenswelten eine Teilmenge der Menge der  $q$ -Welten, d.h.  $q$  war für mich immer dann wahr, wenn  $p$  wahr war. Indem ich die Menge meiner übrigen Überzeugungen schrittweise reduziere (wodurch die Menge meiner Glaubenswelten immer grösser wird), erhalte ich mehr und mehr Indizien dafür, dass die Menge der  $p$ -Welten wirklich eine Teilmenge der  $q$ -Welten ist. Im Extremfall, wo  $p$  und  $q$  meine einzigen Überzeugungen sind, erhalte ich vollständige Gewissheit: gebe ich mit  $q$  auch  $p$  auf (d.h. verliere ich meine letzten beiden Überzeugungen simultan), dann war die Menge der  $p$ -Welten wirklich eine Teilmenge der  $q$ -Welten, d.h.  $p$  impliziert  $q$ . Umgekehrt kann ich auch herausfinden, dass " $p \rightarrow q$ " falsch ist. Wenn ich  $p$  ohne Inkonsistenz behalten kann, obwohl ich  $q$  aufgebe, dann gibt es eine mögliche Welt, in der  $p$  wahr ist,  $q$  hingegen falsch. In der Praxis entspricht diese Vorgehensweise der Suche nach einem Gegenbeispiel zu " $p \rightarrow q$ ".

Sind solche Abhängigkeitsverhältnisse erst einmal etabliert, verwandelt sich das Zielobjekt des methodischen Skeptikers: es geht dann nicht mehr um Wissen allein, sondern allgemeiner um die

<sup>9</sup>Einer Menge  $U$  von Überzeugungen entspricht diejenige Menge  $M$  von möglichen Welten, in der 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.

<sup>10</sup>Ob diese Abhängigkeit eine logische ist, hängt davon ab, welche Welten ich als mögliche bestimme, oder ob ich als Erfordernis einer zusätzlichen, etwa explanatorischen Beziehung zwischen  $x$  und  $y$  der zu betrachtenden Menge von Welten und ihren Relationen zusätzliche Restriktionen auferlege.

Rechtfertigbarkeit erkenntnisweiternder Schlüsse.<sup>11</sup> Wir werden später auf die zentrale Rolle genauer eingehen, die das subtraktive Verfahren bei der Bestimmung des 'Ichs' des cartesischen Denkers als einer *res cogitans* spielt.

Als **Ausgangsfrage** der *Meditationen* vermutet der Leser zunächst die Frage der Skeptiker, ob wir etwas wissen können. Im Blick auf die Strategie, die Descartes zu ihrer Beantwortung wählt, muss die Frage freilich reformuliert werden: es geht Descartes um mehr als um die *Widerlegung* der Skeptiker: es geht ihm um den *Beweis der Behauptung, dass Philosophen gegen die Skeptiker bestehen können*.

Diese Bestimmung des Argumentationsziels Descartes' hängt natürlich von der Auffassung der skeptischen Position ab. Versteht man diese nicht als Aufwerfen der Frage "was können wir wissen?", sondern – wie Curley<sup>12</sup> – 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 (als jemanden, der dem Skeptiker direkt widerspricht). Ich werde im folgenden mit Descartes unter einem Skeptiker jemanden verstehen, der (zumindest) zeigen will, man könne nichts wissen.<sup>13</sup> Descartes befindet sich diesem Skeptiker gegenüber auf der zweiten Stufe: er will nicht ihn besiegen, sondern die überzeugen, die vor ihm Angst haben. Anders gesagt geht Descartes nicht um den Nachweis, dass wir (mindestens) etwas wissen, sondern darum, dass wir *ein Recht haben*, Wissensansprüche zu stellen. Eine Moore'sche Strategie etwa wäre für Descartes inakzeptabel, denn er hat es nicht mit konkreten Skeptikern zu tun, die er widerlegen muss, sondern mit Philosophen, die Angst davor haben, einem Skeptiker zum Opfer zu fallen. Nicht den Skeptiker, sondern die, die ihn fürchten, will Descartes überzeugen.<sup>14</sup> Nicht der Skeptizismus, sondern die Anfälligkeit gegenüber skeptischen Argumenten, schadet in Descartes' Augen der Philosophie. Erst aus dieser Anfälligkeit heraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Philosophie auf neue Fundamente zu stellen:

"Cum 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 responderit Scepticis, qui omnes dubitationis limites transcendunt? Quà ratione ipsos refutabit?" (AT VII 548<sup>18–26</sup>)

Diese Bestimmung der Grundabsicht Descartes' vermag zu erklären, warum er auf wohlbekannte und einfache Argumente etwa gegen die Konsistenz einer skeptischen Position oder ihrer performativen Stabilität in den *Meditationen* nicht weiter eingeht. Das gängige Argument beispielsweise,

<sup>11</sup>So auch Michael Williams: "... 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." (1988: 38)

<sup>12</sup>Vgl. Curley: Pyrrhonian skepticism is a more radical position [than academic skepticism]. It 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. Since probability cannot guide our choices, they propose to follow custom." (1978: 12)

<sup>13</sup>Bereits dadurch, dass Skeptizismus damit von einer Theorie bezüglich des zur Erreichung der Glückseligkeit einzuschlagenden Weges zu einer *erkenntnistheoretischen* (Minimal-)Position wird, ist ein wichtiger Unterschied zur Haltung der antiken Skeptiker 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." (M. Williams 1988: 31) So auch R. Walker: "... scepticism was there [in antiquity] seen not so much as a problem but as a solution to a problem." (1986: 42)

<sup>14</sup>Besonders deutlich wird dies in der *Recherche*: der philosophische Gegner dort ist Poliander, "[qui] scit exactement tout ce qu'il se peut apprendre dans les escholes" (AT X 499<sup>2–3</sup>), und nicht etwa ein Skeptiker. Eudoxus (Descartes) führt ihm seine Anfälligkeit dem Skeptiker gegenüber explizit vor Augen: "... quand vous ne voudriez 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 craigniez. Car c'est un indice, que vostre science n'est point si infallible, que vous n'ayez peur qu'elles en puissent sapper les fondemens, en vous faisant douter de toutes choses..." (AT X 513<sup>8–15</sup>) Dass man sich dem Skeptiker zu stellen habe, setzt Descartes voraus: "... nam ex eo quod timeat tantum, non autem certò sciat sibi non esse diffidendum, sequitur ipsi esse diffidendum" (AT VII 476<sup>15–17</sup>) Diese Voraussetzung ist m.E. im Rahmen des Projekts, ein sicheres Fundament der Wissenschaften zu finden, durchaus legitim.

dass jener, der behauptet, dass man nichts wissen kann, (wenn er recht hat) auch *dies* nicht wissen kann, ist für Descartes' Grundlegungsversuch wertlos. Dass mögliche Zweifelsgründe ihrerseits zweifelhaft sein können, gibt er gerne zu.<sup>15</sup> Solange es aber Zweifelsgründe *gibt*, müssen sie ausgeschlossen werden können. Denn der destruktiv motivierte Skeptiker kann, im Gegensatz zum Wissenschaftler, der sich gegenüber der Kirche zu rechtfertigen hat, damit leben, dass eventuell überhaupt 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 Strohmänner sind Werkzeuge in der Hand solcher, die den Weg der Wissenschaft als solchen diskreditiert sehen wollen.

Die Frage, die sich Descartes stellt, ist: **Mit welchem Recht dürfen wir behaupten, dass wir etwas wissen können?** Es geht ihm also um den Nachweis, dass *wir wissen, dass wir etwas wissen können*. Descartes formuliert die Ausgangsfrage oft anders als "was ist gewiss?" Im Auge hat er dabei aber eine Prioritätenordnung: Was ist zu welchem Grad gewiss? Wie gewiss ist das, was am gewissesten ist? In der *Recherche* formuliert er seine Aufgabe explizit als Suche nach einem *paradigmatisch* wissbaren Satz:

"... quelles sont les plus certaines & les plus facile à connoître, de toutes les verités que les hommes puissent sçavoir?" (AT X 510<sup>1–3</sup>)

Wenn es darum geht zu untersuchen, wovon wir berechtigt- und nachvollziehbarerweise behaupten können, wir wüssten es, ist es durchaus legitim, die Beendigung der Suche bei etwas Bezweifelbarem von vornherein als Scheitern des Fundierungsunternehmens zu betrachten:

"Cum autem, quidnam certissime ab humano ingenio cognosci possit, inquirunt, 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 351<sup>6–11</sup>)

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 *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" *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. 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. Einen solchen Satz können wir fortan als Standarte vor uns hertragen und wir können mit Recht behaupten, durch ihn die Unhaltbarkeit der skeptischen Position erwiesen zu haben.

<sup>15</sup>So etwa gegenüber Bourdin in den *Siebten Er widerungen*: "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 473<sup>27–474</sup>) "Verissimum enim est, nihil admittendum esse ut verum, quod non possumus probare esse verum, cum de eo statuendo vel affirmando quaestio est; sed, cum tantum de effodiendo vel abdicando, sufficit quod suspicemur." (AT VII 553<sup>18–22</sup>)

### 3.2 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."<sup>15</sup> (AT VII 18<sup>15–18</sup>)

Tout ce que j'ay receu iusqu'à present pour le plus vray & assuré, je l'ay appris des sens, ou par les sens: or j'ay quelquefois éprouvé que ces sens estaient trompeurs, & il est de la prudence de ne se fier jamais entierement à ceux qui nous ont une fois trompez."<sup>16</sup> (AT IX/I 14)

Zunächst konstatiert Descartes, dass Sinnestäuschungen vorkommen. Diese Hypothese bringt eine innen/ausen-Unterscheidung mit sich: es könnte sein, dass die Information, die ich *von ausen* 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 *ausen*) schliessen könnte.

Der Schluss, den der cartesische Denker im zweiten Teil des Satzes zieht, 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. Denn ich kann dies nur *a posteriori* herausfinden.<sup>16</sup>

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 *zuor* 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. Den Schluss von

(1) Es ist möglich, dass *p*.

auf

(2) Es ist möglich, dass immer *p*.

kann ich m.a.W. nur dann unterbinden, wenn ich über Kriterien verfüge, die mir eine Unterscheidung zwischen Situationen erlauben, in denen (1) gilt und solchen, in denen (1) nicht gilt. Solche Kriterien stehen im Fall der Sinneswahrnehmung zwar zur Verfügung. Um aber auszuschliessen, dass ich mich *darin* 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

<sup>16</sup>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 savons par experience" übersetzt (AT IX/II 26).

meine Wahrnehmungsbedingungen optimal sind. Ich muss also eingestehen, dass ich zu keinem Zeitpunkt sicher sein kann, dass ich nicht einer Sinnestäuschung unterliege.

(3) Es ist immer möglich, dass *p*.

Wenn ich zu keinem Zeitpunkt *ausschliessen* darf, dass meine Wahrnehmungsbedingungen suboptimal sind, kann ich zu keinem Zeitpunkt *wissen*, dass sie optimal sind, d.h. dass ich keiner Sinnestäuschung unterliege. Soweit ich weiss, ist es folglich immer möglich, dass ich bloss *meine*, die Wahrnehmungsbedingungen würden ausschliessen, dass ich einer Sinnestäuschung unterliege. Bereits hier wird demnach jede Überzeugung, die ich aufgrund meiner Sinneswahrnehmung bilde, unterminiert bzw. in Zweifel gezogen.<sup>17</sup> Der cartesische Denker, der sich mit dem Rigoritätsbekenntnis verpflichtet hat, alle bezweifelbaren Sätze aufzugeben, muss damit schon auf dieser ersten Stufe auf *alle* Wissensansprüche verzichten, die die Beschaffenheit physikalischer Gegenstände betreffen. Descartes supponiert folglich im *Discours*, dass keines der Dinge, die wir wahrnehmen, so sei, 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."<sup>18</sup> (AT VI 31<sup>30–32</sup>)

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 Veridität unserer Sinneswahrnehmung garantieren können. Er behauptet nur, dass wir nicht *ausschliessen* können, dass wir uns in jedem Fall der Sinneswahrnehmung täuschen könnten – denn unser Glauben daran, dass die Kriterien erfüllt sind, könnte seinerseits Resultat einer Sinnestäuschung sein. Die uns aberlangte 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. Dies folgt daraus, dass wir nun, auf der epistemischen Ebene, einen analogen Schluss wie jener von (1) auf (2) nun nicht mehr unter Rekurs auf Kriterien verhindern können:

(4) Es ist möglich, dass ich nicht weiss, dass *p*.

(5) Es ist möglich, dass ich nie weiss, dass *p*.

(4) müssen wir eingestehen, da wir nicht ausschliessen können, dass die Wahrnehmungsbedingungen für *p* suboptimal sind. Da ich nie herausfinden kann, ob sie wirklich optimal sind, ohne eben dies voraussetzen, habe ich keine Kriterien dafür, Fälle der Art (4) zu ermitteln. Stattdessen muss ich das *worst case* Szenario – dass ich mich nämlich immer dann, wenn ich *annehme*, in optimalen Wahrnehmungsbedingungen zu sein, in Wirklichkeit in suboptimalen befinde – für möglich halten, d.i. (5) akzeptieren.

Einen gewichtigen Vorwurf gegen Descartes hat Dicker erhoben:

"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)

Dicker ist demnach der Ansicht, Descartes' Argument widerlege sich selbst.<sup>18</sup> Dagegen lässt sich

<sup>17</sup>Frankfurt 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." (1970: 34) Dies ist sicher richtig, was die Stellung von plane" innerhalb des Satzes betrifft. Hinsichtlich der Strategie Descartes', die *Quellen* von Information 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. Dieser Auffassung ist auch Burnyeat: 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)." (1982: 45)

<sup>18</sup>„... a *self-refuting argument* is defined as an argument whose premiss(es) cannot be known if its conclusion

erstens einwenden, dass auch *reductio*-Argumente dieser Auffassung nach ‘*self-refuting*’ wären: wenn aus der Annahme *p* deduktiv  $\neg p$  folgt, schliessen wir mit Recht auf  $\neg p$  – was bedeutet, dass man nicht wissen kann, dass *p*. Zweitens muss beachtet werden, dass Behauptungen wie ‘Meine Sinne täuschen mich manchmal’ oder ‘Meine Sinne täuschen mich immer’ von Descartes nicht als wahr, sondern bloss als möglich hingestellt werden. 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 der Basis ihrer Information widersprüchliche Urteilen fällen müsste (vgl. Frankfurt 1970: 44).<sup>19</sup> In einem ersten Schritt will Descartes bezweifeln, was er ‘*sensus*’ 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 percepi; 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)

Jay Rosenberg hat am Beispiel der *a sensibus/per sensus*-Unterscheidung zu zeigen versucht, wie 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*). Meines Erachtens hat die *a sensibus/per sensus*-Unterscheidung weniger mit zwei Auffassungen der physikalischen Welt zu tun als vielmehr mit zwei *Arten des Zugangs* zu ihr:<sup>20</sup> ‘*A sensibus*’ erwerbe ich 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.

Die Möglichkeit partikulärer Sinnestäuschungen zeigt, dass wir uns in unseren Wissensansprüchen täuschen können. Descartes notiert als nächstes eine Ungleichverteilung dieses Risikos.<sup>21</sup> Zumin-

is true.” (26) Allerdings bestreitet Dicker, Descartes behaupte die Konklusion. Es stimmt, dass *ac prudentiae est nunquam illis plane consistere qui nos vel semel deceperunt*” (AT VII 18<sup>17–18</sup>) und *il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompez*” als “he concludes that he should not trust his senses ‘completely’” (Dicker: 27) wiedergegeben werden müssen. Nur vertritt sich diese Lesart schlecht mit den Parallelstellen im *Discours* (s. oben) und den *Prinzipien* (s. unten), wo beide Male das gelegentliche Vorkommen von Sinnestäuschungen als Begründung eines *allgemeinen* Misstrauens unseren Sinnen gegenüber ausgegeben wird.

<sup>19</sup>In dieser Weise wird Descartes auch von R. Walker interpretiert: The commonsense 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.” (1983: 323) Dass Dicker diesen Einwand überhaupt vorbringt, ist umso erstaunlicher, als Frankfurt, von dem Dicker in vielen Dingen abhängt, einem ähnlichen Einwand von Walsh mit ähnlichen Argumenten begegnet (1970: 50f.).

<sup>20</sup>Ich denke deshalb auch, dass die Unterscheidung mit jener zusammenfällt, 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 adeo falsum est...” (AT VIII/II 358<sup>17–20</sup>)

<sup>21</sup>Rosenberg hat darauf hingewiesen, dass Descartes diese Ungleichverteilung nicht an den Entstehungsbedingungen, sondern am Inhalt perzeptiver Überzeugungen festmacht: “His [Descartes’s] 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.” (7) Dies ist richtig, für eine Interpretation aber un-

dest 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)<sup>22</sup> und in einigen Fällen dürfen wir davon ausgehen, dass eine nochmalige Überprüfung unsere Gewissheit nicht weiter erhöhte. Leugnen wir die Tatsache, dass wir innerhalb des Bereichs der Sinneswahrnehmung Korrekturen vornehmen können, geben wir uns als Verrückte aus. Ein solches Ansinnen würde aber seinerseits als verrückt qualifizieren:

“*Manus verò has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, quà ratione posset negari? nisi me forte comparem nescio quibus insanis...[...] sed amentes sunt isti, nec minùs ipse demens videri, si quod ab iis exemplum ad me transferrem.*” (AT VII 18<sup>24–26</sup>, 19<sup>5–7</sup>)

Diese **Wahnsinnshypothese**, wie ich sie nennen möchte, wird in der Descartes-Literatur eher stiefmütterlich behandelt. Meist begnügen sich Kommentatoren mit dem Hinweis, Descartes habe sie zugunsten des Schlafarguments auf die Seite geschoben, weil er seine Leser nicht beleidigen wollte oder weil Descartes *ohnehin* voraussetzen müsse, dass der cartesische Denker nicht verrückt ist.<sup>23</sup> 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 Unbezweifelbares finden könnte, obwohl es aus Gottesperspektive etwas gäbe, was (zumindest für endliche Wesen) unbezweifelbar ist, könnte man durchaus von einer gewissen Verrücktheit sprechen: der cartesische Denker wäre *bar jener* Vernunft, die es bräuchte, um das Projekt zu vollenden.<sup>24</sup> Selbst wenn die Diagnose stimmt, stellt sich die Frage, ob es nicht auch systematische Gründe gibt, die gegen die Wahnsinnshypothese sprechen.

In der Tat enthält der letzte Satz der zitierten Passage ein gutes Argument: Wer seine Sinneswahrnehmungen auf Anzeichen absucht, nicht verrückt zu sein, begibt sich in einen performativischen Selbstwiderspruch. Nicht verrückt ist nur, wer sich bereit zeigt, Urteile, die sich auf Sinneswahrnehmungen abstützen, im Licht neuer Sinneswahrnehmungen zu revidieren. Wer eine solche Kontrollfunktion der zukünftigen Sinneswahrnehmungen nicht anerkennt und stattdessen *ausschliesslich* die gegenwärtigen Sinneswahrnehmungen zum Massstab seiner geistigen Gesundheit erklärt, *ist* verrückt. Plakativer formuliert: Die Hypothese, man sei verrückt, bewahrheitet

wesentlich, denn die beiden Fälle sind in der relevanten Hinsicht analog: in beiden Fällen ist die Zuverlässigkeit oder der Bezweifelbarkeitsgrad aus den Überzeugungen selbst nur indirekt – durch die Erinnerung an Fälle, wo die Richtigkeit der Überzeugungen überprüft wurde – *erschliessbar*.

<sup>22</sup>Descartes hätte spätestens an dieser Stelle auf Unterschiede unter verschiedenen Sinnesmodalitäten Bezug nehmen müssen: Hörerlebnisse etwa sind – oder waren es zumindest zu Descartes’ Zeiten – unwiederholbar, während uns Geschmacks- und Gerucherlebnisse 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 Trinkvorgangs bezeichne ich mit Recht als Geschmack dieses Rotweins?

<sup>23</sup>Eine Ausnahme ist Frankfurt. Ihm zufolge darf Descartes die Wahnsinnshypothese deshalb ohne *petitio* aufgeben, weil ein *Scheitern* seines Fundierungsunternehmens immer noch möglich ist (1970: 37). Diese Interpretation hat den Nachteil, dass sie durch die Assimilation von Wahnsinnshypothese und *mad doubt*” (bzw. der *authority of reason*” [Frankfurt 1970: 28]) den Unterschied von Wahnsinnshypothese und Schlafargument nicht mehr lokalisieren kann.

<sup>24</sup>Der Pessimismus Fahrnkopfs ist deshalb unangebracht: The fact remains that he [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, as Frankfurt is not, that the possibility of insanity is abruptly dismissed.” (1979: 70). Fraglich ist hier, worauf sich das von einem Stern gefolgte Personalpronomen bezieht. Bezieht es sich auf Descartes, dann ist der Satz trivial, aber uninteressant. Bezieht es sich auf den cartesischen Denker, müssen zwei Fälle unterschieden werden: Im ersten wäre dieser relativ verrückt, d.h. weniger vernunftbegabt als andere menschliche Erkenntnissubjekte – dann wäre es ein einfacher und 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 absolut verrückt, d.h. verrückt aus einer Gottesperspektive betrachtet. *Diesen* Fall darf Descartes nicht einfach ausschliessen, obwohl er einen negativen Ausgang des Projekts garantierte.

sich selbst, denn nur Verrückte können sie im Ernst für wahr halten. Dicker hat ein Argument geliefert, das versucht zu zeigen, 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 *Schlaf*zustände 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.

### 3.3 Das Schlafargument

Die performative Selbstwidersprüchlichkeit der Wahnsinnshypothese 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**, wie ich es nennen möchte, unterscheidet sich in dieser Hinsicht entscheidend von der Wahnsinnshypothese.<sup>25</sup> 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 19<sup>23–26</sup>)

Die hiermit bezweifelten Überzeugungen, dass meine Augen jetzt 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 unserer epistemischen Instinkte, als wir uns keine möglichen zukünftigen Sinneswahrnehmungen vorstellen können, aufgrund derer wir sie revidieren müssten. Ein Zweifel an solch offenkundigen Sinneswahrnehmungen ist damit auch einer an der Korrektheit unserer epistemischen Instinkte. Er bringt uns in eine Zwangslage: Wie sollen wir seine Tragweite ermitteln, ohne auf ebendiese in Frage stehenden Instinkte zurückzugreifen? Descartes beschreibt unsere Reaktion auf die epistemische Verunsicherung durch das Schlafargu-

<sup>25</sup> Welbourne 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.” (1980: 49) Diese Unterscheidung ist, wie bereits Fahmkopf (1981: 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 ist (der Körper desjenigen ist, der schläft und träumt), sinnvoll – auch wenn sie vermutlich in *allen* Fällen zu verneinen ist.

ment 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 indicibus vigiliam a somno posse distingui, ut obstupescam, & fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet.” (AT VII 19<sup>17–22</sup>)

Mais, en y pensant soigneusement, je me res-souviens 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 Rosenberg vorgeschlagen hat (9) – einfach zu ignorieren.<sup>26</sup> Denn damit wird die 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. Wir erschliessen die Tatsache unseres Wachseins nicht aus der Unwillkürlichkeit unserer Sinneswahrnehmung; diese Eigenschaft bringt uns vielmehr *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* beantwortet sich die Frage, ob ich träume, selbst.<sup>27</sup> 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. zugestandenemassen unüberprüfbar zu behaupten, ich würde nie träumen:

“Praeclare sane, tanquam non sim homo qui solem noctu dormire, & eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minùs verisimilia, quàm quae isti vigilantes.” (AT VII 19<sup>8–11</sup>)

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 Wahr-

<sup>26</sup> 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 (Ätqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput cum moveo, manum istam prudens & sciens extendo & sentio; non tam distincta contingerent dormienti.” [AT VII 19<sup>13–17</sup>]), andererseits 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 Aussenposition gibt.

<sup>27</sup> 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 A halten), bestritten, dass sie (bzw. die Person, für die sie sich halten, d.i. A) verrückt sind. Im Bereich des Schlafens ist die Sachlage 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. Hunter aufmerksam gemacht: The person cast as ourselves in our dreams is never asleep.” (1983: 84). 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.

nehmungsbedingungen optimal sind; aber in den Fällen, in denen sie in der Tat optimal sind, kann ich dies herausfinden.

Mein Wachzustand gehört zu jeder möglichen Menge von Bedingungen, von denen ich die Vertrauenswürdigkeit meiner Sinneswahrnehmung 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.<sup>28</sup> 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:

- (6) Wenn ich nicht weiss, dass meine Wahrnehmungsbedingungen optimal sind, weiss ich nicht, ob meine Sinne mich täuschen.
- (7) Ich weiss nur, dass meine Wahrnehmungsbedingungen optimal sind, wenn sie optimal sind.
- (8) Wenn meine Wahrnehmungsbedingungen nicht optimal sind, weiss ich nicht, ob meine Sinne mich täuschen.
- (9) Wenn ich nicht weiss, dass ich wach bin, weiss ich nicht, dass ich nicht träume.
- (10) Ich weiss nie, dass ich wach bin.
- (11) Ich weiss nie, dass ich nicht träume.

(10) 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- und Wachzustände zu unterscheiden. Wichtig ist bloss, wie wir später 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* Sinnestäuschung unterstellt.<sup>29</sup> Dies wird deutlich im *Discours*:

”Et enfin, 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 32<sup>9–15</sup>)

Wenn der cartesische Denker supponiert, dass er aufgrund seiner Sinneswahrnehmung zu keinen Aussagen über das Wahrgenommene mehr berechtigt bin, leugnet er, dass es Eigenschaften der materiellen Dinge gibt, die diese unabhängig davon haben, ob und wie er sie wahrnimmt. Denn seine Traumwahrnehmungen haben keine solchen repräsentationellen Eigenschaften: sie sind unabhängig davon, wie die Welt um ihn herum beschaffen ist.<sup>30</sup> Die Eigenschaften, die er im Traum an jenen Dingen wahrnimmt, von denen er träumt, sind nicht solche, die diesen Dingen unabhängig von seiner Wahrnehmung zukommen – stattdessen entstehen diese Eigenschaften erst durch

<sup>28</sup>So interpretiert auch Fahrnkopf 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." (1979: 69)

<sup>29</sup>Auch laut Williams ist das Ziel des Schlafargumentes, that on any given occasion of apparent perception one could be mistaken." (1978: 53)

<sup>30</sup>Natürlich ist diese Behauptung in ihrer allgemeinen Form wohl falsch: ich träume charakteristischerweise von Dingen, die ich gesehen habe, und habe Traumerlebnisse, die ich auch im wirklichen Leben gehabt haben könnte. Solange dieser Einfluss zu indirekt (oder wissenschaftlich zu wenig aufgeklärt) 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 Gesichtswahrnehmungen wohl vertretbar.

die Integration dieser Dinge in seine Traumwelt. Das Schlafargument entspricht damit der Hypothese, alle Eigenschaften der uns durch die Sinneswahrnehmung zugänglichen materiellen Dinge seien sekundär. 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 farbigen *Dinge*, sondern es gibt überhaupt nichts Farbiges.<sup>31</sup> 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 Ursachen dieser Wahrnehmung halte, wirklich existierte.<sup>32</sup> Im Gespräch mit Burman hat Descartes schon den Zweifel der ersten Stufe als einen Zweifel an der *Existenz* materieller Dinge bezeichnet:

"Hic [AT VII 18<sup>16</sup>] praecipue de re existente agitur, an ea sit." (AT V 146)

Wenn ich eine partikuläre Sinneswahrnehmung anzweifle, zweifle ich, ob es das Ding, *so wie ich es wahrnehme*, wirklich gibt. Verallgemeinere ich diesen Zweifel erhalte ich die Vermutung, dass die Welt ganz anders sein könnte, als ich sie wahrnehme. Das Schlafargument geht nun einen Schritt weiter, weil es die Wahrnehmbarkeit der Aussenwelt selbst in Frage stellt: Wenn ich zu keinem Zeitpunkt sicher sein kann, dass ich nicht schlafe, muss ich die Hoffnung aufgeben, jemals entscheiden zu können, ob die Welt wirklich so ist, wie ich sie jetzt wahrnehme. Die Dinge, die ich wahrnehme, könnten nicht nur anders sein, als ich sie wahrnehme, sie könnten auch überhaupt nicht existieren. Ich könnte mich nicht nur in meinen Wissensansprüchen täuschen, insofern ich den Dingen Eigenschaften zuschreibe, die sie nicht haben, sondern ich könnte mich unbemerkt in das "Gebiet der Dichtung" verirrt haben und mit leeren Namen bzw. mit Kennzeichnungen operieren, die auf nichts zutreffen (und folglich nur attributiv, nicht referentiell verstanden werden können). 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 ["qui ne sont nul part ailleurs"]; nullaque sic dubitanti signa apparent, quibus somnum a vigiliâ certo dignoscatur ["& 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 vienent en songe sont plutost fausses que les autres"]." (AT VIII/I 5<sup>23–67</sup>)

In der Terminologie der **innen/aussen**-Dichotomie formuliert, handelt es sich beim Schlafargument um die Hypothese, ich könnte *in mir* gefangen sein: würde ich immer schlafen, gäbe es für mich nur ein Innen und kein Aussen. Wenn ich immer schlafen würde, hätte ich keine Sinneswahr-

<sup>31</sup>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 qualitez sensibles; d'autant que je presuppose que ces qualitez 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 & mouvements, qui causent les sentimens qu'on nomme lumière, chaleur &c." (AT V 292<sup>2–13</sup>); "... quod ex isto coloris sensu, quo afficior, judicem baculum, extra me positum, esse coloratum [...] manifestum tam est a solo intellectu pendere." (AT VII 437<sup>29–438</sup>1) An anderen Stellen gewichtet er ihre *Reduzibilität* stärker: "Vous ne trouverez pas estrange non plus, que par son moyen [par la lumière] nous puissions voir toutes sortes de couleurs; & mesme vous croyés 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 84<sup>29–85</sup>4); "... colores, verò, odores, saporis, & talia, esse tantum sensus quosdam in cogitatione mea existentes, nec minus a corporibus differentes, quam dolor differt a figurâ & motu teli dolorem incutientis" (AT VII 440<sup>21–25</sup>)

<sup>32</sup>Diese Behauptung gilt es von der zu unterscheiden, dass meine Wahrnehmungen dieselben wären, wenn nichts von dem, was sie verursachen *kann*, wirklich existierte. Wir werden weiter unten sehen, dass die Existenz von *irgendetwas* Materiellem durch das Schlafargument noch nicht in Zweifel gezogen wird. Eine äquivalente, aber vielleicht etwas modernere Version des Schlafargumentes hat Harrison 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..." (1988: 130)

nehmungen. Denn von Sinneswahrnehmungen kann ich Descartes zufolge nur sprechen, wenn ich von *äusseren* Dingen affiziert werde:

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

Die Überzeugungskraft des Schlafargumentes hängt am Fehlen eines Kriteriums, das es mir erlaubt, 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 nur auf Kosten einer *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. Im Fall der Sinneswahrnehmung muss ich voraussetzen, dass das Kriterium erfüllt ist, um zu *wissen*, dass es erfüllt ist. Der Satz Ich weiss, dass meine Wahrnehmungsbedingungen nicht optimal sind ist sinnvoll. Wenn wir voraussetzen, dass der Ausdruck ‘optimale Wahrnehmungsbedingungen’ Umstände meiner Umwelt bezeichnet, über die ich nur unter optimalen Wahrnehmungsbedingungen wahre und gerechtfertigte Überzeugungen und damit Wissen haben kann, ist der Satz Ich weiss, dass meine Wahrnehmungsbedingungen nicht optimal sind war immer falsch. 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.

Im Fall des Unterschieds von Schlaf- und Wachzustand ist dies anders. Der Satz Ich weiss, dass ich schlafest *notwendigerweise* immer falsch. Denn wenn ich wach bin, kann ich nicht wissen, dass ich schlafe (weil man nichts Falsches wissen kann). Wie aber steht es mit dem Fall, dass ich schlafe und im Schlaf behaupte, ich wisse, dass ich schlafe? Wer schläft, ist ein materielles Wesen.<sup>33</sup> Weil meine Wachheit zu den Minimalbedingungen gehört, unter denen ich wahre Wissensansprüche über materielle Wesen erheben kann, müsste ich wach sein, um zu wissen, dass ich schlafe, was ein Widerspruch ist.

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.

Wie plausibel ist aber die Voraussetzung, dass Schlafende keine Wissensansprüche über materielle Dinge erheben können? Descartes würde wahrscheinlich sogar noch weitergehen: Schlafende können keine wahren Sätze über materielle Dinge (insb. über ihren Körper, d.i. sich als Schlafende) *behaupten*. Ist diese Behauptung plausibel? Um Probleme zu vermeiden, die daraus entstehen, dass Descartes Aussagen, d.i. raumzeitlich lokalisierbare Äusserungsereignisse als Wahrheitsträger nimmt, schwächen wir die Behauptung besser etwas ab: Schlafende können nicht recht haben, mit dem, was sie über ihre Aussenwelt sagen. Dies ist plausibel.

Es ist merkwürdig, von jemandem, den wir nicht als Auskunftsperson behandeln können und der für uns keine Informationsquelle sein kann, zu behaupten, er habe recht. Einen Schlafenden, der Ich hasse meine Mutter<sup>34</sup> äussert, können wir nicht fragen, ob er *seine* Mutter meint, warum er glaubt, sie zu hassen etc. Es hat keinen Sinn, seine Motivationen für diese Aussage verstehen zu wollen, ihm zu widersprechen oder mit ihm zu argumentieren. Wie aber steht es mit einem Schlafenden, der Ich schlafe<sup>35</sup> äussert? Kann er unrecht haben, *weil* die Wahrheitsbedingungen

<sup>33</sup>Descartes ist der Meinung, dass wir nur insofern schlafen, als wir *res extensae* sind. Die *res cogitans*, die ich mit meinem Recht als Ich bezeichnen kann, schläft nie. 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 kommt wird durch diese Voraussetzung das gesamte Dualismusargument asymmetrisch. 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.

des Satzes erfüllt sind? Der cartesische Denker der Ersten Meditation müsste dies behaupten, denn der Schlafende kann die Kriterien, die uns normalerweise die Entscheidung ermöglichen, ob jemand schläft oder nicht, im Schlaf nicht auf sich anwenden. Damit soll nicht behauptet werden, dass es unmöglich ist, im Schlaf zu wissen, dass man schläft. Dies kommt in der Tat vor und auch Descartes hat keinen Grund, dies auf dieser Stufe der Argumentation zu bestreiten.<sup>34</sup> Nur handelt es sich bei diesem Wissen des Schlafenden nicht um ein Wissen, das dieser auszudrücken imstande ist. Von jemandem, der schlafend den Satz Ich schlafe<sup>35</sup> äussert, werden wir nicht sagen können, er wisse, dass er schlafe: denn damit würde (i) behauptet, dass er recht hat, dass er also wirklich schläft, und (ii) dass er etwas über sich selbst als Schlafenden weiss – was unter der Bedingung (i) nach dem Gesagten inkohärent ist.

Frege behandelt ähnliche Fragen in seinem Aufsatz *Der Gedanke*. Er diskutiert dort die Position eines (solipsistischen) Idealisten, der dem Satz Alles ist meine Vorstellung zustimmt. Dieser Idealist kann Frege zufolge keine sinnvollen Sätze mehr äussern und seine eigene Position nicht mehr sinnvoll zum Ausdruck bringen:

”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”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.” (1918: 42)

Aufgrund dieser Erwägungen<sup>35</sup> hält Frege 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.” (1918: 47)

Wenn sich nun der Schlafende über sich äussert, kann er sich nur über etwas äussern, *wovon* er träumt. Descartes zufolge ist es nun aber im Schlaf nicht möglich, in einem referentiellen Sinn *von* etwas anderem als Traumgestalten zu träumen. Ebenso sind die Eigenschaften, die ich im Traum jemandem zuschreibe, nur Traumeigenschaften, d.i. Eigenschaften, die nur meine Traumbilder haben können. Wenn ich aber meinem Traumbild einer Katze die Traumeigenschaft zuschreibe, löwenhaft zu sein, habe ich dann nicht recht, wenn ich wirklich von einer löwenhaften Katze träume? Descartes würde wohl sagen: nein. Denn die Aussage, die ich im Traum mache, muss von aussenstehenden, wachen Beobachtern verstanden und überprüft werden können; ich habe (auch im Traum) nicht die Autorität, über die Bedeutungen meiner Wörter zu entscheiden. Meine Aussage, die Katze sei löwenhaft, betrifft also wirkliche Katzen und wirkliche Löwenhaftigkeit und kann demnach durch meinen Traum nicht wahr gemacht werden.

Wenn ich im Traum die Äusserung Ich schlafemache, habe ich damit nicht recht (und ebensowenig unrecht) – und zwar gerade deshalb, weil der Satz wahr ist. Diese Diskrepanz ist durch die

<sup>34</sup>Descartes ist nach dem Text der *Méditationen* sogar zur Behauptung *verpflichtet*, man könne immerhin anfangen zu vermuten, man schlafe (AT VII 23<sup>12–13</sup>).

<sup>35</sup>Alex Burri hat mich darauf hingewiesen, dass die von Frege erwogenen Möglichkeiten nicht erschöpfend sind: ”jene Linde”könnte sich auch auf eine Vorstellung des Idealisten beziehen. Abgesehen davon, dass es zweifelhaft erscheint, Demonstrativpronomen zur Bezeichnung nicht intersubjektiv zugänglicher Entitäten zu verwenden, könnte Frege behaupten, auch in diesem Fall sei die Bezeichnung ”jene Linde”. Ich würde damit etwas bezeichnen wollen, dass eine Linde und eine Vorstellung ist. Mir scheint plausibel, dass etwas, was mit Linde bezeichnet werden kann, keine Vorstellung sein kann (im Gegensatz etwa zu Eschen, die durchaus als Linden bezeichnet werden können). Ist dies aber der Fall, dann wäre nicht nur meine Äusserung falsch, sondern bereits meine Bezeichnungsabsicht würde scheitern.

unterschiedliche semantische Evaluierung des indexikalischen Personalpronomens *ich* zu erklären.<sup>36</sup> Spricht jemand, der träumt, von sich selbst, spricht er von dem, wofür er sich im Traum hält. Die Lokalisierung des *ich* im Traum ist aber nicht die Identifizierung einer Traumfigur mit einer Person unserer Welt, die einen Namen, eine Biographie, Erinnerungen usw. hat. Stattdessen handelt es sich eher um die Einnahme einer Perspektive auf die Traumerlebnisse selbst, die keine Schlüsse auf den zulässt, dem diese Perspektive gehört. Schläft die Person wirklich, die von sich sagt, sie schlafe, hindert uns dieses Merkmal ihrer Träume daran, ihre Äusserung *Ich schlafe* auf die Person zu beziehen, die sie macht. Der Träumende weiss nicht, dass wir ihn beobachten und seine Äusserungen hören. Wir können ihm deshalb wohl keine Intentionen zuschreiben, die uns betreffen bzw. nur von uns erfüllt werden könnten. Weil wir dem Träumenden keine Intentionen zuschreiben, uns etwas sagen zu wollen (oder gar bei uns eine Intention herbeizuführen, seine Äusserungen zu verstehen), fassen wir seine Äusserung wohl besser als Symptom seiner Traumerlebnisse auf, d.h. wir betrachten sie als emotiven Ausdruck, nicht als Zeichen mit nicht-natürlicher Bedeutung.<sup>37</sup> 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)

Dickers Kritik ist aus zwei Gründen unangebracht: erstens ist Descartes nur zur Behauptung verpflichtet, *es sei möglich*, dass ich von Wahrnehmungen unter optimalen Bedingungen im Wachzustand qualitativ ununterscheidbare Traumwahrnehmungen habe;<sup>38</sup> zweitens verkennt er, dass dem Argument eine *reductio*-Struktur gegeben werden kann: Ich kann annehmen, dass ich *x* und *y* unterscheiden kann und zur ihrer Bezeichnung die unterschiedlichen Namen "*x*" und "*y*" verwenden. Bei einer näheren Untersuchung kann sich (wie im Fall von Morgen- und Abendstern) herausstellen, dass sich das, was ich mit "*x*" bezeichne, nicht vom dem unterscheidet, was ich mit "*y*" bezeichne. Dies kann mich zur Schlussfolgerung berechtigen, dass "*x*" und "*y*" identisch sind, d.h. a fortiori, dass ich sie nicht unterscheiden kann.

Curley hat eine ausführliche Formalisierung des Schlafarguments vorgelegt (1978: 51-52). Vereinfacht präsentiert sie sich wie folgt:

- (12) Manchmal habe ich Wahrnehmungen, die ich im nachhinein nur deshalb als illusorisch erkenne, weil ich sie im Traum hatte.

<sup>36</sup>Dies hat J.F.M. Hunter richtig bemerkt: "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." (1983: 85) Die Identifikation findet stattdessen dadurch statt, dass ich im Traum etwas, was ich als die Umgebung des Heiligen Thomas erkenne, durch die Augen einer Person wahrnehme, die ich aufgrund äusserer Indizien für diejenigen des Aquinaten halte.

<sup>37</sup>Wir könnten stattdessen auch sagen, der Schlafende träume, dass er (bzw. der, dessen Perspektive er im Traum einnimmt) schläft. Weshalb sollten wir ihm darin recht geben, zumal es möglich scheint, dass der Schlafende sich darin irren könnte? Zumindest für den Spezialfall des Körpers des Schlafenden ist Robert Fahrenkopf dieser Meinung: "... 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." (1981: 140) Ich verstehe diese Behauptung als Hinweis darauf, dass die üblichen Anwendungsbedingungen von *ich* im Traum ausser Kraft gesetzt sind. Denn die Frage Ist dieser Körper mein Körper? ist trivial, wenn ich nicht schlafe und wenn ich im Traum von der Traumgestalt spreche, mit der ich mich identifiziere. Erst die Eigenheit der Träume, dass ich in ihnen *ich* nicht nur Bezeichnung dessen verwenden kann, was ich für mich halte, sondern ebenfalls zur Bezeichnung dessen, der träumt, macht die Frage u.U. schwierig.

<sup>38</sup>Dicker macht sich selbst einen ähnlichen Einwand: "a ground of doubt need not itself be something that you know or are certain of; it need only be something that you can genuinely believe." (29) Allerdings sehe ich nicht, wie dies sein Argument verhindern soll: wenn ich bloss unsicher bin, dass ich *X* und *Y* unterscheiden kann (und ebensowenig sicher, dass ich sie nicht unterscheiden kann [vgl. Dicker: 14]), sollte ich die Ununterscheidbarkeit von *X* und *Y* nicht als Prämisse benützen.

- (13) Manchmal habe ich Traumwahrnehmungen, die aufgrund ihrer intrinsischen Eigenschaften nicht von Wachwahrnehmungen unterscheidbar sind.
- (14) Wenn manche Traumwahrnehmungen von meinen besten Wachwahrnehmungen nicht unterscheidbar sind, kann ich allein aufgrund ihrer nicht entscheiden, ob sie veridisch oder illusorisch sind.
- (15) Wenn ich dies nicht kann, ist keine meiner Überzeugungen über das, was ich so wahrnehme, gewiss.
- (16) Keine meiner Überzeugungen über das, was ich so wahrnehme, ist gewiss.

Den Schritt von (12) zu (13) verteidigt Curley als *inference to the best explanation*<sup>39</sup>:

"That they are indistinguishable (or at least, not distinguishable with certainty) is put forward as an explanation of my failure to distinguish them, and explanations are not, in general, entailed by the things they are meant to explain. There may [...] be alternative explanations." (1978: 57)

Mit der starken Prämisse (13) macht er Descartes' Argument allerdings schwächer als nötig: es genügt, wenn ich Traumwahrnehmungen haben *kann*, die *ich* nicht von jenen Wahrnehmungen unterscheiden kann, die ich für meine besten Wachwahrnehmungen *halte*.<sup>39</sup> Eine der Stärken des Schlafarguments ist es gerade, dass die Nicht-Abgrenzbarkeit meiner besten Wachwahrnehmungen von solchen Wahrnehmungen, die ich auch im Traum haben kann, *unmittelbar*, d.h. allein durch das Fehlen eines Kriteriums etabliert wird und nicht unter Rekurs auf die positive Feststellung qualitativer Ununterscheidbarkeit.<sup>40</sup> Dies wird durch die Wiedergabe des Schlafargumentes in der Sechsten Meditation bestätigt:

"Quibus etiam duas maxime generales dubitandi causas nuper adiei: prima erat, quòd nulla unquam, dum vigilo, me sentire *crediderim*, quae non etiam inter dormiendum *possim* aliquando putare me sentire..." (AT VII 77<sup>7-11</sup>, meine Hv.)

Hier wird die Möglichkeit supponiert, dass ich unfähig sein könnte, *mutmassliche* Wahrnehmungen von *mutmasslichen* Traumwahrnehmungen zu unterscheiden. Dies macht auch Sinn, hätte doch der cartesische Denker in der Ersten Meditation gar keine Möglichkeit, unter seinen Wachwahrnehmungen die *besten* auszuwählen, um sie auf Ununterscheidbarkeit zu prüfen – nicht nur, wie Dicker meint, weil er sie nicht von Traumwahrnehmungen unterscheiden kann, sondern auch deshalb, weil er nicht weiss, welches die besten sind. Ein Kriterium, das er dazu benützen könnte

<sup>39</sup>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. Hunter 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." (1983: 91) 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 klaren Kriterien zu haben.

<sup>40</sup>Curley gibt zu, dass (13) 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." (1978: 62) Er bemerkt allerdings nicht, wie problematisch die Verwendung von *realistic* zur Qualifikation von Wahrnehmungen durch den cartesischen Denker im Traumargument wäre. Auch versteht er die hier in Frage stehende Möglichkeit nicht weit genug: Descartes' Argument macht keine empirical assumptions" (1978: 64), die dem cartesischen Denker gar nicht zur Verfügung ständen, setzt mithin auch nicht voraus, dass es zumindest einige Leute gibt, die von meinen besten Wachwahrnehmungen ununterscheidbare Traumwahrnehmungen haben; stattdessen setzt es nur die *Idee* solcher 'realistischer' Traumwahrnehmungen voraus: Ich habe gehört, dass es einen Zustand gibt, den ich *SSchlaf* nenne; ich kann mir vorstellen, dass man in solchen Zuständen Wahrnehmungen haben könnte, die ich von denen, die ich jetzt habe, nicht unterscheiden könnte – mit welchem Recht glaube ich nun, dass das, was ich für möglich halte, nicht wirklich ist?"



(Klarheit&Deutlichkeit), erhält er erst durch das *Cogito*. Die *Korrektheit* des Kriteriums – dass es also tatsächlich hinreicht, um Wach- von Traumwahrnehmungen zu unterscheiden – wird sogar erst die göttliche Garantie der Richtigkeit meiner epistemischen Instinkte etabliert:

“Potest verò Atheus colligere se vigilare ex memoriâ anteaetate vitæ; 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<sup>11–14</sup>)

Ohnehin ist es falsch, 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.<sup>41</sup> 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. 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. Deshalb hat Rosenberg 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.” (12)

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.<sup>42</sup> Das Schlafargument und die Hypothese einer universalen Sinnestäuschung, die es mir aufrängt, 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 erlaubt. Wie soll ich, wenn mir Kriterien fehlen, die mir die Aussage gestatten, dass ich in bestimmten Situationen sicher 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 verschiedenen Generalisierungen auseinanderzuhalten und die Argumente lokalisieren zu können, müssen wir folgende vier mögliche Positionen des cartesischen Denkers unterscheiden:

- (17) Ich kann jetzt nicht ausschliessen, dass ich jetzt schlafe.
- (18) Ich kann zu keinem Zeitpunkt *t* ausschliessen, dass ich zu *t* schlafe.
- (19) Ich kann jetzt nicht ausschliessen, dass ich immer schlafe.
- (20) Ich kann zu keinem Zeitpunkt *t* ausschliessen, dass ich immer schlafe.

<sup>41</sup>Als Hinweis auf das Fehlen eines Kriteriums interpretiert Michael Williams auch das skeptische Argument der Akademiker: “...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.” (1988: 45)

<sup>42</sup>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 vitæ*“, den er mit der *contemplatio veritatis*“ *kontrastiert*: Nam, quod ad usum vitæ 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 149<sup>5–12</sup>)

Der cartesische Denker behauptet (17) – soviel ist klar. Ebenfalls klar ist, dass er (20) nicht behaupten darf. Denn in der Sechsten Meditation wird er behaupten, dass es Zeitpunkte gibt, wo er nicht schläft.<sup>43</sup> Er muss deshalb schon jetzt annehmen dürfen, dass es irgendwann erlaubt sein wird, jemanden (zu einem bestimmten Zeitpunkt) als wach zu charakterisieren. Der cartesische Denker muss es für möglich halten dürfen, dass er irgendwann nicht geschlafen hat. Dies hat m.E. allerdings nichts mit semantischer oder konzeptueller Stabilität zu tun.<sup>44</sup> 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. Denn zum einen ist der Grad des Wissen über die Bedeutung von Wörtern, über das ich verfügen muss, um SSchlaf“ und träumen“ sinnvoll äussern zu können, nur relativ zu bestimmen: er wird durch das Wissen der anderen Teilnehmer meiner Sprachgemeinschaft festgelegt.<sup>45</sup> Ausserdem erfordert das Schlafargument nicht mehr als die Kohärenz von Ich glaube zu schlafen“ – und nicht die Kohärenz von Ich weiss, dass ich schlafe“.<sup>46</sup> (18) ist, wie ich gezeigt zu haben hoffe, eine durch das Fehlen von Kriterien legitimierte Schlussfolgerung aus (17).<sup>47</sup> Die Schlüssigkeit des Argumentes, das mich auf das Fehlen von Kriterien aufmerksam macht, die mich befähigen würden, 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 zu hinterlassen geneigt ist: keiner kann je sicher sein, dass er wach ist. Die Hypothese, dass jeder zu jedem Zeitpunkt schlafen könnte, muss dabei von der Hypothese, dass es möglich ist, dass alle immer schlafen, unterschieden werden.<sup>48</sup> Diesen Unterschied zwischen (18) und (19) bezeichnet Bernard Williams als Unterschied zwischen der universal possibility of illusion und der possibility of universal illusion“. Williams bemerkt richtig, dass (19) für das cartesianische Fundierungsprojekt nicht notwendig ist:

“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.” (1978: 54).

Dennoch ist es aus systematischen Gründen wichtig, die Tragweite des durch das Schlafargument induzierten Zweifels abzuschätzen zu können.

<sup>43</sup>Wenn (20) wahr wäre, würde ich es immer für möglich halten müssen, dass ich immer schlafe. SSchläft möglicherweise“ wäre damit in meinem Sprachgebrauch ein Prädikat, das immer auf mich zutrifft, ein Prädikat also wie “heisst Philipp Keller“. Im Gegensatz zu diesem würde es mich aber nicht als Person kennzeichnen, weil auch alle anderen Personen schläft möglicherweise immer auf sich anwenden müssten. (17) 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 irgendwann nicht geschlafen hat. Dies kann ich nicht, wenn ich es gleichzeitig (wegen 20) für möglich halten muss, dass alle immer schlafen.

<sup>44</sup>In dieser Weise argumentiert auch Jonathan Harrison dafür, dass es logisch möglich ist, dass er die einzige Person wäre, die existiert und sich trotzdem als Person“bezeichnen und begreifen könnte: 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.” (1988: 128)

<sup>45</sup>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.

<sup>46</sup>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.

<sup>47</sup>Die meisten Interpreten generalisieren das Schlafargument gewissermassen automatisch zu (18). Vgl. etwa Williams: 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 apparant sense-perception we may be deceived.” (1983: 341)

<sup>48</sup>Dieser Unterschied ist derselbe wie der zwischen *de re* und *de dicto*: “ $\forall x \forall t (\diamond(x \text{ schläft zu } t))$ “ kann wahr sein, “ $\diamond \forall x \forall t (x \text{ schläft zu } t)$ “ jedoch falsch – denn daraus, dass es keinen Menschen gibt, der zu einem bestimmten Zeitpunkt notwendigerweise wach ist, folgt nicht, dass es möglich ist, dass es keinen Zeitpunkt gibt, zu dem alle Menschen wach sind.

Wenn ich nie sicher sein kann, dass ich wach bin, kann ich nie behaupten, dass ich wach bin. Dann ist der Satz ich weiss, dass ich wach bin" immer falsch, denn um einen Satz zu wissen, muss ich ihn behaupten können. Um *irgendeinen* kontingenten Wissensanspruch aufstellen zu können, muss ich zumindest wissen, dass ich wach bin:<sup>49</sup> meine Wachheit gehört zu den Minimalbedingungen, die erfüllt sein müssen, damit ich mit einer Äusserung etwas behaupten und damit recht haben kann. Das Schlafargument führt Descartes also 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. Dies wird durch die Entkräftung des Schlafarguments in der Sechsten Meditation bestätigt:

"Cum 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 [il ne m'est rien rapporté par aucun d'eux, qui ait de la répugnance avec ce qui m'est rapporté par les autres']. Ex eo enim quòd Deus non sit fallax, sequitur omnino in talibus me non falli [il suit nécessairement que je ne suis point en cela trompé]".(AT VII 89<sup>20</sup>-90<sup>2</sup>)

Wenn ich nur zu einem einzelnen Zeitpunkt weiss, dass ich etwas weiss, bzw. auch schon nur, wenn ich zu irgendeinem Zeitpunkt weiss, dass ich wach bin (oder dass ich schlafe), habe ich meine Unschlüssigkeit, in die mich das Traumargument versetzt, überwunden. Denn zu diesem Zeitpunkt  $t_0$  muss ich wach sein, um etwas wissen zu können. Die Kohärenzkriterien, anhand derer ich Schlaf- und Wachzustand instinktiv 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. Über eine lückenlose Kette von Schlaf- und Wachzuständen kann ich so jeden Zeitpunkt meines Lebens in Gedanken erreichen und meinen Zustand zu diesem Zeitpunkt bestimmen.<sup>50</sup> 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. Ich merke damit also, dass ich nicht nur jetzt nicht ausschliessen kann, dass ich schlafe, sondern ebenso wenig je werde ausschliessen könne, dass ich schlafe. Also werde ich darauf schliessen, dass es möglich ist, dass ich immer schlafe – es sei denn, es gäbe ein unabhängiges Argument, das diese Möglichkeit ausschliesst.

Verschiedene Interpreten haben behauptet, über ein solches Argument zu verfügen. In der Se-

<sup>49</sup>Leider kann ich nicht genauer sagen, was ich als "kontingente Wissensansprüche" bezeichnen will. Gemeint sind schlussendlich diejenigen Sätze, die ich im Schlaf nicht behaupten kann: Sätze, die, wenn von einem Schlafenden geäussert, durch eine Beschaffenheit der Welt nicht zu wahren Aussagen werden können. Darunter fallen 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 hat fünf Wörter" sind aber schwieriger einzuordnen. Descartes würde ihnen die Wahrheitsfähigkeit wohl absprechen, wenn sie von einem Träumenden geäussert werden.

<sup>50</sup>So interpretiert muss Descartes freilich voraussetzen, (i) dass nicht nur das Einschlafen sondern auch das Aufwachen durch "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. Listet 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. Curley 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." (1978: 67) Descartes behauptet nicht, dass wir uns nie darüber 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 dürfte Descartes schon mit der Wahnsinnschypothese ausschliessen.

kundärliteratur 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. Frankfurt sagt:

"Descartes's conclusion is not [...] that 'we may be dreaming all the time'." (1970: 51)

Die Setzung der Klammern ist hier entscheidend: it is always possible that we are dreaming" (18) ist unbestrittenermassen eine korrekte Wiedergabe des Schlafarguments; ob wir it is possible that we are always dreaming" (19) akzeptieren, wird durch den Text nicht entschieden – es handelt sich um eine interpretatorische Frage.

Gibt (19) 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, als ungebundene Variable sozusagen; analog ist der Zeitpunkt, zu dem der Leser die entsprechenden Zeilen liest, 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.<sup>51</sup> 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 zu sitzen, 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 Sinneswahrnehmungen, die ich haben könnte, nicht ausschliessen könnte.<sup>52</sup> Es ist also mit dem Text durchaus verträglich, dass der cartesische Denker in der Ersten Meditation für möglich hält, dass er immer schläft.<sup>53</sup>

Frankfurt bringt zwei interne Argumente gegen eine Interpretation Descartes', derzufolge der cartesische Denker die stärkere Behauptung (ref3c) macht. Das eine betrifft die von Descartes' anschliessend skizzierte Theorie der Einbildungskraft, die in Frankfurts Lesart voraussetzt, dass der cartesische Denker veridische Wahrnehmungen hat. Das andere lautet wie folgt:

"... 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." (1970: 52)

Dieses Argument ist 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 der 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

<sup>51</sup>Ich kann mir die Wahl der Beispiele von träumbaren Wahrnehmungen (im Nachthemd vor dem Kaminfeuer sitzen) nur dadurch erklären, dass Descartes beim Leser die Vermutung wecken will, er träume, dass er die *Meditationen* liest.

<sup>52</sup>Natürlich muss ich annehmen, dass ich, *wenn ich ein Kriterium hätte*, die Möglichkeit hätte, mögliche Sinesseindrücke zu finden, die es mir erlaubten, auszuschliessen, dass ich schlafe. Dies bedeutet nichts anderes, dass ich glauben muss, dass ich, wenn ich ein Kriterium hätte, dieses *im Prinzip* auch anwenden könnte. Aber jetzt, in der Ersten Meditation, hat der cartesische Denker kein solches Kriterium und demnach kann er sich auch keine Sinneswahrnehmungen vorstellen, die ihm die Anwendung eines solchen Kriteriums erlaubten.

<sup>53</sup>Wenigstens wir dies durch die Vehemenz nahegelegt, mit der Descartes in den *Siebten Erwiderungen* bestrittet, *behauptet* zu haben, dass wir manchmal träumen. Er sagt dort über das Zitat Cur tam fidenter asseris: somniamus interdum" aus den Einwänden Bourdins: Nihil enim proisus fidenter asseri, in primâ Mediatione, quae tota dubitationis plena est, & ex quâ solâ haec verba desumptit." (AT VII 474<sup>17-19</sup>) Analog liesse sich schliessen, dass er ebenso wenig hätte behaupten können, manchmal träumten wir *nicht*.

selbst als auch von aussen.

Curley versucht dadurch, dass er Descartes nur (18), nicht aber (19) zuschreibt, einem Einwand zuvorzukommen, den er als procedural objection<sup>7</sup> charakterisiert und der im wesentlichen dem Selbstwidersprüchlichkeitsvorwurf Dickers entspricht:

"This weaker conclusion ["We may be dreaming at any time"] is sufficient for Descartes' skeptical purposes, but does not give the same appearance of inconsistency with the premises." (1978: 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 fiele. Wenn der cartesische Denker in der Tat zur Auffassung käme, dass es nicht möglich ist, dass er immer schläft ("¬∀t(ich schlafe zu t)"), aber gleichzeitig anerkennen würde, dass er zu jedem Zeitpunkt schlafen könnte ("∀t◇(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 allein, 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. Die Entdeckung des cartesischen Denkers, dass es nicht möglich ist, dass er immer schläft, frustriert diese Hoffnung. Auch Röd unterschreibt zwar (18), argumentiert aber gegen (19), obwohl er den mit dem Schlafargument induzierten Zweifel als einen an der "denk unabhängigen Existenz materieller Dinge" auffasst:

"Um diesem Argument das Befremdliche zu nehmen, [...] muss man sich deutlich machen, dass nicht gesagt wird: Wir träumen immer. Vielmehr zeigt die Traumerfahrung lediglich, dass es gegenständliche Erlebnisse gibt, ohne dass materielle Gegenstände im gewöhnlichen Sinn des Wortes vorhanden wären. [...] 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 befinden; diese Descartes immer noch gelegentlich zugeschriebene These ist offenkundig absurd..." (1982: 56)

Weil ihm die 'ideistische' Voraussetzung, dass nur Ideen unmittelbar erfahren werden, zugrundeliege, habe das Schlafargument nur eine explikative, nicht eine demonstrative Funktion (1982: 58). Weil es Röd als offensichtlich<sup>8</sup> betrachtet, dass Descartes diese Voraussetzung macht, und er nicht weiter erläutert, warum die Illusionshypothese absurd<sup>9</sup> ist, kann ich seine Position nicht eingehend kritisieren. Wir werden aber später sehen, dass selbst die Täuschergothypothese und das *Cogito* keine Transparenz des Bewusstseins voraussetzen (dass sie nicht implizieren, dass das Wissen, das wir von unseren Ideen haben, ein 'unmittelbares' ist).

Die zitierten Kommentatoren lassen ausser acht, dass Descartes in der *Recherche* ein Argument formuliert, das aufgrund seiner systematischen Stellung zweifellos in engem Zusammenhang mit dem Schlafargument zu sehen ist und das explizit die Möglichkeit supponiert, dass wir *immer* schlafen:

"Mais vous ne scauriés 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 eclaire, & 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 511<sup>14-25</sup>)

Hier scheint das Schlafargument die Möglichkeit andauernden Schlafens zu supponieren, und

Frankfurt, Röd 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 (19) derart absurd ist, dass sie Descartes nicht wohlwollend zugeschrieben werden kann. Ersteres scheint mir hoffnungslos, zweiteres ist, wie ich gezeigt zu haben hoffe, falsch.

Ein weiteres Unbehagen stellt sich bei der Frage ein, ob das Schlafargument 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. Sobald das Evidenzkriterium etabliert ist, lässt sich die Frage, ob ich jetzt gerade schlafe, introspektiv, d.i. *a priori* beantworten:

"Et quamvis, forti accidente imaginatione vel sensu (ut sit cum cerebrum perturbatur), non facile mens aliis rebus intelligendis vacet, experimur tamen, cum imaginatio est minus fortis, nos saepe aliquid ab ipsa plane diversum intelligere: ut, cum inter dormiendum advertimus nos somnare, opus quidem est imaginationis quod somniemus, sed quod nos somnare advertamus, opus est solius intellectus." (AT VII 358<sup>21-359</sup>)

Der Unterschied zwischen Schlaf- und Wachzustand wird damit von Descartes auf einer *kohärenzistischen* Basis gezogen:

"Praeterim summa illa de somno, quem a vigilia non distinguebam; nunc enim adverto permagnum inter utrumque esse discrimen, in eo quod nunquam insomnia cum reliquis omnibus actionibus vitae a memoria conjugantur, ut ea quae vigilantibus occurrunt..." (AT VII 89<sup>20-25</sup>)

Wer träumt, ist ein körperliches Wesen. Auch Traumgestalten sind 'körperliche' Wesen, da sie wahrgenommen werden und nur existieren, wenn sie wahrgenommen werden. Das Schlafargument unterminiert Wissensansprüche, die wir über körperliche Wesen haben können. Deshalb kann der Schlafende allein daraus, dass er träumt oder merkt, dass er schläft, nicht schliessen, dass er weiss, dass er schläft (und ebenso wenig dass er weiss, dass er existiert). Sobald wir aber wissen und voraussetzen dürfen, dass wir nicht nur körperliche, sondern auch geistige Wesen sind, stehen uns andere, nicht durch das Schlafargument unterminierte Möglichkeiten offen, Wissensansprüche über uns selbst zu erheben. Erst nach dem *Cogito* steht es dem cartesischen Denker offen, das im Traum geäusserte 'ich' nicht auf dasjenige zu beziehen, von dem er träumt, 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). 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 gegen Descartes ein, das Kohärenzkriterium könne nur dann vom cartesischen Denker auf sich selbst angewendet werden, wenn dieser zum Zeitpunkt dieser Anwendung nicht schlafe. Denn sonst könnte er träumen, dass das Kohärenzkriterium erfüllt

sei (und sich folglich darin täuschen):

”Quaero utrum sit hoc certum, quòd quis, somnians se dubitare an somniet necne, non possit somnians cohaerere suum somnium cum ideis rerum longà serie praeteritarum.” (AT VII 195<sup>20–23</sup>)

Descartes’ Replik ist "quick & dirty":

”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 196<sup>6–10</sup>)

Diese Antwort hat zu einem gewissen Unbehagen in der Sekundärliteratur geführt.<sup>54</sup> Sie ist aber besser, als sie auf den ersten Blick scheinen mag: Descartes will nicht behaupten, dass wir in der Unterscheidung von Schlaf- und Wachzustand *unfehlbar* sind, Wir können uns durchaus irrtümlicherweise für wach halten – sogar dann, wenn wir das Kriterium korrekt auf uns anwenden. 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 universellen und unfehlbaren Anwendbarkeit) eines Kriteriums. Wenn es dieses Kriterium gibt, besteht für uns die Möglichkeit, unseren Wachzustand korrekt zu erkennen, d.h. es ist dann möglich, dass wir wissen, dass wir wach sind. Damit sind wir bezüglich der Unterscheidung von Wach- und Schlafzustand in derselben kognitiven Situation wie dann, wenn es darum geht herauszufinden, ob unsere Wahrnehmungsbedingungen optimal sind. Bernard Williams hat einen weiteren Einwand gegen die Anwendbarkeit des Kohärenzkriteriums durch den cartesischen Denker zu entkräften versucht. Der Einwand geht von der Prämisse aus, dass Schlafende mit ihren Äusserungen nicht recht haben können, und lautet: Der cartesische Denker, der behauptet, er erkenne (anhand des Kriteriums), dass er nicht schläft, könnte dies nicht behaupten, wenn er (zum Zeitpunkt seiner Äusserung) schlafen würde. Williams macht zu Recht darauf aufmerksam, dass sich dieser Einwand nicht *spezifisch* gegen diese Äusserung richtet und damit der Leugnung der Aussage des cartesischen Denkers gleichkommt, er schlafe nicht (1978: 312-313). M.a.W. dürfte der cartesische Denker zum Zeitpunkt der Anwendung des Kriteriums *voraussetzen*, dass er nicht schläft.<sup>55</sup> Meiner Ansicht nach würde die schwächere Voraussetzung, dass er möglicherweise irgendeinmal nicht geschlafen hat (also die Negation von (20)) genügen. Die Anwendung des Kriteriums wäre dann gewissermassen hypothetisch: Wenn ich (bis zu meinem Tod) keine Kontinuitätsbrüche feststellen werde, habe ich immer geschlafen; gibt es einen Bruch in der Kontinuität meines Bewusstseinsstromes, dann werde ich annehmen, dass ich ab diesem Zeitpunkt bis zu einem erneuten Bruch wach bin.

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 bewusst werden, dass eine solche Anwendung zum vornherein präterminiert wäre, da 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.” (Hunter 1983: 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. **Zusammenfassend** lässt sich sagen, dass das Schlafargument (in seiner systematischen Rekonstruktion) dadurch, dass es mich darauf aufmerksam macht, dass ich die Frage, ob ich jetzt gerade

<sup>54</sup>So bei John P. Carriero: 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.” (1987: 4)

<sup>55</sup>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.” (1978: 313)

schlafe, zu keinem Zeitpunkt beantworten kann, die Hypothese aufwirft, dass ich zu jedem beliebigen Zeitpunkt schlafen könnte. Damit wird die Berechtigung *aller* Urteile, die ich aufgrund von Sinneswahrnehmungen mache oder anhand ihrer rechtfertigen würde, in Frage gestellt. Diese Infragestellung unterminiert schliesslich auch meinen Glauben, ich dürfe die Existenz einer materiellen Aussenwelt ausserhalb meiner voraussetzen.

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.

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. Denn der Sensualist behauptet, dass wir alles, was wir wissen, *aufgrund* von Sinneswahrnehmungen wissen. Wenn sich nun herausstellt, dass wir in diesem Fall nichts wissen, kollabiert der Sensualismus in den Skeptizismus, was für eine antiskeptische Position (eine Position, die positive Behauptungen aufstellt) eine *reductio* darstellt. 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 Harry G. Frankfurt zum Anlass, die **ganze** Erste Meditation als *reductio* des Sensualismus (der philosophically naive position from which Descartes conducts it" [1970: 15]) zu interpretieren.<sup>56</sup> Dagegen spricht, dass sich Descartes an der Stelle im Gespräch mit Burman auf den Satz Nempes quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi" bezieht, der in der französischen Übersetzung mit Tout ce que j'ay receu jusqu'à present 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 Descartes' verstehen, dass *zwei* Prioritätenordnungen unterschieden werden müssen: was als das Gewisseste *gilt* (primär<sub>1</sub>) muss nicht das Gewisseste *sein* (primär<sub>2</sub>). Es scheint mir auch deshalb unangebracht, die zitierte Stelle derart hoch wie Frankfurt zu gewichten, weil die Erste Meditation dem Leser als Anleitung dienen soll, sich von seinen Vorurteilen zu befreien, Descartes aber andererseits immer wieder betont, dass dies gerade für Gelehrte und Philosophen nötig sei (z.B. AT VI 10<sup>23–26</sup>). Obwohl er auch von Philosophen vertreten werden kann, ist der Sensualismus für Descartes' keine eigentlich philosophische, sondern eine vorphilosophische, naive Position (AT V 146). Bereits dies macht es unwahrscheinlich, dass sie sich Descartes für sein Hauptwerk zum Gegner vorgenommen hat. Wäre die Erste Meditation nicht mehr als eine *reductio* der sensualistischen Position, wäre Descartes' Argument alles andere als konklusiv. Gerade Philosophen, die keine Sensualisten sind, hätten keinen Grund, das *Cogito* als in irgendeiner Weise privilegierte Wahrheit zu akzeptieren; demnach wäre es hoffnungslos, sie davon zu überzeugen, dass wir *res cogitantes* sind. Descartes hätte keinen Grund, seine Meditationen bspw. scholastischen Jesuiten zur Lektüre zu empfehlen.<sup>57</sup> Ein weiteres Argument Frankfurts ist, dass die in der Ersten Meditation bezweifelte mathematischen Sätze nirgends als klar&deutlich bezeichnet werden. Darauf werde ich weiter unten noch zurückkommen. Jetzt geht es in erster Linie darum, zu verstehen, warum mathematische Sätze durch das Schlafargument *noch nicht* bezweifelt werden können.

Dem Schlafargument unterliegen all jene Überzeugungskandidaten, die sich bei einer *aposteriorischen* Überprüfung als falsch herausstellen könnten. **Mathematische Sätze** gehören nicht dazu,

<sup>56</sup>An vielen Stellen setzt dies Frankfurt einfach voraus: In the First Meditation, where Descartes is supposing that all knowledge is sensory..." (1970: 59)

<sup>57</sup>Noch weiter geht Curley, der darauf hinweist, dass nicht einmal alle empiristischen Positionen widerlegt wären: Empiricism need not take that form [die das Schlafargument *ad absurdum* führt]. An empirist 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." (1978: 65)

denn mathematische Sätze halten wir nicht aufgrund von Sinneswahrnehmungen für wahr:

”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 381<sup>20–25</sup>)

Descartes betont bereits im *Discours*, dass die Wachheit des Äussernden nicht zu den Wahrheitsbedingungen 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 39<sup>13–17</sup>)

In den *Meditationen* finden wir etwas anderes. Dort diskutiert Descartes verschiedene Theorien der Funktionsweise unserer Einbildungskraft. Der ersten zufolge ist diese bloss reproduktiv, kombiniert nur Elemente veridischer Wahrnehmungen:

”... 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 poterunt; ideoque saltem generalia haec, oculos, caput, manus, totumque corpus, res quasdam non imaginarias, sed veras existerent. Nam sane pictores ipsi, ne tum quidem, cum Sirenas & Satyricos maxime inusitatis formis fingere student, naturas omni ex parte novas iis possunt assignare, sed tantummodo diversorum animalium membra permiscunt...” (AT VII 19<sup>26–204</sup>)

Diese Theorie wird auch gleich wieder aufgegeben. 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 exogitaret adeo novum, ut nihil omnino ei simile fuerit visum, atque ita plane fictitum sit & falsum, certe tamen ad minimum veri colores esse debent, ex quibus illud componant.” (AT VII 20<sup>4–8</sup>)

Diese Bezugnahme auf *Farben* gibt leicht zu Missverständnissen Anlass.<sup>58</sup> Meiner Ansicht nach ist sie 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.

Auf Existenzbehauptungen spezialisiert, besagt das Schlafargument, dass die Existenz jedes einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Dings fraglich sei: jedes einzelne dieser Dinge existiert möglicherweise nicht.<sup>59</sup> Der Einwand, den sich Descartes in der zitierten Passage macht, ist nun folgender: auch wenn alles sinnlich Wahrgenommene möglicherweise nicht existiert, müssen wir doch zumindest (i) die Existenz von etwas sinnlich Wahrnehmendem<sup>60</sup> und (ii) die Existenz von 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

<sup>58</sup>So schreibt Frankfurt: 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.” (1970: 58) Damit verkennt er aber 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.

<sup>59</sup>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.

<sup>60</sup>Gemäss der entwickelten Descartes’schen Theorie setzen Sinneswahrnehmungen die Körperlichkeit dessen voraus, der sie hat: ”Sentine? Nempe etiam hoc non fit sine corpore...” (AT VII 27<sup>5–6</sup>) ”...quia corpus non habeo, equidem me sentire dicere non possum.” (AT X 521)

Bewusstseins, wird nicht tangiert: es bleibt unbezweifelt, dass wir zumindest Ideen haben, die Repräsentationszwecke erfüllen *sollten*. Diese materiale Realität kommt den Ideen schon dadurch zu, dass sie Ideen eines sinnlich Wahrnehmenden sind.

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.<sup>61</sup>

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 20<sup>8–14</sup>)

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 Frankfurt sie nennt (1970: 69), 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:

”Cujus generis esse videntur natura corporea 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 20<sup>15–19</sup>)

In den Begriffen des später entwickelten Substanzdualismus entspricht die Voraussetzung von *irgendetwas* Materiellem der Annahme einer *res extensa*, womit Ausdehnung als deren charakteristisches Attribut mitgesetzt ist. 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 quam quatuor; nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant.” (AT VII 20<sup>20–31</sup>)

Auf diese Privilegierung mathematischer Sätze kommt Descartes in der Rekapitulation der Zwei-

<sup>61</sup>Burnyeat hat einen wichtigen Unterschied zwischen antiken und cartesianischen Skeptizismus darin sehen wollen, dass erst Descartes, nicht aber die Griechen, 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.” (1982: 19) Die antiken Skeptiker hätten zwar die Möglichkeit erwogen, dass *alle* unsere Meinungen über die Beschaffenheit der Aussenwelt falsch sein können, diese Möglichkeit aber nicht zu der der Nichtexistenz der Aussenwelt selbst generalisiert. M.a.W. trieb der antike Skeptizismus den Zweifel bis zu dem Punkt, den der cartesianische Denker mit dem Abschluss des Schlafarguments erreicht: ”... all these philosophers [...] leave untouched – indeed they rely upon – the notion that we are deceived or ignorant about *something*.” (1982: 32) Descartes selbst war der Meinung, mit der Täuschergothypothese gehe er über die antike Skepsis hinaus. So sagt er zu Burnyeat über die Stelle, wo er den Täuschergott einführt: Reddit hic auctor hominem tam dubium, et in tantas dubitationes conjicit ac potest; ideoque non solum 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 hic introduct, quem sursum dari aliquis objicere potest.” (AT V 147)

felsargumente in der Sechsten Meditation zurück:

”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 80<sup>4–10</sup>)

Dies beschreibt die Position, die Descartes am Ende der *Meditationen* erreicht: die Täuscher-gothypothese 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. Die Zweifelsargumente dienen Descartes dazu, unter den Sätzen, die wir für wahr halten können, eine **Ordnung** zu etablieren, die der herkömmlich-sensualistischen entgegenläuft. Die Allgemeinheit und Stärke der Zweifelsargumente entsprechen dem Gewissheitsgrad derjenigen Überzeugungen, die ihnen gerade noch standhalten. Am ungewissesten sind demnach *revidierbare* Sinneswahrnehmungen, die bereits mit der Hypothese einer partikulären Sinnestäuschung bezweifelt werden können; gewisser sind *unrevidierbare* Sinneswahrnehmungen, die unter optimalen Bedingungen gemacht werden – um sie zu bezweifeln, braucht es das Schlafargument. Am gewissesten sind mathematische Sätze, die auch von diesem unberührt bleiben. Um diese Auszeichnung mathematischer Sätze besser zu verstehen und um mein Argument, dass sie der Täuschergothypothese schliesslich doch zum Opfer fallen, vorzubereiten, muss ich kurz **Descartes’ Philosophie der Mathematik** skizzieren.

Anders als man vielleicht zu denken geneigt sein könnte, ist Descartes *kein* mathematischer Platonist. Mathematik hat es – grob gesprochen – für ihn nicht mit einem Reich unabhängiger, vielleicht ewiger Objekte, sondern mit der physikalischen Welt zu tun. Darin stimme ich mit Frankfurt überein:

”He [Descartes] presents it [the contrast between physics, astronomy, and medicine on the one hand and the various branches of mathematics on the other] 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.” (1970: 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 in der Ersten Meditation nicht seine eigene, sondern eine sensualistische Positon, die er *ad absurdum* führen wolle. Dies muss jedoch misslingen. Denn nicht nur Descartes’ frühe Philosophie der Mathematik, wie sie in den *Regulae* skizziert wird, sondern auch die spätere, die sich in den hinteren Kapiteln der *Meditationen* findet, entspricht dieser Skizze in der Ersten Meditation. Der Urrationalist Descartes vertritt demnach eine Position, für die Quine mit dem Vorwurf konfrontiert wurde, einen extremen Empirismus zu vertreten.<sup>62</sup>

In den *Regulae* hat Descartes die Gewissheit der Mathematik darauf zurückgeführt, dass ihre existentiellen Voraussetzungen, die er anerkennt, durch Erfahrung nicht unsicher gemacht werden

<sup>62</sup>Quine formuliert diese heikle These sehr vorsichtig. Im Aufsatz *Philosophy of Logic* etwa findet sich kein klares und unmissverständliches Bekenntnis. Die These folgt aber aus der allgemeineren Behauptung, die Mathematik bilde zusammen mit den Wissenschaften ein Netz, das seinen empirischen Gehalt und damit seine Bedeutung durch die Überprüfung von Beobachtungssätzen erhalte (Two Dogmas of Empiricism” (1951), p. 41, The Scope and Language of Science” (1957), p. 244). In manchen Formulierungen wird die Implikation 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. [dots] But the overall system, with all its parts, derives its aggregate empirical content from that [observational or experimental] edge; and the theoretical parts are good only as they contribute in their varying degrees of indirectness to the systematizing of that content.” (Necessary Truth” (1963), p. 76).

könnten:

”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 365<sup>14–18</sup>)

Im Gespräch mit Burman sagt Descartes, Mathematik setze nicht die Existenz von irgendetwas bestimmtem, aber die Existenz von Ausdehnung (= etwas Ausgedehntem) voraus

”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)

Beide, Mathematik und Physik, handeln von Objekten im dreidimensionalen Raum. Insofern setzen beiden zumindest die Existenz dieses Raumes voraus. Die Physik legt sich im Gegensatz zur Mathematik aber 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 Objekten überhaupt. Die Existenz von Raum setzt allerdings ihrerseits die Existenz von etwas Materiellem voraus:

”... ubicunque extensio est, ibi etiam necessario est corpus.” (AT V 224<sup>16–17</sup>)

Im *Discours* hat Descartes den Körper der Geometer als ün 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, et être mues ou transposées en toutes sortes” (AT VI 36<sup>6–10</sup>) bezeichnet und mit dem euklidischen Raum identifiziert. Auch in den *Meditationen* behält er diesen *physikalischen* Begriff<sup>63</sup> des mathematischen 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 iudicabam; quinimo mirabar potius tales facultates in quibusdam corporibus reperiri.” (AT VII 26<sup>16–23</sup>)

Die Verobenheit von Mathematik und Physik reicht noch tiefer: Im berühmten Beweis der Existenz der Aussenwelt wird nämlich die Existenz der physikalischen Aussenwelt nämlich nur insofern bewiesen, als sie Gegenstand der Mathematik ist.<sup>64</sup>

In den *Prinzipien* bestreitet Descartes ganz offen, ein mathematischer Platonist zu sein:

”LVIII. Numerum & universalia omnia esse tantùm modos cogitandi. Ita etiam, cùm numerus non in ullis rebus creatis, sed tantùm in abstracto, sive in genere consideratur, est modus cogitandi duntaxat; ut & alia omnia quae *universalia* vocamus.” (AT VIII/I 27<sup>15–18</sup>)

Zwischen der Zahl und dem Gezahlten, der Grösse und dem Gemessenen, liegt wie zwischen allen Attributen und ihren Modi nur ein Verstandesunterschied,<sup>65</sup> d.h. eben gerade *keine* ontologische

<sup>63</sup>Dass es sich beim euklidischen Raum zu Descartes’ Zeiten um einen physikalischen Begriff handelte, wird deutlich etwa bei Newton, der das Parallelenaxiom als offensichtliche Wahrheit über die Welt auffasste. Nur dank dieser engen Verquickung konnte die Entdeckung nichteuklidischer Geometrien im 19. Jahrhundert (Riemann, Lobatschewski, Bolyai) eine derart grosse Rolle bei der Entdeckung und Ausarbeitung der Relativitätstheorie spielen.

<sup>64</sup>Vgl. die bereits zitierte Passage aus der *Sechsten Meditation*: 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 80<sup>4–10</sup>)

<sup>65</sup>Diese These findet sich, wenn auch etwas anders formuliert, bereits in den *Regulae* (AT X 445<sup>1–9</sup>, 448<sup>26</sup>–449<sup>4</sup>).

Kluft:

”Quippe quantitas à substantiâ extensâ in re non differt, sed tantùm ex parte nostri conceptuûs, ut & numerus à re numeratâ.” (AT VIII/I 44<sup>19–21</sup>)

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:

”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 44<sup>25–452</sup>)

Die **existentiellen Voraussetzungen**, die die Mathematik macht, sind demnach die folgenden: die Geometrie setzt die Existenz eines Raumes und damit die Existenz von Ausdehnung voraus, weil sie von Figuren handelt; die Arithmetik ihrerseits präsupponiert etwas Zählbares. Dies ist durchaus nicht so unvernünftig, wie es vielleicht scheint. Von den 20 Axiomen, mit denen David Hilbert in den *Grundlagen der Geometrie* die euklidische Geometrie axiomatisiert hat, sind sieben offenkundige Existenzaussagen. Auch eines von Peanos Axiomen der Arithmetik ist eine Existenzaussage. Auch zu Descartes Zeiten war die Art der existentiellen Voraussetzungen der Mathematik, aber nicht ihre Realität, ein umstrittenes Diskussionsthema.<sup>66</sup> Die Plausibilität von Descartes’ Philosophie der Mathematik entstammt also zwei Quellen: zum einen müssen wir wohl annehmen, dass Arithmetik oder Geometrie existentielle Voraussetzungen machen, zum anderen will nicht so recht einleuchten, wie nicht-materielle Dinge gezählt oder gemessen werden können sollten. Es liegt daher nahe, Ordnungen und Grössen *materieller* Dinge als die Gegenstände der reinen Mathematik zu betrachten.

### 3.4 Gehirne im Tank – WORK ON THIS

Hilary Putnam hat im ersten Kapitel seines Buchs *Reason, Truth and History* (1981) eine Hypothese aufgestellt, die oft in engen Zusammenhang mit Descartes’ Täuschergothypothese gesetzt, von manchen sogar mit ihr identifiziert wird.<sup>67</sup> Im folgenden möchte ich die Hypothese zuerst darstellen, die Gründe erläutern, die Putnam motiviert haben, sie als inkohärent zu verwerfen, und schliesslich zeigen, dass die Identifikation dieser sog. **„brains in a vat“-Hypothese** mit der Täuschergothypothese ungerechtfertigt ist. Die „brains in a vat“-Hypothese entspricht nicht der Täuschergothypothese sondern dem Schlafargument und teilt dessen Voraussetzungen, die seine Reichweite ganz wesentlich eingrenzen.

Putnam diskutiert die Möglichkeit, dass wir Hirne in einem Tank sind, der uns von der Aussenwelt kausal isoliert. Stattdessen schwimmen wir in einer Nährlösung, während unsere Wahrnehmungen durch ein Computerprogramm produziert werden. Er verwirft sie aufgrund der Beobachtung, dass in diesem Fall der Satz „wir sind Hirne im Tank“ falsch wäre. Putnams Argument ist kurz und prägnant. Es macht dieselben Voraussetzungen wie Frege in den zitierten Bemerkungen aus *Der Gedanke*: Ein Hirn im Tank kann mit seinem Wort „Hirnnicht etwas bezeichnen, zu dem es in keinem kausalen Kontakt steht. Das, was es stattdessen bezeichnet, nennt Putnam „brain in the

<sup>66</sup>Bereits Aristoteles hat behauptet, dass Mathematik nicht ohne existentielle Voraussetzungen betrieben werden kann (*APst* I 10 76a32-6) – obwohl solche Voraussetzungen das syllogistische Korsett sprengen, in das er die Mathematik zu legen hoffte (vgl. Barnes 1981: 41, 51).

<sup>67</sup>Explizite Identifikationen finden sich bei Massimo dell’Utri (1990: 79) und bei Burri (1994: 125). Zumindest stark suggeriert wird die Identifikation bei David Davies (1995: 203), Anthony L. Brueckner (1986: 148) und John P. Carriero (1987: 2, 15).

image“:

”It follows [von dieser Voraussetzung] that if their ‚possible world‘ [diejenige der ‚brains in a vat‘] 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.” (1981: 15)

Jemanden, der die Hypothese, wir seien Hirne im Tank, als kohärent ausgibt, bezeichnet Putnam als metaphysischen Realisten. Sein Argument gegen den metaphysischen Realismus kann – unter Miteinbezug dessen, was er als kleinsten gemeinsamen Nenner verschiedenster Referenztheorien betrachtet, – wie folgt rekonstruiert werden:

- (21) Zwei Dinge können physikalisch identisch sein und sich in ihren semantischen Eigenschaften unterscheiden.
- (22) Zwei Dinge können qualitativ (für uns) ununterscheidbar sein und sich in ihren semantischen Eigenschaften unterscheiden.
- (23) Zwei qualitativ ununterscheidbare Zeichen können gleich angewendet werden und sich in ihren semantischen Eigenschaften unterscheiden.
- (24) Wenn zwei Zeichen dieselben semantischen Eigenschaften haben, müssen sie nicht nur gleich angewendet werden, sondern ihre Anwendungen müssen dieselbe Ursache haben.
- (25) Aussagen eines Hirns im Tank haben eine andere Ursache als qualitativ davon ununterscheidbare Aussagen, die wir machen.
- (26) Insbesondere ist die Aussage „Ich bin ein Hirn im Tank“ eines Hirns im Tank nicht genau dann wahr, wenn meine Aussage „Ich bin ein Hirn im Tank“ wahr ist.
- (27) Meine Aussage „Ich bin ein Hirn im Tank“ ist genau dann wahr, wenn ich ein Hirn im Tank bin.
- (28) Die Aussage „Ich bin ein Hirn im Tank“ eines Hirns im Tank ist auch dann falsch, wenn es ein Hirn im Tank ist.
- (29) Wenn wir Hirne im Tank wären, könnten wir nicht behaupten, wir seien Hirne im Tank.
- (30) Wenn wir uns vorstellen könnten, wir seien Hirne im Tank, können wir nicht behaupten, wir seien Hirne im Tank.
- (31) Also ist die Hirn-im-Tank-Hypothese inkohärent.
- (32) Also ist es notwendig, dass wir keine Hirne im Tank sind.
- (33) Wenn der metaphysische Realist recht hätte, dann könnten wir Hirne im Tank sein.
- (34) Also hat der metaphysische Realist unrecht.

Einige Unterschiede sind offensichtlich. Descartes ist in Putnams Terminologie ein metaphysischer Realist: die Täuschergothypothese ist ihm zufolge kohärent und repräsentiert für den cartesischen Denker in der Ersten Meditation eine echte (wengleich auch epistemische) Möglichkeit. Sie scheitert an der kontingenten, synthetischen Wahrheit *kum*“, nicht an internen oder konzeptuellen Widersprüchen. Dies ist ein erster, wichtiger Unterschied. Ein zweiter liegt im Wörtchen *notwendigerweise*: obwohl es kontingent ist, dass die Täuschergothypothese 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.<sup>68</sup> Zudem ist der durch Putnams Gedankenexperiment supponierte Irrtum näher besehen gar nicht global, sondern beschränkt sich wie der durch das Schlafargument induzierte Zweifel auf Überzeugungen, die wir für solche über materielle Objekte halten.

Jeder dieser Argumentationsschritte wirft eine Vielzahl von Fragen auf.<sup>69</sup> Selbst die Rekonstruktion des Argumentes ist Gegenstand hitziger Diskussionen.<sup>70</sup> Bezüglich der einzelnen Schritte stellen sich insbesondere folgende Probleme:

In den ersten vier Schritten verstärkt Putnam sukzessiv eine Menge von Bedingungen, die ihm zufolge für Referenz notwendig sind. Die Negationen von (21)-(23) werden anhand von Beispielen verworfen, in denen die Antecedens-Bedingung erfüllt ist, das Konsequens jedoch nicht: (21) durch das Beispiel eines durch eine Ameise im Sand produzierten Schriftzugs ("Winston Churchill"), der nicht referiert; (22) durch das Beispiel einer unverständlichen Lautfolgen memorisierenden Hypnosepatientin, die einen japanischen Telepathen hinters Licht führt; (23) schliesslich durch die Inadäquatheit eines Turing-Tests für Referenz. Bereits das erste Gegenbeispiel ist hochproblematisch: denn wie ist folgende Behauptung Putnams zu verstehen?

"... suppose the line 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." (1981: 2)

Die hier in Frage stehende Unterscheidung zwischen referierenden und nicht-referierenden Vorurteilen des Schriftzuges "Winston Churchill" ist alles andere als offensichtlich.<sup>71</sup> Zwei Dichotomien können zu Erklärungszwecken herangezogen werden: die eine ist die von Putnam ins Auge gefasste Unterscheidung von mit der entsprechenden Intention produziert "vs. ohne entsprechende Intention produziert". Daran schliesst sich aber direkt die Frage an, ob die Lokalisierung eines Zeichens auf einer Seite dieser Grenzlinie ein *Wissen* um die Produktionsbedingungen voraussetzt. Gerade bei Schriftzügen in Büchern ist dies wohl meistens nicht vorhanden (*soweit ich weiss*, könnte auch *Reason*, *Truth and History* von einem Affen getippt worden sein). Die ursprüngliche Dichotomie verallgemeinert sich damit zur Unterscheidung zweier Arten, ein Symbol *aufzufassen*. Fasse ich die Linie im Sand als Schriftzug eines Menschen auf, spreche ich ihr nicht-natürliche Bedeutung und damit Referenz zu. Fasse ich sie als Wegspur einer Ameise auf, wird damit *für mich* kein englischer Premier bezeichnet (wobei ich allerdings eingestehen muss, dass jemand die Linie auch anders auffassen könnte).<sup>72</sup> Diese Unterscheidung liesse sich an der zweiten der angesproche-

<sup>68</sup>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. Ihr Unterschied liegt vielmehr darin, dass Putnam im Gegensatz zu Descartes auf die Semantik von 'ich bin *x*' rekurriert.

<sup>69</sup>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 scheint mir zweifelhaft, ob Gedanken semantische Eigenschaften haben, und – wenn sie solche haben – ob diese in derselben Weise zu analysieren sind wie die semantischen Eigenschaften intersubjektiv zugänglicher Symbole wie etwa sprachlicher Zeichen. Putnam entscheidet solch wichtige und kontrovers diskutierte Fragen vorweg, indem er von mental representations spricht (1981: 3). Manchmal schliesst er aus qualitativer Ununterscheidbarkeit auf die Identität von Gedanken (1981: 8), obwohl sie sich in ihren *referentiellen* Eigenschaften unterscheiden (1981: 14). Ich bin mir nicht sicher, ob Gedanken überhaupt qualitative (phänomenale) Eigenschaften haben, bezüglich derer zwei Gedanken ununterscheidbar sein könnten.

<sup>70</sup>So sind denn auch eine Reihe von Einwänden gegen meine Rekonstruktion möglich. Beispielsweise gewichte ich die kausale Referenztheorie geringer als andere Interpreten: mir scheint sie nur für (24) wesentlich, während andere Autoren sie als kontroverse Voraussetzung des gesamten Arguments rekonstruieren. Ich spreche allgemein von semantischen Eigenschaften von Aussagen, obwohl Putnam nur sagt, Hirne im Tank könnten nicht auf *echte* Hirne und Tanks *referieren*. Weil die positive Antwort auf die Frage, ob wir wahre Aussagen über unsere Aussenwelt machen können, voraussetzt, dass wir auf geistunabhängige Gegenstände referieren können, scheint mir die Verallgemeinerung schon des Arguments legitim.

<sup>71</sup>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 unmittelbaren anstehenden Staatsbesuch des englischen Premiers wohl entfernt – was darauf hindeutet, dass die Nicht-Referentialität des Namens zumindest nicht offensichtlich ist.

<sup>72</sup>Dieser Unterschied zwischen zwei verschiedenen Auffassungen *desselben* Schriftzugs wird von Shakespeare etwa

nen Dichotomien, der zwischen *type* und *token* festmachen, indem man sagt, dass im allgemeinen *tokens* des im Sand verwirklichten *types* als Namen Churchills aufgefasst werden, dieses besondere *token* aber nicht ein solches *token* dieses *types* sei.

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 (die Schlüssigkeit von Putnams Argument vorausgesetzt) 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. Gegen diese Unterscheidung könnte nun folgendes eingewendet werden: *Wir* sind fähig, die Zeichen der Ameise im Sand als "Winston Churchill" zu lesen. Das Argument gegen die magische Referenztheorie setzt voraus, dass wir in einer Position sind, von der aus wir der Ameise Intentionalität absprechen können. Im Fall unserer eigenen Gedanken haben wir diese Aussenansicht nicht. Es macht, wie Putnam bemerkt, keinen Sinn, sich vorzustellen, man verstünde seine eigenen Wörter nicht (1981: 17). Gary Iseminger 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:

(35) Wenn wir uns vorstellen können, Hirne im Tank zu sein, sind wir keine Hirne im Tank.

(36) Wir können uns vorstellen, dass wir Hirne im Tank sind.

(37) Also sind wir keine Hirne im Tank.

Selbst wenn wir (35) akzeptieren (was eine relevante Verstärkung von (29) bedeutet), ist fraglich, ob wir (35) *und* (36) 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." (1988: 193)

Diese und ähnliche Bemerkungen haben zu einer weiten und verästelten Diskussion über die Vereinbarkeit von Externalismus mit der Möglichkeit introspektiven Wissens geführt. Für unseren Fall wichtig ist jedoch, dass der Gedanke, dass wir Hirne im Tank sind, – *wenn wir Hirne im Tank wären* – dem Gedanken sehr nahe stehen würde, dass wir existieren.<sup>73</sup> Der Grund, warum wir mit dem Gedanken, dass wir existieren, auf uns referieren können, liegt in der Semantik des Personalpronomens 'ich'. Es ist mir deshalb nicht klar, warum ich im Fall, dass ich ein Hirn im Tank wäre, nicht mit ichäuf ein Hirn im Tank referieren können sollte.

Ich verstehe Putnams Argument nicht als Argument primär dafür, dass wir keine Hirne im Tank sind. Putnam sagt oft genug, dass nur der metaphysische Realist die Hypothese, dass wir Hirne im Tank sein könnten, für kohärent halten müsse, hält sich selbst nicht für einen metaphysischen Realisten und will den metaphysischen Realismus durch den Nachweis der Inkohärenz der 'brains in a vat'-Hypothese widerlegen oder zumindest seine Position schwächen.<sup>74</sup>

Ein weiterer Punkt ist wichtig: Wenn sich Putnam gegen magische Referenztheorien zur Wehr setzt und eine *intrinsic* Verknüpfung von Repräsentation und Repräsentiertem leugnet, dann stützt er sich auf die Tatsache, dass wir es sind, die physikalischen Symbolen referentielle oder überhaupt semantische Eigenschaften zuschreiben. Dies ist allerdings, wie David Lewis festgestellt hat (1984:

derot gemacht, wo Hamlet, auf die Frage, was er lese, antwortet: "words, words, words".

<sup>73</sup>Dies bemerkt auch Iseminger: "... 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." (1988: 193, Fn. 4)

<sup>74</sup>Putnam muss nicht einmal behaupten, dass aus der Inkohärenz einer Hypothese ihre Falschheit folgt. Zur Vereinfachung und 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 aktualerweise keine Hirne im Tank sind.



233), auch dann der Fall, wenn wir Anhänger einer magischen Referenztheorie sind; auch dann können wir nicht mehr tun als *behaupten*, dass "xäuf x referiert. Solange die Referenzrelation aber bloss behauptet wird, müssen wir zugestehen, dass wir damit – wenn wir Hirne im Tank wären – behaupten würden, dass "xäuf x in the imagereferiert. Es ist mir deshalb m.a.W. nicht ganz klar, welche Rolle die Prämisse (21)-(28) für (29) spielen sollen.

Die fundamentale Asymmetrie, die das Argument prägt und als Grundlage seiner diversen Widerlegungen gedient hat, kommt erstmals mit (25) ins Spiel, denn (25) ist nur dann wahr, wenn ich kein Hirn im Tank bin. In (25) und (26) könnte der indexikalische Term Ich "bzw. mein"durch "Wesen, das kein Hirn im Tank ist"ersetzt werden, ohne dass dadurch die Wahrheit der Prämissen oder die Gültigkeit des Argumentes tangiert würde. Spätestens bei (27) bricht diese Strategie allerdings in sich zusammen. Disquotationale Wahrheitsbedingungen übersetzen einen Satz aus einer Objekt- in eine Metasprache. Wesentlich für der Wahrheit von (27) ist der Umstand, dass nicht nur die Objektsprache, sondern auch die Metasprache nicht die eines Hirns im Tank ist. Diese Voraussetzung – dass der metasprachliche Bestandteil von (27) nicht zur Sprache eines Hirns im Tank gehört – kann nicht in (27) hineingenommen werden, ohne sogleich einen Regress von Metasprachen zu eröffnen (denn auch diese Voraussetzung müsste in einer Sprache formuliert werden, die nicht die eines Hirns im Tank ist). Probleme, die auf diese Asymmetrie zurückzuführen sind, werden wir auf allen Stufen des Argumentes wieder antreffen. Bezüglich (25) könnte beispielsweise die Frage aufgeworfen werden, ob Hirne im Tank überhaupt Aussagen machen können.<sup>75</sup> (26) wird von Brueckner damit begründet, dass die Wahrheitsbedingungen von Äusserungen der Hirne im Tank die "would-be phenomenalist truth conditions for English utterances of the sentencekind (1986: 151, Fn. 6).<sup>76</sup> Mir scheint fraglich, ob eine phänomenalistische Rekonstruktion der Semantik der englischen Sprache jemals für philosophisch akzeptabel angesehen würde, wenn sie nicht allen Sätzen *dieselben* 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? Brueckner selbst scheint dies einzugestehen, wenn er bemerkt, dass (zumindest aufrichtige) Äusserungen der Art "Here is a green tree", die Hirne im Tank machen, gemäss dieser Semantik wahr wären (weil sie am mit "here"bezeichneten Ort in ihrem Gesichtsfeld in der Tat Grüneindrücke haben) – weshalb nicht von einer *Täuschung* der Hirne im Tank gesprochen werden könnte (1986: 151, Fn. 7). Ein weiteres Argument für (26) hat Massimo dell'Utri präsentiert. Es lautet wie folgt:

"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." (1990: 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. Brueckner 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 (1992: 125). Der Beweis von "Wenn ich ein Hirn im Tank bin, dann bin ich kein Hirn im Tank",

<sup>75</sup>Vgl. das *caveat* Anthony 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."(1986: 150, Fn. 4). Mir scheint klar, dass Sätze oder Lautfolgen, die bloss geäussert zu werden scheinen, aber nicht wirklich geäussert werden, keine Aussagen sind, aber Brueckners und meine Intuitionen mögen in diesem Punkt divergieren.

<sup>76</sup>Dieser Meinung ist auch A. N. Galois: "... 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 BIVto express."Weil keine Rekonstruktion von Putnam's Argument auf eine Wortklärung 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 imageist). Das Argument ist demnach, wenn es verständlich ist, allein dadurch schon überflüssig.

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 imagefind – was der Prämisse nicht widerspricht.

Gegen (26) und (27) kann zudem eingewendet werden, die Ungleichbehandlung derselben Aussage Ich bin ein Hirn im Tankinhand der Situation, in der sich der Sprecher gerade befindet, entbehre jeder Grundlage. Wenn 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 aber phänomenal und behavioristisch ununterscheidbar ist von Deutsch). Wodurch aber könnte ein solcher Unterschied gemacht werden? 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.

Brueckner hat (27) verteidigt, indem er gegen (38) argumentierte:

(38) 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.

(38) scheint plausibel, weil seine Wahrheit indifferent gegenüber dem Umstand ist, ob er von mir oder von einem Hirn im Tank geäussert wird. Brueckner hingegen hält (38) deshalb für inakzeptabel, weil die Behauptbarkeit seines Konsequens durch ein Hirn im Tank eine Reinterpretation seiner Semantik voraussetzt. Wir dürfen, so Brueckner, das Antecedens aber nicht auf die Sprache beziehen, in der das Konsequens ausgedrückt wird (1986: 157). Sonst wären Sätze der Art "Wenn Cäsar"Brutus und "BrutusCäsar bezeichnet, hat Cäsar Brutus getötet"wahr, die aber falsch sind, weil unsere Sprachverwendung nichts mit dem zu tun hat, was sich im antiken Rom abspielte. Dieses Argument hat den Nachteil, von Brueckner selbst nicht beherzigt zu werden. Unter der (plausiblen) Voraussetzung, dass sich Konditionale und Schlussregeln nicht wesentlich unterscheiden, 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. Brueckner hält ebendiese Überlegung dem von ihm präsentierten Argument E entgegen (1986: 160) und hat daraus einen Einwand gegen dell'Utri gemacht (1995: 125).

David Davies hat (38) gegen Brueckner verteidigt, indem er auf einen Unterschied zwischen der indikativischen und der subjunktiven Formulierung solcher Konditionale aufmerksam gemacht hat. Bezüglich letzterer ist Davies mit Brueckner einverstanden: Subjunktive Konditionale werden unter der Voraussetzung evaluiert, dass wir unsere Sprache in *unserer* Welt semantisch evaluieren (sie entsprechen, in Chalmers Terminologie, dem sekundären Möglichkeitsbegriff, bezüglich dessen wir mögliche Welten als kontrafaktisch betrachten). Indikativische Konditionale hingegen, so Davies, verlangen, 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 (38) 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 (1995: 215). Denn unabhängig davon, ob ich ein Hirn im Tank bin, ist das Antecedens von (38) 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 für sehr dubios. Denn wir müssen, wenn wir keine Hirne im Tank sind, nichts weiter lernen als Deutsch, um auch Tank-Deutsch sprechen zu können. Die beiden Sprachen unterscheiden sich *ex hypothesi* nicht im Hinblick auf ihre Erlebarkeit 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. Gleich verhält es sich jedoch, wenn wir Hirne im Tank sind. Natürlich gibt es niemanden, der zugleich ein und kein Hirn im Tank ist – aber daraus darf ebensowenig auf die Unverständlichkeit von zweisprachigen Ausdrücken geschlossen werden wie daraus, dass niemand zugleich Nord- und Südkoreaner sein kann.

Jonathan Harrison (1985: 56) und auch Brueckner selbst (1986: 158) haben gegen (28) eingewandt, dass daraus, dass Hirne im Tank mit Ich bin ein Hirn im Tanknicht die Aussage machen

würden, dass sie Hirne im Tank sind, nicht folgt, dass sie mit der Aussage, dass sie Hirne im Tank sind, unrecht hätten. Selbst wenn wir (8) also eingestehen und der Äusserung von "Hirn im Tank" eines Hirns im Tank andere Referenzobjekte als Hirne im Tank zuweisen, folgt (29) nur unter der Zusatzprämisse, dass ein Hirn im Tank nicht behaupten kann, es sei eines dieser Referenzobjekte von "Hirn im Tank". Brueckner schreibt diese Zusatzprämisse Putnam selbst zu:

"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." (1986: 151)

Es ist mir schleierhaft, wo Putnam diese Hypothese macht. Putnam behauptet zwar (29) (1981: 8), aber bei der Einführung des Gedankenexperimentes sagt er, ein Hirn im Tank könne die Illusion haben, *Reason, Truth, and History* zu lesen.<sup>77</sup> 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 (8), folgt ausserdem nicht, dass ein Hirn im Tank seine Situation nicht *anders* ausdrücken könnte. 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." (2000: 3-4)

Abgesehen von der Komplikation, dass Hetherington hier offenbar von einer Referenz auf Sachverhalte spricht,<sup>78</sup> ist zumindest nicht auf den ersten Blick klar, warum ein Hirn im Tank mit *ich bin in einer epistemisch derart misslichen Lage, dass ich keine gerechtfertigten Überzeugungen über meine Aussenwelt haben kann* nicht das *Wesentliche* seiner Situation korrekt erfassen könnte. 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." (1986: 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." (1986: 72)

Nagel fährt hier eine gängige skeptische Schiene: Gehen wir davon aus, dass wir "Hirne in unserer Sprache verwenden, um uns auf echte, geistunabhängige Hirne zu beziehen, müssen wir nichts weiter tun, als dieses Wissen über unsere eigene Sprachverwendung sprachlich zu formulieren.

<sup>77</sup>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." (1981: 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 (was sie ex hypothesi nicht können), wäre allerdings wiederum dasjenige, das Putnam uns liefert. Merkwürdigerweise wird die kontingente, möglicherweise vorausgesetzte Tatsache, dass die Hirne im Tank keine Hirn-im-Tank-Wahrnehmungen haben, mit der (die Schlüssigkeit von Putnans Argument vorausgesetzten) begrifflichen Unmöglichkeit durcheinandergebracht, dass sie die Hirn-im-Tank-Hypothese aufstellen oder bedenken können. So schreibt dell'Utri: 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." (1990: 86)

<sup>78</sup>Nur wenn er *our being brains in a vat* als *einen* Sachverhalt auffasst, auf den wir verschiedene referieren (wohl besser: den wir verschieden 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." (2000: 5) Mir scheint, dass Hetherington genauso auch die Negation des obigen Gedankens hätte wählen können – die wohl aber nicht mit ihm identisch ist.

Hirne im Tank können dann mit *Ich bin das*, was Englisch sprechende Menschen mit "brain in a vat" bezeichnen ausdrücken, dass sie Hirne im Tank sind. Jonathan Harrison 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 (1985: 57) – denn die Erfahrung, ein Hirn zu sehen, und das Haben einer Hirn-Halluzination sind *als Erfahrungen* identisch.<sup>79</sup> Ein Hirn im Tank besitzt diese sprachliche Kompetenz unabhängig davon, ob es je mit realen Hirnen und Tanks konfrontiert wird. Alex Burri hat, obwohl er (8) akzeptiert, behauptet, dass Hirne im Tank sogar mit "Hirn im Tank" sich referieren können – und zwar in *metaphorischer* Verwendung dieser Wörter.<sup>80</sup> Dieser Vorschlag hat den Nachteil, dass wir nicht nur eine Semantik metaphorischer Sprachverwendung entwickeln müsste, sondern zudem zeigen, 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.

Mit (29) 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.h. 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 unenacted* 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." (1981: 7-8)

Ein Unterschied zwischen *Ich bin ein Hirn in einem Tank* und *Ich bin ein Hirn in einem Tank* liegt darin, dass nur der zweite, (gemäss Putnans Prämissen) nicht aber der erste Satz für Hirne im Tank und für uns dieselbe indexikalische Proposition ausdrückt (vgl. Brueckner 1986: 153). Obwohl beide Sätze in beiden Situationen falsch sind, ist nur im zweiten Fall *dasselbe* falsch.<sup>81</sup>

Gary Iseminger hat darauf aufmerksam gemacht, dass Putnans Behauptung von (29) sein Argument destabilisiert. Denn (29) (und das oben angeführte Zitat) lassen vermuten, dass Putnans Argument die Struktur der *consequentia mirabilis* (( $p \rightarrow \neg p$ )  $\Rightarrow \neg p$ ) hat. Iseminger bemerkt, dass Putnans Gründe ((26,27) für die Wahrheit der Prämisse insofern zu stark sind, als sie es uns verunmöglichen, sie als  $p \rightarrow \neg p$  zu formalisieren:

"... 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*.'" (1988: 191)

Putnans Gründe sind auch deshalb zu stark, weil sie unter der Voraussetzung von *p* nicht nur die Falschheit von *p*, sondern die Nichtbehauptbarkeit von *p* beweisen und es damit verhindern, p als Prämisse (und sei es einer *reductio* der Form  $p \rightarrow \neg p$ ) zu wählen.

(30) baut auf der Kontraposition von (29) auf. Diese lautet:

(39) Wenn wir behaupten können, wir seien Hirne im Tank, sind wir keine Hirne im Tank.

Ein mögliche Strategie für den Schritt von (29) nach (31) schwächt das Antecedens von (39) ab. Nicht mehr die *Behauptung* der Hypothese soll hinreichend sein, sondern schon ihre *Aufstellung*

<sup>79</sup>Harrison macht diese Behauptung durch eine Analogie zusätzlich plausibel: *Ä* 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." (1985: 57)

<sup>80</sup>Zumindest sagt er, der Satz "wir sind Hirne im Tank" sei in einem metaphorischen Sinne durchaus richtig" (1997: 126). Da mir die metaphorische Verwendung von Prädikaten klarer ist als die von Sätzen, formuliere ich seinen Punkt mit dem Begriff der Referenz.

<sup>81</sup>Stattdessen wären andere Beispiele für die Art pragmatischer Selbstwidersprüchlichkeit wohl passender. Heil (1987: 432-33) etwa diskutiert *Ich spreche Englisch*, *Every sentence is false*.

(Davies 1995: 207-8). (29) besagt dann folgendes: 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 selbstbewahrend bzw. performativ unbezweifelbar hingestellt wie *kum*". 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." (1984: 60)

Die Prämisse, dass wir uns vorstellen oder fragen können, dass wir Hirne im Tank sind, steht daher nicht zur Verfügung.<sup>82</sup> Die Unverträglichkeit, an der die Hirn-im-Tank-Hypothese scheitert, kann deshalb nicht eine zwischen ihrer Wahrheit und ihrer Behauptbarkeit sein. Es handelt sich vielmehr um eine *reductio* der Annahme, die Hirn-im-Tank - Hypothese sei behauptbar. So erhalten wir (30):

- (40) Wenn wir behaupten können, wir seien Hirne im Tank, dann sind wir keine Hirne im Tank.

Wenn eine Hypothese H immer dann, wenn wir sie für möglich halten, automatisch falsch ist, dann können wir es nicht für möglich halten, dass H.<sup>83</sup>

- (41) Wenn wir es nicht für möglich halten können, dass H, können wir nicht behaupten, dass H.

- (42) (30) Wenn wir es für möglich halten, dass wir Hirne im Tank sind, dann können wir nicht behaupten, dass wir Hirne im Tank sind.

(41) besagt m.a.W., dass wir Hypothesen, die nur *per impossibile* aufgestellt werden können, nicht für möglich halten können. Wie ist (41) zu begründen? Heil versucht es wie folgt:

"...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?" (1987: 432)

Dieses Argument macht den Fehler, die Vorstellbarkeit der Wahrheit von H mit der Formulierbarkeit der Wahrheitsbedingungen von "H in Form von Behauptungssätzen zu verwechseln. Wir können uns vorstellen, dass das, was wir mit "Wasser" bezeichnen, bei Zimmertemperatur nicht flüssig, sondern gasförmig wäre. Dennoch 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 flüssigst 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 H<sub>2</sub>O 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.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Wenn (31) wahr ist, gewinnt die Behauptung an Plausibilität, dass wir nicht voraussetzen dürfen, dass wir die Hypothese, wir seien Hirne im Tank, faktisch machen können. Denn wir dürfen nicht voraussetzen, was wir für unmöglich halten (Heil 1987: 430, Fn. 3).

<sup>83</sup> Heil 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.' (1987: 431-32)

<sup>84</sup> 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 Rigifizierung zulässt (etwa durch die Wendung "das, was "x" bezeichnet"). Diese Eigenschaft unserer Sprache scheint mir jedoch kontingent; und auch das Vorhandensein rigifizierender Ausdrücke ist für sich allein noch nicht hinreichend für die Ausdruckbarkeit der Supposition: hinzukommen muss ein Verständnis dieser Ausdrücke *als* rigifizierend, was wiederum mit rein sprachlichen Mitteln nicht erzwingen werden kann.

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 impossibile* für möglich halten, dass p.<sup>85</sup> Descartes lehnt (P) demzufolge ab. Ihm zufolge können beispielsweise Sätze der Form ich erkenne klar&deutlich, dass „p“ wahr ist, klar falsch sein, aber wir können sie dennoch nicht bezweifeln.<sup>86</sup>

Eine ähnliche Meinung wie Descartes vertritt interessanterweise auch Wittgenstein in *Über Gewissheit*. Dort gibt er zu, dass Sätze der Form „p“ ist ein feststehender Satz, klar falsch sein, von uns aber nicht bezweifelt werden können.<sup>87</sup> Ich glaube, dass p" kann ich nicht bezweifeln, ich weiss, dass p aber schon: ich kann mich für nicht-feststehende „p“ darin irren, dass ich sie weiss. Bei der Behauptung feststehender Sätze hingegen ist ein Irrtum *logisch* ausgeschlossen (§ 21). Denn es gibt (für uns) keine Möglichkeit, uns von der Falschheit feststehender Sätze zu überzeugen (§§ 23, 604). Ich weiss, dass p ist für feststehende Sätze „p“ ein grammatischer Satz. Grammatische Sätze, Aussagen darüber, dass etwas feststeht, können wir nicht behaupten (§§ 36, 58), *a fortiori* können wir sie auch nicht bezweifeln. Daraus, dass wir „p“ nicht sinnvoll behaupten können, folgt jedoch nicht, dass „p“ falsch ist. Es gibt Sätze, deren Wahrheit wir uns vorstellen, die wir aber nicht behaupten können (§§ 4, 620, 663). Zu diesen Sätzen gehören die, die nur wahr werden können, wenn wir Sprachspiel wechseln. Ich kann mir aber immerhin vorstellen, dass ich einmal ein anderes Sprachspiel spielen werde (§ 292).

Der Schritt von (30) nach (31), von der Nichtbehauptbarkeit der Hypothese zu ihrer Inkohärenz, wird von vielen als *non sequitur* betrachtet. Thomas Nagel etwa versteht unter einer skeptischen Position gerade die Einräumung der Möglichkeit *undenkbarer, unformulierbarer und undetektierbarer* Irrtümer.<sup>88</sup> Es ist überdies fraglich, worin die in (31) konstatierte Inkohärenz 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 (31), wie Brueckner festgestellt hat:

"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)." (1986: 152)

Auch der Schritt von (31) nach (32) ist verwundbar gegen den *non sequitur*-Vorwurf. Diesem Einwand begegnet Putnam, indem er die in Frage stehende Unmöglichkeit als begriffliche (im

<sup>85</sup> 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 Heil richtig feststellt (1987: 434), bloss ein Standpunkt und glücklicherweise kann nicht jeder Standpunkt nur von der Person eingenommen werden, zu der er gehört.

<sup>86</sup> 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 Täuschergott-hypothese). 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.

<sup>87</sup> Als feststehend bezeichnet Wittgenstein in *Über Gewissheit* Sätze, die insofern unserem Sprachspiel zugrundeliegen, als sie jedes Mitglied des Sprachspiels wissen kann (§§ 406, 519) und sie die Basis unseres Systems der Verifikation bilden (§ 279).

<sup>88</sup> "There are ways we might be wrong that we can't rule out." (1986: 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..." (1986: 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." (1986: 99)

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 Chalmers zufolge modal rationalism "kennzeichnet, eine Position also, die behauptet, dass der Raum des Möglichen durch unsere Fähigkeiten zu modaler Erkenntnis erschöpft wird.

Gegen (32) wurde eingewandt, Putnams Argument zeige nur, dass wir a priori wissen, dass wir keine Hirne im Tank sind (Brueckner 1986: 154). Brueckner rekonstruiert das Argument als konstruktives Dilemma:

- (43) Wenn wir Hirne im Tank sind, dann sind unsere Äusserungen von Ich bin ein Hirn im Tank falsch.
- (44) Wenn wir keine Hirne im Tank sind, dann sind unsere Äusserungen von Ich bin ein Hirn im Tank falsch.
- (45) 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*.<sup>89</sup> Das Problem in Brueckners Fall ist nun aber, dass wir seinen Schluss nicht nachvollziehen könnten, wenn wir Hirne im Tank wären. Denn das metaphilosophische Argument macht zwei Voraussetzungen, die in diesem Fall beide scheitern: Der Nachvollzug des erststufigen Argumentes muss auf der Metastufe ohne *petitio* (a) möglich und (b) faktisch (d.h. vom Gesprächspartner) gemacht werden können. Wenn wir nun aber 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.h. 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.<sup>90</sup> Dennoch hat Davies diesen Schritt verteidigt:

"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." (1995: 221)

Davies argumentiert im folgenden dann dafür, dass wir die Sprache kennen, die wir sprechen, -

<sup>89</sup>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." (1986: 154)

<sup>90</sup>Brueckner (1986: 166-7) 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." (1992: 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. Gallois 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." (1992: 275) Darauf werden wir noch zurückkommen.

denn wir seien fähig, die Wörter "brain und "vat in allen relevanten Kontexten richtig anzuwenden (1995: 223). Der in der zitierten Passage gemachte Schluss ist freilich etwas 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. Saul Kripke 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 Schmadddition bezeichnet.<sup>91</sup> Ich verstehe (insofern ich Kripkes Argument und seine Erklärung des *von ihm eingeführten* Begriffs SSchmadddition "verstehe" beide Sprachen, aber ich kann nicht entscheiden (dies behauptet zumindest Kripke), welche davon ich spreche, d.h. ich weiss nicht, ob die Operation, die ich mit Addition "bezeichne, ein Addieren oder ein Schmadddieren ist.

Eine weitere Verteidigung des Schritts von der metasprachlichen Konklusion Ich weiss, dass Ich bin ein Hirn im Tank falsch ist für Ich weiss, dass ich kein Hirn im Tank bin "hat Graeme Forbes geliefert. Forbes interpretiert "Hirn und Tank" (und, obwohl er davon nichts sagt, wohl auch in") als indexikalische Terme, d.h. Terme, die à la Kaplan einen semantischen Wert nur bezüglich eines Kontexts C besitzen, und macht eine Analogie zum Gebrauch des Wortes "hier". Eine verrirte Person, die nicht weiss, wo sie sich befindet, weiss keinen Satz der 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." (1995: 213)

Weiss jemand, 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 referiere ich 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 verrirte Person, dass sie hier ist.<sup>92</sup> 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 (1995: 216). Abgesehen von der Frage, ob die beiden Fälle wirklich analog sind,<sup>93</sup> 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.<sup>94</sup> Forbes' Vorschlag schiebt diese Voraussetzung

<sup>91</sup>Schmadddition ist bezüglich der höchsten von Menschen je geäusserten oder bedachten natürlichen Zahl *c* definiert und bezeichnet die Funktion, die zwei Zahlen *m* und *n* auf *m*+*n* abbildet, wenn *m*+*n* kleiner als *c* ist, und sonst konstant *c* liefert.

<sup>92</sup>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 Keller 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 Keller auf Philipp Keller referieren.

<sup>93</sup>Einer der möglicherweise relevanten Unterschiede liegt darin, dass zum Verständnis der Bedeutung des Wortes "hier in Wissen um seine Indexikalität gehört: wer meint, "hier referiere in allen Verwendungen auf *einen* 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.

<sup>94</sup>Die erste dieser beiden Voraussetzungen macht Forbes. Sie ist ihm zufolge jedoch durch den Zweck von Putnams

einfach eine Stufe weiter, aber vermeidet sie nicht.

Auch die zweite Voraussetzung Brueckners, (b), wird im vorliegenden Fall nicht erfüllt: Um das Argument ohne gewissermaßen 'performative' *petitio* nachvollziehen zu können, müsste nicht nur die Äusserung von Ich bin ein Hirn im Tank unabhängig von ihrer semantischen 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 (1) und (2) 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 phänomenalistisch interpretieren,<sup>95</sup> ein F also genau dann ein G in 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. Ebenso muss ich nicht *glauben*, dass ich ein Hirn im Tank bin, um ein Hirn im Tank zu sein. Sowohl (1') als auch (2') sind dann falsch:

- (46) Wenn ich ein Hirn im Tank in the image"bin, dann ist meine Äusserung Ich bin ein Hirn im Tank falsch.
- (47) Wenn ich kein Hirn im Tank in the image"bin, dann ist meine Äusserung Ich bin ein Hirn im Tank falsch.

Brueckner versucht (46) dadurch zu retten, dass er das Antecedens als logisch falsch ausgibt (1986: 161). Dazu muss er jedoch voraussetzen, dass (i) 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 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 unter Voraussetzung (i) die Hirne im Tank, 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 spricht m.a.W. nicht viel dafür, qualitative Ununterscheidbarkeit des Bewusstseinsstroms für nicht hinreichend schon nur für das Haben von Gedanken auszugeben, qualitative Ununterscheidbarkeit der Sinneswahrnehmung dagegen als genügend zu erachten, um die Identität auch der propositionalen Gehalte der Sinneswahrnehmungen zu erzwingen.

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 Protokoll-sätze 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 auszugeben, 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.

Wenn sich Hirne im Tank vorstellen könnten, Hirne im Tank zu sein, dann könnten sie sich (ebenso wie wir) vorstellen, dass ihr Wort "Hirn im Tank" nicht sie selbst, sondern Hirne im Tank in the image" bezeichnen würde. 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

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." (1995: 209)

<sup>95</sup>Interpretiert man die Rede von Fs in the image als Rede über F-Sinneseindrücke, kann man nicht mehr von Äusserungen sprechen, denn Sinneseindrücke können nicht sprechen.

als *petitio*: Wenn wir dem Argument folgen können und uns (zumindest probeweise) für Hirne im Tank halten können, dann sind wir allein schon deshalb keine Hirne im Tank.

Brueckners Verteidigung von (2') scheitert ebenfalls. Er gibt zwar zu, dass (2') 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 (1)-(2) (vorausgesetzt, dass wir keine Hirne im Tank sind) auf der einen und dem Argument (1')-(2') auf der anderen Seite bereits gemacht. Dennoch verteidigt Brueckner (2') als materiales Konditional. Mir scheint zweifelhaft, ob eine solche Lesart überhaupt zur Verfügung steht. Die Negation eines logisch falschen Satzes (um welchen es sich Brueckner zufolge beim Antecedens von (1') 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 rekurriert er, wie wir unter der Besprechung von Punkt (8) 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 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. Es lautet wie folgt:

- (48) Ich weiss, dass ich denke, dass ich kein Hirn im Tank bin.
- (49) Ich weiss, dass ich, wenn ich denke, dass ich kein Hirn im Tank bin, kein Hirn im Tank bin.
- (50) 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. <sup>96</sup> Er kann darauf aufmerksam machen, dass das in (reflq) 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. (reflq) 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 (reflq) beharren oder den Skeptiker selbst der Selbstwidersprüchlichkeit bezichtigen. Mit der ersten Strategie erreicht er höchstens einen Patt, weil er voraussetzen muss, dass ich denke, dass ich kein Hirn im Tank bin – was der Skeptiker u.U. nicht tut. 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 (Gallois 1992: 279).<sup>97</sup> Gallois unterstellt dem Skeptiker, dass er uns nicht nur mit einem gültigen Argument für den Skeptizismus konfrontieren, sondern uns auch dadurch überzeugen will; dies bedeutet, dass er ein Argument präsentieren will, von dem er glaubt, dass wir es als gültig annehmen können. Diesen Glaube 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 (ref2q), dass ich mit meiner Voraussetzung recht habe. Also weiss ich, dass ich kein

<sup>96</sup>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.

<sup>97</sup>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.

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, dass der Misserfolg der 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 widerlegen könnte. Dies ist aber weder 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 u.U. 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 Spezialität von Putnams Argument hin. Dessen bereits zu Beginn vermerkte Asymmetrie kommt im Grunde der Voraussetzung gleich, dass *wir* (d.h. die Leser von Putnams Werk) *keine* Hirne im Tank sind. Es kann demnach wie folgt reinterpretiert 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.<sup>98</sup> Die Inkohärenz der Hirn-im-Tank-Hypothese ist damit unabhängig von ihrer Wahrheit. Sie präsentiert uns eine (*ex hypothesi* zumindest epistemische) Möglichkeit, die wir weder ausschliessen noch für wirklich halten können, eine Sachlage also, die *bloss möglich*<sub>2</sub> ist, aber nicht möglich<sub>1</sub>. 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 also 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 (1986: 149), spielt wohl in letzterem, nicht aber in ersterem eine Rolle. Es lautet wie folgt:

"Let us say 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. Sol-

<sup>98</sup>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.

che 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* 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 durch die Hirn-im-Tank-Hypothese transportierte weitere 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.

Die Schwäche der von Putnam zum Gegner gewählten skeptischen Position wird deutlich, wenn man Situationen betrachtet, die Brueckner *standard brain-in-a-vat situations* nennt (1986: 152), 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'." (Brueckner 1986: 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 *Standard*-situation 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 vorausetzen 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 als wir also nicht wissen, ob wir schlafen oder Hirne im Tank sind, wissen wir nicht, ob unsere 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 für unberechtigt, die von Hirnen im Tank oder Schlafenden erhoben werden, 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: Ebensovienig wie wir (die Nicht-verfügbarkeit eines Kriteriums vorausgesetzt) im strengen Sinn je wissen können, dass wir wach sind, (weshalb wir annehmen müssen, dass wir möglicherweise immer schlafen), können wir je ausschliessen, dass wir Hirne im Tank sind. Der Punkt ist nun in beiden Fällen jedoch der, dass unter bestimmten Voraussetzungen die Annahme, dass wir keine Hirne im Tank bzw. wach sind, gerechtfertigt werden kann. 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 noch nicht hinreichend für ihre Berechtigung. Wir müssen zumindest zusätzlich zeigen können, dass sie stabiler sind als ihre Gegenannahmen und *retrospektiv* d.i. unter Annahme ihrer Geltung, besser rechtfertigt werden können.

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 könnten, dann deshalb, weil uns bewusst wird, dass wir ihre Falschheit bei jeder Widerlegung 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 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 imagekind. Diese zweite Voraussetzung (dass wir keine Hirne im Tank in the imagekind) 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.

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. Obwohl es sich also begründen lässt, warum wir annehmen, dass wir wach und keine Hirne im Tank sind, lässt es sich meiner Ansicht nach nicht *zeigen* – zumindest wenn wir nicht an irgendeiner Stelle der Argumentation voraussetzen, dass zumindest irgendeiner irgendeinmal wach oder kein Hirn im Tank war oder sein wird. Die Voraussetzung ist damit in gewisser Weise kontingent. Auch wenn wir sie (vielleicht) 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, dass 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 Täuschergothypothese und insofern entspricht diese nicht der Supposition, wir seien Hirne im Tank, sondern der Supposition, es sei – entgegen unseren gerechtfertigsten Annahmen – *möglich*, dass wir Hirne im Tank sind.

### 3.5 Die Täuschergothypothese

Im *Discours* kommt die Täuschergothypothese nicht vor. Stattdessen steht, *nach* der Hypothese partikulärer Sinnestäuschungen, aber *vor* dem Schlafargument, folgendes:

”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 32<sup>8-9</sup>)

Die Position dieser Passage innerhalb des Arguments lässt vermuten, dass es sich hier um diejenigen Überzeugungen handelt, die Descartes später *per sensus* nennt, als 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 Täuschergothypothese im *Discours* fehlt: im letzten Teilsatz verkündet Descartes ein allgemeines Misstrauen gegenüber dem, was ich seine epistemischen Instinkte genannt habe. Er verkündet, er wolle das, was er für einen Beweis zu halten geneigt ist, d.i. das, was er seiner 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 **Defekt meiner Beweiserkennungsfähigkeit**. Auch in den *Prinzipien* steht diese Supposition im Zusammenhang mit der Täuschergothypothese und auch dort wird sie als mögliche Motivation eines universalen Zweifels angetönt, um dann zugunsten der Täuschergothypothese 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.” (AT VIII/I 6<sup>8-15</sup>)

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 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. 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 Täuschergothypothese zwar vor, jedoch nur

als Anhängsel des Schlafarguments:<sup>99</sup>

”Comment pouvez-vous être certain que votre vie n’est pas un songe continu, & 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 511<sup>22</sup>-512<sup>5</sup>)

Der Rekurs auf das "être supérieur" dient 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 Stellen entscheidend ist die Auffassung des tel que je dis<sup>100</sup>: bezieht man die Wendung auf den fonge continu? (was sicher näher liegt), ergibt sich ein Problem mit tout puissant<sup>101</sup>. 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<sup>102</sup> als fo (zu sein) wie auch immer behauptet werden kann<sup>103</sup> zu lesen: die Analogie zum fonge continu? käme dann dadurch zu Stande, dass ich auch im Traum Wahrnehmungen für überaus gewiss halten kann, die es nicht sind; befände ich mich nun unter dem Einfluss eines allmächtigen, mich beliebig manipulierenden Wesens, könnte dieses meine epistemischen Instinkte in ähnlicher Weise umpolen, wie dies im Traum geschieht.

In den *Meditationen* wird die Täuschergodthypothese mit folgenden Worten eingeführt:

"Verum tamen infixa 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 21<sup>11-11</sup>)

“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 é & 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. (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 existiert, 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

<sup>99</sup>Mir scheint auch in der Interpretation der *Recherche* eine Trennung von Schlafargument und Täuschergodthypothese 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 Williams an Descartes angebrachte Kritik zu entkräften: "... the hyperbolic doubt is at least unhappily expressed by the thought that we perhaps dream all the time..." (1978: 58).

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 umgepol: sie könnten mich nicht nur nicht helfen, wahre Überzeugungen über die Welt zu gewinnen, sondern sie könnten mich bei diesem Versuch sogar ‚aktiv‘ irreleiten. Die Täuschergodthypothese lässt sich damit in folgendes Argument zergliedern:<sup>100</sup>

- (51) Es ist möglich, dass es ein allmächtiges Wesen gibt, das mich geschaffen hat.
- (52) Es ist möglich, dass ich fälschlicherweise glaube, mich jetzt nicht täuschen zu können.
- (53) Mein Erkenntnisapparat könnte intrinsisch defekt sein.

(51) 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 (51) wird durch jene bezogen, die behaupten, Gott existiere *notwendigerweise* nicht, d.h. die Existenz Gottes lasse sich durch konklusive Argumente a priori widerlegen. Ist (51) zugestanden, muss anerkannt werden, dass 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 (ii) wird durch (52) supponiert. Das allmächtige Wesen könnte mich systematisch in die Irre führen und mir gleichzeitig jede Möglichkeit nehmen, mir dieser Tatsache bewusst zu werden. (53) ist eine Reformulierung dieser Hypothese,<sup>101</sup> die aber im Unterschied zu (52) *prima facie* nicht voraussetzt, dass ich ein solches allmächtiges Wesen für möglich halte. Auf das Argument, dass auch die, die (51) ablehnen, zur Annahme von (53) 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, das mich täuschen könnte), könnte nicht ausgeschlossen werden, dass jedes Wesen in erkenntnistheoretischer Hinsicht unvollkommen ist.

Als nächstes erwägt Descartes einen Zweifel an der Kohärenz der Hypothese (ii):

“At forte noliit 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 aliquid permittit ut interdum fallar; quod ultimum tamen non potest dici.” (AT VII 21<sup>11-16</sup>)

“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

<sup>100</sup>Wiederum muss festgehalten werden, dass die Täuschergodthypothese 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 Täuschergodthypothese bloss in Erinnerung, dass ich die Existenz eines allmächtigen Wesens für möglich halte, und weist mich darauf hin, dass mich ein solches allmächtiges Wesen selbst in dem täuschen könnte, was ich am sichersten zu wissen glaube.

<sup>101</sup>Da das von mir als existierend supponierte Wesen *allmächtig* ist, hätte es mich geschaffen oder könnte zumindest meine Konstitution beliebig ändern. Bekanntlich hält Descartes den Schöpfungsakt Gottes für diskontinuierlich: er hält solange an, als ich existiere. Der von Carriero geltend 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..." (1987: 17)



die Möglichkeit, dass Gott mich *vielleicht* nicht täuscht, berührt ein Argument nicht, das darauf abzielt, dass er mich täuschen *könnte*. Erst der Nachweis, dass die Existenz eines Täuschergottes *unmöglich* ist, könnte mich beruhigen: dazu aber müsste ich zeigen, dass Allmacht mit dem Haben von Täuschungsabsichten unverträglich ist – wozu ich nicht in der Lage bin. Ich lese den Rest der zitierten Passage als Hinweis darauf, dass ich (bzw. der cartesische Denker) an dieser Stelle der Argumentation die Nicht-Täuschernatur Gottes nicht voraussetzen 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 eher methodologischen Punkts: wenn ich an dieser Stelle die Ressourcen hätte, die Nicht-Täuschernatur Gottes zu beweisen, wären diese Res-sourcen von der Art, dass sie auch mein gelegentliches Getäuschtwerden ausschliessen würden. Dass ich dies aber nicht kann, hat spätestens das Schlafargument gezeigt.<sup>102</sup> 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 sein, unter den Täuschungen, denen ich unterliege, solche, die eine Täuschernatur Gottes voraussetzen, von solchen zu unterscheiden, die mit Seiner Allgüte verträglich sind.

Der Beispielcharakter der beiden erwähnten mathematischen Wahrheiten ist entscheidend. Wie wir gesehen haben, etablieren die Zweifelsargumente eine Ordnung unter meinen möglichen Überzeugungen. Die Täuschergotthypothese bricht dieser Ordnung nun gleichsam die Spitze: sie supponiert, dass ich gerade in denjenigen Überzeugungen, in denen ich mir einen Irrtum am wenigsten vorstellen kann, getäuscht werde. Die Menge dieser Überzeugungen ist offen und deshalb nur intensional charakterisierbar. Deshalb lässt sich m.E. die Täuschergotthypothese 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 Täuschergotthypothese um die Supposition eines intrinsischen Defekts meines Erkenntnisapparats handelt, geht auch aus der Zusammenfassung hervor, die Descartes in der Sechsten Meditation davon gibt:

“Altera erat, quòd cum auctorem meae originis adhuc ignorarem, vel saltem ignorare me fingerem, nihil videbam ob stare quominus essem naturà ita constitutus ut fallerer, etiam in iis quae mihi verissima apparebant.” (AT VII 77<sup>14–18</sup>)

An dieser Stelle des Zweifels das Evidenzkriterium einzuführen, ist interpretatorisch verheerend: natürlich kann man einwenden, dass mich gemäss der entwickelten Descartes’schen Theorie auch ein Täuschergott nicht in Überzeugungen täuschen könnte, die ich klar&deutlich als wahr erkenne; und selbstverständlich gehören mathematische Wahrheiten zu jenen, die klar&deutlich als wahr erkannt werden können. Es ist aber falsch zu behaupten, mathematische Sätze seien von der Täuschergotthypothese ausgeschlossen. Diese betrifft diejenigen Überzeugungen, die ich für klar&deutlich *halten* kann – diese Menge umfasst aber sicher auch solche, die klar&deutlich *sind*.<sup>103</sup> M.a.W. haben wir es hier mit einer Verdoppelung der epistemischen Charakterisierung einer Überzeugung als klar&deutlich zu tun: eine klar&deutliche<sub>1</sub> Überzeugung, d.i. eine Überzeugung, die ich klar&deutlich als wahr zu erkennen meine, obwohl ich nicht weiss, dass ich sie klar&deutlich als wahr erkenne, muss keine klar&deutliche<sub>2</sub> Überzeugung sein, d.i. eine Überzeu-

<sup>102</sup> Frankfurt missverkennt 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 nur dann 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 Täuschergotthypothese 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 also missverständlich, den Punkt der Sechsten Meditation in der ‘manchmal’/‘immer’-Terminologie zu formulieren.

<sup>103</sup> 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.

gung, die von sich aus in dem Sinn klar&deutlich ist, dass sie in kongenialer Weise nicht anders als als klare&deutliche gehabt werden kann. Klare&deutliche<sub>1</sub> Überzeugungen habe ich gewissermassen unfreiwillig; ich habe sie deshalb, weil ich sie für klar&deutlich halte. Klare&deutliche<sub>2</sub> Überzeugungen habe ich nicht nur deshalb, weil ich sie für klar&deutlich halten muss, sondern weil ich zudem auch weiss, dass sie wirklich klar&deutlich *sind*. Diese zugegebenermassen etwas spitzfindige Unterscheidung ist nötig, weil Descartes die epistemischen Prädikate "gewiss", pp-rimär", "bezweifelbar und "klar& deutlich äusser in ihrem epistemischen Sinn als Qualifikationen von datierbaren, gehalten Überzeugungen auch in einem logisch-ontologischen, vom Erkenntnis-subjekt unabhängigen Sinn als Qualifikationen *möglicher* Überzeugungen verwendet, die vielleicht von niemandem gehabt werden. 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 473<sup>17–22</sup>)

Descartes behauptet hier, dass Überzeugungen bezweifelt werden und trotzdem unbezweifelbar sein können, d.h. sie können fälschlicherweise für bezweifelbar gehalten werden und gewissermassen *per impossibile* bezweifelt werden. Umgekehrt würde Descartes 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&deutlich<sub>1</sub>, aber nicht klar&deutlich<sub>2</sub>.

Die Unterscheidung ist in zweierlei Hinsicht wichtig: Erstens bringt sie für die Charakterisierung einer Überzeugung als klar&deutlich eine Sein/Schein-Unterscheidung mit sich. Es ist fortan möglich, von nur scheinbar klaren&deutlichen, gewissen oder bezweifelbaren Überzeugungen zu sprechen (und ich werde dies, um mühsame Indizierung zu vermeiden, auch tun). Zweitens ermöglicht sie die Urteilsenthaltung bezüglich *de facto* klaren&deutlicher Überzeugungen, die – als für klar&deutlich *gehaltene* – Zustimmung erzwingen würden. Diese Urteilsenthaltung ist dadurch möglich, dass verhindert wird, sie für klar&deutlich zu halten – wie dies beispielsweise durch die Täuschergotthypothese geschieht.

Die Wichtigkeit von (i) wird deutlich, wenn Descartes im nächsten Absatz die **Situation des Atheisten** erörtert:

“Essent verò fortasse nonnulli qui tam potentem aliquem Deum mallent negare, quam 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, quo minus potentem originis meae auctorem assignabunt, eo probabilius erit me tam imperfectum esse ut semper fallar.” (AT VII 21<sup>16–26</sup>)

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. Dass Descartes auch auf sie die Täuschergotthypothese überträgt, äussert sich darin, dass er in ihrem Fall die Beweislast umkehrt: welche Auffassung ihres Schöpfers oder der intrinsischen Natur ihres Erkenntnisapparates sie auch immer 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: Sie können nicht zeigen, dass sie in dem, was ihnen am sichersten zu sein scheint, nicht getäuscht werden. M.a.W. besteht 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.

Dieser Nachweis kann aber 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.<sup>104</sup> Für jedes Wesen folgt aus seiner fehlenden Allmacht damit das Fehlen einer *Garantie* seiner Vollkommenheit. 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. Es ist für Descartes' Projekt damit absolut zentral, dass die Täuschergodthypothese nur die *Idee* und nicht etwa die *Existenz* Gottes voraussetzt.<sup>105</sup>

Aber ist diese Voraussetzung, dass wir die Idee Gottes haben, wirklich unproblematisch? Eine wichtige Qualifikation muss hier gemacht 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 Täuschergodthypothese 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:

„...non dubio[?] quin omnes ideam Dei, saltem implicitam, hoc est aptitudinem ad ipsam explicitè percipiendam, in se habeant...“ (AT III 430<sup>16–19</sup>)

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'impieté & dans l'extremité de l'ignorance.“ (AT IX/I 210<sup>3–8</sup>)

Ebensowenig kann jemand unter Rekurs auf die Unbegreifbarkeit Gottes bestreiten, dass er die Idee Gottes hat:

“Est-il croyable qu'il [ein anonymer Kritiker] n'ait pu comprendre, comme il dit, ce que j'entends 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 conceu 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 conceu quelque chose par ces noms, comme il n'en faut point douter, il a sçu 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 conceu.“ (AT III 392<sup>11–24</sup>)

Wievil 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. Es ist schliesslich ein *locus classicus* der Sprachphilosophie, dass ich auch Wörter sinnvoll verwenden kann, die (zumindest in der Verwendung, die ich von ihnen mache) nur einen Sinn und keine Referenz oder Extension haben. Hat die Sinnhaftigkeit von "x" Auswirkungen auf das Wissen, das über x gehabt wird? Wahrscheinlich schon, denn das Erlernen der Sprache ist eine kognitive Leistung, die wie alle anderen kognitiven Leistungen Wissen, in diesem Fall sprachliches Wissen generiert. Ich schlage folgende Explikation dieser Voraussetzung vor:

<sup>104</sup>Bezüglich der Verwendung des Wortes schlechterist Skepsis angebracht: Woher weiss Descartes an dieser Stelle der Argumentation, dass die Täuschungsanfälligkeit des Erkenntnisapparates eine Eigenschaft ist, die diesen abwertet? Glücklicherweise muss dies nicht vorausgesetzt werden. Die Formulierung verlangt nur, dass die Täuschungsanfälligkeit eine schlechte Eigenschaft zu sein *scheint* ("videtur" AT VII 21<sup>26</sup>) – und dies darf im Rahmen einer erkenntnistheoretischen Abhandlung, wo es um die Suche nach einem unbezweifelbaren Satz geht, vorausgesetzt werden.

<sup>105</sup>Gegen Curley wäre deshalb einzuwenden, dass auch nur die mögliche, nicht die tatsächliche Allmacht des Wesens vorausgesetzt werden muss, das wir für Gott halten: That God may deceive us, even in things that seem most evident to us, is an inference – natural, though illegitimate – from God's omnipotence." (1978: 40)

(54)

(55) 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 sinnvoll sprechen können, die vielleicht oder gemäss unserer besten Theorien *de facto* unmöglich sind, etwa über perpetua mobilia. Dennoch muss möglich" 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 zumindest so lange sinnvoll sprechen, als ihr Begriff keinen prinzipiell entdeckbaren Widerspruch beinhaltet. Die Bedingung, dass ich es für möglich halten können muss, dass x existiert, soll zumindest die Fälle ausschliessen, in denen ich *weiss*, dass es unmöglich ist, dass x existiert. Aber auch wenn die Existenz von x wirklich unmöglich ist, kann doch x immerhin (fälschlicherweise) für möglich gehalten werden. So ist auch ein Einwand zu entkräften, den Bernard Williams gegen Descartes erhoben hat. Ihm zufolge ist der Satz Ich habe die Idee Gottes für Descartes selbstbewahrend (1978: 87), d.h. immer wahr, wenn ich ihn äussere. Dies ist aber eine zu starke Interpretation Descartes': Wenn ich den Satz sinnvoll äussere, dann folgt daraus nur, dass ich es für möglich halten kann, dass jemand die Idee Gottes hat. Es folgt daraus nicht, dass ich die Idee Gottes habe – dies folgt erst daraus, dass ich "Gott in sinnvoller Weise verende. Williams' Einwand, es müsse doch möglich sein, I have no idea what a geodesic is in nicht-selbstwidersprüchlicher Weise zu behaupten (1978: 88), greift damit zu kurz. 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.

Descartes bezeichnet die in (55) 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*. Für die Richtung von links nach rechts findet sich ein Beleg in einem Brief an Regius:

“... nihil unquam volumus, quin simul intelligamus ...“ (AT III 372<sup>13–14</sup>)

David M. Rosenthal hat den Bezug auf die *propositional attitude* des Wollens mit Recht als *pars pro toto* für alle solchen mentalen Handlungen gelesen (1986: 135). 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 würde. Wenn ich x will, halte ich es zumindest für möglich, dass x existiert.

Die andere Richtung, die von rechts nach links, ist heikler. Denn auch wenn das Haben der Idee von x eine notwendige Bedingung für alle mentalen Akte darstellt, die sich auf x richten, ist damit nicht gesagt, dass diese Bedingung auch hinreicht: kann ich beispielsweise daraus, dass ich die Existenz Gottes bezweifle, schon schliessen, dass ich seine Idee habe bzw. dass ich seine Existenz zumindest als möglich betrachte? Descartes ist dieser Meinung:

“Nec certè quisquam talem ideam Dei nobis inesse negare potest, nisi qui nullam planè Dei notitiam in humanis mentibus esse arbitretur.“ (AT VIII 26<sup>8–10</sup>)

Descartes setzt die Idee Gottes mit seinem Begriff (*notitia*) gleich, wobei unter dem Haben des Begriffs von x nicht mehr als die Kenntnis des Sinns von "x" zu verstehen ist:

“... si on prend le mot d'idée en la façon que j'ay dit tres-expressément 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 parfaites que nous puissions concevoir*; car c'est ce que tous les hommes apellent *Dieu*.“ (AT IX/I 209<sup>15–23</sup>)

Die Auffassung, die Täuschergodthypothese habe stärkere Voraussetzungen als die *Idee* Gottes, beruht wohl auf einer Vermischung von hyperbolischen Zweifel und Wahrheitsgarantie. Der hyperbolische Zweifel erfordert nur die *mögliche* Existenz eines Täuschergottes, die Wahrheitsgarantie

dagegen die wirkliche Existenz eines allmächtigen und allgütigen Wesens.<sup>106</sup> Dass Descartes der Ansicht ist, für die Hypothese des metaphysischen Zweifels müsse nicht notwendigerweise ein *Gott* vorausgesetzt werden, wird schon aus seiner Formulierung deutlich:

”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 [me met en l’esprit]”? Quare verò hoc putem, cum forsitan ipsemet illarum author esse possim? Nunquid ergo saltem ego aliquid sum?” (AT VII 24<sup>19–25</sup>)

Sobald ich die Idee Gottes habe, habe ich die Idee von etwas, das Macht über mich hat. Dass auch ich selbst *realiter* das einzige Wesen sein könnte, das diese Macht über mich hat, wird von Descartes an dieser Stelle nicht ausgeschlossen, nicht einmal die Möglichkeit, dass ich selbst Gott sein könnte. 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 aber jetzt für mich von meiner gegenwärtigen ununterscheidbar wäre. Ist dies nämlich möglich, hat dieses Wesen die Freiheit (gehabt), Eigenschaften dieser Situation zu ändern, die für mich jetzt nicht mehr unmittelbar zugänglich sind (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:

”Quantum ad scientiam Athei, facile est demonstrare illam non esse immutabilem & certam. Ut enim jam ante dixi, quo minus potentem originis suae autorem 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 428<sup>1–9</sup>)

Wie die Schwäche doktrinäer Philosophen in ihrer Anfälligkeit gegenüber skeptischen Argumenten besteht, wird hier der Mangel der atheistischen Position in ihrer Anfälligkeit gegenüber der Täuschergotthypothese lokalisiert. Erst die Unmöglichkeit einer Täuschernatur Gottes enthebt uns des durch die Täuschergotthypothese 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 autorem assignabunt, eo probabilius erit me tam imperfectum esse ut semper fallar” nicht so zu interpretieren, dass sie ein metaphysisches Prinzip voraussetzt, das dem cartesischen Denker nicht zur Verfügung steht und von Descartes erst für den Gottesbeweis herangezogen wird, das Prinzip nämlich, dass eine vollkommener Ursache eine vollkommener Wirkung erzeugt. Descartes sagt nur, ein intrinsischer Defekt meines Erkenntnisvermögens sei unter atheistischen Prämissen *wahrscheinlicher* als unter nicht-atheistischen. Damit haben wir einen *gewichtigeren Grund*, an der Veridität unserer epistemischen Instinkte zu zweifeln (maiores habebit occasionem dubitandi!). Die ’methodologische’ Deutung dieses Satzes, die ich bevorzuge, interpretiert ihn als Als je weniger mächtig wir unseren Schöpfer annehmen, umso schwieriger ist ein Beweis seiner Allgüte, umso schwieriger also auch ein Beweis seiner Nicht-Täuschernatur.” Zeitgenössische Eingeständnisse der Unwiderlegbarkeit radikaler Skeptiker zeigen die relative Plausibilität dieser Behauptung. Obwohl Frankfurt recht hat, die Struktur von Descartes’ Argument als konstruktives Dilemma zu charakterisieren,<sup>107</sup> ist es nicht nötig, wie er dem cartesischen Denker eine Unentschlossenheit

<sup>106</sup>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 39<sup>3–7</sup>) Dies ist so zu verstehen, dass wir die *epistemische* Möglichkeit eines Täuschergottes ausräumen müssen, um Wissensansprüche berechtigterweise erheben zu können. Diese epistemische Möglichkeit räumen wir aus, indem wir Gottes aktuelle Existenz beweisen. Existiert Gott aktual, existiert er notwendig (weil *notwendige Existenz* eines der Attribute Gottes ist). Wir widerlegen also die Möglichkeit der Nichtexistenz Gottes allein durch den Nachweis, dass sie nicht realisiert ist.

<sup>107</sup>”Descartes’s argument here [AT VII 21<sup>17–26</sup>] 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.” (1970: 81)

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.” (1970: 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 der 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 darum, 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 Täuschergotthypothese unterwerfen. Es bleibt ihm 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<sup>26–29</sup>)

### 3.6 Universaler Zweifel

Ich möchte im folgenden zeigen, dass Descartes den durch die Täuschergotthypothese 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 Argumente 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. Zum anderen werden wir untersuchen müssen, in welchem Sinn der universale Zweifel *hyperbolisch* und die Täuschergotthypothese eine Hypothese *per impossibile* ist.

Bereits eine kursorische Lektüre zeigt, dass der interpretatorische Aufwand, der geleistet werden müsste, um die Mathematik vom hyperbolischen Zweifel der Ersten Meditation auszunehmen, sehr gross ist. 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. Dann müssten wesentliche Unterschiede zwischen der Ersten und der Dritten Meditation sowie den *Meditationen* und den *Prinzipien* konstruiert werden. Drittens bräuchte es auch eine stichhaltige Unterscheidung zwischen dem mich möglicherweise täuschenden Gott und dem *malin génie*.

Wenn der cartesische Denker das Wesen, das ihn möglicherweise täuscht, wirklich für allmächtig hält, dann ist der erste Punkt wichtig, weil eine Einschränkung des Begriffs der Allmacht (die beispielsweise mathematische Wahrheiten dem Zugriff ‚allmächtiger‘ Wesen entziehen würde) nicht nur möglich sein müsste, sondern vom cartesischen Denker in der Ersten Meditation auch müsste gemacht werden *können*.

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. der Wahrheit mathematischer Sätze täuschen könnte.

Für eine Unterscheidung zwischen tatsächlich allmächtigem Gott und nur vermeintlich allmächtigem *malin génie* hat etwa Kennington argumentiert.<sup>108</sup> Insofern seine Argumente darauf beruhen,

<sup>108</sup>Er will damit die von ihm als problematisch empfundene Bezweiflung der Mathematik abzuwenden. Seine Vorgehensweise erscheint aber etwas dubios: 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.” (1971: 444) Diese Vorgehensweise ist zweifelhaft, weil die Gründe, die er dafür anführt, dass es *absurd* wäre, etwa das Gesetz vom verbotenen Widerspruch

dass ein Zweifel an der Logik und Mathematik *absurd* wäre, werde ich darauf später zurückkommen.<sup>109</sup>

Ich möchte zuerst dafür argumentieren, dass Descartes den Zweifel, in dem sich der cartesische Denker am Ende der Ersten Meditation befindet, für maximal hält. Bereits in der Ersten Meditation bezeichnet Descartes das *malin génie* als “potentissimum”:

“Quid autem nunc, ubi suppono deceptorem aliquem potentissimum, &, si fas est dicere, malignum, datà operà in omnibus, quantum potuit, me delusisse? Possumne affirmare me habere vel minimum quid ex iis omnibus, quaejam dixi ad naturam corporis pertinere?” (AT VII 26<sup>24</sup>, 27<sup>1</sup>)

Dass es Descartes um einen *maximalen* Zweifel ging, betont er auch gegenüber Burman:

“Reddit hic [VII 22<sup>22</sup>] auctor hominem tam dubium, et in tantas dubitationes conjicit ac potest. . .” (AT V 147)

Descartes bezeichnet dort die Täuschergothypothese auch als “summa de omnibus dubitatio” (AT VII 158<sup>13</sup>). Der Kernbestand des durch sie induzierten Zweifels ist die Möglichkeit, dass ein möglicherweise existierendes allmächtiges Wesen seine Allmacht darauf verwenden könnte, den cartesischen Denker zu täuschen. Weil der Wille eines allmächtigen Wesens gemäss Descartes‘ Doktrin der Erschaffung der ewigen Wahrheiten wirklich frei, d.i. von keinen ‚äusseren‘ Faktoren beschränkt ist, hat die durch die Allmacht einem solchen Wesen verliehene Möglichkeit der Herbeiführung verschiedenartiger Täuschungen keine von Menschen prinzipiell erkennbaren Grenzen. Die Reichweite des maximalen Zweifels entspricht dem Geltungsbereich der Wahrheitsgarantie Gottes (AT VI 38<sup>15–21</sup>, 39<sup>3–7</sup>, VII 69<sup>10–15</sup>, VIII/I 6<sup>8–11</sup>, III 65<sup>5–8</sup>): Gott garantiert uns die Wahrheit jener Überzeugungen, zu deren Bezweiflung wir die Existenz eines Täuschergottes voraussetzen müssten. Würden mathematische Wahrheiten nicht bezweifelt, unterlägen sie ebensovienig der göttlichen Wahrheitsgarantie des Evidenzkriteriums. Mathematische Sätze fallen nun aber gerade deshalb unter den Bereich der Wahrheitsgarantie, *weil* sie zu den klaren&deutlichen gehören:

“... ac denique ostenditur quo pacto verum sit, ipsarum Geometricarum demonstrationum certitudinem a cognitione Dei pendere.” (AT VII 15<sup>17–19</sup>)

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 70<sup>10–18</sup>)

An Mersenne schreibt Descartes 1641, “Deus mentiri non potest” sei das fondement de la Foy & de toute notre creance” (AT III 359<sup>27–360</sup><sup>1</sup>).<sup>110</sup> Auch in den *Meditationen* wird betont, der nur durch den Gottesbeweis ganz behebbare Zweifel sei universal:

“Et certe cum nullam occasionem habeam existimandi aliquem Deum esse deceptorem, nec quidem adhuc satis sciam utrum sit aliquis Deus, valde tenuis &, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio est, quae tantum ex eà 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 ignoratà, non vider de ullà alià plane certus esse unquam posse.” (AT VII 36<sup>21–29</sup>)

Es wurde bereits mehrfach bemerkt, dass die Allgemeinheit und Tragweite der Zweifelsgründe der

zu bezweifeln, unabhängig davon sind, 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 “Gott” ab irgendeiner Stelle in der Ersten Meditation nicht mehr vorkommt. Ausserdem scheint es überzogen, bei diesem NichtVorkommen von einem “withdrawal”u sprechen (1971: 442).

<sup>109</sup>Soffer hat für die Unterscheidung von *malin génie* und Täuschergott ein Argument präsentiert, das voraussetzt, dass Mathematik in der Ersten Meditation nicht bezweifelt wird, und dessen Behandlung deshalb unter die Besprechung der zweiten Schwierigkeit subsumiert werden kann: The exemption of mathematics implies the finitude of the evil genius and the restriction of doubt to the corporeal.”(1987: 41)

<sup>110</sup>Vgl. auch “... le 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 360<sup>3–6</sup>)

Gewissheit jener Sätze entspricht, die ihnen gerade noch standhalten. Dies ist durchaus vernünftig: Uns ist ein Satz umso gewisser, je mehr andere Überzeugungen wir ebenfalls 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.<sup>111</sup>

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 *wor* dem *Cogito* und der Wachswahrnehmung, die ihm die klaren&deutlichen Ideen der beiden endlichen Substanzen verschaffen, keine Möglichkeit zur Verfügung, den maximalen Zweifel des cartesischen Denkers auf eine davon einzuschränken. Selbst wenn der cartesische Denker dies beabsichtigte, fehlten ihm in der Ersten Meditation also 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* vorangehenden Zweifel explizit einschliesst.<sup>112</sup> In den *Prinzipien* schreibt Descartes unter dem Titel Pourquoi 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 [‘& de ses [sic] principes, encore que d’eux-mêmes ils soient assez manifestes’]: 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 [‘qui... peut faire tout ce qu’il lui plaist’], & a quo sumus creati. Ignoramus enim, an forte nos tales creare voluerit, ut semper fallamur [‘que nous soyons toujours trompez’], 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 6<sup>8–20</sup>)

Der Zweifel an mathematischen Sätzen wird hier, wie schon in der Ersten Meditation, als Spezialfall des Zweifels an Sätzen, die uns klar&deutlich *erscheinen*, 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 Gewissheiten nicht *gewisser* als mathematische nennen.<sup>113</sup> 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.

Die Unterscheidung zwischen Gott und *malin génie* steht auf schwachen Füßen. In der Ersten Meditation spricht Descartes zunächst vom “Deus qui potest omnia” (AT VII 21<sup>2</sup>), dann führt er das *malin génie* als *Ersatz* dafür ein (“non optimus Deus, sed genius aliquis malignus, idem-

<sup>111</sup>So schreibt etwa 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.” (1983: 339) Dass der Zweifel an mathematischen Sätzen in einer *Grundlegung* der Wissenschaften nicht fehlen darf, auch wenn in der *Methodenlehre* (d.i. den *Regulae*) die Mathematik den Gewissheitsstandard setzt, betont Engler: “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)

<sup>112</sup>Da die entsprechende Stelle in der Dritten Meditation (AT VII 35<sup>30</sup>.36<sup>12</sup>) der Wiederaufnahme des *Cogito* unmittelbar vorangeht, werde ich darauf noch gesondert zu sprechen kommen.

<sup>113</sup>Dies aber tut er (AT I 144<sup>14–17</sup>, 350<sup>27–29</sup>). 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 contrà maxime demonstrabilis sit, et firmius (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 haec illis certiores sunt.” (AT V 177)

que summe potens & callidus" [AT VII 22<sup>23–25</sup>]) und redet schliesslich nur noch allgemein von einem beliebig mächtigen Täuscher (iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus" [AT VII 23<sup>7–8</sup>]). In der Zweiten Meditation formuliert er die Täuschungsmöglichkeit noch allgemeiner unter Rekurs auf einen "deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus" [AT VII 25<sup>6–7</sup>]), um dann von einem "deceptor aliquis potentissimus, &, si fas est dicere, malignus" [AT VII 26<sup>24–25</sup>]) zu sprechen. In der Dritten Meditation wird dieser Gedankengang wiederaufgenommen mit "aliquis 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 video de ullâ aliâ plane certus esse unquam posse." (AT VII 36<sup>6;8–9;27–29</sup>). Insgesamt sind hier also drei verschiedene Begriffe im Spiel: (i) Gott als ein allmächtiges Wesen, das mich täuschen könnte; (ii) das *malin génie*, das bösartig 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 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 die Lesart (ii) von (i) die zu bevorzugende. Der cartesische Denker verfügt über den Begriff der Allmacht und will die Möglichkeit zum Ausdruck bringen, dass er sich selbst in dem, was er am klarsten & deutlichsten als wahr zu erkennen glaubt, irren könnte. Die *malin génie*-Sprechweise mit ihrer metaphorischen Note und der Konnotation des bösartigen Manipulators ist damit 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 werden wird und dass nicht nur *de facto* sondern notwendigerweise allgütig ist. Ein die *Meditationen* synthetisch lesender Interpret wird Descartes eines Widerspruchs und einer systematischen Inkonsistenz 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 am 4. Mai 1647 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:

"...illum optimum Deum pro deceptore, non dicam habere (quâ de re nulla ibi [AT VII 22<sup>23–26</sup>] quaestio erat), sed supponere, atque istam suppositionem in malum genium transtulisse..." (AT V 8<sup>10–13</sup>)

Descartes' Problem am Ende der Ersten Meditation ist das folgende. 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 "um"-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 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 (und für den Philosophen, der den Gottesbeweis nachvollzogen

hat, auch keine epistemische Möglichkeit mehr) dar:

"...ibi distinguendo inter bonum Deum & malum genium, docuisse, si per impossibile talis potentissimus deceptor daretur..." (AT V 8<sup>27–29</sup>)

Im Gespräch mit Burman, der ihn synthetisch liest und auf einen möglichen Widerspruch aufmerksam macht, präzisiert Descartes die Art der supponierten Unmöglichkeit:

"Loquitur hic [AT VII 22<sup>25</sup>] auctor contradictoria, quia cum summâ potentiâ malignitas consistere non potest." (AT V 147)

Dies wiederholt Descartes bei der Kommentierung der entsprechenden Stelle in der Zweiten Meditation ("...suppono deceptorem aliquem potentissimum, &, si fas est dicere, malignum..." [AT VII 26<sup>24–25</sup>]) – was auch wieder gegen Kenningtons Vorschlag spricht, unter den oben angeführten Stellen wichtige Unterscheidungslinien zu ziehen:

"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)

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 *de facto* bzw. sogar metaphysisch unmögliche Dinge für möglich halten, ist allgemeiner als einer, der bloss diejenigen Aussagen tangiert, die auf eine Beschreibung der aktuellen Welt abzielen. Descartes bringt mit der Täuschergothypothese nicht bloss die Möglichkeit einer Pervertierung unseres Wirklichkeitssinns, sondern ebenfalls ein Fehlen unseres Möglichkeitssinns ins Spiel.<sup>114</sup> Auch deshalb fallen mathematische Sätze unter den universalen Zweifel, haben sie doch gerade nicht die wirkliche, sondern die mögliche Existenz ihrer Objekte zur Wahrheitsvoraussetzung.

Dass Descartes nicht damit rechnen kann, in der von ihm beabsichtigten Weise gelesen zu werden, wird in den *Siebten Einwürden* deutlich, wo ihm Bourdin, wie wir gesehen haben, vorwirft, *alles* sei ihm zufolge bezweifelbar, denn alles sei in der Ersten Meditation bezweifelt worden. In seinen Erwiderungen behauptet Descartes ganz explizit, er habe in der Ersten Meditation *alle* seine Überzeugungen und insbesondere auch die über seinen eigenen Geist verbannt, um sie danach in der Zweiten Meditation (teilweise) wieder hervorzuholen:

"Praeterea, etsi corpus & mentem cum reliquis omnibus antea rejecerim, tanquam dubia sive nondum a me clare percepta, hoc non impedit quo minus eadem postea resumam, si contingat ut ipsa clare percipiam. Sed nempe Author noster [Bourdin] non capit, quia putat dubitationem esse aliquod objectis inseparabiliter inhaerens." (AT VII 480<sup>16–22</sup>)

Interpreten, die Mühe haben, dem cartesischen Denker in der Ersten Meditation einen *universalen* Zweifel zuzuschreiben, machen denselben Fehler wie Bourdin: Sie verkennen den Stellenwert der analytischen Methode.<sup>115</sup> Descartes expliziert nicht eine Doktrin, sondern demonstriert einen Weg,

<sup>114</sup>Dies kann zweierlei bedeuten: Sind modale Urteile bzw. mögliche Überzeugungen betreffend dessen, was möglich ist, Urteile oder Überzeugungskandidaten derselben Art wie ihre indikativischen 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 Miteinbezug der modalen Überzeugungen eine echte Erweiterung.

<sup>115</sup>So wirft etwa Michael Williams Descartes vor, sein Zweifel mache systematische Voraussetzungen (1988: 42), um gleich danach zuzugestehen, dass die relevanten Unterscheidungen auf jener Stufe gar noch nicht hätten gemacht werden können (1988: 43) – was er ihm wiederum vorwirft (1988: 47). Diese Kritik ist wohl auf die Nichtunterscheidung von „primär“ und „primär“ 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." (1988: 44)

auf dem der Leser dieselben Meinungen erwerben soll wie Descartes selbst. Dass dieser Weg nicht geradlinig verläuft und in seinem Verlauf frühere Überzeugungen revidiert werden, kann nur den erstaunen, der wie Bourdin eine synthetische Exposition der cartesischen Lehre im *ordo docendi* erwartet.

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, mathematische Sätze zu bezweifeln.<sup>116</sup> Er suggeriert, dass ein Grund, einen unentscheidbaren Satz zu bezweifeln, ein Grund sein müsste, seine Negation zu behaupten. Dieser Einwand anerkennt, dass es auch in der Mathematik Plausibilitätsgründe gibt, die zwar gegen eine Vermutung sprechen, diese aber nicht konklusiv widerlegen. Dies hat damit zu tun, dass die Mathematik, wie Descartes sagt, eine Wissenschaft der proportions en général ist (AT VI 20<sup>5-6</sup>). Interessiert mich bspw. die Wahrheit einer Vermutung  $H$  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 auch schon über einen Beweis von  $\neg H$  zu verfügen.<sup>117</sup> Descartes lässt nun aber auch Argumente oder Vermutungen als Zweifelsgründe gelten, die ihrerseits zweifelhaft sind. Ich kann damit einen mathematischen Satz etwa deshalb bezweifeln, weil ich seinen Beweis für zweifelhaft halte oder weil der Beweis Voraussetzungen macht, die ich (etwa deshalb, weil ich Intuitionist bin) nicht akzeptieren will.

Das Unbehagen der Interpreten, die die Mathematik vom Zweifel ausnehmen wollen, hat hauptsächlich zwei Gründe: (i) Zum einen wird die Nähe von Mathematik und Logik konstatiert: wie kann Descartes " $2 + 2 = 4$ " bezweifeln, " $(p \wedge (p \rightarrow q)) \Rightarrow q$ " aber nicht? Wenn aber auch einfachste logische Schlussregeln bezweifelt werden – müsste dann nicht das Argument *gegen* den Zweifel, d.h. das *Cogito*, aus der Position eines Wahnsinnigen, d.h. insbesondere ohne Rekurs auf die Logik, geführt werden?<sup>118</sup> (ii) 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? 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 in der mathematischen Praxis, ist die Suche nach einem Beweis oft auch eine Suche nach einem geeigneten Gegenbeispiel. 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 Gegenbeispiel gegebenenfalls 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

<sup>116</sup>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*." (2)

<sup>117</sup>Ausserdem gilt es zu beachten, dass die Mathematik zu Descartes' Zeiten noch viel weniger als heute den Anschein eines hierarchisch strukturierten, auf festen Fundamenten stehenden Bauwerks hatte. Mathematiker benützten zu Descartes' Zeiten und noch bis ins 20. Jahrhundert häufig Sätze, von deren Wahrheit sie überzeugt waren, die sie jedoch nicht beweisen konnten. Die berühmte Anekdote um Fermats letzten Satz mag hier als Illustration dienen.

<sup>118</sup>Kennington argumentiert in dieser Weise für eine Unterscheidung von (möglicherweise mich täuschendem) Gott und dem *main 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." (1971: 441-442). Ähnliche Bedenken hat auch R. Walker: "... if truth is a matter of correspondence [was er im Fall Descartes' berechtigterweise annimmt] no argument could be a decisive refutation of the *main génie* hypothesis [...] since any argument has to rely upon assumed premisses and principles of inference." (45)

eine 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  $p$ . Wenn die Täuschergotthypothese wahr wäre, würde ich mich also darin täuschen, dass ich weiss, dass  $p$ . Ich kann die Täuschergotthypothese nicht ausschliessen, also kann ich nicht ausschliessen, dass ich bloss meine, dass ich weiss, dass  $p$ . Also weiss ich nicht, dass ich weiss, dass  $p$ .

Das Argument hat folgende logische Struktur:

- (56) Ich weiss, dass ich weiss, dass  $p$ .
- (57) Ich weiss, dass ich nur etwas wissen kann, wenn  $q$ .
- (58) Wenn ich also weiss, dass ich weiss, dass  $p$ , muss ich wissen, dass  $q$ .
- (59) Ich kann aber nicht ausschliessen, dass  $q$ .
- (60) Also kann ich nicht wissen, dass ich weiss, dass  $p$ .

Setzen wir für  $p$  eine Formulierung des Modus Ponens, behält das Argument seine Gültigkeit<sup>119</sup> – vorausgesetzt, wir können der Prämisse (57) zustimmen. Jemanden, der darauf pocht, dass ich zum Nachweis, dass wir nicht wissen, dass wir wissen, dass Modus Ponens gültig ist, Modus Ponens verwenden muss, kann ich darauf hinweisen, dass *er*, nicht ich, den Wissensanspruch erhebt. Ich trete gegen jemanden an, der logische Argumente als gültig anerkennt und zeige ihm mittels eines logischen Argumentes, dass er logische Argumente solange nicht als gültig anerkennen kann, als er eine von mir supponierte Möglichkeit  $q$  nicht ausschliessen kann. Die Frage, ob dieses Argument auch auf mich anzuwenden wäre und ob ich also selbst ebenfalls  $q$  ausschliessen können müsste, um mein Argument als logisch gültig zu erkennen, ist für *diese* Diskussion irrelevant. Es genügt, wenn es mein Diskussionspartner als logisch gültig anerkennt. Relevant wäre sein Einwand höchstens, wenn ich nicht zweifeln könnte, dass ich weiss, dass ich weiss, dass  $p$ , ohne vorauszusetzen, dass ich weiss, dass  $p$ , – wenn ich also wissen müsste, dass gewisse Argumente logisch gültig ist, um die Täuschergotthypothese aufzustellen oder zu formulieren. Die Täuschergotthypothese ist jedoch kein deduktives Argument, das logische Gültigkeit beansprucht, sondern eben eine *Hypothese*, die ich als Skeptiker nur zur Diskussion zu stellen brauche, damit der cartesische Denker sie als Hypothese zur Kenntnis nimmt und merkt, dass er sie aufgrund seines Wissens nicht ausschliessen kann.

Wie aber steht es mit Prämisse (57)? Setzt mein Wissen, dass Argumente der Form " $p$  und  $p \rightarrow q$ , also *glogisch* gültig sind, voraus, dass es keinen Täuschergott gibt? Descartes behauptet nicht, dass es, wenn es einen Täuschergott gäbe, möglich wäre, dass " $p \wedge (p \rightarrow q) \wedge \neg q$ " wahr wäre.<sup>120</sup> Er muss auch nicht behaupten, dass ein Täuschergott diesen Satz wahr machen könnte.<sup>121</sup> Er behauptet nicht mehr, als dass ich mich jedesmal täuschen könnte, wenn ich ein Argument als eines von der Form " $p$  und  $p \rightarrow q$ , also *gidentifiziere*. 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 Wahrheitswerttabelle zeigen kann, dann weiss ich, dass die Konklusion eines Schlusses im Modus Ponens nicht falsch sein kann, wenn

<sup>119</sup>Die Gültigkeit von *reductio*-Schlüssen beruht auf der Gültigkeit der aussagenlogischen Tautologie " $(p \rightarrow \neg p) \rightarrow \neg p$ ". Dass diese Tautologie ihrerseits als abgeleitetes Theorem eines aussagenlogischen Kalküls gültig ist, kann ich nur *zeigen*, wenn ich Modus Ponens anwenden darf, denn nur mithilfe dieser Schlussregel kann ich ihre Gültigkeit aus der Gültigkeit der Axiome herleiten.

<sup>120</sup>Dies stünde im Widerspruch dazu, dass er, als guter Mathematiker, *weiss*, dass Modus Ponens gültig ist.

<sup>121</sup>Descartes macht diese Behauptung zwar (sie entspricht seiner Doktrin, dass auch *ewige Wahrheiten* von Gott hätten falsch gemacht werden können). Mein Punkt hier ist, dass die cartesische Lehre von der Gottunterworfenheit ewiger Wahrheiten für die Kohärenz der Täuschergotthypothese nicht vorausgesetzt zu werden braucht.

die Prämissen wahr sind. Wenn ich gute Gründe zur Annahme habe, dass die Prämissen dieses Schlusses wahr sind, und sie auch wirklich wahr sind, habe ich einen guten Grund zur Annahme der Konklusion – aber nur, wenn ich weiss, dass der Schluss auch wirklich ein Modus Ponens ist. Ich muss also nicht nur wissen, dass Modus Ponens gültig ist, sondern zudem wissen, dass *dieser* Schluss ein Modus Ponens 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, dass ich dies in diesem Fall weiss, und ich diese Überzeugung habe, habe ich damit noch kein Wissen zweiter Ordnung. Ich muss stattdessen gute Gründe haben, diesen Schluss als Modus Ponens zu betrachten – und genau hier kann mich der Täuschergott täuschen, indem er meinen visuellen Eindruck dergestalt manipuliert, dass ich auf dem vor mir liegenden Papier Sätze der Form  $p$  und " $p \rightarrow q$ " und " $q$ " sehe.

Der Einwand, 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,<sup>122</sup> sondern auch bei Descartes selbst:

"... cum enim de regendâ vitâ quaestio est, ineptum sane esset sensibus non credere, planeque ridendi fuerunt illi Sceptici qui res humanas eò usque negligebant, ut, ne se in praecipitia conjicerent, ab amicis deberent asservari; atque idcirco alicubi admonui, neminem sanae mentis de talibus seriò dubitare [AT VII 162–3]." (AT VII 351<sup>1–6</sup>)

Die skeptische *isothenia*, die er als indifferenti charakterisiert, stellt für ihn nicht wie für die Skeptiker den höchsten, sondern den tiefsten Grad der Freiheit dar:

"Indifferentia autem illa, quam exipior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infinitus gradus libertatis, & nullam in eâ perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam, testatur..." (AT VII 58<sup>5–10</sup>)

Zwei Dinge sind bezüglich dieser Stellen freilich zu beachten: Erstens wendet Descartes das Untätigkeitsargument nur gegen Skeptiker an, die auch in Belangen des Lebens und nicht nur in theoretischer Hinsicht (d.h. 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. Jemand, der Wissensansprüche stellt, kommt schon dadurch in eine Zwangslage, dass er nicht zeigen kann, dass ihnen durch eine von jemandem behauptete und von ihm als solche erkannte Möglichkeit nicht ihre Berechtigung entzogen wird. Der Trost, mit der Behauptung einer solchen Möglichkeit nie *realiter* konfrontiert zu werden, mag zwar in 'moralischer' Hinsicht ausreichen; in philosophischer bzw. metaphysischer jedoch ist er schwach.

Die weitverbreitete Meinung, eine Diskussion etwa über das Gesetz des verbotenen Widerspruchs *müsse* (notwendigerweise) in allgemeiner 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 zumindest 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 vom verbotenen Widerspruchs festzulegen. Was ich für wahr halte, ist zwar eine Disjunktion, die von der Form dieses Gesetzes ist, aber es ist nicht dieses Gesetz selbst. Eine solche Ebenenvermischung zeigt sich auch in der Diskussionen von *Modus Ponens*: wir sind ebenso frei, Modus Ponens zu gebrauchen, um Logiken zu diskutieren, in denen Modus Ponens keine gültige Schlussregel darstellt, wie Mathematiker mittels vollständiger Induktion metamathematische Resultate über formale Systeme beweisen können, die keine Induktionsaxiome aufweisen.

Was an den *Meditationen* zunächst auffällt, ist ihre **literarische Form**. Ausser der *Recherche de la Vérité*, deren Dialogform Tschirnhaus für die dem Cartesianismus angepasste hält,<sup>123</sup> und

<sup>122</sup>Für diese und andere Belege vgl. Burnyeat (1983: 142, Fn. 4). In (1982: 41) bezeichnet er das Argument als an old objection to scepticism [...] which goes back to the very beginnings of Greek scepticism".

<sup>123</sup>Dies schrieb Tschirnhaus unter die Abschrift des Originaltextes, die er Leibniz sandte (zit. AT X 514 Fn. a).

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.<sup>124</sup> Diese Innenperspektive, auf die sich der Leser teilweise, aber nicht vollständig einlässt (letzteres wäre unmöglich, solange er das Buch in den Fingern hält), kennzeichne ich durch die Verwendung der Wendung "der cartesische Denker". Descartes will, dass wir die an der Person des cartesischen Denkers exemplifizierten Gedankengänge nachvollziehen und damit selbst (teilweise) zu cartesischen Denkern werden.<sup>125</sup> 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 Leser 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 Meinung hält.

Die Notwendigkeit einer Einschränkung der allgemeinen Behauptung, der Täuschergott habe die Macht, uns selbst in dem zu täuschen, was wir für unsere besten Erkenntnisse halten, wird auch damit begründet, dass das cartesische Projekt sonst 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." (Carriero 1987: 15–16)

Hier wird nun die Ebenenvermischung deutlich: Nicht "wir", die gegen den Skeptiker anzutreten haben, d.h. wir Leser (und Autoren) der *Meditationen* stehen mutmasslicherweise unter dem Einfluss des Täuschergottes, sondern der cartesische Denker. Will Carriero hier behaupten, dass nun sumfür den cartesischen Denker dank der Täuschergottthese eben doch eine wirkliche Möglichkeit darstellt, macht er sich einer schlichten *ignoratio denchi* schuldig – denn Descartes *argumentiert* dafür, dass das Rum"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 Täuschergottthese *nicht* widerlegen können, müsste er zeigen, an welchem Punkt unser Nachvollzug des in den *Meditationen* geschilderten Gedankenganges seiner Ansicht nach scheitert.

**Zusammenfassend** ist nun also die durch die Täuschergottthese als wirklich unterstellte Irrtumsmöglichkeit 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 hier gerade das Kriterium angegriffen, mittels dessen ich intuitiv 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 täuschungsanfällig sind. Jemanden, der sich nach dem Schlafargument auf die Suche nach optimalen Wahrnehmungssituationen gemacht hat, konfrontiert die Täuschergottthese mit einem Regressargument: Wer behauptet, zumindest unter der Bedingung  $q$  sei mein Sehen, 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

<sup>124</sup>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. Am Buch eines M. Morin, der anscheinend in seiner Apologie die synthetische Methode verwendete ("qu'il procede en Mathematicien" [AT III 275<sup>15–16</sup>]), kritisiert Descartes "qu'il traite par tout de l'Infiny, comme si son esprit estoit au dessus, & qu'il en pust comprendre les proprietés, qui est une faute commune quasi à tous" (AT III 293<sup>21–24</sup>).

<sup>125</sup>Darauf hat Jonathan Harrison 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." (1988: 130)

in sich zusammen; andernfalls wurde aber die Wahrheitsträchtigkeit von Wahrnehmungsurteilen in q-Situationen bereits vorausgesetzt.

### 3.7 Der hyperbolische Charakter des cartesischen Zweifels – WORK ON THIS

Die Vorgehensweise des cartesischen Denkers in der Ersten Meditation entspricht der analytischen Methode: Ausgehend von alltäglichen Wissensansprüchen der Art ich weiss, dass pünd 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. Mit der Täuschergotthypothese ist nun, wie wir in der Zweiten Meditation erfahren, der Punkt erreicht, wo ein Satz bezweifelt wird (kum"), 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 Täuschergottes behauptet, stellt sich damit 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 versucht, den Anschein der Widersprüchlichkeit dadurch zu entkräften, 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 (d.i. meiner Existenz). Es ist ebenfalls zentral, dass das *Cogito* der *einzig*e Satz ist, der der Täuschergotthypothese widersteht. Deshalb will ich im folgenden versuchen, den Umfang des von der Täuschergotthypothese induzierten Zweifels noch genauer abzustecken.

Wir haben bereits gesehen, dass nicht in erster Linie Sätze, sondern vielmehr Überzeugungen bzw. Überzeugungskandidaten die Objekte des cartesischen Zweifels sind. Überzeugungen, die ich bezweifle, werden dadurch zu blossen Kandidaten zurückgestuft: im Ernstfall (bei einer Konfrontation mit dem Skeptiker) würde ich sie nicht mehr unter meine Überzeugungen zählen. Wenn ich die Täuschergotthypothese für wahr zu halten versuche, versuche ich mich in einen Zustand zu versetzen, in dem ich keine Überzeugungen habe. 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. Die Wahrheit der Täuschergotthypothese würde dann bedeuten, dass ich keine Überzeugungen haben *kann*. Der Angriff des Skeptikers 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 müsste.<sup>126</sup> Deshalb würde die Wahrheit der Täuschergotthypothese, die mich aller Überzeugungen entledigte, bedeuten, dass der Skeptiker in der allgemeinstmöglichen Weise Recht erhalte.

Die Unterscheidung zwischen Sein und Schein, die mit dem Sinnestäuschungsargument eta-

<sup>126</sup>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 pfalsch 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 ebenso darum ging, Überzeugungen wie Wissensansprüche in Frage zu stellen, hat Burnyeat 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." (1983: 118-119) Entsprechend interpretiert Burnyeat das skeptische living by appearances als life without beliefs<sup>14</sup>.

bliert 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 autorem meae originis ignorare me supponebam..." (AT VII 226<sup>18-23</sup>)

"Mais, d'autant qu'entre ces doutes hyperboliques que j'ay proposez dans ma premiere Meditation, celuy-cy en estoit un, à savoir, que je ne pouvois estre assuré que les choses fussent en effect & selon la verité, telles que nous les concevons, tandis que je suposois que je ne connoissois pas l'auteur de mon origine..." (AT IX/1 176)

Die Stelle macht klar, dass die Täuschergotthypothese – wie die beiden vorhergehenden Zweifelsargumente – nicht mehr als die Idee bzw. den problematischen Begriff dessen voraussetzt, was sie bezweifelt. 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. In der *innen/aus*sen-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 nichts mehr, was er als ‚Innen‘ oder ‚Aussen‘ charakterisieren könnte. Wir haben gesehen, dass das Schlafargument, allgemein gesprochen, den Schluss von ‚Innen‘ nach ‚Aussen‘ unterminiert; es untergräbt die Berechtigung, mit der ich von Merkmalen meiner Wahrnehmungen auf Eigenschaften des von mir Wahrgenommenen schliesse. Die Existenz *irgendeiner* Aussenwelt (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 Aussenwelt ist. Dies unterlässt sie mit guten Gründen, denn "Die Aussenwelt existiert nicht ist ein Satz von sehr dubiosem semantischen und erkenntnistheoretischen Status. Entweder wird damit behauptet, dass nichts existiert: Dann fehlt die Berechtigung, von einer *Aussenwelt* zu sprechen, gibt es doch dann auch kein ‚Innen‘ mehr, relativ zu dem sich die nichtexistierende Aussenwelt ausserhalb befinden würde. Der Satz kann aber auch besagen, dass nichts ausserhalb meiner existiert. Eine solche Behauptung ist erst dann intelligibel, wenn zwischen mir und dem, was ausserhalb meiner existieren könnte, neben der Existenz noch ein anderer Unterschied gemacht werden kann. Der Unterschied in der Existenz liesse sich dann vermutlich auf diesen grundlegenden Unterschied zurückführen. Liegt ein solcher Unterschied vor, muss allerdings erwiesen werden, dass er nicht *derart* grundlegend ist, um die (metaphorische) Rede von einem *gemeinsamen* Raum, der mich und die ‚Aussenwelt‘ umfasst und bezüglich dessen sie sich ausserhalb meiner befindet, anders als missverständlich und verwirrend erscheinen zu lassen. Auch ohne Rückgriff auf die dubiose Vokabel Aussenwelt lässt sich allerdings verständlich machen, inwiefern der durch die Täuschergotthypothese induzierte Zweifel an Existenzaussagen über den des Schlafargumentes hinausgeht. Die Täuschergotthypothese untergräbt die Rechtfertigung, mit der ich zwischen innenünd äussenänen *erkenntnistheoretischen* Unterschied verbinde. Er untergräbt die von Descartes richtig konstatierte landläufige Zuversicht in die "blossen Konstatierung", mittels derer ich meine Innenperspektive charaktisiere und sage, was ich zu sehen glaube, was ich empfinde, fühle, meine oder denke. Dadurch dass alle meine Überzeugungen, ungeachtet ihrer Unterschiede in Form, Gehalt oder Rechtfertigbarkeit, in ihrer formalen Realität allein, d.i. *als* Überzeugungen oder 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 Spitze gebrochen.



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*:

”Sed quoties haec praeconcepta de summâ Dei potentiâ opinio mihi occurrit, non possum non fateri, siquidem velit, facile illi esse efficere ut errem, etiam in iis quae me puto mentis oculis quàm evidentissime intueri [”que je crois connaître avec une évidence très grande”].” (AT VII 35<sup>30</sup>-36<sup>12</sup>)

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:

”Quae rationes, an satis firmæ sint, jam videbo. Cùm hîc dico me ita doctum esse a naturâ, intelligo tantùm spontaneo quodam impetu me ferri ad hoc credendum, non lumine aliquo naturali mihi ostendi esse verum.” (AT VII 38<sup>23-27</sup>)

Auch in den *Prinzipien* wird der hyperbolische Zweifel als Zweifel an der Wahrheitsträchtigkeit meiner epistemischen Instinkte präsentiert:

”an sortè talis naturæ creata sit, ut fallatur enim in iis quae ipsi evidentissima apparent...” (AT VIII/I 9<sup>31</sup>-10<sup>2</sup>)

”...summa illa dubitatio, quae ex eo petebatur, quòd nesciremus an fortè talis essemus naturæ, ut falleremur etiam in iis quae nobis evidentissima esse videntur.” (AT VIII/I 16<sup>24-27</sup>)

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 36<sup>28-29</sup>). 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 Tauscher ist) wahr sein müssen:

”...sed tantùm istam ejus cognitionem non esse veram scientiam affirmo, quia nullo cognitio, quae dubia reddi potest, videtur scientia appellanda; cùmque ille supponatur esse atheus, non potest esse certus se non decipi in iis ipsis quae illi evidentissima videntur, ut satis ostensum est; & 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 141<sup>4-14</sup>)

Die **Schwäche des Atheisten** liegt also nicht in seiner kognitiven Begrenztheit, sondern in seiner *Anfälligkeit* gegenüber skeptischen Argumenten. Der Atheist hat im Unterschied zu den Cartesianern keine Möglichkeit, die Gewissheit zu erhalten, von unfruchtbaren Argumentationen und *stand-offs* mit Skeptikern verschont zu bleiben. Dies erklärt sich Descartes daraus, dass dem Atheisten etwas wesentliches fehlt, das er hier ”vera scientianennt. Gleichzeitig scheint Descartes die Bedeutung dessen, was dem Atheisten abgeht, herunterzuspielen. So sagt er etwa in den *Zweiten Erwiderungen*:

”Quid enim ad nos, si fortè quis fingat illud ipsum, de cujus 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 145<sup>1-6</sup>)

Die falsitas absoluta”, deren Gefahr der Atheist nicht abwenden kann, wird hier als in einer bestimmten Hinsicht nicht weiter schlimm hingestellt. Worin besteht diese Hinsicht? Der Kontext dieser Stelle macht klar, dass Descartes vom Standpunkt des Philosophen aus spricht, der die Meditationen bereits erfolgreich hinter sich gebracht hat. Dem cartesischen Denker der Ersten Meditation war es m.a.W. 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. Zudem stellt

sich die Frage, an welcher Grenze die Unterscheidung zwischen ‘absoluter’ oder metaphysischer und ‘hinreichender’ oder moralischer Gewissheit liegt, die zu übertreffen man vernünftigerweise nicht wünschen kann. Mir scheint einiges dafür zu sprechen, dass sie zwischen der Philosophie und den Belangen des täglichen Lebens anzusiedeln ist. Dies mag zunächst erstaunen, wird sie 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 37<sup>30</sup>-38<sup>9</sup>). In den *Prinzipien* bestimmt er die sog. **metaphysische Gewissheit** wie folgt:

”Praeterea quaedam sunt, etiam in rebus naturalibus, quae absolute ac plusquam moraliter certa existimamus, hoc scilicet innixi Metaphysico fundamento, quòd Deus sit summè bonus & minimè fallax, atque ideo facultas quam nobis dedit ad verum à falso dijudicandum, quoties eà recte utimur, quid ejus ope distinctè percipimus, errare non possit. Tales sunt Mathematicae demonstrationes; talis est cognitio quòd res materiales existant; & talia sunt evidentia omnia ratiocinia, quae de ipsis fiunt.” (AT VIII/I 328<sup>17-26</sup>)

”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 verité, 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 évidemment qu’une chose est vraye. Ainsi cette certitude s’estend à tout 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 à la connoissance que nous avons qu’il y a des corps dans le monde [...] 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...” (AT IX/II 324)

Die metaphysische Gewissheit setzt hier klarerweise den Standard, an der 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, das sie ein für allemal aus der Welt zu schaffen verspricht, lohnend erscheinen zu lassen.

Die Täuschergotthypothese entspricht *nicht* der Supposition, dass wir niemals etwas wissen können. ”Wissen” ist ein epistemisches Prädikat, das wir nach epistemischen (d.i. ‘internen’) Kriterien auf unsere Überzeugungen anwenden. Ein Täuschergott könnte mich durchaus in eine Situation setzen, in der diese Kriterien erfüllt wären. 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, beliebige Sätze wahr zu machen – damit verfügt er 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

Unintelligibilitäts-vorwurf 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  $\neg q$ .)" (1988: 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* Propositionen 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 deshalb, weil ein Täuschergott die Welt so einrichten könnte. Die beiden Positionen sind miteinander verträglich, weil der cartesische Denker *diejenige* klumÜberzeugung, mit der er sich als eine denkende Substanz begreift, zum Zeitpunkt der Ersten Meditation noch gar nicht hat und sie auch nicht für möglich halten kann, da ihm der ‚reine‘, d.i. als klar&deutlich<sub>2</sub> erkennbare Begriff seiner selbst fehlt.

Mein Eindruck, dass *ich klar&deutlich zu erkennen scheine, dass  $p$*  (dass  $p$  klar&deutlich<sub>1</sub> ist), kann seinerseits klar&deutlich<sub>1</sub> sein. Ich kann das Gefühl haben, mich in diesem Eindruck nicht täuschen zu können. Ebendeshalb muss ich nun unter dem Eindruck der Täuschergotthypothese 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&deutlich<sub>1</sub> ist), nicht klar&deutlich *ist* (d.i. nicht klar&deutlich<sub>2</sub> 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) klar&deutlich als wahr Erkannte klar&deutlich als wahr.<sup>127</sup> Letzteres ist wie ersteres bezweifelbar. M.a.W. besteht das 'Hyperbolische' am hyperbolischen Zweifel gerade darin, dass ich einen bezweifelbaren Satz nicht dadurch weniger bezweifelbar machen kann, dass ich eine endliche Menge von es scheint mir, dass "Klauseln vorne dran setze. Dadurch unterscheidet sich die Täuschergotthypothese in einer weiteren Eigenschaft vom Schlafargument; dieses konnte schon durch *eine* solche Konditionalisierung ausser Kraft gesetzt werden.

Die Täuschergotthypothese geht noch in einer weiteren Hinsicht entscheidend über das Schlafargument hinaus: sie macht den Schritt von einer Kohärenz- zu einer **Korrespondenztheorie der Wahrheit**.<sup>128</sup> Die Gefahr, die mich das Schlafargument zu fürchten lehrt, ist die einer fehlenden retrospektiven Kohärenz meiner Wahrnehmungen. Die Täuschergotthypothese nun 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. 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

<sup>127</sup> So sinngemäss Röd: "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." (1982: 59) Röd (und auch M. Williams, der vom cartesischen Denker am Ende der Ersten Meditation sagt, dieser wisse zumindest, wie ihm die Dinge erscheinen [1988: 37]) meint damit die (oben als grundlos ausgewiesene) Befürchtung, der Zweifel werde mit der metaphysischen Stufe sinnlos, entkräften zu müssen.

<sup>128</sup> Es erstaunt deshalb nicht, dass Frankfurt, der Descartes eine Kohärenztheorie der Wahrheit zuschreibt, auch die Tragweite der Täuschergotthypothese unterschätzt. Ich werde weiter unten noch eingehender begründen, warum Descartes nicht nur ein Wahrheits- sondern auch ein Rechtfertigungsrealist ist.

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 infior. Aliud autem quiddam erat quod affirmabam, quodque etiam ob consuetudinem credendi clare me percipere arbitrabar, quod 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 iudicabam, id non ex vi meae perceptionis contingebat." (AT VII 35<sup>16–29</sup>)

"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? Certes rien autre chose sinon que les idées ou les pensées de ces choses se présentaient 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 das *Cogito* bereits hinter sich hat. Vor dem *Cogito*, im Rahmen der Täuschergotthypothese 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.<sup>129</sup> Erst nach dem *Cogito* ist Descartes überhaupt in der Lage, von der Täuschergotthypothese 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 77<sup>11–14</sup>). Diese Reinterpretierbarkeit im Licht der ausgebauten cartesischen Theorie hat im Fall der Täuschergotthypothese jedoch 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.<sup>130</sup>

<sup>129</sup> Dennoch stellt Descartes die Sachlage im Rückblick so dar, dass insbesondere die *formale* Realität der Ideen durch die Täuschergotthypothese bezweifelt wurde: "Ac proinde sola supersunt iudicia, in quibus mihi cavendum est ne fallar. Praecipuus autem error & frequentissimus qui possit in illis reperiri, consistit in eo quod ideas, quae in me sunt, iudicem rebus quibusdam extra me positis 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 37<sup>20–28</sup>) M.E. will er mit dieser Behauptung darauf aufmerksam machen, dass Idemkonstaterungen der Art von mir scheint, dass  $p$ ", "ich habe einen Roteindruck", "ich weis, 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.

<sup>130</sup> Bereits in der Dritten Meditation hat der cartesische Denker seinen Glauben an die Korrespondenztheorie der Wahrheit als Überzeugung identifiziert, die ihm "doctus a natura sein *scheint*: "Sed hic praecipue de his 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 video doctus a natura." (AT VII 38<sup>11–15</sup>) In der Sechsten Meditation schliesslich 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 mea cogitatione plane diversas, nempe corpora a quibus ideae istae procederent." (AT VII 75<sup>5–10</sup>)

Die Täuschergotthypothese generalisiert also auch in diesem Bereich das bereits durch die ersten beiden Argumente hervorgerufene Misstrauen, unsere Überzeugungen könnten sich prinzipiell nicht dazu eignen, uns anhand ihrer ein Bild der Welt zu machen.<sup>131</sup> Wäre Wahrheit von vornherein ein epistemischer Begriff, den wir unseren Überzeugungen schon deshalb zuerkennen könnten, weil sie mit anderen Überzeugungen zusammenstimmen, würde die Täuschergotthypothese keinen Sinn mehr machen.<sup>132</sup> Wir hätten keinen Grund mehr, eine durch den Täuschergott induzierte kohärente Menge von Überzeugungen abzulehnen. Bereits das Sinnestäuschungsargument brachte die Beobachtung mit sich, dass ich daraus, dass ich die Gesichtswahrnehmung eines runden Leuchtturmes habe (einen runden Leuchtturm zu sehen *glaube*), nicht darauf schliessen kann, dass vor mir ein runder Leuchtturm steht (dass ich einen runden Leuchtturm [im nicht-epistemischen Sinn] sehe). Im Schlafargument wurde diese Beobachtung auf beliebige Sinneswahrnehmungen beliebiger Gegenstände erweitert.

Descartes legt sich mit dem Machen dieser Beobachtungen nicht auf eine kausale Theorie der Wahrnehmung fest. 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.<sup>133</sup> Wenn ich bezweifle, dass vor mir ein runder Leuchtturm steht, bezweifle ich auch, dass ich (jetzt) einen runden Leuchtturm *sehe* (im nicht-epistemischen Sinn von *sehen*). 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.

Ich habe bereits hervorgehoben, 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 Inkohärenz nachweisen.

Die **Kohärenz der Täuschergotthypothese** ist damit für das Gelingen von Descartes' Projekt zentral. Rosenberg hält schon den Zweifel an der Existenz einer physikalischen Aussenwelt für

<sup>131</sup>Röd erkennt deshalb den Sinn des hyperbolischen Zweifels, wenn er schreibt: "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 koinzidierten. Dass es diese Koinkidenz geben könne, hat Descartes vorausgesetzt." (1982: 46)

<sup>132</sup>Dies hat David M. Rosenthal gut hervorgehoben: "... if coherence could enable us to reach truth, why would the demon matter?" (1986: 152)

<sup>133</sup>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." (1978: 58) Was Descartes braucht, um durch einen Zweifel an der Beschaffenheit oder Existenz materieller Dinge seine Wahrnehmungen bezweifeln zu können, ist etwas schwächeres: dass meine Wahrnehmungen nicht das sind, wofür ich sie halte, wenn sie nicht das repräsentieren, was ich in ihnen repräsentiert sehe. Ich kann beispielsweise auch dann, wenn ich zugebe, dass dort ein grosse Katze sitzt, die meine Wahrnehmung verursacht, meine Katzenwahrnehmung deshalb bezweifeln, weil ich den Kausalzusammenhang für einen von der *falschen Art* halte (beispielsweise von einer Art, die es mir nicht erlaubt, (sicher) von Eigenschaften meiner Wahrnehmung auf Eigenschaften des Wahrgenommenen zu *schliessen*).

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)

Dieser Vorwurf verkennt, dass im Rahmen der Täuschergotthypothese 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* inschreiben liesse. Rosenberg lässt ausser acht, dass die Ich-Person der *Meditationen* auch diese Überzeugung im Verlauf der Ersten Meditation aufgibt. Sie unterliegt, wie jede andere Überzeugung, der Täuschergotthypothese, die nicht das Haben irgendwelcher Sinnesindrücke oder Gedanken voraussetzt, sondern allein die Möglichkeit supponiert, dass ein allmächtiges Wesen mit dem, was ich zu sein glaube, machen könnte, was es will. Für die Kohärenz der Täuschergotthypothese 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 folglich:

- (61) Es kann für möglich gehalten werden, dass die Existenz körperlicher Dinge nicht eine notwendige Bedingung für die Existenz von Wesen ist, die Überzeugungen haben.

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 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.<sup>134</sup> 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 Täuschergotthypothese scheitern. Ist sie aber vertretbar, sehe ich nicht, was mich daran hindern sollte, mir vorzustellen, ich wäre Dualist.<sup>135</sup> Dass daraus, dass ich mir vorstellen kann, der Dualismus hätte recht, auch schon *folgt*, dass der Dualismus recht hat, muss mich an dieser Stelle des Arguments nicht beunruhigen. Dies zu beweisen ist die Aufgabe erst der Sechsten Meditation.

<sup>134</sup>Auch wenn 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.

<sup>135</sup>Tatsächlich muss ich mir sogar noch weniger vorstellen können. Ich muss mir nur vorstellen, dass ich, wenn ich ein Dualist wäre, die Täuschergotthypothese aufgrund meines Wissens nicht ausschliessen könnte. Die Täuschergotthypothese impliziert den Dualismus nicht, denn das *Cogito* zeigt, dass die Täuschergotthypothese *bloss* eine epistemische Möglichkeit darstellt.

## Kapitel 4

# Cogito Ergo Sum

### 4.1 Die Ausgangslage WORK ON THIS

Im Rückblick, aus der Perspektive der ausgebauten cartesianischen Erkenntnistheorie, entsprechen die drei Stufen des Zweifels drei durch den cartesianischen Denker in der Ersten Meditation nicht beantwortbaren Fragen:

- (1) sentio istud aut illud?
- (2) sentio aut imagino?
- (3) imagino aut intelligo?

Im Fall von Sätzen, die ihre Berechtigung aus der Sinneswahrnehmung hernehmen, gefährdet (1) die Berechtigung eines Wissensanspruchs der Art „ich weiss, dass ich weiss, dass  $p$ “, auf die fundamentalste Weise, indem sie die Wahrheit von „ $p$ “, selbst in Frage stellt. (2) ist etwas allgemeiner: 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, ob ich wahrnehme oder mir bloss vorstelle, dass  $p$ , entschieden. So wird (2) von Descartes selbst formuliert:

„... adeo ut differentia imaginationis et sensus consistat in eo tantum, quod in hoc imagines pingatur ab objectis externis, iisque praesentibus, in illa autem a mente sine objectis externis et tanquam clausis fenestris.“ (AT V 162)

(3) schliesslich ist am allgemeinsten: Der erststufige Wissensanspruch wird, wie wir gesehen haben, davon nicht tangiert. Die aufgeworfene Frage betrifft die Art seines Zustandekommens: Kommt mein Wissensanspruch bloss ‚zufällig‘, etwa durch die Tätigkeit eines Täuschergotts, zustande, ist er zwar (aus meiner Perspektive) berechtigt, aber dennoch fehlt ihm die richtige Kausalsache: Er ist nicht wirklich, d.i. kausal, mit seiner Evidenz verbunden. Die Situation des cartesianischen 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 gegebenfalls beweisen könnte, sicher 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 erststufigen 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 einer Rechnung oder eines Beweises zu überprüfen, weil solche in diesem Fall gar nicht vorliegen. 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 208<sup>19–22</sup>)

Wenn ich weiss, dass  $p$ , kann ich nicht mehr zweifeln, ob  $p$ . Ebensowenig kann ich eine religiöse Wahrheit „ $q$ “ bezweifeln, wenn „ $q$ “ eine religiöse Wahrheit ist. Ob ich aber wirklich weiss, dass  $q$ , bzw. ob „ $q$ “ eine religiöse (und nicht etwa eine andere) Wahrheit ist, kann in Frage gestellt werden. Ich habe mich bzgl. aller drei Stufen des cartesianischen Zweifels gegen Interpretationen zu wehren versucht, die behaupten, Descartes müsse voraussetzen, was er zu bestreiten vorgebe. Ich glaube nicht, dass es für den Zweifel 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. Der cartesianische Denker kann nicht „take it for granted that dreams occur“, (wie Frankfurt [1970: 40] ihm unterstellt), denn er gibt ja selbst zu, kein Kriterium für die Unterscheidung von Schlaf- und Wachzustand zu haben. 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 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. Dies aber ist unproblematisch. Frankfurt hat richtig beobachtet, dass die Zweifelsgründe, die Descartes auf den verschiedenen Stufen jeweils anführt, im wesentlichen aus Alternativerklärungen der empirischen Belege bestehen, die wir aus der Quelle beziehen, deren Zuverlässigkeit und Vertrauenswürdigkeit in Frage steht:

„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.“ (1970: 47)

Eine Alternativerklärung der Kausalgeschichte der mir zugänglichen Daten leugnet nicht deren Existenz, sondern bestreitet nur ihre Aussagekraft bzw. Zuverlässigkeit *innerhalb* einer Theorie des Erkenntnisvermögens. Erst eine solche Theorie kann die Behauptung enthalten, aus dem Vorliegen gewisser Daten lasse sich *notwendigerweise* auf die Existenz bestimmter Sachverhalte schliessen. Die Beobachtung, die der cartesianische Denker macht, wenn er merkt, dass er oben genannte Fragen 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 nun dem *Cogito* zuwenden, das Descartes zufolge selbst dem allgemeinsten, universalen Zweifel standhält, gilt es, die Struktur und Beschaffenheit des Zweifels genauer zu analysieren, den der cartesianische Denker am Ende der Ersten Meditation hat. Insbesondere müssen die Unterschiede zwischen zwei von Descartes erwogenen Reaktionsalternativen des cartesianischen Denkers, der Urteilsenthaltung und der Annahme des Gegenteils des Bezweifelten, herausgearbeitet werden.

Gleich im Anschluss an die Täuschergotthypothese findet sich am Ende der Ersten Meditation 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 quam 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 utrumque praejudiciorum ponderibus, nulla amplius prava consuetudo iudicium meum a rectâ rerum perceptione detorqueat [„détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connaissance de la vérité“]. Etenim scio nihil inde periculi vel erroris interim sequuturum, & me plus aequo diffidentiae indulgere non posse, quandoquidem nunc non rebus agendis, sed cognoscendis tantum incumbio [„... il n’est pas maintenant question d’agir, mais seulement de méditer“].“ (AT VII 227–22)

Nachdem der cartesische Denker hier festgestellt hat, dass er Überzeugungen bezweifelt, für die gute Gründe sprechen, und sich damit selbst täuscht (womit sich Descartes’ die Möglichkeit des Wiederaufbaus des ‚Hauses seiner Überzeugungen‘ offenhält), geht es ihm 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.<sup>1</sup> Entscheidend ist die Qualifikation „voluntate“.<sup>2</sup> Bereits in der *Synopsis* hat Descartes die Freiheit des Willens besonders hervorgehoben:

„In secundâ, 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<sup>10–14</sup>)

Die dazu nötige Willensfreiheit einmal vorausgesetzt, ist die Entscheidung zur Urteilsenthaltung, die ebenfalls ein Willensentschluss ist (AT VII 204<sup>7–10</sup>), wohl unproblematisch.<sup>3</sup> Darauf hat z.B. Frankfurt hingewiesen:

„This kind of general suspension of assent is a normal and appropriate initial step in any inquiry that purports to be systematically rational.“ (1978: 17)

Allerdings gilt es, schon an dieser Stelle ein mögliches Missverständnis auszuräumen: Die Wichtigkeit des Zweifels darf nicht zur irrigen Auffassung motivieren, der Zweifel sei für die *Wahrheit* von „sum“ bzw. für die Formulierbarkeit dieses Satzes in irgendeiner Weise nötig:<sup>4</sup> 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

<sup>1</sup>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.

<sup>2</sup>„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)

<sup>3</sup>Dass der Wille zumindest in einer gewissen Hinsicht als frei zu gelten habe, war für Descartes wohl selbstverständlich. In seiner Beantwortung einer auf die dritte Regel der provisionischen Moral (jls [die lobenswerten Philosophen] se persuadaient [...] que [...] n’en n’ait en leur pouvoir que leurs pensées“, AT VI 24<sup>25–26</sup>) 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 entièrement en nostre pouvoir que nos pensées; au moins en prenant le mot de pensée comme je fais, pour toutes les opérations de l’ame, en sorte que non seulement les meditations & les volontez, mais mesme les fonctions de voir, d’ouïr, de se déterminer à un mouvement plustost qu’à un autre &c., en tant qu’elles dependent d’elle, sont des pensées.“ (AT II 36<sup>3–12</sup>)

<sup>4</sup>Dies hat Röd behauptet: „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.“ (1982: 48, meine Hv.)

kann.

Urteilen ist für Descartes eine Sache des Willens.<sup>5</sup> Es lässt sich wohl rechtfertigen, Descartes eine proto-fregeanische Urteiltstheorie zuzuschreiben, dergestalt, 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, letzteres eine des Willens.<sup>6</sup> 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 er in den *Fünften Erwiderungen*:

„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 préjugé, 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 memes 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 déterminer: 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 204<sup>7–26</sup>)

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, wozu brauchen wir dann noch Gründe zu zweifeln? Es geht hier sicher nicht, wie Frankfurt (1970: 20) richtig bemerkt, um die *Legitimität* des Zweifels, denn die 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.<sup>7</sup>

Stellen wir uns vor, dass ich die Aufgabe erhalte, zu zweifeln, dass *p*. Es genügt 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.<sup>8</sup> Kombinationen von Ideen, in denen wir Widersprüche erkennen, können wir keine formale, d.h. extramentale Realität zuschreiben. Wir können beispielsweise – auch wenn wir es wollen – 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.<sup>9</sup>

<sup>5</sup>„... illos actus voluntatis, sive illa iudicia“ (AT VII 60<sup>27–28</sup>) Den Willen bezeichnet Descartes auch als „facultas eligendi“ (AT VII 56<sup>13</sup>). Gegenüber Regius verteidigt er die These in den *Notae in Programma*: „... ipsum actum judicandi, qui non nisi in assensu, hoc est, in affirmatione vel negatione consistit, non retuli ad perceptionem intellectus, sed ad determinationem voluntatis.“ (AT VIII/II 363<sup>16–20</sup>) In der 34. Sektion im ersten Teil der *Prinzipien* schreibt Descartes unter der Überschrift „Non solum intellectum, sed etiam voluntatem requiri ad judicandum.“: „... requiritur etiam voluntas, ut rei aliquo modo perceptae assensio praebeatur.“ (AT VIII/I 18<sup>5–6</sup>) („... la volonté est absolument nécessaire, afin que nous donnions nostre consentement à ce que nous avons aucunement appercu...“ [AT IX/II 39])

<sup>6</sup>Dieser Meinung ist auch Anthony Kenny: „It is not difficult to see a similarity between Descartes’ theory of judgement and the theory of Frege and Hare.“ (1972: 141)

<sup>7</sup>Frankfurt entscheidet sich für ein Horn dieses Interpretationsdilemma, 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.“ (1970: 22)

<sup>8</sup>Meinung ist auch David M. Rosenthal: „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.“ (1986: 140)

<sup>9</sup>„... unam autem & eandem esse rem quae cogitat & quae sit extensa, profecto non intelligis [Cassendi], sed tantummodo vis credere, quia jam ante credidisti, nec libenter de sententiâ decedisti.“ (AT VII 376<sup>26–377</sup>)

Ebensowenig können wir uns mit dem anderen Horn des Dilemmas abfinden. Es gibt Leute, die Überzeugungen haben, ohne wirkliche Gründe dafür zu besitzen. Werden sich solche Leute dieser Tatsache bewusst, werden sie ihre Überzeugungen bezweifeln können, ohne dafür selbst einen positiven Grund zu haben. Wahrscheinlich ist es nicht einmal nötig, dass jemand, der glaubt, dass *p*, davon überzeugt ist, dass er dafür Gründe hat. 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 *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 das 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 Descartes rationalerweise hoffen kann.

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, Gewissheitsstandards zu setzen:

„...isque [dubitandi rationes] usus sum, non ut pro novis venditarem, sed partim ut lectorum animos praepararem ad res intellectuales considerandas, illasque a corporeis distinguendas [...] partim ut ad ipsas in sequentibus Meditationibus responderem; & partim etiam ut ostenderem quam firmas sint veritates quas postea propono, quandoquidem ab istis Metaphysicis dubitationibus labefactari non possunt.“ (AT VII 171<sup>20</sup>-172<sup>7</sup>)

Die von Descartes vorgebrachten Zweifelsgründe sollen damit eine Situation herstellen, in der die Bestimmung des Willens zur Urteilsenthaltung die einzige rationale Handlungsalternative darstellt. 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.<sup>10</sup> 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 als möglich präsentierten propositionalen Gehalte enthält.<sup>11</sup>

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 assensum in dubiis, sicque ad errorem vitandum“ [„Que nous avons un libre arbitre qui fait que

<sup>10</sup>Wir irren dann, wenn sich unser Wille nicht allein an dasjenige hält, was ihm vom Verstand zu Recht als klar&deutlich präsentiert wird: „Vis ut hic paucis dicam ad quid se voluntatis possit extendere 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 eadem re velle permulta, & perpauca tantum cognoscere.“ (AT VII 376<sup>20–22</sup>; 377<sup>7–11</sup>)

<sup>11</sup>*Im nachhinein* lässt sich deshalb die Urteilsenthaltung, die sich am Ende der Ersten Meditation als Resultat einer Konfusion des cartesischen Denkers präsentiert, der weder ein noch aus weiss und sich deshalb gewissermassen nicht von der Stelle zu rühren wagt, ohne weiteres als die erkenntnistheoretisch *richtige* Reaktion auf eine Situation fehlender Klarheit&Deutlichkeit darstellen: “Cum autem quid verum sit non satis clare & distincte percipio, si quidem a iudicio ferendo abstineam, 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 culpā 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 intellectus praecedere semper debere voluntatis determinationem. Atque in hoc liberi arbitrii non recto usu privato illa inest quae formam erroris constituit: privatio, inquam, inest in ipsa operatione, quatenus a me procedit; sed non in facultate quam a Deo accipi, nec etiam in operatione quatenus ab illo dependet.“ (AT VII 59<sup>28–60</sup><sup>10</sup>)

nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses, & ainsi nous empescher d’estre trompez“] ein interessanter Exkurs findet:

„Sed interim, à quocunque tandem simus, & quantumvis ille sit potens, quantumvis fallax, hanc nihilominus in nobis libertatem esse experimur, ut semper ab iis credendis, quae non plane certa sunt & explorata, possimus abstinere; atque ita cavere, ne unquam eremus [„une liberté qui est telle que, toutes les fois qu’il nous plaist, nous pouvons nous abstenir de recevoir en nostre croyance les choses que nous ne connoissons pas bien, & ainsi nous empescher d’estre jamais trompez.“]“ (AT VIII/I 6<sup>25–30</sup>)

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 12<sup>10</sup>]), nicht erwähnt. Systematisch entspricht sie der ‚Konstruktion‘ einer geometrischen Figur für einen Beweis, deren Machbarkeit in der synthetischen Darstellung des Beweises (wie etwa bei Euklid) explizit gefordert werden muss. Die Machbarkeit einer solchen Konstruktion muss aber nicht unbedingt *gefordert* werden; sie kann auch durch die *faktische* Ausführung der als möglich geforderten Handlung nachgewiesen werden. Dies entspricht der analytischen Vorgehensweise, der Descartes in den *Meditationen* folgt. 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.

Die oben zitierte lateinische Version der Stelle in den *Prinzipien* ist der französischen Übersetzung vorzuziehen: Obwohl Klarheit&Deutlichkeit (wie wir später sehen werden) unser Fürwahrhalten *erzwingt*, 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 es verhindern, dass 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 als rational ungerechtfertigt. *Deshalb* erfordert der Zweifel am epistemisch Unwiderstehbaren eine kognitive Anstrengung:

„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 mi & eidem cognitioni defixus inhaerere, possum tamen attentā & saepius iteratā meditatione efficere [„me l’imprimer si fortement en la mémoire“], ut ejusdem, quoties usus exiget, recorder, atque ita habitum quemdam non errandi acquiram.“ (AT VII 61<sup>27</sup>-62<sup>7</sup>)

Diese kognitive Anstrengung will Descartes offenbar durch die Angabe von Gründen *erleichtern*.<sup>12</sup> 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 208<sup>14–19</sup>)

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 in effektiv

<sup>12</sup>Dies lässt sich zumindest aus den *Fünften Erwiderungen* erschliessen. Denn dort betont Descartes, wie wir gesehen haben, 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 348<sup>18–21</sup>)

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 Tauscher wäre. Es ist ihm deshalb möglich, sich *aller* Urteile zu enthalten.

Eine solche Urteilsenthaltung scheint auf den ersten Blick das *Cogito* vorwegzunehmen.<sup>13</sup> 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 12<sup>10</sup>]), 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<sup>3-6</sup>, II 366<sup>-12</sup>, III 249<sup>6-8</sup>, 295<sup>22-24</sup>). Damit ist die epistemische Enthaltsamkeit 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 vorauszusetzen, wäre allerdings eine krasse Verletzung des Gebots der analytischen Methode, nichts über den bisher entwickelten theoretischen Rahmen Hinausgreifendes vorauszusetzen, was für das Verständnis nötig ist. 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: er müsste bereits wissen, dass er eine *res cogitans* ist.

Zum Postulat, sich jeglichen Urteils zu enthalten, gesellen sich 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 31<sup>24-28</sup>)

Scheinbar anders präsentiert sich die Situation in den *Meditationen*: Nachdem er sich dort die Gefahr vor Augen geführt hat, *unwillentlich* die beiseitegeschobenen alten Überzeugungen wieder anzunehmen, trifft der cartesische Denker den Entschluss, sich selbst zu täuschen:<sup>14</sup>

„Quapropter, ut opinor, non male agam, si, voluntate plane in contrarium versa, me ipsum fallam, illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam, donec tandem, velut aequatis utrimque praedudiciorum ponderibus, nulla amplius prava consuetudo iudicium meum a recta rerum perceptione detorqueat.“ (AT VII 22<sup>12-18</sup>)

Zunächst scheint es, als bestehe das „Gleichgewicht der Vorurteile“ darin, die ehemaligen Überzeugungen mit ihren Negationen zu konfrontieren. 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 praedudiciorum ponderibus non magis in unum quam in aliud propenderem, non autem ut alterutrum pro vero sumerem, idve tanquam scientiae summe certae fundamentum statuerem, ut alibi etiam cavillatur.“ (AT VII 46<sup>18-25</sup>)

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

<sup>13</sup>Gefährlich nahe an einem solchen Vorwurf befindet sich Soffer: „The doubt is [...] a means of cognitive liberation intended to disclose a domain of theoretical purity – a region of thinking unencumbered by sensory prejudice...“ (1987: 29)

<sup>14</sup>Dieser Sprachregelung folgt Descartes auch in der Zweiten Meditation: „Suppono igitur omnia quae video falsa esse; credo nihil unquam exiitisse 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 24<sup>14-18</sup>) In der Ersten Meditation wird die Supposition, die bezweifelbaren Überzeugungen seien falsch, z.T. auch nur als Grund angeführt, sie zu bezweifeln: „... etiam ab iisdem [iis quae olim vera putabam], non minus quam ab aperte falsis, accurate deinceps assensionem esse cohibendam, si quid certi velim invenire.“ (AT VII 21<sup>31-22</sup>)

wirft Licht auf die ganze Argumentationsstruktur der *Meditationen*, denn es bedeutet, dass sich Descartes' philosophische *Theorie* ihnen gegenüber auf einer Metastufe befindet. Descartes hat in der Ersten Meditation nicht gesagt, man solle versuchen, die Täuschergottthese 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 posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum [...] des illusions et tromperies], 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 22<sup>23-23</sup>)

Auf diesen inneren Monolog nimmt Descartes im letzten Satz durch „*hac meditatione*“ Bezug:

„... manebo obstinate in hac meditatione defixus [...] obstinément attaché à cette pensée], atque ita, siquidem non in potestate mea sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar [...] à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement], nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmatà mente cavebo [Erg.: „et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur“].“ (AT VII 23<sup>1-9</sup>)

Diese Perspektivenverschiebung macht einen wesentlichen Unterschied: Descartes' Absicht ist nicht, 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 Täuschergottthese für wahr hält – was wir daraus lernen sollen, ist aber nicht, dass sie wahr ist. 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 Gegengründen die Waage halten. Er stellt weiter fest, dass er dieselbe Indifferenz, die aus dem Haben bloss wahrscheinlicher, bloss 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 59<sup>15-27</sup>)

Hier wird also die Urteilsenthaltung bzw. Indifferenz als Grund oder Rechtfertigung der Annahme des Gegenteils der bisherigen Meinungen hingestellt. Diese Entscheidung des cartesischen Denkers kann im Hinblick auf die Motivation von Descartes' Grundlegungsprojekt vernünftig und verständlich erscheinen; sie wird von ihrer Rechtfertigung jedoch nicht erzwungen. Der Entschluss, zweifelhaft Erscheinendes auch wirklich anzuzweifeln, ist vielmehr Ausdruck einer kritischen Einstellung. Zu einer solchen bekennt sich Descartes bereits im autobiographischen ersten Teil des

*Discours:*

„... néanmoins il ne s’y 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 8<sup>20–29</sup>)

Hier zeigt sich ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem *Discours* und den *Méditationen*: Descartes spricht in ersterem, aber nicht in letzterem Werk *in propria persona*. Ein Kurswechsel, wie ihn Engfer festzustellen meint,<sup>15</sup> 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 Überzeugungen zu verharren.<sup>16</sup>

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 [gemeint ist die die Stelle am Ende der Ersten Meditation, wo Descartes die Falschheit der zweifelhaften Überzeugungen fingiert], quàm quòd aliquando, ut baculum qui curvus est rectum reddamus, illum in contrariam partem recurvenus. Novit enim saepe falsa pro veris utiliter sic assumi ad veritatem illustrandam: ut cùm Astronomi Aequatorem, Zodiacum, aliosque circulos in coelo imaginantur, cùm Geometrae novas lineas datis figuris adjungunt, & saepe Philosophi multis in locis.“ (AT VII 349<sup>23</sup>, 350<sup>4</sup>)

Die Annahme explanatorischer, aber möglicherweise falscher Prinzipien ist nur in der analytischen Methode legitim, denn sie allein erlaubt die *probeweise* Behauptung von Sätzen, die unserem besten Wissen über den Sachverhalt widersprechen. Wir wissen, dass wir uns den im Wasser gebrochen erscheinende Stab *gerade*, nicht auf die andere Seite gebogen denken müssten. Erst wenn wir ihn uns nicht als gerade denken *können*, macht die Überlegung Sinn, dass er uns bei einer Betrachtung von der anderen Seite als in die entgegengesetzte Richtung gekrümmt erschiene. Dann können wir daraus, dass ein Stab unmöglich seine Krümmungsrichtung allein dadurch ändert, dass wir die Richtung verändern, aus der wir ihn betrachten, 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.

Das Gleichgewicht der Vorurteile erscheint damit als natürliche (und im nachhinein zusätzlich als einzig richtige) Reaktion des cartesischen Denkers auf die epistemische Situation, in der er sich befindet: Er wurde mit Zweifelsgründen konfrontiert, die ihn zur Urteilsenthaltung bezüglich seiner bisherigen Überzeugungen zwingen; gleichzeitig sind diese Zweifelsgründe ihrerseits zweifelhaft, so dass er nicht einmal in der Lage ist, sich auf die Behauptung zu verlegen, gewisse Sätze seien bezweifelbar.

<sup>15</sup>Diesdben noch unsicheren und also bezweifelbaren Sätze, die in den *Regulae* Gegenstand der inhaltlichen Analyse [Zergliederung in 'einfache Naturen'] waren, werden hier also pauschal und ohne jede inhaltliche Prüfung für falsch erklärt.“ (Engfer: 152)

<sup>16</sup>Dies wird von Engfer 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 können; es handelt sich dann um den Versuch einer *reductio ad absurdum* oder um den indirekten Beweis des Methodenmodells B [Pappos].“ (153) Engfer gesteht damit der Täuschergotthypothese eine Stellung zu, die mit der oben zitierten Aussage Descartes’ nicht zusammenstimmt, in der Ersten Meditation nichts *behauptet* zu haben, was seinen späteren Aussagen widerspricht. Ausserdem wird damit die Meta-Position der cartesischen Theorie vis-à-vis des Textes der *Méditationen* verkannt: auch wenn der cartesische Denker durch einen Schluss dieser Art 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 täuschte?

**Zusammenfassend** lässt sich sagen, dass der cartesische Denker am Ende der Ersten Meditation eine Form skeptischer *epochê* erreicht. Burnyeat charakterisiert diese wie folgt:

„... 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.“ (1983: 120)

Es zeigt sich allerdings auch ein wichtiger Unterschied zwischen dem antiken 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*. *Ataraxia*, die Burnyeat u.a. als „matter of not worrying about truth and falsity any more“ (1983: 121) charakterisiert, wird bei Descartes allein schon dadurch ausgeschlossen, dass der cartesische Denker zumindest die *Ideen* von Wahrheit und Falschheit hat.<sup>17</sup>

Damit legt Descartes seinen Finger auf einen wunden Punkt bei Sextus: denn die Konstatierung der *isostheneia* scheint dort das erwünschte Ergebnis von Argumenten zu sein. Die Berechtigung, Überzeugungen aufgrund von Argumenten zu erwerben, wird vom Skeptiker aber gerade in Frage gestellt. Was der Skeptiker erreicht, wenn er die Stärkegleichheit der pro- und contra-Argumente nachweist, ist damit nicht Ruhe, sondern Verwirrung.

Das metaphysische Raisonement, das den Naturwissenschaftler für kurze Zeit von der Beschäftigung mit wichtigen Dingen wie Brunnenbau und Medizin abhält, muss ein Ende haben. Ist dieses Ende erreicht, entfällt Urteilsenthaltung als Option: Hat die Suche nach einem unbestreitbaren Satz bis dann zu keinem Resultat geführt, wird Descartes den Schluss ziehen müssen, dass es nichts Unbestreitbares gibt.<sup>18</sup> In diesem Fall müsste er bei seiner provisorischen Moral bleiben, die er im *Discours* skizziert und die erstaunliche Übereinstimmung mit dem Lebenswandel aufweist, der Sextus dem Skeptiker empfiehlt, der die gesuchte *ataraxia* erreicht hat.<sup>19</sup>

Burnyeat hat in seinem Aufsatz „Can the Skeptic Live His Skepticism?“ diese Frage dadurch positiv zu beantworten versucht, dass er den skeptischen Zweifel als Zweifel an Überzeugungen über die materielle Aussenwelt interpretiert und die Auffassung des von Sextus propagierten „life without belief“ als „living by appearance“ verteidigt (1983: 126). Er unterstellt den Skeptikern damit einen Wahrheitsbegriff, der sich von demjenigen Descartes unterscheide; denn nur letzterer

<sup>17</sup>Dass Philosophen, die sich ihr Nicht-Wissen eingestehen müssen, dies in der Regel alles andere als angenehm empfinden, wird auch von Burnyeat 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.“ (1983: 139)

<sup>18</sup>Die Tatsache, dass Descartes das Fürwahrhalten von „Es gibt nichts Gewisses“ als mögliches Ergebnis seines Fundierungsunternehmens hinstellt, zeigt einen weiteren Unterschied zum antiken Skeptizismus auf. Descartes gibt gerne zu, dass auch Zweifelsgründe zweifelhaft sein können. Es macht ihm deshalb nicht aus, dass „Es gibt nichts Gewisses“, wenn wahr, selbst ungewiss ist. Burnyeat konstruiert aus dem analogen Problem der antiken Skeptiker, *durch Argumente* die Konklusion herbeiführen zu wollen, dass Argumente nicht weiterhelfen, einen Einwand: „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.“ (1983: 138) Gegen Descartes trägt dieser Einwand nicht: denn bei einem Scheitern seines Fundierungsprojektes wäre Descartes wohl zum Zugeständnis bereit, dass wir nichts gerechtfertigterweise glauben können, dass es also sogar ungewiss ist, dass es nichts Gewisses gibt.

<sup>19</sup>Descartes provisorische Moral besteht bekanntlich aus vier Lebensmaximen (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 (in Descartes’ eigenem Fall die Kultivierung seines Verstandes). Diese Liste hat Ähnlichkeiten mit den Handlungsmöglichkeiten, die laut Sextus auch dem Skeptiker noch 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.



sei auch auf Sätze über Wahrnehmungen bzw. Bewusstseinsinhalte anwendbar:

„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.“ (1983: 142-143, n. 8)

Dies ist nur richtig, wenn es die Position des cartesischen Denkers charakterisieren soll, die dieser *nach* dem *Cogito* erreicht. Die Täuschergothypothese, die erst dann 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 befindet sich am Ende der Ersten Meditation 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 auffassen, zu dem es ein Ausserhalb geben kann.<sup>20</sup>

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 verteidigen zu können, d.h. Überzeugungen der Art, dass mir dieses oder jenes so oder anders *erscheint*,<sup>21</sup> fallen der Täuschergothypothese zum Opfer.

## 4.2 Der Schluss von Denken auf Sein

Einen Schluss von Denken auf Sein zieht 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'esbranler, je jugay que je pouvois la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la Philosophie, que je cherchois.“ (AT VI 32<sup>15-24</sup>)

Drei Punkte sind erwähnenswert: (i) Die Wahrheit von „sum“ wird als notwendige Bedingung des *Versuches* dargestellt, an allem zu zweifeln. (ii) Der im höchsten Mass Skeptiker-immune Satz lautet: „cogito ergo sum“. (iii) Die Tatsache, dass dieser Satz *allen* Formen des Zweifels widersteht, qualifiziert ihn dafür, als erster 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 353<sup>13-20</sup>)

Der grösstmögliche Zweifel wird hier als Zweifel an der Existenz aller materiellen Dinge dargestellt, 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, an dessen Existenz ich mutmasslicherweise am wenigsten gut zweifeln kann), 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 dafür voraussetze, dass ich einen Körper habe. Auf dieses

<sup>20</sup>So formuliert zumindest Burnyeat 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.“ (1982: 40)

<sup>21</sup>Burnyeat (1982: 38) identifiziert diese Sätze mit jenen, die Sextus als „immune from enquiry“ (*azetetos*) bezeichnet (PH I 22). Allerdings sagt – zumindest prima facie – Sextus an der entsprechenden Stelle nur, die *Existenz* der Erscheinungen werde nicht in Frage gestellt (und nicht Sätze, die diese Existenz behaupten).

*Erkenntnisprimat* des Geistes gegenüber dem Körper,<sup>22</sup> wie ich es nennen möchte, werden wir in der Folge noch zurückkommen.

Zu Beginn der Ersten Meditation rekapituliert der cartesische Denker die epistemische Situation, in der er sich nach der Täuschergothypothese befindet. Er supponiert, dass alle seine Überzeugungen falsch sein könnten, und stellt sich vor, er werde von einem allmächtigen und bösartigen Wesen getäuscht. Die Frage, ob nicht zumindest er 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 folge, dass er existiere:

„Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi.“ (AT VII 25<sup>2-5</sup>)

„Mais je me suis persuadé qu'il n'y a rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps, ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point? Non certes, j'étais sans doute si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose.“ (AT IX/I 19)

Die eigentliche *Cogito*-Kernstelle 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 nicht täuschen könne, wenn es niemanden gebe, der getäuscht werden könne. 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 proferatur, vel mente concipitur, necessario esse verum. Nondum verò satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum.“ (AT VII 25<sup>5-13</sup>)

„Mais il y a un je ne sçay quel trompeur tres-puissant & tres-rusé, qui employe toute son industrie à me 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 penserais 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. Es ist inadäquat zu sagen, der cartesische Denker finde damit heraus, dass er existiert. Er weiss, dass er existiert, und er hat es wohl (wie die meisten Menschen) schon immer gewusst.<sup>23</sup> Wichtig ist stattdessen, dass er merkt, dass „sum“ in höchstem Mass Skeptiker-immun

<sup>22</sup>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 abstrakte Objekte gibt oder nicht, auf jeden Fall die Beweislast bei den Proponenten 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.“ (1979: 159)

<sup>23</sup>Dass es bei dem *Cogito*, aufgefasst als Bestandteil von Descartes' Metaphysik, nicht um einen Existenzbeweis geht, hat auch Frankfurt hervorgehoben: „My analysis of this conclusion [AT VII 25<sup>13</sup>] suggest that his [Descartes']

ist (zumindest für ihn selbst). Die Rolle, die „cogito“ bei dieser Einsicht spielt, ist fraglich; auf sie werden wir noch zurückkommen müssen. In Zusammenhang mit seinem Versuch, die Natur des Wesens zu bestimmen, dessen Existenz durch das *Cogito* als unbezweifelbar behauptet wurde, rekapituliert der cartesische Denker den Gedankengang wie folgt:

„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 27<sup>7-17</sup>)

„Un autre est de penser; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient: elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe: cela est certain; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que le cesserais en même temps d'être ou d'exister. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai: je ne suis donc, précisément 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'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie, et vraiment 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.h. Substanzen-Unterschied ausgebaut werden wird. Die Art des Zusammenhangs und die Berechtigung der Schlussfolgerungen, die Descartes daraus zieht, werden uns noch beschäftigen müssen.

Aus den *Erwiderungen* lassen sich folgende Aufschlüsse über das *Cogito* gewinnen: Gegenüber Arnauld, der die Etablierung eines *Real*unterschiedes von Körper und Geist des cartesischen Denkers schon in der Zweiten Meditation lokalisieren will (die reale Unterschiedenheit folge daraus, dass der cartesische Denker zwar daran zweifeln könne, dass er einen Körper, aber nicht daran, dass er einen Geist habe [AT VII 198<sup>15-16</sup>]), bemerkt Descartes, mehr als ein Verstandesunterschied werde erst mit dem Gottesbeweis und der Wahrheitsgarantie bewiesen (AT VII 219<sup>10-16</sup>). In den *Siebten Erwiderungen* akzeptiert Descartes folgende Darstellung des in obiger Passage Gesagten:

„Philosophari sic incipio: Sum, cogito. Sum, dum cogito.“ (AT VII 479<sup>26</sup>)

Diese Wiedergabe stärkt die Vermutung, dass die Abhängigkeit von Denken und Sein, die im *Discours* mit „ergo“ ausgedrückt wird, in den *Méditationen* eine prozessuale oder zeitliche ist. In den

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.“ (1970: 93)

*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 [sensibilia, imaginabilia, demonstrationes Mathematicis], 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 6<sup>31-79</sup>)

„7. Que nous ne saurions 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 saurions 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 saurions nous empêcher de croire que cette conclusion: Je pense, donc je suis, ne soit vraie, & 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 Propositionen „sum“ und „cogito“ statuiert. 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 „repugnance“ charakterisiert.

Im den *Prinzipien* vorangestellten *Brief an Picot* macht Descartes deutlich, dass die *Existenz* desjenigen, der den *Cogito*-Gedanken hat, sein erstes Prinzip ausmacht. Aus dem Haben dieses Gedankens folgt ihm zufolge notwendigerweise die Nicht-Körperlichkeit dessen, der ihn denkt:

”Ainsi, en considerant celuy 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 9<sup>29-106</sup>)

In der *Recherche* schliesslich findet sich folgende dialogische Form des *Cogito*:

„[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. – [Eu.:] Es igitur, & te esse scis, & hoc exinde, quia dubitas, scis. – [Pol.:] Vera profectò haec omnia. – [Eu.:] Sed ne à proposito deterrearis, procedamus sensim, &, prout dixi, haec, ultrà quàm cogitas, procedere comperies. Repetamus argumentem. 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)

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 Argu-

ment zusammen:

”Te esse, te scire te esse, dicis, idque ideò scire, quia dubitas, & quia cogitas.” (AT X 522)

Die zitierten Stellen sollten zur Genüge verdeutlicht haben, dass wir es nicht nur mit einem, sondern mehreren *Cogito*-Argumenten zu tun haben werden, die sich in mehr oder weniger relevanten Hinsichten unterscheiden. Damit sind aber noch nicht alle Schwierigkeiten lokalisiert: Zusätzlich zu den prominenten angeführten Stellen finden sich bei Descartes Passagen, in denen er Abarten oder Vorformen des *Cogito* diskutiert oder zumindest *prima facie* verwandte Argumente vorbringt. Die zu diskutierenden Texte fallen in drei 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. (3) Argumente, die auf Sätze rekurren, die mutmasslich ebenso unbezweifelbar sind wie „cogito“.

(1) 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 folglich nichts wissen würde, auch nicht wissen könnte, 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. Die Berechtigung zur existentiellen Generalisierung führt er auf die Selbstvidenz des allgemeinen Prinzips „wer etwas tut, existiert“ zurück (AT VII 259<sup>1–3</sup>). Damit reduziert sich das Argument, das Gassendi vor Augen hat, auf einen entymatischen Syllogismus. Denn zwischen den beiden Argumenten:

$$\frac{\forall G \forall x (Gx \rightarrow \exists y (y = x))}{Fa}$$

und

$$\frac{Fa}{\exists x (x = a)}$$

besteht (in syllogistischer Hinsicht, d.i. unabhängig von der Erst- und Zweitstufigkeit) kein wesentlicher Unterschied. Interessanterweise unterscheidet sich Descartes‘ Antwort auf Gassendi aber von der, die er auf dieses Argument üblicherweise gibt.<sup>24</sup> „Ego ambulo, ergo sum“, das von Gassendi gewählte Beispiel einer existentiellen Generalisierung, lehnt Descartes als nicht klar&deutlich ab:

„Cum enim ais *me idem potuisse ex quavis 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, cum tamen etiam mihi videor ambulare; adeo ut ex hoc quod putem me ambulare, optime inferam existentiam mentis quae hoc putat, non autem corporis quod ambulet.” (AT VII 352<sup>6–18</sup>)

Descartes charakterisiert das *Cogito* als logischen Schluss, d.i. als Argument, dessen Konklusion höchstens so gewiss ist wie seine Prämissen. Weil die Gewissheit von „sum“ eine maximale bzw.

<sup>24</sup>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 Cleselier, den er in der französischen Übersetzung der *Méditationen* 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 unversellen im *ordo cognoscendi* voraus (AT IX/I 205<sup>26–29</sup>). Auf diese Standardantwort werden wir bei der Besprechung der Interpretationen zurückkommen, die das *Cogito* als Syllogismus rekonstruieren.

„metaphysisch“ sein soll, muss auch die der Prämisse maximal oder „metaphysisch“ gewiss sein. Frankfurt hat richtig festgestellt, dass diese Selbst-Interpretation Descartes‘ problematisch ist:

”It seems, however, that Descartes misrepresents his own case here [in der Antwort auf Gassendi: AT VII 352<sup>3–15</sup>]. 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.” (1970: 110)

Allerdings hat auch Frankfurts Interpretation ihre Probleme: 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 ihn Frankfurt detektiert. Der cartesische Denker ist *vor* dem *Cogito* nicht in der Lage, die Untrennbarkeit des Denkens von seiner Existenz festzustellen.<sup>25</sup>

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 Mass gewiss ist. Der cartesische Denker soll durch die Präsentation eines Schlusses 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.<sup>26</sup> Dieses Wissen kann (in der Situation nach der Täuschergothypothese) 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.

Aus den *Dritten Erwiderungen* wird deutlich, dass Descartes existentielle Generalisierung als valide Schlussform anerkannte. In den *Dritten Einwänden* versucht Hobbes, 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 ulum sine subjecto suo*, ut cogitationem sine re cogitante, quia id quod cogitat non est nihil. Sed absque ullâ ratione, & contrâ omnem loquendi usum omnemque logicam [”sans aucune raison & contre toute bonne Logique, & mesme contre la façon ordinaire de parler”], addit, *hinc videri sequi rem cogitantem esse corporeum quid: subjecta 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 175<sup>6–14</sup>)

Sein Einwand gegen Hobbes‘ Rekonstruktion des *Cogito* besteht darin, dass diese die *erkenntnis-*

<sup>25</sup>Tatsächlich steht die relevante Stelle auch erst später: „Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit.” (AT VII 277<sup>–8</sup>)

<sup>26</sup>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“ (1978: 94).

*theoretische* Reihenfolge verletze, die es zu befolgen gelte:

„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 175<sup>26</sup>-176<sup>8</sup>)

Dasjenige, dessen Existenz sich der cartesische Denker durch das *Cogito* bewusst wird, ist eine Substanz.<sup>27</sup> Substanzen erkennen wir durch ihre Attribute, diese wiederum durch ihre Modi. Identifizieren wir zwei Substanzen *x* und *y* durch ihre Attribute *X* und *Y*, stellt sich die Frage, 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, um zwischen den ihnen korrespondierenden Substanzen einen Realunterschied zu rechtfertigen. Durch existentielle Generalisierung gleichsam direkt auf die Existenz nicht weiter spezifizierbarer Substanzen zu schliessen, ist zwar grundsätzlich legitim, aber nicht explikativ. Zudem erschwert es die Etablierung des Verstandesunterschieds, ohne den wir aus der Wahrheitsgarantie kein ontologisches Kapital schlagen können.

Ein ähnliches Argument wie gegen Gassendis „ambulo ergo sum“ bringt Descartes gegen „respiro ergo sum“ vor: Die Überzeugungskraft des *Cogito*-Argumentes ist abhängig von der Gewissheit der Prämisse, dass ich denke. Ein unbekannter Autor konfrontiert Descartes im Februar 1638 mit folgendem Einwand:

”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 cét autre: *toute action presuppose l’existence*.” (AT I 513<sup>13-16</sup>)

In seiner Antwort<sup>28</sup> 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 Täuschergethese 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 38<sup>5</sup>) für gültig auszugeben. Wie bei ”videtur me ambulare, ergo sum“ (AT VII 352<sup>6-18</sup>) 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.

<sup>27</sup>Darin, dass das *Cogito* ein Schluss auf die Existenz einer Substanz ist, liegt in Descartes’ Augen auch der Unterschied *seiner* Verwendung der Unbezweifelbarkeit von „sum“ zu der, die der Heilige Augustin (*De Civitate Dei* lib. XI cap. 26) davon macht: ”... 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 ayons cét estre, & cette science qui est en nous; au lieu que je m’en sers pour faire connaître 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 à inferer, qu’on est, de ce qu’on doute, qu’elle aurait pû tomber sous la plume de qui que ce soit...” (AT III 247<sup>4</sup>-248<sup>4</sup>)

<sup>28</sup>„Lors qu’on dit: Je respire, donc je suis, si l’on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut estre sans elle, on ne conclut rien, à cause qu’il faudroit auparavant avoir 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 toutefois qu’il est impossible qu’on l’eust, si on n’existoit, on conclut 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 je suis*, sinon *Je pense, donc je 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, toutefois on ne la connoist, par le chemin que l’ay proposé, que comme intellectuelle.“ (AT II 37<sup>26</sup>-38<sup>21</sup>)

(2) Nachdem er bemerkt hat, dass sich aus meinem Laufen oder Sehen nicht auf meine Existenz schliessen lasse (wenn darunter Bewegungen meines Körpers verstanden werden), weil diese Konklusion durch einen solchen Schluss nicht „absoluté certa“ gemacht werden könne, nimmt Descartes in den *Prinzipien* auf diese zweite Gruppe von Argumenten explizit Bezug:

„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 7<sup>80</sup>-8<sup>2</sup>)

„... 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], quatenùs [eius] in nobis conscientia est“. Die Verwendung dieser Beispiele im übernächsten Paragraphen für den Nachweis des Erkenntnisprimats des Geistes gegenüber dem Körper (AT VIII 8<sup>28</sup>-9<sup>3</sup>) 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. 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 Erkenntnis, 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 den wesentlichen Schritt von „cogito ergo sum“ zu „sum res cogitans“ ausmacht. *Dass* mein Selbstbewusstsein transparent ist, wird mir aber erst durch das *Cogito* selbst vor Augen geführt: Der cartesische Denker muss unter dem Eindruck der Täuschergethese davon ausgehen, dass er nichts weiss – nicht einmal, dass er etwas meint oder denkt. Ein weiteres Indiz für meine Auffassung, Argumente der Gruppe (2) (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 Täuschergethese überflüssig. Die synthetische Vorgehensweise der *Prinzipien* bietet noch eine weitere Erklärung. Obwohl der cartesische Denker in den *Méditationen* 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.<sup>29</sup> In den *Prinzipien* stellt Descartes seine Thesen nun nicht mehr in der Erkennensreihenfolge, sondern in der Ordnung ihrer systematischen Funktion auf: 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, im *ordo cognoscendi* können sie aber nicht das leisten, was das *Cogito* als *Einsicht* zu leisten beansprucht.

Ebenso wie die Nicht-Notwendigkeit eines *universalen* Zweifels für die Einsicht in die Wahrheit von „videtur me ambulare, ergo sum“ ein Argument dafür ist, dieses Konditional nicht als Formulierung

<sup>29</sup>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.

des *Cogito* gelten zu lassen, kann auch die Formulierung des *Discours* durch den Hinweis darauf desavuiert werden, dass dort die Täuschergothypothese nicht vorkommt. 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.

(3) 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. Röd hat beispielsweise den Satz „Ich bin jetzt hier“ als „ebenso unbezweifelbar“ wie „ich denke, also bin ich“ bezeichnet (1982: 49-50).<sup>30</sup> Gegen die Unbezweifelbarkeit von „ich bin jetzt hier“ gibt es jedoch gute Argumente: Gerald Vision hat darauf hingewiesen, dass – entgegen der landläufigen Meinung – der Satz „Ich bin jetzt hier“ keineswegs immer wahr zu sein braucht, wenn er geäußert wird (1985: 198-199). Er weist auf zwei Fälle ‚indirekter Referenz‘ hin: Wir können das indexikalische Wort ‚hier‘ benützen, um uns etwa auf einer Karte zu lokalisieren; entsprechend können wir „jetzt“ benützen, um uns auf den erwarteten oder tatsächlichen Zeitpunkt des Verstehens (Lesens, Hörens) zu beziehen (statt auf den Zeitpunkt der Äußerung). Eine Kombination dieser Varianten liegt etwa im Fall einer in der Auslage eines unbedienten Kioskes liegenden Notiz „Ich bin momentan abwesend“ vor: Wir verstehen die Karte als Mitteilung, dass die Kioskverkäuferin jetzt (d.h. zum Zeitpunkt, in dem wir die Karte lesen) abwesend ist (d.h. anderswo als dort, wo der Kiosk steht). 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 demnach 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 bezweifeln, bezweifeln wir seine Wahrheit unter der Voraussetzung, dass sich seine referierenden Bestandteile auf das beziehen, worauf wir glauben, dass sie sich beziehen. 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 auch tatsächlich die semantischen Eigenschaften haben, die die von mir geäußerte Überzeugungszuschreibung zu einer machen, die mir (d.h. in den Augen meiner Zuhörer) die Überzeugung zuschreibt, die ich zu wissen glaube. Daraus ergibt sich ein weiterer Grund, Argumente der Gruppe (2) 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.

Frankfurt diskutiert die Semantik zweier Sätze, die ihm zufolge mit „sum“ die Charakteristik teilen, nicht vernünftigerweise bezweifelt werden zu können. „I am in pain“ ist Frankfurt zufolge zwar dann unbezweifelbar, wenn man wirklich Schmerzen hat, zu anderen Zeiten hingegen könne der Satz bezweifelt werden.<sup>31</sup> Für „I am making a statement“ gelte dies zwar nicht; dennoch sei auch

<sup>30</sup>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.

<sup>31</sup>Diese Dichotomie lässt mit Blick auf Descartes' Diskussion von Phantomschmerzen zu wünschen übrig. Wenn ich unter „Beinschmerzen“ die (meinetwegen phänomenale) Beschaffenheit eines Körperteils verstehe, habe ich keine Beinschmerzen, wenn ich keine Beine habe. In diesem Fall wäre die Aussage „Ich habe Beinschmerzen“ sicher bezweifelbar. Verstehe ich darunter (mit Descartes) eine Affektion der *res cogitans* bzw. ein *quale*, das von sich aus keinen propositionalen Gehalt hat und nur von mir *fälschlicherweise* als Indiz für die Lokalisierung der Schmerzsache aufgefasst wird, werde ich (wie Kripke) auch eingebildete „Schmerzen“ als Schmerzen auffassen können. Allerdings ist dann unklar, was überhaupt als Zweifel am Vorliegen von Schmerzen gelten könnte. Wenn ich jemandem, der behauptet, Schmerzen zu haben, entgegne, er bilde sich seine Schmerzen *bloss* ein, *scheine* ich ihm zumindest zu widersprechen.

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.” (1970: 104)

Diese Bemerkung ist interessant. Im zweiten Kapitel 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. Frankfurt verwendet „constitutes“ hier wohl im Sinn von Searles „counts as“ zur Bezeichnung einer sozialen Tatsache. Zumindest zu einem gewissen Teil lassen sich soziale Tatsachen auf Regeln der Verwendung einer Sprache (in einer geographisch und zeitlich lokalisierbaren Sprechergemeinschaft) reduzieren. In diesem Grad reduziert sich dieser Fall folglich auf den, dass ich für die Unbezweifelbarkeit von „cogito ergo sum“ wissen muss, was ich damit behaupte.<sup>32</sup>

Eine Interpretation des *Cogito* sollte versuchen, den Descartes'schen 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 zugeordnete systematische Rolle zu spielen. Deshalb muss das Argumentationsziel der Zweiten Meditation auch retrospektiv bestimmt werden.

Eines der Beweisziele der *Meditationen* ist die Etablierung eines Real-, d.i. Substanzenunterschiedes zwischen Körper und Geist. 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 Täuschergothypothese musste vorausgesetzt werden, dass er es für möglich halten kann, nicht ausgedehnt zu sein und trotzdem zu denken. 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, sondern *wissen*, dass sein Ausgedehntsein keine notwendige Bedingung für sein Denken ist. Zwischen den *Cogito*-Stellen der *Meditationen* einer-, dem *Discours* und den *Prinzipien* andererseits zeigt sich 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. 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, auch 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 gegenüber dem *Discours* derart verfeinerte, dass er diese Behauptung nur noch teilweise aufrechterhalten kann. Die Täuschergothypothese setzt zwar, insofern sie gedacht wird, die Existenz eines Denkenden 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 hier bereits ausgeräumt werden: Die

<sup>32</sup>Soweit soziale Tatsachen aber irreduzibel sind, stehen sie dem cartesischen Denker, der sich über die Existenz der Aussenwelt noch im unklaren ist, nicht zur Verfügung.

Abhängigkeitsbeziehung in „cogito ergo sum“ hat *nicht* die Stärke eines materialen Konditionals.<sup>33</sup> 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. Stattdessen wäre das *Cogito* in dieser Lesart auch unfähig, die Rolle eines ersten Prinzips zu spielen. Auf die 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 ...“ vorderhand offengelassen werden muss. Die Schwäche dieser Interpretation liegt darin, dass Descartes *mehr* behauptet, als sie ihm zugestehen will: er erklärt den Schluss vom Denken auf die Existenz nicht nur für erlaubt, sondern *er zieht ihn*. Damit behauptet er aber *auch* die Prämisse und *a fortiori* die Konklusion.

Die Ebenenunterscheidung, die wir im Fall der *Meditationen* gemacht haben, lässt sich auch für die Interpretation des dreistufigen Argumentes 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.

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: zu Recht – nicht schafft, seine Existenz zu bezweifeln. In den *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 – 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* hingegen wird die Unmöglichkeit einer Bezweiflung der eigenen Existenz dadurch begründet, dass *wir* im Satz „a denkt, aber ist nicht, während er denkt“ einen Widerspruch erkennen. Epistemisch unwiderstehlich ist hier, wie im *Discours*, nicht „sum“, sondern „ego cogito, ergo sum“. Wenn wir – wofür ich später argumentieren werde – 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* 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*. Dieser hat einige wichtige Eigenschaften: (i) Er kann, wie wir am Beispiel des cartesischen Denkers sehen, sogar in der Situation des grösstmöglichen Zweifels geführt werden; (ii) 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 *nachzuweisen, dass wir wissen können, dass der cartesische Denker weiss, dass er existiert*.

<sup>33</sup>Die Stelle im *Discours* ist die einzige mir bekannte, die eine solche Interpretation stützen könnte.

Der Nachweis eines solchen zweitstufigen Wissens zerfällt in 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 auffasse. Epistemische Unwiderstehlichkeit genügt Descartes nicht. Ich möchte zeigen, dass Descartes es für möglich hält (und mit der Täuschergotthypothese supponiert), dass wir uns selbst in Überzeugungen täuschen, die für uns epistemisch unwiderstehlich sind. In einem zweiten Teil wird es deshalb um den Nachweis gehen, dass „sum“ nicht nur epistemisch unwiderstehlich ist, sondern auch der Täuschergotthypothese widersteht.

### 4.3 Die epistemische Unwiderstehlichkeit von „sum“

Bernard Williams zufolge sind sowohl „sum“ als auch „cogito“ unkorrigierbar (1978: 73), d.i. sie sind immer wahr, wenn sie für wahr gehalten werden (1978: 306). Diese Eigenschaft teilen sie ihm zufolge mit den Protokollsätzen Schlicks. Im Unterschied zu diesen sind „sum“ und „cogito“ zusätzlich selbstbewahrheitend, d.i. sie können nicht zum Lügen verwendet werden. 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 (1978: 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.

Die Behauptung von „cogito“ ist demnach wahr (da selbstbewahrheitend) und ergibt die wahre Überzeugung (da unkorrigierbar), dass ich denke. „Ich existiere nicht“ und „ich denke nicht“ machen notwendigerweise eine falsche Behauptung, aber nicht eine notwendigerweise falsche (B. Williams nennt diese Charakteristik „self-defeating“ und „self-falsifying“ [1978: 74]). „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. (1978: 77). Diesen Status teilt sich „cogito“ aber mit allen Verben, die einen bewussten Zustand oder eine bewusste Tätigkeit ausdrücken (Sinneswahrnehmungen, Willensakte, Urteile etc.). (1978: 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, dass ich denke. Denn eine Überzeugung, die genau dann wahr ist, wenn ich sie habe, sei „acquired in a way which is exceptionlessly reliable“ (1978: 307) und qualifiziere damit als Wissen „by the most demanding standards“ (1978: 307). Harrison bringt Unkorrigierbarkeit in Verbindung mit Descartes‘ Täuschergotthypothese und der Korrektheit meiner epistemischen Instinkte:

„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.“ (1984: 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 meine Überzeugung. Harrison bestreitet zu Recht, dass die hier in Frage stehende Unmöglichkeit eine logische ist – denn sie habe

nichts mit der Art und Weise zu tun, mit der ich die Überzeugung „cogito“ erworben habe oder hätte erwerben können (1984: 323). Stattdessen komme die Unmöglichkeit durch einen Schluss aus *zwei* Prämissen zustande:

- (4) Wenn ich glaube, dass *p*, muss ich denken bzw. existieren
- (5) 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:

„...my belief that I exist is not a belief which guarantees its own truth.“ (1984: 325)

Im Fall von „cogito“ kommt noch eine zweite Bedingung dazu, die erfüllt sein muss, damit „cogito“ wirklich unkorrigierbar ist: Diejenige Überzeugung, von der ich glaube, dass ich sie habe (i), muss dieselbe sein, wie die, die wahr ist, wenn ich denke; (\*) muss identisch sein mit (\*\*):

Wenn ich glaube, dass ich denke (\*), muss ich denken.

Wenn ich denke, ist *meine* Überzeugung, dass ich denke, (\*\*) wahr.

Wie ist nun aber (i) zu rechtfertigen? Daraus, dass ich denke, dass *p*, folgt *prima facie* nur dann, dass ich denke, wenn der Gedanke, dass *p*, derselbe Gedanke ist, der das Konsequens wahr macht.<sup>34</sup> Weil das Konsequens unspezifisch ist, muss auch der Gedanke, dass *p*, gänzlich unspezifisch sein. Ich darf mir mit der Überzeugung, dass ich denke, nichts weiter zuschreiben als das Denken *irgendwelcher* Gedanken bzw. *mindestens eines* Gedankens. Erstens ist fraglich, ob ich dies überhaupt kann. Zweitens würde ein Cartesier 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. 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.“ (Harrison 1984: 327)

Die Diagnose solcher Paradoxa ist wohl bekannt: 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 zeigen würde, dass sie Descartes nicht nützen können:

„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'.)“ (1984: 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

<sup>34</sup>Harrison konstruiert das Problem als eines der Identität des Gedankens, dass ich denke, dass *p*, und des Gedankens, dass *p* (1984: 326). Er schliesst daraus, dass der erste der Gedanken „an order one higher up“ als der andere ist, auf ihre Nichtidentität.

one thing“ versteht bzw. was man damit zum Ausdruck bringt. 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 Fs nachzuweisen.

Ein zweites Argument Harrisons gegen die Ergiebigkeit selbstbewahrheitender 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.“ (1984: 329)

Diese 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, 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 „ist F“-Überzeugung bzgl. eines *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 sehen, dass Descartes diese Voraussetzung wirklich macht.

Harrison zieht eine instruktive Parallele zu Ausdrücken wie „I promise to keep this promise“ und „I command you to obey this command“ (1984: 330). 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. Insofern wir das Haben einer Überzeugung als Sprechakt auffassen können, ist deshalb der Schluss wohl erlaubt, dass es keine selbstbewahrheitenden Überzeugungen gibt.

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, iudicandae sunt verae. Quod agentes, inprimis advertemus nos existere, quatenus sumus naturae cogitantis; [¶] par ce moyen nous connoissons, premierement, que nous sommes, en tant que nostre nature est de penser“] & simul etiam, & esse Deum, & nos ab illo pendere, & ex ejus attributorum consideratione cæterarum rerum veritatem posse indagari, quoniam ille est ipsarum causa...“ (AT VIII 38<sup>13–21</sup>)

Die Einsicht in die Unbezweifelbarkeit von „sum“ wird hier als Wirkung der Tatsache 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. Diese Frage stellen wir uns, 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.<sup>35</sup> Aus einer meiner Tätigkeiten kann ich aber nur dann auf eine Proposition schliessen, wenn ich die Tätigkeit wirklich mache oder gemacht habe. 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“. <sup>36</sup> Eudoxus macht seine Gesprächspartner aber darauf aufmerksam, dass die Berechtigung dieses Schlusses von der *richtigen* Durchführung des Zweifels abhängt.<sup>37</sup>

„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)

Dies weist auf eine Schwierigkeit der Interpretation hin, die die Gewissheit 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 die Gewissheit habe, dass  $p$ . Auch ohne die Voraussetzung der deduktiven Form eines solchen Schlusses lässt sich das Problem formulieren: 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.

Für die Notwendigkeit einer solchen Aussenperspektive lässt sich auch unter Rückgriff auf das Schlafargument argumentieren. Die Auserung „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. Um festzustellen, dass er mit „sum“ recht hat, brauchen wir eine Aussenperspektive, aus der wir seine Worte semantisch anders evaluieren können als er selbst.

Epistemische Unwiderstehlichkeit besagt in erster Linie, dass zwischen der klaren&deutlichen Erkenntnis, dass  $p$ , und dem Fürwahrhalten von  $p$  keine Kluft besteht (vgl. Bernard Williams 1983: 347). Descartes geht so weit zu behaupten, dass klar&deutlich erkennen, dass  $p$ , *dasselbe* sei wie  $p$  bejahen:

„Cum autem hic 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 192<sup>24–28</sup>)

Die Analogie, die Descartes hier zieht, ist instruktiv: Das Behaupten, dass  $p$ , verhält sich so zur klaren & deutlichen Erkenntnis, dass  $p$ , wie das Begehren von  $x$  zur klaren&deutlichen Erkenntnis, dass  $x$  begehrenswert ist. Im Licht dieser Passage wird besser verständlich, inwiefern in der

<sup>35</sup>„Et c'est une chose qui de soy est si simple & si naturelle à inferer, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle auroit pû tomber sous la plume de qui que ce soit.“ (AT III 248<sup>1–4</sup>) Auch in einem Brief vom März 1638 formuliert 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 à dire qu'on ne le puisse.“ (AT II 38<sup>29–31</sup>)

<sup>36</sup>„Attentum modò te mihi praebeas, ulterius quàm existimaveris te sum deducturus. Hac enim universali ex dubitatione, veluti è fixo immobilique puncto, Dei, tui 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 oceperiss.“ (AT X 525)

<sup>37</sup>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 à préparer l'esprit pour en establir par après, & c'est à cela seul que je l'ay employé.“ (AT IX/I 205<sup>6–10</sup>)

ausgebauten cartesischen Theorie ein Zweifel an *allen* Überzeugungen möglich ist. In einer Prüfungssituation, wo 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 in 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 können, von denen er klar & deutlich erkennt, dass sie wahr sind. Was heisst es nun aber, etwas klar&deutlich zu erkennen? Descartes wendet „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  $p$ “ als elliptische Form von „ $p$  klar&deutlich *als wahr* erkennen“. Obwohl dies von vielen Interpreten als selbstverständlich vorausgesetzt wird,<sup>38</sup> liegt darin ein wesentlicher Schritt. Denn dies 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 Wahrheit zu schliessen, muss der cartesische Denker ausschliessen, dass ihm  $p$  nur klar&deutlich zu sein *scheint*.<sup>39</sup> Er muss also, um ganz sicher zu sein, in diesem Fall nicht nur wissen, dass  $p$ , sondern zusätzlich 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  $p$  (wie dies in der durch die Täuschergothypothese unterstellten Situation der 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. 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,<sup>40</sup> 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 m.a.W. sicher sein, dass „sum“ nicht nur klar&deutlich<sub>1</sub>, sondern klar&deutlich<sub>2</sub> ist. Dies legen die *Sechsten Erwiderungen* nahe:

„...[mei conclusiones] sunt omnino verae ac certae, cum praesertim ipsae ex nullis obscuris ignotisve principiis, sed primùm a summâ rerum omnium dubitatione, ac deinde ex iis quae menti praepjudiciis liberae omnium evidentissima & certissima esse apparent, gradatim deductae sint [‘des plus certaines & plus evidentes notions qui se presentent à un esprit qu'un doute general de toutes choses a desja delivré de toutes sortes de prejugez’].“ (AT VII 446<sup>23–28</sup>)

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,

<sup>38</sup>So etwa von Bernard Williams (vgl. bspw. 1978: 86).

<sup>39</sup>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“. Von klaren&deutlichen<sub>1</sub> 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 weiter unten dafür argumentieren, dass *performative* Unbezweifelbarkeit nicht die einzige Art von Unbezweifelbarkeit ist, die Descartes seinem ersten Prinzip, dem *Cogito*, abverlangt.

<sup>40</sup>Vgl. als Beleg für diese Behauptung die weiter unten zitierte Stelle aus der Sechsten Meditation (AT VII 59<sup>28</sup>.60<sup>10</sup>).



nicht bloss scheinbare Gewissheit, wenn ich über den Beweis der Nicht-Täuschernatur Gottes verfüge.<sup>41</sup> Auch in den *Zweiten Erwiderungen* betont er 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 quod ego, dum cogito, existam; quod 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 145<sup>22</sup>-146<sup>4</sup>)

Descartes scheint hier – in der Terminologie Bernard Williams formuliert – zu behaupten, dass „sum“ und „cogito“ selbstbewahrheitend sind: Wenn ich eine dieser Überzeugungen habe, ist sie wahr. Daneben formuliert er zusätzlich ein „quick & dirty“-Argument für ihre Unbezweifelbarkeit. Dieses Argument lautet *nicht*, wie man vielleicht zuerst denken könnte, wie folgt:

- (6) Ich kann nicht zweifeln, dass *p*, ohne zu denken, dass *p*.
- (7) Wenn ich denke, dass *p*, ist *p* wahr.
- (8) Wenn ich also zweifle, dass *p*, ist *p* wahr.
- (9) Also kann ich nicht zweifeln, dass *p*.

Dieses Argument hat drei Schwächen: Erstens scheint die Prämisse (6) dubios. Was soll „cogitare“ hier bedeuten? Wenn ich beispielsweise 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 „*p* verstehen“ verwendet zu werden. Dann würde (6) so etwas besagen wie „ich kann mir nicht vorstellen, dass jemand recht hat, der „ $\neg p$ “ behauptet, ohne *p* zu verstehen“. 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. 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. Also scheinen das Wissen um den allgemeinen und das Wissen um den partikulären Fall voneinander logisch unabhängig. Dann aber wäre ein Zweifel etwa an der Existenz irgendwelcher materieller Gegenstände möglich, ohne dass er ein Zweifel an der Existenz eines bestimmten materiellen Gegenstandes sein müsste. Dennoch könnte dieser Zweifel als ein solcher *beschrieben* werden, denn die Falschheit des universellen Satzes („irgendetwas (= alles beliebige) existiert“ ist falsch“), 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 (6) falsch.

Gemäss (7) kann ich mich der Wahrheit von *p* dadurch vergewissern, dass ich *p* denke. Setzen

<sup>41</sup>Frankfurt 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.“ (1970: 109) Allein daraus, dass „sum“ für mich nicht „detachable from evidence that confirms it“ ist, kann aber nichts geschlossen werden. Ebensovienig daraus, dass ich es nicht für möglich halten kann, dass Gott mich 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.

wir für *p* „cogito“, ist diese Behauptung plausibel; setzen wir jedoch „sum“, ist sie es nicht.<sup>42</sup> Die Unbezweifelbarkeit von „sum“ scheint damit mit diesem Argument nicht erwiesen werden zu können. (7) umfasst aber nicht nur zu wenige, sondern gleichzeitig zu viele Sätze. 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 (8) auf (9). 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 haben kann. Dieser Schwäche begegnet Descartes in der Formulierung seines Argumentes aus den *Zweiten Erwiderungen*, indem er Prämisse (7) verstärkt:

- (10) Ich kann nicht zweifeln, dass *p*, ohne zu denken, dass *p*.
- (11) Wenn ich denke, dass *p*, dann denke ich, dass *p* wahr ist.
- (12) Wenn ich also zweifle, dass *p*, dann denke ich, dass *p* wahr ist.
- (13) Also kann ich nicht zweifeln, dass *p*.

Der Schluss von (12) auf (13) ist damit gerettet: Die Voraussetzung, dass ein rationaler Denker nicht zugleich zweifelt, dass *p*, und für wahr hält, dass *p*, darf gemacht werden. Wie aber steht es mit Prämisse (11)? Wenn ich „cogitare“ stark interpretiere, als „ich halte für wahr, dass *p*“ oder „ich habe die Überzeugung, dass *p*“, ist (11) trivial und 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 (11) falsch, denn ich kann in diesem Sinn denken, dass *p*, ohne überhaupt den Begriff „Wahrheit“ zu haben. Es ist klar, dass Descartes mit (11) 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 (11) 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 an. Davon, dass *p* nicht nur für wahr gehalten wird, sondern wirklich wahr *ist*, ist in den beiden Prämissen (10) und (11) 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 (11) 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 überhaupt für wahr zu halten. 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 Tauscher. 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:

„Nec obstat etiam, si quis fingat illa Deo vel Angelo apparere esse falsa, quia evidentia nostrae perceptionis non permittit ut talia fingentem audiamus.“ (AT VII 146<sup>11-13</sup>)

Descartes spricht hier also von Sätzen, die *absolut gesprochen* falsch sein können, d.h. von denen wir nur moralische, nicht metaphysische Gewissheit haben.

<sup>42</sup>Williams 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...“ (1978: 76)

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:

„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 quoniam ad se, hoc est, ad naturam intellectualem, & quoniam ad corpus pertineant.“ (AT VII 12)

„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)

Der **Verstandesunterschied zwischen Denken und Ausdehnung**, der hier angesprochen wird, ist die einzige 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 für unser Recht, sie als unsere Wissen zu bezeichnen. 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*. Descartes formuliert diesen Punkt in einem Brief an den Marquis von Newcastle (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 aient donnée; vostre esprit la voit, la sent & la manie. . .“ (AT V 137<sup>30</sup>-136<sup>6</sup>)

In den *Notae in Programma* bestätigt Descartes Regius' Ansicht, dass das 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 à nobis clare percipi, ut rem existentem, sive, ut substantiam, quamvis nullum plane corpus concipiamus, ac etiam negemus ulla corpora existere, ac proinde mentis conceptum non involvere in se ullum conceptum corporis.“ (AT VIII/II 354<sup>18-27</sup>)

Damit Descartes aus diesem Erkenntnisprimat, der vorderhand nur eine psychologische Tatsache ist, philosophisches Kapital schlagen kann, muss er einen entscheidenden Schritt weitergehen, von der Unbezweifelbarkeit 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.<sup>43</sup>

<sup>43</sup>Dieser Meinung scheint auch Bernard Williams 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.“ (1978: 84) Die Entgegnung auf den Vorwurf, das *Cogito* sei ein unfruchtbares Prinzip, hat Descartes in der *Recherche de la Verité* 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)

## 4.4 Descartes' Wahrheitsrealismus WORK ON THIS

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.<sup>44</sup> 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).<sup>45</sup> 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.“ (1978: 35, Fn. 2)

Das einzige Projekt des cartesischen Denkers bzw. des „pure enquire“, als den ihn Williams versteht, bestehe im „maximizing the truth-ratio“ unter seinen Überzeugungen (1978: 55).

Im folgenden möchte ich darlegen, warum Descartes meiner Meinung nach mit Vorteil als (i) Wahrheitsrealist, (ii) wissenschaftlicher Realist, (iii) Rechtfertigungsrealist und schliesslich (iv) als modaler Realist zu interpretieren ist. Zusammen mit seiner Auffassung von Apriorität und der Verwendung der analytischen Methode führt uns dies zu einer Zwei-Ebenen-Interpretation des *Cogito*.

Das Evidenzkriterium der Klarheit&Deutlichkeit für sich (ohne dessen Verankerung durch die göttliche Wahrheitsgarantie) ist zweifellos kohärentistisch: nur deshalb macht es Sinn, dass Descartes in den Zweiten Erwidungen die ‚absolute Falschheit‘ des klar&deutlich als wahr Erkannten für möglich ausgibt (AT VII 145<sup>1-4</sup>). Neben der Klarheit&Deutlichkeit, die in den Gegenständen selbst liegt, hängt die Anwendungsberechtigung des epistemischen Qualitätsmerkmals vor allem davon ab, ob die in Frage stehende Idee mit meinen anderen klaren & deutlichen Ideen zusammenstimmt.

Zunächst möchte ich – gegen Frankfurt – die erste meiner obigen Behauptungen belegen, nämlich dass Descartes Wahrheitsrealist ist, d.i. Wahrheit als Korrespondenz mit einer geistunabhängigen Realität versteht.

Descartes hält „Wahrheit“ für undefinierbar, ja für „une notion si transcendentement claire, qu'il est impossible de l'ignorer“ (AT II 597<sup>1-2</sup>).<sup>46</sup> Er schreibt in einem Brief vom 16. 10 1639 an

<sup>44</sup>Prominentester Vertreter dieser Interpretation ist wohl 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.“ (Frankfurt 1970: 26)

<sup>45</sup>So beispielsweise Walker: „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.“ (1986: 12); „... 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.“ (1986: 47)

<sup>46</sup>Gaukröger macht auf einen interessanten Zusammenhang zwischen der Undefinierbarkeit von Wahrheit und 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.“ (1989: 53) Darauf werden wir im Zusammenhang mit der Interpretation des *Cogito* als einer Intuition noch zurückkommen müssen.

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 597<sup>3-6</sup>)

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 597<sup>11-16</sup>)

Die Bezugnahme auf mögliche Gedanken Gottes garantiert hier den nicht-epistemischen Charakter des explizierten Begriffs. Für die undefinierbarkeit von „Wahrheit“ gibt Descartes ein Argument, das mit einem Argument Freges gegen die Definierbarkeit von Wahrheit als Korrespondenz eng verwandt ist:

“Car qu'elle [quelle] raison aurions nous de consentir à ce qui nous l'apprendroit, si nous ne savions qu'il fust vray, c'est à dire, si nous ne connoissons la vérité? Ainsy on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue, & leur dire que ce mot *verité*, en sa propre signification, denote la conformité de la pensée avec l'objet. ...” (AT II 597<sup>6-12</sup>)

Curley, der dieses Argument das „problem of the criterion“ nennt (1978: 11), hat nachgewiesen, welche grosse Rolle diese Art des Zirkularitätsvorwurfs zu Descartes' Zeiten im Streit zwischen Katholiken und Reformierten gespielt hat.<sup>47</sup> Bei Frege finden wir genau dieselben Skrupel: ich müsste wissen, ob eine Erklärung von „Wahrheit“ wahr ist.<sup>48</sup> Frege und Descartes teilen folglich zwei Prämissen des obigen Arguments: (i) Zu behaupten, dass *p*, ist zu behaupten, dass „*p*“ wahr ist; (ii) Definitionen sind wahr oder setzen zumindest Wahrheit voraus. (i) ist wohl unproblematisch, (ii) werden wir zumindest im Fall *explikativer* Definitionen annehmen müssen – denn etwas, was nicht wahr ist, kann nicht zur Erklärung von etwas anderem dienen (es ist eine andere Frage, ob wir solche explikativen ‚Definitionen‘ noch als ‚Definitionen‘ bezeichnen wollen). Realistisch wird Descartes' Wahrheitsauffassung auch durch die resolute Ablehnung einer Konsens Theorie der Wahrheit. Wiederholt hält er fest, die Wahrheit werde eher von einem allein als von vielen gefunden (AT X 367<sup>14-16</sup>, VI 72<sup>16-19</sup>, VII 424<sup>16-20</sup>).

Die Frage, ob Descartes' 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 glaube ich schon beantwortet zu haben: Die Tatsache, dass wir Dinge nach ihrer Erkennbarkeit ordnen, führt deshalb nicht dazu, dass wir sie bloss *als Erscheinungen* erkennen, weil (kleinere oder grössere) Erkennbarkeit eine *intrinsische* Eigenschaft der Objekte ist, die ihnen an sich selbst wesentlich zukommt. Die Antwort auf (ii) muss differenzierter ausfallen. Descartes bezeichnet seine Prinzipien wahlweise als die Prinzipien aller *möglichen* Phänomene („Principes ou Premières Causes de tout ce qui est, ou qui peut estre“, AT VI 64<sup>1-2</sup>) und als Prinzipien aller *erkennbaren* Phänomene („les principes de toutes les veritez que l'esprit humain peut savoir“, AT IX/II 21).<sup>49</sup> Tatsächlich fallen für ihn die Bereiche des Erkennbaren und des Wirklichen zu-

<sup>47</sup>Die Protestanten warfen den Katholiken vor, die Wahrheit von „was die Kirche sagt, ist wahr“ hänge ihrerseits von kirchlichen Dekreten vor. Die Katholiken kontierten damit, dass Luthers Prinzip „wahr ist, was wir aufgrund der Bibellektüre glauben müssen“ nur durch eine Lektüre der Bibel als wahr gerechtfertigt werden könnte.

<sup>48</sup>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 Wahre in 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.“ (Der Gedanken [1918]: 31-2, Hv. v. mir)

<sup>49</sup>So steht dies allerdings nur in der französischen Übersetzung (lat. Original: „veritatis fundamenta“, AT VIII 13<sup>13-14</sup>). Mir scheint die Übersetzung aber aus der Sicht anderer Stellen rechtfertigbar (z. B. Brief an Picot:

sammen, 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 eine in gewissem Sinn<sup>50</sup> kontingente: Die Erkennbarkeit der Prinzipien kommt nur dadurch zustande, dass Gott sie nicht allein in der Welt, sondern auch in unseren Köpfen (als angeborene Ideen)<sup>51</sup> etabliert hat:

“Habet enim humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt...” (AT X 373<sup>7-9</sup>).

Nur Gott garantiert uns die prinzipielle Erkennbarkeit des Wirklichen. Gott steht es ebenso frei, prinzipiell unerkennbare Sachverhalte wahr zu machen.<sup>52</sup> Die *Prinzipien* legen zudem eine unproblematischere Lesart der Erkennbarkeitsgarantie nahe: Dort scheint er zumindest für seine *physikalische* Theorie empirische Adäquatheit nur für den Bereich der *beobachtbaren* Phänomene zu beanspruchen.<sup>53</sup> 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 credendu, corpora omnia quae existunt debere sensus nostros afficere. Ac rarefactionem perfacile hoc modo, non autem ullo alio, fieri posse percipimus.” (AT VIII 44<sup>8-11</sup>)

Weiter macht er auf die Unabhängigkeit der Existenz der *res extensa* von ihrem Wahrgenommenwerden aufmerksam.<sup>54</sup>

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* Wahrheiten befähigt.<sup>55</sup> Diese Behauptung muss als implizit qualifiziert verstanden werden:

“... 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 capable”, AT IX/II 11<sup>10-13</sup>). Diskreditiert man die Übersetzung, macht man es mir leichter, Descartes als Realist zu interpretieren. Dafür spricht, dass ich keine andere Stelle habe finden können, wo Descartes ausser der Inklusion {erkennbar} ⊆ {aus den Prinzipien erklärbar} auch Gleichheit behauptet. Aus {wirklich} ⊆ {aus den Prinzipien erklärbar} ergibt sich ein weiterer, systematischer Grund für die Ignorierung: Es scheint plausibel, dass wir auch bloss-mögliche Phänomene aus den Prinzipien erklären könnten ({aus den Prinzipien erklärbar} ⊆ {wirklich}). Behauptete Descartes {aus den Prinzipien erklärbar} ⊆ {erkennbar}, müsste er – falls es ein bloss mögliches Phänomen *x* geben sollte, dass aus den Prinzipien erklärbar ist – darauf beharren, dass auch dieses *x* von uns erkennbar sei. Im anderen Fall könnte er auf diese extravagante Behauptung verzichten.

<sup>50</sup>Die Koextensionalität ist insofern *nicht* kontingent, als (auch) sie schlussendlich darauf beruht, dass Gott kein Tauscher ist. Da Gott *notwendigerweise* kein Tauscher ist, ist auch die Koextensionalität notwendig. Aber immerhin beruht sie auf einer *Handlung* Gottes, die er – da sein Wille frei und ungründlich ist – auch hätte unterlassen können.

<sup>51</sup>Auf die Schwierigkeiten, hier von angeborenen Ideen zu sprechen, muss ich angesichts der ausgiebigen Diskussion der Locke-Descartes-Kontroverse wohl nicht hinweisen. Auf jeden Fall ist *diese* Verwendung angeborener Ideen mit einer dispositionalen Theorie des Angeworrenseins verträglich. In den *Prinzipien* übersetzt er „solo intellectu, ad ideas sibi à natura inditas diligenter attendente, hic utemur“ mit „ne nous servions que de nostre entendement, pour ce que c'est en luy seul que les premières notions ou idées, qui sont comme les semences des veritez que nous sommes capables de connoistre, se trouvent naturellement.“ (AT VIII 422<sup>-3</sup>; IX/II 65) Descartes nennt diese 'angeborenen Ideen' auch 'Samenkörner der Wahrheit' (“... prima quaedam veritatum semina humanis ingenis à natura insita” [AT X 376<sup>12-13</sup>]), was darauf hindeutet, dass unser Haben von angeborenen Ideen mit der göttlichen Garantie der prinzipiellen Erkennbarkeit der Welt zusammenhängt.

<sup>52</sup>So sagt er in den *Prinzipien*: “... non dubitamus, quin multa existant, vel olim extiterint, jamque esse desiderint, quae nunquam ab ullo homine visa sunt aut intellecta, nunquamque ullum usum ulli praeberunt.” (AT VIII 81<sup>15-18</sup>) Dies wird auf die Allmacht Gottes zurückgeführt: “... plane affirmo & credo Deum multa posse efficere, quae nos intelligere non possumus.” (AT VII 249<sup>12-13</sup>).

<sup>53</sup>Vgl. “Atque ita facili enumeratione colligitur, nulla naturae phaenomena fuisse à me in hac tractatione praetermissa. Nihil enim inter naturae phaenomena est recensendu, nisi quod sensu deprehenditur.” (AT VIII 323<sup>3-6</sup>)

<sup>54</sup>“... quā 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 268<sup>9-12</sup>)

<sup>55</sup>Descartes geht in seinem Fundierungsprojekt methodisch vor. Methodisch vorgehen heisst, das erste zuerst

Descartes garantiert nur die fak-tische *Erkennbarkeit* der grundsätzlich (für Menschen) erkennbaren Sachverhalte und Phänomene. Im Fall der *Regulae* ist eine solche Qualifikation von Descartes' Anspruch, die Erkennbarkeit *aller* Sachverhalte zu ermöglichen, schwieriger. Denn in den *Regulae* 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* gemacht. Unter Rückgriff auf die analytische Methode wird dann der Bereich des prinzipiell Erkennbaren auf den Bereich des Realen ausgeweitet: alles, was ist, soll prinzipiell erkannt werden können.<sup>56</sup> Für Descartes ist das menschliche Erkenntnisvermögen (*intuitus*) bei allen dasselbe.<sup>57</sup> Daraus folgt, dass die intrinsischen, nicht durch Übung überschreitbaren Beschränkungen der Intuitions-kraft die kognitiven Grenzen der Menschheit sind: was jenseits der Intuition liegt, ist gänzlich unerkennbar.<sup>58</sup> 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, 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 Tätigkeit 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'.<sup>59</sup> 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

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 cartesiansche Projekt, ist damit eine gewisse Abdeckungsbreite schon von vornherein garantiert: "Mais je croyray avoir assez satisfait à ma promesse [seine Gesprächspartner von der Hineilichkeit seines Wissens zu überzeugen], si en vous expliquant les vérités qui se peuvent deduire des choses ordinaires & connues à un chacun, je vous rends capables de trouver vous mesmes toutes les autres, lorsqu'il vous plaira prendre la peine de les chercher." (AT X 503<sup>18-23</sup>) Im *Discours* sagt er über die in den vier Regeln festgelegte Methode: "... ce qui me contentait le plus de cette méthode, étoit 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 21<sup>8-21</sup>) Ein gewisser erkenntnistheoretischer Optimismus ist damit mit dem cartesischen Projekt notwendig verbunden: Gelingt es, d. i. finden wir die ersten Prinzipien, folgt daraus notgedrungen, dass sich mittels der ersten Prinzipien alles erklären lasse: "... elle [cette Philosophie] s'estend à tout ce que l'esprit humain peut sçavoir..." (AT IX/II 37<sup>8-8</sup>) Dies entspricht Descartes' zweiter Forderungen an Prinzipien überhaupt im *Brief an Picot*: "... que ce soit d'eux que depende l'naissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent estre connus sans elles, mais non pas reciproquement elles sans eux." (AT IX/II 222-25)

<sup>56</sup>Prinzipielle Erkennbarkeit durch den Verstand wird allerdings scharf vom Fürwahrhalten getrennt, das zusätzlich vom Willen abhängig ist. Nur wenn wir uns jeden Urteils enthalten und allein den uns gerade gegenwärtigen Sachverhalt betrachten ("si praecise tantum intueatur rem sibi objectam" [AT X 423<sup>2-3</sup>]), können wir Descartes' zufolge sicher sein, keinem Irrtum zu unterliegen.

<sup>57</sup>"... in his initiis nonnisi incoadita quaedam praecepta, & quae videntur potius mentibus nostris ingenita, quam arte parata, poterimus invenire..." (AT X 397<sup>16-18</sup>); "... tous les hommes ayant une mesme lumiere naturelle..." (AT II 598<sup>1-2</sup>); "... 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<sup>8-8</sup>) Dies ist auch der Grund, weshalb auch einfache Leute die cartesiansche Metaphysik verstehen können sollen (AT II 622<sup>11-13</sup>, III 577<sup>14-17</sup>, VI 122<sup>5-131</sup>, 7727-30, X 401<sup>14-18</sup>).

<sup>58</sup>"... si forte, ut saepe continget, vias omnes, quae ad illam hominibus patent, potuerimus perlustrare, liceat audacter asserere, suprà omnem ingenij humani captum positam esse ejus cognitionem." (AT X 389<sup>3-7</sup>) "... nam quicumque priores [septem regulas] exacte servaverit circa alicuius difficultatis solutionem, & tamen alicubi sistere ab hac iubebitur, tunc certò cognosceat se scientiam quaesitam nullà prorsus industriâ posse invenire, idque non ingenij culpâ, sed quia obstat ipsius difficultatis natura, vel humana conditio." (AT X 393<sup>13-18</sup>)

<sup>59</sup>Später formuliert Descartes diesen Punkt in der Ideen-Terminologie. Der Verstand erkennt nur Ideen und auch diese nur in ihrer objektiven Realität.

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 Zweifels, 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 wir als Kandidaten: **die schlüssige Indizienlage, dass p**.<sup>60</sup> Ihre Schlüssigkeit, die Entscheidungsreife des spezifischen Erkenntnisprozesses, ist das, worüber uns die Klarheit&Deutlichkeit der 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.<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup> 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 ernst nimmt, bezeichne ich als Rechtfertigungsrealisten.

## 4.5 Descartes' Rechtfertigungsrealismus WORK ON THIS

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. 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 Boden sich eine radikale skeptische Position formulieren lässt. Diese skeptische Position wird uns

<sup>60</sup>Gaukroger 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." (1989: 64)

<sup>61</sup>Ich übernehme hier Hillary Putnams Kriterium für ‚metaphysischen Realismus‘ aus *Reason, Truth and History*.

<sup>62</sup>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 43<sup>23-26</sup>)

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 gut 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 keine Überzeugungen mehr umfasst, die nur 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 aufmerksamen Philosophen zur Auffassung führen könnte, die bezweifelte Überzeugung sei falsch. Mit der Täuschergothypothese 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 Täuschergothypothese 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. 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, dass auch jede zukünftige Befreiung aus dem Tank von vornherein vereiteln würde.

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<sup>6-7</sup>)

Er bringt dafür zwei Argumente: Das eine besteht in einem Verweis auf die Absicht der cartesischen Methode, ein sicheres Fundament für die Wissenschaft zu legen. "Wissenschaft" ist, wie wir gesehen haben, in Descartes' Augen nichts anderes als eine Gesamtheit von Wissensansprüchen. Deshalb muss auch ihr Fundament aus etwas bestehen, dass wir wissen. 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:

"Est enim contrarietas inter verba *sciri* & *dubia sunt*..." (AT VII 473<sup>1-2</sup>)

Bernard Williams hat die in oben zitierter Stelle aus den *Zweiten Erwiderungen* (AT VII 141<sup>6-7</sup>) zum Ausdruck kommende starke Lesart von „Wissen“ vehement verteidigt.<sup>63</sup> Er generalisiert dieses

<sup>63</sup>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

„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 [...] which explains how A's and B's can each be perspectives on the same reality“ geben, d. h. ein entsprechender Objektivierungsschritt, d.i. ein Übergang zu einer objektivierten Sichtweisen, die diejenigen von A und B in sich schliesst und ihre Divergenzen erklärt, müsse möglich sein (1978: 64). Die Möglichkeit einer solchen „absolute conception“ ist in Williams Augen Vorbedingung schon der Möglichkeit *jeder* Form des Wissens.<sup>64</sup> Jonathan Harrison hat den Objektivitätsbegriff, der Williams Auffassung der „Absolute Conception“ zugrundeliegt, scharf kritisiert: Harrison leugnet, dass sog. „subjektive Tatsachen“, d.i. Propositionen, die durch Sätze ausgedrückt werden, die das erste Personalpronomen Singular enthalten, in irgendeiner erkenntnistheoretisch interessanten Weise an meinen „Standpunkt“ oder an meine „Perspektive“ gebunden sind (1988: 125).<sup>65</sup> Stattdessen handle es sich ihm zufolge dabei um Propositionen, die teils von der Beschaffenheit meiner selbst abhängen, teils von mir in privilegierte Weise als wahr erkannt werden können. „Absolutes Wissen“, wie es Williams vorschwebt, meint für Harrison „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 diesem Sinn ist Williams' starke Gewichtung der von ihm im wesentlichen als potentieller Interessensobjektivität verstandenen Objektivität plausibel: Wir können erst dann hoffen, unfruchtbare Meinungsstreitigkeiten beizulegen und den Erkenntnisfortschritt durch Neuausrichtung der Kapazitäten zu beschleunigen, wenn wir den Kontrahenten *zeigen* können (was unser eigenes Wissen voraussetzt), dass sie beide nicht recht haben können bzw. beide (nur) teilweise recht haben.

Systematisch ist der Rechtfertigungsrealismus bei Descartes mit der Verdoppelung epistemischer Qualifikationen verbunden, die wir im ersten Kapitel als Kennzeichen der analytischen Methode kennengelernt haben. Descartes unterscheidet zwischen Sachverhalten, die primär<sub>1</sub> sind, d.i. denjenigen Menschen am nächsten liegen, die ihre Prioritätenordnung nicht hinterfragt haben, und solchen, die primär<sub>2</sub> sind, d.i. denen von ihnen selbst her eine „natürliche“ Priorität zukommt. Eine analoge Unterscheidung darf von einem Rechtfertigungsrealisten nun auch im Fall von „bezweifelbar“ und von „klar&deutlich“ erwartet werden.<sup>66</sup> Bezweifelbar<sub>1</sub> sind Überzeugungen, wenn es (Menschen) psychologisch möglich ist, sie zu bezweifeln, bezweifelbar<sub>2</sub> aber schon dann, wenn es einen *Grund* gibt (wenn seine Kenntnis auch die kognitiven Fähigkeiten endlicher Vernunftwesen übersteigen mag), sie zu bezweifeln. Wenn ich etwas klar&deutlich<sub>1</sub> als wahr erkenne, dann erkenne ich, dass die entsprechende Überzeugung für mich unbezweifelbar<sub>1</sub> ist und bleiben wird. Ich kann mir dann schlicht nicht vorstellen, dass das von mir klar&deutlich<sub>1</sub> als wahr Erkannte falsch

ideal for scientific knowledge implies the idea that scientific knowledge peculiarly realizes, or seeks to realize, the ambitions for knowledge *tout court*." (1983: 344)

<sup>64</sup>"If knowledge is possible at all, it now seems, the absolute conception must be possible too." (1978: 65)

<sup>65</sup>Harrison 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.“ (1988: 127)

<sup>66</sup>In den *Dritten Erwiderungen* hebt Hobbes zur Bemerkung des cartesischen Denkens in der Vierten Meditation, er könne nicht anders, als seine klaren&deutlichen Erkenntnisse für wahr zu halten, hervor, 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 192<sup>5-9</sup>). 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 192<sup>19-21</sup>) Dennoch hat diese Unterscheidung zwischen „klar&deutlich<sub>1</sub>“ und „klar&deutlich<sub>2</sub>“ weitreichende Konsequenzen. Zum einen unterstreicht sie den 'objektivistischen' Zug von Descartes' Erkenntnisordnung: die Erkennbarkeit einer Idee ist nicht bloss eine relationale Eigenschaft, die dieser Idee im Verhältnis zu einem erkennenden Subjekt zukommt, sondern auch (und unabhängig davon) etwas, was wir der Idee selbst, unabhängig von ihrem Gehabtwerden, zusprechen können. David M. Rosenthal 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.“ (1986: 137)

sein könnte. Klarheit&Deutlichkeit<sub>2</sub> hingegen kommt einer möglichen Überzeugung erst dann zu, wenn es nicht nur für mich, sondern überhaupt unmöglich ist, sie zu bezweifeln (wenn sie also nicht nur unbezweifelbar<sub>1</sub>, sondern unbezweifelbar<sub>2</sub> ist). Die beiden Arten der Klarheit&Deutlichkeit unterscheiden sich auch in der Art des Theodizee-Problems, dass ihre allfällige Zuschreibung zu falschen Überzeugungen mit sich bringt. Wenn ich klar&deutlich<sub>1</sub> erkenne, dass *p*, dann erwerbe ich neben der Überzeugung, dass *p*, auch 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 bezweifelbar<sub>2</sub>), 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. Mein Irrtum 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, wenn ich "p" klar&deutlich<sub>2</sub> 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 nur die Möglichkeit hätte, meinen Irrtum aufzudecken. Das Theodizee-Problem liegt in diesem Fall nicht darin, dass "–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 (Unbezweifelbarkeit<sub>1</sub>) 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: Diese Unbezweifelbarkeit 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. Kenny, im Anschluss an Hume, nennt diese Form der Willensfreiheit "liberty of indifference" (1972: 147). Obwohl sich Descartes in dieser Frage nicht sehr klar ausgedrückt hat,<sup>67</sup> ist er m.E. zumindest in einem Fall bereit, die zweite Form der Willensfreiheit zu leugnen:

"Exempli causâ, cûm examinarem hisce diebus an aliquid in mundo existeret, atque adverterem, ex hoc ipso quôd illud examinarem, evidenter sequi me existere, non potui quidem non judicare illud quod tam clare intelligebam verum esse; non quôd 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 58<sup>26</sup>-59<sup>1</sup>)

Klar&deutlich als wahr erkannte Überzeugungskandidaten können – vielleicht nicht im allgemeinen, aber zumindest in einigen Spezialfällen – also nicht anders als bejaht werden. Andererseits haben wir bei nicht klar & deutlichen Überzeugungen immer die Möglichkeit, sie zu bezweifeln (eben gerade dann, weil sie nicht klar & deutlich sind). Irrten wir uns in Urteilen, die wir aufgrund

<sup>67</sup>So spricht er an der entsprechenden Stelle in der Vierten Meditation zuerst von der "liberty of indifference" und dann von der "liberty of spontaneity": "Neque enim opus est me [l]que je sois indifférent à choisir..." in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contrâ, quo magis in unam propendo, sive quia rationem veri & boni in eâ evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia, nec naturalis cognitio unquam imminuunt libertatem, sed potius augent & corroborant." (AT VII 57<sup>27</sup>-58<sup>3</sup>)

von Evidenz fällen, die uns nicht klar&deutlich ist, kann dies nicht Gott angelastet werden:

"Nam sane nulla imperfectio in Deo est, quôd mihi libertatem dederit assentiendi vel non assentiendi quibusdam, quorum claram et distinctam perceptionem in intellectu meo non posuit; sed proculdubio in me imperfectio est, quôd istâ libertate non bene utar, & de iis, quae non recte intelligo, iudicium feram." (AT VII 61<sup>4-9</sup>)

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 Täuschergothypothese klare&deutliche<sub>2</sub> Überzeugungen (mathematische Theoreme beispielsweise) zumindest bezweifelt<sub>1</sub> hat. Zur Beantwortung der zweiten Frage werden wir zudem näher auf das Evidenzkriterium der Klarheit&Deutlichkeit eingehen müssen.

Wir haben bereits am Ende des zweiten Kapitels bemerkt, dass die Übereinstimmung des urteilenden Willens mit dem klar&deutlich<sub>1</sub> erkennenden Verstand für Descartes eine Rationalitätsforderung und keine naturgesetzliche Notwendigkeit darstellt. Wie nahe dennoch die beiden unterschiedlichen Behauptungen, der Wille werde durch den Verstand determiniert, bzw. der Wille *solle* sich durch den Verstand bestimmen lassen, beinanderliegen, wird durch eine Passage aus den *Prinzipien* gut illustriert:

„Nihil enim possumus cogitatione dividere, quin hoc ipso cognoscamus esse divisibile; atque ideò, si judicemus id ipsum esse indivisibile, iudicium nostrum à cognitione dissentiret." (AT VIII 51<sup>19-22</sup>)

„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 à la connaissance que nous en avons." (AT IX/II 74)

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 Erkannte mit der behauptenden Kraft versieht) *immer* mit dem Verstand übereinzustimmen habe – auch wenn dieser bloss klar&deutlich zu erkennen *meint* (d.i. Klares&Deutliches<sub>1</sub> erkennt).

Die Behauptung, es gebe bloss *scheinbar* klare&deutliche Überzeugungen, ist, wie gesagt, 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 Erkenntnisprozess angewendet.<sup>68</sup> Obwohl Spuren dieser metaphorischen Verwendung auch noch in Descartes' späteren Werken und Briefen anzutreffen sind,<sup>69</sup> wird "Klarheit&Deutlichkeit" spätestens mit den *Meditationen* zu einem *terminus technicus*, der ein Maximum an Gewissheit bezeichnet. "Klarheit & Deutlichkeit" bezeichnet dann aber nicht mehr nur die psychologische Unwiderstehlichkeit, die ein Intuitionserlebnis auf unseren Willen ausübt, sondern auch eine Beschaffenheit des Erkenntnisgegenstandes selbst. Ähnlich verhält es sich mit "Gewissheit": Es ist zu einfach, Gewissheit kategorisch als "Geisteszustand" aufzufassen.<sup>70</sup> Gewiss ist eine Überzeugung, wenn sie nicht bezweifelbar ist – und dies lässt eine 'objektive' und eine 'subjektive' Lesart zu. Gewissheit ist das Ziel, das der cartesische Denker in

<sup>68</sup>Die Intuition wird dort als geistiger "Scharfblick" (*perspicacitas*) und „Spürsinn“ (*sagacitas*) charakterisiert (etwa AT X 400<sup>22</sup>). Vgl. auch die Redewendung "scire & percipere" (AT X 524<sup>1-2</sup>). Optische Erstbedeutungen haben auch "intuitum" (AT X 369<sup>7-10</sup>) und "lumière naturelle" (AT II 599<sup>7-8</sup>). Intuition und Augen werden auch als *Organe* miteinander verglichen: „uno et eodem, sive oculorum, sive mentis intuitu [dimensiones diversas] contemplandas esse diximus" (AT X 454<sup>18-19</sup>)

<sup>69</sup>Vgl. etwa "intellectio et visio in eadem mente" (AT III 455<sup>3</sup>) und "tanquam praesentia intueor" (AT VII 72<sup>14-15</sup>), das mit "les regarder comme présent avec les yeux de mon esprit" übersetzt wird.

<sup>70</sup>So Kemmerling: "Gewissheit ist für Descartes, um es plakativ zu sagen, ein Geisteszustand. Wahrheit ist etwas anderes." (1996a: 92)

den *Meditationen* zu erreichen versucht.<sup>71</sup> Was der cartesische Denker anstrebt und schliesslich auch erreicht, ist aber nicht bloss "a matter of the coherence of evidence" (Frankfurt 1970: 26), sondern mehr: ein derartiger Grad von Kohärenz seiner Überzeugungen, dass Gott ein Tauscher sein müsste, wenn auch nur eine davon falsch wäre:

"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 summentem nobis dedisset." (AT VIII 16<sup>18–24</sup>)

Das Evidenzkriterium wird bereits in den *Meditationen* zu einem technischen Begriff, der *maximal* gerechtfertigte Überzeugungen qualifizieren soll – wie Descartes 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 cuius 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 144<sup>26–145<sup>11</sup></sup>)

"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 par tant, 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. 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

<sup>71</sup>Frankfurt hat deshalb recht, das "firmum & mansurum" (AT VII 17<sup>7</sup>), das er als "solid and permanent" übersetzt (1970: 10), als "immunity of a belief to revision" zu glossieren (1970: 24).

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 positus, 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 forsan possit, ut qui eam scripsit, non literas proximè sequentes, sed aliquas alias loco verarum posuerit, atque sic alium in eâ sensum occultaverit...“ (AT VIII/I 327<sup>24</sup>–328<sup>9</sup>)

„La première [forme de certitude] est apelée morale, c'est à dire suffisante pour regler nos moeurs, ou aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coustume de douter touchant la conduite de la vie, bien que nous sçachions 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 ayent 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.<sup>72</sup> Interessanterweise beansprucht Descartes nur *diese* Gewissheit für 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.<sup>73</sup> 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 für Wissen, geschweige denn für moralisch gewisses Wissen.<sup>74</sup> 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 dann nur deshalb Sinn, weil er selbst – gestützt auf seine eigenen physikalischen Theorien – der Auffassung war und sein

<sup>72</sup>Überzeugungen, die wir zu recht für klar&deutlich halten, sind 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 iudiciis, quae, si falsa essent, per nulla clariora, nec ope ullius alterius naturalis facultatis, possent emendari, plane affirmo nos falli non posse.“ (AT VII 143<sup>26</sup>–144<sup>3</sup>)

<sup>73</sup>Darauf hat Ralph M. Blake 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.“ (1960: 75)

<sup>74</sup>Vgl. etwa den Brief an Mersenne vom 5. 11. 1637: „Car je reputé presque pour faux tout ce qui n'est que vraisemblable; & 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 450<sup>14</sup>–451<sup>2</sup>)

durfte, dass mehr und besseres Wissen für uns Menschen erreichbar ist.<sup>75</sup> 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 existimamus [...] talia sunt evidentialia 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, continuè serie deducta sint. (AT VIII 328<sup>17–30</sup>)

„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'étend à toutes les choses qui peuvent estre démontrées, touchant ces corps, par les principes de la Mathématique ou par d'autres aussi évidens & certains; au nombre desquelles il me semble que celles que j'ay écrites en ce traité 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)

Dass Descartes die ‚falsitas absoluta‘ seiner eigenen physikalischen Theorien für möglich hält, hat manche Kommentatoren beunruhigt, finden sich doch Dutzende Stellen, an denen er die Gewissheit und mathematische Sicherheit dieser Theorien betont.<sup>76</sup> Diese unschöne Diskontinuität prominenter Passagen können wir vermeiden, 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:

- (14) Dem, was wir klar&deutlich erkennen, stimmen wir zwangsläufig (‚spontè‘, ‚naturellement‘) zu.
- (15) Das, was wir klar&deutlich erkennen, halten wir berechtigterweise für wahr.
- (16) Wir können uns darin täuschen, dass wir etwas klar&deutlich erkennen oder klar&deutlich erkannt haben.

Behauptung (15) könnte Psychologismus vermuten lassen, (14) erkenntnistheoretischen Idealismus. Aber beide Vermutungen sind, wie ich gezeigt zu haben hoffe, unbegründet. (14) heisst

<sup>75</sup>Der Absolutheitsstatus ‚metaphysischer‘ Gewissheit, von dem Descartes in den Zweiten Erwiderungen spricht, darf nicht unkritisch mit der ‚certitude métaphysique‘ (AT VI 38<sup>8–14</sup>) des *Discours* gleichgesetzt werden. Es ist eine wichtige Errungenschaft der *Méditationen*, aufgezeigt zu haben, dass wir über ein Vermögen verfügen, dass uns neben der durch blosse Vermutungen ausgezeichneten „assurance morale“ (AT VI 37<sup>30–31</sup>) noch eine weitere Gattung von Erkenntnissen ermöglicht (die durch das *lumen naturale* klar&deutlich erkannten Sätze), die aber dennoch der Allmacht Gottes unterliegen.

<sup>76</sup>So versucht etwa Blake, 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.“ (1960: 92)

nicht, dass die Klarheit&Deutlichkeit eines Überzeugungskandidaten ihrerseits bereits *hinreichende* Belege für seine Akzeptanz sind.<sup>77</sup> Denn wir können uns immer darüber 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. (15) 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 nichtveridischen Sinneswahrnehmungen zu unterscheiden, und uns damit zu *lehren*, klar&deutlich zu erkennen. Im folgenden soll es nun um (16) gehen.

Wir müssen, wie gesagt, 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.

Wie hängen nun diese beiden Arten der Unbezweifelbarkeit zusammen? Die bereits zitierte Stelle aus den Zweiten Erwiderungen gibt darüber Aufschluss:

“... quae proinde persuasio idem plane est quod perfectissima certitudo. Sed dubitari potest an habeatur aliqua talis certitudo, sive firma & immutabilis persuasio.” (AT VII 144<sup>26–145</sup><sup>11</sup>)

“... laquelle par consequent est en tout la même chose qu’une très-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)

Wenn ich etwas für klar&deutlich halte, 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. Die in Frage stehende Klarheit&Deutlichkeit wird durch eine solche Behauptung zu einer *bloss* scheinbaren Klarheit&Deutlichkeit herabgestuft. Andererseits 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 242<sup>12–13</sup>). In der Philosophie gehe es nicht um Wahrheits-, sondern um Urteilsmöglichkeiten:

“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 274<sup>14–19</sup>)

Die Spannung zwischen der Bezweifelbarkeit von klaren&deutlichen Erkenntnissen und dem Nichtvorhandensein einer besseren Alternative versucht Descartes dadurch zu entschärfen, dass er für die Zuschreibung des relationalen Terms “klar&deutlich” zusätzliche Bedingungen auf der

<sup>77</sup>Dies behauptet Gaukroger: “... 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...” (1989: 54) 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.” (1989: 63) Ich halte dies für ein doppeltes *non sequitur*. (14) spielt zwar, wie ich im Haupttext ausführe, eine gewisse Rolle für die Berechtigung des Fürwahrhaltens, aber nur unter Rekurs auf (15). Von der Berechtigung des Fürwahrhaltens auf die Wahrheit des Fürwahrgehaltenen zu schliessen, ist für Descartes, wie für jeden wissenschaftlichen Realisten, illegitim. Dies anerkennt auch Gaukroger (s.u.).



Seite des Erkenntnissubjekts aufstellt:

„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 à nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter & apertè illum movent. Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est & praecisa, ut nihil planè aliud, quàm quod clarum est, in se contineat.“ (AT VIII 22<sup>3-9</sup>)

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.<sup>78</sup> Dennoch ist unsere Zustimmung zu klar&deutlich Erkanntem auch ohne Wahrheitsgarantie unvermeidlich:

„Et quamvis hoc [die Wahrheitsgarantie] nullà ratione probaretur, ita omnium animis à natura impressum est, ut quoties aliquid clarè percipimus, ei sponte assentiamur, & nullo modo possimus dubitare quin sit verum.“ (AT VIII 21<sup>16-19</sup>)

„Nullo modo“ scheint etwas hochgegriffen: Hat nicht Descartes vorgeführt, wie bei einem Wissen um die *fehlende* Wahrheitsgarantie selbst das epistemisch Unwiderstehliche (hyperbolisch) bezweifelt werden kann? Die französische Übersetzung klärt die Frage:

„Et quand mesme cette vérité n'aurait pas esté démontrée, nous sommes naturellement si enclins à donner nostre consentement aux choses que nous appercevons manifestement, que nous n'en scaurions 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,<sup>79</sup> gerichtet: Klare&unbezweifelbare Überzeugungen sind (für uns) unbezweifelbar, aber nicht alle unbezweifelbaren Überzeugungen sind klar&deutlich. Die Unbezweifelbarkeit der klaren&deutlichen Überzeugungen ist Descartes zufolge physiologisch begründet.<sup>80</sup>

In der *more geometrico* – Darstellung der *Meditationen* am Ende der *Zweiten Erwiderungen* wird die Bestimmung des Willens, dem klar&deutlich als wahr Erkannten zuzustimmen, denn auch als „infallibiler“ charakterisiert (AT VII 166<sup>3-6</sup>).<sup>81</sup> Es bringt keinen interpretatorischen Nutzen, diese Unmöglichkeit zu einer Vernunftmaxime zu überhöhen.<sup>82</sup> Denn erstens würde eine solche Vernunftmaxime eine Situationsabhängigkeit involvieren, die Descartes ausschliessen will. Andererseits besteht der Kontrast, den Frankfurt zwischen Klarheit& Deutlichkeit auf der einen und dem „doctus a natura“, mit dem Descartes den Glauben an die Existenz der Aussenwelt charakterisiert, auf der anderen Seite zu sehen glaubt, bei näherem Hinsehen nicht. 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

<sup>78</sup>In der französischen Übersetzung wird die Bezugnahme auf die „mens attendens“ durch folgende Übersetzung des letzten Satzes zusätzlich akzentuiert: „Et distincte, celle qui est tellement precise & different de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soy que ce qui paroît manifestement à celui qui la considere comme il faut.“ (AT IX/II 44)

<sup>79</sup>„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.“ (1970: 154)

<sup>80</sup>Vgl. auch die Charakterisierung klar&deutlich erkannter Sätze als solcher, „quorum veritas adeo aperta est & naturae meae consentanea“ (AT VII 63<sup>25-64</sup>). So auch Rosenthal: „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.“ (1986: 151)

<sup>81</sup>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 57<sup>27-58</sup><sup>13</sup>). Nur bei fehlender Klarheit&Deutlichkeit ist dann Indifferenz noch möglich (AT VII 43<sup>23-433</sup>).

<sup>82</sup>Dies tut Frankfurt: „Is is only reasonable that he should be unable to withhold his belief, because he has the best possible basis for assenting.“ (1970: 164)

Unbezweifelbare trotzdem falsch ist.

Die Bestimmungskraft, die klar&deutlich<sub>1</sub> 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, sondern ihr deutlichster Ausdruck; zweitens ist auch diese Bestimmung nicht absolut, weil sie durch höherstufige Erwägungen ausser Kraft gesetzt werden kann. Diese Freiheit gehe so weit

„... que, lors mesme qu'une raison fort évidente nous porte à une chose, quoy que, *Moralement* parlant, il soit difficile que nous puissions faire le contraire, parlant neantmoins *Absolument*, nous le pouvons; car il nous est toujours libre de nous empêcher de poursuivre un bien qui nous est clairement connu, ou d'admettre une vérité évidente, pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par-là la liberté de nostre franc-arbitre.“ (AT III 379<sup>17-25</sup>)

Kenny hat versucht, diesen Brief<sup>83</sup> mit den Stellen, wo Descartes behauptet, eine klare&deutliche Verstandeserkenntnis *erzwinge* die Zustimmung des Willens und *a fortiori* ein Urteil,<sup>84</sup> dadurch in Übereinstimmung zu bringen, dass er den Rekurs auf die höherstufige Absicht eines Freiheitsbeweises des Willens (im Sinn der „liberty of indifference“) als *Ablenkung* des Verstandes von seiner klaren&deutlichen Perzeption auffasst (1972: 157). Dies bringt die Briefstelle in Übereinstimmung mit den Lieblingsstellen der Vertreter der Gedächtnis-Interpretation, auf die wir weiter unten 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 *einziger 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. 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.<sup>85</sup> 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

<sup>83</sup>Die Stelle stammt aus einem Brief, vermutlich an Mersenne, vom 27. 5. 1641. In der Alain-Tannery-Ausgabe ist derselbe Brief, in lateinischer Übersetzung und vermutlich an P. Mesland, auch unter dem 9. 2. 1645 angeführt, was vermutlich ein redaktionelles Versehen darstellt. Anthony Kenny hat auf weitere Schwierigkeiten bezüglich der Datierung des Briefes aufmerksam gemacht (1972: 155).

<sup>84</sup>„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.“ (Kenny 1972: 152)

<sup>85</sup>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.“ (1983: 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 als Katholik 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&deutlicher<sub>1</sub> Überzeugungen auf ihre Klarheit&Deutlichkeit<sub>2</sub> eine soziale Tatsache machen zu wollen scheint.

wissen) für seine klarste&deutlichste Erkenntnis hält:

„... deinceps que 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 25<sup>15–18</sup>)

Wir können uns auch deshalb darin irren, etwas klar&deutlich zu erkennen, weil zur klaren&deutlichen<sub>2</sub> Erfassung einer Wahrheit eine Kenntnis ihrer Folgerungen gehört.<sup>86</sup> 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 318<sup>3–7</sup>)

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 33<sup>12–24</sup>)

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:

“Sed quia soli prudentes recte distinguunt inter id quod ita [clare ac distincte] percipitur, & id quod tantum videtur vel apparet, nolo mirari quòd vir bonus unum pro altero hicumat.“ (AT VII 461<sup>28–462</sup>)

Worin besteht diese Klugheit<sup>87</sup>, 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.“ (1983: 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

<sup>86</sup>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 8<sup>16–19</sup>); „... 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 12<sup>24–27</sup>) Frankfurt 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.“ (1970: 137)

<sup>87</sup>Er wiederholt diesen Punkt später noch einmal: “... id quod clare percipitur, a quocunque demum percipiat, 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 perceptionibus sunt assueti.“ (AT VII 511<sup>14–20</sup>)

von den *wirklich* klar&deutlichen Ideen:

“Et quantum ad Methodum quâ possimus ea dignoscere, quae revera clare percipiuntur, ab iis quae clare percipi tantum putantur, etsi credam ipsam a me satis accurate traditam esse...“ (AT VII 379<sup>2–6</sup>)

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 Primäre<sub>2</sub> auch als primär<sub>1</sub> anzuerkennen, ist genau die analytische, die Descartes hier mit seiner Philosophie identifiziert.<sup>88</sup> 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.“ (1970: 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,<sup>89</sup> 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 5<sup>18–26</sup>)

Auch 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:

“Mens nostra est talis naturae, ut non possit clare intellectis non assentiri.“ (AT III 64<sup>23–25</sup>)

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 natura, 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 rationae tam forti, ut nulla unquam fortiori concuti possit; qualem nullam habent qui Deum ignorant.“ (AT III 64<sup>27–65</sup>)

Die Unterscheidung zwischen *persuasio*, die uns Skeptiker-immun scheint, aber nicht ist, und *scientia*, deren Unbezweifelbarkeit durch Gott garantiert ist, ist die zwischen klaren&deutlichen<sub>1</sub> und klaren&deutlichen<sub>2</sub> 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&deutliches<sub>2</sub> Wissen um die Klarheit&Deutlichkeit<sub>2</sub> von

<sup>88</sup>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: “... perfacile me omnibus dubiis, quae hic proposita sunt, exolvi. Nam primò, non dubitavi quin *claram habere* *ideam meae mentis*, utpote cuius mihi intime conscius eram; nec quin *idea illa ab aliarum rerum ideis esset plane diversa, nihilque corporeitatis habere*, quia, cum caeterum etiam rerum veras ideas quaesivissem, ipsasque omnes in genere cognoscere mihi videri, nihil plane in iis, quod ab ideâ mentis non omnino differet, inveniebam.“ (AT VII 443<sup>4–13</sup>) 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.

<sup>89</sup>Vgl. “... la Métaphysique, qui contient les Principes de la connaissance...“ (AT IX/II 14<sup>8–9</sup>) und “... les Principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première Philosophie ou bien la Métaphysique...“ (AT IX/II 16<sup>13–16</sup>)

Überzeugungen unerreichbar.<sup>90</sup> Wir kommen m.a.W. in einem gewissen Sinn über Erkenntnisse nie hinaus, die wir für klar&deutlich<sub>1</sub> halten. Erst die Wahrheitsgarantie – indem sie die Erkennbarkeit der Welt *mit unseren besten theoretischen Anstrengungen* sicherstellt – sorgt dafür, dass wir auch klar&deutliche<sub>2</sub> Überzeugungen erwerben. 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.

## 4.6 Descartes' modaler Realismus WORK ON THIS A LOT

Die Täuschergothypothese wirft die Frage auf, ob wir nicht auch mit dem, was wir für unsere besten Überzeugungen halten, irgehen könnten.<sup>91</sup> Schon deshalb ist die performative Unbezüglichkeit des *Cogito* noch kein konklusives Indiz für dessen Wahrheit. Dennoch hat das *Cogito* den Anschein einer *reductio ad absurdum* von "non sum". 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 dazu zwingt, „ego cogito, ergo sum“ für wahr zu halten (AT VIII 77). "Répugnance" ist der Gegenbegriff zur psychologischen Innenseite von Klarheit&Deutlichkeit, der performativen Unbezüglichkeit klarer&deutlicher<sub>1</sub> 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" behauptete, 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 des 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

<sup>90</sup>Cassendi gegenüber behauptet Descartes sogar, die Klarheit&Deutlichkeit einer Überzeugung lasse sich nicht beweisen: "...probatū nunquam potest illos clare & distincte percipere id quod pertinaciter affirmant." (AT VII 361<sup>21</sup>–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 Cassendi 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."

<sup>91</sup>Auch Frankfurt ist dieser Meinung: "Descartes's metaphysical doubt is precisely a doubt about whether being false is compatible with being indubitable." (1970: 163)

möglich ist) (AT VII 127<sup>12–14</sup>). 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 ipsa suppositū nisi quod clare & distincte perciperemus debere ad illam pertinere, adeo ut conceptui repugnare non possit. Vel certe fingitis aliquam aliam possibilitatem ex parte ipsius objecti, quae, nisi cum praecedente conveniat, nunquam ab humano intellectu cognosci potest, ideoque non plus habet virum ad negandum Dei naturam sive existentiam, quam ad reliqua omnia, quae ab hominibus cognoscuntur, evertenda." (AT VII 150<sup>19</sup>–151<sup>3</sup>)

Descartes unterscheidet einen erkenntnistheoretischen Sinn des Wortes (möglich<sub>1</sub>), wo "möglich" "non repugnat humano conceptui" bzw. "ne répugne point à la pensée humaine" (AT IX/I 118) bedeutet, von einem ontologischen Sinn (möglich<sub>2</sub>) "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 ganz auf den ersten Möglichkeitsbegriff verlegte, hätte deshalb eine Inhomogenität zu beseitigen. Zum Glück können wir 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 Täuschergothypothese in Frage zu stellen ist:

"Par enim iure, quo negatur Dei naturam esse possibilem, quamvis nulla impossibilitas ex parte conceptūs [“de la part du concept ou de la pensée”] reperiatur, sed contra omnia, 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 [“actuellement”] cogitat, existat; & longe meliori iure negabitur ulla ex iis quae sensibus usurpamus vera esse, atque ita omnis humana cognitio, sed absque ulla ratione, tolletur." (AT VII 151<sup>3–13</sup>)

Epistemische unwiderstehliche Wahrheiten können nicht unmöglich<sub>1</sub>, aber durchaus unmöglich<sub>2</sub> sein (sie wären es dann, wenn die Täuschergothypothese wahr wäre).<sup>92</sup> Wie verhält es sich aber mit der Existenz Gottes unter der Annahme der Täuschergothypothese? Hier stossen 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 möglich<sub>2</sub> 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 möglich<sub>1</sub> 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&deutliche<sub>2</sub> erkannte Eigenschaften eines Dings können nicht unverträglich sein.<sup>93</sup> Die "répugnance", der Widerspruch, der in etwas als möglich<sub>1</sub> Angenommenem liegen kann, ist im allgemeinen versteckt. Erst eine klar&deutliche<sub>2</sub> Idee gibt uns die Sicherheit, nicht doch noch auf einen Widerspruch zu stossen, der verhindert, dass das als möglich Supponierte auch wirklich

<sup>92</sup>Obwohl die Täuschergothypothese beweisbarerweise falsch ist (und damit unmöglich<sub>2</sub>), muss sie, um als Hypothese formulierbar zu sein, mindestens möglich<sub>1</sub>, d. i. konzeptuell kohärent sein. So ergibt sich folgende Verschachtelung der Indices: es ist möglich<sub>1</sub>, aber nicht möglich<sub>2</sub>, dass ich möglicherweise<sub>1</sub> nicht existiere.

<sup>93</sup>Scheinbar behauptet Frankfurt 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." (1970: 49) Der Unterschied der beiden Interpretationen ist aber kleiner als es den Anschein macht. Statt die Vermögen 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&deutlich<sub>2</sub> sind, obwohl sie klar&deutlich<sub>1</sub> zu sein scheinen.

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 aperceu, & 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 36<sup>15–24</sup>)

Descartes formuliert die Wahrheitsgarantie selbst oft so, dass damit nicht mehr als die *mögliche* Wahrheit des von uns klar&deutlich Erkannten gemeint sein muss.<sup>94</sup> 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 *Naturgesetz*kandidaten handelt, einen Satz also, der aufgrund seiner Allgemeinheit entweder allgemein und mit Notwendigkeit gilt oder überhaupt nicht, und wir drittens die Annahme seiner Nichtgültigkeit widerlegt haben, können wir von uns behaupten, die Wahlmöglichkeiten Gottes unter der Voraussetzung seiner Nicht-Täuschernatur vollständig zu überblicken.<sup>95</sup> 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 zwischen „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 Premières Causes de tout ce qui est, ou qui peut estre” (AT VI 64<sup>1–2</sup>) 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.”<sup>96</sup> Er bindet seinen Möglichkeitsbegriff also eng an die Vorstellbarkeit.

Was wir als möglich<sub>1</sub> 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 möglich<sub>1</sub> ist (uns zumindest möglich scheint), für unmöglich<sub>2</sub> halten, weil wir glauben, dass es einen versteckten Widerspruch enthält. Im allgemeinen übersteigt die Unmöglichkeit<sub>2</sub> aber unser Erkenntnisvermö-

<sup>94</sup>Vgl. “Deum enim agnoscentes, certi sumus ipsum posse efficere quicquid distinctè intelligimus.” (AT VIII/I 28<sup>23–25</sup>) In den *Notae in Programma* schreibt Descartes: „Ubi notandum est, hanc regulam, *quicquid possumus concipere, id potest esse*, quavis mea sit, & vera, quoties agitur de claro & distincto conceptu, in quo rei possibilitas continetur, quia Deus potest omnia efficere, quae nos possibilia esse clare percipimus; non esse tamen temere usurpandum, quia facile sit, ut quis putet se aliquam rem recte intelligere, quam tamen praepudicio aliquo excaecatus non intelligit.” (AT VIII/II 351<sup>28–352</sup>)

<sup>95</sup>„Mais je me contenterai 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 éternelles, sur qui les Mathématiciens ont accoutumé 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 poids, & en mesure; & dont la connaissance est si naturelle à nos ames, que nous ne scaurions 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 véritables qu’en celui-cy.” (AT XI 47<sup>9–22</sup>)

<sup>96</sup>Descartes betont immer wieder, 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, involvant; modò tantùm ea excipias, quae per solam experientiam cognosci possunt, ut quòd circa hanc terram unicus sit Sol, vel unica Luna, & similia.” (AT V 275<sup>16–23</sup>)

gen, denn wir können uns etwas nicht anders denn *als wirklich* vorstellen, d.h. wir können nur Urteile fällen, die wir für möglicherweise wahr halten.<sup>97</sup>

“...notre volonté ne se portant naturellement à désirer que les choses que notre entendement lui représente en quelque façon comme possibles...” (AT VI 25<sup>30–262</sup>)

Unmöglich<sub>2</sub> Ideen entstehen, wenn wir *von sich aus* unverträgliche Ideenbestandteile mutwillig zusammensetzen.<sup>98</sup> Obwohl wir nicht wissen können, was wirklich unmöglich<sub>2</sub> ist, ist es uns möglich, etwas für *bloss* möglich<sub>1</sub> zu halten. In diesem Fall unterhalten wir eine Hypothese *per impossibile*, d.h. wider besseres Wissen darüber, was möglich<sub>2</sub> ist. Weil die nur *per impossibile* oder als unmöglich<sub>2</sub> vorstellbaren Dinge in der oben zitierten Aussage aus dem *Discours* offensichtlich ausgeschlossen werden müssen,<sup>99</sup> 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.

Wenn wir uns etwas als wirklich vorstellen, tun wir dies *unter einer bestimmten Beschreibung*. Unser Versuch scheitert letztlich und wir stellen uns etwas Unmögliches<sub>2</sub> als möglich<sub>1</sub> vor, wenn diese Beschreibung einen versteckten Widerspruch enthält. Die Dichotomie möglich<sub>1</sub> / möglich<sub>2</sub> ist dadurch mit jener der anderen epistemischen Qualifikationen verknüpft, dass Descartes Behauptungsakte allgemein als Behauptungsakte *unter einer bestimmten Beschreibung* und damit intentional 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 quavis 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 21<sup>1–6</sup>)

Von der Beschreibung einer Überzeugung hängt auch die Gewissheit ab, mit der wir sie behaupten.<sup>100</sup> 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 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 224<sup>22–2252</sup>).

<sup>97</sup>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 acquiescer toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens, qu’on puisse acquiescer; et lorsqu’on est certain que cela est, on ne saurait manquer d’être content.” (AT VI 28<sup>6–14</sup>) In einem Brief an Mersenne vom 27. 4. 1637 parallelisiert er diese Aussagen explizit mit dem scholastischen „omnis peccans est ignorans“ (AT I 366<sup>6–13</sup>).

<sup>98</sup>So präzisiert Descartes die Rede von unmöglichen<sub>2</sub> 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)

<sup>99</sup>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).

<sup>100</sup>Darauf hat Bernard Williams 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.” (1978: 80–81) Mir scheint hier allerdings fraglich, ob Williams eine andere Charakterisierung von x, die das Haben anderer Eigenschaften durch x impliziert, „bloss als andere Beschreibung“ von x ausgeben kann.

Formulieren wir den Satz des Pythagoras als Bikonditional, ergibt sich damit folgendes Resultat:

Sei ABC ein Dreieck mit Katheten a und b und Hypotenuse c.

ABC rechtwinklig  $\leftrightarrow a^2 + b^2 = c^2$

Descartes behauptet nun, die klare&deutliche Erkenntnis der linken ohne die rechte Seite sei möglich, die der rechten ohne die linke jedoch unmöglich. Ich verstehe diese Behauptung als Eingeständnis der Beschreibungsrelativität von Gewissheit. Wenn wir klar&deutlich<sub>1</sub> als wahr erkennen, dass *p*, dann halten wir *p* für notwendig<sub>1</sub>, d.h. wir können uns keinen Widerspruch darin vorstellen. Wenn wir uns bewusst werden, dass *p* vielleicht *bloss* klar&deutlich<sub>1</sub> ist, d.h. nicht klar&deutlich<sub>2</sub>, 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.

„Es ist möglich, dass Wasser nicht H<sub>2</sub>O 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<sub>2</sub>O ist“ verhält es sich anders: diese Behauptung *müssen* wir für nicht-wahrheitsfähig halten, wenn wir unter „Wasser“ Wasser und unter „H<sub>2</sub>O“ H<sub>2</sub>O verstehen. Jemand, der diesen Satz als *Behauptung* ausspricht, spricht nicht mehr unsere Sprache. Damit er überhaupt eine falsche Behauptung machen kann, müssen wir ihm Chemie beibringen, d.h. er muss lernen, dass „H<sub>2</sub>O“ die Bezeichnung der chemischen Struktur einer Substanz ist.<sup>101</sup> Der Widerspruch, den er sich zuschulden hat kommen lassen, ist dennoch ein semantischer: Der Grund, warum er 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 aktuelle ist*. Mit der Behauptung, Twasser sei zwar vorstellbar, aber nicht als existierend vorstellbar, möglich<sub>2</sub>, aber nicht möglich<sub>1</sub>, 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 Descartes von seinen Prinzipien behaupten will.

David J. Chalmers hat in seinem Aufsatz „The Components of Content“<sup>102</sup> eine ähnliche Unterscheidung zu einer semantischen Theorie ausgebaut. Wichtig für unser Thema sind die erkenntnistheoretischen Unterschiede, die Chalmers an die beiden Bedeutungsbegriffe<sup>103</sup> koppelt: eine mögliche Welt können wir (1) als kontrafaktisch oder (2) als wirklich (als „actual-world candidate“ bzw. „world-as-I-find-it“ [sect. 2]) betrachten. Bei Betrachtung (1) behaupten wir, dass Wasser in allen möglichen Welten H<sub>2</sub>O ist, unter Betrachtung (2) gibt es eine Welt (Twerde), wo Wasser nicht H<sub>2</sub>O, sondern XYZ ist: die Wahrheit von „Wasser ist H<sub>2</sub>O“ ist notwendig<sub>(1)</sub>, aber kontingent<sub>(2)</sub>; Wasser, das nicht H<sub>2</sub>O ist, ist nur *per impossibile* vorstellbar, weil Wasser, wenn Wasser H<sub>2</sub>O ist, notwendig<sub>(1)</sub> H<sub>2</sub>O ist: Twasser ist zwar vorstellbar, aber nicht als existierend. Wenn wir behaupten, dass es möglich sei, dass Wasser nicht H<sub>2</sub>O 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 auch unsere Wörter

<sup>101</sup>„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.

<sup>102</sup>Da der Artikel meines Wissens nicht veröffentlicht ist (siehe Bibliographie), zitiere ich die Paragraphenzählung. Eine kurze Darstellung der Hauptpunkte findet sich auch in *The Conscious Mind*.

<sup>103</sup>Mit „relational content“ bzw. „secondary intension“ bezeichnet Chalmers den gängigen externalistischen Bedeutungsbegriff, mit „notional content“ bzw. „primary intension“, das, was Fodor mit „arrow content“ gemeint hat (oder gemeint haben könnte). Relationaler Gehalt reflektiert die Weltabhängigkeit eines Begriffs, „whereby reference in counterfactual worlds is determined, given that the actual world is held constant“ (sect. 2), notionaler Gehalt die Abhängigkeit „whereby reference is fixed in the actual world, depending on how the world turns out“ (ebd.).

eine andere Bedeutung haben könnten, als sie *de facto* haben, verliert unsere Behauptung, es sei möglich, dass etwas Wasser, aber nicht H<sub>2</sub>O 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.<sup>104</sup> Wie verhält es sich nun aber mit dem Wissen, das jemandem fehlt, der fälschlicherweise annimmt, mit „Es ist möglich, dass etwas Wasser, aber nicht H<sub>2</sub>O 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\*.” Die Fussnote <sup>105</sup> 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.” (sect. 2)

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 H<sub>2</sub>O 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.<sup>105</sup> 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 einer chemischen Substanz welche makrophysikalischen Eigenschaften mit sich bringen. Wir müssen Eigenschaften, von denen wir bereits a priori wissen, dass Wasser sie hat (Trinkbarkeit, Farblosigkeit etc.) (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 notwendigen<sub>(1)</sub> und notwendigen<sub>(2)</sub> Eigenschaften von Wasser gefunden haben, können wir, wie gewünscht, rigid auf H<sub>2</sub>O referieren.<sup>106</sup>

Wir befinden uns damit in derselben Situation wie bei der Frage, ob wir je wissen können, dass etwas klar&deutlich<sub>2</sub> ist. Auch wenn wir durchaus in der Lage sind, durch die Naturwissenschaften Notwendigkeiten<sub>2</sub> zu ermitteln, findet dieses Unterfangen doch an der Allmacht Gottes eine

<sup>104</sup>Vgl. Chalmers: „In evaluating the referent at an actual-world candidate, we retain the concept from the *real* actual world.” (sect. 2, seine Hv.) Interessant ist, wenn auch bei Chalmers nicht ausgeführt, dass wir *à proprement parler* gar nicht sagen können, *was* wir festhalten. Die Behauptung „Ich behaupte, dass es möglich ist, dass Wasser nicht H<sub>2</sub>O ist, und meine damit „Wasser“ so, wie wir es in der Welt verwenden, in der Wasser notwendigerweise H<sub>2</sub>O ist“ ist ein Widerspruch. Dieser liegt nicht daran, dass wir die aktuelle Welt durch eine Eigenschaft individualisieren, die erst mit unserem Sprachgebrauch gegeben ist. Egal wie wir die aktuelle Welt individualisieren, es wird uns nur durch die Rigidisierung einer Kennzeichnung gelingen. Dies setzt Betrachtung (1) voraus, während die Behauptung nur unter Betrachtung (2) wahr sein kann. Analoges gilt für die Behauptung „Es ist möglich, dass Wasser nicht H<sub>2</sub>O ist, und „Wasser“ meine ich *so*“: „So“ setzt wie jeder indexikalische Term (1) voraus; unter (1) ist „es ist möglich, dass etwas Wasser, aber nicht H<sub>2</sub>O ist“ – wie im Haupttext ausgeführt wurde – nicht einmal eine Behauptung, geschweige denn eine wahre.

<sup>105</sup>Chalmers bezeichnet dies in anderem Zusammenhang als „what it takes for an entity in the actual world to qualify as the referent of the concept“ (sect. 2)

<sup>106</sup>Zur Vermeidung von Konfusion muss angemerkt werden, dass die Notwendigkeit<sub>(2)</sub> dieser Eigenschaften indirekt ist, und mittels einer Betrachtung (2) wieder in Frage gestellt werden könnte. Weil Wasser notwendig<sub>(1)</sub> trinkbar ist, und Trinkbarkeit notwendig<sub>(1)</sub> das Haben einer chemischen Struktur S voraussetzt (es unmöglich<sub>(1)</sub> ist, dass etwas trinkbar ist und S nicht hat), scheint es mir gerechtfertigt, in diesem Zusammenhang (Betrachtung (1)) auch von Notwendigkeit<sub>(2)</sub> zu sprechen, da für Kontingenz<sub>(2)</sub> die Betrachtungsweise gewechselt werden müsste.

Grenze. Denn *per impossibile* ist Gott schlicht alles zuzutrauen.<sup>107</sup> 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.<sup>108</sup> Dies wird bereits durch die Aussage Descartes' in einem Brief an Arnauld nahegelegt, wo er sagt, wir könnten uns *allein aufgrund der Beschaffenheit unseres Geistes* das Gegenteil notwendiger Wahrheiten nicht vorstellen (AT V 223<sup>30</sup>-224<sup>10</sup>). 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 cogitatio mea rebus imponit...“ (AT VII 66<sup>21-22</sup>)

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“ der Tatsache seiner eigenen Existenz Notwendigkeit zuschreiben lässt:

„Nondum verò satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum.“ (AT VII 25<sup>24-25</sup>)

Diese Notwendigkeit wird mit Denknöwendigkeit, d.h. 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 19<sup>34-35</sup>)

Auch in den *Siebten Erwiderungen* bezeichnet er die Existenz der *res cogitans* als notwendig:

„... quod initio, cum 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 473<sup>7-12</sup>)

„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:<sup>109</sup>

„Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum.“ (AT VII 27<sup>12-13</sup>)

<sup>107</sup> Vgl. etwa: „... ex eo quòd recurramus ad potentiam Divinam, quam infinitam esse scientes, effectum ei tribuimus, quem involvere contradictionem in conceptu, hoc est à nobis concipi non posse, non advertimus. Mihi autem non videtur de ulla unquam re esse dicendum, ipsam à Deo fieri non posse; cum enim omnis ratio veri & boni ab eius omnipotentia dependeat, nequidem dicere ausim, Deum facere non posse ut mons sit sine valle, vel ut unum & duo non sint tria; sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut à me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex uno & duobus quòd non sunt tria, &c., atque talia implicare contradictionem in meo conceptu.“ (AT V 223<sup>27</sup>-224<sup>9</sup>) Dies entspricht der berühmten Doktrin der göttlichen Erschaffung notwendiger Wahrheiten.

<sup>108</sup> Dies hat auch Frankfurt 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.“ (1986: 43) „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.“ (Frankfurt 1986: 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 Unmöglichkeit<sub>1</sub> auf die Unmöglichkeit<sub>2</sub> (und nicht nur seine Umkehrung) für illegitim zu halten: „Omnis enim implicancia 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 ulla re extra intellectum posita esse potest, quia hoc ipso quòd aliquid sit extra intellectum, manifestum est non implicare, sed esse possibile. Oritur autem in nostris conceptibus implicancia ex eo tantum quòd sint obscuri & confusi, nec ulla unquam in claris & distinctis esse potest.“ (AT VII 152<sup>12-20</sup>)

<sup>109</sup> Die oben aufgeführte Übersetzung ist umso merkwürdiger, als dieser, 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’] tantum res cogitans...“ (AT VII 27<sup>13</sup>)

## 4.7 Die epistemische Unwiderstehlichkeit von „Cogito Ergo Sum“

Aus den vorangegangenen drei Kapiteln 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&deutlich<sub>2</sub> 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) notwendig<sub>2</sub> sein (d.h. es muss unmöglich<sub>2</sub> 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.

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 unbezweifelbar ist, indirekt, mittelbar oder in der Retrospektive aber bezweifelt werden kann. Eine solche Deutung, die z.B. Kemmerling vertritt, macht dann auf die Rolle des Gedächtnisses aufmerksam, die sie mit der *Regulae*-Auffassung von Deduktionen korreliert: 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 unbezweifelbar<sub>2</sub> 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*.

Die Gedächtnisdeutung versucht, das Problem des ‘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. 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 werden, 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:

„... 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.“ (AT V 193<sup>18-21</sup>)

Descartes sagt wiederholt, dass ich mir im *Cogito* eine klare&deutliche Idee meiner selbst als einer *res cogitans* aneigne. Diese Idee meiner selbst schliesst die Idee von Dauer ein:

„... itemque, cum percipio me nunc esse, & prius etiam aliquamdiu fuisse recordor, cumque varias habeo cogitationes quarum numerum intelligo, acquirio ideas durationis & numeri...“ (AT VII 44<sup>28</sup>-45<sup>1</sup>)

Wenn ich mich aber bereits im *Cogito* als zeitlich ausgedehnte Substanz erkenne, 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 Wahrheitsgarantie betrifft: Denn diese enthebt, wie Descartes immer wieder hervorhebt, 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.“ (Frankfurt 1970: 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. 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.<sup>110</sup>

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“ (Bernard Williams 1983: 345) auskommt, damit er überhaupt von einem universalen hyperbolischen Zweifel sprechen kann, sollte oben bereits klar geworden sein. Ausserdem hat Frankfurt darauf hingewiesen (1970: 102), 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 145<sup>22–24</sup>). „Sum“ ist aber insofern speziell, als wir nicht glauben können, dass wir sind, ohne dass es wahr ist, dass wir sind.

Spekulativ ist diese Deutung deshalb, weil Descartes 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.<sup>111</sup> Ziel von Übung und Methode ist es aber gerade, die ganze Deduktion *fast* ohne Anteilnahme des Gedächtnisses in *einer* Intuition zu überschauen.

Die Achillesferse der Gedächtnisdeutung schliesslich ist die Unterscheidung zwischen direktem und indirektem Zweifel. 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.<sup>112</sup> B. Williams macht die Unterscheidung dadurch, dass er psychologische Zustände ‚direkter‘

<sup>110</sup>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, quam ad ipsam primum producendam.“ (AT VII 165<sup>4–6</sup>).

<sup>111</sup>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 370<sup>1–9</sup>)

<sup>112</sup>Einem 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.“ (1970: 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 (Frankfurt 1970: 77).

von solchen ‚indirekter‘ Aufmerksamkeit abgrenzt:

„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.“ (1983: 345–346)

Diese Deutung orientiert sich an einer 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 ipsa dubitare; sed quando, ut saepe accidit, ad nullam sic attendimus, etsi recordemur nos antea multas ita perspexisse, nulla tamen sit de qua non merito dubitemus, si nesciamus id omne quod clare percipimus verum esse.“ (AT VII 460<sup>13–20</sup>)

Hier behauptet Descartes 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 Bourdin hier, wie man an Überzeugungen zweifeln kann, die man für klar&deutlich hält, wie man also der performativen Unbezweifelbarkeit entgeht, die uns klare&deutliche<sub>1</sub> Überzeugungen aufzwingen. Dies ist dadurch möglich, dass wir ihnen Klarheit&Deutlichkeit<sub>2</sub> 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, quandiu aliquid valde clare & distincte percipio, non possim non credere verum esse, quia tamen [„néanmoins“] ejus etiam sum naturae ut non possim obtutum mentis in eandem rem semper defigere ad illam clare percipiendam, recuratque saepe memoria judicii ante facti [„je me ressouviens d’avoir jugé une chose être vraie“], cum non amplius attendo ad rationes propter quas tale quid judicavi [„qui m’ont obligé à la juger telle“], il peut arriver pendant ce temps-là que d’autres raisons. . .] rationes aliae afferri possunt quae me, si Deum ignorarem, facile ab opinione dejicerent, atque ita de nullā unquam rem veram & certam scientiam, sed vagastantum & mutabiles opiniones, haberem.“ (AT VII 60<sup>16–26</sup>)

Hier will Descartes begründen, in welcher Weise Atheisten nie davon verschont bleiben können, eben doch an Dingen zu zweifeln, die sie im Prinzip klar&deutlich<sub>2</sub> erkennen können. Gott hat unseren Erkenntnisapparat nämlich so eingerichtet, dass wir selbst dann, wenn wir etwas klar&deutlich<sub>2</sub> erkannt haben, Gegengründe, die uns präsentiert werden, solange für möglich<sub>1</sub> halten, als wir uns ihre Unmöglichkeit<sub>2</sub> nicht durch ein klar&deutliches<sub>1</sub> Argument vor Augen geführt haben. Der Atheist kann damit ebenso wie der Christ wahres, weil klares&deutliches<sub>2</sub> 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.<sup>113</sup>

<sup>113</sup>Der Atheist läuft damit sogar Gefahr, *gemäss seinen eigenen Standards* von Gott getäuscht zu werden, weil Gott ihn *daran hindern* könnte, seine klaren&deutlichen<sub>1</sub> 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 295<sup>24–296</sup>) Diese Perpetuierungsmöglichkeit klarer&deutlicher Erkenntnisse setzt damit Descartes zufolge voraus, dass wir *wissen*, dass das von uns klar&deutlich<sub>1</sub> Erkannte von uns zumindest klar&deutlich<sub>1</sub> erkannt wurde. Obwohl auch Atheisten im strengen Sinn Wissen erwerben können, ist ihr Wissen damit derart ephemere, dass fraglich erscheint, ob es überhaupt noch

In den *Zweiten Erwiderungen* schreibt Descartes über die Rolle des Gedächtnisses:

”Alia sunt, quae quidem etiam clarissime ab intellectu nostro percipiuntur, cum 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, quandiu 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 146<sup>14–26</sup>)

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, verlassen 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:

”XLIV. Nos semper malè judicare, cum assentimur non clarè perceptis, et si casu incidamus in veritatem; idque ex eo contingere, quòd supponamus ea fuisse antea satis à nobis perspecta. Certum etiam est, cum assentimur alicui rationi quam non percipimus, vel nos falli, vel casu tantum incidere in veritatem, atque ita nescire nos non falli.” (AT VII 21<sup>20–22</sup>)

”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 connoissance 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)

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. Dort 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.

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, cum hoc quisque apud se experiri debeat an bene recordetur; et si de eo dubitat, opus est scriptione et similibus quae ipsum juvent.” (AT V 148)

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, son-

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 17<sup>7–8</sup>]).

dern 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.” (1970: 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 ”weißt 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: ”weißt 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&deutlich<sub>2</sub> erkannt wurde, wahr ist (und bleibt).<sup>114</sup>

John P. Carriero hat richtig bemerkt, dass mit dem Übergang von perzipierten zu erinnerten Überzeugungen auch die Erkenntnisquelle 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.“ (1987: 23)

Richtig an der Gedächtnisdeutung ist die These, dass uns erst die Wahrheitsgarantie ein zweitstufiges Wissen ermöglicht: obwohl auch Atheisten klar&deutlich<sub>2</sub> erkennbare Sachverhalte wissen, können sie nicht wissen, dass sie dies wissen, weil sie über keinen *Beweis* verfügen, dass klare&deutliche<sub>2</sub> Überzeugungen wahr sind.

Betrachten wir nun die prominenteste der Stellen, an denen Descartes Rückschau auf das *Cogito* hält:

- |   |   |
|---|---|
| <p>(1) „Quid verò? Cum circa res Arithmeticas vel Geometricas aliquid valde simplex &amp; facile considerabam, ut quòd duo &amp; 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, quam quia veniebat in mentem forte aliquem Deum talem mihi naturam indicare 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 summa Dei potentia opinio mihi occurrit, non possum non fateri, si quidem velit, facile illi esse efficere ut errem, etiam in iis quae me puto mentis oculisquam 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>                       |

<sup>114</sup>Eine Bestätigung dieser Interpretation findet sich in den *Vierten Erwiderungen*, wo Descartes schreibt: „...postea [nach dem Gottesbeweis und der Wahrheitsgarantie] verò, sufficit ut recorderem nos aliquam rem clare percepiisse, ut ipsam veram esse simus certi; quod non sufficeret, nisi Deum esse & non fallere sciremus.“ (AT VII 246<sup>7–9</sup>) Damit will Descartes auf die *pragmatischen* Vorteile aufmerksam machen, die man genießt, wenn man über einen Gottesbeweis verfügt.



- |     |   |   |
|-----|---|---|
| (4) | Quoties verò ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me converto, tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces:   | 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 en porter à ces paroles:  |
| (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;  | 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,   |
| (6) | vel forte etiam ut duo & tria simul juncta plura vel pauciora sint quàm quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam.   | 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.  |
| (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 eà opinione dependet. | 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.                          |
| (8) | Ut autem etiam illa tollatur, quamprimum occurret occasio, examinare debeo an sit Deus, &, si sit, an possit esse deceptor; hac enim re ignoratà, non video de ullà alià plane certus esse unquam posse.”                                 | 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.” |

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 zum jetzigen Zeitpunkt und mit „C“ schliesslich den Leser der *Meditationen* bezeichnen:

	A	B	C
(1)		klare&deutliche <sub>1</sub> Überzeugungen sind unbezweifelbar <sub>1</sub>	„cogito ergo sum“ scheint B unbezweifelbar <sub>2</sub>
(2)		keine anderen Überzeugungen bezeichne ich mit mehr Recht als unbezweifelbar <sub>2</sub>	wenn „cogito ergo sum“ bezweifelbar <sub>2</sub> ist, wird B getäuscht
(3)	die Täuschergotthypothese ist möglich <sub>1</sub>	Ich kann sie nur per impossibile bezweifeln	B denkt
(4)	„sum“ ist klar&deutlich <sub>1</sub>	„non sum“ ist möglich <sub>2</sub>	Prämisse der reductio
(5)	„sum“ ist unbezweifelbar <sub>1</sub>	„sum“ ist unbezweifelbar <sub>2</sub> , während A denkt	
(6)	ich erkenne klar&deutlich <sub>1</sub> „sum“ als unbezweifelbar <sub>1</sub>	A denkt und A erkennt klar&deutlich <sub>1</sub> , dass „sum“ unbezweifelbar <sub>1</sub> ist	„non sum“ ist unmöglich <sub>2</sub> , also wird B nicht getäuscht

- |     |  |   |
|-----|--|---|
| (7) | die Täuschergotthypothese ist nicht klar&deutlich <sub>2</sub>   | „cogito ergo sum“ ist nicht bezweifelbar <sub>2</sub>                               |
| (8) |  | die Täuschergotthypothese ist unmöglich <sub>2</sub>                                |
| (9) | die Täuschergotthypothese ist die einzige Möglichkeit, wie „sum“ ist unbezweifelbar <sub>1</sub> nicht unbezweifelbar <sub>2</sub> sein könnte | „cogito ergo sum“ ist unbezweifelbar <sub>2</sub> , d.h. klar&deutlich <sub>2</sub> |

A nimmt die Täuschergotthypothese ernst, d.h. er hält sie für möglich<sub>1</sub>, 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 erkennt er in „non sum“ eine manifesten Widerspruch, d.h. er erkennt „non sum“ als performativ widersprüchlich bzw. unbehauptbar und hat deshalb maximale Evidenz für die Behauptung, er könne „sum“ nicht bezweifeln.

B, der A gegenüber eine Aussenperspektive einnimmt, 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&deutlich<sub>1</sub> hält, nicht klar&deutlich<sub>2</sub> ist, d.h. er supponiert, dass „non sum“ möglich<sub>2</sub> ist. Er bemerkt jedoch, dass während A denkt und an „sum“ per impossibile zu zweifeln versucht, „sum“ nicht nur unbezweifelbar<sub>1</sub> ist, sondern unbezweifelbar<sub>2</sub>: 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 unbezweifelbar<sub>1</sub> zu halten. Damit hat B die Täuschergotthypothese 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&deutlich<sub>1</sub> erkannt, dass „sum“ unbezweifelbar<sub>1</sub> ist, d.h. es ist für A unmöglich<sub>2</sub>, „sum“ zu bezweifeln. Damit ist die Macht des Täuschergottes begrenzt.

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&deutlich<sub>1</sub> 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 Wissen erwerben, dass im strengen Sinn keines ist). C nimmt also an, dass B denkt und versucht die Behauptung, „non sum“ sei möglich<sub>2</sub>, 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 bezweifelbar<sub>2</sub>, d.h. die Täuschergotthypothese, die „cogito ergo sum“ falsifizieren würde, ist unmöglich<sub>2</sub>. Daraus zieht C den Schluss, dass die Täuschergotthypothese bloss klar&deutlich zu sein scheint (d.i. klar&deutlich<sub>1</sub> ist), aber dennoch einen verborgenen Widerspruch enthält (nicht klar&deutlich<sub>2</sub> ist). Die Täuschergotthypothese ist aber die einzige Möglichkeit für B, „sum“ ist unbezweifelbar<sub>1</sub>“ 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 unbezweifelbar<sub>2</sub>). 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. *B* hingegen, der *A* beobachtet, hat eine „sum“-Erkenntnis. Er hält es, unter dem Eindruck der Erinnerung an die Täuschergothypothese, 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&deutlich<sub>1</sub>, dass er „sum“ nicht bezweifeln kann. Diese Erkenntnis ist das Resultat der oben zitierten Überlegung (dass auch ein allmächtiger Täuschergott jemanden braucht, den 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. Damit erkennt *B*, dass die Unbezweifelbarkeit von „sum“ für *A* nicht nur klar&deutlich<sub>1</sub>, sondern sogar klar&deutlich<sub>2</sub> ist. Damit hat *B* die Täuschergothypothese *ad absurdum* geführt – denn diese besagt, angewandt auf *A*, dass *A* nie über klare & deutliche Überzeugungen hinauskommen könne. Die „sum“-Erkenntnis, die *B* hat, ist folglich die, dass „sum“ dem Täuschergott widersteht, dass also „sum“ ein unbezweifelbarer 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. 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“. 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 Gegenbeispiel zur Wahrheit des Schlusses von Denken auf Sein. Er bemerkt, dass diese Suche *Bs* scheitert und dass *B* dieses Scheitern klar&deutlich<sub>1</sub> einsieht. *C* muss sich damit die Frage stellen, ob dieses Scheitern nicht trotzdem *bloss* klar&deutlich<sub>1</sub> 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“ unbezweifelbar<sub>2</sub> bzw. klar&deutlich<sub>2</sub> 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 zweistufiges 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.

## 4.8 Das Cogito als Kulminationspunkt der ordo cognoscendi

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 Täuschergothypothese 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, der anhand der analytischen Methode zu verstehen ist. 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“.<sup>115</sup> Die *Fruchtbarkeit* des Cogito für die Etablierung des Evidenzkriteriums und des Verstandesunterschieds wird uns deshalb ebenfalls noch beschäftigen.<sup>116</sup> Zunächst soll es aber um die Frage gehen, was wir mit den Stellen anzufangen haben, an denen Descartes das *Cogito* als „Intuition“ bezeichnet.

Die prominenteste dieser Stellen findet sich in den *Zweiten Erwiderungen*:

„TERCIO, 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 [„il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soy; il la void par une simple inspection de l'esprit“], ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam maiorem, *illud omne, quod cogitat, est sive existit*; atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quod apud se experietur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat. Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet.” (AT VII 140<sup>12</sup>-141<sup>2</sup>)

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:

- (17) Könnten wir, wenn es Gott nicht gäbe, überhaupt etwas wissen?

<sup>115</sup>„Ac denique non timui ne me meâ forsan Analsi praecoccupassem ac decepissem, cum ex eo quod viderem quaedam esse cogitationem esse corporis modum.“ (AT VII 444<sup>9</sup>-10)

<sup>116</sup>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.” (1978: 51)

- (18) Könnten wir, wenn es Gott nicht so eingerichtet hätte, überhaupt etwas wissen?
- (19) Können wir etwas wissen, *ohne* zu wissen, dass Gott existiert?
- (20) Können Atheisten etwas wissen?
- (21) Können wir etwas wissen, *bevor* wir wissen, dass Gott existiert?

Die Fragen sind in absteigender Reihenfolge der Bedeutung einer allfälligen negativen Beantwortung nummeriert. Eine negative Antwort auf (17) würde eine *ontologische* Abhängigkeit unseres Wissens von Gott bedeuten, eine negative Antwort auf (18) eine *erkenntnistheoretische* Abhängigkeit und eine negative Antwort auf (20) eine Art von Abhängigkeit unseres Wissens von Gott,<sup>117</sup> die ich *logische* nennen möchte, denn sie würde bedeuten, dass das Haben eines Wissensanspruchs mit dem Haben der Überzeugung, dass Gott nicht existiert, unverträglich ist. Eine negative Antwort auf (19) 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. Die Negation von (21) schliesslich ergibt eine *genetische* Abhängigkeit unseres Wissens von Gott.

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 verstehen 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 (17). (18) 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 Tauscher bezeichnen sollen. (19), (20) und (21) 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 (17) und (18), sondern wohl auch (19) und (20) verneinen. Die negative Antworten auf (17) und (18) kämen wohl als Folgen der Allmächtigkeit Gottes zustande, die dazu führt, dass wir Gott ohne Selbstwiderspruch keine Macht absprechen können. (19) und (20) würde er deshalb negieren, weil ein Wissen, das durch skeptische Argumente von der Art der Täuschergothypothese 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 (21) 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 (21) 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 (21). Wie ist dies zu erklären?

Der zweite wichtige Punkt in der zitierten Passage ist denn auch 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 blosses ‚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 schlagenden 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

<sup>117</sup>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. (19), (20) und (21) 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.

deshalb den allgemeinen *in erkenntnistheoretischer Hinsicht* voraus, wird sich als Schlüssel zur Entscheidung der Syllogismus vs. Intuition – Kontroverse erweisen.

Mit „*simplici menti intuitu*“ zitiert Descartes die *Zweiten Einwände*. Dort nämlich bittet ihn Mersenne mit folgenden Worten um zusätzliche Erklärungen:

„Cum autem a pluribus annis tuum animum ita continuis meditationibus exercueris, ut quae reliquis dubia perobscuraque videntur, certissima tibi sint, eaque forte claro mentis intuitu veluti prima praecipuaque naturae luminis percipias... [que vous les concevez peut-estre par une simple inspection de l'esprit...]“ (AT VII 122<sup>7–11</sup>)

Mersenne (oder einer seiner Bekannten) ist 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 scaurait empêcher de la croire, encore que ce soit peut-estre la premiere fois de sa vie qu'il y pense, & que par consequent il n'en ait aucun préjugé.“ (AT IX/I 205<sup>20–25</sup>)

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“<sup>118</sup> 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, & ipsamet deductione certior es, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine male 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 368<sup>13–26</sup>)

Hier bezeichnet Descartes mit „Intuition“ eine Art apriorischer Verstandeseinsicht, durch die uns einfache metaphysische und mathematische Wahrheiten ‚einleuchten‘. Die Verbindung von „Intuition“ zur optischen Erkenntnismetaphorik ist bei Descartes sehr eng. Er beruft sich explizit auf die lateinische Wortbedeutung (AT X 369<sup>7–8</sup>). Die „*lumière naturelle*“ des *Discours* ist dasselbe wie das, was in den *Regulae* als „Intuition“ bezeichnet wird:

„[I] 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 toujours estre suivi.“ (AT II 599<sup>1–12</sup>)

Descartes will also mit „Intuition“ eben jene *epistemischen Instinkte* charakterisieren, deren Zuverlässigkeit und Korrektheit nur durch die Täuschergothypothese in Frage gestellt werden können. Indem Descartes aber ‚intuitus‘ erst mit der ‚*lumière naturelle*‘ und dann diese mit dem allen

<sup>118</sup>Descartes notiert auch in Briefen eine enge Beziehung zwischen „Intuition“ und dem psychologisch verstandenen Evidenzkriterium (Klarheit&Deutlichkeit<sub>1</sub>): „... une connaissance très claire & si j'ose ainsi parler intuitive...“ (AT I 353<sup>21–23</sup>)

Menschen gemeinsamen ‚bon sens‘ bzw. Verstand identifiziert,<sup>119</sup> verliert „Intuition“ seine enge Bedeutung. Am adäquatesten erscheint mir deshalb eine Deutung, die „Intuitus“ als „Einsicht“ in unserem weiten Sinn dieses Wortes versteht.<sup>120</sup> 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 lumiere de Dieu les choses qu'il lui plaît lui 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 136<sup>23–29</sup>)

Auch wenn intuitive Einsicht nicht das Wissen um Gottes Existenz voraussetzt (vgl. dazu die oben zitierte Passage aus den *Zweiten Erwiderungen*), ist uns auch diese Art von Erkenntnis letztlich durch Gott ermöglicht. Sie wird von Descartes im folgenden mit dem *Cogito* parallelisiert:

„Ne m'avoierez-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 maîtres vous aient 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 âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive.“ (AT V 137<sup>30–138</sup><sup>11</sup>)

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.<sup>121</sup> 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 & deutlich<sub>1</sub>, 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 möglich<sub>1</sub>, dass „sum“ *bloss* klar&deutlich<sub>1</sub> sein könnte. 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 concipiat, in illo non item; et praeterea, quia ad hanc non necessaria est praesens evidētia, 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 370<sup>6–15</sup>)

Prinzipienerkenntnis durch Intuition verlangt also ebenso wie die Einsicht in performative Unbezweifelbarkeit „praesens evidētia“ und kann sich nicht auf das Gedächtnis abstützen. In der *Recherche de la Vérité* sagt Eudoxus über die Widerlegung der Täuschergothypothese durch das

<sup>119</sup>So versteht ihn auch Beck: „... *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*.“ (1952: 49) Allerdings spricht Descartes auch von einer richtigen Verwendung der *Intuition*.

<sup>120</sup>In den *Prinzipien* sagt er von der „perceptio intellectus“: „... sentire, imaginari, & purè intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi...“ (AT VIII 17<sup>22–23</sup>) Die Qualifizierung des Verstandes als „rein“ ist für Descartes redundant (vgl. die Übersetzungen von AT VII 72<sup>5</sup> und 73<sup>4</sup>).

<sup>121</sup>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, adeo ut, nisi illis uti jam antè posset intellectus noster, nulla ipsius methodi praecepta quantumcumque facilia comprehenderet.“ (AT X 372<sup>17–22</sup>)

*Cogito*:

„Etenim in hisce omnibus ecquid datur, quod accuratum non sit, quod non legitime conclusum, quod ex antecedentibus suis non rectè deductum sit? Atqui cuncta haec dicuntur peragunturque, sine Logicā, sine regulā, sine argumentandi formulā, solo lumine rationis & sani sensūs, qui ubi solut per se agit, erroribus minùs est obnoxius, quàm cùm mille diversas regulas, quas artificium & desidīa hominum, ad illum corrumpendum potiùs quàm reddendum perfectiorem, invenerunt, anxīè observare studet.“ (AT X 521)

Hier wird klar, dass das *Cogito* sicher keinen Schluss im herkömmlichen Sinn des Wortes darstellt. Trotzdem spricht Descartes von „deducere“.<sup>122</sup> 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 verité, sinon que je voy tres clairement que, pour penser, il faut estre...“ (AT VI 33<sup>16–19</sup>)

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 ersten 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 Kenntnis des Obersatzes „Id quod cogitat est“ voraus:

„Mais l'erreuer 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 205<sup>25–206</sup><sup>5</sup>)

Umso erstaunlicher scheint es deshalb, dass Descartes in den *Prinzipien* zugibt, dass man „quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat“ *vor* dem Cogito wissen müsse (AT VIII 8<sup>13</sup>). Dort schreibt er unter dem Titel: „Quae simplicissima sunt & per se nota, definitionibus Logicis

<sup>122</sup>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 352<sup>15–18</sup>, meine Hv.)

obscuriora reddi; & talia inter cognitiones studio acquisitas non esse numeranda“:

„Non hic 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 occurrat, non ideo 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 8<sup>3–16</sup>)

„Je n'explique pas icy plusieurs autres termes dont je me suis desja servy, & dont je fais estat de me servir cyapres; car je ne pense pas que, panny ceux qui liront mes escrits, il s'en rencontre desì 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 à celuy 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, à cause que ce sont là des 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 weiter unten dafür argumentieren, dass die Voraussetzung, die Bedeutungen verwendeter Wörter seien bekannt, im Rahmen der analytischen 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, würde das *Cogito* trivialisieren. Das Konditional müsste als sprachliches bzw. (im heutigen Sinn) logisches Wissen ausgegeben werden, als etwas also, was sich auch als „ $\forall x \exists y (Fx \rightarrow x=y)$ “, als Regel der existentiellen Generalisierung formulieren liesse. Dies ist unbestrittenermassen völlig unangebracht, kommt doch „F“ in dieser Formulierung nicht wesentlich vor. 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 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 (im *ordo cognoscendi*) **vor** dem Wissen, dass er ist, kein Wissen über sich selbst haben, „*sum*“ ist primärer<sub>1</sub> als „*cogito*“. Drittens 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 8<sup>15–16</sup>). Natürlich ist auch die Wahrheit des Konditionals „ $\forall x$

$\exists y (Fx \rightarrow x=y)$ “ mit einem leeren Universum verträglich;<sup>123</sup> 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“.<sup>124</sup> Dies ist nun allerdings eine Existenzbehauptung, wenn auch eine negative. Wenn schliesslich Descartes wirklich der Meinung wäre, im *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<sup>14–16</sup>)

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 den Schluss der existentiellen Generalisierung, der sich allerdings, wie bemerkt, in vielem vom *Cogito* unterscheidet. Von einem speziellen allgemeinen Obersatz der Art „Alles, was denkt, existiert“ finden wir hingegen 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.<sup>125</sup> Dass „Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat“ seinerseits wahr und sogar unbestreitbar ist (wie Descartes in AT VIII 24<sup>4–6</sup> 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*, scripi potest illa major: *quicquid cogitat, est*, quia reipsâ prior est meâ conclusionem, et mea conclusio illâ nititur. Et sic in PRINCIP. dicit auctor eam praecedere, quia scilicet implicite semper praesupponitur et praecedit; sed non ideo semper expresse et explicite cognosco illam praecedere et scio ante eam conclusionem, quia scilicet ad id tantum attendo quod in me exipior, 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 [AT VII 140<sup>19–20</sup>] hic citata intelligi debent.“ (AT V 147)

Ich halte dies für die Kernstelle zur Entscheidung der Prioritätsfrage.<sup>126</sup> 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*

<sup>123</sup>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)

<sup>124</sup>Ich sehe den Unterschied nicht, den Bernard Williams zwischen „Es ist notwendig, dass alles Denkende existiert“ und „Alles Denkende existiert“ machen will (1978: 90). Er bezeichnet letzteres als ein „bare statement of necessity which can, on Descartes's view, be intuitively grasped“ (1978: 91). Dies bedeutet jedoch nicht, dass letzteres, wie Williams meint, im Unterschied zu ersterem keine existentiellen Voraussetzungen macht, denn auch intuitiv<sup>4</sup> einsehbare mathematische und analytische Wahrheiten machen existentielle Voraussetzungen: erstere zumindest gemäss der empiristischen Philosophie der Mathematik Descartes', letztere zumindest dann, wenn sie als *syllogistische* Allsätze verstanden werden.

<sup>125</sup>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 ersten Kapitel dargelegt zu haben hoffe, analytisch zu sein.

<sup>126</sup>Im Gegensatz zu Williams, 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...“ [1978: 92]) 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.

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.

## 4.9 Der vermeintliche Zirkel – WORK HARD ON THIS

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  $180^\circ$  hat, werden wir zuerst ein Dreieck hinmalen. Unser Beweis, dass *dieses* Dreieck eine Innenwinkelsumme von  $180^\circ$  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 in der Definition eines Dreiecks gefordert wurden. Wenn wir aber eine Eigenschaft F (wie das Haben einer Innenwinkelsumme von  $180^\circ$ ) 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 F, sondern umgekehrt auch alle F 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 der Gs 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  $180^\circ$  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 *implizit* 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  $180^\circ$  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  $180^\circ$  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  $180^\circ$  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‘.

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. Diese Ressourcen 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 allgemeinst-möglichen 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 voraussetzen 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 unmöglich<sub>1</sub> ist, dass er nicht existiert. Er *muss* davon ausgehen, dass er existiert – in diesem Sinn existiert er notwendig<sub>1</sub> („ego ille, qui jam necessario sum“ [AT VII 25<sup>127–13</sup>]). Notwendigkeit<sub>2</sub> 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. 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 kann, dass er existiert.<sup>127</sup> 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.

<sup>127</sup>In dieser Weise interpretiert Frankfurt 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.” (1970: 98)

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 Täuschergottthypothese. Die Möglichkeit der Existenz eines allmächtigen Täuschergottes ist aber genau, was in Frage steht. Die Täuschergottthypothese 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 beinhalte 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. 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 werden<sup>128</sup> und stehen in der Erkennbarkeitsordnung zuoberst. Denn wir erkennen sie immer klar&deutlich, *wenn wir sie überhaupt erkennen*:

„...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 iudicat 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 420<sup>14–23</sup>)

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 bloße Erfassen dieser Naturen ist weder wahr noch falsch: es gelingt oder gelingt nicht. Descartes macht noch eine weitergehende Behauptung:

„Ubi notandum est, intellectum à nullo unquam experimento decipi posse, si praecise tantum intueatur rem sibi objectam, prout illam habet vel in se ipso vel in phantasmate, neque praeterea iudicat imaginationem fideliter referre sensuum objecta, nec sensus veras rerum figuras induere, nec denique res externas tales semper esse quales apparent...“ (AT X 423<sup>1–7</sup>)

Der Kontext macht klar, dass hier Descartes von unfehlbaren *Urteilen* spricht („iudicabit“ [AT X 423<sup>16</sup>]). 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 422<sup>27</sup>]), 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).<sup>129</sup> 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

<sup>128</sup>AT X 419<sup>8–11</sup>; vgl. auch: „...quas primo et per se, non dependenter ab aliis ullis, sed vel in ipsis experimentis, vel lumine quodam in nobis insito licet intuei“ (AT X 383<sup>12–14</sup>)

<sup>129</sup>Merkwürdigerweise referiert 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: „Iamjam diximus, in solo intuitu rerum, sive simplicium, sive copulatarum, falsitatem esse non posse; neque etiam hoc sense questiones appellantur, sed nomen illud [„problema“] acquirunt, statim atque de iisdem iudicium aliquod determinatum ferre deliberamus.“ (AT X 432<sup>18–22</sup>)

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 Aussenwelt hingestellt wird:

„Quodque hic maxime considerandum puto, invenio apud me innumeras ideas quarundam 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 64<sup>6–11</sup>)

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 modò intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare.“ (AT VIII 7<sup>20–23</sup>)

„Par le mot de penser, j’entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l’apercevons immédia-tement 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.<sup>130</sup> 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:

„Sed 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 planè certa.“ (AT VIII 7<sup>30–32</sup>)

„... 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 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 ist<sup>131</sup>. M.a.W.: der cartesianische Denker ist *kein* transzendentes Subjekt, das als bloße 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

<sup>130</sup>Die Transparenz des Selbstbewusstseins wird denn auch von der Ideentheorie bereits 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 181<sup>5–10</sup>)

<sup>131</sup>Die Innenseite des cartesianischen Denkens besteht aus Ideen. Diese Ideen sind sowohl (von aussen gesehen) im cartesischen 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’ Konnotatione. Ideenwissen ist für Descartes allerdings auch nicht apriorisches Wissen in dem Sinn, das es uns aus heiterem Himmel in den Schoß 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’.“ (1975: 17–18)

(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*:

„... nec ulla potest in nobis esse cogitatio, cujus eodem illo momento, quo in nobis est, consci non simus. Quamobrem non dubito quin mens, statim atque infantis corpori infusa est, incipiat cogitare, simulque sibi suae cogitationis conscia sit, etsi postea ejus rei non recordetur, quia species istarum cogitationum memoriae non inhaerent.“ (AT VII 246<sup>15–21</sup>)

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 träume, zu spazieren. Ebensovienig 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 Wahrheitsbedingungen 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.<sup>132</sup>

Im Gespräch mit Burman macht Descartes klar, dass die Reflexivität unseres Bewusstseins nicht durch höherstufige Verstandeshandlungen 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, cum, 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)

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 Täuschergottthypothese in Zweifel gezogen werden kann. *Nach* dem *Cogito* stehen dem cartesischen 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 cartesische Denker vor dem *Cogito* nicht gewusst hätten, dass wir

<sup>132</sup> „... actum quidem, sive operationum, nostrae mentis nos semper actu conscios esse; facultatum, sive potentialium, non semper, nisi potentialia. ...“ (AT VII 246<sup>22–25</sup>) Im Zusammenhang mit dem Gottesbeweis macht Descartes auch die stärkere Behauptung, wir seien uns auch eigener Fähigkeit *unweigerlich* bewusst: „... cum nihil aliud sin quam res cogitans, vel saltem cum de ea tantum mei 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 491<sup>4–20</sup>)

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 Unbezweifelbarkeit<sub>1</sub> zu Unbezweifelbarkeit<sub>2</sub> 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.<sup>133</sup> Zwei einfache Naturen sind notwendig miteinander verbunden, wenn wir die eine nicht ohne die andere denken können:

„Necessaria est [conjunctio], cum una in alterius conceptu confusa quadam ratione ita implicatur, ut non possumus alterutram distincte concipere, si ab invicem sejunctas esse judicemus. ...“ (AT X 421<sup>5–7</sup>)

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 meines Geistes und meines Körpers bestehen Descartes zufolge solche notwendigen Bedingungsverhältnisse (AT X 421<sup>19–24</sup>, 421<sup>26</sup>–422<sup>1</sup>). Die Notwendigkeit von Ideenverbindungen überträgt er auf die Folgerungsbeziehung zwischen Sätzen (1) und ebenfalls auf die Wahrheit ‚essentialistischer‘ Konditionale (2).

(1) „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 421<sup>17–23</sup>)

(2) „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 421<sup>26</sup>–422<sup>1</sup>)

Die **klare&deutliche Erkenntnis der 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 vortheorietische Kenntnis der Bedeutung einfacher Begriffe wie 'Denken' und 'Sein' ist uns zwar angeboren,<sup>134</sup> um aber klare&deutliche Erkenntnis von ihnen zu erlangen, ist Übung im Gebrauch des reinen Verstandes erforderlich.<sup>135</sup> 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

<sup>133</sup> „... intuitus evidentia et certitudo non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quolibet discursus requiritur.“ (AT X 369<sup>11–13</sup>)

<sup>134</sup> AT X 419<sup>8–15</sup>, 419<sup>20–23</sup>, 523<sup>30–34</sup>, 524<sup>10–13</sup>, AT VII 64<sup>6–11</sup>. Das Angeborenein 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 534<sup>7–9</sup>).

<sup>135</sup> AT X 420<sup>16–18</sup>, AT I 350<sup>9–11</sup>. 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.



der Zweiten Meditation oder gar der Philosophie (vgl. AT I 560<sup>13–22</sup>) im allgemeinen ist:

„Quamvis enim jam ante dictum sit a multis, ad res Metaphysicas intelligendas mentem a sensibus esse abducendam, nemo tamen adhuc, quod sciam, quā ratione id fieri possit, ostendat: vera autem via & meo judicio unica ad id praestandum in secundā mea Meditatione continetur...“ (AT VII 131<sup>6–12</sup>)

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:

„Contrā verò in his Metaphysicis de nulla re magis laboratur, quā de primis notionibus clare & distincte percipiendis. Etsi enim ipsae ex naturā suā non min⁹s notae vel etiam notiores sint, quā illae quae a Geometris considerantur, quia tamen iis multa repugnant sensuum praedicia quibus ab ineunte aetate assuevimus, non nisi a valde attentis & meditantibus, mentemque a rebus corporeis, quantum fieri potest, avocantibus, perfecte cognoscuntur; atque si solae ponerentur, facile a contradiciendi cupidis negari possent.“ (AT VII 157<sup>6–16</sup>)

Wie in den *Prinzipien* gesteht Descartes auch in der *Recherche de la Vérité* ein, das Verständnis elementarer Begriffe sei im *Cogito* vorausgesetzt:

„In hoc euidem 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 523<sup>22–25</sup>)

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, quotiescunque ad res attendit, cognoscat, satis illi luminis suppetat, neque, ut ejus distinctiones edoceatur, habeat necesse.“ (AT X 523<sup>30–34</sup>)

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.<sup>136</sup> Die Begründung, die Eudoxus-Descartes dafür gibt, ist eine erkenntnistheoretische:

„Neminem enim unquam tam stupidum exstitisse crediderim, qui pri⁹s quid sit existentia edocendus fuerit, antequam se esse concludere potuerit atque affirmare. Pari modo res se habet in dubitatione & cogitatione. Verum his adjungo, fieri non posse, ut aliā quis ratione, ac per se ipsum, ea addiscat, neque ut de iis alio modo persuasus sit, quā propriā experientiā, eāque conscientiā, vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur. [...] Verum itaque est, has res POLIANDRUM, antequam inde conclusiones quas formavit deducere potuerit, cognoscere debuisse“ (AT X 524)

Trotz dieser Behauptung liegt der Verdacht nahe, dass unter dem Deckmantel semantischen Wissens wichtige Voraussetzungen in den Beweis der Existenz des cartesianischen Denkers hineingeschuggelt 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.<sup>137</sup> Zudem ist er der Meinung, grundlegende Begriffe

<sup>136</sup> „... iis rebus, quae isto modo clare sunt & per se cognoscuntur, dubitatio, cogitatio, & existentia adnumerari possunt.“ (AT X 524)

<sup>137</sup> 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'embarrasse.“ In einem anderen Brief an Mersenne vom 25. 12. 1638 verteidigt er ebenfalls die *Voraussetzung* der Kenntnis der Bedeutung

seien bloss durch „innere Erfahrung“ („interno testimonio“ [AT X 524<sup>15–16</sup>]) und damit gewissermassen performativ zu erfassen.<sup>138</sup> Im 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:

„... 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 VII/II 166<sup>21–67:7–8</sup>)

In der Behauptung, dass es Begriffe gibt, die konzeptuell atomar, durch Intuition erfassbar und explanatorisch fundamental sind, betrachtet Descartes selbst eines der Hauptunterscheidungsmerkmale seiner Philosophie von der Scholastik, deren Probleme er für terminologische Scheinprobleme hält.<sup>139</sup> Solche angeborenen *Begriffe*, d.i. Begriffe, deren Intelligibilität in der Struktur unseres Verstandes bereits angelegt ist, entsprechen dem vorthoretischen und als primitiv genommenen Grundvokabular der *Meditationen*.<sup>140</sup>

Die Tatsache, dass sich Descartes auf etymologische Wortbedeutungen (AT X 369<sup>8</sup>) bzw. den allgemeinen Sprachgebrauch beruft, heisst ebenfalls nicht, dass er die rationale Rekonstruktion der Überzeugungen des cartesianischen Denkers als Explikation unserer sprachlichen 'Intuitionen' verstanden wissen will (AT III 362<sup>8–11</sup> und AT VII 27<sup>18–28</sup>, AT VII 31<sup>29–324</sup>). 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:

„Contrā verò in his Metaphysicis de nullā re magis laboratur, quā de primis notionibus clare & distincte percipiendis. Etsi enim ipsae ex naturā suā non min⁹s notae vel etiam notiores sint, quā illae quae a Geometris considerantur, quia tamen iis multa repugnant sensuum praedicia quibus ab ineunte aetate assuevimus, non nisi a valde attentis & meditantibus, mentemque a rebus corporeis, quantum fieri potest, avocantibus, perfecte cognoscuntur...“ (AT VII 157<sup>6–14</sup>)

Diese Berechtigung zur Voraussetzung semantischen Wissens wird teilweise sogar als definierendes

solch undefinierbarer Begriffe: „... il est certain, qu'on ne doit recevoir pour notion que ce qui ne peut être nié de personne.“ (AT II 629<sup>15–16</sup>) 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 426<sup>22–4272</sup>). In der *Recherche* wendet er sich sowohl im allgemeinen gegen philosophische Definitionssucht (AT X 523<sup>34–5249</sup>) als auch gegen die Definition des Menschen als „animal rationale“ (514<sup>37–5162</sup>) (obwohl er diese der Sache nach durchaus akzeptiert: AT VI 2<sup>26–27</sup>). Er stellt es als grossen Vorteil seiner Methode dar, dass sie Verbalerklärungen wie in AT VII 25<sup>26–31</sup> verhindert (AT X 515<sup>26–51616</sup>) [vgl. auch AT II 366<sup>23–30</sup>].

<sup>138</sup> „... ad cognoscendum quid sit dubitatio, quid cogitatio, dubitandum duntaxat vel cogitandum est.“ (AT X 524<sup>19–21</sup>) Die Kenntnis der umgangssprachlichen Bedeutung philosophischer Termini ist ein *praktisches* Wissen (AT II 597<sup>18–27</sup>). 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 115<sup>21–22</sup>).

<sup>139</sup> „Atque hae quaestiones de nomine tam frequenter occurrunt ut, si de verborum significatione inter Philosophos semper conveniret, fere omnes illorum controversiae tollerentur.“ (AT X 434<sup>1–4</sup>)

<sup>140</sup> „... 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 quā ab ipsamet meā naturā.“ (AT VII 38<sup>1–4</sup>)

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.“ (Carriero 1987: 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 157<sup>6–16</sup>). 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 wichtigsten und heikelsten zugleich beim *Cogito*. Denn das *Cogito* ist Descartes‘ zufolge nicht nur das erste Prinzip der Philosophie, sondern zugleich Anfangs- und Verankerungspunkt des *ordo cognoscendi*. In diesem Sinn ist es der Anfang des Philosophierens<sup>141</sup> – wenngleich es eine Vorbereitung braucht (die erste Meditation), 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:

„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 autorem 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 19<sup>23–207</sup>)

Indem das *Cogito*, d.i. die Unbezweifelbarkeit von „sum“ und ihre Abhängigkeit vom Denken, nicht nur am Anfang der *ordo cognoscendi* steht,<sup>142</sup> sondern auch das im höchsten Mass und in paradigmatischerweise Weise Erkennbare, das das *erkenntnistheoretische* Modell aller anderen

<sup>141</sup>In den *Siebten Erwiderungen* bemerkt Descartes zur Stelle „Philosophari sic incipio: Sum, cogito. Sum, dum cogito.“: „Notandum est illum hic fateri, initium philosophandi, sive initium firmæ alicuius propositionis statuendae, a me factum esse a cognitione propriae existentiae...“ (AT VII 480<sup>1–3</sup>)

<sup>142</sup>„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)

„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 celuy qui nous a créez 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 sie generale, est aussi certain qu’aucune autre choses que nous puissons jamais connoistre.“ (AT IX/II 41)

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, 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 22<sup>18–20</sup>). Der systematische Wert des *Cogito* liegt also in seiner **Verdeutlichungsleistung**, d.i. darin, uns eine deutliche Idee unserer selbst zu verschaffen:

„Primum autem & praecipuum quod praerequitur ad cognoscendam animae immortalitatem, esse ut quàm maxime perspicuum de eâ conceptum, & ab omni conceptu corporis plane distinctum, formemus; quod ibi [in secunda meditatione] factum est.“ (AT VII 13<sup>5–9</sup>)

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:

„...eâ cognitione, quam omnium certissimam evidentissimamque esse contendo.“ (AT VII 25<sup>17–18</sup>)

„...cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j’ai eues auparavant.“ (AT IX/I 20)

Ich halte diese Stelle für das erste Vorkommnis des Evidenzkriteriums: hier wird zum ersten Mal in den *Meditationen* festgestellt, dass es Eigenschaften möglicher Überzeugungen gibt, die diese gegen den unversellen 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. Deshalb macht er sich in der Folge daran, die ‘suspendierten’ Überzeugungen über seine Natur auf ihre Klarheit&Deutlichkeit<sub>1</sub> hin zu untersuchen. Er vergegenwärtigt sich zudem die Täuschergothypothese, die die einzige Möglichkeit darstellt, klare&deutliche, Überzeugungen zu bezweifeln, und benützt sie als *Kriterium* für Klarheit&Deutlichkeit<sub>1</sub>:

„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 frustrâ repetere. 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 priùs significationis ignotae. Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans.“ (AT VII 26<sup>24–27</sup><sup>16</sup>)

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&deutlich<sub>1</sub> als wahr Erkanntem täuschen würde. Stattdessen überlegt er sich, welche Voraussetzungen jemand erfüllen muss, der die Täuschergothypothese durch die Erkenntnis der Unbezweifelbarkeit seiner eigenen Existenz widerlegen will. Diese Voraussetzungen widerstehen zwar der Täuschergothypothese insofern, als sie ihre Widerlegung ermöglichen. Dennoch reichen sie nicht hin, die Täuschergothypothese zu widerlegen: allein daraus, dass ich denke, folgt nicht, dass ich nicht in allem getäuscht werden könnte. Wichtig an den Voraussetzungen der Widerlegung der Täuschergothypothese ist vielmehr, dass sie *zum Zeitpunkt* der Täuschergothypothese zur Verfügung stehen müssen, woraus folgt, dass sie, wenn überhaupt, *nur* durch die Täuschergothypothese zu unterminieren sind. Dies wiederum bedeutet, dass sie klar&deutlich<sub>1</sub> sind. Dies wiederum genügt, um sie für den cartesischen Denker nach dem *Cogito* besonders wertvoll zu machen. *Nach* der Widerlegung der Täuschergothypothese erkennt sich der cartesische Denker nämlich als grundsätzlich berechtigt, aus der Klarheit&Deutlichkeit<sub>1</sub> auf Klarheit&Deutlichkeit<sub>2</sub> zu schließen. Dies wird aus den Bemerkungen deutlich, die Descartes in den *Zweiten Erwiderungen* zur Täüscher-

gotthypothese macht:

„Atque ita videtis, postquam Deum existere cognitum est, necesse esse ut illum fingamus esse deceptorem, si ea, quae clare&distincte percipimus, in dubium revocare velimus; & quia deceptor fingi non potest, illa omnino pro veris & certis esse admittenda.“ (AT VII 144<sup>16–20</sup>)

Nachdem wir wissen, dass Gott existiert, ist die Hypothese, dass unsere klaren&deutlichen Erkenntnisse falsch sind, gleichbedeutend mit der Täuschergotthypothese, 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 Täuschergotthypothese erkenntnistheoretisch voraussetzt und was sie behauptet: (i) um die Täuschergotthypothese 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&deutlichen 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:

„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 9<sup>8–13</sup>)

Das *Cogito* zeigt, dass es einen Satz gibt, in dem mich auch ein allmächtiges Wesen 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 wiedereingeführten 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 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 zu Beginn des zweiten Kapitels anhand von Glaubenswelten illustriert habe.<sup>143</sup> 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

<sup>143</sup>Auch in den *Prinzipien* wendet Descartes bei der Bestimmung wesentlicher Eigenschaften von Geist und Körper das subtraktive Verfahren an: „Sic, exempli causa, figura nonnisi in re extensa 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 25<sup>22–27</sup>) Dies sind Beispiele für den Schluss von erkenntnistheoretischer auf ontologische Unabhängigkeit, den ich weiter unten im Haupttext besprechen werde.

annahme, 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 des Konditionals „cogito ergo sum“.<sup>144</sup> Weil der cartesische Denker bereits weiss, dass er es nicht für möglich halten kann, nicht zu existieren, merkt er hiermit, dass er es ebenso wenig 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:

„Quid praeterea? Imaginabor [J'exciterais encore mon imagination pour chercher si je ne suis point quelque chose de plus.] 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 27<sup>17–282</sup>)

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. 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 Primäre<sub>1</sub> sei im Fall des analytisch vorgehenden Philosophen auch wirklich primär<sub>2</sub>, primär also

<sup>144</sup>In der Terminologie des zweiten Kapitels formuliert („q“ stehe für „sum“, p für „cogito“, U für die Menge der möglichen Welten, in denen alle meine 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 im Fall der Täuschergotthypothese 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, aber „q“ falsch ist.

auch im *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, notitiā rei, quam novi existere, pendeat a notitiā ejus, quod existere nondum novi. [...] Nam sane perspicuum est, rei, quae cognoscitur ut existens, notitiā illam, quae jam habetur, non pendere a notitiā ejus, quod nondum cognoscitur ut existens; quia hoc ipso quod aliquid percipiat ut pertinens ad rem existentem, necessario etiam percipit existere.” (AT VII 514<sup>24–26</sup>;30–515<sup>5</sup>)

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. 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.<sup>145</sup> 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. „à proprement parler“ und „précisément pris“) ist in den *Méditationen* überaus häufig.<sup>146</sup> 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 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 Bedin-

<sup>145</sup>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." (1978: 127-128)

<sup>146</sup>Vgl. etwa AT VII 25<sup>22</sup>, 27<sup>13</sup>, 27<sup>30</sup>, 29<sup>17</sup>, 30<sup>31</sup>, 34<sup>2</sup>, 37<sup>2</sup>, 37<sup>4</sup>, 37<sup>14</sup>, 43<sup>27</sup>, 49<sup>16</sup>, 56<sup>17</sup>, 75<sup>7</sup>, 82<sup>16</sup>, 83<sup>16</sup>.

gungen 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.<sup>147</sup> 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 Frankfurt festgestellt hat (1970: 126), 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 Frankfurt [1970: 114] vermutet), sondern "direkt" aus dem *Cogito* gewinnt.<sup>148</sup> 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 laisserait [sic] pas d'être tout ce qu'elle est." (AT VI 32<sup>24</sup>.33<sup>11</sup>)

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 Ermöglichungsgrund<sup>149</sup> der Gewissheit der eigenen Existenz hingestellt. Denken ist die einzige Eigenschaft, die ich von mir nicht trennen kann, ohne

<sup>147</sup>„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 Méditations.“ (AT III 272<sup>12–15</sup>)

<sup>148</sup>Dieser Meinung ist auch Myles Burnyeat: „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.“ (1982: 42)

<sup>149</sup>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 Buchenaus (Meiner, 1915), 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)

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 nequitiam volui. Digite mihi, quid propriè sis, quatenus dubitas. Hoc enim solum, quia nihil praeter hoc aliud certò cognoscere potes, interrogare constitueram.“ (AT X 517-518)

Aus Polianders Antwort wird klar, dass die Bestimmbarkeit des Ichs als etwas Denkendes auch unter Voraussetzung der Täuschergothypothese selbst dann eine Vorrangstellung des Denkens begründen würde, wenn er ausser denkend auch ausgedehnt wäre:

„Interea tamen, licet omnes illas suppositiones integras servemus, hoc tamen impedimento non erit, quominus me existere certus sim; contra vero illae faciunt, quo magis in ea confirmare certitudinem, 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 nequitiam possim.“ (AT X 518)

Diese Antwort Polianders wird von Eudoxus später wie folgt wiedergegeben:

„Rectè jam, cum 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 persuasus habes te esse & te dubitare, admittendo, pervenire potes.“ (AT X 520)

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.<sup>150</sup> 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 20<sup>5-7</sup> bzw. AT IX/II 41). Der besondere Stellenwert des *Cogitos* beruht darauf, dass es der Täuschergothypothese 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

<sup>150b</sup>Atqui verum est id, quod in me dubitat, non illud esse, quod nostrum corpus esse dicimus itaque & verum est, me, quatenus dubito, non nutrir, nec incedere; absque illo enim neutrum peragi potest.“ (AT X 520-521)

die didaktische Nützlichkeit der analytischen Methode.<sup>151</sup> 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 aliqua re sim certus? Nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam & distincta perceptio ejus quòd affirmo; quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quòd ita clare & distincte perciperem, falsum esset; ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quòd valde clare & distincte percipio.“ (AT VII 35<sup>6-15</sup>)

„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 fautive. 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.“

In welcher Beziehung steht diese **Validierung des Evidenzkriteriums** durch die sog. **Wahrheitsregel** zum *Cogito*? Klar&deutlich<sub>1</sub> erkennen, dass *p*, heisst es nicht für möglich halten können, dass  $\neg p$ . Wenn ich nun weiss, dass ich *p* klar&deutlich<sub>1</sub> 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. 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.<sup>152</sup> Gott garantiert nämlich nur die Wahrheit derjenigen Überzeugungen, die mir nicht nur klar&deutlich scheinen, sondern die auch wirklich klar&deutlich sind.<sup>153</sup> Gott sanktioniert m.a.W. den Schritt von Klarheit&Deutlichkeit<sub>2</sub> zu Wahrheit, nicht den von Klarheit&Deutlichkeit<sub>1</sub> zu Klarheit&Deutlichkeit<sub>2</sub>.<sup>154</sup> Dies wird an der Formulierung am En-

<sup>151</sup>Auch Curley hat auf diesen Zusammenhang hingewiesen: „The informal introduction of technical terms by way of examples is, I believe, one characteristic of the analytic mode.“ (1978: 53, Fn. 3)

<sup>152</sup>Eine Trennung ist schon deshalb nötig, weil es Stellen gibt, wo Descartes behauptet, dass der Gottesbeweis die Wahrheitsregel voraussetze: „Jam verò si ex eo solo, quòd alicujus rei ideam possum excogitare meà deprimere, sequitur ea omnia, quae ad illam rem pertinere clare & distincte percipio, revera ad illam pertinere, nunquid inde haberi etiam potest argumentum, quo Dei existentia probetur?“ (AT VII 65<sup>16-20</sup>) Daraus, dass er an anderen Stellen behauptet, man könne nichts wissen (ausser vielleicht das *Cogito*), bevor man weiss, dass Gott existiert, entsteht das berühmte Problem des ‚cartesischen Zirkels‘, das ich aber nicht zu lösen versuchen werde.

<sup>153b</sup>Ad meam conclusionem [‘ergo res corporeae existunt’] non requiritur, ut nullo casu possimus falli (admissi enim ultro nos saepe falli), sed ut non fallamur, cum iste noster error decipiendi voluntatem in Deo testaretur, qualem in eo esse repugnat.“ (AT VII 195<sup>10-14</sup>)

<sup>154</sup>Über die entsprechende Stelle in *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 cum

de der Fünften Meditation deutlich:

„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 vagastantium & mutabiles opiniones, haberem. [...] Postquam vero 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, 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 unâ veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ullâ aliâ re perfecte scire potuerim.“ (AT VII 69<sup>16–26</sup>, 70<sup>10–18</sup>, 71<sup>3–6</sup>)

„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 ressouviens 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 vrai 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&deutliche<sub>1</sub> Überzeugungen sind epistemisch unwiderstehlich, was auf die Funktionsweise unseres Erkenntnisapparates zurückzuführen ist. Es ist möglich, dass einige dieser Überzeugungen zu Recht von uns für klar&deutlich gehalten werden (und damit klar&deutlich<sub>2</sub> 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&deutliche<sub>1</sub> Überzeugung, dass Gott existiert, brauchen wir nur, um zu wissen, dass die Wahrheit dieser klaren&deutlichen<sub>1</sub> Überzeugungen von Gott garantiert ist. Wenn wir dies wissen, erkennen wir sie nicht nur als klar&deutlich<sub>1</sub>, sondern als klar&deutlich<sub>2</sub>, 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

ad eas non adverteremus, et quando solum recordaremur nos illas clare et distincte percepisse. Alias enim, etiamsi nesciamus esse Deum, quando ad ipsas veritates advertimus, non possumus de iis dubitare; nam alias non possemus demonstrare Deum esse.“ (AT V 178)

garantiert uns damit, dass wir von der Wahrheit dieser einmal als klar&deutlich<sub>1</sub> erkannten Überzeugungen in sequentiellen Gedankengängen ausgehen dürfen. Ein Atheist hingegen, der ebenfalls klar&deutlich<sub>1</sub> 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&deutlich<sub>1</sub> Erkannten zu zweifeln – obwohl dieser Grund nicht aufkommen kann, solange sich ihm die Überzeugungen als epistemisch unwiderstehlich präsentieren.<sup>155</sup> Die performative Unbezweifelbarkeit klarer&deutlicher<sub>1</sub> spielt im cartesischen System also eine doppelte Rolle: Einerseits begründet sie die Notwendigkeit einer Wahrheitsgarantie Gottes,<sup>156</sup> 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&deutliche<sub>1</sub> 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&deutliche<sub>1</sub> 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&deutlichen<sub>1</sub> Überzeugungen beruht, bezeichne ich als klare&deutliche<sub>2</sub> Erkenntnis. Natürlich schliesse ich auch im Fall bloss klarer&deutlicher<sub>1</sub> 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&Deutlichkeit<sub>1</sub>) zur als unvermeidlich erkannten Zustimmung (Klarheit&Deutlichkeit<sub>2</sub>) 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&Deutlichkeit<sub>1</sub> nicht auf die Klarheit & Deutlichkeit<sub>2</sub> 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&deutlich<sub>1</sub> 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 Etappierung des Gedankengangs der Meditationen:

(22) Ich kann nicht anders als glauben, dass p.

<sup>155</sup>Dies wird in den Sieben 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 546<sup>22–26</sup>)

<sup>156</sup>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 natura aliquid habeant veritatis.“ (AT VII 80<sup>20–21</sup>). Dies bedeutet, dass mich Gott, wenn diese Überzeugungen gleichzeitig unbezweifelbar<sub>2</sub> und falsch sein würden, in einer Weise täuschen würde, die nicht mehr mir, sondern nur noch Ihm zur Last gelegt werden könnte: „Deinde exterior quondam in me esse judicandi facultatem, quam certe, ut & reliqua omnia quae in me sunt, a Deo accepi; quinque ille nolit me fallere, talem profecto non dedit, ut, dum ea recte utor, possem unquam errare.“ (AT VII 53<sup>30–54</sup>)



identisch erklärt wird.<sup>160</sup> 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.<sup>161</sup>

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 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 Erfolgchancen 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 Williams 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 (1978: 308). Die Aussagen der Gruppe (2) [vgl. für diese Kategorisierung das Kapitel über die Unbezweifelbarkeit von ‚sum‘] 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:

$p$  ist wahr  $\rightarrow$  A glaubt, dass  $p$  („Evidenz“)  
A glaubt, dass  $p \rightarrow p$  ist wahr („Unkorrigierbarkeit“)

$p$  ist wahr  $\rightarrow$  A weiss, dass  $p$  („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 haben. 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, dass Jonathan Harrison gute Gründe gegen die *Nützlichkeit* solch selbstbewahrheitender Überzeugungen wie ‚sum‘ und ‚cogito‘ für das cartesische Projekt vorgebracht hat. Dies wird sogar noch unwahrscheinlicher, 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

<sup>160</sup>Welche Probleme eine solche Identifikation aufwerfen kann, können wir mit Blick auf Freges Identitätskriterien für Gedanken leicht feststellen.

<sup>161</sup>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 Hörsagen 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.

„Dies ist meine einzige Überzeugung“ hat. Folgendes Prinzip scheint mir deshalb plausibel:

A weiss, dass es (mindestens) ein  $F$  gibt.  $\rightarrow$  Es gibt ein  $F$ : A weiss, dass es dieses  $F$  gibt.

$\Diamond(\exists x(Fx)) \rightarrow \exists x(Fx) \wedge \Diamond(\exists y(y=x))$

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 gehaltenen 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.“ (1984: 330)

Die Unterscheidung, die Harrison hier im Auge hat, ist wohl die Donnellans 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:

(29)  $Ga \wedge Fa$

(30)  $Ga \wedge \neg Fa$

(31)  $\neg Ga \wedge Fa$

(32)  $\neg Ga \wedge \neg Fa$

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 (30) auf einen Einwand, der Mann dort drüben halte nicht einen Kompass, sondern ein Senkblei 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 (32) wahr sein, dann nämlich, wenn es einen Mann (oder auch eine Frau)  $b$  gibt, die ich *plausiblerweise* gemeint haben könnte, und die  $G$  ist.<sup>162</sup> 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* 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

<sup>162</sup>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.“ (1966: 104)



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 praepudicii 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 422<sup>6–22</sup>)

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. In den *Siebten Erwiderungen* wehrt er sich gegen die Zuschreibung einer „higher-order theory of thinking“:

„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 559<sup>14–22</sup>)

Offenbar hält Descartes den Gedanken, dass  $p$ , und den Gedanken, dass ich denke, dass  $p$ , für grundverschieden.<sup>163</sup> Am deutlichsten macht er den Unterschied zwischen erst- und zweitstufigem Wissen bezüglich dem, was er eine „cognitio adaequata“ nennt. In den *Vierten Erwiderungen* 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

<sup>163</sup>Dies wird auch im *Discours* deutlich: „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) Anthony Kenny hat die Stelle zwar erwähnt, aber misinterpretiert: „In the Third Section [of the *Discours*], while urging the importance of following men's practice rather than their preaching, Descartes observes that many people do not know what they really believe.“ In Kennys Lesart würde hier in der Tat Merkwürdiges behauptet: wie kann es sein, dass Menschen nicht wissen, welche Überzeugungen sie haben? Wie kann eine von mir gehabte Überzeugung mir epistemisch unzugänglich sein?

Realunterschied zu.<sup>164</sup> 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:

„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 alicuius 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 suâ vi cognoscendi adaequat Dei potestatem; quod fieri plane repugnat.“ (AT VII 220<sup>12–21</sup>)

Eine vollständige Kenntnis von Dingen lässt sich also leicht erreichen: die Ausschöpfung des intellektuellen 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:

„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 220<sup>22–26</sup>)

Dieses Argument ist 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-Täuschermatur 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. In der Folge 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. 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 aliud intelligere, quam substantiam indutam iis formis sive attributis, quae sufficiunt ut ex iis agnoscam ipsam esse substantiam.“ (AT VII 222<sup>1–4</sup>)

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  $x$

<sup>164</sup>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 completa, percipi potest, sine ulla 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 223<sup>19–24</sup>)

hätte schaffen 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. . .“ (AT VII 226<sup>3–5</sup>)

Die Möglichkeit wechselseitig unabhängiger Existenz formuliert Descartes wiederum auf die Schöpfungsfähigkeiten Gottes:

„Nihil enim minus dici potest, ad ostendendum unam rem realiter ab alterâ distingui, quàm quòd per divinam potentiam possit ab ipsâ separari.“ (AT VII 227<sup>20–23</sup>)

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:<sup>165</sup> was ihnen fehlt, ist ebengerade das *zweistufige* Wissen, dass sie *deshalb* nicht daran zweifeln können, *weil* es nicht nur klar&deutlich<sub>2</sub> 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.<sup>166</sup>

Der hauptsächlichste Vorteil der zweistufigen 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 145<sup>6–9</sup>). Damit kann das subtraktive 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.<sup>167</sup>

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<sup>168</sup>), sondern stattdessen eine ganze Kategorie unbestreitbar wahrer Urteile der Form ‚es scheint mir, dass p‘ fällen. Dies stellt Descartes in den *Prinzipien*

<sup>165</sup>Etwas Carriero hatte 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 geometres whatever it is that they do for their Cartesian counterparts.“ (1987: 21)

<sup>166</sup>„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 intelliguntur, esse vera; hoc autem in sufficienti Dei cognitione continetur, atque hoc ipsum est medium, quod in numerato non habeant.“ (AT III 433<sup>14–21</sup>)

<sup>167</sup>Vgl. für eine Anwendung dieses ‚ontologischen‘ Subtraktionsverfahrens die Diskussion der Einbildungskraft (AT VII 73<sup>8–10</sup>). 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*).

<sup>168</sup>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 423<sup>13–20</sup>)

unmittelbar nach dem *Cogito* fest:

”Ut si terram iudico existere, ex eo quòd illam tangam vel videam, certè ex hoc ipso adhuc magis mihi iudicandum est mentem meam existere: fieri enim forsàn potest, ut iudicem me terram tangere, quamvis terra nulla existat; non autem, ut id iudicem, & mea mens quae id iudicat nihil fit; atque ita de caeteris.“ (AT VIII 8<sup>22–9</sup>)

”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 sçavoir 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 Sinnes-eindruck 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, cum dicimus nos percipere colores in objectis, ac si diceremus nos percipere aliquid in objectis, quod quidem quid sit ignoramus, sed à quo efficitur in nobis ipsis sensus quidam valde manifestus & perspicuus, qui vocatur sensus colorum. In modo autem iudicandi per-magna est diversitas: nam quamdiu tantum iudicamus aliquid esse in objectis (hoc est, in rebus, quaecunque demum illae sint, à quibus sensus nobis advenit), quod quidnam sit ignoramus, tantum abest ut fallamur, quin potius in eo errorem praecavimus, quòd advertentes nos aliquid ignorare, minus proclives sumus ad temerè de ipso iudicandum.“ (AT VIII 34<sup>9–21</sup>)

„Il est donc évident, lors que nous disons à quel-qu’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 à dire 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, à cause que nous ne nous emportons pas si tost à juger 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,<sup>169</sup> spricht Descartes hier *nur* von sekundären Eigenschaften, gleicht also nicht ‚es

<sup>169</sup>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

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 Kennzeichnung 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 aysément qu'ils [die in den *Prinzipien* aufgestellten Prinzipien] sont tres-clairs premierment, par la façon dont je les ay trouvez, à sçavoir en rejetant toutes les choses auxquelles je pouvais rencontrer la moindre occasion de douter; car il est certain que celle qui n'ont pû en cette façon estre rejetées, lorsqu'on s'est appliqué à les considerer, sont les plus evidentes & 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 9<sup>22–29</sup>; 10<sup>19–22</sup>)

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 34<sup>18–35<sup>2</sup></sup>)

„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.“

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 zuschreibt. 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 Erfordernis 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

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.

war:

„Mais l'idée d'une substance estendue & figurée est complete, 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 complete en cete façon, & que je n'ay aucune autre idée qui la precede en mon esprit, & qui luy soit tellement jointe, que je ne les puisse bien concevoir en les niant l'une de l'autre; car s'il y en avait quelqu'une en moy qui fust telle, je devrais necessairement la connoistre.“ (AT III 475<sup>19</sup>-476<sup>2</sup>)

## Kapitel 5

# 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 Täuschergotthypothese 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 *zweistufiger* 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 Täuschergotthypothese unterstellt, dass wir selbst dann, wenn unsere Überzeugung, dass p, maximal gerechtfertigt ist (selbst dann also, wenn wir nach 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 Täuschergotthypothese 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 Täuschergotthypothese 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 Täuschergott-hypothese

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 Täuschergotthypothese 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 akzeptieren 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, kann es sich lohnen, auch noch einen vierten und fünften Blick auf Descartes' Erste Philosophie zu werfen.

## Kapitel 6

# Bibliographie

Die Werke Descartes' (AT) werden nach der neuen Jubiläumsausgabe zitiert: Adam, Charles, et Tannery, Paul, *Oeuvres de Descartes*, Paris, 1996, tomes I-XI. Die Jahresangabe der übrigen Zitate folgt der Erstveröffentlichung, zitiert wurde aber jeweils der letzte der angeführten Nachdrucke.

- Aldrich, Virgil C. 1970, „The Pineal Gland Up-Dated“, *Journal of Philosophy* 67, pp. 700-710
- Anderson, David L. 1992, „What Is Realistic about Putnam's Internal Realism?“, *Philosophical Topics* 20, pp. 49-83
- Anderson, David L. 1993, „What Is the Model-Theoretic Argument?“, *Journal of Philosophy* 90, pp. 311-322
- Angehrn 1996, „Die Unabschliessbarkeit des Cogito“, *Studia Philosophica* 55
- Annas, Julia 1976, *Aristotle's Metaphysics - Book M and N*, Oxford
- Annas, Julia 1981, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford
- Arthur, Richard T. W. 1988, „Continuous Creation, Continuous Time: A Refutation of the Alleged Discontinuity of Cartesian Time“, *Journal of the History of Philosophy* 26, pp. 349-375
- Barnes, Jonathan 1969, „Aristotle's Theory of Demonstration“, *Phronesis* 14, pp. 123-52; dass. in: Barnes/Schofield/Sorabji, eds., *Articles on Aristotle, i: Science*, London
- Barnes, Jonathan 1980, „Proof Destroyed“, in: Schofield/Burnyeat/Barnes 1980, *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, pp. 161-181
- Barnes, Jonathan 1981, „Proof and the Syllogism“, in: Berti, Enrico, ed., *Aristotle on Science: The Posterior Analytics - Proceedings of the 8<sup>th</sup> Symposium Aristotelicum Held in Padua from 7. 9.-15. 9. 1978*, Padua, pp. 17-59
- Barnes, Jonathan 1993, *Aristotle - Posterior Analytics*, 2. Auflage (1. Auflage 1975), übersetzt und kommentiert von Jonathan Barnes, Clarendon Aristotle Series, Clarendon Press, Oxford
- Beck, Leslie John 1952, *The Method of Descartes - A Study of the Regulae*, Clarendon, Oxford
- Beck, Leslie John 1965, *The Metaphysics of Descartes - A Study of the Meditations*, Clarendon, Oxford; reprint 1979: Greenwood, Westport
- Bennett, Jonathan 1979, „Descartes' Theory of Modality“, *Philosophical Review* 88, pp. 639-667; dass. in: Cottingham, ed., *Descartes*, Oxford UP, 1998, pp. 160-185
- Bennett, Jonathan 1990, „Truth and Stability in Descartes' Meditations“, *Canadian Journal of Philosophy*, Supp. 16, pp. 75-108; dass. in: Chappell, Vere 1997, ed., *Descartes's Meditations, Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 225-253
- Berti, Enrico 1984, „L'analisi geometrica della tradizione euclidea e l'analitica di Aristotele“, in: *La scienza ellenistica*, Atti delle tre giornate di studio tenutesi a Pavia dal 14 al 16 aprile 1982, a cura di Gabriele Giannantoni e Mario Vegetti, Napoli, pp. 93-127
- Beyssade 1993, „The Cogito: Privileged Truth or Exemplary Truth?“, in: Voss, Stephen, ed., *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford, pp. 31-39
- Blake, Ralph M., 1960, „The Role of Experience in Descartes' Theory of Method“, in: Blake/Ducasse/Madden, eds., *Theories of Scientific Method: The Renaissance through the Nineteenth Century*, Seattle, pp. 74-103
- Blake, Ralph M. 1960a, „Isaac Newton and the Hypothetico-Deductive Method“, in: Blake/Ducasse/Madden, eds., *Theories of Scientific Method: The Renaissance through the Nineteenth Century*, Seattle, pp. 119-143

- Bouveresse, Jacques 1983, „La Théorie du Possible chez Descartes“, *Revue Internationale de Philosophie* 146, pp. 293-310
- Broackes, Justin 1988, „Descartes, Objectivity, Doubt and the First Person“, *Ratio N.S.* 1, pp. 2-16
- Brueckner, Anthony 1986, „Brains in a Vat“, *Journal of Philosophy* pp. 148-167
- Brueckner, Anthony 1992, „If I Am a Brain in a Vat, Then I Am Not a Brain in a Vat“, *Mind* 101, pp. 123-128
- Brueckner, Anthony 1993, „Singular Thought and Cartesian Philosophy“, *Analysis* 53, pp. 110-115
- Brueckner, Anthony 1997, „Is scepticism about self-knowledge incoherent?“, *Analysis* 57, pp. 287-290
- Brunschwig, Jacques 1980, „Proof Defined“, in: Schofield/Burnyeat/Barnes, *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, pp. 125-160
- Burge, Tyler 1986, „Cartesian Error and the Objectivity of Perception“, in: Pettit/McDowell, eds., *Subject, Thought, and Context*, Clarendon Press, Oxford, pp. 117-136
- Burnyeat, Myles 1982, „Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed“, *Philosophical Review* 91, pp. 3-40; dass. in: Vesey, Godfrey, ed., *Idealism Past and Present*, Cambridge UP, pp. 19-50
- Burnyeat, Myles F. 1983, „Can the Skeptic Live His Skepticism?“, in: Burnyeat, ed., *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley, pp. 117-148
- Burri, Alex 1994, *Hilary Putnam*, Frankfurt a/M
- Carriero, John P. 1986, „The Second Meditation and the Essence of the Mind“, in: Rorty, Amélie Oksenberg, ed., *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, pp. 199-221
- Carriero, John P. 1987, „The First Meditation“, *Pacific Philosophical Quarterly* 68, pp. 222-248; dass. in: Chappell, Vere 1997, ed., *Descartes's Meditations, Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 1-31
- Casati, Robert, and Dokic, Jérôme 1992, „Brains in a Vat, Language and Metalanguage“, *Analysis* 52, pp. 91-93
- Cavell, Stanley 1969, *Must We Mean What We Say?*, New York
- Chalmers, David 1996, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford UP
- Chalmers, David unveröffentl., „The Components of Content“, erhältlich über: <http://www.u.arizona.edu/~chalmers/papers/content.html>
- Chappell, Vere 1986, „The Theory of Ideas“, in: Rorty, Amélie Oksenberg, ed., *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, pp. 177-198
- Chédin, Jean-Louis 1994, „Descartes et Gassendi: le dualisme à l'épreuve“, in: Beyssade/Marion, *Descartes. Objecter et Répondre*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 163-184
- Clarke 1993, „Descartes' Use of 'Demonstration' and 'Deduction'“, in: Descartes, *Meditations on First Philosophy - in focus*, Tweyman, ed., London, 1993, p.105-117
- Clarke, D. M. 1982, *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester
- Cleve, James van 1979, „Foundationalism, Epistemic Principles and the Cartesian Circle“, *Philosophical Review* 88, pp. 55-91
- Cornford 1932, „Mathematic and Dialectic in the Republic VI-VII“, *Mind* 41, pp. 37-52, 173-190
- Cottingham, John 1985, „Cartesian Trialism“, *Mind* 94, pp. 218-230
- Cottingham, John 1986, „Descartes, Sixth Meditation: The External Worlds, 'Nature' and Human Nature“, *Philosophy* Supp. 20, pp. 73-89; dass. in: Chappell, Vere 1997, ed., *Descartes's Meditations, Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 207-223
- Cottingham, John 1986, *Descartes*, Blackwell, Oxford
- Cottingham, John 1993, *A Descartes Dictionary*, Blackwell, Oxford
- Cottingham, John 1993a, „Descartes: metaphysics and the philosophy of mind“, in: *Routledge History of Philosophy* vol. 4: *The Renaissance and 17<sup>th</sup> Century Rationalism*, ed. G.H.R. Parkinson, Routledge, London & New York, 1993, pp. 201-234
- Cramer, Konrad 1996, „Descartes antwortet Catus: Gedanken zu Descartes' Neubegründung des ontologischen Gottesbeweises“, in: Kemmerling/Schütt, *Descartes nachgedacht*, Frankfurt a/M, pp. 123-169
- Cronin, T.J. 1960, „Eternal Truths in the Thought of Descartes and of his Adversary“, *Journal of the History of Ideas*, 4, pp. 553-559
- Curley, Edwin M. 1978, *Descartes Against the Skeptics*, Blackwell, Oxford
- Curley, Edwin M. 1984, „Descartes on the Creation of the Eternal Truths“, *The Philosophical Review* 93, pp. 569-597
- Curley, Edwin M. 1986, „Analysis in the Meditations: The Quest for Clear and Distinct Ideas“, in: Rorty, Amélie Oksenberg, ed., *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, pp. 153-176
- Curley, Edwin M. 1993, „Certainty: Psychological, Moral, and Metaphysical“, in: Voss, Stephen, ed.,

- Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford, pp. 11-30
- Curley, Edwin M. 1994, "Hobbes contre Descartes", in: Beyssade/Marion, *Descartes. Objecter et Répondre*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 149-162
- Davidson, Donald 1977, „The Method of Truth in Metaphysics“, *Midwest Studies in Philosophy* 2; dass. in: Davidson, *Truth and Interpretation*, Oxford, 1984
- Davidson, Donald 1984, „First Person Authority“, *Dialectica* 36 (1984), pp. 101-111
- Davies, David 1995, 'Putnam's Brain-Teaser', *Canadian Journal of Philosophy* 25, pp. 203-228
- Davies, David 1997, „Why one shouldn't make an example of a brain in a vat“, *Analysis* 57, pp. 51-59
- Davies, Kim 1981, „The Impersonal Formulation of the Cogito“, *Analysis* 41, pp. 134-137
- Delahunty, Robert 1980, „Descartes' Cosmological Argument“, *Philosophical Quarterly* 30, pp. 34-46; dass. in: Chappell, Vere 1997, ed., *Descartes's Meditations, Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 87-102
- Dell'Utri, Massimo 1990, „Choosing Conceptions of Realism: The Case of the Brains in a Vat“, *Mind* 99, pp. 79-90
- Dicker 1993, *Descartes – An Analytical and Historical Introduction*, Oxford
- Donellan, Keith 1966, „Reference and Definite Description“, *The Philosophical Review* 75; dass. in: Steinberg/Jakobovit 1971, eds., *Semantics: An interdisciplinary reader*, Cambridge, 1971
- Doney, Willis 1955, „The Cartesian Circle“, *Journal of the History of Ideas* 3, pp. 324-338
- Doney, Willis 1970, „Descartes's Conception of Perfect Knowledge“, *Journal of the History of Philosophy* 8, pp. 387-403
- Doney, Willis 1987, „Introduction“, in: Doney, ed., *Eternal Truths and the Cartesian Circle – A Collection of Studies*, Garland, New York & London
- Doney, Willis 1993, „Did Caterus Misunderstand Descartes' Ontological Proof?“, in: Voss, Stephen, ed., *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford, pp. 75-84
- Engfer, Hans-Jürgen 1982, *Philosophie als Analysis* (= *Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung*), fromman-holzboog, Stuttgart
- Evnine, Simon J. 1989, „Understanding Madness“, *Ratio N.S.* 2, pp. 1-18
- Faghtfoury 1980, „Talking about what Cannot Be Talked About“, in: Haller et al., eds., *Language, Logic and Philosophy - Proceedings of the Fourth International Wittgenstein Symposium*, Wien
- Fahrnkopf, Robert 1979, „Cartesian Insanity“, *Analysis* 39, pp. 68-70
- Fahrnkopf, Robert 1981, „Descartes, Welbourne, and Indubitable Beliefs“, *Analysis* 41, pp. 138-140
- Feldman, Fred 1975, „Epistemic Appraisal and the Cartesian Circle“, *Philosophical Studies* 22, pp. 37-55
- Feldman, Richard 1981, „Fallibilism and Knowing that One Knows“, *Philosophical Review* 90, pp. 266-282
- Feldman/Levison 1971, „Anthony Kenny and the Cartesian Circle“, *Journal of the History of Philosophy* 9, pp. 491-496
- Flage, Daniel E., und Bonnen, Clarence A. 1999, *Descartes and Method – A Search for a Method in Meditations*, Routledge, London
- Fodor 1980, „Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology“, *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), pp. 63-73; dass. in: Boyd et al., eds., *The Philosophy of Science*
- Forbes, Graeme 1995, „Realism and Skepticism: Brains in a Vat Revisited“, *Journal of Philosophy* 92
- Frankfurt, Harry G. 1962, „Memory and the Cartesian Circle“, *The Philosophical Review*, 71, pp. 504-511
- Frankfurt, Harry G. 1964, „The Logic of Omnipotence“, *Philosophical Review* 73; dass. in: Frankfurt, Harry G. 1999, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge UP, pp. 1-2
- Frankfurt, Harry G. 1966, „Descartes's Discussion of his Existence in the Second Meditation“, *Philosophical Review* 75; dass. in: Frankfurt, Harry G. 1999, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge UP, pp. 3-23
- Frankfurt, Harry G. 1970, *Demons, Dreamers, and Madmen*, Indianapolis
- Frankfurt, Harry G. 1977, „Descartes on the Creation of the Eternal Truths“, *Philosophical Review* 86/1, pp. 36-54; dass. in: Frankfurt, Harry G. 1999, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge UP, pp. 24-41
- Frankfurt, Harry G. 1986, „Two Motivations for Rationalism: Descartes and Spinoza“, in: Donagan / Perovich / Wedin, eds., *Human Nature and Natural Knowledge*, D. Reidel, Dordrecht, pp. 47-61; dass. in: Frankfurt, Harry G. 1999, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge UP, pp. 42-54
- Frankfurt, Harry G. 1987, „Continuous Creation, Ontological Inertia, and the Discontinuity of Time“, *Revue de Métaphysique et de Morale* 4; dass. in: Frankfurt, Harry G. 1999, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge UP, pp. 55-70
- Frede, Michael 1983, „Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions“, in: Burnyeat, ed., *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley, pp. 65-93
- Frege, Gottlob 1918, „Der Gedanke“, in: Frege, *Logische Untersuchungen*, hrsg. Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 4. Auflage 1993
- Freudiger/Petrus 1996, „Empirisches bei Descartes“, *Studia Philosophica* 55, pp. 31-52
- Galilei, Galileo 1637, *Brief vom 5. Juni 1637 an Pietro Carcavi*, in: *Le opere di Galileo Galilei. Nuova ristampa della edizione nazionale*, 20 Bde. Florenz 1965-6; Bd. XVII, pp. 88-93
- Gallois, A. N. 1992, „Putnam, Brains in Vats, and Arguments for Scepticism“, *Mind* 101, pp. 273-285
- Garber 1993, „Descartes and Experiment in the *Discourse* and *Essays*“, in: Voss, ed., *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford, p. 288-310
- Garber/Cohen 1993, „A Point of Order: Analysis, Synthesis, and Descartes' *Principles*“, in: Descartes, *Meditations on First Philosophy - in focus*, Tweyman, ed., London, p. 135-147
- Gaukroger, Stephen 1980, ed., *Descartes*, Sussex
- Gaukroger, Stephen 1989, *Cartesian Logic*, Clarendon, Oxford
- Gaukroger, Stephen 1993, „Descartes: methodology“, in: *Routledge History of Philosophy* vol. 4: *The Renaissance and 17<sup>th</sup> Century Rationalism*, ed. G.H.R. Parkinson, Routledge, London & New York, 1993, pp. 167-200
- Gaukroger, Stephen 1995, *Descartes – An Intellectual Biography*, Clarendon, Oxford
- Geach, P.T. 1973, „Omnipotence“, *Philosophy* 48, pp. 7-20
- Gewirth, Alan 1941, „The Cartesian Circle“, *The Philosophical Review* 4, pp. 368-395
- Gewirth, Alan 1943, „Clearness and Distinctness in Descartes“, *Philosophy* 13, pp. 17-36; dass. in: Cottingham, ed., *Descartes*, Oxford UP, 1998, pp. 79-100
- Gewirth, Alan 1970, „The Cartesian Circle Reconsidered“, *Journal of Philosophy* 67, pp. 668-685
- Gewirth, Alan 1971, „Descartes: Two Disputed Questions“, *Journal of Philosophy* 68, pp. 288-296
- Gilbert, Neal W. 1963, *Renaissance Concepts of Method*, New York
- Gilson, Etienne 1930, *Discours de la Méthode, texte et commentaire*, Paris
- Gilson, Etienne 1951, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris
- Hacking, Ian 1975, *Why does Language matter to Philosophy?*, Cambridge
- Hacking, Ian 1979, „What is Logic?“, *Journal of Philosophy* 76/6
- Hanna, Robert 1992, „Descartes and Dream Skepticism Revisited“, *Journal of the History of Philosophy* 30, pp. 377-398
- Harrison, Jonathan 1981, „Critical Notice: Descartes – The Project of Pure Enquiry“, *Mind* 90, pp. 122-135
- Harrison, Jonathan 1984, „The In corrigibility of the Cogito“, *Mind* 93, pp. 321-335
- Harrison, Jonathan. 1985, „Professor Putnam on Brains in a Vat“, *Erkenntnis*, pp. 55-57
- Heath, 1925, *The Thirteen Books of Euclid's Elements, translated from the Text of Heiberg with Introduction and Commentary by Thomas L. Heath*, 3 Vol., Cambridge, 2. Aufl.
- Heil, J. 1987, „Are We Brains in a Vat? Top Philosopher Says ‚No‘“, *Canadian Journal of Philosophy* 17, pp. 427-436
- Hempel/Oppenheim 1948, „The Logic of Explanation“, *Philosophy of Science* 12, pp. 125-175; dass. in: Feigl et al., eds., *Readings in the Philosophy of Science*, New York, 1953, pp. 319-352
- Henry 1993, „The Soul According to Descartes“, in: Voss, ed., *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford, p. 40-51
- Hetherington, Stephen 2000, „Re: Brains in a Vat“, *Dialectica* 53, 1
- Hintikka, Jaakko 1962, „*Cogito, ergo sum*: Inference or Performance“, *The Philosophical Review* 71, pp. 3-32
- Hintikka, Jaakko 1963, „*Cogito Ergo Sum* as an Inference and a Performance“, *Philosophical Review* 72, pp. 487-496
- Hintikka, Jaakko 1965, „Are logical truths analytic?“, *The Philosophical Review* 74 (1965); dass. in: *Knowledge and the Known - Historical Perspectives in Epistemology*, Dordrecht, 1991, pp. 135-159
- Hintikka, Jaakko 1966, „An Analysis of Analyticity“, in: Pustet, ed., *Deskription, Analytizität und Existenz*, München; dass. in: *Logic, Language-Games and Informations*, Oxford, 1973, pp. 123-149
- Hintikka, Jaakko 1969, „Epistemic Logic and the Methods of Philosophical Analysis“, in: Hintikka, Jaakko, *Models for Modalities*, Dordrecht, 1969, p. 3-19
- Hintikka, Jaakko 1978, „A Discourse on Descartes' Method“, in: Hooker, ed., *Descartes: Critical and Interpretative Essays*, Baltimore; dass. in: Descartes, René, *Meditations on First Philosophy - in focus*, Tweyman, ed., London, 1993, p. 118-134
- Hintikka, Jaakko 1989, „The Cartesian *cogito*, Epistemic Logic and Neuroscience: Some Surprising Interrelations“, in: Hintikka/Hintikka, *The Logic of Epistemology and The Epistemology of Logic*, Dordrecht, 1989
- Hintikka/Remes 1974, *The Method of Analysis*, Dordrecht

- Hintikka/Remes 1976, „Ancient Geometrical Analysis and Modern Logic“, in: Cohen et al., eds., *Essays in Memory of Imre Lakatos*, Dordrecht, pp. 253-276
- Hofmann-Riedinger 1996, „Das Rätsel des *Cogito Ergo Sum*“, *Studia Philosophica* 55
- Holzhey 1996, „Die Konkurrenz der Subjekte im Ausgang von Descartes' *Cogito*“, *Studia Philosophica* 55
- Hookway, Christopher 1990, *Scepticism*, Routledge, London
- Hunter, J. F. M. 1983, „The Difference between Dreaming and Being Awake“, *Mind* 92, pp. 80-93
- Hüttemann 1996, „Die *Meditationen* als Abhandlung über die Sinneswahrnehmung“, in: Kemmerling/Schütt, *Descartes nachgedacht*, Frankfurt a/M, pp. 24-50
- Imlay, Robert A. 1973, „Intuition and the Cartesian Circle“, *Journal of the History of Philosophy* 11, pp. 19-27
- Iseminger, Gary 1988, „Putnam's Miraculous Argument“, *Analysis* 48, pp. 190-195
- Ishiguro, Hidé 1983, „Reply to Jacques Bouveresse“, *Revue Internationale de Philosophie* 146, pp. 311-318
- Ishiguro, Hidé 1986, „The Status of Necessity and Impossibility in Descartes“, in: Rorty, Amélie Oksenberg, ed., *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, pp. 459-471
- Kemmerling, Andreas 1987, „Eine reflexive Deutung des Cogito“, in: Cramer et al., eds., *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt a/M; dass. in: Kemmerling, *Ideen des Ichs - Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt a/M, 1996, Kap. 2
- Kemmerling, Andreas 1993, „Cartesische Ideen“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 36, pp. 43-94; dass. in: Kemmerling, *Ideen des Ichs - Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt a/M, 1996, Kap. 1 („Ideen“)
- Kemmerling, Andreas 1993a, „Die Denkbarkeit des ganz eigenen Ichs“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 75, pp. 299-318; dass. in: Kemmerling, *Ideen des Ichs - Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt a/M, 1996, Kap. 3 („Die Ich-Idee“)
- Kemmerling, Andreas 1996, „Descartes über das Bewusstsein“, *Studia Philosophica* 55
- Kemmerling, Andreas 1996a, „Die Bezeichnung der eigenen Existenz“, in: Kemmerling et al., eds., *Descartes nachgedacht*, Frankfurt a/M, pp. 80-127; dass. in: Kemmerling, *Ideen des Ichs - Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt a/M, 1996, Kap. 4
- Kennington, Richard 1971, „The Finitude of Descartes' Evil Genius“, *Journal of the History of Ideas* 32, pp. 441-446
- Kenny, Anthony 1969, „Descartes' Ontological Argument“, in: Margolis, Joseph, ed., *Fact and Existence*, Oxford, pp. 18-36; ebenfalls in: Chappell, Vere 1997, ed., *Descartes's Meditations, Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 177-194
- Kenny, Anthony 1970, „The Cartesian Circle and the Eternal Truths“, *Journal of Philosophy* 67, pp. 685-700
- Kenny, Anthony 1972, „Descartes on the Will“, in: Butler, ed., *Cartesian Studies*, Blackwell, Oxford, pp. 1-31; dass. in: Cottingham, ed., *Descartes*, Oxford UP, 1998, pp. 132-159
- Kuhn 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago
- Kuhn 1970, „Reflections on my Critics“, in: Lakatos, Imre, and Musgrave, Alan, eds., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge
- Levine 1986, „Cartesian Materialism and Conservation: Berkeleyan Immaterialism“, *The Southern Journal of Philosophy* 24, pp. 247-259
- Lewis, David 1980, „Mad Pain and Martian Pain“, in: Block, ed., *Readings in the Philosophy of Psychology I*, Cambridge, pp. 216-222; dass. in: Lewis, *Philosophical Papers I*, Oxford, 1983, pp. 122-132
- Lewis, David 1984, „Putnam's Paradox“, *Australasian Journal of Philosophy* 62, pp. 221-236
- Locke, Don 1981, „Mind, Matter, and the Meditations“, *Mind* 90, pp. 342-366
- Loeb 1986, „Is There Radical Dissimulation in Descartes' *Meditations*“, in: Rorty, Amélie Oksenberg, ed., *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, pp. 243-270
- Loewer, Barry, „Descartes' Skeptical and Antiskeptical Arguments“, *Philosophical Studies* 39, pp. 163-182
- Marion, Jean-Luc 1993, „Generosity and Phenomenology: Remarks on Michel Henry's Interpretation of the Cartesian *Cogito*“, in: Voss, ed., *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford, pp. 52-74
- Marion, Jean-Luc 1994, „Entre analogie et principe de raison: la *causa sui*“, in: Beyssade/Marion, *Descartes. Objecker et Répondre*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 305-334
- Markie, Peter J. 1977, „Fred Feldman and the Cartesian Circle“, *Philosophical Studies* 31, pp. 429-432
- Markie, Peter J. 1981, „Dreams and Deceivers in Meditation One“, *Philosophical Review* 90, pp. 185-209
- Markie, Peter J., 1982, „The Cogito Puzzle“, *Philosophy and Phenomenological Research* 43, pp. 59-81
- Markie, Peter J. 1992, „The Cogito and its Importance“, in: Cottingham, ed., *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge UP, 1992, pp. 144-73; dass. in: Cottingham, ed., *Descartes*, Oxford UP, 1998, pp. 50-78

- Mates, Benson 1981, *Sceptical Essays*, Chicago
- Mates, Benson 1996, *The Sceptic Way - Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, Oxford
- Matthews 1986, „Descartes and the Problem of Other Minds“, in: Rorty, Amélie Oksenberg, ed., *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, pp. 141-151
- McIntyre, Jane 1984, „Putnam's Brains“, *Analysis* 44, pp. 59-61
- Meyer, Michel 1994, „Y a-t-il une structure argumentative propre aux *Méditations*?“ in: Beyssade/Marion, *Descartes. Objecker et Répondre*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 41-64
- Molland, George 1993, „Science and mathematics from the Renaissance to Descartes“, in: *Routledge History of Philosophy* vol. 4 *The Renaissance and 17<sup>th</sup> Century Rationalism*, ed. G.H.R. Parkinson, Routledge, London & New York, 1993, pp. 104-139
- Morris, John 1973, „Descartes' Natural Light“, *Journal of the History of Philosophy* 11, pp. 169-187
- Morrow 1970, *Proclus - A Commentary on the First Book of Euclid's 'Elements'*, Princeton, <sup>2</sup>1992
- Moyal 1993, „The Ontological Proof Within the Order of Reasons“, in: Descartes, René, *Méditations on First Philosophy - in focus*, ed. Tweyman, Stanley, London, 1993, p. 185-199
- Nagel, Thomas 1986, *The View From Nowhere*, Oxford
- Nagel, Thomas 1997, *The Last Word*, Oxford
- Newton, *Opticks*, Dover, London
- O'Gorman, F. P. 1989, *Rationality and Relativity: The Quest for Objective Knowledge*, Aldershot
- O'Toole, Frederick 1993, „Descartes' Problematic Causal Principle of Ideas“, *Journal of Philosophical Research* 18, pp. 167-91; dass. in: Chappell, Vere 1997, ed., *Descartes's Meditations, Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 103-127
- Olson, Mark A. 1988, „Descartes' First Meditation: Mathematics and the Laws of Logic“, *Journal of the History of Philosophy* 26, pp. 407-438
- Pappi Alexandrini Collectionis quae supersunt, ed. Friedrich Hultsch, 3 Vol., Amsterdam 1965 (unveränderter Neudruck der Ausgabe Berlin 1875-78)
- Patzig, Günther 1981, „Erkenntnisgründe, Realgründe und Erklärungen (zu *Anal. Post. A 13*)“, in: Berti, Enrico, ed., *Aristotle on Science: The Posterior Analytics - Proceedings of the 8<sup>th</sup> Symposium Aristotelicum Held in Padua from 7. 9.-15. 9. 1978*, Padua, pp. 141-156
- Perler 1996, „Cartesische Emotionen“, in: Kemmerling/Schütt, *Descartes nachgedacht*, Frankfurt a/M, pp. 51-79
- Petrus, Klaus 1996, „Analyse und Kontext des Wachsbeispiels bei Descartes“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43, pp. 324-334
- Plantinga, Alvin 1973, „Which Worlds Could God Have Created“, *Journal of Philosophy* 70, pp. 539-552
- Plantinga, Alvin 1980, „Descartes and Possibilism“, in: *Does God Have a Nature?*, Aquinas Lecture No. 44, pp. 95-126
- Putnam, Hilary 1975, „Other minds“, *Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge 1975
- Putnam, Hilary 1978, „There is at least one *a priori* truth“, in: *Erkenntnis* 13; dass. in: *Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge 1983
- Putnam, Hilary 1979, „Analyticity and apriority: beyond Wittgenstein and Quine“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 4; dass. in: *Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge 1983
- Putnam, Hilary 1982, „Why There Isn't a Ready-Made World“, *Synthese* 51 (1982), pp. 141-167; dass. in: *Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge 1983
- Putnam, Hilary 1983, „Why reason can't be naturalized“, *Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge
- Putnam, Hilary 1985, „Reflexive Reflections“, *Erkenntnis* 22, no. 1-3; dass. in: Putnam, *Words and Life*, Conant, ed., Cambridge MA, 1994
- Quine, Willard van Orman 1951, „Two Dogmas of Empiricism“, *Philosophical Review*, 1951; dass. in: Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge MA, 1953, 1961<sup>2</sup> rev., 1980<sup>3</sup>
- Quine, Willard van Orman 1953, „On Mental Entities“, in: *Contributions to the Analysis and Synthesis of Knowledge*; dass. in: Quine, *The Ways of Paradox*, Cambridge MA, <sup>2</sup>1976
- Quine, Willard van Orman 1957, „The Scope and Language of Science“, in: *British Journal for the Philosophy of Science* 1957; dass. in: Quine, *The Ways of Paradox*, Cambridge MA, 1966, rev. 1976
- Quine, Willard van Orman 1960, *Word and Object*, Cambridge
- Quine, Willard van Orman 1966, „Necessary Truth“, in: Quine, *The Ways of Paradox*, Cambridge MA, 1966, rev. 1976
- Quine, Willard van Orman 1970, *Philosophy of Logic*, Cambridge, <sup>1</sup>1970, <sup>2</sup>1986
- Quine, Willard van Orman 1979, „Facts of the Matter“, in: Shahan, ed., *Essays on the Phil. of W. V. Quine*, Oklahoma
- Radner, Daisie 1988, „Thought and Consciousness in Descartes“, *Journal of the History of Philosophy* 26,

pp. 439-452

- Randall, John Herman Jr. 1961, *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padua
- Rantala/Tselishchev 1987a, „Surface Information and Analyticity“, in: Bogdan, ed., *Jaakko Hintikka*, Dordrecht, pp. 77-90
- Rehder 1981, „Die Analysis und Synthesis bei Pappus. Ein Bericht.“, *Philosophia Naturalis* 19, 350-370
- Röd, Wolfgang 1982, *Descartes – Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, C.H. Beck, München
- Rodis-Lewis 1986, „On the Complementarity of Meditations III and V: From the ‘General Rule’ of Evidence to ‘Certain Science’“, in: Rorty, Amélie Oksenberg, ed., *Essays on Descartes’ Meditations*, Berkeley, pp. 271-295
- Rodis-Lewis 1993, „From Metaphysics to Physics“, in: Voss, ed., *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford, p. 242-259
- Rosenberg 1998, „Descartes’ Skeptical Argument“, *History of Philosophy and Logical Analysis*, zitiert wird nach der unter der Adresse <http://www.unc.edu/jfr/dskeparg.html> verfügbaren elektronischen Version
- Rosenthal, David M. 1986, „Will and the Theory of Judgement“, in: Rorty, Amélie Oksenberg 1986, ed., *Essays on Descartes’ Meditations*, University of California Press, Berkeley, pp. 405-434; dass. in: Chappell, Vere 1997, ed., *Descartes’s Meditations, Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 129-158
- Rubin 1977, „Descartes’s Validation of Clear and Distinct Apprehension“, *Philosophical Review* 86
- Russell, Bertrand 1900, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. With an Appendix of Leading Passages*, Cambridge,<sup>2</sup>London 1937
- Schicker, Rudolf 1995, Einleitung in Zabarella 1578, *De Methodis / De Regressu*, München 1995
- Schiffer, Stephen 1976, „Descartes on His Essence“, *Philosophical Review* 85, pp. 21-43; dass. in: Chappell, Vere 1997, ed., *Descartes’s Meditations, Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 65-86
- Schmaltz, Tad M. 1992, „Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union“, *Philosophical Review* 101, pp. 281-325
- Schmitt, C. B. 1983, „The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times“, in: Burnyeat, ed., *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley, pp. 225-251
- Schmitz, Markus 1997, *Euklids Geometrie und ihre mathematiktheoretische Grundlegung in der neuplatonischen Philosophie des Proklos*, Würzburg
- Schmitz, Markus 1998, „Die Methode der Analysis bei Pappos von Alexandrien und ihre Rezeption im neuzeitlichen Denken bei René Descartes“, in: Wendel/Bernard, eds., *Antike Philosophie und moderne Wissenschaft*, Universität Rostock (= Rostocker Studien zur Kulturwissenschaft Bd. 2)
- Schouls, Peter A. 1972, „Descartes and the Autonomy of Reason“, *Journal of the History of Philosophy* 10, pp. 307-322
- Sellars, Wilfrid 1956, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in: Feigl/Scriven, ed., *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, Minneapolis, 1956; Neuausgabe bei Harvard UP, 1997
- Smith, Norman Kemp 1963, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, Macmillan & Co., London
- Soffer 1987, *From Science to Subjectivity*, Westport
- Sorensen, Roy A. 1984, „The Importance of Being Completely Wrong“, *Analysis* 44, pp. 41-43
- Specht 1996, „Pragmatische Aspekte der cartesischen Metaphysik“, in: Kemmerling/Schütt, *Descartes nachgedacht*, Frankfurt a/M, pp. 6-23
- Stone, Jim 1993, „Cogito Ergo Sum“, *Journal of Philosophy* 1993, pp. 462-468
- Stroud, Barry 1984, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford UP
- Stubbs, A. C. 1980, „Bernard Williams and the Cartesian Circle“, *Analysis* 40, pp. 103-108
- Tweyman 1993, „Introduction“, in: Descartes, René, *Meditations on First Philosophy - in focus*, Tweyman, ed., London, p. 1-33
- Unger, Peter 1975, *Ignorance*, Oxford
- Smullyan, Raymond M. 1992, *Gödel’s Incompleteness Theorems*, Oxford UP
- van de Pitte, Frederick 1988, „Intuition and Judgement in Descartes’ Theory of Truth“, *Journal of the History of Philosophy* 26, pp. 453-470
- Vieta, Franciscus, 1646, In artem analyticem isagoge, in: Opera mathematica, in unum volumen congesta, ac recognita, opera atque studio Francisci à Schooten, Nachdruck mit Vorwort und Register, ed. J.E. Hofmann, Hildesheim, 1970
- Vision, Gerald 1985, „I am Here Now“, *Analysis* 45, pp. 198-199
- Walker, Ralph C. S. 1986, *The Coherence Theory of Truth*, Routledge, London
- Walker, Ralph C.S. 1983, „Gassendi and Skepticism“, in: Burnyeat, ed., *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley, pp. 319-336
- Welbourne, Michael 1980, „Cartesian Madness“, *Analysis* 40, pp. 48-50

- Wells, Norman J. 1961, „Descartes and the Scholastics Briefly Revisited“, *New Scholasticism* 2, pp. 172-190
- Williams, Bernard 1978, *Descartes – The Project of Pure Enquiry*, Penguin repr. 1990, London
- Williams, Bernard 1983, „Descartes’s Use of Skepticism“, in: Burnyeat, ed., *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley, pp. 337-352
- Williams, Bernard 1986, „Descartes and the Metaphysics of Doubt“, in: Rorty, Amélie Oksenberg, ed., *Essays on Descartes’ Meditations*, Berkeley, p. 117-139
- Williams, Bernard 1986a, „Do We (Epistemologists) Need A Theory of Truth?“, *Philosophical Topics* 14
- Williams, C. J. F. 1980, „What Is, Necessarily Is, When It Is“, *Analysis* 40, pp. 127-131
- Williams, Michael 1988, „Epistemological Realism and the Basis of Scepticism“, *Mind* 97, pp. 415-439
- Williams, Michael 1988, „Scepticism and Charity“, *Ratio N.S.* 1, pp. 176-194
- Wilson, Margaret D. 1976, „The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness“, *Noûs* X, pp. 3-15; dass. in: Cottingham, ed., *Descartes*, Oxford UP, 1998, pp. 186-196
- Wright, Crispin 1991, „Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon“, *Mind* 100, pp. 87-116
- Zabarella, Jacopo 1578, *De Methodis / De Regressu*, eingeleitet, übersetzt und glossiert von Rudolf Schicker, München 1995