

René Descartes: Meditationen über die Erste Philosophie

KA

Klassiker Auslegen

Herausgegeben von
Otfried Höffe

Band 37

René Descartes: Meditationen über die Erste Philosophie



Herausgegeben von
Andreas Kemmerling

2., bearbeitete Auflage

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-057158-5

e-ISBN (PDF) 978-3-11-057180-6

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-057202-5

ISSN 2192-4554

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Umschlagabbildung: Frans Hals, Porträt von René Descartes, 1649, Louvre, Paris; Wikimedia Commons

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhalt

Zitierweise — VII

Andreas Kemmerling

1 **Einleitung — 1**

Dominik Perler

2 **Strategischer Zweifel**

Die Funktion skeptischer Argumente in der Ersten Meditation — 9

Andreas Kemmerling

3 **Das *Existo* und die Natur des Geistes — 29**

Andreas Schmidt

4 **Gott und die Idee des Unendlichen — 53**

Lilli Alanen

5 **The Metaphysics of Error and Will — 77**

Tobias Rosefeldt

6 **Descartes' ontologischer Gottesbeweis — 97**

Gary Hatfield

7 **The Sixth Meditation: Mind-Body Relation, External Objects, and Sense Perception — 119**

Hans-Peter Schütt

8 **Die Stellung der *Meditationen* im Gesamtwerk Descartes' — 143**

Andreas Hüttemann

9 **Die Grundlegung der Cartesischen Physik in den *Meditationen* — 167**

Hans-Peter Schütt

10 **Zur Wirkungsgeschichte der Cartesischen *Meditationen* — 187**

Auswahlbibliographie — 205

VI — Inhalt

Stellenregister — 213

Sachregister — 219

Namenregister — 221

Hinweise zu den Autoren — 225

Zitierweise

Die Schriften Descartes' werden nach der Ausgabe von Charles Adam und Paul Tannery (*Œuvres de Descartes*, 1897–1913, Nachdruck 1996, 11 Bde.) zitiert; die Angabe „AT VII 25“ verweist auf S. 25 des siebten Bands dieser Ausgabe.

Siglen

AT I – AT V

passim Korrespondenz (April 1622 bis Februar 1650) [L.], AT V 144–179: Entretien avec Burman (1648) – Gespräch mit Burman [EaB.]

AT VI

1–78: Discours de la Méthode (1637) – Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung [Disc.]
79–228: La Dioptrique (1637) – Dioptrik [Diopt.]
229–366: Les Meteores (1637) – Meteorologie [Met.]
367–485: La Geometrie (1637) – Geometrie [Géom.]
584–650: Dioptrice. Lateinische Übersetzung (1644) – Dioptrik [Diopt.]
651–720: Meteora. Lateinische Übersetzung (1644) – Meteorologie [Met.]

AT VII

1–90: Meditationes de Prima Philosophia (1641) – Meditationen über die Erste Philosophie [Med.]
91–561: Objectiones & Responiones (1641–1642) – Einwände und Er widerungen [Obj./Resp.]

AT VIII

AT VIII-1
passim Principia Philosophiae (1644) – Die Prinzipien der Philosophie [Princ.]
AT VIII-2
335–369: Notae in Programma (1648) [Notæ]

AT IX

AT IX-1
passim Méditations. Französische Übersetzung (1647) – Meditationen [Méd.]
AT IX-2
passim Principes de la Philosophie. Französische Übersetzung (1647)
– Prinzipien der Philosophie [Principes]

AT X

489–532: Recherche de la verité par la lumière naturelle (Entstehungszeit nicht eindeutig geklärt) – Die Suche nach Wahrheit durch das natürliche Licht [Rech.]

AT XI

- 1 – 118: Le Monde ou Traité de la Lumière (1633) – Die Welt oder Abhandlung über das Licht [*Lum.*]
- 119 – 202: Traité de l’homme (1633) – Über den Menschen [*Hom.*]
- 301 – 490: Les Passions de l’âme (1649) – Die Leidenschaften der Seele [*Pass.*]

Andreas Kemmerling

1 Einleitung

Das Philosophieren war für Descartes, so ist zu vermuten, keine der tiefsten intellektuellen Faszinationen seines Lebens. Seine Erkenntnisleidenschaften betrafen Probleme der Mathematik, zahllose Einzelfragen aus den verschiedensten Bereichen der Naturwissenschaften und insbesondere Fragen einer einheitlichen wissenschaftlichen Methode. Philosophie, jedenfalls in dem vergleichsweise engen Sinn unserer Tage, hat er, auf's Ganze seines Lebens gesehen, eher nebenher betrieben. Aus seiner Korrespondenz geht dies deutlich genug hervor.

Anders als heutigen Naturwissenschaftlern war ihm das Philosophieren jedoch nicht bloß ein Hobby für unausgefüllte Wochenenden oder Strandurlaube. Derlei kannte er wohl gar nicht. Vielleicht in seinen jungen Jahren, von denen uns zu wenig überliefert ist. Mit 20 war er ein frischexaminierter Jungjurist, mit Anspruch auf eine gediegene ‚Lebenszeitstelle‘ in Poitiers, die er mit 25 hätte einnehmen können. Sein Vater hatte dies, oder etwas dieser Art, von ihm erwartet. Ein halbes Jahr nach seinem Examen, am 31. März 1617, war er volljährig. (Was dies für Descartes – einen Menschen mit unbändigem Drang nach Unabhängigkeit in allem – bedeutet haben mag, sollte ein seit Jahrzehnten beamteter Philosophieprofessor unserer Tage nicht auszumalen versuchen.) Er war nun ein freier junger Mann aus besser gestellten Verhältnissen, jedenfalls ohne finanzielle Sorgen. Vermutlich zur Belohnung für die durchstandene Öde eines Jurastudiums hatte er sich Mitte des Jahres 1618 einen ausführlichen Europabummel vorgenommen – was angesichts des beginnenden großen Krieges einige Umsicht erforderte. Sich vom Duft der großen weiten Welt ein wenig umwehen lassen, bevor er in Frankreich in eine dröge Amtsadligenkarriere absinken würde, war vielleicht das, wonach ihm damals vornehmlich der Sinn stand. Er hatte einiges zu seiner Verfügung, das ihm allerlei Vergnügen verheißen mochte; unter anderm wird berichtet, er sei damals dem Glücksspiel zugetan und ein trefflicher Fechter gewesen, der in einem Duell in Paris seinen Gegner bis zur Wehrlosigkeit niederkniet (ihn aber verschonte, der schönen Augen der Dame wegen, die den Anlaß zum Kampf gegeben hatte) und der einmal sogar eine Übermacht von Piraten mit dem Degen zu vertreiben vermochte. Das Fechten war offenbar eine seiner länger anhaltenden Passionen; er verfaßte eine Abhandlung über die Fechtkunst und trainierte noch als reifer Mann in Holland mit seinem Fechtlehrer.

Doch was ist Vergnügen – für einen gutgestellten jungen Mann des frühen 17. Jahrhunderts, zumal einen, der eher neugierig und abenteuerlustig als blasiert und vergnügungssüchtig ist? Schon in Holland, dem ersten Zwischenhalt seiner Reise, traf (so stelle ich mir ihn gerne vor:) unser etwas feinerer, nach außen hin

selbstbewußter, innerlich nach etwas für sein ganzes Leben Erstrebenswertem lechzender, junger Edelmann aus Frankreich auf den holländischen Gelehrten Isaac Beeckman. Der war acht Jahre älter, wußte aber schon sehr wohl, was ihn sein Leben lang faszinieren und mit tiefem Vergnügen erfüllen würde: jedes ernstzunehmende Problem der erblühenden Wissenschaften. Durch ihn gewann Descartes in wenigen intensiven Monaten einen stimulierenden Eindruck davon, welch enorme Vielfalt an Problemen die international namhaften Wissenschaftler dieser Tage umtrieb. Freundschaftlich geschah das wohl zwischen den beiden. Die enthusiastisierende Intensität dieser Begegnung war für Descartes lebenserschütternd. Kurz nach seiner Weiterreise, am 23. April 1619, schrieb er Beeckmann, wahrlich dieser allein habe ihn aus seinem Müßiggang aufgerüttelt (AT X 162). Damals dürfte ihm aufgegangen sein, daß wissenschaftliche Arbeit für ihn die Erfüllung des Lebens sein könnte – und in welch außergewöhnlichem Maße er für sie begabt ist.

Kaum ein halbes Jahr später stand für den dann 23-jährigen fest, was er mit seinem Leben werde anfangen wollen. In einer Novembarnacht des Jahres 1619 hatte er drei Träume, die er offenbar als einen Sendungsauftrag deutete: ihm sei es aufgegeben, Großes für die Wissenschaft als ganze zu leisten. Zwar beschäftigte er sich weiterhin, als theoretischer und als empirischer Forscher, mit Detailproblemen der Geometrie, Optik, Meteorologie, auch der Musikpsychologie, Mechanik, Anatomie, Chemie, Physiologie, ja mit der Konzeption von Geräten zum Schleifen asphärischer Linsen, um Fernrohre bisher nie erreichter Qualität herstellen zu können – und diese Liste ist wahrlich nicht vollständig. Aber von nun an arbeitete er auch an Monumental-Projekten, die wir als aberwitzig hochfahrend belächeln müßten, wenn wir nicht Schriften und Briefe hätten, aus denen hervorgeht, mit welch ernsthafter Nüchternheit, intellektueller Brillanz und Ausrichtung auf konkrete Ergebnisse er sich ihnen hingegeben hat. Eines unter ihnen war die Entwicklung einer universalen Methode wissenschaftlich gesicherter Erkenntnis; er gab es mit Anfang 30 auf. Ein anderes seiner Vorhaben ist es, eine umfassende mechanistisch-korpuskularistische Theorie der unbelebten Natur (im besonderen auch des Lichts), der Tiere (sowie des menschlichen Körpers) und schließlich eine dazu passende Konzeption der Verstandessele zu entwickeln. Dieses zweite Projekt hat er bis in viele Einzelheiten und in Teilen, wie man heute sagen würde, bis zur Publikationsreife ausgearbeitet.

Paris hatte er Ende 1628 verlassen und sich in Holland niedergelassen. Sein Erbe erlaubte es ihm, seiner Sehnsucht nach Ungestörtheit entsprechend zu leben. Übrigens in einem durchaus komfortablen Rahmen: In Endegeest bei Leyden, zum Beispiel, lebte er zwei Jahre lang in einem, wie einer seiner seltenen Besucher berichtet, herrlich gelegenen Schloßchen mit Garten, Obstgarten und ‚einer ausreichenden Zahl an Domestiken‘ (AT III 351). Seine Zurückgezogenheit

hatte durchaus skurrile Züge. Aus seinen Aufenthaltsorten (er zog häufig um) machte er geradezu ein Geheimnis. Sein großbrüderlicher Freund Mersenne in Paris war einer der wenigen, die er diesbezüglich immer auf dem Laufenden hielt. Diese Ausnahme hatte ihren guten Grund: Mersenne wirkte seit Descartes' Übersiedlung nach Holland als zuverlässige Vermittlungszentrale für die ungeheuer umfangreiche Korrespondenz zwischen den führenden Wissenschaftlern Europas und dem Freund, der sich aus der geistigen Metropole fern auf's platte Land zurückgezogen hatte, um in Ruhe, jederzeit Herr seiner eigenen Zeit, seiner Sendung zu leben. Wir sollten ihn uns allerdings nicht als einen versponnenen, soziophoben Eremiten denken. Er hatte in Holland und Frankreich Freunde, mit denen er gerne zusammen war. Gelegentlich fuhr er nach Frankreich, besuchte seine Familie und andere, die ihm lieb waren. Aber auf's Ganze zog er es vor, nur denen zu begegnen, denen er begegnen wollte. Und eben nur dann, wenn die Arbeit an seinem Werk es zuließ. – Viele denkende Menschen haben diesen Traum. Descartes war 32, als er sich mit aller Entschiedenheit zu solch einer Lebensführung entschloß. Diesem Entschluß und der Willensstärke, ihn durchzuhalten, verdanken wir auch die *Meditationen*, von denen dieser Band handelt.¹

Im Jahre 1633 wurde Galilei verurteilt. Jedem wissenschaftlich Gebildeten war mit einem Schlag klar: Die katholische Kirche war entweder nicht willens oder intellektuell nicht in der Lage, die unleugbaren Ergebnisse der neuen Wissenschaft mit ihren Doktrinen in Einklang zu bringen. Descartes hielt seine zur Veröffentlichung gedachten Schriften zurück; die Bewegung der Erde war ein integraler Bestandteil seiner Theorie-Entwürfe. Ja, unmittelbar nachdem er von Galileis Verurteilung erfahren hatte, war er zunächst so schockiert, daß er mit dem Gedanken spielte, all seine Manuskripte zu verbrennen. Doch er besann sich eines Besseren. Vier Jahre später, 1637, publizierte er in Holland, anonym, eine auf Französisch abgefaßte Schrift, die aus vier Teilen bestand: dem kurzen einleitenden, autobiographisch gehaltenen *Diskurs über die Methode, seine Vernunft gut einzusetzen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen* und drei Proben („essais“) dieser Methode, in denen es um die Optik, die Meteore und die Geometrie ging. – Durch die Wahl des Wortes „discours“, im Kontrast zu „traité“, wollte Descartes deutlich machen, daß besagte Methode in dieser Schrift nicht lehrbuchartig entwickelt, sondern nur ‚diskursiv‘ behandelt wird. Die drei *Essais*, aber auch die Behandlung medizinischer, physikalischer und metaphysischer

¹ Seinen einzigen Versuch, sich als erwachsener Mann auf eine Lebensführung einzulassen, die er nicht selbst bestimmte, überlebte er kein halbes Jahr.

Themen im *Discours* sollten dem Leser deutlich werden lassen, daß diese Methode universal anwendbar ist und ihr Wert sich in der Praxis ihrer Anwendungen zeigt.²

In Reaktion auf dieses Buch, das Mersenne und auch Descartes selbst an eine Reihe von Gelehrten und wissenschaftlich Interessierten verschickt hatten, entspann sich ein ausufernder Briefwechsel mit denen, die ihre Einwände vorbrachten. Nicht wenige solcher Einwände, auch die von Mersenne selbst, betrafen den vierten Teil des *Discours*, in dem es um Metaphysik ging. Descartes war sich zum Beispiel dessen bewußt, daß sein dort eher skizzierter als durchgeführter Gottesbeweis in der Tat nicht so evident war, wie er es behauptete. Und er – der wahrlich nicht zu übertriebener Selbstkritik neigte – bekannte, daß dies ein großer Mangel seines Buch sei (AT I 353). Im Verlauf dieser brieflichen Diskussionen dürfte in ihm der Entschluß gereift sein, seine eigene, radikal neue Metaphysik – die Grundlage seines gesamten wissenschaftlichen Systems – nun endlich einmal so auszuarbeiten, daß sie nicht mehr den Mißverständnissen und berechtigten Einwänden ausgesetzt wäre, die ihm nun aus den Reaktionen auf den *Discours* bekannt waren. Wie aus einigen Briefstellen (z. B. AT I 144, 182, 350) hervorgeht, hatte er schon seit dem Sommer 1629 eine ‚kleine Abhandlung‘ zur Metaphysik angefangen. Mersenne gegenüber erwähnt er diesen auf Latein verfaßten Text, in dem er die Existenz Gottes ziemlich ausführlich [*assez au long*] herleite; seine Beweisgründe seien beweiskräftiger und klarer als die aller Beweise der Geometer. Zehn Jahre später, im Januar 1639, ist er endlich entschlossen, sich an die Ausarbeitung zu machen. Er schreibt Mersenne, er habe vor, sich für den Rest des Winters einer Studie zu widmen, die keine Ablenkung zulasse; er bitte sehr demütig, ihm zu gestatten, bis Ostern nicht wieder zu schreiben, und auch darum, ihm keine Briefe weiterzuleiten; Sorgen möge Mersenne sich nicht machen, sondern in der Zwischenzeit bitte annehmen, daß er lebe, gesund sei und philosophiere (AT II 492).

So rasch ließen die *Meditationen* sich dann doch nicht schreiben. Erst im November desselben Jahres erwähnt Descartes sein Vorhaben wieder; er arbeite an einem Diskurs, schreibt er Mersenne, in dem er zu erhellen versuche, was er bisher zum Thema Gottesbeweis geschrieben habe; es werde nur ein kleines Buch, er hoffe jedoch, daß es ein Gutteil der Metaphysik enthalten werde (AT II 622). Im März 1640 ist die Arbeit am Manuskript endlich abgeschlossen. Zwei holländische Freunde lesen Korrektur, das durchgesehene Exemplar geht weiter an erste katholische Testleser, zwei Priester aus Haarlem, mit denen Descartes seit einigen

² Siehe dazu seine Briefe an Mersenne und einen unbekanntenen Adressaten aus dem Februar und Mai des Jahres 1637 (AT I 348 ff. und 369 ff.). – So ganz genau hat es Descartes mit seiner terminologischen Wahl aber wohl nicht genommen; im Februar 1638 spricht er, in einem Brief an den befreundeten Jesuiten Vatier, selbst von seinem *traité de la Methode* (AT I 560).

Jahren befreundet war; die beiden bitten Johannes Caterus (1590 – 1657), einen philosophisch gebildeten Priester in Alkmaar, um einen schriftlichen Kommentar. Das Manuskript geht zurück an Descartes.

Aber dieser scheint selbst im Sommer immer noch nicht endgültig dazu entschlossen gewesen zu sein, den Text zu veröffentlichen. Jedenfalls schreibt er am 31. Juli 1640 an Constantijn Huygens, seinen Freund und Bewunderer (den Vater des bald schon berühmten Christiaan), der gerüchteweise von der bevorstehenden Veröffentlichung gehört hatte: Darüber sei er erstaunt, denn weder habe er etwas an den Verleger gegeben, noch habe er irgend etwas fertig, das nicht zu geringfügig [*peu*] sei, um der Rede wert zu sein (AT III 751). Endlich, am 10. November, einem für ihn bedeutsamen Datum³, gibt er das Manuskript (samt den Einwänden von Caterus), endgültig aus der Hand. Zunächst geht es an Huygens, der es eine Woche lang studieren darf, bevor er es an Mersenne weiterschickt. Der Freund in Paris sendet es an eine Reihe von Gelehrten, mit der Bitte um deren Einwände; diese schickt er an Descartes, der seine Erwiderungen wiederum Mersenne schickt. Dieses Hinundher endet im Juli; Ende August erscheint in Paris die erste Auflage. Als Titel hatte Descartes vorgeschlagen: *Meditationen über die Erste Philosophie*, es jedoch Mersenne überlassen, die endgültige ‚Taufe‘ vorzunehmen (AT III 239). Dieser erweiterte den Titel um den Zusatz ... *in der die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele bewiesen wird*. In der zweiten Auflage, die bereits neun Monate später in Amsterdam erscheint, ändert Descartes diesen Zusatz ab; nun lautet er ... *in der die Existenz Gottes und die Unterschied zwischen der menschlichen Seele und dem Körper bewiesen wird*.

Metaphysik war Descartes das schwerste intellektuelle Geschäft überhaupt. Hierzu bedurfte es des reinen Denkens – eines Denkens, das mit sich selbst mühsam ins Reine kommen muß: sich von allem befreien muß, was die sinnliche Wahrnehmung oder das bildliche Vorstellungsvermögen ihm – und sei's auch nur in Analogien oder Metaphern – gewissermaßen als Denk-Material anbieten oder gar aufdrängen. Die besondere geistige Anstrengung, deren es bei dem Versuch bedarf, metaphysische Einsichten zu gewinnen, liegt für Descartes in wenigstens zweierlei: Erstens muß man die Begriffe, mit denen man dabei arbeitet, erbarungslos daraufhin durchmustern, ob mit ihnen überhaupt etwas klar & deutlich Verstandenes erfaßt wird oder nicht. Zweitens muß man mit den klaren & deutlichen Begriffen dann intellektuell rigoros umgehen: darf sich keinen einzigen Gedanken und keinen einzigen Gedankenschritt durchgehen lassen, dessen Wahrheit bzw. Korrektheit nicht selbst wiederum über den äußersten rationalen Zweifel erhaben ist.

³ Es war die Nacht vom 10. auf den 11. November 1619, in der er die oben erwähnten Träume hatte.

Mehrfach warnt Descartes davor, sich der Anstrengung metaphysischen Denkens auszusetzen. Tunlichst unterziehe man sich dieser Pein nur einmal im Leben. Im Gespräch mit dem Theologen Frans Burman sagt er am 16. April 1648: „Es ist zu beachten, daß man sich nicht in die *Meditationen* vertiefen sollte, auch nicht in metaphysische Themen, deren Kommentare und dergleichen. Erst recht sollte man diese Themen nicht noch einmal tiefschürfender angehen, als der Autor [also Descartes selbst] dies getan hat; denn er selbst hat sie tiefschürfend genug in Angriff genommen. Vielmehr reicht es aus, sie ein einziges Mal allgemein zur Kenntnis zu nehmen und dann ihrer Schlußfolgerung eingedenk zu sein. Andernfalls lenken sie den Geist zu sehr von den physischen und sinnlich wahrnehmbaren Dingen ab und machen ihn unfähig, sich mit diesen zu beschäftigen. Doch es ist im höchsten Maße wünschenswert, daß Menschen gerade dies [sich mit den physischen und sinnlich wahrnehmbaren Dingen beschäftigen] tun, denn daraus ergibt sich eine Fülle von Nutzen für das Leben“ (AT V 165). – Ähnlichen Rat hatte er der Prinzessin Elisabeth in einem Brief vom 26. Juni 1643 gegeben: „... ich glaube, daß es sehr notwendig ist, die Prinzipien der Metaphysik einmal im Leben gut begriffen zu haben, denn sie geben uns die Kenntnis von Gott und von unserer Seele. Auch glaube ich, daß es sehr schädlich wäre, den Verstand häufig mit dem Meditieren über diese Dinge zu beschäftigen, ...“ (AT III 695). Zuvor hatte er ihr im selben Brief folgendes enthüllt: „Ich kann wahrheitsgemäß sagen, daß die Hauptregel, die ich in meinen Studien beachtet habe, ... ist, daß ich niemals mehr als sehr wenige Stunden am Tag auf Gedanken verwandt habe, die die Vorstellungskraft beanspruchen, und sehr wenige Stunden pro Jahr auf Gedanken, die den reinen Verstand beanspruchen; den gesamten Rest meiner Zeit habe ich der Entspannung der Sinne und der Erholung des Geistes gegeben“ (AT III 692 f.).

Metaphysik-Treiben ist für Descartes kein Zuckerschlecken; ja, er hielt diese Tätigkeit offenbar für gesundheitsgefährdend. Der gewöhnliche Mensch sollte sich ihr nur einmal im Leben widmen; und dann am besten so, daß er die Cartesischen *Meditationen* liest, nicht allzu tiefschürfend, und sich ihre Ergebnisse einprägt. Aber selbst die, die an hochtheoretisches Denken gewöhnt sind, die Mathematiker, tun sich schwer mit dem metaphysischen Denken. Descartes, dem besten Mathematiker seiner Zeit, sollte zugebilligt werden, daß er weiß, wovon er redet, wenn er Mersenne (mit Bezug auf eine Gruppe Pariser Mathematiker) schreibt, daß deren Ansichten über die Existenz Gottes und die Ehre, die ihm zu erweisen sei, nur sehr schwer zu heilen seien. Zum einen seien sie dermaßen von ihren eigenen hohen Geistesfähigkeiten überzeugt, daß ihre Fähigkeit, den Argumenten anderer zuzuhören, geringer sei als die anderer Menschen. Außerdem stehe ihnen ihre Hauptbegabung, das bildliche Vorstellungsvermögen, beim metaphysischen Denken eher im Wege: das Vorstellungsvermögen sei zwar der

Teil des Geistes, der für die Mathematik am hilfreichsten sei, aber bei den metaphysischen Spekulationen schade er mehr als er nutze (AT II 622).

Mit welchem konkreten Ziel hat Descartes sich der für ihn offenbar immensen Anstrengung unterzogen, dieses Werk zur Metaphysik zu schreiben? Darauf gibt es mehr gute Antworten als in eine kurze Einleitung passen, und einige darunter dürften durch die vorangehenden Bemerkungen leidlich deutlich geworden sein. Hier möchte ich nur zwei seiner erklärten Ziele nennen. Das erste erwähne ich, weil es in mehreren der nachfolgenden Beiträge eine wichtige Rolle spielen wird; Descartes formuliert es gegenüber Mersenne so: „Das Hauptziel meiner Metaphysik ist es, verständlich zu machen, welche diejenigen Dinge sind, die man deutlich konzipieren kann“ (30. September 1640, AT III 192). Ein anderes sei genannt, weil es in der Literatur fast nie erwähnt wird. Descartes verfaßte die *Meditationen* zum Ruhme Gottes. Wiederum an seinen Freund Mersenne gerichtet, schreibt er ein Jahr später: „Mit der Veröffentlichung meines Buchs habe ich getan, was ich dachte, tun zu müssen: zum Ruhme Gottes und zur Entlastung meines Gewissens“ (AT III 436).⁴Niemand, der diesen Autor auch nur oberflächlich gelesen hat, kann dies für eine Floskel halten.

Mit dem *Discours* hatte Descartes ein breiteres Publikum erreichen wollen. Auf wen er mit den auf Latein verfaßten *Meditationes* abzielte, spricht er in dem oben erwähnten Brief an Huygens deutlich aus: „Ich denke, ich habe die Existenz Gottes und die Immaterialität der Seele vollständig bewiesen. Diese Beweise hängen jedoch von mehreren aufeinanderfolgenden Gedankengängen ab. Wird die kleinste Einzelheit [*circonstance*] vergessen, so wird die Konklusion gar nicht richtig verständlich. Wenn ich nicht besonders fähige Menschen, mit einer großen Reputation für die Metaphysik, finde, die meine Argumente mit Interesse untersuchen und geradheraus sagen, was sie darüber denken, um damit die andern zu veranlassen, ihr Urteil zu übernehmen (oder sich wenigstens zu schämen, ihnen ohne Grund zu widersprechen), dann sehe ich vorher, daß meine Argumente sehr wenig Ertrag haben werden“ (AT III 752). Was nun die Anzahl solcher ‚besonders fähigen Menschen‘ angeht, die in der Lage wären, seine komplexen Argumentationen aufgeschlossen und kompetent zu untersuchen, neigte Descartes einer eher pessimistischen Einschätzung zu: pro Land kaum ein einziger Mensch (AT III 751).

Auch der heutige Leser sollte all dies ganz ernstnehmen. Im akademischen Unterricht hierzulande werden die *Meditationen* gerne in Proseminaren behandelt, um Anfänger im Fach Philosophie an einen großen Text aus der Geschichte des Fachs heranzuführen. Man sollte sich darüber im Klaren sein, daß dies nicht

⁴ Vgl. dazu auch den erwähnten Brief an Huygens vom 31. Juli 1640 (AT III 752).

Descartes' eigener Einschätzung und schriftstellerischer Absicht entspricht. Für Studenten schrieb er nie; auch seine *Prinzipien* waren nicht für die studentische Lektüre gedacht, sondern für Lehrer (insbesondere: jesuitische), die Philosophie unterrichten.

Es gehört *auch* zu den Absichten, die die Autoren dieses Bandes mit ihren Beiträgen verfolgen, studentischen Lesern einen Eindruck von dem außerordentlichen Schwierigkeitsgrad der *Meditationen* zu vermitteln; sie sind nun einmal ein philosophisches Werk höchsten Anspruchs und selten wieder erreichten Niveaus. Noch mehr liegt den Autoren jedoch daran, heutige Leser dabei zu unterstützen, die *Meditationen* weder als eine Ansammlung längst ausgelutschter Kamellen zu unterschätzen, noch an ihnen zu verzweifeln. Möge dieser Band dazu beitragen, Freude an der Metaphysik zu gewinnen, ohne krank zu werden.

Natürlich habe ich als Herausgeber versucht, als Autoren nur ‚besonders fähige Menschen‘ zu gewinnen, die in der Lage sind, Descartes' Argumentationen zu verstehen. Sollte dies gelungen sein, obwohl immerhin fünf der Beiträger aus demselben Land kommen, so wäre Descartes' Pessimismus – ‚pro Land kaum ein einziger Mensch‘ – für die heutige Zeit jedenfalls nicht mehr angemessen. Doch vielleicht hat die Metaphysik seit 1640 ja wirklich Fortschritte gemacht. Auch das wiederum wäre nicht zuletzt ein Verdienst des Autors der *Meditationen*.⁵

⁵ Julia Zakkou hat mich bei der Herausgabe dieses Bands mit großer Sachkenntnis, Sorgfalt, Umsicht und Leidenschaft unterstützt. Dafür danke ich ihr aufs herzlichste.

Dominik Perler

2 Strategischer Zweifel

Die Funktion skeptischer Argumente in der Ersten Meditation

2.1

Der Gedankengang, den Descartes in der Ersten Meditation entwickelt, erscheint auf den ersten Blick nicht nur originell, sondern auch so anschaulich und leicht verständlich, daß er sich in wenigen Sätzen zusammenfassen lässt: Viele scheinbar wahre Meinungen haben sich als falsch herausgestellt. Deshalb müssen wir unsere Meinungen mithilfe skeptischer Überlegungen auf den Prüfstand stellen. Es könnte ja sein, daß sie auf irreführenden Sinnesinformationen beruhen, daß wir sie nur in einem Traumzustand haben oder daß ein böser Dämon sie uns eingegeben hat. Da restlos alle unsere Meinungen falsch sein könnten, sind alle anzuzweifeln und können nicht als Grundlage für ein Wissenssystem dienen.

So weit, so gut. Doch was ist an diesen Überlegungen originell? Descartes stellt selber bescheiden fest: „Ich zielte nicht darauf ab, durch ihre Darstellung Lob zu erwerben. Ich glaube aber, daß ich sie nicht weniger auslassen konnte, als ein Arzt die Beschreibung einer Krankheit auslassen kann, für die er eine Heilmethode lehren will“ (AT VII 172). Die Krankheit, die er diagnostizieren und heilen will, ist offensichtlich jene der unkritischen Festlegung auf scheinbar wahre Meinungen. Diese Absicht verfolgten aber bereits die pyrrhonischen Skeptiker, die sich als Therapeuten verstanden und die Dogmatiker von ihrem Leiden zu befreien versuchten. Sie verwiesen explizit auf widersprüchliche Sinnesinformationen, Träume und übernatürliche Manipulationen, um vorschnell akzeptierte Meinungen ins Wanken zu bringen. Dank lateinischer Übersetzungen von Sextus Empiricus' Werken (der *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* wurde 1562 in einer lateinischen Fassung gedruckt, *Adversus Mathematicos* 1569) war die pyrrhonische Skepsis zu Descartes' Zeiten gut bekannt und wurde rege rezipiert.¹ Ebenso präsent war die akademische Skepsis (vor allem dank Ciceros *Academica* und Augustins *Contra Academicos*), die sich ebenfalls auf eine Reihe von Täuschungsszenarien berief (vgl. Schmitt 1972 und Maia Neto 1997). Schließlich waren auch die skeptischen Überlegungen verbreitet, die scholastische Autoren im Rahmen der christlichen Omnipotenzlehre und der Dämonologie entwickelt

¹ Vgl. zur Rezeption Popkin (2003, 17–43) und Floridi (2002).

hatten. Sie hatten ausführlich die Frage erörtert, ob wir Menschen nicht permanent vom allmächtigen Gott oder von gefallenen Engeln getäuscht werden könnten.² Mersenne wies Descartes ausdrücklich auf diese Diskussionen hin und fragte höflich nach, was an den Täuschungshypothesen denn so neu und aufregend sei (AT VII 125 f.).³

Versammelt Descartes in der Ersten Meditation also nur altbekannte skeptische Argumente? Wärmt er „nur mit Widerwillen den Kohl“ der antiken Skeptiker wieder auf, wie er in seiner Antwort an Mersenne selber einräumt (AT VII 130)? Man könnte sogleich erwidern, daß er in zwei entscheidenden Punkten von den traditionellen Debatten abweicht. Erstens führt er die skeptischen Überlegungen aus rein methodischen Gründen ein.⁴ Im Gegensatz zu den pyrrhonischen Skeptikern geht es ihm nicht darum, das skeptische Argumentieren als Lebensform zu wählen und fortwährend Meinungen auf den Prüfstand zu stellen. Nur „einmal im Leben“, so betont er schon im allerersten Satz (AT VII 17; auch AT VIII-1 5), sollen alle Meinungen bezweifelt werden. Ist der Zweifel einmal überwunden, können und müssen Meinungen sogar wieder zugelassen werden.⁵ Es wäre daher unangemessen, in Descartes den permanenten Zweifler zu sehen oder jemanden, der alle Meinungen neutralisieren und dadurch zur Seelenruhe gelangen will. Er strebt vielmehr danach, bestimmte Meinungen (nämlich bezweifelbare) infrage zu stellen, um andere Meinungen (nämlich unbezweifelbare) zu finden. Kurz gesagt: Sein Ziel besteht in einem geläuterten, methodisch reflektierten Dogmatismus, d. h. in einer philosophischen Position, die Meinungen zuläßt und sogar als unverzichtbar betrachtet, wenn sie korrekt begründet werden. Zweitens verfolgt er – wiederum im Gegensatz zu den pyrrhonischen Skeptikern – ein genuin erkenntnistheoretisches Ziel. Es soll nämlich ein sicheres Fundament für die neuen Meinungen gefunden werden. Daß Meinungen tatsächlich auf einem Fundament stehen und nicht etwa nur netzartig miteinander verknüpft sind, zeigt sich wiederum im allerersten Satz, in dem es heißt, alles müsse „bis zum Grund niedergerissen und von den ersten Fundamenten aus von neuem begonnen werden“ (AT

² Vgl. einen Überblick in Perler (2010); ausführlich Funkenstein (1986, 117–152), Perler (2006, 117–179).

³ Weniger höflich war Hobbes, der schroff bemerkte, er wäre von derart abgedroschenen Dingen lieber verschont geblieben (AT VII 171).

⁴ Er spricht selber von einem „hyperbolischen“ (AT VII 89 und 226) oder einem „metaphysischen“ (AT VII 460 und 546) Zweifel. Dieser ist von einem natürlichen Zweifel zu unterscheiden, den eine Person im Alltag haben kann; vgl. zu diesem Kontrast Broughton (2002, 49–61).

⁵ Natürlich läßt auch der Pyrrhoniker Meinungen zu, aber nicht indem er sie bekräftigt und ihnen seine Zustimmung gibt, sondern nur indem er sie neutral entgegennimmt; vgl. zu dieser Unterscheidung Frede (1987). Demgegenüber nimmt Descartes nach der Überwindung des Zweifels Meinungen entgegen *und* bekräftigt sie.

VII 17). Descartes suggeriert damit von Anfang an ein Erkenntnisprojekt, das man in heutiger Terminologie als „fundamentalistisch“ bezeichnen kann.⁶ Skeptische Argumente werden im Rahmen dieses Projekts eingesetzt und dienen als Hilfsmittel, um zu einer letzten, nicht mehr bezweifelbaren Grundlage zu gelangen. Es ist daher nicht erstaunlich, daß Descartes in seinen frühen naturwissenschaftlichen Schriften oder in den späten *Passions de l'âme* keine skeptischen Argumente anführt. Sobald man den genuin erkenntnistheoretischen Rahmen verläßt und sich wissenschaftlichen Spezialfragen widmet, spielen solche Argumente schlichtweg keine Rolle.

Doch wie gelangt Descartes zu einer letzten, nicht mehr bezweifelbaren Grundlage? Wie im Folgenden gezeigt werden soll, erreicht er dieses Ziel durch einen strategischen Einsatz skeptischer Überlegungen. Sucht man nach seiner Originalität, sollte man nicht nur fragen, *welche* Argumente und Beispiele er einsetzt, sondern vor allem, *wie* er sie einsetzt, d. h. wie er sie in einen bestimmten Kontext einbettet, bestimmte Schlüsse aus ihnen zieht und damit zu anderen Resultaten gelangt als seine Vorgänger, die teilweise genau die gleichen Beispiele angeführt hatten. Um dies zu verdeutlichen, soll Descartes' Verwendung der drei wichtigsten skeptischen Szenarien mit jener der pyrrhonischen Skeptiker und der scholastischen Aristoteliker verglichen werden. Erst dann wird deutlich, von welchem unkritischen Dogmatismus er sich mit seinem geläuterten Dogmatismus distanzieren will.

2.2

Descartes führt die erste skeptische Überlegung mit knappen Worten ein:

Alles, was ich nämlich bisher für in höchstem Maße wahr gehalten habe, das habe ich entweder von den Sinnen oder vermittels der Sinne empfangen; ich habe aber entdeckt, daß diese mich manchmal täuschen; und es ist ein Gebot der Klugheit, niemals denen völlig zu glauben, die uns auch nur einmal getäuscht haben. (AT VII 18)

Von welchen Täuschungen ist hier die Rede? In der Sechsten Meditation (AT VII 76) werden konkrete Beispiele genannt: Viereckige Türme erscheinen aus der Ferne rund, und riesige Statuen sehen klein aus, wenn man sie vom Boden aus anschaut. Dies sind genau die Beispiele, die bereits die pyrrhonischen Skeptiker angeführt hatten. Sextus Empiricus erwähnt sie im fünften der insgesamt zehn

⁶ Damit grenzt er sich sowohl von einem Kohärentismus als auch von einem Kontextualismus ab; vgl. Williams (2001, 81–93).

Tropen (vgl. *Grundriß I*, 118, Übers. Hossenfelder 1985, 121). Er beruft sich aber nicht auf ein Gebot der Klugheit, sondern argumentiert folgendermaßen: Alle sinnlichen Informationen, die wir von den materiellen Dingen bekommen, hängen von der jeweiligen Entfernung und Position ab. Wir können daher immer nur sagen, wie die Dinge uns in dieser oder jener Situation gerade erscheinen. Da die Erscheinungen einander gleichwertig sind, können wir nie ein Urteil darüber fällen, wie die Dinge wirklich beschaffen sind, sondern müssen uns auf den Bericht wechselnder Erscheinungen beschränken.

An diesem Vorgehen fällt natürlich auf, daß Sextus nicht behauptet, die Sinne würden uns täuschen. Ebenso wenig behauptet er, daß ein Sinn täuschungsfälliger ist als ein anderer; er beschreibt nur Erscheinungen. Daher würde er nie sagen, daß der Gesichtssinn uns täuscht, wenn uns der Turm aus der Ferne rund erscheint. Wir haben in dieser Situation einfach eine Erscheinung, die sich aus der Lage des Turms und dem Funktionieren des visuellen Apparats ergibt – eine schlichte Tatsache, die an sich weder gut noch schlecht ist. Doch warum räumt Sextus nicht ein, daß es sich um eine besondere Situation handelt und daß die hier auftretende Erscheinung durch eine andere korrigiert werden kann, die wir in einer Normalsituation gewinnen, etwa wenn wir in drei Meter Entfernung vor dem Turm stehen? Die Bezeichnung einer Situation als besonders oder normal würde voraussetzen, daß wir über ein Kriterium verfügen, mit dem wir eine Situation bewerten können. Doch wie sollten wir zu einem solchen Kriterium gelangen? Wir können ja nie einen neutralen Standpunkt einnehmen, um ein Kriterium zu gewinnen, das sich dann auf einzelne Wahrnehmungssituationen anwenden ließe. Wir befinden uns immer in einer konkreten Situation, ob wir dies wollen oder nicht, und sind daher nur imstande, Vergleiche zwischen den jeweils präsenten Erscheinungen anzustellen, ohne daß wir uns gleichsam über die Erscheinungen stellen und sie evaluieren können.

Stellt man diesen pyrrhonischen Umgang mit Sinnesinformationen dem cartesischen gegenüber, fallen sogleich zwei Punkte auf. Erstens beschreibt und vergleicht Descartes nicht einfach Erscheinungen, sondern er stellt eine Behauptung auf: Manchmal täuschen uns die Sinne. Damit scheint er ein Bewertungskriterium vorauszusetzen, etwa daß er berechtigt ist, eine Entfernung von hundert Metern als irreführend einzustufen und die in dieser Situation gewonnene Erscheinung als nicht-veridisch zu beurteilen. Zweitens fällt auch auf, daß er eine theoretische Behauptung aufstellt, indem er die *Maxime* formuliert, daß man jenen nicht mehr vertrauen sollte, von denen man einmal getäuscht worden ist. Doch wie kann er sich darauf berufen, wenn alles bezweifelt werden soll, wie im Eingangssatz der Ersten Meditation angekündigt wird? Auch eine schlichte Klugheitsregel muß dem Zweifel ausgesetzt werden. Es mag vielleicht sein, daß wir bislang gut damit gefahren sind, jenen zu mißtrauen, die uns einmal getäuscht

haben. Aber warum sollten wir immer gut damit fahren? Und warum sollten wir uns einfach darauf verlassen können?

Nun wäre es in der Tat seltsam, wenn Descartes genau in dem Kontext, in dem er alle Meinungen dem Zweifel aussetzen will, einige Meinungen durch die Hintertür wieder einführen würde. Deshalb ist es angemessener, hier lediglich Meinungen zu sehen, die in einer dialektischen Situation eingeführt werden und nicht als absolute Meinungen behauptet werden. Konkret heißt dies: Wenn ein pyrrhonischer Skeptiker feststellt, er könne nur Erscheinungen beschreiben und verfüge über kein Bewertungskriterium, antwortet der cartesische Skeptiker: Zeigt nicht die bloße Erfahrung, daß einige Erscheinungen sich als unzuverlässig herausgestellt haben? Und wäre es dann nicht sinnvoller, zunächst auf alle Erscheinungen zu verzichten? Es mag wohl sein, daß wir nicht hieb- und stichfest sagen können, welche nun trügerisch sind und welche nicht. Doch es hilft uns nicht weiter, wenn wir immer nur Erscheinungen miteinander vergleichen. Sinnvoller ist es, alle Erscheinungen erst einmal einzuklammern und damit auch die durch sie gewonnenen Meinungen – selbst ohne Anwendung eines neutralen Kriteriums. Nur mit einem solchen methodischen Ansatz kommen wir über das fortwährende Aufzählen von Erscheinungen hinaus.

Situiert man Descartes' Aussagen auf diese Weise in einer dialektischen Situation, geht es nicht darum, daß er sich unkritisch auf bestimmte Meinungen beruft, sondern daß er einen Ausweg aus einer Zwickmühle sucht: Einerseits darf man sich nicht einfach auf die Sinnesinformationen berufen, wie dies empiristisch gesinnte Philosophen vorschlagen, und annehmen, man könne aus ihnen wahre Meinungen gewinnen. Wir stellen nämlich immer wieder fest, daß sie uns in die Irre führen, und können sie nicht von einem neutralen Standpunkt aus evaluieren. Andererseits darf man sich auch nicht damit begnügen, Sinnesinformationen bloß entgegen zu nehmen und alle als gleichwertig anzusehen, wie dies die Pyrrhoniker tun. Dann verliert man sich in einer unüberschaubaren Menge von Informationen und kann nie zu gesicherten Meinungen gelangen. Methodisch angemessen ist eine Äquidistanz zu beiden Ansätzen und damit auch ein vorläufiger Verzicht auf alle Sinnesinformationen. Nur so läßt sich das ganz zu Beginn angekündigte Ziel anpeilen, nämlich eine sichere Grundlage für wahre Meinungen zu finden. Entscheidend ist dabei, daß Descartes die klassischen skeptischen Beispiele strategisch einsetzt, um ein erkenntnistheoretisches Projekt zu verfolgen, nicht etwa bloß um die pyrrhonische Tradition weiterzuführen.⁷

⁷ Er grenzt sich somit nicht nur von den Empiristen ab, wie verschiedene Kommentatoren betont haben (vgl. Carriero (1987), Larmore (2006)), sondern ebenso von den Pyrrhonikern. Er führt auch nicht bloß „standard reasons for doubting“ aus der pyrrhonischen Tradition fort, wie Popkin (2003, 147) meint.

Descartes war freilich nicht der erste Philosoph, der sich mit den aus der pyrrhonischen (und auch akademischen) Skepsis stammenden Beispielen beschäftigte. Bereits die spätmittelalterlichen Aristoteliker gingen detailliert auf sie ein. Ein prominentes Beispiel ist Wilhelm von Ockham, der ausführlich das klassische Beispiel von den Bäumen diskutiert, die sich zu bewegen scheinen, wenn wir sie von einem Schiff aus betrachten (vgl. Ockham, *Ordinatio* I, dist. 27, q. 3 (OTH IV, 243–246)).⁸ Ockham betont zunächst, daß wir nicht irgendeine Erscheinung als eine besondere geistige Entität sehen, sondern die Bäume selbst, denen wir irrtümlicherweise eine Eigenschaft zuschreiben, die sie gar nicht haben. Wenn hier überhaupt von einer Täuschung oder einem Irrtum die Rede sein kann, so nur auf der Ebene des Urteils. Es ist der Intellekt und nicht irgendein Wahrnehmungssinn, der das falsche Urteil ‚Die Bäume bewegen sich‘ bildet. Wie kommt es dazu? Ockham zufolge ist die Erklärung ganz einfach. Da wir uns auf einem schwankenden Schiff bewegen, gehen unsere Augen auf und ab, und wir erhalten schwankende visuelle Eindrücke, die vom Intellekt spontan zu einem Urteil weiterverarbeitet werden. Wenn wir uns auf festem Grund befänden und die Bäume sich tatsächlich bewegten, bekämen wir die gleiche Art von Eindrücken, die ebenso spontan zum Urteil ‚Die Bäume bewegen sich‘ weiterverarbeitet würden. Der Grund für das falsche Urteil ist also ein simpler kausaler Mechanismus, und das Urteil läßt sich leicht korrigieren, wenn wir das Schiff verlassen und die Bäume vom Ufer aus betrachten. Dann bringen Eindrücke von nicht schwankenden Bäumen das korrekte Urteil ‚Die Bäume bewegen sich nicht‘ hervor.

Gegen diese Argumentation läßt sich sogleich einwenden, daß sie unkritisch annimmt, wir könnten zwischen der besonderen Wahrnehmungssituation auf dem Schiff und der normalen am Ufer unterscheiden und müßten uns nur in die normale Situation begeben, um jene Eindrücke zu erhalten, die ein korrektes Urteil hervorbringen. Aber wie läßt sich entscheiden, in welche Situation wir uns begeben sollen, wenn es doch kein neutrales Kriterium gibt? Zeigt die pyrrhonische Argumentation nicht, daß wir nicht berechtigt sind, die eine Situation der anderen vorzuziehen? Ockham würde diesen Einwand sofort zurückweisen. Seiner Ansicht nach müssen wir nicht jede einzelne Situation mithilfe eines Kriteriums evaluieren, sondern können uns auf unsere sinnlichen und intellektuellen Vermögen verlassen, die im Prinzip korrekte Urteile hervorbringen. Die Tatsache, daß wir in einigen Situationen falsche Urteile bilden, sollte uns nicht dazu veranlassen, gleich allen Urteilen zu mißtrauen. Dies sollte uns nur dazu bringen, die jeweiligen Umstände, in denen Urteile gebildet werden, genau zu betrachten, mehrere Urteile miteinander zu vergleichen und ihre Häufigkeit zu prüfen. So

⁸ Zur mittelalterlichen Rezeption der antiken Beispiele vgl. Denery (2005, 117–136).

müssen wir uns im Fall der schwankenden Bäume nur fragen: Erscheinen sie immer schwankend? Oder nur in einer Situation, die im Vergleich zu vielen anderen eine Ausnahme darstellt? Und läßt sich das Urteil, das in dieser einen Situation entsteht, mit Verweis auf besondere optische Bedingungen erklären? Daß uns eine solche Fehleranalyse gelingt, stellt Ockham nicht infrage, weil er – in moderner Terminologie ausgedrückt – eine reliabilistische Position vertritt: Im Prinzip sind unsere kognitiven Vermögen zuverlässig, und Fehlurteile sind stets vor dem Hintergrund zahlreicher korrekter Urteile zu erklären.⁹ Daher sind Sinnestäuschungen, die streng genommen intellektuelle Täuschungen sind, nicht weiter beunruhigend.

Wie vom pyrrhonischen Ansatz grenzt sich Descartes auch von diesem ab. Er betont ja schon im zweiten Absatz der Ersten Meditation, er werde sich „gleich auf die Prinzipien selbst stürzen, auf die sich all das stützte, was ich einst glaubte“ (AT VII 18). Eines dieser Prinzipien ist das reliabilistische, das Ockham und zahlreiche andere Scholastiker verwendeten und das sie auf Grundprinzipien der aristotelischen Metaphysik und Naturphilosophie zurückführten – so etwa auf das Prinzip, daß ein Mensch notwendigerweise über natürliche Vermögen (darunter auch kognitive) verfügt, die korrekt aktualisiert werden. Für einen Aristoteliker gehört es zur Konstitution einer menschlichen Seele, daß sie derartige Vermögen hat; dies ist bereits in ihrer Definition angelegt.¹⁰ Genau an diesem Punkt setzt Descartes mit seiner skeptischen Überlegung an. Wenn *alle* Meinungen zu bezweifeln sind, dann auch die theoretische Meinung, daß es zuverlässig funktionierende Vermögen gibt. Das heißt natürlich, daß nicht unkritisch angenommen werden darf, die Sinne würden Eindrücke oder Informationen liefern, die im Prinzip zu korrekten Urteilen weiterverarbeitet werden. Ebenso wenig darf vorausgesetzt werden, wir könnten die Urteile vergleichen, ihre Häufigkeit prüfen und die wenigen falschen tilgen.

Versteht man Descartes' „Gebot der Klugheit“, wir sollten jenen nicht glauben, die uns auch nur einmal getäuscht haben, vor diesem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit der aristotelischen Vermögenslehre, zielt es nicht nur auf den Sonderfall der Sinnestäuschungen ab, sondern greift tiefer. Das Grundpro-

⁹ Vgl. zur reliabilistischen Strategie, die auch Ockhams Nachfolger (explizit Buridan) wählten, Zupko (1993), Perler (2006, 239–253). Es ist freilich unwahrscheinlich, daß Descartes sich direkt mit Ockhams Texten beschäftigte. Aufgrund seiner Ausbildung im Jesuitenkollegium von La Flèche waren ihm vor allem spätaristotelische Kompendien (etwa jene der Conimbricenses) bekannt; vgl. Ariew (1999).

¹⁰ In *De anima* II,1 (412a27–28) wird die Seele als eine Menge von Vermögen (eine „erste Entelechie“) definiert, die auf natürliche Weise aktualisiert wird. Vgl. zur Rezeption dieser Definition bei Spätaristotelikern Des Chene (2000, 55–66).

blem lautet dann: Was berechtigt uns zur Annahme, wir könnten einzelne Täuschungsfälle korrigieren, wenn wir doch keine Gewähr dafür haben, daß unsere kognitiven Vermögen im Prinzip korrekt funktionieren? Selbst die Zuverlässigkeit des intellektuellen Vermögens, das verschiedene Wahrnehmungsfälle angeblich zu vergleichen und evaluieren vermag, steht nicht unbezweifelbar fest. Natürlich bestreitet Descartes nicht, daß wir letztendlich eine Garantie für die Zuverlässigkeit finden. Er betont in den Sechsten Erwiderungen (AT VII 439), daß der Intellekt in der Lage ist, eine Prüfung vorzunehmen und beispielsweise die Urteile, die durch visuelle Eindrücke entstanden sind, durch jene zu korrigieren, die auf taktilen beruhen. Der entscheidende Punkt ist aber, daß dies erst möglich ist, *nachdem* der generelle Zweifel überwunden worden ist, d. h. *nachdem* Gott als Garant für die prinzipielle Zuverlässigkeit der kognitiven Vermögen etabliert worden ist. Fehlt diese Garantie, wie dies zu Beginn der Ersten Meditation der Fall ist, darf keine Korrekturmöglichkeit angenommen werden. Restlos alle Meinungen, die auf Sinneseindrücken beruhen, müssen dem Zweifel ausgesetzt werden.

2.3

Doch welche Garantie haben wir, daß wir uns mit unseren Meinungen tatsächlich auf Gegenstände in einer materiellen Welt beziehen? Könnte es nicht sein, daß wir bloß von solchen Gegenständen träumen? Auf diese Radikalisierung des Zweifels zielt Descartes mit seiner nächsten skeptischen Überlegung ab:

Während ich aufmerksamer darüber nachdenke, sehe ich dermaßen klar, daß niemals durch sichere Anzeichen Wachen vom Schlafen unterschieden werden kann, daß ich wie betäubt bin und mich beinahe diese Betäubung in der Meinung bestärkt, daß ich schlafe. (AT VII 19; ähnlich auch AT VIII-1 6)

Offensichtlich behauptet Descartes nicht, daß er immer nur schläft und träumt; er greift nicht den literarischen Topos auf, daß das ganze Leben nur ein Traum ist.¹¹ Entscheidend ist für ihn, daß er über kein Kriterium verfügt, um den Wachzustand vom Schlafzustand zu unterscheiden. Selbst wenn also alle Zustände Wachzustände wären, könnte er nicht wissen, daß sie tatsächlich Wachzustände sind, weil er sie nicht mit Sicherheit von Schlafzuständen unterscheiden könnte. Hier zeigt sich einmal mehr das alte Kriterienproblem: Da es keinen Metastandpunkt gibt, von dem aus ein neutrales Kriterium zur Evaluierung der Wach- und

¹¹ Auch in der literarischen Tradition handelt es sich dabei nicht um eine Behauptung, sondern um eine Metapher; vgl. Bergengruen (2009).