

Klassiker der Philosophie heute

Herausgegeben von Ansgar Beckermann
und Dominik Perler

Philipp Reclam jun. Stuttgart

2. Aufl., 2010

René Descartes – Die Suche nach den Grundlagen sicherer Erkenntnis

Von Ansgar Beckermann

1. Leben und Werk

René Descartes wurde am 31. März 1596 in La Haye in der Nähe von Tours geboren. Im Alter von zehn Jahren kam er in das Jesuitenkolleg von La Flèche (Anjou), wo er eine gründliche scholastisch-humanistische Ausbildung erhielt. 1614 immatrikulierte er sich an der Universität Poitiers; 1616 erwarb er dort einen Abschluss als Jurist. Descartes trat in die Armee des Prinzen Moritz von Nassau ein (1618 begann der Dreißigjährige Krieg), nahm aber schon 1619 seinen Abschied. Er beschloss, sich den Streitkräften Maximilians von Bayern anzuschließen. Auf dem Weg dorthin hatte er bei einem längeren Aufenthalt in Ulm in einer Nacht drei sehr bewegende Träume, die ihn veranlassten, den Plan einer militärischen Laufbahn aufzugeben und sich völlig der Beschäftigung mit wissenschaftlichen Fragen zu widmen. 1626–28 beschäftigte sich Descartes intensiv mit Fragen der Optik, der Algebra und der Wahrnehmungstheorie. Er nahm außerdem die Arbeit an den *Regulae ad directionem ingenii* wieder auf, die er schon 1619/20 begonnen hatte. Dieses Werk, in dem es zum ersten Mal um die Regeln geht, die beim Erwerb von zweifelsfreiem Wissen zu beachten sind, wurde jedoch nicht vollendet – wahrscheinlich, weil Descartes durch die Arbeit an einem anderen Werk mit dem Titel *Le Monde* schon zu sehr beansprucht war. In *Le Monde* wollte Descartes eine umfassende Erklärung aller Naturphänomene auf der Grundlage einer mechanistischen Theorie der

Physik geben. 1628 emigrierte Descartes nach Holland, vielleicht weil er annahm, in diesem liberalen protestantischen Land würde er mit seinen Ansichten weniger Schwierigkeiten haben als im katholischen Frankreich. In den Niederlanden bereitete Descartes *Le Monde* und den *Traité de l'homme* zur Veröffentlichung vor, schreckte im letzten Moment aber von einer Publikation zurück. Der Grund war wohl die Verurteilung des Astronomen und Mathematikers Galileo Galilei (1564–1642) im Jahre 1633. Descartes befürchtete, auch seine Theorien könnten bei den Autoritäten Anstoß erregen. Deshalb verzichtete er auf eine umfassende Gesamtdarstellung seiner Theorien und bereitete kleinere Werke zu einzelnen Teilfragen vor. So entstanden *La Dioptrique*, *Les Méteors* und *La Géométrie*. Diese wurden 1637 zusammen mit einer langen Einleitung veröffentlicht – dem *Discours de la méthode*. In der Folgezeit befasste sich Descartes eingehend mit den im *Discours* aufgeworfenen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen, was 1641 zur Veröffentlichung der *Meditationes de prima philosophia* führte. Die veröffentlichten Arbeiten machten Descartes schnell berühmt und brachten ihm viel Anerkennung, aber auch eine Reihe von Anfeindungen ein. Schon bald musste er sich gegen Fehldeutungen zur Wehr setzen – etwa in der 1648 erschienenen Schrift *Notae in programma quoddam*. Vier Jahre zuvor hatte Descartes die *Principia philosophiae* veröffentlicht, in denen er seine Theorien in Form eines Lehrbuchs darlegte. Zu seinen Lebzeiten erschien noch 1649 *Les passions de l'âme*. Zwei weitere Texte, *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* und *Description du corps humain*, wurden – wie die unvollendeten *Regulae*, *Le Monde* und der *Traité de l'homme* – erst nach seinem Tod veröffentlicht. 1649 folgte Descartes einer Einladung der Königin Christina von Schweden nach Stockholm, wo er jedoch bald erkrankte. Descartes starb am 11. Februar 1650 an den Folgen einer Lungenentzündung.

2. Die Methode des Zweifels

Descartes gehört zu den Philosophen, die in einer Vielzahl von Bereichen die Philosophie nachhaltig geprägt haben. Dies gilt für die Erkenntnistheorie, in der er die Frage nach den Grundlagen unseres Wissens so radikal stellt wie kein Philosoph vor ihm; es gilt für die Metaphysik, in der er mit der scharfen dualistischen Trennung von Geist und Körper die Agenda für die Philosophie des Geistes neu bestimmt; es gilt für seine mechanistische Naturphilosophie und für eine ganze Zahl weiterer Bereiche. Hier kann leider nur einer dieser Bereiche – die Erkenntnistheorie – zur Sprache kommen. Im Folgenden soll es also – hauptsächlich mit Blick auf die *Meditationen* – um die erkenntnistheoretischen Fragen gehen, die Descartes stellt, und um die Antworten, die er auf diese Fragen gibt.

Die 1641 zuerst erschienenen *Meditationen über die erste Philosophie* sind in ihrer Form ganz eigenartig. Das Buch ist kein Lehrbuch, wie man es an Schulen und Universitäten verwenden würde, sondern ein Text, in dem Descartes versucht, den Leser auf eine argumentative Gedankenreise in sechs Schritten – eben den sechs *Meditationen* – mitzunehmen. Dabei will Descartes den Leser nicht nur dazu bringen, die Ergebnisse dieses Gedankengangs zu akzeptieren; er will, dass der Leser sich den Gedankengang zu Eigen macht, dass er ihn selbst vollzieht. Deshalb nimmt Descartes immer wieder Einwände auf, die dem aufmerksamen Leser in den Sinn kommen werden, und versucht, diese Einwände durch Er widerungen oder neue Wendungen in der Argumentation aufzufangen. Deshalb trägt Descartes seine Überlegungen in ›Ich-Form vor. Auf der einen Seite kann er so seine Auffassungen dem Leser als das nahe bringen, was er, Descartes, sich überlegt hat; auf der anderen Seite kann der Leser aber jeden Satz auch so verstehen, als hätte er selbst ihn formuliert.

Dabei ist der Gedankengang, zu dem Descartes den Leser ermuntern will, ebenso kunstvoll konstruiert wie umfassend; immerhin führt er zu vielen Fragen der Erkenntnistheorie und zu allen wichtigen Themen der Metaphysik: der Frage nach der Existenz Gottes, der Frage nach der wirklichen Verschiedenheit von Körper und Geist und zur Frage nach den grundlegenden Eigenschaften der körperlichen und geistigen Dinge. Ausgangspunkt aller Überlegungen aber ist die Frage, was man mit absoluter Sicherheit wissen kann.

Schon vor Jahren bemerkte ich, wie viel Falsches ich von Jugend auf als wahr hingenommen habe und wie zweifelhaft alles sei, was ich später darauf gründete, darum war ich der Meinung, ich müsse einmal im Leben von Grund auf alles umstürzen und von den ersten Grundlagen an ganz neu anfangen, wenn ich später einmal etwas *Festes* und *Bleibendes* in den Wissenschaften errichten wollte. (AT VII,17; dt. 63 – Hervorh. A. B.)

Es geht Descartes also um festes und bleibendes Wissen, um Gewissheit. Es geht ihm um sicheres Wissen, um Überzeugungen, die sich unter keinen Umständen als falsch erweisen können. Klar ist auch, worin dieses sichere Wissen für Descartes besteht. Eine Überzeugung ist genau dann gewiss, wenn es unmöglich ist, an ihrer Wahrheit zu zweifeln. Dementsprechend lautet der Titel der ersten Meditation: »Woran man zweifeln kann«.

Descartes untersucht allerdings nicht, an welchen einzelnen Überzeugungen man zweifeln kann. Vielmehr nimmt er ganze Gruppen oder Typen von Überzeugungen in den Blick. Er beginnt dabei mit den Überzeugungen, die aufgrund von Sinneserfahrung erworben wurden. Sind diese Überzeugungen (oder wenigstens manche von ihnen) gewiss? Sind (manche) Wahrnehmungsüberzeugungen unbezweifelbar?

Nein, sie sind es sicher nicht – so lautet Descartes' erste Antwort. Schließlich täuschen uns unsere Sinne manchmal. »[U]nd es ist eine Klugheitsregel, niemals denen volles Vertrauen zu schenken, die uns auch nur ein einziges Mal getäuscht haben.« (AT VII,18; dt. 65) Doch, wie der aufmerksame Leser sofort einwenden wird: Ist dieses Urteil nicht zu voreilig? Unsere Sinne täuschen uns doch nur unter bestimmten widrigen Umständen. Und es gibt Situationen, in denen es einfach sinnlos ist anzunehmen, die Umstände seien in diesem Sinne ungünstig. »[D]aß ich hier bin, am Ofen sitze, meinen Winterrock an habe, dieses Papier hier mit den Händen berühre und dergleichen«, das könnte ich nur bezweifeln, wenn ich verrückt wäre. Dass uns die Sinne manchmal täuschen, ist also kein Grund, an *allen* auf den Sinnen beruhenden Überzeugungen zu zweifeln.

Aber, so Descartes' zweiter Anlauf: ich träume doch manchmal. Könnte es nicht sein, dass ich nur träume, am Ofen zu sitzen, den Winterrock anzuhaben und das Papier mit den Händen zu berühren? Auch hier liegt ein Einwand nahe: Ich erlebe dies alles doch so deutlich, dass es sich hier auf keinen Fall um einen Traum handeln kann. Doch dieser Einwand überzeugt Descartes nicht. Habe ich nicht auch im Traum schon ähnlich deutliche Erlebnisse gehabt? Offenbar kann ich Träume von Wachzuständen nicht eindeutig unterscheiden. Und solange ich das nicht kann, kann ich nicht ausschließen, dass das, was ich wahrzunehmen glaube, in Wirklichkeit nicht so ist, wie es mir erscheint.

Es ist viel darüber gestritten worden, ob wir Träume von Wachzuständen tatsächlich nicht eindeutig unterscheiden können. Doch dies ist vielleicht gar nicht der Hauptpunkt des Traumarguments. Denn in der sechsten Meditation resümiert Descartes seine früheren Überlegungen so:

Erstens nämlich kann ich alles, was ich wachend zu empfinden glaube, wohl auch im Schlaf erleben. Nun glaube ich aber nicht, daß das dem Anschein nach im

Schlaf Erlebte wirklich von außerhalb von mir liegenden Dingen herrührt, und so sah ich nicht ein, warum ich dies eher von den Empfindungen glauben soll, die ich offenbar im Wachen habe. (AT VII,77; dt. 187)

Offenbar geht es Descartes also gar nicht darum, ob wir Träume von Wachzuständen unterscheiden können. Entscheidend ist vielmehr, dass es Situationen gibt – z. B. im Traum –, in denen wir sinnliche Eindrücke haben, die *nicht* von körperlichen Dingen der Außenwelt hervorgehoben werden und die daher die Welt nicht so darstellen, wie sie wirklich ist. Welchen Grund haben wir also für die Annahme, dass dies bei den sinnlichen Eindrücken anders ist, die wir im Wachzustand erleben?

Auf jeden Fall zeigt die bisherige Argumentation, was es für Descartes heißt, an etwas zweifeln zu können. Und sie zeigt auch, welche Überzeugungen im Prinzip zweifelhaft sind. Zweifel beruht nicht einfach darauf, dass jemand sagt: »Das glaube ich nicht, das scheint mir zweifelhaft.« Zweifel benötigt Gründe. Die beiden Gründe, die Descartes bis zu diesem Punkt seiner Untersuchung behandelt hat, sind das Bestehen widriger Umstände im Falle von Sinneswahrnehmungen und die Möglichkeit, dass wir nur träumen. Was macht diese Umstände zu Zweifelsgründen? Betrachten wir noch einmal den Kern des Traumarguments: Habe ich nicht im Traum Sinneseindrücke, die nicht von den Gegenständen meiner Umgebung herrühren und die diese daher nicht so darstellen, wie sie wirklich sind? Die Möglichkeit, dass ich nur träume, ist also ein Zweifelsgrund, weil Folgendes der Fall ist: (1) Im Traum erscheinen mir die Dinge genau so wie im Wachen, wo – wie ich glaube – die Dinge so sind, wie ich sie erlebe. (2) Wenn ich träume, entsprechen meine Erlebnisse aber *nicht* der Wirklichkeit; wenn ich träume, sind die Dinge *nicht* so, wie sie mir zu sein scheinen. Im Traum habe ich also den *falschen* Eindruck, im Winterrock am Ofen zu sitzen,

obwohl sich dieser Eindruck *qualitativ* nicht von dem Eindruck unterscheidet, den ich im Wachen habe, wenn ich tatsächlich im Winterrock am Ofen sitze. Dies lässt sich verallgemeinern. Ein Zweifelsgrund ist ein Umstand, bei dessen Vorliegen gilt: So wie mir die Dinge erscheinen, d. h. in meiner epistemischen Situation, spricht alles dafür, dass die Dinge so und so sind; tatsächlich sind die Dinge aber nicht so, wie sie mir erscheinen. Oder noch allgemeiner: Wenn ein Zweifelsgrund vorliegt, bin ich in einer epistemischen Situation, in der alles dafür spricht, dass die Dinge so und so sind, obwohl sie tatsächlich nicht so sind. Umstände dieser Art werden heute »skeptische Alternativen« genannt.

Eine Überzeugung ist nicht erst dann zweifelhaft, wenn mögliche Zweifelsgründe tatsächlich vorliegen. Sie muss auch dann schon als zweifelhaft gelten, wenn ich *nicht ausschließen* kann, dass dies der Fall ist. Unbezweifelbar kann eine Überzeugung daher aus zwei Gründen sein. Entweder deshalb, weil in Bezug auf sie keinerlei Zweifelsgründe möglich sind, oder deshalb, weil ich ausschließen kann, dass mögliche Zweifelsgründe tatsächlich vorliegen.

Kehren wir zurück zu Descartes' Argumenten in der ersten *Meditation*. Die Möglichkeit des Träumens ist ein Zweifelsgrund. Sie macht alle *einzelnen* Wahrnehmungsüberzeugungen zweifelhaft. Aber die geträumte Welt hat, so Descartes, mit der wirklichen Welt doch vieles gemeinsam. Sie besteht aus ausgedehnten Gegenständen mit einer bestimmten Gestalt und Anzahl, die sich an einem bestimmten Ort befinden und eine bestimmte Dauer haben. Einige *sehr allgemeine* Überzeugungen, die sich auf diese »einfachen und allgemeinen Dinge beziehen«, werden durch die Möglichkeit des Traums also nicht berührt. Und außerdem: Auch im Traum ist die Summe von zwei und drei fünf und die Winkelsumme im Dreieck 180 Grad. Bezogen auf die einzelnen Wissenschaften bedeutet das: Die Ergebnisse der Physik, Astronomie, Medizin und aller Wissenschaften,

»die von der Betrachtung der zusammengesetzten Körper abhängen« (AT VIII,20; dt. 69), werden durch die Möglichkeit des Traumes zweifelhaft. Arithmetik, Geometrie und vergleichbare Wissenschaften werden durch diese Möglichkeit aber nicht beeinträchtigt. Auch deshalb bringt Descartes einen dritten Zweifelsgrund ins Spiel.

Könnte Gott es nicht so eingerichtet haben, dass mir die Dinge nicht nur nie so erscheinen, wie sie wirklich sind, sondern dass es nicht einmal Ausdehnung, Größe, Gestalt und Ort gibt, obwohl es mir so erscheint, als gäbe es diese Dinge? Und könnte Gott nicht sogar dafür gesorgt haben, dass ich mich selbst beim Addieren von Zwei und Drei, beim Zählen der Seiten eines Quadrats und selbst bei noch Leichterem immer irre? Sicherlich wäre das mit der Güte Gottes unvereinbar. Aber bis jetzt weiß ich ja noch nicht, ob es überhaupt einen Gott gibt und ob Gott, wenn es ihn gibt, tatsächlich allgütig ist. Also kann ich nicht ausschließen, dass es einen ebenso bösen wie mächtigen und listigen Geist gibt, »der all sein Streben darauf richtet, mich zu täuschen« (AT VII,22; dt. 73). Auch die Existenz eines solch bösen Geistes ist ein Zweifelsgrund, und dieser Zweifelsgrund ist radikaler und grundsätzlicher als die bisher vorgebrachten. Er bezieht sich nicht nur auf einzelne Wahrnehmungsüberzeugungen, sondern auch auf *alle* Überzeugungen, die die »einfachen und allgemeinen Dinge« Ausdehnung, Größe, Gestalt und Ort betreffen. Und er erstreckt sich nicht mehr nur auf Wahrnehmungsüberzeugungen, sondern auf *alle* Überzeugungen – auch auf die, zu denen ich auf dem Wege *rationalen Denkens* gekommen bin. Aus den angeführten Zweifelsgründen ergeben sich also auch Konsequenzen für die Verlässlichkeit unserer kognitiven Fähigkeiten. Denn wenn es tatsächlich einen bösen Geist gibt, der alles daran setzt, uns zu täuschen, dann sind weder Wahrnehmung noch rationales Denken verlässliche Methoden zur Gewinnung wahrer Überzeugungen.

3. Ich denke, ich bin

Besonders mit dem dritten Zweifelsgrund hat Descartes ein mächtiges skeptisches Szenario aufgebaut. Wenn wir nicht ausschließen können, dass es einen bösen Geist gibt, dessen einziges Trachten darauf gerichtet ist, uns zu täuschen, müssen wir dann nicht zugeben, dass *keine* unserer Überzeugungen wirklich sicher ist? Doch Descartes Antwort ist: Nein, das ist nicht so. Es gibt mindestens eine Überzeugung, bei der ich mich nicht täuschen kann – die Überzeugung, dass ich existiere. Diese These findet sich am Beginn der zweiten Meditation in einer Passage, die genau zu analysieren sich lohnt.

Aber ich habe in mir die Annahme gefestigt, es gebe gar nichts in der Welt, keinen Himmel, keine Erde, keine Geister, keine Körper: also bin doch auch ich nicht da? Nein, ganz gewiß war Ich da, wenn ich mich von etwas überzeugt habe. Aber es gibt irgendeinen sehr mächtigen, sehr schlaunen Betrüger, der mit Absicht mich immer täuscht. Zweifellos bin also auch Ich, wenn er mich täuscht; mag er mich nun täuschen, soviel er kann, er wird doch nie bewirken können, daß ich nicht sei, solange ich denke, ich sei etwas. Nachdem ich so alles genug und übergenuß erwogen habe, muß ich schließlich festhalten, daß der Satz, Ich bin, ich existiere, sooft ich ihn ausspreche oder im Geiste auffasse, notwendig wahr sei.
(AT VII,25; dt. 79)

In dieser Passage kommt die Wendung »Ich denke, also bin ich« (»cogito ergo sum«, »je pense, donc je suis«), die sich in den *Principia* (AT VIII/1,7) und im *Discours* (AT VI,32) findet, *nicht* vor. Der Zusammenhang ist also nicht der, dass die Überzeugung, dass ich existiere, aus der Überzeugung, dass ich denke, *erschlossen* oder *abgeleitet* wird. Die Pointe ist, wie sich besonders im folgenden Satz

zeigt, eine ganz andere: »[M]ag er mich nun täuschen, soviel er kann, er wird doch nie bewirken können, daß ich nicht sei, *solange ich denke, ich sei etwas*«. Was Descartes hier anspricht, ist der *selbstverifizierende Charakter* der Überzeugung, dass ich existiere. Selbstverifizierend sind Überzeugungen, die wahr sein müssen, wenn (und solange) man sie hat. Descartes hat allerdings keinen Ausdruck für diese spezielle Eigenschaft von Überzeugungen. Und er war sich über ihre Bedeutung wohl auch nicht ganz im Klaren. Trotzdem zeigen die von ihm gewählten Formulierungen mit großer Deutlichkeit, dass es ihm genau darum geht. »[D]er Satz, *Ich bin, ich existiere*, [ist notwendig wahr], *sooft ich ihn ausspreche oder im Geiste auffasse* [...]« (Hervorh. A. B.).

Aber ist die Überzeugung, dass ich existiere, wirklich selbstverifizierend? Gibt es überhaupt selbstverifizierende Überzeugungen und Gedanken? Offenbar ja; denn der Gedanke »Ich denke« ist ganz offenkundig selbstverifizierend. Ich kann diesen Gedanken einfach dadurch wahr machen, dass ich ihn denke. *Wenn* ich denke, dass ich denke, ist es notwendig wahr, dass ich denke. Für den Gedanken »Ich existiere« liegen die Dinge etwas komplizierter; doch auch dieser Gedanke ist tatsächlich selbstverifizierend. Die Bedeutung des Wortes »ich« ist nämlich so, dass sich jedes Vorkommnis dieses Ausdrucks auf denjenigen bezieht, der dieses Vorkommnis hervorbringt (Kemmerling 1996, S. 90). Wenn jemand denkt »Ich bin reich«, dann kann das, was er denkt, zwar falsch sein; denn es kann sein, dass er nicht reich ist. Es ist aber unmöglich, dass sich das Wort »ich« in diesem Gedanken auf nichts bezieht. Denn es bezieht sich automatisch auf denjenigen, der diesen Gedanken hat. Wenn jemand denkt »Ich existiere«, kann er sich daher überhaupt nicht irren. Denn das Wort »ich« in diesem Gedanken bezieht sich, wie gesagt, automatisch auf denjenigen, der diesen Gedanken hat – also auf etwas, das existiert. Auch der Gedanke »Ich existiere«

garantiert also seine eigene Wahrheit. Und das hat eine entscheidende Konsequenz. Sowohl für die Überzeugung, dass ich denke, als auch für die Überzeugung, dass ich existiere, gibt es *keine möglichen Zweifelsgründe*. Solange ich diese Überzeugungen habe, sind sie wahr – *wie auch immer die Welt sonst beschaffen sein mag*. Ich mag einer Sinnestäuschung unterliegen, ich mag träumen, ich mag von einem bösen Geist getäuscht werden. All dies kann der Wahrheit der Überzeugungen, dass ich denke und dass ich existiere, nichts anhaben – solange ich nur denke, dass ich denke und dass ich existiere. Mit dem Gedanken ›Ich existiere‹ hat Descartes also in der Tat einen Gedanken gefunden, der über jeden Zweifel erhaben ist.

4. Das Kriterium klarer und deutlicher Auffassung

Bis zu diesem Punkt ist Descartes' Argumentation überaus klar und durchsichtig. Doch leider verlässt Descartes diese klare Linie zu Beginn der dritten Meditation, wo er versucht, seine bisherigen Überlegungen zu verallgemeinern. Zunächst hält er fest: Ich bin sicher, dass ich existiere und dass ich ein denkendes Ding bin (zum zweiten Punkt vgl. Beckermann 1986), um dann die Frage zu stellen: »[W]eiß ich also nicht auch, was dazu gehört, damit ich einer Sache sicher bin?« (AT VII,35; dt. 99) Descartes' Antwort auf diese Frage lautet: »Es ist doch in jener ersten Erkenntnis nichts anderes enthalten als eine klare und deutliche Auffassung dessen, was ich behaupte. [...] Somit darf ich als allgemeine Regel festsetzen, daß alles das wahr ist, was ich ganz klar und deutlich auffasse (valde clare & distincte percipio).« (AT VII,35; dt. 99/101) Doch diese Antwort ist gleich in mehrfacher Hinsicht problematisch.

Erstens sagt Descartes an dieser Stelle nichts, aber auch gar nichts darüber, was genau eine klare und deutliche

Auffassung ausmacht; er verweist nur auf Beispiele – die spärlichen Bemerkungen, die sich später in den *Prinzipien* (AT VIII/1,22) finden, sind auch nicht wirklich hilfreich. Deshalb wird auch nicht recht klar, ob das neue Wahrheitskriterium ein *objektives* Kriterium ist – ein Kriterium, das erfüllt ist, wenn bestimmte Umstände objektiv vorliegen – oder ein *subjektives* Kriterium, das erfüllt ist, wenn mir etwas unmittelbar so evident erscheint, dass es mir psychologisch unmöglich ist, daran zu zweifeln. Zweitens wird Descartes' Wahrheitskriterium dem Cogito-Argument, aus dem er dieses Kriterium gewinnen zu können glaubt, in keiner Weise gerecht. Die unbezweifelbare Wahrheit des Gedankens ›Ich existiere‹ ergibt sich, wie wir gesehen haben, ja *nicht* daraus, dass ich diesen Gedanken klar und deutlich auffasse, sondern aus dem selbstverifizierenden Charakter dieses Gedankens. Drittens schließlich zeigen die Beispiele, auf die Descartes verweist, dass ich nicht nur klar und deutlich auffassen kann, dass ich existiere, sondern auch, dass ein Dreieck von nur drei Linien begrenzt und dass die Summe von zwei und drei fünf ist. Die Überlegungen der ersten Meditation hatten jedoch gezeigt, dass diese letzteren Überzeugungen – wegen der Möglichkeit eines bösen Geistes – trotzdem zweifelhaft sind.

Das Problem, das sich aus Descartes' neuem Wahrheitskriterium ergibt, wird ganz deutlich, wenn man die folgende Passage aus den *Regeln zur Leitung des Verstandes* betrachtet, in der Descartes den Begriff der *Intuition* erläutert, der mit dem der klaren und deutlichen Auffassung zumindest eng verwandt ist:

Unter einer Intuition verstehe ich [...] ein derart einfaches und distinktes Erfassen des reinen und aufmerksamen Geistes, daß hinsichtlich dessen, was wir begreifen, überhaupt kein Zweifel übrig bleibt. [...] So kann jeder intuitiv mit dem Geist sehen, daß er existiert, daß er

denkt, daß ein Dreieck von nur drei Linien, daß die Kugel von einer einzigen Oberfläche begrenzt ist und dergleichen [...]. (AT X,368)

Offenbar meint Descartes also, dass alles, was man intuitiv, d. h. durch ein »einfaches und distinktes Erfassen des reinen und aufmerksamen Geistes« als wahr erkennt, unbezweifelbar ist. Doch damit hat er jetzt zwei – offensichtlich verschiedene – Begriffe der Unbezweifelbarkeit. Zum einen ist unbezweifelbar, was durch keinen der in der ersten Meditation angeführten Zweifelsgründe tangiert wird. Zum anderen ist unbezweifelbar, was ich klar und deutlich auffasse. Dass diese Begriffe verschieden sind, ist Descartes durchaus klar. Denn er selbst weist darauf hin, dass etwa grundlegende mathematische Wahrheiten im ersten Sinn zweifelhaft, im zweiten Sinn dagegen unbezweifelbar sind.

Warum lässt sich Descartes auf dieses verwirrende Doppelspiel ein? Nun, Descartes ist kein Skeptiker; er kann nicht zulassen, dass sich Wahrnehmung und rationales Denken als grundsätzlich unzuverlässige oder auch nur zweifelhafte Methoden der Erkenntnisgewinnung erweisen. Insbesondere möchte er zeigen, dass rationales Denken – richtig angewandt – vollständig zuverlässig ist. Denken beruht aber ganz wesentlich auf Intuition. Wie vor ihm schon Platon, Plotin und Augustinus geht Descartes davon aus, dass der Mensch mit der Fähigkeit ausgestattet ist, einige Wahrheiten unmittelbar einzusehen – sie sozusagen direkt mit seinem geistigen Auge zu erfassen. Intuition oder klare und deutliche Auffassung sind also ein innerer Akt des Gewährwerdens, bei dem der aufmerksame Geist die Wahrheit einiger elementarer Aussagen unmittelbar erkennt. Darüber hinaus beruhen für Descartes alle sicheren Erkenntnisse letzten Endes auf intuitiv erkannten Wahrheiten. Wenn Intuition bzw. klare und deutliche Auffassung zweifelhaft wären, wäre sichere Erkenntnis

(jenseits der Gewissheit der eigenen Existenz) also unmöglich. Und wenn das so wäre, hätte der Skeptiker gewonnen – immerhin könnte Descartes über das »Ich denke«, »Ich existiere« hinaus nichts als objektiv zweifelsfrei erweisen. Descartes muss daher zu zeigen versuchen, dass man sich wenigstens auf die Intuition verlassen kann.

Doch genau daraus erwächst für Descartes ein unlösbares Problem: Die Annahme, es könnte einen bösen Geist geben, der all sein Streben darauf richtet, den Menschen zu täuschen, lässt nämlich *alle* Methoden der Erkenntnisgewinnung, die dem Menschen zur Verfügung stehen, zweifelhaft werden. Denn dieser Geist könnte dafür sorgen, dass uns alle diese Methoden – auch die Methode der Intuition – in die Irre führen. Also ist für Descartes die Frage unabweisbar: Kann es der böse Geist nicht so eingerichtet haben, dass selbst das falsch ist, was ich klar und deutlich auffasse? Descartes sieht das Problem, in das ihn diese Frage stürzen wird, und ist hin- und hergerissen. Immer wenn er an Gottes Allmacht denke, müsse er »gestehen, dass Gott, wenn er nur wollte, es leicht zuwege brächte, dass ich mich irrte, selbst in Dingen, die ich mit meinen geistigen Augen aufs klarste zu erschauen meine.« Doch auf der anderen Seite:

Wende ich mich dann aber den Dingen selbst zu, die ich ganz klar wahrzunehmen glaube, dann werde ich jedes Mal ganz von ihnen überzeugt, so daß ich unwillkürlich in die Worte ausbreche: Täusche mich, wer es vermag! das wird er doch niemals zuwege bringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, ich sei etwas; [...] oder auch, daß zwei und drei zusammen mehr oder weniger ergeben als fünf und dergleichen [...]. (AT VII,36; dt. 101/103)

Klare und deutliche Auffassung führt also dazu, dass ich in dem Moment, in dem ich etwas klar und deutlich auffasse, unfähig bin, daran zu zweifeln. Aber das ändert

nichts daran, dass es – eben wegen der Möglichkeit eines bösen Geistes – *objektiv* doch zweifelhaft sein kann. Letztlich sieht das auch Descartes. Deshalb muss er *beweisen*, dass das, was man klar und deutlich auffasst, wahr ist. Und diesen Beweis will er führen, indem er zu zeigen versucht, dass es einen Gott gibt und dass dieser Gott ihn nicht mit grundsätzlich defekten kognitiven Fähigkeiten ausgestattet hat.

Doch dieser Versuch *muss* in einem *Zirkel* enden. Denn der Beweis Gottes kann nur auf Annahmen beruhen, die Descartes als wahr erachtet, weil er sie klar und deutlich auffasst. Dass aber eine klare und deutliche Auffassung Wahrheit garantiert, darf er eben nicht voraussetzen. Dies dürfte er erst, wenn er den Zweifelsgrund eines bösen Geistes – z. B. auf dem Wege eines Gottesbeweises – schon ausgeschlossen hätte. Es geht also nicht darum, ob sich Descartes bei seinen Gottesbeweisen *de facto* in einen Zirkel verstrickt. Vielmehr kann das Problem, das er sich aufgehalst hat, gar nicht zirkelfrei gelöst werden. Descartes scheitert also, und er muss scheitern.

5. Die Unmöglichkeit einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie

Das Bemerkenswerteste an den unpretentiösen und doch eher knappen Überlegungen zu Beginn der *Meditationen* ist vielleicht die Tatsache, dass in ihnen gleich eine ganze Reihe erkenntnistheoretischer Fragen von so grundsätzlicher Bedeutung aufgeworfen werden, dass die Diskussion bis heute von diesen Fragen geprägt wird:

- Was ist das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen? Ist es wirklich festes und bleibendes Wissen, also Gewissheit?
- Gibt es ein Wahrheitskriterium, mit dem wir wahre von falschen Überzeugungen – einigermaßen – zuverlässig unterscheiden können?

- Lässt sich zeigen, dass unsere Methoden der Erkenntnisgewinnung grundsätzlich zuverlässig sind?
- Können wir zeigen, dass es eine Außenwelt gibt?
- Was können wir *a priori* – also durch reines Denken ohne Rückgriff auf Erfahrung – erkennen?
- Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit eine Person etwas wirklich weiß?

Ich kann hier nicht auf alle diese Fragen eingehen und beschränke mich daher auf zwei – die Frage nach dem Wahrheitskriterium und die Frage nach den Bedingungen für Wissen.

Wir hatten gesehen, dass Descartes mit dem Kriterium der klaren und deutlichen Auffassung ein Kriterium zu entwickeln versucht, das es uns ermöglicht, zumindest einige Überzeugungen als sicher wahr zu erweisen. Allerdings gesteht er zu, dass es einen bösen Geist geben könnte, der »es leicht zuwege brächte, dass ich mich irrte, selbst in Dingen, die ich mit meinen geistigen Augen aufs klarste zu erschauen meine«. Um zu zeigen, dass sein Kriterium ein *verlässliches* Wahrheitskriterium ist, muss Descartes daher beweisen, dass es einen solchen bösen Geist nicht gibt bzw. dass Gott uns nicht mit grundsätzlich defekten kognitiven Fähigkeiten ausgestattet hat.

Doch wie will Descartes diesen Beweis führen? Ein solcher Beweis kann doch nur auf Annahmen beruhen, die er für wahr hält, weil er sie klar und deutlich auffasst. Dass klare und deutliche Auffassung Wahrheit garantiert, soll aber erst gezeigt werden. Descartes kann den gesuchten Beweis also nur führen, wenn er voraussetzt, dass wahr ist, was erst noch bewiesen werden soll. Das heißt, er kann ihn nur führen, indem er sich eines Zirkels schuldig macht.

Leonard Nelson (1882–1928) gehört zu den Philosophen, die mit Nachdruck die Auffassung vertreten haben, dass dies kein Zufall ist. Es ist nicht Descartes, der hier einen Fehler macht. Vielmehr zeigt sich am Scheitern Des-

cartes', dass Erkenntnistheorie, so wie Descartes sie verstand, tatsächlich *unmöglich* ist.

Warum, so fragt Nelson, betreiben wir überhaupt Erkenntnistheorie? Weil wir uns manchmal irren und weil wir deshalb wissen wollen, wann wir uns irren und wann nicht. Dies ist unseren Überzeugungen aber nicht anzusehen. Also brauchen wir ein Kriterium, für das gilt: Alle Überzeugungen, die dieses Kriterium erfüllen, sind – ganz sicher oder doch zumindest wahrscheinlich – wahr. Die Aufgabe, ein solches Kriterium zu finden, ist jedoch, so Nelson, prinzipiell unlösbar. Wenn nämlich jemand die These vertritt,

- (1) Alle Überzeugungen, die das Kriterium *K* erfüllen, sind (wahrscheinlich) wahr,

dann stehen wir vor der Notwendigkeit herauszufinden, ob diese These richtig ist. Wie sollen wir das anstellen? Die einzige Möglichkeit scheint zu sein, dass wir überprüfen, ob diese These – bzw. die entsprechende Überzeugung – ein Kriterium *K'* erfüllt, von dem ebenfalls gilt:

- (2) Alle Überzeugungen, die das Kriterium *K'* erfüllen, sind (wahrscheinlich) wahr.

Doch genau hier liegt das Problem. Denn entweder sind *K* und *K'* identisch; dann ist unsere Überprüfung zirkulär. Oder *K* und *K'* sind nicht identisch; dann müssen wir überprüfen, ob (2) wahr ist. Und dabei droht offensichtlich wieder ein Zirkel oder ein Regress. Nelsons Fazit: Es gibt in der Erkenntnistheorie keinen archimedischen Punkt, vom dem aus man alles neu begründen könnte; eine *völlig voraussetzungsfreie* Erkenntnistheorie ist nicht möglich.

Mit anderen Worten: Die Aufgabe, die sich Descartes gestellt hat, ist nicht lösbar. Es gehört zur *conditio huma-*

na, dass wir die Kriterien und Methoden, die uns zur Erkenntnisgewinnung zur Verfügung stehen, nicht zirkelfrei als verlässlich erweisen können. Wir müssen diesen Kriterien und Methoden daher grundsätzlich vertrauen; wir können sie nicht alle zugleich auf den Prüfstand stellen. Wir können höchstens einzelne Methoden überprüfen, wobei wir uns allerdings jeweils auf die anderen verlassen müssen, die wir zur Überprüfung heranziehen. Otto Neurath (1882–1945) hat also Recht, wenn er 1932/33 in seinem Aufsatz »Protokollsätze« schreibt:

Es gibt keine tabula rasa. Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können. (S. 206)

6. Was können wir wissen?

Skeptiker bezweifeln, dass wir überhaupt etwas wissen können. Descartes ist jedoch kein Skeptiker. Er will nicht zeigen, dass wir nichts wissen, nicht einmal, dass wir uns niemals einer Sache gewiss sein können. Ganz im Gegenteil: Er will ein Kriterium dafür entwickeln, mit dem wir gewisse von nicht gewissen Überzeugungen unterscheiden können. Und er will dieses Kriterium einsetzen, um zu zeigen, welche unserer Überzeugungen tatsächlich gewiss sind. Aber natürlich ist auch richtig, dass Descartes in der ersten Meditation – zumindest implizit – Anforderungen an Wissen bzw. Gewissheit formuliert, die dem Skeptiker geradewegs in die Hände zu spielen scheinen.

Dies gilt besonders für den folgenden Grundsatz, den viele Interpreten Descartes zugeschrieben haben: Sicher kann ich mir einer Sache nur sein, wenn ich alle möglichen Zweifelsgründe ausschließen kann. Wenn ich mir einer Sa-

che sicher bin, muss ich mir daher auch sicher sein, dass ich nicht von einem bösen Geist getäuscht werde. Descartes ist – so die genannten Interpreten – also der Meinung, dass für beliebiges p gilt:

(A) Ich bin mir nur dann sicher, dass p , wenn ich mir auch sicher bin, dass ich nicht von einem bösen Geist getäuscht werde.

Und was für ›sich sicher sein‹ gilt, scheint auch für ›wissen‹ zu gelten:

(A') Ich weiß nur dann, dass p , wenn ich auch weiß, dass ich nicht von einem bösen Geist getäuscht werde.

Dieses Prinzip gibt dem Skeptiker aber in der Tat einen äußerst wirksamen Hebel in die Hand. Denn der Skeptiker kann es nutzen, um das folgende Argument zu konstruieren: (1) Ich weiß nur dann, dass p , wenn ich auch weiß, dass ich nicht von einem bösen Geist getäuscht werde. (2) Ich weiß nicht, dass ich nicht von einem bösen Geist getäuscht werde. (3) Also: Ich weiß nicht, dass p .

Und er kann fortfahren: Dieses Argument ist ganz sicher gültig. Außerdem ist die Prämisse (2) viel plausibler als die Annahme, dass ich weiß, dass p . Das zeigen ja gerade die Probleme, die Descartes bei dem Versuch hatte, die Existenz eines gütigen Gottes zirkelfrei zu beweisen. Also gilt für beliebiges p : Ich weiß *nicht*, dass p .

So gesehen scheint das Argument des Skeptikers recht überzeugend. Aber es beruht natürlich nicht nur auf der Annahme, dass wir niemals wirklich wissen, dass wir nicht von einem bösen Geist getäuscht werden, sondern auch auf dem Prinzip (A'). Und ist dieses Prinzip wirklich so plausibel, wie Descartes – und mit ihm der Skeptiker – glaubt? Was spricht überhaupt für dieses Prinzip?

Manche meinen, das Prinzip (A') beruhe auf einem der folgenden beiden Grundsätze der *Abgeschlossenheit von Wissen unter (gewusster) logischer Implikation*:

(B) Wenn eine Person weiß, dass p , und wenn q logisch aus p folgt, dann weiß diese Person auch, dass q .

(B') Wenn eine Person weiß, dass p , und wenn sie weiß, dass q logisch aus p folgt, dann weiß diese Person auch, dass q .

Andere halten – gerade auch vor dem Hintergrund von Descartes' eigenen Formulierungen – eher das *Diskriminations-Prinzip* für entscheidend:

(C) Eine Person weiß nur dann, dass p , wenn sie in der Lage ist auszuschließen, dass mögliche Umstände vorliegen, die mit p unvereinbar sind (Goldman 1976).

Dies ist nicht der Ort, um die Diskussion dieser Grundsätze ausführlich darzustellen und zu analysieren (vgl. hierzu aber Brueckner 1985; Vogel 1999). Deshalb soll hier die Bemerkung genügen, dass die neuere Diskussion zumindest gezeigt hat, dass wir das Prinzip (C) im Alltag keineswegs uneingeschränkt anwenden. Weiß Anna, wenn sie mit ihrem Sohn in den Zoo geht, nur dann, dass sich im dem Gehege vor ihr Zebras befinden, wenn sie ausschließen kann, dass es sich bei diesen Tieren um Maultiere handelt, die die Zoowärter – vielleicht zum Scherz – so angemalt haben, als wären es Zebras (Dretske 1970)? Und wenn Henry aufs Land fährt, weiß er nur dann, dass es sich bei den Gebäuden, die er dort sieht, um Scheunen handelt, wenn er ausschließen kann, dass diese Gebäude Scheunenattrappen aus Pappmaché sind, die Uneingeweihte von wirklichen Scheunen nicht unterscheiden können (Goldman 1976)? Normalerweise sehen wir das nicht

so. Um einer Person Wissen zuzusprechen, verlangen wir nicht, dass sie in der Lage ist, alle *möglichen* Umstände auszuschließen, die mit dem, was sie weiß, unvereinbar sind. Vielmehr reicht es dafür aus, dass sie alle *relevanten* Umstände – alle *relevanten Alternativen* – dieser Art ausschließen kann. Doch was ist eine relevante Alternative? Kontextualisten meinen, dass es auf diese Frage keine allgemein verbindliche Antwort gibt, dass es vielmehr vom jeweiligen Kontext abhängt, was als relevante Alternative zählt (Williams 1996). Auch dies kann hier nicht weiter diskutiert werden. Sicher ist nur, dass es auch bei dieser neuen Theorie immer noch darum geht, Antworten auf die von Descartes gestellten Fragen zu finden.

Literaturhinweise

1. Texte

- Œuvres de Descartes. Hrsg. von Ch. Adam und P. Tannery. 11 Bde. Neuausgabe Paris 1982–91. [Standardausgabe, zit. als: AT, mit Bandnummer.]
 Correspondance. Hrsg. von Ch. Adam und G. Milhaud. 8 Bde. Paris 1936–63.
 Discours de la Méthode / Bericht über die Methode. Frz./Dt. Übers. und hrsg. von Holger Ostwald. Stuttgart 2001.
 Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie. Lat./dt. Übers. von Gerhart Schmidt. Stuttgart 1986 [u. ö.].

2. Einführungen und Gesamtdarstellungen

- Cottingham, John: Descartes. Oxford 1986.
 – A Descartes Dictionary. Oxford 1993.

- (Hrsg.): The Cambridge Companion to Descartes. Cambridge / New York 1992.
 Kenny, Anthony: Descartes. A Study of His Philosophy. New York 1968.
 Perler, Dominik: René Descartes. München 1998.
 Poser, Hans: René Descartes. Eine Einführung. Stuttgart 2003.
 Röd, Wolfgang: Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus. München 21982.
 Specht, Rainer: Descartes. Hamburg 21980.
 Williams, Bernard: Descartes. The Project of Pure Enquiry. Harmondsworth 1978.
 Wilson, Margaret Dauler: Descartes. London / New York 1978.

3. Weiterführende Literatur

- Beckermann, Ansgar: Descartes' metaphysischer Beweis für den Dualismus. Freiburg 1986.
 Brueckner, Anthony: Skepticism and Epistemic Closure. In: Philosophical Topics 13 (1985) S. 89–117.
 Curley, Edwin M.: Descartes Against the Skeptics. Cambridge (MA) 1978.
 Dretske, Fred: Epistemic Operators. In: Journal of Philosophy 67 (1970) S. 1007–1023.
 Frankfurt, Harry G.: Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes' Meditations. Indianapolis / New York 1970.
 Goldman, Alvin: Discrimination and Perceptual Knowledge. In: Journal of Philosophy 73 (1976) S. 771–799.
 Hatfield, Gary: Descartes and the Meditations. London 2003.
 Kemmerling, Andreas: Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie. Frankfurt a. M. 1996.
 Nelson, Leonard: Über das sogenannte Erkenntnisproblem. Göttingen 1908.
 Neurath, Otto: Protokollsätze. In: Erkenntnis 3 (1932/33) S. 204–214.
 Vogel, Jonathan: The New Relevant Alternatives Theory. In: Philosophical Perspectives 13 (1999) S. 155–180.
 Williams, Michael: Unnatural Doubts. Princeton 1996.