

# Die erste moderne Konzeption mentaler Repräsentation

ANDREAS KEMMERLING

Im ersten Teil dieser Arbeit werde ich, einer Bitte der Herausgeber entsprechend, versuchen, zwei berühmte Lehrstücke der Philosophie Descartes' kurz darzustellen: den Beweis, den er seinen Denker in der *Zweiten Meditation* für dessen eigene Existenz geben lässt, und das sog. Offizielle Argument für die reale Verschiedenheit von Körper und Geist aus der *Sechsten Meditation*.

Im zweiten, ein wenig ausführlicheren Teil wird es dann um einen winzigen Aspekt der Philosophie René Descartes' gehen: um seinen Begriff der Idee. Selbst innerhalb dieses schmal gewählten Felds – schmal insbesondere angesichts der immensen Breite und Tiefe des Cartesischen Denkens insgesamt, das dazu noch ehrfurchtgebietend scharfsinnig ist – werde ich dennoch vieles beiseite lassen, das für solch ein Vorhaben einschlägig sein müsste und des genaueren Nachdenkens lohnt: so zum Beispiel seine Lehre von den angeborenen Ideen oder die für seinen Gottesbeweis entscheidende Lehre, dass keine Idee mehr beinhalten kann als das, wovon sie verursacht ist. Ich werde im zweiten Teil des Folgenden ausschließlich versuchen, Descartes' Theorie wenigstens in einigen ihrer Grundzüge verständlich zu machen – und deutlich zu machen, weshalb sie zutiefst unbefriedigend ist. Am Ende dieser Arbeit gibt es eine kleine Abschweifung zu John Locke.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Zur Zitierweise: Die Werke Descartes' werden nach der Ausgabe von Charles Adam und Paul Tannery (*Oeuvres de Descartes*, Paris 1897-1910, Neuauflage als Taschenbuch: Paris 1996) zitiert; die Angabe „AT VII 25“ verweist auf Seite 25 des siebten Bands dieser Ausgabe. Lockes *An*

## 1 Zwei Beweise

Zwei Beweise Descartes' bewegen noch heute die Gemüter: der Beweis, mit dem der Denker der *Meditationen* sich seiner eigenen Existenz vergewissert, und der Beweis, den er später, in der *Sechsten Meditation*, dafür gibt, dass er von seinem Körper real verschieden ist. (Den Terminus „real verschieden“ behalte ich trotz seines merkwürdigen Klangs bei, um daran zu erinnern, dass es sich um einen Fachterminus Descartes' handelt, den er im 60. Abschnitt seiner *Prinzipien der Philosophie* eigens erläutert.<sup>2</sup>) Die Überzeugungskraft dieser beiden Beweise wird sehr unterschiedlich eingeschätzt: die des ersten bestreitet fast niemand, die des zweiten fast jeder.

### 1.1 Die Gewissheit der eigenen momentanen Existenz

Der erste Beweis ist nicht zuletzt deshalb über die Jahrhunderte hinweg ein philosophisches Faszinosum geblieben, weil er unter Extrembedingungen geführt wird: Der Denker verbietet es sich, dabei auf irgendwelche inhaltlichen Annahmen zurückzugreifen, die überhaupt nur in Zweifel gezogen werden könnten. Der Beweis der eigenen Existenz soll von einem epistemischen Nullpunkt aus gelingen. Oder von einer Annäherung an diesen Punkt aus. Wie soll das gehen? Muss nicht doch etwas vorausgesetzt werden? Nun, allerlei Semantisches und Logisches muss der Denker gewiss voraussetzen: so zum Beispiel, dass er die Begriffe, die in diesem Beweis eine Rolle spielen, hinreichend gut versteht, um ihn als einen zwingenden Beweis erkennen zu können. Doch solcherlei Voraussetzungen bedarf jeder Beweis. Wer sie nicht machte, könnte gar nichts beweisen – könnte nicht einmal etwas beweisen wollen. Man darf Descartes nicht vorwerfen, dass er doch immerhin unterstellt, er wisse schon hinreichend gut, was

---

*Essay concerning Human Understanding* wird nach der Ausgabe von P. H. Nidditch (Oxford 1975) zitiert; die Angabe „II.10.7“ verweist auf den siebten Abschnitt des zehnten Kapitels des zweiten Buchs des *Essay*.

<sup>2</sup> Vgl. AT VIII-1 28 f.

die Wörter „ich“ und „existieren“ bedeuten, und deshalb sei sein Beweis eben doch nicht voraussetzungslos. Das wäre so, als würde man dem Hochseilakrobaten vor, er komme in Wirklichkeit gar nicht ohne Netz aus, weil sein Seil ja auch eine Art Netz sei. Descartes beansprucht, ohne inhaltliche Voraussetzungen auszukommen, die sich kohärent in Zweifel ziehen lassen. Ohne begriffliche Voraussetzungen einen Beweis zu führen wäre wie ein Hochseilakt ohne Seil.

Wie führt Descartes den Beweis seiner eigenen Existenz? Im Text der *Zweiten Meditation* ist ein Beweisweg angedeutet und ein zweiter deutlich formuliert. Den ersten, nur angedeuteten Beweis nenne ich das *Cogito-Argument*. Er lässt sich so rekonstruieren: Zunächst fällt dem Denker auf, dass es rein geistige Tätigkeiten gibt: Tätigkeiten, zu deren Begriff es gehört, dass man sie schon dann ausübt, wenn es einem so vorkommt, als übe man sie aus. Fassen wir, wie Descartes, alle diese Tätigkeiten unter dem Begriff „Denken“ zusammen, dann gilt: Wer denkt, der kann dabei nicht kohärent bezweifeln, dass er denkt. (Denn der Fall, dass es jemandem nur so scheint, als ob er denkt, während er in Wirklichkeit doch nicht denkt, ist begrifflich ausgeschlossen. Wem es so scheint, als denke er, der denkt.) Des weiteren ist dem Denker klar, dass der Schluss „Wenn ich (jetzt) denke, dann existiere ich“ unbezweifelbar gültig ist. Er ist vom Typ „Wenn  $x$  zum Zeitpunkt  $z$  die Tätigkeit  $t$  ausübt, dann existiert  $x$  zu  $z$ “; alle Schlüsse dieses Typs sind unbezweifelbar gültig. Es gilt also:

Ich denke. [unbezweifelbar wahr, wenn etwas gedacht wird]

Wenn ich denke, dann existiere ich. [unbezweifelbar wahr]

Also: Ich existiere. [unbezweifelbar wahr, wenn etwas gedacht wird]

Das ist das *Cogito-Argument* in seiner krudesten Darstellung. Aus zwei unbezweifelbaren Prämissen wird, in einer offenkundig gültigen Manier, eine logische Folgerung gezogen, die deshalb ebenfalls unbezweifelbar wahr ist.

Den zweiten Weg, die eigene Existenz als unbezweifelbar einzusehen, nenne ich das *Existo-Argument*. Es beruht auf der Einsicht, dass es keiner Prämisse bedarf, um den Satz „Ich existiere“ als

unbezweifelbar wahr einzusehen; der Satz selbst (bzw. das, was er besagt) kann ja das sein, was gedacht wird. Descartes schreibt:

Nachdem alles übergenuß erwogen wurde, ist nun endgültig festzuhalten, dass dieser Satz „Ich bin“, „Ich existiere“ – wann immer ich ihn ausspreche oder im Geiste erfasse – erwiesenermaßen [necessario] wahr ist.<sup>3</sup>

Was „Ich existiere“ besagt, kann bei keiner Verwendungsgelegenheit falsch sein: Wer das denkt, was der Satz besagt, denkt unweigerlich etwas Wahres. Führt man sich vor Augen, was da gedacht wird, sieht man unmittelbar, dass es gar nicht anders als wahr sein kann, solange man es denkt. Descartes nennt solch eine unmittelbare und unabweisbare Einsicht in die Wahrheit eines Gedankens eine Intuition. In dieser Intuition perzipiert der Denker im höchsten Maße klar&deutlich, dass er existiert, und das heißt<sup>4</sup>: Es wäre eine offenkundige Widersinnigkeit, beim Denken dieses Gedankens einen Zweifel an der eigenen Existenz zu hegen.

Nun sind allerdings auch andere Gedanken von der Art, dass ihre Wahrheit – laut Descartes – mittels Intuition eingesehen werden kann: dass 2 plus 3 gleich 5 ist, zum Beispiel, oder auch, dass in einer vollständigen wirkenden Ursache wenigstens so viel Realität sein muss wie in ihrer Wirkung.<sup>5</sup> Warum ist dem Denker gerade der Gedanke an die eigene momentane Existenz „die gewisseste und evidenteste Erkenntnis von allen“,<sup>6</sup> durch die er sich aus dem Großen Zweifel zu befreien versucht? Zweierlei scheint den Gedanken an die eigene Existenz gegenüber den übrigen höchst klaren&deutlichen Gedanken auszuzeichnen. Erstens handelt dieser Gedanke von einem kontingenten Sachverhalt: dass der Denker existiert, ist keine formale oder begriffliche Tatsache;

<sup>3</sup> AT VII 25. Ich folge bei meiner Übersetzung von „necessario“ dem Hinweis von Rainer Specht, daß „notwendig“ gelesen werden darf als: durch Beweis gesichert. Vgl. R. Specht, „Pragmatische Aspekte der cartesischen Metaphysik“, in: A. Kemmerling/H.-P. Schütt (Hrsg.), *Descartes nachgedacht*, Frankfurt a.M. 1996, S. 9.

<sup>4</sup> Vgl. AT VII 36.

<sup>5</sup> Vgl. AT VII 40.

<sup>6</sup> AT VII 25.

zum zweiten hat der Gedanke an die eigene momentane Existenz – zumal wenn er unter den epistemischen Ausnahmegegebenheiten des Großen Zweifels gefasst wird – eine erkenntnistheoretisch brisante Besonderheit, die nicht einmal den einfachsten mathematischen Wahrheiten und sonstigen klarsten & deutlichsten Gedanken zueigen ist: Dieser Gedanke ist evidentermaßen wahrheitsautonom, d.h. er ist auf keinerlei Gegebenheiten außerhalb seiner selbst angewiesen, um gewiss wahr zu sein. Und wer solch einen Gedanken hat, dem kann nicht entgehen, dass er etwas denkt, das allein deshalb schon wahr ist, weil er es denkt, und das mithin unbezweifelbar wahr ist. Betrachten wir diese zweite Besonderheit kurz ein wenig genauer.

Bedenken wir, welchen Sinn der Denker in der epistemischen Extremsituation eingangs der *Zweiten Meditation* mit dem Wort „ich“ noch verbinden kann. Der Denker setzt in dem Großen Zweifel nicht mehr voraus, dass er einen Körper hat; darin könnte er sich irren. Ein hinreichend mächtiger Täuscher könnte es ihm nur so vorkommen lassen, als habe er einen Körper. Anders gesagt, es liegt für ihn kein offenkundiger Widerspruch in dem Gedanken, dass er ohne Körper existiere. Der Denker ist sich in dem Moment, in dem er seine eigene Existenz als unbezweifelbar einsieht, nur noch als einer gegeben, der denkt – und zwar genau diesen Gedanken denkt. Wessen er sich beim Denken des Gedankens, dass er existiert, gewiss ist, lässt sich so wiedergeben: „Der Denker *dieses* Gedankens existiert“. Nennen wir dies den Existo-Gedanken. Dabei verweist der kursiv hervorgehobene Ausdruck auf den Gedanken selbst: dass der Denker dieses Gedankens existiert. Solch ein selbstbezüglicher Gedanke mag irritierend sein und für inhaltlich verfänglich gehalten werden. Solange wir solche Bedenken beiseite lassen, um das Faszinosum von Descartes' Existo-Argument zu verstehen, müssen wir einräumen, dass diesem Gedanken nichts fehlt, um von jedem, der ihn denkt, unweigerlich als wahr eingesehen zu werden. Er bewahrheitet sich selbst, sofern zu seinem Inhalt gehört, dass der Denker *dieses* Gedankens *diesen* Gedanken hat. Und wer das denkt, dem kann nicht entgehen, dass wahr ist, was er da denkt. Dieser im Existo-Gedanken enthaltene Gedanke gibt an sich selbst zu erkennen, dass er allein schon deshalb wahr ist,

weil er gedacht wird; er ist evidentermaßen wahrheitsautonom. Der Existo-Gedanke folgt aus diesem Gedanken, ist also ebenfalls evidentermaßen wahrheitsautonom. Es muss sich bei alledem jedoch um einen einzigen Gedanken handeln, weil sonst durch die Selbstbezüglichkeit mehrerer verschiedener Gedanken der gewünschte Folgerungszusammenhang nicht zustandekäme; deshalb scheint es passend, die obige Formulierung des Existo-Gedankens als eine Kurzform des Folgenden zu betrachten:

Der Denker *dieses* Gedankens [hat *diesen* Gedanken und] existiert [folglic].<sup>7</sup>

\* \* \*

Das Cogito-Argument ist ein Schluss aus zwei unbezweifelbaren Prämissen (allerdings kein Syllogismus, der den allgemeinen Satz „Alles, was denkt, existiert“ enthält, wie Descartes in den *Zweiten Erwiderungen* und in seinem Brief an Clerselier betont).<sup>8</sup> Das Existo-Argument hingegen ist die Beobachtung, dass ein einzelner Satz unbezweifelbar wahr ist. Descartes scheint das eher einerlei gewesen zu sein. Er spricht über die Gewissheit der eigenen Existenz manchmal als über etwas, das mittels eines Schlusses gewonnen wird,<sup>9</sup> manchmal hingegen als über etwas, das durch Intuitionserkenntnis der Wahrheit eines einzelnen Satzes gewonnen wird.<sup>10</sup> Wenn wir die logischen Feinheiten der beiden Argumentationen einmal beiseite lassen, sind die beiden Argumentationen auch nicht sonderlich unähnlich; entscheidend ist für Descartes wohl allein, dass es sich bei der eigenen momentanen Existenz um ein kontingentes Faktum handelt, dessen Unbezweifelbarkeit ihresgleichen sucht.

Mit der Einsicht, dass er selbst existiert, ist der Denker noch nicht sehr viel weiter gekommen. Denn erstens weiß er noch nicht,

<sup>7</sup> Eine ausführlichere Diskussion des hier Dargestellten findet sich in A. Kemmerling, *Ideen des Ichs – Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt a.M. 1996, insbesondere in den Kapiteln 2-4.

<sup>8</sup> AT VII 140f. und AT IX-1, 205.

<sup>9</sup> Vgl. z.B. AT III 248, AT V 147, AT VIII-2 165 f.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. AT V 137f. und AT VII 140.

ob er sich auf diese Einsicht wirklich verlassen kann. Könnte ihn der Täuscher letztlich nicht auch in diesem Punkt täuschen, selbst wenn der Denker dies nicht für möglich hält, solange er an seine eigene Existenz denkt? Diesen letzten, „metaphysischen“ Rest von Zweifel räumt der Denker erst mit seinem Gottesbeweis aus. Und zweitens weiß der Denker noch gar nicht genau, wer er selbst eigentlich – seinem Wesen nach – ist. Er zieht zwar ohne größere Umstände noch den Schluss, dass er eine Substanz (oder wie es in den *Meditationen* stattdessen heißt: ein Ding oder eine Sache) ist, die wirklich existiert und zu deren Beschaffenheit das Denken gehört (AT VII 27). Aber insbesondere weiß er nicht, ob zu seinem Wesen auch körperliche Eigenschaften gehören. In der *Sechsten Meditation* versucht Descartes den Nachweis zu führen, dass sie jedenfalls nicht wesentlich zu ihm gehören: dass es ihn ohne sie geben könnte.

## 1.2 Die reale Verschiedenheit von Körper und Geist

Was Descartes zeigen möchte, ist: dass er real verschieden ist von seinem Körper. Und das heißt: Sein Wesen besteht in nichts anderem als darin, dass er etwas ist, das denkt; er könnte wirklich ohne seinen Körper existieren.

Das Wesen einer Sache besteht in ihren wesentlichen Eigenschaften; und eine Eigenschaft  $E$  einer Sache  $S$  gehört zu ihren wesentlichen Eigenschaften (in dem speziellen Sinn, in dem Descartes diesen Terminus verwendet), wenn  $S$  ohne  $E$  nicht existieren kann und wenn jede kontingente Eigenschaft von  $S$  ein Modus von  $E$  ist.<sup>11</sup> Eine Eigenschaft  $E^*$  ist ein Modus von  $E$ , wenn es begrifflich ausgeschlossen ist, dass etwas  $E^*$  hat und zugleich  $E$  nicht hat; in diesem Sinne bezeichnet Descartes das Urteilen z.B. als einen Modus des Denkens: nichts kann urteilen, das nicht denken kann. Eine wesentliche Eigenschaft einer Sache ist also eine, auf die jede ihrer kontingenten Eigenschaften bezogen ist; es ist, wie Descartes sagt, die eine Haupt-Eigenschaft [*una ... praecipua proprietas*]

<sup>11</sup> Wir lassen dabei triviale Eigenschaften, die allen Sachen zukommen, außer Betracht; Selbstidentität z.B. ist also keine wesentliche Eigenschaft irgendeiner Sache. Ebenso beiseite bleiben hier relationale Eigenschaften.

der Sache, von der alle andern Eigenschaften abhängen.<sup>12</sup> Damit lässt sich nun genauer verstehen, was das erste Beweisziel der Cartesischen Argumentation ist: Für jede kontingente Eigenschaft, die der Denker der *Meditationen* sich sogar im Großen Zweifel guten Gewissens zuschreiben kann, gilt, dass daraus, dass er sie hat, folgt, dass er die Haupt-Eigenschaft hat, zu denken. Anders gesagt: Er kann sich dann guten Gewissens keine kontingente Eigenschaft zuschreiben, die nicht von der Haupt-Eigenschaft, ein denkendes Ding zu sein, abhängt.

Descartes' zweites Beweisziel ist es, dass der Denker ohne seinen Körper existieren kann. Es ist zu beachten, dass es dabei nicht darum geht zu beweisen, dass der Denker jemals ohne seinen Körper war, ist oder sein wird; sondern darum, dass er es sein kann. Und das heißt für Descartes: Es steht zumindest in Gottes Macht, den Denker von seinem Körper zu trennen. Die sog. reale Verschiedenheit, die Descartes beweisen möchte, ist also kein faktisches Getrenntsein, sondern die prinzipielle Möglichkeit des Getrenntseins oder Getrenntwerdens. – Nun zunächst einmal der Wortlaut (in Übersetzung), in dem Descartes das Argument für die reale Verschiedenheit von Körper und Geist in der *Sechsten Meditation* präsentiert<sup>13</sup>:

Ich weiß, dass alles, was ich klar&deutlich begreife [*intelligo*], so von Gott gemacht werden kann, wie ich es begreife. Folglich ist es dafür, dass ich Gewissheit habe, dass ein Ding von einem anderen verschieden ist, hinreichend, dass ich das eine Ding klar&deutlich ohne das andere begreifen kann; denn das Ding könnte zumindest von Gott für sich abgesondert gesetzt werden. Dafür, dass diese Dinge als verschieden eingeschätzt werden, ist es unerheblich, durch welche Macht dies [d. h. eine solche Absonderung] geschehe. • Daraus, dass ich um meine Existenz weiß und in der Zwischenzeit [d.h. seit der *Zweiten Meditation*] einfach nichts anderes als zu meiner

<sup>12</sup> AT VIII 25.

<sup>13</sup> AT VII 78. In der Sekundärliteratur spricht man von diesem Textstück gerne als von dem Offiziellen Argument. Dies nicht ohne Recht, denn von dieser Fassung des Arguments ist Descartes, so weit ich sehe, nie mehr abgerückt.

Natur bzw. meinem Wesen gehörig bemerkt habe als den Umstand, dass ich ein denkendes Ding bin, schließe ich somit zurecht, dass mein Wesen einzig und allein darin besteht, dass ich ein denkendes Ding bin. • Auch wenn ich vielleicht [...] einen Körper habe, der mir sehr eng verbunden ist, so ist doch gewiss, dass ich von meinem Körper wirklich verschieden bin und ohne ihn existieren kann; denn zum einen habe ich eine klare&deutliche Idee meiner selbst, insofern ich nur ein denkendes und nicht ein ausgedehntes Ding bin; und zum andern habe ich eine klare&deutliche Idee des Körpers, insofern er nur ein ausgedehntes und kein denkendes Ding ist.

Das Textstück habe ich in drei Abschnitte gegliedert. Im ersten handelt es sich um einen vorbereitenden Schritt der eigentlichen Argumentation. Descartes nennt hier eine hinreichende Bedingung für die Verschiedenheit zweier Substanzen, die sich so reformulieren lässt:

- (1) Wenn ich eine Substanz  $x$  klar&deutlich ohne die Substanz  $y$  begreifen kann, dann sind  $x$  und  $y$  verschieden.

Dieses Kriterium für Substanzverschiedenheit steht in Zusammenhang mit seinem Wahrheitskriterium, demzufolge alles wahr ist, was er klar&deutlich perzipiert. Wenn er also klar&deutlich begreift, dass  $x$  ohne  $y$  sein kann, dann kann  $x$  ohne  $y$  sein;  $x$  ist ontologisch nicht auf  $y$  angewiesen; wenigstens Gott könnte es zustandebringen, dass  $x$  ohne (oder getrennt von)  $y$  existiert. Und zwei Substanzen heißen gerade dann verschieden, wenn sie getrennt voneinander existieren können.

Überspringen wir den Mittelteil und wenden uns dem letzten Textabschnitt zu. Darin bringt Descartes dieses Kriterium für Substanzverschiedenheit zur Anwendung. Zunächst stellt er Thesen über sich und über den (also auch seinen eigenen) Körper auf.

- (2) Ich begreife mich selbst klar&deutlich als etwas, das die Eigenschaft hat, eine denkende Substanz zu sein, und nicht die Eigenschaft hat, ausgedehnt zu sein.
- (3) Ich begreife den Körper klar&deutlich als etwas, das die Eigenschaft hat, ausgedehnt zu sein, und nicht die Eigenschaft hat, eine denkende Substanz zu sein.

Man darf unterstellen, dass er implizit folgendes Kriterium dafür annimmt, was es heißt, eine Substanz  $x$  klar&deutlich ohne die Substanz  $y$  zu begreifen:

- (4) Ich begreife Substanz  $x$  klar&deutlich ohne die Substanz  $y$ , wenn es Eigenschaften  $F$  und  $G$  gibt, so dass gilt: Ich begreife  $x$  klar&deutlich als etwas, das  $F$  hat und  $G$  nicht hat, und ich begreife  $y$  klar&deutlich als etwas, das  $G$  hat und  $F$  nicht hat.

Aus (2) – (4) folgt:

- (5) Ich begreife mich selbst klar&deutlich ohne die körperliche Substanz.

Aus (1), (5) und dem schon in der *Zweiten Meditation* erreichten Ergebnis, dass ich eine Substanz bin, ergibt sich:

- (6) Ich und mein Körper sind verschiedene Substanzen.

Weil zumindest Gott die Fähigkeit hat, zwei verschiedene Substanzen getrennt voneinander existieren zu lassen, ergibt sich aus (6) auch das zweite Beweisziel:

- (7) Ich könnte ohne meinen Körper existieren, und mein Körper könnte ohne mich existieren.

Diese Argumentation, die nur aus dem ersten und dem letzten Teil des Zitats aus der *Sechsten Meditation* rekonstruiert ist, findet sich auch im Anhang zu den *Zweiten Erwiderungen* (AT VII 169-170). Der mittlere Textabschnitt ist also argumentativ überflüssig, soweit es darum geht, die beiden Beweisziele (6) und (7) zu erreichen. Was also soll er? Die Argumentation, die sich im Mittelteil des Zitats findet, können wir so wiedergeben:

- (8) Ich bin ein denkendes Ding.  
 (9) Es ist mir nichts über (8) Hinausgehendes darüber bekannt, was zu meinem Wesen gehört.

Also:

- (10) Zu meinem Wesen gehört ausschließlich, dass ich ein denkendes Ding bin.

Eine Schwierigkeit mit dieser eingeschobenen Argumentation ist, dass sie von Descartes selbst für nicht zwingend gehalten wird. In der *Zweiten Meditation* lässt Descartes seinen Denker im Anschluss an den Beweis seiner eigenen Existenz auf Folgendes hinweisen: Daraus, dass der Nachweis der eigenen Existenz auch unter der Annahme gelungen ist, dass ich gar keinen Körper habe, darf nicht gefolgert werden, dass nichts Körperliches zu meinem Wesen gehört. Denn „vielleicht ist es ja so, dass genau dasjenige, was ich hier als nichtexistierend unterstelle, weil ich kein Wissen von ihm habe, in Wirklichkeit nicht verschieden ist von diesem Ich, von dem ich Wissen habe. Ich weiß das nicht und möchte diesen Punkt jetzt nicht erörtern; ein Urteil kann ich nur über das fällen, was mir bekannt ist“ (AT VII 27). Und im *Vorwort für den Leser* stellt Descartes klar, dass er den Schluss von (8) und (9) auf (10), den er früher schon im *Discours de la Méthode* vorgebracht hat, für nicht zwingend hält und in den *Meditationen* zeigen möchte, wie er dennoch in einen zwingenden Schluss überführt werden kann. Und genau dies könnte man als den Hinweis zum richtigen Verständnis des mittleren Textstücks unseres Zitats verstehen: Dieses Textstück ist die noch nicht ausgereifte Rohform der eigentlichen Argumentation, die Descartes für einen zwingenden Beweis hält; es ist der Auftakt zum Offiziellen Argument, das im letzten Textstück dargelegt wird.

Entscheidende Annahmen, die Descartes macht, sind offensichtlich die Prämissen (1) und (2):

- (1) Wenn ich eine Substanz  $x$  klar&deutlich ohne die Substanz  $y$  begreife, dann sind  $x$  und  $y$  verschieden.
- (2) Ich begreife mich selbst klar&deutlich als etwas, das die Eigenschaft hat, eine denkende Substanz zu sein, und nicht die Eigenschaft hat, ausgedehnt zu sein.

Zunächst einmal: Was heißt es überhaupt, etwas klar&deutlich zu begreifen? Descartes' offizielle Erläuterung dieses Terminus technicus – sie findet sich im 45. Abschnitt des ersten Teils der *Prinzipien der Philosophie* – ist wenig hilfreich; besser ist der oben bereits erwähnte Hinweis, der sich in der *Dritten Meditation* findet: Etwas wird (im höchsten Maße) klar&deutlich begriffen,

wenn in seiner Negation eine offenkundige Widersinnigkeit zu erkennen ist.<sup>14</sup> Wenden wir dies unter Zuhilfenahme von (4) auf (1) an, dann ergibt sich:

- (1\*) Wenn es Eigenschaften  $F$  und  $G$  gibt, so dass gilt:
- (a) ich kann  $x$  als etwas begreifen, das  $F$  hat und  $G$  nicht hat (und in der Annahme, dass  $x$  etwas ist, das entweder  $F$  nicht hat oder sowohl  $F$  als auch  $G$  hat, eine offenkundige Widersinnigkeit erkennen), und
  - (b) ich kann  $y$  als etwas begreifen, das  $G$  hat und  $F$  nicht hat (und in der Annahme, dass  $y$  etwas ist, das entweder  $G$  nicht hat oder sowohl  $G$  als auch  $F$  hat, eine offenkundige Widersinnigkeit erkennen),

dann sind  $x$  und  $y$  verschiedene Substanzen.

Dies ist Descartes' Kriterium für Substanzverschiedenheit, das wir als eine begriffliche Erläuterung akzeptieren sollten. Zum Nachweis der Substanzverschiedenheit von Geist und Körper muss der Denker also zeigen:

- (2a) Ich kann mich als etwas begreifen, das geistige Eigenschaften und keine körperlichen Eigenschaften hat (und in der Annahme, dass ich entweder keine geistigen Eigenschaften habe oder sowohl geistige als auch körperliche Eigenschaften habe, kann ich eine offenkundige Widersinnigkeit erkennen).
- (3a) Ich kann meinen Körper als etwas begreifen, das körperliche Eigenschaften und keine geistigen Eigenschaften hat (und in der Annahme, dass mein Körper entweder keine körperlichen Eigenschaften hat oder sowohl körperliche als auch geistige Eigenschaften hat, kann ich eine offenkundige Widersinnigkeit erkennen).

Der schwierigste Punkt für Descartes liegt wohl darin, folgende Teilbehauptungen plausibel zu machen:

- (2b) In der Annahme, dass ich sowohl geistige als auch körperliche Eigenschaften habe, kann ich eine offenkundige Widersinnigkeit erkennen.

<sup>14</sup> Vgl. AT VII 36.

- (3b) In der Annahme, dass mein Körper sowohl körperliche als auch geistige Eigenschaften hat, kann ich eine offenkundige Widersinnigkeit erkennen.

Es liegt auf der Hand, dass (2b) falsch ist, solange „ich“ im ganz gewöhnlichen Sinn verstanden wird: als ein Wort, mit dem man auf sich als eine Person Bezug nimmt, die sowohl geistige als auch körperliche Eigenschaften hat. Im gewöhnlichen Sinn des Wortes „ich“ ist es ja völlig angemessen – und jedenfalls nicht offenkundig widersinnig –, Dinge wie die Folgenden zu sagen: „Ich bin einsachtzig groß“, „Ich wiege 80 Kilo“ und so weiter.

Descartes leugnet diesen gewöhnlichen, personalen Sinn des Wortes „ich“ nicht; in der *Sechsten Meditation* drückt er sich z.B. so aus: „... ich als ganzer, insofern ich aus Körper und Geist zusammengesetzt bin“.<sup>15</sup> Aber in (2b) legt er einen andern Sinn von „ich“ zugrunde; „ich“ soll nur dasjenige bezeichnen, dessen Existenz durch das Cogito- bzw. das Existo-Argument bewiesen wurde. Nur in diesem Sinne des Wortes „ich“ konnte Descartes aus dem Großen Zweifel heraus zu der Gewissheit gelangen, die er als „Ich existiere“ formuliert. Es ist der Sinn von „ich“, der von jenem Ich handelt, das er kennt [*ille ego, quem novi*, AT VII 27].

Dieser nicht-personale, sondern rein geistige Sinn von „ich“ ist für Descartes der grundlegende Sinn, der beim metaphysischen Versuch, das eigene Wesen zu ergründen, zugrunde gelegt werden muss. Wir sollten (2b) also folgendermaßen reformulieren:

- (2c) In der Annahme, dass ich als das geistige Ding, dessen Existenz ich durch das Cogito-Argument (bzw. das Existo-Argument) erkennen konnte, auch körperliche Eigenschaften habe, kann ich eine offenkundige Widersinnigkeit erkennen.

Dies nun wiederum wirkt geradezu trivial: Wenn es um mich ausschließlich qua geistiges Wesen geht, dann liegt – gewissermaßen nach Voraussetzung – eine Widersinnigkeit darin, mir körperliche Eigenschaften zuzuschreiben. Neben allen andern Einwänden, die gegen Descartes' offizielles Argument für die reale

<sup>15</sup> AT VII 81.

Verschiedenheit von Körper und Geist erhoben wurden und immer noch erhoben werden, scheint also auch folgende grundsätzliche Schwierigkeit zu bestehen: Es ist auf eine Annahme angewiesen, die entweder offensichtlich falsch ist – wir lesen (2) als (2b) – oder inhaltlich trivial: wir lesen (2) als (2c).

\* \* \*

Der Begriff der Substanz scheint eine wesentliche Rolle in diesem Argument zu spielen; aber es scheint nur so. Die gesamte Argumentation, die wir betrachtet haben, ließe sich auch ohne Rückgriff auf den Begriff der Substanz formulieren. Man beachte auch, daß Descartes jedenfalls keinen metaphysisch mysteriösen Substanzbegriff hat. Eine Substanz ist für ihn nicht das nackte (von allen Eigenschaften entblößte) Substrat von Eigenschaften. Zwischen Substanzen und ihren Haupt-Eigenschaften besteht laut Descartes nur ein Vernunftsunterschied: ein Unterschied, der in der Sache keiner ist: Solch ein Unterschied ist bloß logisch gesehen, aber nicht metaphysisch von Belang. Descartes hat dies in den Abschnitten 60-64 des ersten Teils der *Prinzipien der Philosophie* ausgeführt.<sup>16</sup>

Heute müsste man ihn, recht verstanden, wohl am besten als einen Eigenschaftsdualisten rubrifizieren (sein Substanzdualismus ist ein bloß logisch anderer Aspekt des Eigenschaftsdualismus). Für Descartes liegt eine begriffliche Ungereimtheit darin, eine geistige Eigenschaft als einen Modus der Materie zu betrachten (in Cartesischer Terminologie heißt das: eine solche Eigenschaft als einen Modus der Haupt-Eigenschaft, ausgedehnt zu sein, zu betrachten). „Wenn ich das Wesen des Körperlichen genau prüfe, dann treffe ich darin überhaupt nichts an, was nach Denken riecht“, bemerkt er in seinen Erwiderungen auf Arnaulds Einwände.<sup>17</sup> Eine entsprechende Ungereimtheit liegt für ihn darin, materielle Eigenschaften als Modi des Denkens betrachten zu wollen. Wenn einem Menschen materielle Eigenschaften zugeschrieben werden,

<sup>16</sup> AT VIII-1 28-31. Wie Descartes in diesem Punkt meines Erachtens verstanden werden sollte, habe ich in einer ungebührlich langen Fußnote zu erläutern versucht in: A. Kemmerling, *op. cit.*, S. 169 f.

<sup>17</sup> AT VII 227.

darf der Körper des Menschen als das eigentliche Subjekt solcher Zuschreibungen betrachtet werden; werden dem Menschen geistige Eigenschaften zugeschrieben, dann wäre es für Descartes hingegen ein kategorialer Fehler, den Menschen mit seinem Körper gleichzusetzen. „Ich habe niemals menschliche Körper denken [...] gesehen, sondern nur, daß es dieselben Menschen sind, die denken und einen Körper haben“, sagt er in den *Sechsten Erwiderungen*.<sup>18</sup> Seine metaphysische Kern-Aussage ist: In der wirklichen Welt – deutlicher gesagt: im Menschen – sind rein geistige, rein körperliche und geistig/körperlich gemischte Eigenschaften exemplifiziert; die geistigen und die körperlichen sind gleichermaßen wirklich und kategorial verschieden: in beiden Richtungen nicht begrifflich aufeinander zurückführbar. Dies wird in der betrachteten Argumentation sicherlich nicht bewiesen; aber ebensowenig ist dies eine überholte metaphysische Skurrilität, deren Falschheit uns heutzutage offenkundig wäre.<sup>19</sup>

## 2 Mentale Repräsentation

Der Begriff der mentalen Repräsentation ist einer der erfolgreichsten Begriffe in der Philosophie der Moderne. Er zieht sich, unter verschiedenen Bezeichnungen, wie ein roter Faden durch die philosophischen Ansätze bzw. Systeme von Descartes, Arnauld, Malebranche, Locke, Spinoza, Leibniz, Wolff, Berkeley, Hume und Kant, bis hin zu denen heutiger Philosophen wie J. Fodor. Descartes' Terminus für diesen Begriff war „*idea*“ (gelegentlich spricht er aber auch von einer „*repraesentatio mentis*“), im Französischen wurden daraus „*les idées*“, im Englischen die „*ideas*“, im Deutschen die „Vorstellungen“. Heutzutage spricht man vorzugsweise von mentalen Repräsentationen. Mit diesem terminologischen Wandel von den „Vorstellungen“ zu den

---

<sup>18</sup> AT VII 444.

<sup>19</sup> Von der immensen Literatur zu Descartes' Beweis der realen Verschiedenheit von Körper und Geist haben mich zwei Monographien besonders beeindruckt: Peter J. Markie, *Descartes's Gambit*, Ithaca, N.Y. 1986 und H.-P. Schütt, *Substanzen, Subjekte, Personen*, Heidelberg 1989.

„mentalen Repräsentationen“ geht einher, dass jener ursprünglich philosophische Begriff in viele andere, stärker empirisch ausgerichtete, Bereiche der Theoriebildung übernommen wurde. Chomskys Theorie der sprachlichen Kompetenz ist ein berühmtes Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit, aber es gibt heute gewiss Hunderte von Theorieansätzen in den sog. Kognitionswissenschaften, denen ganz selbstverständlich die Annahme zugrunde liegt, dass es mentale Repräsentationen schlicht gibt.

Seit Descartes' *Meditationen* hat sich der Begriff der mentalen Repräsentation (besser wäre es eigentlich zu sagen: der Begriff der mentalen Repräsentationen) in beeindruckender Weise in der Philosophie durchgesetzt. Die philosophische Erfolgsgeschichte unseres Begriffs ist noch nicht geschrieben, aber es scheint, dass es bis ins achtzehnte Jahrhundert nur wenige Denker gab, die gegenüber diesem Begriff grundsätzliche Vorbehalte hatten – oder gar nennenswerte Einwände gegen seine Verwendung.<sup>20</sup>

In dem Wenigen und allzu Verkürzten, was nun kommen wird, möchte ich auf gewisse Aspekte der Cartesischen Konzeption mentaler Repräsentation eingehen, die es im Nachhinein als überraschend erscheinen lassen, dass dieser Begriff einen derartigen Siegeszug angetreten hat. Meine Darstellung wird vergrößernd sein, und deshalb möchte ich vorsichtshalber zweierlei vorab anmerken, um keinen völlig irrigen Eindruck zu erwecken. Erstens gab es in dieser von mir als Erfolgsgeschichte bezeichneten Entwicklung und Ausbreitung des Begriffs nach Descartes natürlich mannigfache Veränderungen, denen er unterworfen war. (Auf eine von ihnen möchte ich am Ende kurz zu sprechen kommen.) Mithin hat das, was ich hier als den Begriff der mentalen Repräsentation bezeichne, bei genauerer Betrachtung womöglich gar nicht einen präzise spezifizierbaren Gehalt, der in den Konzeptionen aller genannten Denker von Descartes bis Fodor anzutreffen wäre. Und insofern ist das, was sich im Laufe der vergangenen dreihundert Jahre unter der Rubrik „mentale Repräsentationen“ ausgebreitet hat, eher als eine Ansammlung von verwandten Begriffen denn

<sup>20</sup> John Sergeant (1622-1707), Edward Stillingfleet (1635-1699) und Thomas Reid (1710-1797) gehören zu den Ausnahmen, die gewiss zu nennen wären.

als ein einzelner Begriff zu betrachten. Zweitens sei bemerkt, dass Descartes diesen Begriff natürlich nicht „erfunden“ hat. Auch in der philosophischen Begriffsgeschichte sind die *creationes ex nihilo* bestenfalls eine Rarität. Aber dennoch gibt es ein gewisses Recht für die Auffassung, dass der Siegeszug dieses Begriffs in der modernen Philosophie mit Descartes beginnt. Er hat diesem Begriff in seinem System großes Gewicht und eine erkennbar zentrale Rolle gegeben, und nicht zuletzt diesem Umstand verdankt sich dessen rasante Ausbreitung.

## 2.1 Was machte Descartes' Ideenbegriff *prima facie* so attraktiv?

Fragen wir uns: Was ist eigentlich an Descartes' Begriff der Idee, das ihn so attraktiv machte? Und warum konnte dieser Begriff – z.B. von Locke, dazu mehr am Ende der Arbeit – mit solcher Selbstverständlichkeit übernommen werden, d.h. ohne dass man sich überhaupt darum kümmerte, was Descartes' Konzeption mentaler Repräsentation, die mit diesem Begriff einhergeht, im einzelnen besagt?

Descartes' Begriff der Idee hat auf den ersten Blick zwei einnehmende Eigenschaften: er ist erstens bequem und zweitens insofern völlig harmlos, als es unbestreitbar zu sein scheint, dass es Ideen gibt. Die Bequemlichkeit, die der Ideenbegriff mit sich bringt, liegt in Folgendem. Man kann mit seiner Hilfe mit anscheinend höchster Präzision über Gedankenbestandteile sprechen, und überdies auf eine verlockend einfache Weise: Man nehme einfach ein beliebiges bedeutungsvolles Wort *X* und setze den Operator „die Idee von ...“ davor, und schon hat man einen Ausdruck gebildet, der sich auf einen bestimmten Gedankenbestandteil bezieht. (Zu sagen, man möge ein beliebiges bedeutungsvolles Wort nehmen, ist ein wenig übertrieben, aber nur ein ganz klein wenig.) Dieses Manöver hat große Ähnlichkeit mit Folgendem: Man nehme ein beliebiges bedeutungsvolles Wort *X* und setze ihm den Operator „die Bedeutung von ...“ voran, und schon hat man einen Ausdruck gebildet, der sich (die Nicht-Mehrdeutigkeit des betreffenden Worts vorausgesetzt), so mag es scheinen, auf

eine ganz besondere Entität bezieht: und zwar auf die Bedeutung des Wortes X. Und so, wie der Bedeutungsbegriff (der Begriff der Wortbedeutung) jedem gelegen kommt, der über semantische Strukturen in der Sprache theoretisieren möchte, so kommt der Cartesische Ideenbegriff jedem gelegen, der Theorien über die Strukturen des menschlichen Denkens aufstellen möchte.

Die Analogie weist auch auf den zweiten Aspekt hin, den ich genannt hatte. Wendungen wie „die Idee von ...“ oder „die Bedeutung von ...“ wirken nicht nur praktisch, sondern sind allem Anschein nach auch völlig harmlos. Es lässt sich leicht einsehen (so mag es zumindest scheinen), dass es Bedeutungen gibt. Wenn wir es mit einem bedeutungsvollen Wort zu tun haben, dann haben wir es mit einem Wort zu tun, das eine Bedeutung hat. Wenn ein Wort eine Bedeutung hat, dann gibt es etwas, „außer dem Wort“, über das sich guten Gewissens sprechen lässt: eben seine Bedeutung. So einfach ist das, oder scheint es zumindest zu sein, prima facie. Es mag eine offene Frage der Metaphysik sein, was genau eine Bedeutung ist, z.B. die Bedeutung des Wortes „Apfel“. Aber es scheint doch so, als müsse es sie geben. Denn wenn es sie nicht gäbe, hätte das Wort „Apfel“ keine Bedeutung, und wäre mithin so bedeutungslos wie das Wort „Upfel“. Und wir wissen, dass dies nicht der Fall ist.

Eine völlig entsprechende Überlegung lässt sich im Hinblick auf Ideen anstellen. Wann immer jemand einen Gedanken an Harvey hat, dann muss an diesem Gedanken irgendetwas sein, so scheint es, das ihn zu einem Gedanken an Harvey macht. Führen wir nun die Wendung „Idee von Harvey“ einfach einmal in folgender Weise ein: Sie soll dasjenige bezeichnen, was auch immer es ist, dank dem ein Gedanke an Harvey ein Gedanke an Harvey ist. Wer könnte dann noch bestreiten wollen, dass es Ideen gibt? Das schiene völlig abwegig. Würde man sich bei diesem Versuch nicht in Selbstwidersprüche oder andere Absurditäten verstricken müssen? – Es mag eine offene Frage der Metaphysik sein, was genau eine Idee ist, z.B. meine Idee eines Apfels. Aber geben muss es sie. Denn sonst könnte ich doch wohl gar keine Gedanken an einen Apfel haben, was ich aber (wie mir selbstevident ist) kann. Also: es ist unbestreitbar, dass es Ideen

gibt, auch wenn ihre Natur oder Beschaffenheit nicht völlig klar ist. So mag es jedenfalls scheinen.

Das sind natürlich keine zwingenden Gedankengänge, sondern eher an die Intuition appellierende Andeutungen. Doch vielleicht waren es gerade solche eher intuitiven Auffassungen, die den Siegeszug des Cartesischen Ideenbegriffs mit ermöglicht haben. Es wirkt ja *prima facie* alles so praktisch, so harmlos und so unbestreitbar an diesem Begriff, dass man ihn gerne ohne Bedenken aufgreift und übernimmt. Man achtet kaum darauf, in welche theoretische Konzeption er eingebettet ist.

Genau darum jedoch soll es uns im Folgenden gehen. Was besagt Descartes' Theorie der mentalen Repräsentation eigentlich?

Viele Repräsentationalisten der heutigen Zeit scheinen der Auffassung zu sein, dass an Descartes' Konzeption im Wesentlichen nur eines fundamental falsch sei – und zwar seine Auffassung, dass mentale Repräsentationen immateriell sind. Man müsse sie nur aus der immateriellen Geistsubstanz in die materielle Welt transferieren (sie z.B. als konkrete physische Entitäten im Hirn lokalisieren), dann sei das Hauptübel der Cartesischen Konzeption kuriert.

Diese Auffassung halte ich für vollständig falsch. Sie beweist eine profunde Unkenntnis der Cartesischen Konzeption mentaler Repräsentation. Denn die Immaterialität des Geistes und die Cartesische Konzeption mentaler Repräsentation sind füreinander gemacht; letztere lässt sich nicht einmal im Kern bewahren, wenn erstere preisgegeben wird. Dazu später mehr.

Bevor wir uns der ausgereiften Cartesischen Konzeption zuwenden, wie sie in den *Meditationen* und den *Prinzipien* vorliegt, sei kurz angemerkt, dass Descartes in früheren Stadien seiner Theorie-Entwicklung Ideen mit Hirnzuständen identifiziert hat. Doch er gelangte zu der Auffassung, dass diese (wie man heute sagen würde: naturalistische) Konzeption ein Fehler ist. „Denn“, wie er in seiner Erwiderung auf Gassendi sagt, „das Gehirn kann bei den reinen Verstandestätigkeiten zu überhaupt nichts nutze sein, sondern nur beim Vorstellen und beim sinnlichen Empfinden“ [*nam sane nullus cerebri usus esse potest ad purum intelligendum, sed tantum ad imaginandum vel sentiendum*, AT VII 358]. Der reine Intellekt operiert mit Ideen, die nach Descartes' Meinung nicht

physisch sein können. In der Arithmetik geht es um beliebig große Zahlen, und wenn der reine Intellekt sich der Geometrie zuwendet, ist er in der Lage, zu beweisen, dass ein Polygon mit sehr vielen Seiten bestimmte Eigenschaften besitzt und gewisse andere Eigenschaften nicht besitzt. Der entscheidende Punkt scheint für Descartes folgender zu sein: In den reinen Verstandestätigkeiten können wir, mit Leichtigkeit und zugleich mit völliger Präzision, Zahlen und Figuren begreifen, die jenseits unseres Vorstellungsvermögens liegen (AT VII 72 ff.).

Descartes entwickelt diese Überlegung nirgendwo im Detail. Doch vielleicht lässt sie sich, sei's auch ein wenig anachronistisch, in folgender Weise rekonstruieren. In meinem Hirn gibt es eine endliche Anzahl von Neuronen, jedes Neuron kann sich in einer endlichen Anzahl von Zuständen befinden; nehmen wir an, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt die Zustände aller Neuronen im Prinzip unabhängig voneinander sind. Mein Hirnzustand zum Zeitpunkt  $t$  ist die Gesamtheit meiner Neuronenzustände zu  $t$ ; dieser Hirnzustand lässt sich auf folgende Weise vollständig charakterisieren: Neuron 1 ist im Zustand A, Neuron 2 ist im Zustand B, usw. für alle Neuronen. Nun sei  $n$  die Anzahl meiner möglichen Hirnzustände; klarerweise handelt es sich bei  $n$  um eine endliche Zahl. Wie groß auch immer diese Zahl sein mag, ich kann beispielsweise ohne weiteres beweisen, dass sie kleiner ist als  $n+2$ . Aber wie könnte ich diesen Beweis führen, wenn meine mentalen Repräsentationen von  $n$ , von  $n+2$  und meine Idee vom Kleinersein Hirnzustände wären? Wenn ich nur  $n$  Hirnzustände hätte, mit denen ich denken könnte, wie könnte ich demonstrieren, dass  $n$  kleiner ist als  $n+2$ ? Vielleicht könnte ich ja, zu diesem speziellen Anlass, eine besondere Anstrengung unternehmen, und meine repräsentationale Ausstattung reorganisieren. Vielleicht könnte ich, für einen Moment, Opfer im Hinblick auf die Repräsentation sehr kleiner Zahlen machen. Wenn ich etwa, für einen kleinen Moment, auf die Repräsentation der Zahlen 1, 2 und 3 verzichtete, gewönne ich dadurch nicht ein bisschen Raum in meinem gegenwärtigen Hirnzustand, um die großen Zahlen klar und deutlich zu repräsentieren, die ich ja repräsentieren muss, um den gewünschten Beweis zu führen?

Doch all dies ist lächerlich. Die gesamte Idee einer Neu-Zuordnung von Hirnzuständen und Zahlen taugt nichts. Wie sollte dies überhaupt funktionieren können? Müsste das Hirn nicht seine eigenen Zustände um-interpretieren? Aber wie könnte ein Hirn das tun? Wie auch immer, vermutlich bedürfte es einer ausgesprochen komplizierten Vorbereitung, bevor der Beweis beginnen könnte. Aber nichts dergleichen erleben wir, wenn wir uns vornehmen, zu beweisen, dass  $n$  kleiner ist als  $n+2$ . Keine besonderen Anstrengungen sind vonnöten, alles ist einfach, gleichgültig, welche Zahl wir für  $n$  einsetzen. Denkt man darüber nach, so wird man finden, dass Descartes hier vielleicht einen Punkt hatte, der in seinen Augen zu offenkundig war, um ihn im Detail auszuarbeiten. (Er war ein stolzer Mann und ein großer Mathematiker.)

Ich wünschte, ich könnte sagen: Und dies ist der Grund, weshalb Descartes der Auffassung war, nicht alle mentalen Repräsentationen könnten materiell sein. Doch leider bin ich nicht sicher, ob sein Grund für diese Auffassung tatsächlich der war, den ich gerade skizziert habe. Es gibt Andeutungen anderer Argumente gegen die physische Natur des *intellectus purus* in seiner reifen Philosophie. – Worauf es mir hier nur ankommt, ist dies: Descartes war nicht irgendein bornierter Dualist, der die Immaterialität mentaler Repräsentationen einfach voraussetzte, weil er die Immaterialität des Geistes als gegeben angenommen hätte. Im Gegenteil. Meines Erachtens spricht einiges dafür, dass es sich umgekehrt verhält: Er gelangte gerade deshalb zu der Auffassung, dass der Geist immateriell ist, weil er keine Aussichten für etwas sah, was wir heute als eine naturalistische Theorie mentaler Repräsentationen bezeichnen würden.

## 2.2 Descartes' Definition des Ideenbegriffs

Die Idee von  $X$  hängt, wie eingangs angeklungen ist, eng mit der Bedeutung des Wortes „ $X$ “ zusammen. Descartes weist auf diesen engen Zusammenhang verschiedentlich hin, insbesondere aber auch an einer für den hier gegebenen Zusammenhang ganz speziellen Stelle seines Werks, an der er schreibt: „... kann ich etwas in

Worten ausdrücken und verstehe, was ich sage, so ergibt sich allein schon daraus mit Gewissheit, dass in mir eine Idee desjenigen ist, was die betreffenden Wörter bedeuten“ (AT VII 160).

Jene Stelle, an der dies steht, ist deswegen eine ganz spezielle, weil sie die einzige ist, an der sich Descartes je dazu herbeilässt, eine Definition für seinen Terminus „*idea*“ vorzustellen. Sie findet sich im Anhang zu den Erwidern auf Einwände, die sein Freund Mersenne zusammengestellt hat. In jenem Anhang präsentiert Descartes einen axiomatischen Beweis für die Existenz Gottes, und zum Zwecke dieses Beweises definiert er eine Reihe von Begriffen, als zweiten darunter den der Idee. Doch leider ist mit dieser Definition inhaltlich nicht viel anzufangen. Ich zitiere in einem deutsch-lateinischen Kauderwelsch:

Unter dem Ausdruck *idea* verstehe ich die *forma* einer beliebigen *cogitatio*, dank deren unmittelbarer *perceptio* ich mir der *cogitatio* bewusst (*consci*us) bin.<sup>21</sup>

Das Definiens ist wenig hilfreich. Nur der Begriff der *cogitatio* wurde zuvor erläutert; wer mit dieser Definition etwas anfangen kann, müsste schon verstehen, was „Form“, „Perzeption“, „Unmittelbarkeit“ und „Bewusstsein“ hier heißen soll. Besondere Schwierigkeiten des Verständnisses bereitet dabei „*forma*“, einer der schillerndsten und verbrauchtesten Termini der scholastischen Metaphysik. (Es ist bezeichnend, wie unterschiedlich die vieldeutige Wendung „*forma cogitationis*“, die Descartes hier verwendet, in der Sekundärliteratur gedeutet wird.<sup>22</sup>) Aber auch die übrigen Begriffe des Definiens bieten reichlich Anlass zu Nachfragen.

Nun muss man aber wissen, dass Descartes von Definitionen in der Philosophie nicht viel hielt. An mehr als einer Stelle hat er betont, dass nicht alle Begriffe hilfreich definierbar sind. In seinen Augen ist die Versessenheit auf Definitionen eine intellektuelle Verirrung und ein Kennzeichen schlechten Philosophierens. Einige Begriffe sind nicht in hilfreicher Weise definierbar, weil es schlicht

<sup>21</sup> Hieran schließt dann die gerade zitierte Bemerkung über den Zusammenhang von Idee und Wortbedeutung an.

<sup>22</sup> Vgl. dazu A. Kemmerling, *op. cit.*, insb. S. 26-30 und S. 74 f.

nichts gibt, womit sie sich erhellend definieren ließen. Jeder Versuch, sie zu definieren, wird diese Begriffe eher unklarer als klarer machen. Als Beispiel nennt Descartes wiederholt den Begriff des Denkens. *Cogitatio* ist für ihn ein Paradigma eines nicht hilfreich definierbaren Begriffs.<sup>23</sup>

Dennoch beginnt er die Folge seiner Definitionen im Anhang zu den *Zweiten Erwiderungen* mit einer Definition von „*cogitatio*“. Darauf folgt die Definition von „*idea*“. Überspitzt gesagt: Als erstes wird der Inbegriff des undefinierbaren definiert; als zweites der Begriff der Idee.

Vor nicht allzu langer Zeit dachte ich, diese Definitionen könnten den Schlüssel zu Descartes' Theorie der mentalen Repräsentation enthalten, und versuchte, ihnen einen philosophisch aufschlussreichen Gehalt zu entwinden. Das ist mir nicht gelungen – genauso wenig wie allen anderen, deren diesbezügliche Versuche ich studiert habe.<sup>24</sup> Inzwischen neige ich zu einer anderen Betrachtungsweise dieser Definitionen. Sie sind Descartes' ironische Verbeugung vor den definatorischen Üblichkeiten seiner Zeit, denen gegenüber er eine tiefe und wohlbedachte Verachtung hegte. Seine Einstellung war vielleicht von dieser Art: „Man stelle mir keine törichten Fragen nach der Definition meiner Grundbegriffe. Wer aber dennoch unbedingt Definitionen sehen möchte, dem kann ich helfen. Also, bitteschön: Unter dem nicht hilfreich definierbaren Ausdruck *cogitatio* verstehe ich das-und-das; und unter dem nicht hilfreich definierbaren Ausdruck *idea* verstehe ich dies-und-dies“.

Zwar findet sich bei Descartes eine explizite Definition des Begriffs der Idee, aber sie hilft uns nicht zu verstehen, was mentale Repräsentationen im Lichte seiner Konzeption eigentlich sein sollen. Doch dies ist kein schwerer Mangel, solange der Begriff in einer Theorie „implizit“ definiert ist (wie man das heute nennt).

---

<sup>23</sup> Vgl. hierzu insbesondere AT X 523 f. Im neunten Abschnitt des ersten Teils der *Principia* gibt Descartes wiederum eine Erläuterung seines Begriffs der *cogitatio*, aber er fügt im nächsten Abschnitt gleich hinzu, warum er nichts davon hält, Begriffe wie „Denken“, „Existenz“ oder „Gewissheit“ zu definieren (vgl. AT VIII 7 f.).

<sup>24</sup> Vgl. A. Kemmerling, *op.cit.*, 21-38.

### 2.3 Eine bemerkenswerte Äquivokation des Wortes „Idee“ und zwei ideentheoretisch zentrale Beziehungen: Denker/Idee und Idee/Gegenstand

Deshalb nun also zur Frage: Welches ist Descartes' Theorie oder Konzeption mentaler Repräsentation? Welche Rolle spielt der Idee-Begriff in ihr? Bei der Beantwortung dieser Fragen gilt es allerdings, eine weitere Misslichkeit sorgfältig zu beachten. Sein Terminus technicus „*idea*“ ist, wie Descartes freimütig einräumt, mehrdeutig (AT VII 8): Dieser Ausdruck beziehe sich sowohl auf den geistigen Akt des Repräsentierens als auch auf das, was in einem solchen Akt repräsentiert wird. – Dies ist eine wahrlich bemerkenswerte Äquivokation. Denn es scheint ja, als hätten wir es hier mit zwei ganz und gar verschiedenen Dingen zu tun: einerseits mit dem Repräsentationsakt, andererseits mit dem repräsentierten Ding selbst. Welchen Reim kann man sich darauf machen?

Die Antwort auf diese Frage führt uns schnurstracks zum Kern der Cartesischen Konzeption. Jede Theorie des Denkens, die Repräsentationen als Denkvehikel postuliert, muss die Frage beantworten: Von welcher Art sind die Beziehungen, die zwischen dem Denker, dem Denkvehikel und dem Gedachten (also insbesondere auch dem Gegenstand, an den gedacht wird) bestehen? Unterstellen wir einmal, dass die Beziehung, die zwischen dem Denker und seinen Ideen besteht, keiner inhaltlichen Erläuterung bedürftig ist. Descartes nennt diese Beziehung „Perzeption“, aber er sagt nicht, worin sie besteht. Und obwohl er in diesem Zusammenhang gelegentlich Terminologie aus dem Bereich der visuellen Wahrnehmung einfließen lässt (indem er z.B. davon spricht, dass Ideen manchmal mit dem scharfen Blick des Intellekts klar&deutlich perzipiert werden), ist er nicht der Auffassung, dass diese Perzeptionsbeziehung eine tiefgreifende Ähnlichkeit mit irgendeiner genuin visuellen Beziehung hat, wie sie z.B. zwischen einem Betrachter und dem Ding besteht, das er anschaut. Wir erhalten von Descartes also bloß eine rein terminologische Auskunft zu der Beziehung, die zwischen dem Denker und seinen Ideen besteht: Im Denken perzipiert er die Ideen, mit denen er denkt.

Wenden wir uns nun der anderen Beziehung zu, der Beziehung, die zwischen der Idee und dem Gegenstand besteht, an den mit ihr gedacht wird. Worin besteht die Verbindung zwischen der Idee und ihrem Gegenstand? Was macht z.B. die Idee von einem Hasen zur Idee von einem Hasen?

Auf diese Frage hat Descartes eine bemerkenswerte Antwort. Sie besagt letzten Endes: Es ist Quasi-Identität. Die Idee, die jemand von einem Hasen hat, und der Hase, an den beim Perzipieren dieser Idee gedacht wird, sind ein und dasselbe. Um besser zu verstehen, was die Cartesische Lehre in diesem entscheidenden Punkt besagt, wollen wir dem Hasen und der Idee von ihm einen Namen geben. Nennen wir den Hasen *Peter* und die Idee von ihm *Idea Petri*. Was wir verstehen wollen, ist dies: Dank welcher Art von Beziehung zwischen *Peter* und *Idea Petri* ist letztere eine Idee des ersteren? Verdankt sich das vielleicht einer wie auch immer gearteten Ähnlichkeit zwischen den beiden oder dem Umstand, dass *Idea Petri* ein geistiges Symbol oder Wort für *Peter* ist? Nichts dergleichen kommt der Konzeption Descartes' auch nur nahe.

Seine Antwort ist, wie ich sagte, bemerkenswert. Sie besagt, dass *Peter* und *Idea Petri* ein und dasselbe sind. Doch dies mag abwegig erscheinen, denn schließlich ist *Peter* ein Hase, mithin eine materielle Entität, die irgendwo durch die Landschaft hoppelt, wohingegen *Idea Petri* ein immaterieller Geisteszustand ist. Die Annahme, die beiden könnten identisch sein, liefe, so scheint es, unweigerlich auf die Preisgabe eines Unterschieds hinaus, der für Descartes (und für fast jedermann nach ihm) so viel bedeutet hat: der Unterschied zwischen materiellen und immateriellen Sachen.

Nun, es ist eine ganz besondere Art von Identität, die nach Descartes zwischen *Peter* und *Idea Petri* besteht. Es ist eine Identität, die sich dem Umstand verdankt, dass sowohl *Peter* als auch *Idea Petri* zwei Seinsweisen haben. *Peter* besitzt *aktuale* (oder auch: „formale“) Existenz draußen in der Landschaft. Im Geist des Denkers besitzt er hingegen das, was Descartes *objektive Existenz* nennt. Aber was soll das denn sein, der im Geist des Denkers objektiv existierende *Peter*? Darauf hat Descartes eine Antwort parat; sie lautet: es ist *Idea Petri*. Dies ist so bemerkenswert, dass es noch einmal wiederholt sei: Der im Geist

des Denkers existierende Peter ist *Idea Petri*. Peter, der materielle Hase da draußen, und *Idea Petri*, der innere Geisteszustand des Denkers, sind ein und dieselbe Entität, sei's auch in unterschiedlichen Seinsweisen.

Zur mentalen Repräsentation gehört also ganz wesentlich eine besondere Art von Identität, und zwar die Quasi-Identität, die zwischen zwei Aspekten einer metaphysisch hybriden Entität besteht, die zugleich sowohl auf die aktuale als auch auf die objektive Weise existiert. Und genau dies ist das Herzstück der Semantik mentaler Repräsentation nach Descartes. Eine Idee *i* repräsentiert *x* genau dann, wenn *x*, in seiner objektiven Seinsweise, mit *i* identisch ist.

Ein weiteres sei noch hinzugefügt. Nach Descartes gibt es drei Hinsichten, in denen Ideen betrachtet oder thematisiert werden können. Materiell gesehen (wie er das nennt), ist eine Idee nichts weiter als eine Tätigkeit des Intellekts. Objektiv gesehen, ist eine Idee (wie wir gerade gesehen haben) das repräsentierte Ding in seiner objektiven Seinsweise. Und wenn man eine Idee formal betrachtet, bezieht man sie auf etwas außerhalb ihrer selbst – z.B. indem man sich die Frage stellt, ob dasjenige Ding, das objektiv im Geist existiert, auch eine aktuale Existenz außerhalb des Intellekts hat. Daraus ergibt sich also, dass es für Descartes wenigstens drei Betrachtungsweisen von Ideen gibt. Man kann eine Idee betrachten

- (a) als einen Geisteszustand bzw. eine geistige Tätigkeit, wobei man von deren repräsentationalen Eigenschaften absieht;
- (b) als das von solch einem Geisteszustand repräsentierte Ding, wobei dieses Ding allerdings etwas Geistiges ist, von dessen außergeistiger („aktualer“) Existenz man absieht;
- (c) als etwas, das auf den Bereich des Außergeistigen bezogen ist und dann entweder ein aktual existierendes Ding außerhalb des Intellekts repräsentiert oder kein solches Ding repräsentiert.

#### 2.4 Zweierlei Repräsentationsbeziehung

Dementsprechend gilt es, zwei wesentlich unterschiedliche Beziehungen nicht miteinander zu verwechseln, wenn wir – im Sinne

Descartes' – über mentale Repräsentation sprechen. Zum einen ist da die repräsentationale Beziehung zwischen einem Geisteszustand und dem, was er intern repräsentiert; das Vorderglied dieser Beziehung, das interne Repraesentans, ist die Idee, materialiter genommen; das Hinterglied dieser Beziehung, das interne Repraesentatum, ist die Idee, objektiv genommen. Beim internen Repräsentieren bleibt die Idee sozusagen ganz bei sich: Sie ist Repräsentierendes und Repräsentiertes. Zum andern gibt es die repräsentationale Beziehung zwischen der Idee und dem, was sie extern repräsentiert. Das, was hier repräsentiert, ist die Idee insgesamt (Descartes spricht meines Wissens nicht davon, dass nur die Idee, materialiter genommen, oder nur die Idee, objektiv genommen, das Repraesentans der externen Repräsentationsbeziehung sei); das, was hier repräsentiert wird, ist etwas, das der repräsentierenden Idee extern ist. Wohlgermerkt, „extern“ soll dabei nicht heißen, dass das Repraesentatum etwas Körperliches sein muss. Das extern Repräsentierte kann auch etwas Geistiges sein, z.B. eine andere Idee, eine Empfindung, ein geistiges Vermögen, der Geist des Denkers selbst oder ein anderer Geist.

Es ist die interne Repräsentation, die durch Quasi-Identität konstituiert ist. Diese interne Repräsentation besitzt semantische Priorität. Ein Geisteszustand muss ein internes Repraesentatum haben, damit die Frage danach, was er extern repräsentiert, überhaupt einen Sinn hat. Denn das interne Repraesentatum ist das Wesen des dazugehörigen außergeistigen Dings, falls es ein solches überhaupt gibt. Und Fragen der Existenz lassen sich erst dann stellen, wenn die Wesensfragen beantwortet sind. Um es in ganz einfachen Worten zu sagen: Man muss schon leidlich Klarheit darüber haben, was das ist, wovon man wissen will, ob es wirklich existiert. Dies ist, wie Descartes einmal sagt, ein Gesetz der wahren Logik (AT VII 107 f.).

Internes und externes Repraesentatum sind quasi-identisch. Das interne Repraesentatum konstituiert das Wesen des externen Repraesentatums, falls es solch ein Repraesentatum gibt (AT VII 371). Falls es keines gibt, hat diese Situation eine strukturelle Ähnlichkeit mit dem Fall des Portraits einer nicht-existierenden Person. Ideen können, wie Bilder, etwas im internen Sinne repräsentieren, das

nicht wirklich existiert. Es gibt noch ein paar weitere Struktur analogien zwischen Ideen und Bildern, aber die Anwendbarkeit einer Unterscheidung zwischen interner und externer Repräsentation ist meines Erachtens die tiefgreifendste von allen. Ein Bild kann etwas (intern) darstellen, worüber sich in Maßen sinnvoll reden lässt, ohne dass überhaupt die Frage aufgeworfen wird, ob es wirklich existiert. Wohl vornehmlich dieser Struktur analogie wegen spricht Descartes gelegentlich davon, Ideen seien „gleichsam Bilder“ (z. B. AT VII 37), obwohl er sich darüber im klaren war, dass dieser Vergleich zu Missverständnissen geradezu einlädt. Die dann natürlich auch entstanden sind und sich bis auf den heutigen Tag durchhalten. Eines sollte ganz deutlich geworden sein: Ideen sind für Descartes keine „geistigen Bildchen“, wie für Hume vielleicht; sie repräsentieren nicht vermittelt Ähnlichkeit, und erst recht nicht vermittelt irgendeiner Form von visueller Ähnlichkeit, wie abstrakt man sie auch immer konzipieren mag.

Die Quasi-Identität von internem und externem Repraesentatum ist in dem Maße unverständlich, in dem es die Lehre der unterschiedlichen (simultanen) Seinsweisen ein und derselben Entität ist. Doch über diese Unverständlichkeit hinaus birgt diese Konzeption auch noch eine weitere Unerfreulichkeit in sich: Es ist nicht zu sehen, wie sie auf Ideen von Innergeistigem anzuwenden ist: zum Beispiel auf die Idee, die ein Denker von seinem eigenen Geist oder von einer seiner Ideen hat. Betrachten wir den Fall, in dem der Denker eine Idee der Grundstufe – nennen wir sie *idea*<sup>0</sup> – hat, d.h. eine gewöhnliche Idee von einem gewöhnlichen außergeistigen Gegenstand (z.B. von unserm Hasen Peter), und außerdem eine Idee erster Stufe, *idea*<sup>1</sup>, und zwar sei dies eine Idee von der Idee *idea*<sup>0</sup>. Descartes' Lehre besagt in dem Punkt, auf den es mir jetzt ankommt (es geht dabei um internes Repräsentieren): „Idee *i* repräsentiert *x*“ heißt: *x*, als Ding-im-Intellekt (d.h. in seiner objektiven Seinsweise), ist mit *i* identisch. Dieses Schema ergibt, angewandt auf *idea*<sup>0</sup>: Sie repräsentiert Peter genau dann, wenn Peter, in seiner objektiven Seinsweise, mit ihr identisch ist. Versuchen wir das nun auf *idea*<sup>1</sup> zu übertragen. Also: Dass *idea*<sup>1</sup> *idea*<sup>0</sup> repräsentiert, heißt, dass *idea*<sup>0</sup>, als Ding-im-Intellekt, mit *idea*<sup>1</sup> identisch ist. Nun ist aber *idea*<sup>0</sup> – anders als der Hase Peter

– bereits in ihrer formalen Seinsweise etwas, das im Intellekt ist. Und darin liegt eine grundlegende Schwierigkeit. Der Unterschied zwischen Peter in seiner formalen Seinsweise (ein materieller Gegenstand) und Peter in seiner objektiven Seinsweise („Ding-im-Intellekt“, etwas Immaterielles) ist erheblich; der Unterschied zwischen *idea*<sup>0</sup> in ihrer formalen Seinsweise und *idea*<sup>0</sup> in ihrer objektiven Seinsweise ist völlig unklar – jedenfalls ungeklärt. Welcher Unterschied genau soll das sein? In beiden Seinsweisen ist diese Idee etwas, das im Intellekt ist; der Unterschied kann also nicht, wie im ersten Fall, einfach mit Rückgriff auf die Unterscheidung zwischen etwas, das außerhalb des Intellekts ist, und etwas, das innerhalb des Intellekts ist, erläutert werden. Als Mindestes schuldet uns Descartes eine zusätzliche Erläuterung dessen, worin die objektive („intra-intellektive“) Seinsweise von etwas, das wirklich („formal“) im Intellekt ist, sich von dessen formaler Seinsweise unterscheidet. Es muss eine andere Art der Quasi-Identität sein als die, die zwischen Peter und *idea*<sup>0</sup> besteht; aber es darf keine echte Identität sein, denn sonst ergäbe sich die unhaltbare Konsequenz, dass *idea*<sup>0</sup> und *idea*<sup>1</sup> dieselbe Idee wären. – Ein weiterer Punkt in diesem Zusammenhang: Was repräsentiert *idea*<sup>1</sup> eigentlich, wenn sie *idea*<sup>0</sup> repräsentiert: *idea*<sup>0</sup>, materiell genommen (also als Repräsentationsakt), oder *idea*<sup>0</sup>, objektiv genommen (also als internes Repraesentatum), oder *idea*<sup>0</sup>, irgendwie auf beide Weisen zugleich betrachtet? Das heißt: entweder ist der Begriff *der* Idee einer Idee systematisch irreführend, weil es von jeder Idee immer zwei grundsätzlich verschiedene Ideen geben muss; oder er ist korrekt, aber in dem Maße unverständlich, in dem es unverständlich ist, wie sich etwas zugleich als Akt und Repraesentatum dieses Akts repräsentieren lässt.

Kurz, Descartes' Lehre zur internen Repräsentation ist schon im Kern (bei den Ideen unterster Stufe) wegen der involvierten Metaphysik der zwei Seinsweisen ein und derselben Entität unverständlich; und sie enthält zudem eine Reihe von theoretischen Löchern, bei denen nicht leicht zu sehen ist, wie sie überhaupt nur kohärent zu stopfen sind.

Was besagt nun Descartes' Lehre der externen Repräsentation? Wie repräsentiert eine Idee insbesondere ihr außenweltliches

Repraesentatum, falls sie eines hat? Nun, eine Antwort darauf kennen wir bereits: dank der Quasi-Identität, die zwischen der objektiv genommenen Idee und ihrem externen Repraesentatum besteht. Nun kann man jedoch weiterfragen: Wodurch ist eine Idee  $i$  gerade mit dem außenweltlichen Gegenstand  $x$  quasi-identisch und nicht mit einem andern Gegenstand  $y$ ? Diese Frage ist in dem Maße berechtigt, in dem jene Quasi-Identität, die zwischen der Idee und ihrem Repraesentatum besteht, eben keine echte Identität ist. Handelte es sich um echte Identität, so wäre unsere Frage abwegig, falls „die Idee  $i$ , objektiv genommen“ und „der Gegenstand  $x$ “ starre Designatoren sind, und dass sie das sind, unterstelle ich. Es gibt, Starrheit der Designatoren „ $a$ “ und „ $b$ “ vorausgesetzt, keine inhaltlich hilfreiche Antwort auf die Frage: Wenn  $a$  mit  $b$  sensu stricto identisch ist, was macht, dass  $a$  gerade mit  $b$  identisch ist – und nicht mit einem andern Ding  $c$ ? Da eine objektiv genommene Idee und ihr externes Repraesentatum aber nicht sensu stricto identisch, sondern nur in einem unbestimmt abgeschwächten Sinn identisch sind, an den ich durch das vorgesezte „quasi-“ erinnere, ist es nicht von vornherein abwegig, eine inhaltlich hilfreiche Antwort auf die Frage zu erhoffen, was sie quasi-identisch macht.

Und in der Tat finden sich bei Descartes Hinweise auf den Versuch, eine inhaltlich hilfreiche Antwort auf diese Frage zu geben. Auch wenn diese Antwort uns heute kaum noch gefallen mag. Denn sie lautet, um es vorwegzunehmen, kurz gefasst: Gott hat es so eingerichtet.

Wie sieht Descartes' Lehre der externen Repräsentation von Ideen nun im einzelnen aus? Es gibt dazu nur wenige Bemerkungen Descartes', aus denen sie sich mit allem Vorbehalt rekonstruieren lässt; die aufschlussreichsten finden sich in der *Sechsten Meditation*. Diese betreffen zunächst einmal nur einen der drei Typen von Ideen, die Descartes unterscheidet: nur die „erworbenen“ Ideen [(*ideae*) *adventiciae*, AT VII 37], d.h. die, die der Denker durch die Sinneswahrnehmung erworben hat. Ob überhaupt, und wie im einzelnen, das Modell der externen Repräsentation, das Descartes für die Sinnes-Ideen skizziert, sich auch auf die andern beiden Ideen-Typen – die angeborenen und die vom Denker

selbst gemachten – übertragen lässt, sei dahingestellt; womit ich solcherlei Übertragbarkeit nicht infrage stellen, sondern hier nur beiseite lassen möchte. Deswegen spreche ich, der Einfachheit des Ausdrucks halber, weiterhin schlicht von Ideen und nicht, was für das Folgende angemessener wäre, von Sinnes-Ideen.

Descartes' Lehre der externen Repräsentation von Ideen ist eine Kausaltheorie: Das externe Repraesentatum einer Idee ist derjenige außenweltliche Gegenstand, der sie verursacht hat. Wobei gleich zu beachten ist: Es ist derjenige außenweltliche Gegenstand, der die Idee nicht einfach als irgendeine Repräsentationstätigkeit des Geistes verursacht, sondern vielmehr die Idee als etwas, das intern gerade das repräsentiert, was sie de facto intern repräsentiert. Die Formel, die ich zur (mit gehöriger Vorsicht zu genießenden) Rekonstruktion von Descartes' Lehre über die externe Repräsentation von Ideen vorschlage, lautet:

Die Idee *i* repräsentiert denjenigen außenweltlichen Gegenstand *x*, für den gilt: *x* hat *i* *insgesamt* verursacht, d.h. *i* sowohl materialiter als auch objective betrachtet.

Mithin verursacht Peter – der Hase draußen auf der Wiese, der im Denker, der ihn sieht, die Idee von Peter bewirkt – nicht nur, dass der Denker in irgendeinen neuen Geisteszustand gerät, sondern Peter ist auch kausal dafür verantwortlich, was der Geisteszustand, in den der Denker gerät, ihm intern repräsentiert (z.B. just diesen Hasen als einen, der braune Löffel hat).

Solcherlei Kausaltheorien haben das Betrübliche an sich, dass es für keinen Zustand etwas gibt, das sich ohne weiteres als „die Ursache“ bezeichnen ließe. Was in der langen Kausalkette, an deren Ende die Idee *i* steht, ist *die* Ursache der Idee *i*? Descartes war sich dieses Problems deutlich bewusst. Seine Lehre von der internen Ideen-Repräsentation ist ein Teil der Lösung, die er anbietet. Betrachten wir dazu folgende Stelle aus der *Sechsten Meditation*:

... wenn ich Schmerz im Fuß empfinde, dann wird diese Sinnesempfindung durch die im Fuß verteilten Nerven zustandegebracht ... Wird an ihnen im Fuß gezogen, so ziehen sie auch an denjenigen inneren Teilen des Gehirns, bis zu denen sie reichen, und rufen dort

eine gewisse Bewegung hervor. Die Natur hat es so eingerichtet, dass diese Bewegung den Geist mit der Empfindung eines gleichsam im Fuß vorhandenen Schmerzes affiziert. (AT VII 87)

Die physische Kausalkette, die zu der Sinnesempfindung Schmerz-im-Fuß führt, hat als Endpunkt eine Idee, die von einer Bewegung „in demjenigen Teil des Gehirns“ hervorgerufen wird, „der unmittelbar den Geist affiziert“ (AT VII 86). Nehmen wir an, der Schmerz wurde dadurch hervorgerufen, dass der Denker mit seinem nackten Fuß auf ein glühendes Stück Holz trat. Man beachte: Die Kausalkette, die zur Schmerz-Idee führt, ist sehr lang; sie reicht zurück über Ereignisse in andern Teilen des Gehirns, über Ereignisse auf den Nervenbahnen, die vom Fuß zum Gehirn führen, über Ereignisse, die an den Nervenenden im Fuß auftraten, über die Ursachen dieser Ereignisse (die Berührung des Holzstücks; das Feuerfangen des Holzstücks, das Entstehen des Feuers, durch welches das Holzstück in Brand gesetzt wurde, usw.) bis schließlich hin zur Entstehung der Welt. Man kann also nicht einfach sagen: Dasjenige, wovon die Idee, die am Ende dieser Kausalkette steht, eine Idee ist, das ist einfach „die“ Ursache dieser Idee. Das Geschehen im Fuß ist ja nur ein Glied unter vielen andern in dieser langen Kausalkette. Die Frage muss sich regen: Wodurch wird jenes eine bestimmte Glied dieser Kausalkette (das Geschehen im Fuß) zu demjenigen, wovon die Idee eine Idee ist? Anders gefragt, warum ist die so zustandegekommene Idee die Idee von etwas, das sich im Fuß abspielt? Warum ist sie nicht die Idee von etwas, das sich im Gehirn abspielt, oder auf den Nervenbahnen zwischen Fuß und Gehirn? Oder von etwas, das sich im Holzstück abspielt? Oder, oder, oder?

Descartes hat, wie gesagt, dieses Problem klar gesehen. Seine Antwort besagt: Die beliebig lange Kausalkette, die zu der Idee insgesamt führt, repräsentiert intern etwas, das im Fuß ist. Und deshalb repräsentiert sie auch extern nichts anderes: keine Aktivität im Gehirn, in den Nervenbahnen oder gar in dem glühenden Stück Holz. Descartes' Kausaltheorie der externen Repräsentation setzt also das Vorhandensein des internen Repraesentatums voraus, das in diesem Beispiel ein Geschehen im Fuß ist. Doch damit ist die Frage, warum die Idee just dieses externe Repraesentatum hat,

nicht befriedigend beantwortet, sondern nur verschoben auf die Frage, warum sie just dieses interne Repraesentatum hat. Descartes weicht dieser Nachfrage nicht aus; seine Antwort auf sie lautet: Das interne Repraesentatum einer Idee ist das, was für die betreffende Person unter normalen Umständen das optimale Repraesentatum ist. In unserm Beispiel wird der Geist durch die Sinnesempfindung gerade auf den Fuß aufmerksam gemacht und durch sie – weil sie just dieses und kein anderes Repraesentatum hat – dazu angespornt, die Ursache dieses Schmerzes als etwas, das dem Fuß schadet, so gut es geht zu beseitigen (AT VII 88). Descartes sieht, dass es im Prinzip auch anders hätte sein können:

Die menschliche Natur hätte von Gott zwar auch so eingerichtet werden können, dass genau dieselbe Bewegung im Gehirn dem Geist etwas anderes repräsentiert [„*exhibere*“ wird von Descartes in solchen Zusammenhängen als austauschbar mit „*repraesentare*“ verwendet] hätte: zum Beispiel hätte die Bewegung sich selbst (als im Gehirn oder im Fuß oder als an irgendeiner dazwischenliegenden Stelle) repräsentieren können. Oder sie hätte sogar etwas *x*-beliebiges anderes repräsentieren können. Aber nichts anderes wäre der Erhaltung des Körpers gleichermaßen zuträglich gewesen. (AT VII 88)

Dass die Idee dem Denker Schmerz-im-Fuß repräsentiert, trägt zur Erhaltung seines Körpers bei, weil sie ihn auf diejenige Stelle seines Körpers aufmerksam macht, die tatsächlich beschädigt ist; mit seinem Gehirn und den Nervenbahnen ist ja – so wollen wir annehmen – weiterhin alles zum besten bestellt. Wenn er sich nun darum kümmert, die Ursache des Schmerzes im Fuß zu beseitigen und die Fußverletzung zu behandeln, dann tut er in seiner Lage *ceteris paribus* das Beste, was er für seinen Körper tun kann.

Wir können versuchen, Descartes' Lehre der externen Repräsentation folgendermaßen kurz zusammenzufassen:

Wenn eine Idee *i* einen außenweltlichen Gegenstand repräsentiert, dann repräsentiert sie denjenigen Gegenstand *x*, für den gilt: *x* ist dasjenige Glied der Kausalkette, die zu *i* führt, welches von *i* intern repräsentiert wird; und das interne Repraesentatum von *i* wurde – aus einer prinzipiell beliebigen Vielfalt möglicher Repraesentata

– von Gott gewählt, weil es normalerweise das für die Selbsterhaltung des Denkers optimale Repraesentatum einer Idee ist, die auf so einem Weg kausal zustandekommt.

## 2.5 Irreführende und material falsche Ideen

Ideen können, wie Descartes in der *Dritten Meditation* betont, im eigentlichen Sinne nicht falsch sein, solange sie „allein in sich selbst betrachtet und nicht auf etwas anderes bezogen“ werden (AT VII 37). Objektiv betrachtet (in Descartes' speziellem Sinn von „objektiv“) sind Ideen niemals falsch; solange der Denker seine vorliegende Idee objektiv, „allein in sich selbst“, betrachtet, verweilt er beim internen Repraesentatum, und dieses zeigt ihm die Idee, wie sie ist. Die Idee ist, objektiv betrachtet, so, wie der Denker sie – ihr internes Repraesentatum – perzipiert. Wird sie hingegen formal betrachtet – d.h. auf ihr externes Repraesentatum bezogen –, so mag allerdings Irrtum drohen. Ja, es kann sogar vorkommen, dass das interne Repraesentatum einer Idee in gewissem Sinne irreführend ist. Das kann an speziellen Gegebenheiten des Zustandekommens der Idee liegen. Unter gewissen besonderen Umständen kann es ja geschehen, dass der Denker eine Idee von Schmerz-im-Fuß hat, obwohl mit seinem Fuß alles in Ordnung ist (ein Chirurg stimuliert eine geeignete Stelle im Oberschenkel oder im Gehirn des Denkers).

Doch es gibt noch andere, erkenntnistheoretisch interessantere, Hinsichten, in denen die Idee – ihr internes Repraesentatum – irreführend sein kann: gewissermaßen systematisch, „von sich aus“, irreführend. Etwa dann, wenn sie bzw. es dazu angetan ist, den Denker zu verlocken, die Idee auf etwas außerhalb des Geistes zu beziehen, obwohl die Kausalkette gar kein passendes außergeistiges Glied enthält, auf das die Idee bezogen werden könnte. In solch einem Fall spricht Descartes von der „materialen Falschheit“ der betreffenden Idee. Sein Lieblingsbeispiel dafür ist die Kälte. Wenn Kälte nur ein Fehlen von Wärme ist, aber die Idee der Kälte ein internes Repraesentat hat, das ihm sich wie „etwas Reales und Positives“ (AT VII 44) darstellt, dann repräsentiert sie ihm ein Nicht-Ding wie ein Ding [*non rem tanquam rem*, AT VII 43].

Wie macht eine Idee das: ein Nicht-Ding wie ein Ding repräsentieren? Nun, im Wesentlichen dadurch, dass sie unklar und undeutlich ist. Material falsche Ideen sind solche, bei denen der Denker ganz besonders versuchen sollte, sie zu Klarheit&Deutlichkeit (heute würden wir wohl sagen: zu begrifflicher Klarheit) zu bringen, bevor er sie auf etwas draußen in der Welt bezieht. Untersuchte er sorgfältig, was in der Idee der Kälte enthalten ist, so würde er bemerken, dass sie nichts in sich enthält, das etwas Außergeistiges repräsentiert. Vielmehr repräsentiert sie, laut Descartes, ausschließlich eine Sinnesempfindung; und eine Sinnesempfindung ist (letztlich) nur im Geist dessen, der sie hat. Wenn wir allzu naiv mit unserer Idee von Kälte umgehen, dann mag sie in zweierlei Weise irreführend sein: Erstens mag sie es uns so erscheinen lassen, als sei in der externen Kausalkette ein Glied vorhanden, das es in Wirklichkeit nicht gibt; und zweitens mag sie zu der kategorialen Verwechslung von etwas Geistigem (der Kälte-Empfindung) mit etwas Materiellem (einer vermeintlichen Kälte im Ding selbst) Anlass geben.

Man fragt sich nach dem Vorausgegangenen natürlich: Was ist denn nun aber das interne Repraesentatum einer materiellen Idee wie der der Kälte? Über das interne Repraesentatum kann der Denker sich ja nicht irren; in ihm zeigt sich dem Denker die Idee genau so, wie sie objektiv betrachtet ist. Descartes hat auch dies gesehen, natürlich. Darin ist er gewohnt subtil. Seine Antwort ist – wie manchmal – letztlich ein wenig enttäuschend. Gegenüber Arnauld weist er in den *Vierten Erwiderungen* darauf hin, dass das interne Repraesentatum der undeutlichen Idee der Kälte sich nicht beschreiben lässt als „Kälte, wie sie objektiv im Intellekt ist“ (AT VII 233). Diese Beschreibung setzte ja voraus, dass es Kälte (wie den Hasen Peter) als etwas in der materiellen Welt Vorhandenes gibt – und dass die Idee von ihr sich mit Rückgriff auf dieses materiell Vorhandene beschreiben lässt. Aber eine Beschreibung wie „Peter, wie er objektiv im Intellekt ist“ taugt nur deshalb als Charakterisierung des internen Repraesentatums einer Idee, wenn und weil es Peter wirklich (in „formaler Seinsweise“) gibt. Gerade das ist ja im Falle material falscher Ideen nicht gegeben: sie haben kein „formal existierendes“ externes Repraesentatum

in der materiellen Welt, das sich zur korrekten Beschreibung des internen heranziehen ließe.

Was ist nun Descartes' Antwort? Sie fällt reichlich unbestimmt aus. Die Idee der Kälte sei nicht Kälte, wie sie objektiv im Intellekt ist, sondern vielmehr etwas anderes [*aliud quid*], das wir irrtümlich für diesen Mangel [*pro ista privatione*] nehmen. Diese Antwort ist enttäuschend. Sie erklärt uns nicht, was wir erklärt haben möchten. Unsere Frage war: Was ist das interne Repraesentatum einer material falschen Idee, die uns einen Kausalfaktor in der materiellen Welt zu zeigen scheint, wo keiner ist? Descartes' Antwort ergibt bis zu diesem Punkt: Es ist nicht etwa irgendein fehlendes Glied der außenweltlichen Kausalkette (so weit ist seine Antwort gut); es ist etwas anderes (so weit ist seine Antwort unbestimmt).

Descartes versucht noch im selben Satz (AT VII 233), auch eine bestimmtere Auskunft zu geben: Es ist eine gewisse Sinnesempfindung [*sensus quidam*], die er nicht weiter kennzeichnet. Nehmen wir diese Auskunft ganz ernst, so geraten wir in ein Problem. Die material falsche Idee der Kälte hat als ihr tatsächliches externes Repraesentatum eine Sinnesempfindung, also etwas, das Descartes vorzugsweise als etwas wesentlich Geistiges charakterisiert. Diese Idee hat es allerdings zugleich an sich, den Denker dazu zu verlocken, sie auf etwas anderes zu beziehen: auf das – bloß vermeintlich vorhandene – Kaltsein körperlicher Gegenstände. Wie ist solch eine kategoriale Fehlorientierung innerhalb des von Descartes vorgezeichneten Rahmens überhaupt möglich? Wie kann das interne Repraesentatum einer seiner Ideen den Denker dazu verlocken, sie auf etwas zu beziehen, das es erstens gar nicht gibt und das zweitens kategorial verschieden ist von dem tatsächlichen externen Repraesentatum?

Wenn das externe Repraesentatum der Idee der Kälte diejenige Sinnesempfindung ist, die wir z.B. dann haben, wenn wir unter normalen Bedingungen einen Eiswürfel in die Hand nehmen, dann müsste das interne Repraesentatum dieser Idee einfach Folgendes sein: diese Sinnesempfindung, wie sie objektiv im Intellekt ist. Ein internes Repraesentatum wird aber, wie wir gerade festgestellt haben, vom Denker so perzipiert, wie es ist. Also müsste an der Sinnesempfindung, wie sie objektiv im Intellekt ist, etwas sein,

das den Denker dazu verleitet, sie – wenn er sich nach ihrem externen Repraesentatum fragt – auf eine Eigenschaft (das Kaltsein) im Eiswürfel zu beziehen. Was ist an der Sinnesempfindung (wie sie objektiv im Intellekt ist), das sie in dieser Weise irreführend macht? Wie kommt es, dass die Idee dieser Sinnesempfindung vom Denker so unklar und undeutlich perzipiert wird, dass sie ihm – lax gesprochen – etwas Falsches zu zeigen scheint: eine körperliche Eigenschaft des Eiswürfels, die es nicht gibt und womöglich gar nicht geben kann? Darauf gibt Descartes, so weit ich sehe, keine Auskunft. Stattdessen konstatiert er wieder und wieder, dass Sinnesideen eben unklar und undeutlich sind. Aber das ist gerade das, was zu erklären ist, und nicht die Erklärung.

Man beachte, dass Descartes' Lehre von der materialen Falschheit mancher unserer Ideen nicht nur irgendein unausgeführtes Teilstück seiner Ideen-Lehre ist, sondern erstens ist es ein für seine gesamte Erkenntniskonzeption zentrales Theorie-Element und zweitens ist es nicht nur unausgeführt, sondern es ist auch nicht zu sehen, wie es sich überhaupt in die restliche Ideen-Lehre einfügen lassen könnte. Zentral ist es, weil die grundlegende Unzulänglichkeit der Sinneswahrnehmung das negative Kernstück der Cartesischen Erkenntniskonzeption ist, und weil die material falschen Ideen Descartes als das schlagendste Beispiel für die Unzulänglichkeit der Sinneswahrnehmung dienen. Die drohende Inkohärenz liegt darin, dass für Ideen, die dem Denker etwas zu zeigen scheinen, ihm aber in Wirklichkeit etwas ganz anderes zeigen, kein Platz in der Cartesischen Ideen-Semantik vorgesehen zu sein scheint. Denn es gilt ja:

- (1) Das interne Repraesentatum wird vom Denker unmittelbar perzipiert und ist so, wie es von ihm perzipiert wird.
- (2) Das interne Repraesentatum einer material falschen Idee ist ein Geisteszustand (eine Sinnesempfindung), wie er objektiv im Intellekt ist.

Es liegt nahe, daraus folgenden Schluss zu ziehen:

- (3) Das interne Repraesentatum einer material falschen Idee wird vom Denker als ein Geisteszustand perzipiert.



Es gilt nun aber außerdem:

- (4) Geisteszustände sind ihrem Wesen nach Modi des immateriellen Geistes.
- (5) Modi des Geistes sind ihrem Wesen nach verschieden von den Modi einer körperlichen Substanz.
- (6) Die material falsche Idee wird vom Denker gewöhnlich auf einen Modus einer körperlichen Substanz bezogen.

Wie kann es geschehen, dass ein Denker etwas, das er als einen Geisteszustand perzipiert, in kategorial fehlerhafter Weise auf einen körperlichen Gegenstand bezieht? Er begeht damit einen so einschneidenden Kategorien-Fehler, dass nur eine Erklärung sich anzubieten scheint: Er perzipiert die Idee selbst kategorial falsch; er „missdeutet“ bereits ihr internes Repraesentatum. Dies jedoch scheint durch die Unmittelbarkeit der Ideen-Perzeption ausgeschlossen: Was könnte „unmittelbar perzipieren“ noch heißen, wenn bei solcherlei Perzeption ein Deutungsakt im Spiel wäre, der auch bis ins Extrem der kategorialen Falschheit misslingen kann?

Es ist mithin schwer zu sehen, wie Descartes seine Lehre von den material falschen Ideen ausführen könnte, ohne seine nicht minder grundlegende These von der Unmittelbarkeit der Ideen-Perzeption aufzugeben oder einzuschränken.

## 2.6 Eine Spekulation dazu, warum der Geist für Descartes etwas Immaterielles ist

Fragen wir uns etwas scheinbar ganz anderes: Wozu braucht Descartes eigentlich die Immaterialität des Geistes? Nun, sein Anti-Skeptizismus lässt sich Schritt für Schritt durchführen, ohne ein Reich der immateriellen Substanzen und ihrer Modi anzunehmen. (Man denke nur daran, dass dem Skeptizismus in der *Zweiten Meditation*, spätestens in der *Vierten*, Einhalt geboten wird, dass aber die reale Verschiedenheit von Körper und Geist erst in der *Sechsten Meditation* bewiesen wird.) Auch seine Gottesbeweise hängen nicht davon ab, dass der Geist des Denkers immateriell ist. Bedarf Descartes der Immaterialität des Geistes vielleicht, um

die Unsterblichkeit der Seele begreiflich zu machen? Auch dies ist höchst unplausibel. Erstens war der Beweis für die Unsterblichkeit der Seele allem Anschein nach keines seiner dringenderen philosophischen Anliegen. Zweitens ist nicht klar, dass Unsterblichkeit nur unter dieser Annahme verständlich ist. Und drittens war Descartes nicht der Auffassung, dass alles, was einem guten Christen zu glauben aufgegeben ist, sich begreiflich machen lässt.

Welchen theoretischen Vorteil gewinnt Descartes eigentlich dadurch, dass er auf der Immaterialität des menschlichen Geistes besteht? Diese Frage mag merkwürdig klingen, aber man muss sie sich stellen, weil die Lehre von der Immaterialität ja schwer wie ein Mühlstein an Descartes' Philosophie hängt. Wir haben nun allerdings etwas kennen gelernt, für das Descartes den Geist dringend braucht. Der Geist gibt den metaphysischen Ort für alle Dinge ab, an die wir denken. Denken ist für Descartes Dinge-im-Geist-Haben. Der Geist ist jener besondere Quasi-Ort, an dem Dinge sich in ihrer objektiven Seinsweise befinden, ohne dass sie gleichzeitig in der materiellen Welt verschwinden müssten. Dafür braucht Descartes die Immaterialität des Geistes.

Descartes' Konzeption mentaler Repräsentation ist eine Theorie, derzufolge Dinge an mehreren „Orten“ zugleich sein können. Wird an einen materiellen Gegenstand gedacht, dann steht das, woran gedacht wird, gleichsam mit einem Fuß im Denken und mit dem andern in der Welt; es befindet sich zugleich in der Immaterialität und der Materialität. Doch dabei ist es ein und dasselbe Ding. Descartes hebt dies verschiedentlich ganz ausdrücklich hervor (AT IV 350, AT VII 102). Es ist ein und dieselbe *entitas*. Nur ihre gleichzeitigen Seinsweisen sind verschieden.

Mit diesem metaphysischen Kunstgriff der Seinsweisen löst Descartes ein Problem auf, das in der Folgezeit und bis auf den heutigen Tag vielerseits als das Hauptproblem der mentalen Repräsentation betrachtet wird: Was macht meinen Gedanken, dass Peter ein Hase ist, zu einem Gedanken an Peter? Für Descartes: nun, eigentlich gar nichts. Im Lichte der Cartesischen Konzeption ist diese Frage einfach falsch gestellt, soweit in ihr vorausgesetzt wird, es müsse außer dem Gedanken an Peter und Peter selbst noch etwas Drittes geben, durch das eine repräsentationale Ver-

bindung zwischen diesen beiden hergestellt würde. Die beiden sind, quasi, identisch. Es gibt schlicht und ergreifend keine besonderen repräsentationalen Beziehungen zwischen einer mentalen Repräsentation und ihrem Repraesentatum.

## 2.7 Descartes und Locke

Angesichts all dessen mag es uns heute, im Nachhinein, als ziemlich überraschend erscheinen, dass Descartes' Begriff der Idee solch ein grandioser Erfolg beschieden sein konnte. Kaum einer glaubt heute mehr an unterschiedliche Seinsweisen von Entitäten, aber viele sprechen noch immer von mentalen Repräsentationen. Das tat auch schon John Locke, der das Wort „*idea*“ mit all seinen philosophischen Verheißungen und Bequemlichkeiten übernahm, seinen Sinn jedoch ganz und gar unbestimmt ließ. Bereits Locke hatte gar keine Theorie der mentalen Repräsentation mehr, nicht einmal mehr eine unverständliche, wie Descartes.

Locke ist, begriffsgeschichtlich gesehen, wohl der eigentliche Großverteiler des Terminologie-Pakets „Idee/Bewusstsein“. Er hat jedoch, so weit zu sehen ist, die Cartesische Konzeption mentaler Repräsentation schon vergessen oder als inadäquat beiseite gelegt, als er den *Essay concerning Human Understanding* in seine erste endgültige Fassung bringt, mit dem er diesem Begriffspaar zum bis heute anhaltenden Durchbruch verhilft. Selbst hat er wenig dazu zu sagen, was Ideen ihrem Wesen nach sind. Er gibt keine Definition, und er hat keine Konzeption der allgemeinen Beziehung zwischen einer Idee und dem von ihr Repräsentierten. Dadurch, dass er seinen Ideenbegriff ohne dies beides verwendet, setzt er voraus, dass hinreichend klar sei, was Ideen sind, und entwickelt unter dieser wahrlich bemerkenswerten Voraussetzung seine berühmten Hypothesen darüber, wie Menschen ihre Ideen unterschiedlichster Art erwerben.

Statt einer Definition liefert uns Locke reichlich Erläuterungen dazu, was er unter einer Idee versteht: „was auch immer das Verstandesobjekt ist, wenn ein Mensch denkt“ (I.1.8); „was auch immer es ist, womit sich der Geist beim Denken beschäftigt“ (I.1.8); „die Materialien der Vernunft und des Wissens“, „die Materialien

des Denkens“ (II.1.2); „was auch immer es ist, das der Geist in sich selbst perzipiert oder das unmittelbare Objekt der Perzeption, des Denkens oder Verstandes ist“ (II.8.8); „nichts als die nackten Erscheinungen oder Perzeptionen in unserm Geist“ (II.32.1). Hinzu kommt eine Fülle erläuternder nominaler Paraphrasierungen, mit denen Locke seine Verwendung des Wortes „*idea*“ je nach Zusammenhang versieht; ich gebe eine kleine Auswahl (ohne den jeweiligen Zusammenhang kenntlich zu machen): „Perzeption“; „Erscheinung“ [*appearance*], manchmal: „nackte Erscheinung“; „Kopie“, „Ähnlichkeit“ [*resemblance*], „Bild“ [*image*], „Repräsentation“, „*like pictures*“; „Marke“, „Zeichen“, „Schriftzeichen“ [*character*]; „Notion“, „Apprehension“, „Konzeption“, „Komponente einer mentalen Proposition“; „Eindruck“ [*impression*], „Wirkung“, „Erzeugnis von Dingen, die außerhalb von uns sind“, „Sentiment“ (IV.1.4); und schließlich auch „(unmittelbares) Objekt im Geist“. – Wer dieses Sammelsurium in eine Definition gießen kann, vermag mehr, als Locke sich selbst zutraute.

Außer der unübersichtlich inhomogenen Vielfalt von Assoziationen, die Locke mit seinem Ideenbegriff verband, gab es ein weiteres, theoretisch vielleicht noch einschneidendes Hindernis, das einer Definition im Wege stand. Er war ganz dezidiert agnostizistisch gegenüber der Frage, ob der Geist („das, was in uns denkt“) etwas Materielles oder etwas Immaterielles ist; besonders eindrücklich ist hier der Abschnitt IV.3.6 des *Essay*. Er könnte also nicht einmal sagen, ob Ideen etwas Materielles oder etwas Immaterielles sind.

Wo man schon ganz grundsätzlich nicht weiß, was es mit einer Sache auf sich hat, ist es nur klug, sie gar nicht erst definieren zu wollen. Doch Locke war es nicht nur versagt, seinen Terminus „*idea*“ zu definieren. Er hatte auch keine allgemeine Konzeption der Beziehung, die zwischen einer Idee und dem, was sie repräsentiert, besteht.

Mit dem Kern der Cartesischen Konzeption dieser Beziehung – *die Idee von  $x = x$  selbst, wie  $x$  objektiv im Geist existiert* – konnte er nichts anfangen. In seinem zweiten Brief an Edward Stillingfleet, den Bischof von Worcester, amüsiert Locke sich im Jahre 1699 darüber, wie dieser – in gut cartesianischer Manier – überhaupt

nur meinen könne, die Kathedrale, an die er denke, sei in seinem Verstand: ob sie dafür nicht ein bisschen zu groß sei.<sup>25</sup> Wir dürfen uns heute darüber amüsieren oder jedenfalls wundern, dass Locke, der vermutlich zu etwa derselben Zeit die vierte Auflage seines *Essay* vorbereitete, darin an prominenter Stelle (im Brief an den Leser) folgenden Zusatz macht: unter einer determinierten Idee verstehe er „ein beliebiges unmittelbares Objekt im Geist, [...] wenn es jederzeit *objektiv im Geist* und dort determiniert ist“. Die cartesioide Wendung in dieser Erläuterung habe ich hervorgehoben; Locke tat das nicht, aber er hat sie wie selbstverständlich benutzt. Den Gehalt dieser Wendung bespöttelt er gegenüber Stillingfleet, aber er gibt ihr keinen eigenen Sinn, wenn er sie verwendet, um damit seinen eigenen Begriff der Idee zu erläutern.

Dass Locke selbst keine allgemeine Konzeption der Beziehung zwischen einer Idee und dem von ihr Repräsentierten hatte, sei hier nur mit folgendem knappen Hinweis untermauert. Die Beziehung, die Locke im Falle von Sinnes-Ideen (d.h. Ideen von sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten körperlicher Gegenstände) postuliert, ist eine kausalbasierte Zeichen-/Angezeigtes-Beziehung (besonders deutlich: IV.21.4). Solch eine Konzeption lässt sich nicht übertragen auf die Ideen der Reflexion, für die Locke überhaupt keine Theorie der Idee/Repräsentiertes-Beziehung zu haben scheint. Und bei den abstrakten Ideen skizziert Locke eine durch und durch andersartige Theorie: Abstrakte Ideen repräsentieren letztlich nur sich selbst (dazu besonders: III.3.12). Für seine drei wichtigsten Arten von Ideen hat Locke keine einheitliche Konzeption der Idee/Repräsentiertes-Beziehung.

\* \* \*

Descartes gab uns noch beides zu seinem Ideenbegriff: erstens eine Definition und zweitens eine Erläuterung dessen, worin ganz allgemein die theoretisch entscheidende Beziehung besteht, dank der eine Idee gerade das repräsentiert, was sie repräsentiert. Locke übernimmt von Descartes den Terminus technicus „*idea*“. Mit all dem, was er

<sup>25</sup> John Locke, *Works*, hrsg. von Thomas Tegg, London 1823, Band 4, S. 390 f.

an theoretischen Bequemlichkeiten verheißt. Er gibt uns aber schon beides nicht mehr, was wir bei Descartes noch finden. Er präsentiert weder eine Definition noch eine einheitliche Konzeption des begrifflich Entscheidenden: der Idee/Repräsentiertes-Beziehung.

Descartes' Ideenbegriff hat noch das Erfreuliche an sich, (wenn auch vielleicht nur ironisch, so doch immerhin explizit) definiert und überdies theoretisch aus scheinbar einem Guss entwickelt zu sein. Zugleich hat er das Bedauerliche an sich, dass Definition und theoretische Entwicklung unverständlich oder jedenfalls bis in den Kern hinein von Inkohärenz bedroht sind.

Locke bringt mit seinem Begriff der Idee einige Neuerungen, unter anderm das Unerfreuliche, ihn ohne Definition und auch ohne Aussicht auf eine einheitliche Konzeption der Idee/Repräsentiertes-Beziehung zu lassen. Der inhaltliche Nachteil dabei ist: Lockes Ideenbegriff kommt ohne eine theoretisch greifbare Festlegung einher. Der begriffsgeschichtliche Vorteil gegenüber Descartes dabei war: vermutlich genau dasselbe.

Erst Lockes Begriff der Idee – eigentlich kein Begriff mehr, sondern nur ein beständig und mit dem Gestus der Selbstverständlichkeit gebrauchtes Wort, mit dem man sich auf nichts festlegt und vielerlei verheißt –, hatte dann das Zeug zum grandiosen philosophischen Erfolg.<sup>26</sup>

### Literatur

- Ariew, Roger/Grene, Marjorie (Hrsg.), 1995, *Descartes and his Contemporaries. Meditations, Objections, and Replies*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Baker, Gordon/Morris, Katherine J. (Hrsg.), 1996, *Descartes' Dualism*, London and New York: Routledge.
- Chappell, Vere, 1986, The Theory of Ideas, in: Oksenberg Rorty, Amélie (Hrsg.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley: University of California Press, 177-98.
- , 1997, Descartes's Ontology. *Topoi* 16, 1997, 1-17.

<sup>26</sup> Dank an Judith Eckfelder, Tobias Rosefeldt und Uli Vogel für hilfreiche Anmerkungen zu einer früheren Fassung des ersten Teils dieser Arbeit.

- Cottingham, John, 1986, *Descartes*, Oxford: Blackwell.
- Gaukroger, Stephen, 1995, *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford: Clarendon Press.
- Frankfurt, Harry G., 1970, *Demons, Dreamers, and Madmen*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Gueroult, Martial, 1953, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris: Montaigne.
- Kemmerling, Andreas, 1996, *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kemmerling, Andreas/Schütt, Hans-Peter (Hrsg.), 1996, *Descartes nachgedacht*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Markie, Peter, 1986, *Descartes's Gambit*, Ithaca: Cornell University Press.
- Perler, Dominik, 1996, *Repräsentation bei Descartes* (= Philosophische Abhandlungen 68), Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Schütt, Hans-Peter, 1990, *Substanzen, Subjekte und Personen. Eine Studie zum Cartesischen Dualismus*, Heidelberg: Manutius Verlag.
- Specht, Rainer, 1966, *Commercium mentis et corporis: Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann.
- Williams, Bernard, 1978, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth: Penguin.
- Wilson, Margaret D., 1978, *Descartes*, London: Routledge & Kegan Paul.
- , 1999, *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.