

METHODISCHER ZWEIFEL UND MODERNER SKEPTIZISMUS

Humes Zweifelsargumente als Antwort auf
Descartes

..... Wolfgang RÖD

Einleitung

Selten wurde einem Philosophen-Jubiläum so viel Aufmerksamkeit geschenkt wie Descartes' vierhundertstem Geburtstag, und niemand wird bestreiten, daß die Cartesianische Philosophie das Interesse, auf das sie stößt, auch nach vier Jahrhunderten noch verdient. Descartes würdigen kann aber nicht nur heißen, sich seine philosophischen und wissenschaftlichen Theorien vergegenwärtigen, sondern seine Bedeutung tritt erst dann deutlich zutage, wenn man auch darauf achtet, wie die von ihm ausgehenden gedanklichen Impulse im späteren neuzeitlichen Denken weitergewirkt haben, und wenn man darüber hinaus fragt, welche seiner Auffassungen akzeptabel und welche abzulehnen sind. Die folgenden Überlegungen gehen in diese Richtung; sie stellen einen Versuch dar, einen Aspekt der vom Cartesianismus ausgehenden Wirkung anhand eines einzelnen Beispiels – nämlich mit Bezug auf Humes Auseinandersetzung mit dem Cartesianischen Zweifel – zu beleuchten und zugleich zu fragen, welche Elemente des Cartesianismus auch angesichts der von Hume geübten radikalen Kritik Bestand haben. Es soll sich zeigen, daß es einen Aspekt von Descartes' Metaphysik gibt, der auch heute noch positiv zu bewerten ist. Descartes war nicht Wegbereiter eines Denkens, das, wie die Vertreter der Postmoderne meinen, inzwischen durch ein andersartiges überholt wurde;

der Cartesianismus ist vielmehr als einer der wichtigsten Schritte auf einem Wege zu verstehen, dessen Ende noch keineswegs erreicht ist.

Wenn Descartes und Hume einander vergleichend gegenübergestellt werden, so ist das ungewöhnlich. Dennoch handelt es sich, wie im Folgenden deutlich werden soll, nicht um eine Verbindung, die der Freude am Paradox oder der Wertschätzung von Kontrasten entspringt. Ebensowenig gibt bei der Wahl des Themas jene rein äußerliche Assoziation den Ausschlag, die auf der Tatsache beruht, daß Hume seine Philosophie in La Flèche, wo Descartes das Collège besucht hatte, ausarbeitete. Die Motive liegen tiefer: Sie haben mit Fragestellungen zu tun, die Hume und Descartes gemeinsam waren. Die Beziehung zwischen Humes und Descartes' Philosophie braucht nicht konstruiert zu werden, sondern sie ist von seiten Humes historisch gegeben. Hume hat sich mit Descartes, gleichsam als seinem Antipoden, bald ausdrücklich, bald ohne namentliche Erwähnung auseinandergesetzt, wobei der Gegensatz der grundlegenden Auffassungen deutlich zutage trat. Besonders aufschlußreich ist in dieser Hinsicht der Abschnitt XII der «Enquiry concerning Human Understanding», in dem nicht nur Descartes erwähnt wird, sondern in dem skeptizistische Argumente vorgetragen werden, die eine gewisse Parallelität mit den Stufen des methodischen Zweifels in Descartes' I. Meditation aufweisen. Damit wird keineswegs eine Verwandtschaft der philosophischen Standpunkte behauptet; wie auch die Verschiedenheit der Humes und Descartes' Zweifel zugrunde liegenden Intentionen weder gelehnet noch abgeschwächt werden soll. Descartes bediente sich des methodischen Zweifels, um die Skepsis prinzipiell zu überwinden und zu zeigen, daß Züge der Wirklichkeit selbst zuverlässig erkannt werden können, ja daß dies unter Umständen unabhängig von der Erfahrung möglich ist; Hume stellte dagegen skeptische Argumente auf, um den Anspruch sicheren Wissens, den die Rationalisten des 17. und 18. Jahrhunderts erhoben, als hinfällig zu erweisen.

Dennoch gibt es, mindestens in formaler Hinsicht, Gemeinsamkeiten zwischen Descartes und Hume, die einen Vergleich sinnvoll erscheinen lassen, insbesondere im Hinblick auf den Zweifel: Beide haben gefragt, ob radikaler Skeptizismus inöglich sei, und bei beiden beruht der Zweifel auf derselben Grundvoraussetzung, nämlich auf der Annahme, daß wir unmittelbar nur von Bewußtseinsinhalten, nicht von einer bewußtseinsunabhängigen Wirklichkeit, wissen, bzw. daß uns direkt nur Ideen (als Vorstellungsinhalte), nicht aber Dinge „hinter“ den Ideen bekannt sind. Hume stimmt mit Descartes auch insofern überein, als sich der Zweifel bei ihm, ähnlich wie bei Descartes, vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) auf die Annahme richtet, daß Ideen unter Umständen wirkliche Gegenstände repräsentieren.

Im Folgenden werden zunächst Descartes' methodischer Zweifel (erster Abschnitt) und Humes skeptische Argumente (zweiter Abschnitt) skizziert, um einen Vergleich möglich zu machen (dritter Abschnitt). Dieser Vergleich bereitet die abschließende Frage vor, wie angesichts des Gegensatzes der erörterten Positionen Stellung genommen werden soll.

Die Stufen des Cartesianischen Zweifels

Da im Folgenden die Auffassung vertreten wird, daß sich der methodische Zweifel vor allem auf die Annahme richtet, daß unter gewissen Bedingungen Ideen objektiv bzw. Urteile wahr sind, soll zunächst angegeben werden, in welchem Sinne hier von „Objektivität“ und „Wahrheit“ gesprochen wird. Anschauliche Ideen sollen objektiv heißen, wenn sie denkunabhängige Dinge entsprechen, und ähnlich soll von der Objektivität von Begriffen gesprochen werden, wenn diese abstrakten Gegenständen zugeordnet sind. Urteile mögen wahr heißen, wenn sie sich auf unabhängig vom Bewußtsein bestehende Tatsachen beziehen. Um zu verstehen, in welchem Sinne Descartes an der Objektivität von Ideen zweifelte, muß man die grundlegende Voraussetzung seines Zweifels beachten, nämlich die Annahme, daß uns unmittelbar immer nur *vorgestellte*, nicht bewußtseinsunabhängige Gegenstände präsent sind. Auf Grund dieser Voraussetzung, die abkürzend als ideistische Annahme bezeichnet werden soll¹, läßt sich fragen, wie wir wissen können, daß den bewußtseinsimmanenten Ding-Vorstellungen bewußtseinsunabhängige Dinge entsprechen, bzw. woran wir erkennen können, daß unseren Begriffen abstrakte Entitäten – „wahrhafte und unveränderliche Naturen“² – entsprechen. Dem methodischen Zweifel liegt mit anderen Worten der Gedanke zugrunde, daß sich das Bewußtsein unmittelbar nicht auf denkunabhängige Dinge, sondern auf Ideen, d.h. „Bilder von Dingen“³, richtet, und daß Ideen im allgemeinen, also auch distinkte Ideen (Begriffe), keine Merkmale aufweisen, die erkennen lassen, ob ihnen Objekte entsprechen, so daß es grundsätzlich möglich ist, sie als rein subjektive Phänomene zu betrachten.

Descartes' Zweifelsargumente in der I. Meditation und zu Beginn des IV. Teil des «Discours de la méthode» gehören zwei verschiedenen Ebenen an, nämlich der Ebene des anschaulichen Vorstellens und der Ebene des begrifflichen Denkens. In bezug auf Ideen der Anschauung wird zunächst gefragt, ob sie den Gegenständen ähnlich sind; danach wird die Annahme, daß es denkunabhängige Gegenstände „hinter“ unseren anschaulichen Ideen gebe, in Zweifel gezogen. Während der Zweifel der ersten Art nur eine bestimmte Form des Realismus – den sogenannten naiven Realismus – erschüttert, stellt der Zweifel der zweiten Art die realistische Deutung der Wahrnehmung überhaupt in Frage. Bezweifelt man nämlich, daß sich anschauliche Ideen auf denkunabhängige Dinge in Raum und Zeit beziehen, dann läuft das darauf hinaus, daß sie sich nicht mehr wesentlich von den Traumvorstellungen unterscheiden. Wie die Ideen im Traum wären die anschaulichen Ideen im allgemeinen zwar intentional auf Gegenstände gerichtet, den intentionalen Gegenständen könnten aber keine denkunabhängigen Dinge zugeordnet werden.

Solange nicht ausgeschlossen werden kann, daß alle unsere anschaulichen Ideen von der Art von Traumbildern sind, die ebenso intentional auf dingartige Gegenstände

gerichtet sind wie Wahrnehmungen, ist nicht sicher, daß es eine Wirklichkeit außerhalb unseres Bewußtseins gibt. Dabei braucht man Descartes nicht zu unterstellen, er habe den Zweifel auf die Ununterscheidbarkeit von Traum und Wachbewußtsein gestützt.⁴ Der Hinweis auf die Träume soll vielmehr lediglich hervorheben, daß wir zunächst keine Gründe für die Annahme einer Entsprechung zwischen vorgestellten und realen Dingen haben bzw. daß sich den Ideen im Sinne von Vorstellungsinhalten nicht mit Sicherheit entnehmen läßt, ob es ihnen korrespondierende bewußtseinsunabhängige Gegenstände gibt.

Auf der Ebene des begrifflichen Denkens betrifft der Zweifel ebenfalls den Objektbezug von Ideen, in diesem Falle jedoch nicht die Objektivität anschaulicher Ideen, sondern allgemeiner Begriffe. Es geht um die Frage, ob Begriffe, d.h. distinkte und prinzipiell vom Körper (namentlich von Vorgängen im Nervensystem) unabhängige Ideen, auf Gegenstände bezogen werden können. Dabei handelt es sich selbstverständlich nicht mehr um konkrete Dinge, sondern um allgemeine Entitäten, in Descartes' Terminologie: um wahrhafte und unveränderliche Naturen. Die Annahme, daß sich bestimmte Begriffe, namentlich eingeborene Ideen, auf Gegenstände beziehen, ist aber, wie die entsprechende Annahme in bezug auf anschauliche Ideen, zunächst nicht begründet und kann daher in Zweifel gezogen werden. Daß gewissen Begriffen abstrakte Entitäten entsprechen, ist in der Tat alles andere als selbstverständlich. Hier setzt der Zweifel an: Es könnte sein, daß es abstrakte Entitäten gibt, daß sie aber in anderer Weise zusammenhängen als unsere Begriffe; es könnte aber auch sein, daß es überhaupt keine solchen Entitäten gibt. In beiden Fällen wäre unser begriffliches Denken eine Art Traum, nämlich ein Traum der Vernunft. So wie wir es im Traum mit anschaulichen Ideen zu tun haben, die wir für Ideen denkunabhängiger Dinge halten, so hätten wir es, wenn die Ordnung unserer Begriffe nicht eine ideale Ordnung abbildete, im vernünftigen Denken mit Begriffen zu tun wäre, die wir für Entsprechungen abstrakter Entitäten hielten, ohne daß eine Entsprechung vorläge.

Auch Ideen wie „Ausdehnung“, „Größe“, „Zahl“⁵ sind nicht notwendig objektiv. Descartes nahm an, daß die komplexen „Naturen“ – z.B. die „Natur“ des menschlichen Körpers – aus einfachen „Naturen“ zusammengesetzt sind. In den «Meditationes de Prima Philosophia» scheint er nur noch zwei einfache Naturen angenommen zu haben, nämlich die vernünftige und die körperliche Natur.⁶ In der II. Meditation ist von der körperlichen Natur als Beispiel jener „magis simplicia et universalia“ die Rede, die man, wie es scheint, für wahr (vera) halten kann, auch wenn man an der Objektivität aller anschaulichen Ideen zweifelt. Tatsächlich läßt sich aber zunächst auch an der Objektivität einfacher Ideen zweifeln. Obwohl Descartes im weiteren Verlauf zu zeigen suchte, daß die Idee der Natur von Körpern (d.i. der Ausdehnung) einen Objektbezug habe, und daß daher auch die Sätze der Geometrie, deren Gegenstand die „natura corporea“ ist, als wahr anzusehen seien, läßt sich doch den Ideen der Ausdehnung, der Gestalt, der Größe nicht unmittelbar entnehmen, daß sie sich auf eine unabhängig von

uns vorhandene „Natur“ als (allgemeinen) Gegenstand beziehen. Solange man sich auf Ideen (als Vorstellungsinhalte) beschränkt, läßt sich nicht ausschließen, daß auch einfache Ideen, die als fundamentale Kategorien der Gegenstandserkenntnis fungieren, lediglich subjektiven Charakter haben.

Der entscheidende Gedanke ist auch beim Zweifel auf der Ebene des Verstandes, daß sich dem Inhalt von Begriffen nicht entnehmen läßt, ob sie sich auf denkunabhängige (ideale) Gegenstände – auf Wesenheiten oder ewige, denkunabhängige Formen⁷ – beziehen. Die Metapher eines sehr mächtigen bösen Dämons (eines *genius malignus*), mit deren Hilfe Descartes die Objektivität von Verstandesbegriffen wie „Ausdehnung“, „Gestalt“ und „Größe“ in Frage stellte, ist dagegen entbehrlich, so wie auf der Ebene der Anschauung die Erwägung entbehrlich ist, daß wir vielleicht immer träumten. Hinter jener Metapher steht der Gedanke, daß sich dem Inhalt von Begriffen (bzw. von distinkten Ideen) ebensowenig wie dem Inhalt anschaulicher Vorstellungen ein Kriterium der Objektivität entnehmen läßt. Deshalb kann man nicht nur bezweifeln, daß sie korrekte Repräsentanten irgendwelcher Entitäten sind, sondern es läßt sich auch bezweifeln, daß sie überhaupt Entitäten repräsentieren.

Im vorliegenden Zusammenhang wird lediglich der Zweifel an der Objektivität von Begriffen und Urteilen erörtert, weil diese Art des Zweifels allein systematisch relevant ist. Von der therapeutischen Funktion des Zweifels, die darin besteht, Vorurteile zu überwinden und unbegründete Meinungen außer Kraft zu setzen, wird dabei abgesehen. Auch auf den Zweifel an der im Alltag naiv vertretenen, sich fast instinktiv einstellenden Überzeugung, daß Wahrnehmungsideen den wahrgenommenen Dingen ähnlich sind, braucht hier nicht eingegangen zu werden; es ist zwar erkenntnistheoretisch von Interesse, sofern er den kritischen Realismus nahelegt, wie ihn Descartes vertrat, er spielt aber bei der Grundlegung der Metaphysik keine Rolle. Für die Metaphysik, näherhin für jenen Aspekt der Cartesianischen *Philosophia Prima*, der anachronistisch als Theorie der Erfahrung bezeichnet werden kann, sind nur Argumente relevant, die die Auffassung gewisser Ideen als Repräsentanten von – konkreten oder abstrakten – Gegenständen überhaupt in Frage stellen.

Um die Tragweite des methodischen Zweifels zu ermessen, muß man sich vor Augen halten, daß es Descartes letzten Endes nicht so sehr um die Zuverlässigkeit von Wahrnehmungsurteilen oder um Unterscheidung von Wachen und Träumen, sondern vor allem um die Frage ging, ob realwissenschaftliche Theorien realistisch interpretiert werden dürfen oder nicht. Hinter seinen Überlegungen über Träume und über die Möglichkeit der Täuschung durch einen verschlagenen mächtigen Dämon steht die Frage, ob wissenschaftliche Theorien als Beschreibungen von Strukturen der Wirklichkeit selbst aufgefaßt werden dürfen oder ob es sich bei ihnen um rein subjektive Konstruktionen handelt. Solange dem methodischen Zweifel nicht die Spitze genommen wird, bleibt eine instrumentalistische Deutung der Wissenschaft möglich, das heißt, es läßt sich nicht ausschließen, daß wissenschaftliche Theorien lediglich Mittel zur Ord-

nung von Daten und zur Vorhersage künftiger Beobachtungen sind. Wäre es so, dann könnten sie grundsätzlich nicht als wahr (im Sinne der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit) gelten, sondern sie ließen sich nur im Hinblick auf ihre prognostische Brauchbarkeit bewerten. Diese Problematik ist durch die weitere Entwicklung des philosophischen Denkens keineswegs obsolet geworden, wie z.B. Poppers Bemühungen um die Durchsetzung einer realistischen bzw. um die Abwehr einer instrumentalistischen Deutung wissenschaftlicher Theorien zeigen.⁸ Descartes argumentierte, so wie Popper im 20. Jahrhundert, zugunsten einer realistischen Auffassung wissenschaftlicher Theorien; anders als Popper war er jedoch überzeugt, daß das nur auf der Ebene der Metaphysik möglich sei.

Nur wenn man beachtet, daß der methodische Zweifel vor allem Zweifel am Objektbezug von Begriffen und Urteilen bzw. von Theorien ist, läßt sich die systematische Bedeutung der Forderung, an allem zu zweifeln,⁹ richtig verstehen. Sie wird mißverstanden, wenn Descartes von Anhängern der Sprachspieltheorie entgegeng gehalten wird, die Forderung, „an allem“ zu zweifeln, sei grundsätzlich unerfüllbar, weil das Sprachspiel des Zweifels gar nicht möglich wäre, wenn nicht die ihm zugrunde liegenden Annahmen akzeptiert würden. Da sich diese Annahmen selbst nicht mehr bezweifeln lassen, könne der Zweifel nicht universal sein.¹⁰ Tatsächlich hat Descartes nur in dem Sinne „an allem“ gezweifelt, als er in bezug auf *alle* Ideen die Annahme der Objektivität bzw. in bezug auf *alle* Urteilen (einschließlich der evidenten) die Annahme der Korrespondenz mit denkunabhängigen Tatsachen in Frage stellte. Die Annahme des Gegenstandsbezugs von Ideen bzw. des Tatsachenbezugs von Urteilen ist, wie die Überlegungen der I. Meditation zeigen sollen, solange nicht über jeden Zweifel erhaben ist, als sie nicht begründet ist.

Im übrigen spricht gegen die Ansicht, Descartes habe in dem Sinne universal gezweifelt, daß er die Wahrheit aller Sätze aufgehoben habe, die Tatsache, daß er sich auf Prinzipien stützte, die er nicht dem Zweifel unterwarf, zum Beispiel auf den Grundsatz „Um denken zu können, muß man sein“. Hätte er diesen Grundsatz nicht dem Zweifel entzogen, dann hätte er nicht vom „Cogito“ zum „sum“ übergehen können. Ebenso nahm er das Prinzip der Kausalität vom Zweifel aus, denn hätte er nicht angenommen, daß alle Vorgänge von einer Ursache abhängen und daß diese Ursache mindestens so vollkommen sei wie das durch sie Bedingte, dann hätte er nicht vom denkenden Ich auf Gott als das absolut vollkommene, die Wahrheit evidenten Urteile garantierende Wesen zurückschließen können. Die entscheidenden Schritte, in denen der Zweifel am Objektbezug von distinkten Ideen bzw. von Urteilen auf Grund distinkter Ideen überwunden wird, wären mit einem Wort nicht möglich, wenn nicht gewisse Prinzipien verfügbar wären, die vom methodischen Zweifel nicht betroffen sind. Ob (und eventuell wie) von Descartes' Standpunkt aus solchen Grundsätzen eine Sonderstellung zuerkannt werden kann, ist eine andere Frage.

Geht man davon aus, daß der Zweifel in seiner systematischen Funktion die Objektivität distinkter Ideen und evidenter Urteile betrifft, dann wird auch ein anderes Mißverständnis ausgeschaltet, nämlich die Meinung, das Cartesianische Zweifelspostulat beziehe sich ausschließlich auf Aussagen. Zwar hat Descartes gemeint, daß keine der Tradition entnommene Ansicht von vornherein der Bezweifelbarkeit entzogen werden dürfe, aber der Zweifel erschöpft sich nicht darin, Sätze, in denen solche Meinungen ausgedrückt sind, so zu behandeln, als wären sie falsch. Daß Descartes in einem allgemeineren Sinn von „Zweifel“ sprach, geht zum Beispiel daraus hervor, daß es in der Synopsis der «Meditationen» heißt, es sollten die Gründe dargelegt werden, „derentwegen wir an allen Dingen, vor allem an den materiellen, zweifeln können“,¹¹ und nach den «Prinzipien» beginnt die Wahrheitssuche damit, daß wir zweifeln „ob es überhaupt irgendwelche wahrnehmbaren oder anschaulich vorstellbaren Dinge gebe“.¹² Natürlich erstreckt sich der Zweifel auch auf Aussagen, so wie Descartes auch das erste Ergebnis des methodischen Zweifels, nämlich das „Ego sum, ego existo“, als „Aussage“ (pronuntiatum)¹³ bezeichnete; aber der Umstand, daß er den Zweifel nicht auf Aussagen einschränkte, sondern allgemeinere Formulierungen wählte, weist darauf hin, daß es der Zweifel in seinem Kern nicht mit Sätzen zu tun habe, sondern mit der Annahme, daß die in Sätzen ausgedrückten Urteile unter bestimmten Umständen wahr sein – das heißt, sich auf Objekte außerhalb des Denkens beziehen und mit ihnen übereinstimmen – könnten.

Humes skeptische Argumente

Vergleicht man Descartes' methodischen Zweifel mit Humes Zweifelsargumenten im Abschnitt XII der «Enquiry Concerning Human Understanding», so fällt eine zweifache Übereinstimmung auf. Erstens hat sich Hume, wie Descartes, mit der Frage nach dem Objektbezug von Ideen auseinandergesetzt, also jenes Problem anvisiert, das nach der hier vorgeschlagenen Deutung auch im Mittelpunkt von Descartes' Überlegungen steht. Zweitens hat Hume, ebenso wie Descartes, dem Zweifel auf der Ebene der Sinneswahrnehmung – als Zweifel an der Zuverlässigkeit und als Zweifel am Gegenstandsbezug von Wahrnehmungen überhaupt – den Zweifel auf der Ebene der Vernunft gegenübergestellt.¹⁴ Die formale Parallelität ist so augenfällig, daß sie kaum als zufällig betrachtet werden kann.

Beim Zweifel an der Zuverlässigkeit von Wahrnehmungen (bzw. von Urteilen auf Grund von Wahrnehmungen) fand Hume ebensowenig unüberwindliche Schwierigkeiten wie Descartes, da er davon ausging, daß sich Wahrnehmungstäuschungen in der Regel leicht korrigieren lassen. Anders verhält es sich mit dem Zweifel an der Existenz von Dingen, auf die wir Wahrnehmungsvorstellungen quasi instinktiv beziehen. In

dieser Hinsicht trieb Hume die Skepsis wesentlich weiter als Descartes: Anders als dieser bezweifelte er nicht nur, daß der Objektbezug von Ideen mit Sicherheit festgestellt werden könne, sondern er wies bereits die Frage nach einem möglichen Objektbezug zurück. Die Annahme einer Repräsentation von Dingen durch Ideen ist mit anderen Worten eine empirische Hypothese, die, wie alle derartigen Hypothesen, nur zulässig ist, wenn ihre Überprüfung prinzipiell möglich ist. Voraussetzungsgemäß sind aber nur Ideen, nicht jedoch Dinge „hinter“ den Ideen, die vermeintlich repräsentiert werden, unmittelbar bekannt, so daß der Vergleich von Ideen und Dingen unmöglich und somit die Annahme einer Repräsentation weder verifizierbar noch falsifizierbar ist. Wenn sich aber gar nicht sinnvoll fragen läßt, ob Wahrnehmungen Dinge repräsentieren, dann wird dem Zweifel in der Cartesianischen Form der Boden entzogen: Es geht nach Hume nicht darum, ob die Frage nach dem Gegenstandsbezug von Wahrnehmungen positiv beantwortet werden kann, sondern darum, ob sie sich überhaupt stellen läßt.

Wie Descartes unterwarf auch Hume in einem zweiten Schritt die Vernunft-erkenntnis dem Zweifel. Auf Descartes' Annahme einer Irreführung durch einen Betrüger-Gott bzw. einen boshaften Dämon (einen *genius malignus*) ging Hume dabei nicht ein, so wie er auch, in ausdrücklichem Gegensatz zu Descartes, die Berufung auf die Wahrhaftigkeit des höchsten Wesens ablehnte.¹⁵ Die Zweifelsgründe, die er anführte, ähneln eher den Bedenken, die Descartes im «Discours de la méthode» andeutete, wo es heißt: „Weil es Menschen gibt, die sich beim Schließen selbst in bezug auf die einfachsten Gegenstände der Geometrie irren und Paralogismen produzieren, urteilte ich, daß ich wie jeder andere irrtumsanfällig sei, und wies als falsch alle Argumente zurück, die ich früher für Beweise gehalten hatte.“¹⁶ Auch hier geht aber Humes Skeptizismus entschieden über den Cartesianischen methodischen Zweifel hinaus. Während Descartes auf Grund der Tatsache, daß Fehlschlüsse vorkommen, die Zuverlässigkeit von Raisonnements generell (somit auch die Zuverlässigkeit wissenschaftlicher Raisonnements) in Frage stellte, wollte Hume zeigen, daß Sätze der Wissenschaften niemals perfektes Wissen ausdrücken. Zu diesem Zweck argumentierte er, daß die Vernunft im allgemeinen nicht mehr als zuverlässig gelten könne, wenn sich die Grundlagen der vernünftigsten Wissenschaft, nämlich der Geometrie, als unsicher erweisen. Die Geometrie besitzt seiner Ansicht nach nicht die ihr gewöhnlich zugeschriebene Sicherheit, weil ihre Grundbegriffe – wie „Punkt“, „Raum“, „Kontinuum“¹⁷ – nicht Vernunftbegriffe, sondern unpräzise anschauliche Vorstellungen sind. Hume meinte sogar der Mathematik (vor allem im Hinblick auf Paradoxien des Unendlichen) „Absurditäten und Widersprüche“ anlasten zu können.¹⁸ Wegen der Anschauungsabhängigkeit der geometrischen Grundbegriffe hielt er die Urteile, in denen diese Begriffe vorkommen, für anschauungsabhängig, das heißt, er erblickte in ihnen nicht Urteile der reinen Vernunft, sondern betrachtete sie als empirische Hypothesen. Sind sie aber auf Grund von Erfahrungen zustande gekommene Verallgemeinerungen, dann können sie als nicht als wahr, sondern nur als

wahrscheinlich gelten. Die Pointe der Überlegung ist leicht zu sehen: Wenn nicht einmal die Geometrie, die als Muster einer rationalen Disziplin gilt, perfektes Wissen darstellt, wie kann dann die Vernunft im allgemeinen als Vermögen absolut zuverlässiger Urteile gelten? Läßt sich der rationalistische Anspruch unbedingter Wahrheit nicht einmal in bezug auf die Mathematik aufrechterhalten, dann ist er allgemein hinfällig. Wenn sich die Vertreter der rationalistischen Metaphysik auf das Beispiel der Geometrie berufen, um den Anspruch perfekter Erkenntnis als erfüllbar darzustellen, hat das Beispiel schlecht gewählt, weil diese Wissenschaft, wie Hume meinte, gar kein sicheres Wissen enthält. (Im «Treatise» hat Hume eine andere, auf den Wahrheitsanspruch als solchen gerichtete Strategie verfolgt, auf die jedoch im vorliegenden Zusammenhang nicht einzugehen ist.⁹⁾)

Humes Auffassung wird offenbar dem Charakter mathematischer Begriffe nicht gerecht. Descartes' Auffassung ist in dieser Hinsicht der Humeschen überlegen, weil sie es erlaubt, von nicht-empirischen Begriffen zu sprechen. Sie weist allerdings ihrerseits eine Schwäche auf, die sich zum Mangel der Humeschen Auffassung komplementär verhält: Descartes kennzeichnete gewisse Ideen als „eingeboren“ und stellte sie damit als etwas dar, das nicht vom Geist erzeugt, sondern in einer Art intellektueller Anschauung rezipiert wird. Für konstruierte Begriffe ist im Rahmen einer solchen Auffassung kein Platz. In dieser Hinsicht war Descartes noch weit von der Kritischen Philosophie entfernt, die sowohl den Humeschen Skeptizismus, als auch den Cartesianischen Rationalismus durch die Einsicht überwand, daß es Begriffe gibt, die wir weder auf Reize von seiten materieller Dinge noch auf Einsicht in ideale Sachverhalte zurückzuführen brauchen, weil angenommen werden kann, daß wir sie denkend erzeugen bzw. konstruieren, um aus Daten Gegenstände und aus Gegenständen die Welt aufzubauen.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede der vergleichenen Auffassungen

Wenn auch Hume, wie angenommen werden darf, an die von Descartes erörterten Zweifelsgründe anknüpfte, heißt das nicht, daß er dasselbe Ziel vor Augen hatte wie dieser. Ihm ging es nicht, wie Descartes, um die Überwindung des extremen Zweifels im Interesse der Begründung des rationalistischen Erkenntnisideals, sondern er wollte zeigen, daß die Zweifelsargumente in einen definitiven, allerdings nur theoretischen, Skeptizismus münden. Wenn man mit Descartes erst einmal den Schritt zum radikalen Zweifel an der Wahrheit von Urteilen im allgemeinen getan hat, dann führt nach Hume kein Weg mehr über die Grenzen des Bewußtseins hinaus; nicht einmal die Frage nach einem möglichen Gegenstandsbezug von Ideen läßt sich mehr stellen.

Descartes' und Humes Zweifel beruhen auf derselben Prämisse, nämlich auf der oben erwähnten ideistischen Voraussetzung: Beide haben angenommen, daß die Gegenstände, die wir unmittelbar kennen, Bewußtseinsinhalte sind, die wir naiverweise unter gewissen Umständen als Repräsentanten denkunabhängiger Dinge auffassen, und beide haben diese grundlegende Annahme nicht dem Zweifel unterworfen. Descartes und Hume zogen jedoch aus dieser Prämisse unterschiedliche Konsequenzen. Während Descartes an die Möglichkeit glaubte, im Bereich der Ideen einen Ansatzpunkt für die Überbrückung der Kluft zwischen dem Bewußtsein und der Wirklichkeit an sich finden zu können, bleiben wir nach Hume endgültig innerhalb der Grenzen des Bewußtseins eingeschlossen. Weil Descartes metaphysische Argumente für zulässig hielt, konnte er versuchen, den Glauben an den Objektbezug gewisser Ideen und Urteile mit metaphysischen Mitteln zu rechtfertigen. Demgegenüber lehnte Hume die Metaphysik prinzipiell ab und gelangte daher zu der Überzeugung, daß sich der Glaube an die Objektivität von Ideen nicht rechtfertigen lasse. Daher zog er sich auf den Standpunkt zurück, daß man sich darauf beschränken müsse, die Entstehung dieses Glaubens psychologisch zu erklären. Infolge der Abkehr von der Metaphysik als *Philosophia Prima* endete Hume beim Szientismus, das heißt, er leugnete die Möglichkeit eines Wissens außerhalb der Einzelwissenschaften. Obwohl er richtig sah, daß Descartes' Bemühungen in mancher Hinsicht anfechtbar waren, ging er fehl, wenn er folgerte, daß die Metaphysik überhaupt preisgegeben werden müsse. Humes philosophische Resignation ist, wie unten angedeutet werden soll, nicht unvermeidlich.

Descartes war sich darüber im klaren, daß der Schritt von den Ideen (im Sinne von Vorstellungsinhalten), deren Vorhandensein nicht in Frage gestellt wird, zu einer Wirklichkeit jenseits des Bewußtseins auf Grund der ideistischen Voraussetzung nur an den Vorstellungsinhalten selbst ansetzen kann. Nun läßt sich aber dem Inhalt von Ideen nicht entnehmen, ob ihnen bewußtseinsunabhängige Gegenstände entsprechen. Will man daher, ausgehend von Ideen, auf Gegenstände jenseits der Ideen schließen, dann benötigt man Prämissen, die über das hinausgehen, was sich den Ideen entnehmen läßt. Descartes hat verschiedene derartige Prämisse verwendet. Zum Beispiel nahm er an, daß unsere Gedanken Modifikationen einer endlichen Substanz seien, deren Wesen im Denken besteht und deren Existenz nicht bezweifelt werden kann, und er setzte voraus, daß die endliche denkende Substanz, wie alles Endliche, von einer unendlichen Substanz abhängt. Mit Hilfe dieser (und weiterer, hier nicht zu erörternder) Prämissen argumentierte er, daß infolge der Abhängigkeit des menschlichen Denkens wie der Gegenstände von der absolut unendlichen Substanz Denken und Gegenstände im Grunde zusammenhängen und daß daher Denk- und Seinsstrukturen übereinstimmen können.

Wenn Hume Descartes' Sätze über das Ich als denkende Substanz, über Gott als unendliche Substanz und über die Beziehung von Gott und menschlichem Denken als zweifelhaft betrachtete, so hatte er sicherlich recht. Die Prinzipien, die Descartes als

unerschütterlich wahr betrachtete, sind keineswegs so selbstverständlich, wie Descartes geglaubt hatte. Zum Beispiel ist die These, daß Bewußtseinsinhalte Modifikationen einer Substanz sein müßten, deren Wesen im Denken besteht, eine unbegründete, ja nicht einmal als solche kenntlich gemachte Annahme. Auch Descartes' Versuch, die Existenz Gottes zu beweisen, um den wahrhaftigen Gott als Wahrheitsgaranten in Anspruch nehmen zu können, hängt von fragwürdigen Prämissen ab, so daß es nur allzu gerechtfertigt war, wenn Hume diesen Versuch mit einer kurzen Bemerkung abfertigte.²⁰ Nicht einmal der Rückgang von der *Idee* einer denkenden Substanz, deren Modifikationen die Gedanken sind, zur Behauptung des Ansichseins einer solchen Substanz ist unbedenklich. Haben wir uns erst im methodischen Zweifel auf Ideen (als Gedankeninhalte) zurückgezogen, dann müssen wir auch einräumen, daß wir nur von der Idee des Ich, nicht von einem Ich an sich, unmittelbar Kenntnis haben.²¹

Hume oder Descartes?

Der Gegensatz der von Descartes und Humes vertretenen Positionen fordert zu einer Entscheidung heraus: Soll man mit Descartes zweifeln, um zu unbezweifelbaren Wahrheiten zu gelangen, oder soll man sich zu Humes Skeptizismus bekennen, weil man nicht an die Möglichkeit von vollkommenem Wissen glaubt? Soll man mit Descartes im Selbstbewußtsein des denkenden Ich das unerschütterliche Fundament des wahren metaphysischen Systems erblicken, oder soll man mit Hume leugnen, daß sich in der Selbstbeobachtung ein Ich überhaupt entdecken lasse? Soll man mit Descartes annehmen, daß Wirklichkeitserkenntnis aus reiner Vernunft (z.B. die Erkenntnis Gottes) möglich sei, oder mit Hume nur empirische Hypothesen als sinnvolle Aussagen über Seiendes zulassen?

Wenn man so fragt, nimmt man an, daß es sich um ein unausweichliches Entweder-Oder handle. Diese Annahme ist aber verfehlt, weil die Alternative von Cartesianischer und Humescher Philosophie bzw. von Rationalismus und Empirismus nicht vollständig ist. Man kann, anders als Hume, Wissen für möglich halten, ohne mit Descartes zu behaupten, daß es definitives, perfektes Wissen gebe. Zwischen dem Glauben an die Möglichkeit perfekten Wissens und der These, daß Wissen schlechthin unerreichbar sei, gibt es somit eine mittlere Position, die auch wirklich vertreten wurde, zum Beispiel von Popper, der die Möglichkeit perfekten Wissens leugnete, konjekturales Wissen aber zuließ.

Von dieser mittleren Position aus lassen sich nun die verglichenen Standpunkte beurteilen: Hume war gegenüber Descartes insofern im Recht, als er den Umstand hervorhob, daß wir absolutes Wissen nicht beanspruchen können; er irrte jedoch, wenn er nur die extreme Skepsis als Alternative zu einem Standpunkt wie dem Cartesianischen

zuließ. Descartes war im Recht, wenn er an der Idee der Objektivität von Ideen bzw. der Wahrheit von Urteilen festhielt, obwohl er zu Unrecht an die Möglichkeit perfekten Wissens glaubte.

Die angedeutete mittlere Position wird dadurch gewonnen, daß die positiven Aspekte der konträren Auffassungen festgehalten, die negativen dagegen eliminiert werden. Ähnlich kann auch in bezug auf spezielle Ansichten verfahren werden. Man kann zum Beispiel mit Hume leugnen, daß „Ich“ ein empirischer Begriff sei, und doch, wie es Descartes tat, diesen Begriff für fundamental halten, wenn man ihn nämlich als theoretisches Konstrukt auffaßt. Und man kann mit Hume die Möglichkeit, bestimmte Seiende aus reiner Vernunft zu erkennen, bestreiten und dennoch mit Descartes synthetische Sätze zulassen, die nicht durch induktive Verallgemeinerung zustande kommen, vorausgesetzt, man faßt sie als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung auf.

Keine mittlere Position gibt es jedoch angesichts des Gegensatzes der Humeschen und der Cartesianischen Auffassung des Wesens der Philosophie. Descartes wies der Philosophie die Aufgabe zu, Erkenntnisansprüche zu rechtfertigen, und er erkannte, daß dies nur mit Hilfe metaphysischer Annahmen möglich ist. Hume meinte dagegen, daß man sich damit begnügen müsse, den Glauben an die Möglichkeit von Wirklichkeitserkenntnis zu erklären, und zwar mit den Mitteln der Psychologie. Seine Theorie des Glaubens an die Objektivität mancher unserer Perzeptionen – die Theorie des „belief“ – bleibt daher subjektivistisch: Ein Beweis der Annahme, daß es unabhängig von unseren Bewußtseinsinhalten eine reale Welt gebe, läßt sich unter seinen Bedingungen nicht erbringen. Daß Descartes' Auffassungen in inhaltlicher Hinsicht überzeugend seien, wird man kaum mehr behaupten wollen; daß aber die Philosophie nicht in Psychologie aufgelöst werden könnte, ist unabhängig von aller Kritik in Einzelfragen anzuerkennen. Humes Psychologismus bzw. Szientismus scheitert, weil das Problem der Objektivität von Ideen und der Wahrheit von Urteilen ursprünglicher ist als Probleme der Einzelwissenschaften, die immer schon irgendeine Lösung jenes Problems voraussetzen. Hält man sich dies vor Augen, wird man verstehen, warum Humes Kritik, so durchschlagend sie in bezug auf einzelne Thesen auch sein mag, nicht den Kern einer Philosophie der von Descartes vertretenen Art trifft. Wie die rationalistische Metaphysik im allgemeinen, ist auch die Cartesianische *Philosophia Prima* eine Theorie, mit deren Hilfe Gegenstandserkenntnis als möglich begriffen werden soll; die Metaphysik enthält, wie Descartes betonte, die Prinzipien der Erkenntnis.²² Bei Hume gibt es keine Erste Philosophie, weil im Rahmen des konsequenten Empirismus für das Problem der Objektivität kein Platz ist. Stellt man sich auf Humes Standpunkt und läßt nur noch einzelwissenschaftliche Erkenntnisse gelten, dann beraubt man sich der Möglichkeit, der wichtigen Einsicht Descartes' gerecht zu werden, daß es einen nicht-empirischen Rahmen aller empirischen Erkenntnis und namentlich der empirischen Wissenschaften gibt.

Descartes' Glaube an die Möglichkeit, ja in gewissem Sinne an die Notwendigkeit der Metaphysik kann allerdings nicht unverändert aufrechterhalten werden. Vieles – nicht

nur Humes Kritik – spricht dafür, die philosophischen Prinzipien, mit deren Hilfe Descartes Gegenstandserkenntnis als möglich begreifen wollte, nicht als absolut wahre Einsichten, sondern als Annahmen aufzufassen, die man macht, um Erfahrung als möglich zu begreifen. Dies wird möglich, wenn man die zentralen Begriffe der Ersten Philosophie, wie „Ich“ und „Gott“, als im Denken erzeugte Konstrukte betrachtet,²³ vergleichbar einem Begriff wie „Masse“, der ebenfalls kein empirischer Begriff ist. Solche Begriffe und die mit ihrer Hilfe formulierten Grundsätze rechtfertigen sich durch die Funktion, die sie im Rahmen der Theorie haben, und die Theorie rechtfertigt sich dadurch, daß sie begrifflich macht, wie Gegenstandserkenntnis möglich ist, bzw. dadurch, daß sie dies besser leistet als konkurrierende Theorien.

Gibt man Descartes' Anspruch preis, die Erste Philosophie auf definitiv wahre Sätze stützen zu können, und faßt die philosophischen Grundsätze als Annahmen auf, die eventuell durch andere Annahmen ersetzt werden können, dann entzieht man dem Vorwurf des Dogmatismus den Boden. Man kommt damit Hume insofern entgegen, als man nicht mehr den Anspruch erhebt, absolutes, in gewissem Sinne übermenschliches, dem göttlichen gleiches Wissen erreichen zu können, sondern die Fehlbarkeit unserer Auffassungen anerkennt. Selbstverständlich steht man, wenn man eine solche Modifikation vornimmt, nicht mehr auf dem Boden der Cartesianischen Metaphysik, für die der rationalistische Dogmatismus wesentlich war. Aber die Preisgabe des Dogmatismus wird durch einen bedeutenden Gewinn belohnt: Sie macht es möglich, Descartes' Ansatz einer *Philosophia Prima* angemessener zu verteidigen, als es auf dem Boden des Dogmatismus geschehen kann.

Der Versuch, den Cartesianischen Ansatz einer Ersten Philosophie im angedeuteten Sinne zu modifizieren, geht nicht aus einer abstrakten, ungeschichtlichen Forderung hervor, sondern er steht im Einklang mit der Entwicklung der Idee einer *Philosophia Prima* in der Geschichte des neuzeitlichen Denkens. Die Auffassung der Philosophie als Theorie der Erfahrung, auch, ja insbesondere der wissenschaftlichen Erfahrung, deren erster Ansatz bei Descartes anzutreffen ist, wirkte in der späteren Philosophie weiter, zum Beispiel in Kants Konzeption einer Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in Hegels Phänomenologie als Lehre von den Gestalten des Bewußtseins, in Husserls Erster Philosophie oder in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, markiert sind. Im Verlauf dieser Entwicklung wurde immer klarer, daß die Theorie, mit deren Hilfe Wirklichkeitserkenntnis, namentlich realwissenschaftliche Erkenntnis, als möglich begriffen werden soll, nicht aus Begriffen und Sätzen besteht, die den Charakter ewiger Wahrheiten haben, sondern daß es sich um Annahmen handelt, zu denen es Alternativen gibt.²⁴

Die Entwicklung, in die sich die Cartesianische *Philosophia Prima* auf Grund der angedeuteten Auffassung einordnen läßt, reicht bis in unsere Zeit, und sie verdient es, eine Fortsetzung zu finden. Betrachtet man die Cartesianische Philosophie als ein Moment dieser Entwicklung, dann ist es möglich, ihr ungeachtet aller Mängel, die ihr im

einzelnen anhaften, im Detail noch aktuelle Bedeutung zuzuerkennen, sofern sie sich in dieser Sicht als Position darstellt, deren Intention in späteren philosophischen Systemen „aufgehoben“ ist. Um Descartes' Bedeutung in dieser Weise zu würdigen, braucht man kein Cartesianer zu sein, ja man kann sie nur dann wirklich angemessen würdigen, wenn man nicht auf Descartes' Standpunkt festgelegt, also kein Cartesianer (in der historischen Bedeutung des Wortes) ist.

Anmerkungen

¹ Ich bezeichne sie als „ideistische Voraussetzung“; vgl. Vf.: *Erfahrung und Reflexion*. München 1991, insbes. S. 175 ff.

² Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia*, Med. V; AT VII, 64: Begriffe haben wahrhafte und unveränderliche Naturen (*habent veras et immutabiles naturas*).

³ *Meditationes*, Med. III; II, 37.

⁴ Die Debatte um das Traum-Argument wurde in jüngerer Zeit wiederbelebt durch Norman Malcolm: „*Dreaming and Skepticism*“. In *The Philosophical Review* 65 (1956); wieder abgedruckt in: W. Doney (Hrsg.): *Descartes. A collection of critical essays*. London und Melbourne 1968, S. 54 ff. Wenn Malcolm das Problem der Unterscheidbarkeit von Wach- und Traumbewußtsein in den Mittelpunkt der Erörterung stellt, trifft er nicht den Kern von Descartes' Argument.

⁵ *Meditationes*, Med. I; AT VII, 20.

⁶ *Meditationes*, Synopsis; AT VII, 12, wo von dem, was sich auf die *natura intellectualis*, und dem, was sich auf den Körper bezieht, die Rede ist. Vgl. *ibid.*; AT VII, 15: *natura corporea*.

⁷ *Meditationes*, Med. V; AT VII, 64.

⁸ Vgl. Karl R. Popper: *Conjectures and Refutations*. London ²1965, S. 97 ff., wo der Instrumentalismus mit Bezug auf Berkeley, Mach, Kirchhoff, Hertz, Poincaré u.a. kritisiert wird.

⁹ *Principia philosophiae*, I, 1; AT VIII, 5. Während es in der Überschrift des Paragraphen heißt, „*de omnibus, quantum fieri potest, esse dubitandum*“, heißt im Text, wir sollten an all dem zu zweifeln trachten, worin wir auch nur den geringsten Anlaß zum Zweifeln finden („*de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus*“). Ließe sich kein Verdachtsgrund finden, brauchte auch nicht gezweifelt zu werden.

¹⁰ Diese Meinung wird von Vertretern der sprachanalytischen Philosophie öfter vertreten, wohl im Anschluß an Ludwig Wittgenstein: *Über Gewißheit*, § 115: „Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewißheit voraus.“

¹¹ *Meditationes*, Synopsis; AT VII, 12.

¹² *Principia Philosophiae*, I, 4; AT VIII, 5 f.

¹³ *Meditationes*, Med. II; AT VII, 25.

- ¹⁴ Hier wird nur jener Zweifel berücksichtigt, den Hume als Konsequenz der Philosophie auffaßt, nicht der Zweifel, der der Grundlegung der Philosophie vorangeht und den er ausdrücklich mit dem Cartesianischen in Verbindung bringt, obwohl der erstere nicht weniger dem Gedankengang Descartes' entspricht.
- ¹⁵ Hume: *Enquiry concerning Human Understanding*, sect. XII/1; Works IV, 126.
- ¹⁶ *Discours de la méthode*, IV; AT VI, 32.
- ¹⁷ Vgl. hierzu Hume: *Enquiry concerning Human Understanding*, sect. XII/2; Works IV, 128.
- ¹⁸ Ebenda.
- ¹⁹ Vgl. W. Röd: Kant und Hume: Die Transzendentalphilosophie als Alternative zum Naturalismus. In: *Dialectica* 49 (1995), 317 ff.
- ²⁰ Hume: *Enquiry concerning Human Understanding*, sect. XII/1. Works IV, 126: „To have recourse to the veracity of the supreme Being, in order to prove the veracity of our senses, is surely making a very unexpected circuit.“
- ²¹ *Meditationes*, Med. III; AT VII, 42: (idea) quae me ipsum mihi exhibet. Descartes nahm somit an, daß wir vom Ich nur vermittelt einer Idee wissen.
- ²² *Principes de la philosophie*, Préface; AT IX/2, 14: „la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance ...“. Vgl. ebenda, S. 16: Der erste Teil des Werkes enthalte „les principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première philosophie ou bien la métaphysique ...“. Vgl. die Bemerkung von Martial Gueroult: *Descartes selon l'ordre des raisons*, I. Paris 1953, S. 33 Anm., über die Möglichkeit, Kant mit Descartes zu vergleichen. Dies ist nach Gueroult in bezug auf die «Meditationen» möglich, „puisque ce sont les Méditations wui s'élèvent à un point de vue proche de la Critique en so proposant de fonder la valeur objective de nos connaissances ...“
- ²³ Vgl. hierzu Hans Lenk: *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*. Frankfurt a.M. 1993.
- ²⁴ Vgl. W. Röd: *Erfahrung und Reflexion*. München 1991, wo eine solche Konzeption unter dem Namen des Problematizismus skizziert wird.
- ²⁵ Ich bezeichne sie als „ideistische Voraussetzung“; vgl. Vf.: *Erfahrung und Reflexion*. München 1991, insbes. S. 175 ff.
- ²⁶ Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia*, Med. V; AT VII, 64: Begriffe haben wahrhafte und univerränderliche Naturen (habent veras et immutabiles naturas).
- ²⁷ *Meditationes*, Med. III; II, 37.
- ²⁸ Die Debatte um das Traum-Argument wurde in jüngerer Zeit wiederbelebt durch Norman Malcolm: «Dreaming and Skepticism». In *The Philosophical Review* 65 (1956); wieder abgedruckt in: W. Doney (Hrsg.): *Descartes. A collection of critical essays*. London und Melbourne 1968, S. 54 ff. Wenn Malcolm das Problem der Unterscheidbarkeit von Wach- und Traumbewußtsein in den Mittelpunkt der Erörterung stellt, trifft er nicht den Kern von Descartes' Argument.
- ²⁹ *Meditationes*, Med. I; AT VII, 20.
- ³⁰ *Meditationes*, Synopsis; AT VII, 12, wo von dem, was sich auf die natura intellectualis, und dem, was sich auf den Körper bezieht, die Rede ist. Vgl. *ibid.*; AT VII, 15: natura corporea.
- ³¹ *Meditationes*, Med. V; AT VII, 64.
- ³² Vgl. Karl R. Popper: *Conjectures and Refutations*. London ²1965, S. 97 ff., wo der Instrumentalismus mit Bezug auf Berkeley, Mach, Kirchhoff, Hertz, Poincaré u.a. kritisiert wird.

- ³³ Principia philosophiae, I, 1; AT VIII, 5. Während es in der Überschrift des Paragraphen heißt, „de omnibus, quantum fieri potest, esse dubitandum“, heißt im Text, wir sollten an all dem zu zweifeln trachten, worin wir auch nur den geringsten Anlaß zum Zweifeln finden („de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus“). Ließe sich kein Verdachtsgrund finden, brauchte auch nicht gezwweifelt zu werden.
- ³⁴ Diese Meinung wird von Vertretern der sprachanalytischen Philosophie öfter vertreten, wohl im Anschluß an Ludwig Wittgenstein: Über Gewißheit, § 115: „Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewißheit voraus.“
- ³⁵ Meditationes, Synopsis; AT VII, 12.
- ³⁶ Principia Philosophiae, I, 4; AT VIII, 5 f.
- ³⁷ Meditationes, Med. II; AT VII, 25.
- ³⁸ Hier wird nur jener Zweifel berücksichtigt, den Hume als Konsequenz der Philosophie auffaßt, nicht der Zweifel, der der Grundlegung der Philosophie vorangeht und den er ausdrücklich mit dem Cartesianischen in Verbindung bringt, obwohl der erstere nicht weniger dem Gedankengang Descartes' entspricht.
- ³⁹ Hume: Enquiry concerning Human Understanding, sect. XII/1; Works IV, 126.
- ⁴⁰ Discours de la méthode, IV; AT VI, 32.
- ⁴¹ Vgl. hierzu Hume: Enquiry concerning Human Understanding, sect. XII/2; Works IV, 128.
- ⁴² Ebenda.
- ⁴³ Vgl. W. Röd: Kant und Hume: Die Transzendentalphilosophie als Alternative zum Naturalismus. In: Dialectica 49 (1995), 317 ff.
- ⁴⁴ Hume: Enquiry concerning Human Understanding, sect. XII/1. Works IV, 126: „To have recourse to the veracity of the supreme Being, in order to prove the veracity of our senses, is surely making a very unexpected circuit.“
- ⁴⁵ Meditationes, Med. III; AT VII, 42: (idea) quae me ipsum mihi exhibet. Descartes nahm somit an, daß wir vom Ich nur vermittels einer Idee wissen.
- ⁴⁶ Principes de la philosophie, Préface; AT IX/2, 14: „la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance ...“. Vgl. ebenda, S. 16: Der erste Teil des Werkes enthalte „les principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première philosophie ou bien la métaphysique ...“ Vgl. die Bemerkung von Martial Gueroult: Descartes selon l'ordre des raisons, I. Paris 1953, S. 33 Anm., über die Möglichkeit, Kant mit Descartes zu vergleichen. Dies ist nach Gueroult in bezug auf die «Méditationen» möglich, „puisque ce sont les Méditations qui s'élèvent à un point de vue proche de la Critique en se proposant de fonder la valeur objective de nos connaissances ...“
- ⁴⁷ Vgl. hierzu Hans Lenk: Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1993.
- ⁴⁸ Vgl. W. Röd: Erfahrung und Reflexion. München 1991, wo eine solche Konzeption unter dem Namen des Problematizismus skizziert wird.