scheint es unplausibel, Reid auch noch in den *Essays* die Form-Auffassung aus dem *Inquiry* zu unterstellen.[43]

Darüber hinaus lässt sich aber auch in der folgenden Weise systematisch argumentieren: Visuelle Formwahrnehmung im von Reid intendierten Sinne ist uns niemals *allein* gegeben. Wir nehmen nie *bloß* visuelle Form wahr, sondern immer visuelle Form mit bestimmten Farbeigenschaften etc. Und es verhält sich keineswegs so, dass wir etwa bloß faktisch keine derartigen Fälle bloßer visueller Formwahrnehmung hätten: vielmehr ist visuelle Formwahrnehmung immer abhängig von Kontrastwahrnehmung, da wir ohne die Wahrnehmung von Kontrasten keine Form wahrnehmen würden.[44] Die Wahrnehmung von Kontrasten ist aber eine durch Empfindungen vermittelte. Selbst wenn also die visuelle Gestalt *keine* Eigenschaften enthielte, die Empfindungen hervorrufen, so wäre doch die *Wahrnehmung* der visuellen Gestalt ohne begleitende Empfindungen unmöglich.

Abschließend können wir deshalb über die Rolle der Empfindungen in Reids Konzeption der Wahrnehmung sagen: Gerade weil Empfindungen so verschieden von intentionalen geistigen Zuständen sind, sind sie ein wesentlicher Bestandteil seiner realistischen Wahrnehmungstheorie. Empfindungen sind wesentliche Bestandteile der Vorstellungen und damit wesentliche Bestandteile der Wahrnehmung.

[43] Das Argument mit dem Blinden, der einen Begriff der visuellen Form entwickeln könnte, wenn er über die nötigen mathematisch-naturwissenschaftlichen Kenntnisse verfügt, das Reid selbst im *Inquiry (...) anführt, wird zwar immer wieder als Grund dafür angeführt, das Reid diese These mit guten Gründen dauerhaft vertreten hat, ist aber – gemäß seiner eigenen Überlegungen in den Essays* – offensichtlich unbefriedigend: Denn dort schildert Reid ein naturwissenschaftliches Verständnis auch des Zusammenhangs von sekundären Qualitäten und ihren Empfindungen – ohne doch einzuräumen, dass wir nun ein Verständnis von den Empfindungen sekundärer Qualitäten hätten, das dem entspräche, das wir haben, wenn wir selbst diese Empfindungen empfunden haben. Analog sollte auch der Blinde die relevanten Qualia entbehren.

[44] Ähnlich auch Staudacher 2007, 336–337.

Nachwort

Ideen

Systematischer Ausblick

Johannes Haag

> Repraesentatio rei dicitur idea, quatenus rem quandam refert, seu quatenus obiective consideratur.
> Die Repräsentation eines Gegenstandes heißt Idee, sofern sie sich auf einen bestimmten Gegenstand bezieht, d.h. sofern sie objektiv betrachtet wird.
> (Christian Wolff, *Psychologia empirica* § 48)

Die Autoren, deren Texte im vorliegenden Band kommentiert wurden, formulieren eine jeweils eigene, teils konstruktive teils kritische Position hinsichtlich eines Begriffs, der in der Philosophie der frühen Neuzeit paradigmatisch für geistige Zustände und deren Inhalt steht: der Begriff der *Idee*. Sofern Ideen paradigmatische geistige Zustände mit einem bestimmten Inhalt sind, wird man erwarten können, dass viele der Autoren eine eigene *Konzeption der Intentionalität* dieser Zustände entwickeln, die entweder auf dem (gemäß den eigenen philosophischen Absichten interpretierten) Ideenbegriff aufbaut oder aber sich von diesem ausdrücklich abgrenzt.

Wir haben betont,[1] dass es einer unzulässigen Verengung des Blickfeldes gleichkommt, wenn man Ideen ausschließlich in ihrer Rolle als intentionale Zustände untersucht. Ihre Funktion innerhalb der theoretischen Konzeptionen der frühen Neuzeit ist, wie schon die Textauswahl gezeigt hat und wie in den Kommentaren noch weiter untermauert wurde, ungleich vielschichtiger und komplexer als eine derartige Fokussierung nahe legt.

[1] Vgl. Einleitung, Bd. 1, S. 6ff.

Dennoch soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, die Diversität moderner Ideentheorien gerade aus einer solchen Konzentration zu entwickeln. Der Grund dafür ist letztlich derselbe, der die erwähnte unzulässige Simplifizierung ursprünglich motiviert: Die *systematische* Relevanz der Ideentheorie erschließt sich besonders gut, wenn wir ideentheoretische Ansätze und deren Kritik vor dem Hintergrund einer Schlüsselfrage auch der zeitgenössischen Philosophie des Geistes und Erkenntnistheorie betrachten. Das Problem der Intentionalität geistiger Zustände ist eine solche Schlüsselfrage.

Zu diesem Zweck will ich zunächst eine sehr allgemein gehaltene Skizze dessen vorlegen, was man gemeinhin unter der *Intentionalität* geistiger Zustände versteht. Diese Skizze soll keine Theorie der Intentionalität vorstellen, sondern vielmehr die begrifflichen Rahmenbedingungen dieses Problemfeldes so umreißen, dass vor ihrem Hintergrund dann die verschiedenen ideentheoretischen Entwürfe als im Detail höchst unterschiedliche Beiträge verstanden werden können, den vielfältigen Aspekten dieses Problemfeldes gerecht zu werden.

Anschließend wird anhand einer ganzen Reihe von *grundlegenden ideentheoretischen Unterscheidungen*, die im Kontext der Frage nach der Intentionalität geistiger Zustände relevant sind, die Vielfalt der Ansätze der in diesen Bänden vorgestellten Philosophen im Umgang mit dem Problem der Intentionalität umrissen. Auf diese Weise soll ein komplexes Bild der ideentheoretischen Lösungsangebote innerhalb des skizzierten Problemfeldes entstehen.

Im dritten sowie dem abschließenden vierten Teil der folgenden Überlegungen werden dann zwei Problemkomplexe diskutiert, auf die *prima facie* keiner der vorgestellten Philosophen überzeugende Antworten zu geben vermag: Einerseits ist dies die *Unterscheidung zwischen sinnlichen und begrifflichen geistigen Zuständen*; andererseits das bereits am Beginn des ersten Bandes thematisierte *Problem des ‚Schleiers der Wahrnehmung'*. Während die ideentheoretische Lösung des ersten Problems sich tatsächlich als schwierig, wenn nicht unmöglich erweisen wird, soll zum Ende hin wenigstens kurz angedeutet werden, wie ein konstruktiver Kritiker der ideentheoretischen Ansätze mit dem Problem des Schleiers der Wahrnehmung umgehen könnte.

1. Intentionalität

Unsere geistigen Zustände sind charakterisiert von einer Reihe von Eigenschaften, die diesen Zuständen in den Augen vieler Philosophen einen einzigartigen Charakter verleihen. Wenn wir an etwas denken, sagen wir an einen rosaroten Eiswürfel, dann handeln unsere Gedanken *von* diesem Objekt: Sie beziehen sich auf dieses Objekt.

Allerdings entsteht diese spezifische Bezugnahme nicht einfach dadurch, dass zwischen unseren Gedanken und diesem Objekt eine kausale Verbindung besteht.[2] Eine derartige Verbindung ist weder notwendig noch hinreichend dafür, dass unsere geistigen Zustände von etwas handeln: Sie ist nicht notwendig, weil wir auch über Dinge nachdenken können, die *nicht existieren*, wie Don Quixote, den goldenen Berg oder die größte Primzahl. Und sie ist nicht hinreichend, weil kausale Verbindungen meist gerade *keine* intentionalen Zustände hervorrufen – das gilt trivialer Weise für kausale Beziehungen zwischen Gegenständen, aber auch für die meisten kausalen Beziehungen zwischen Gegenständen und denkenden Wesen oder Personen. (Auch eine naturalistische Theorie des Geistes, der gemäß Intentionalität vollständig auf Kausalvorgänge reduzierbar ist, muss deshalb erklären, weshalb denn bestimmte Kausalbeziehungen geistige Zustände hervorrufen, andere aber nicht.)

Dass geistige Zustände von etwas handeln, scheint also noch mehr vorauszusetzen als eine kausale Beziehung zwischen ihnen und ihren Objekten – oder aber zumindest eine besondere Art der kausalen Beziehung. Um hier diesen Sachverhalt weiter aufzuklären, müssen wir die charakteristischen Eigenschaften geistiger Zustände genauer analysieren.

1.1 Merkmale intentionaler Zustände

Eine wichtige Rolle bei der Analyse der spezifischen Art der Bezugnahme geistiger Zustände spielt offenbar, dass wir uns vermittels eines geistigen Zustands auf ein Objekt *als* ein bestimmtes Objekt beziehen,

[2] Die Grenzen einer rein kausalen Theorie geistiger Bezugnahme führt unter den in den vorliegenden Bänden behandelten Autoren exemplarisch Thomas Hobbes vor Augen: Er zeigt, wie weit man mit einer rein kausalen Theorie in diesem Zusammenhang kommen kann – und an seinem Beispiel wird auch deutlich, weshalb ein solcher Ansatz letztlich scheitern muss. Vgl. dazu insbesondere den Beitrag von Klaus Corcilius im vorliegenden Band.

indem wir über Don Quixote beispielsweise als einen verhinderten Ritter nachdenken oder über Maria Theresa als Königin von Frankreich. Vermittels unserer geistigen Zustände schreiben wir also den Objekten dieser Zustände unwillkürlich bestimmte Eigenschaften zu.

Das zweite Beispiel macht uns auf eine weitere Eigenschaft der Bezugnahme unserer geistigen Zustände aufmerksam: nicht nur wenn das Objekt, über das wir nachdenken, wie im Falle Don Quixotes oder des goldenen Berges, nicht existiert, sondern auch dann, wenn ein existierendes Objekt unseres geistigen Zustands nicht die Eigenschaften hat, die wir ihm in diesem geistigen Zustand zuschreiben, können wir uns geistig auf dieses Objekt beziehen. Unsere geistigen Zustände können sich also *in ungeeigneter Weise* auf das Objekt beziehen, das sie zum Gegenstand haben, ohne dass deshalb die Bezugnahme notwendigerweise fehlgeht: Obwohl Maria Theresa nie Königin Frankreichs war, können wir uns offenbar auf sie als Königin von Frankreich beziehen.

Etwas anders liegen die Dinge *prima facie*, wenn wir über etwas nachdenken, ohne an ein bestimmtes Objekt zu denken. Unser Nachdenken über die physikalischen Eigenschaften von Eiswürfeln etwa nimmt nicht diesen oder jenen bestimmten Eiswürfel in den Blick, sondern handelt von Eiswürfeln im Allgemeinen, ohne dass wir dabei notwendig an einen bestimmten Eiswürfel denken. Solche geistigen Zustände handeln in anderer Weise von Gegenständen: Sie nehmen nicht Bezug auf Einzelnes, sondern handeln von *Arten*, *Typen* oder *Klassen* von Gegenständen.

Dass sich allerdings auch bei dieser Art und Weise des Nachdenkens über etwas letztlich wieder die charakteristischen Eigenschaften geistiger Bezugnahme ausmachen lassen, wird deutlich, wenn man diese Fälle der Bezugnahme als Verallgemeinerung der Bezugnahme auf Einzeldinge auffasst. Diese Verallgemeinerung kann sich, ausgehend von unserem Beispiel des Denkens an einen ganz bestimmten rosaroten Eiswürfel in zweierlei Hinsicht vollziehen: So können wir zum einen rosarote Eiswürfel ganz allgemein in den Blick nehmen, ohne uns auf diesen oder jenen rosaroten Eiswürfel zu beziehen, ja unabhängig davon, ob überhaupt rosarote Eiswürfel existieren. Und wir können darüber hinaus auch noch von den spezifischen Charakteristika der ursprünglichen Bezugnahme abstrahieren: So hat die Farbe von Eiswürfeln beispielsweise vergleichsweise wenig Einfluss auf deren (andere) physikalischen Eigenschaften – wir können diese also vernachlässigen, sofern es uns um letztere geht. Auch wenn wir uns aber in dieser Weise auf Eiswürfel im Allgemeinen beziehen, kann diese Bezugnahme sich in ungeeigneter Weise vollziehen – etwa wenn wir eine falsche physikalische Hintergrundtheorie zur Erklärung des Eiswürfelverhaltens in Anschlag bringen.

Zusammenfassend lässt sich deshalb sagen, dass geistige Zustände (i) *von* etwas handeln, indem sie ihr Objekt (ii) *als* etwas charakterisieren. Und sie leisten dies (iii) auch dann, wenn sie sich auf etwas zu beziehen vorgeben, das entweder *nicht existiert* oder das, sofern es existiert, zumindest *nicht die Eigenschaften hat, die wir ihm zuschreiben.*

Geistige Zustände verfügen also, gemäß einer mittelalterlichen Terminologie, die Franz Brentano im 19. Jahrhundert wiederbelebt hat, über *Intentionalität.*[3] Die genannten Charakteristika können geradezu als definitorische Merkmale intentionaler Zustände aufgefasst werden:[4] Geistige Zustände sind dementsprechend intentionale Zustände.[5]

Eine Möglichkeit, die Intentionalität geistiger Zustände auf einen Nenner zu bringen, besteht nun darin zu sagen, dass geistige Zustände – unabhängig davon, ob wir uns mit ihnen auf etwas Bestimmtes beziehen oder ob wir die Bezugnahme unbestimmt lassen, ob wir uns korrekt auf etwas beziehen oder falsch, und unabhängig davon, ob das Bezugsobjekt existiert oder nicht – einen ganz bestimmten *Inhalt* haben. Dieser Inhalt macht sie – gemeinsam mit unserer *Einstellung* zu diesem Inhalt – zu denjenigen geistigen Zuständen, die sie sind, er charakterisiert sie eindeutig und macht sie von anderen geistigen Zuständen unterscheidbar.

Die Tatsache, dass geistige Zustände einen bestimmten Inhalt haben, legt nahe, sie mit einer anderen Klasse von Entitäten in Beziehung zu setzen, die, was diese Aspekte angeht, ganz ähnliche Eigenschaften haben wie geistige Zustände: *sprachliche Ausdrücke.* Der Inhalt sprachlicher

---

[3] Vgl. Brentano ²1924, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 124 f.

[4] Vgl. z. B. Dretske 1995, 28 ff. Brentano selbst erläutert Intentionalität an der zitierten Stelle übrigens nicht vermittels der genannten Merkmale. Ihm geht es vielmehr um das Problem der intentionalen Inexistenz. Vgl. zur Abgrenzung von Brentanos eigener Intentionalitätskonzeption von modernen Konzeptionen Jacquette 2004.

[5] Das gilt, wie man sich leicht klar macht, auch für geistige Zustände, die anders als unsere Beispiele nicht einfachen Behauptungen oder Aussagesätzen angeglichen sind, wie beispielsweise Wünsche, Hoffungen, Fragen oder Vorsätzen. Denn auch solche geistigen Zustände besitzen einen Inhalt. Allerdings enthalten sie darüber hinaus noch etwas mehr als das, nämlich eine *Einstellung* zu diesem Inhalt, also etwa die Sehnsucht nach einem goldenen Berg oder die Verzweiflung am Sinn des Lebens. (Die These, dass alle geistigen Zustände intentionale Zustände seien, ist natürlich nicht unumstritten. Sofern man Schmerzen für geistige Zustände hält und ihnen gleichzeitig Intentionalität abspricht, wird man nicht bereit sein, ihr zuzustimmen. Vgl. z. B. Searle 1983.)

Ausdrücke ist ihre *Bedeutung*. Eine grundlegende Funktion sprachlicher Ausdrücke ist es, dass sie uns ermöglichen, uns vermittels ihrer auf etwas zu beziehen – auf Dinge, Eigenschaften, Tatsachen, Sachverhalte, Ereignisse etc. Indem wir uns vermittels sprachlicher Ausdrücke auf etwas beziehen, charakterisieren wir dieses Bezugsobjekt in bestimmter Weise: Wir sagen etwas über das Bezugsobjekt aus. Diese sprachliche Charakterisierung kann, genau wie die Art und Weise der geistigen Bezugnahme, angemessen sein oder nicht. Und wir können etwas über Dinge aussagen, die nicht existieren.

Die Ausdrücke einer Sprache scheinen also über dieselben Eigenschaften zu verfügen, die wir oben als Charakteristika geistiger Zustände ausgemacht haben: das Handeln *von* etwas *als* etwas, auch dann, wenn das Objekt der Bezugnahme die ihm zugeschriebenen Eigenschaften nicht hat oder gar nicht existiert.

Sofern die Ausdrücke einer Sprache über eben diese Eigenschaften verfügen, müssen sie selbst auch als intentional aufgefasst werden. Allerdings verfügen sie nur über eine Art der *abhängigen* oder, wie John Searle schreibt, *abgeleiteten* Intentionalität.[6] Sprachliche Ausdrücke hätten diese Intentionalität nicht, wenn sie nicht von Sprechern verwendet würden, die ihrerseits über intentionale Zustände in einem nicht-abgeleiteten, *ursprünglichen* Sinne verfügen würden. Die Intentionalität der Sprache ist, mit anderen Worten, eine geborgte Intentionalität: Sätze und allgemein sprachliche Ausdrücke sind, in einem näher zu bestimmenden Sinne, immer entweder der Ausdruck von Gedanken oder sie sind selbst Instanzen von lautem Denken, d. h. sie sind selbst (Bestandteile) geistige(r) Zustände.[7]

[6] Vgl. Searle 1983.

[7] Diese Expressionsfunktion der Sprache ist ein phänomenologisches Faktum, dass auch in solchen Theorien nicht obsolet wird, die davon ausgehen, dass Denken ohne Sprache nicht möglich ist oder, noch stärker, Denken in Analogie zum Sprechen verstanden werden sollte. So berücksichtigt etwa Wilfrid Sellars, der eine derartige Konzeption in zahlreichen Arbeiten vertreten hat, dieses phänomenologische Faktum durchaus. Allerdings unterscheidet er zugleich sorgfältig die Ordnung des Verstehens oder Begreifens (*order of conceiving*) von der Ordnung des Seins (*order of being*): Dass jeder Satz Ausdruck eines Gedankens ist, heißt nicht, dass jeder Satz uns als Ausdruck eines Gedankens bewusst ist bzw. dass wir uns irgendwie vorher oder unabhängig vom Satz eines Gedankens bewusst sein müssten oder auch nur immer könnten. Vgl. z. B. Sellars 1967, Kap. 6.

1.2 Struktur intentionaler Zustände

Dennoch erlaubt uns gerade dieses Abhängigkeitsverhältnis, etwas über den Phänomenbereich zu sagen, den eine geeignete Theorie der Intentionalität geistiger Zustände erfassen muss. Denn die Struktur unseres Denkens muss, sofern die Intentionalität sprachlicher Ausdrücke nur eine abhängige ist, prinzipiell wenigstens so komplex sein, wie die Struktur der möglichen Ausdrücke einer gesprochenen Sprache.

Und sofern wir uns auf spontane Äußerungen konzentrieren, d. h. Äußerungen ohne kommunikative Absicht, können wir sogar noch einen Schritt weitergehen und Denken in Analogie zur Sprache verstehen, ohne deshalb am abgeleiteten Charakter sprachlicher Intentionalität etwas zu ändern: Sprache wird so gleichsam zum heuristischen Werkzeug für die Verständnis der Funktionsweise unseres Denkens.[8]

Für die Sprache hat etwa Gottlob Frege behauptet, dass sprachliche Ausdrücke nur dann tatsächlich Bedeutung haben, wenn sie Bestandteile von *Sätzen* sind: Nur im Satzzusammenhang haben sprachliche Ausdrücke Bedeutung, so lautet Freges Kontextprinzip.[9] Die grundlegende Satzform ist die des Aussagesatzes, im einfachsten Fall die Struktur eines Satzes mit Subjekt-Prädikat-Struktur.[10] Die Angemessenheit oder Unangemessenheit der Charakterisierung des Objekts wird auf der Ebene von Sätzen deren Wahrheit oder Falschheit.

Aussagesätzen entsprechen im Bereich geistiger Zustände die *Urteile*. Auch im Urteilszusammenhang wurde von Immanuel Kant ein Kontextprinzip formuliert: Unsere Vorstellungen – Kants Ausdruck für die Ideen der frühneuzeitlichen Philosophie – treten immer nur im Zusammenhang des Urteils auf, nie einzeln und von diesem unabhängig.[11] Wir werden in unserer Auseinandersetzung mit den Ideenkonzeptionen der frühen Neuzeit darauf zu achten haben, wie sich die Autoren hinsichtlich dieser Frage verhalten.[12]

[8] Dieses Vorgehen, das von Wilfrid Sellars in die analytische Diskussion eingebracht wurde, hat bemerkenswerter Weise prominente Vorläufer in der Philosophie der frühen Neuzeit: Antoine Arnauld und Pierre Nicole verfolgen in ihrer *Logique ou l'art de penser* eine ganz ähnliche heuristische Strategie zur Analyse der Komplexität des Denkens im Ausgang von der Analyse sprachlicher Ausdrücke.

[9] Vgl. Frege 1884, *Grundlagen der Arithmetik*, § 60.

[10] Vgl. für eine Diskussion der philosophischen Interpretation dieser Tatsache Strawson 1974b.

[11] Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A68/B 93. Vgl. dazu Haag 2007, 162.

[12] Vgl. unten S. 484 f.

Der Inhalt von Sätzen, ihre Bedeutung oder ihr Sinn, wird manchmal als Proposition bezeichnet.[13] Propositionen sind Intensionen und können als solche gleichermaßen als Bedeutungen von Sätzen, Inhalte von Gedanken und Sachverhalte, d.h. mögliche Tatsachen, aufgefasst werden. Sofern sie wahr sind, sind sie Tatsachen in der Welt.

Propositionen werden in gegenwärtigen Debatten häufig als abstrakte Gegenstände konzipiert. Doch das impliziert einen für manche Philosophen unattraktiven Platonismus abstrakter Entitäten. Diese platonistische Konzeption von Propositionen ist allerdings keineswegs zwingend.[14] Dazu muss man sich zunächst vergegenwärtigen, dass wir die propositionalen Inhalte von *Sätzen* auch funktional charakterisieren können: Die Bedeutung eines Satzes – die Proposition, die er ausdrückt – wäre dementsprechend nichts anderes als die funktionale oder begriffliche Rolle, die der Satz in der Sprache oder dem begrifflichen Netz als Ganzem spielt, dessen Teil er ist.[15] (Diese funktionale Rolle kann dann ihrerseits auf bestimmte Verhaltensregularitäten reduziert werden.) Der Begriff der Proposition wird so zu einem metasprachlichen Begriff innerhalb einer holistischen Konzeption, der eine bestimmte funktionale Klassifikation des sprachlichen Ausdrucks thematisiert. Sofern nun Inhalte von Gedanken in Analogie zur Bedeutung von Sätzen konzipiert werden können, werden propositionale Inhalte von Gedanken ihrerseits als funktionale Rollen charakterisiert.

Da nun allerdings Propositionen auch als Sachverhalte dienen sollen, die realisiert sein können oder nicht (d.h. Tatsachen sein können oder nicht), scheint die Auffassung von Propositionen als funktionalen Rollen *prima facie* an ihre Grenzen zu stoßen. Denn diese Dimension des Funktionsbegriffs kann nicht mehr gleichsam innerhalb der Sprache oder des Denkens gelöst werden. Hier geht es nicht mehr um Sprache oder Denken, sondern um die Entitäten, auf die wir uns vermittels Sätzen und Gedanken *beziehen*: einerseits Tatsachen ‚in der Welt', andererseits aber auch beispielsweise mathematische und logische Sachverhalte. Anders gesagt,

[13] Vgl. zum Propositionsbegriff die informative Übersicht in McGrath 2008.

[14] Im Folgenden stelle ich *eine* Strategie vor, mit Propositionen in harmloser Weise umzugehen. Andere sind möglich, etwa Stephen Schiffers pleonastische Auffassung von Propositionen. Vgl. Schiffer 2003.

[15] Vgl. z.B. Sellars 1967 Kap. 3–5. Die Idee einer Begriffsrollensemantik, die diesen Überlegungen zu Grunde liegt, ist in verschiedene Richtungen weiterentwickelt worden von unter anderem Field 1977, Block 1987, Harman 1987. Kritisch Fodor/LePore 1992 Kap. 3. Einen Überblick über die gegenwärtige Debatte gibt Block 1998.

es geht um die Wahrheit oder Falschheit der geäußerten Sätze bzw. der gedachten Gedanken. Wie soll diese ohne Bezug auf eine sprach- und geistunabhängige Realität begriffen werden?

Natürlich hängt die Möglichkeit einer Lösung hier vom Wahrheitsbegriff ab, den wir in unserer Theorie verwenden. Letztlich liegt der Skepsis gegenüber einer möglichen Lösung nämlich eine einfache korrespondenztheoretische Wahrheitskonzeption zu Grunde, die keineswegs ohne Alternative ist. Wenn man Wahrheit hingegen als gerechtfertigte Behauptbarkeit auffasst, wie das in verschiedenen kohärentistischen Konzeptionen der Fall ist, eröffnet sich ein anderer Weg: Propositionen sind dann die disquotationalen Entsprechungen der quotierten Ausdrücke in metasprachlichen Sätzen wie z.B. „„Schnee ist weiß" ist wahr genau dann, wenn Schnee weiß ist.". Auf diese Weise würde auch diese Funktion von Propositionen letztlich wieder zu einer sprach- bzw. gedanken*internen* Funktion.

Intensionen von Sätzen oder Gedanken können wir also in platonistischer Weise als abstrakte Gegenstände konzipieren – müssen dies jedoch nicht tun: Es gibt ontologisch harmlosere Alternativen, die es uns erlauben, mit diesem begrifflichen Werkzeug zu operieren, ohne Festlegungen zu treffen, die möglichen nominalistische Neigungen entgegenstehen. Einstweilen können wir davon also einen unproblematischen heuristischen Gebrauch machen

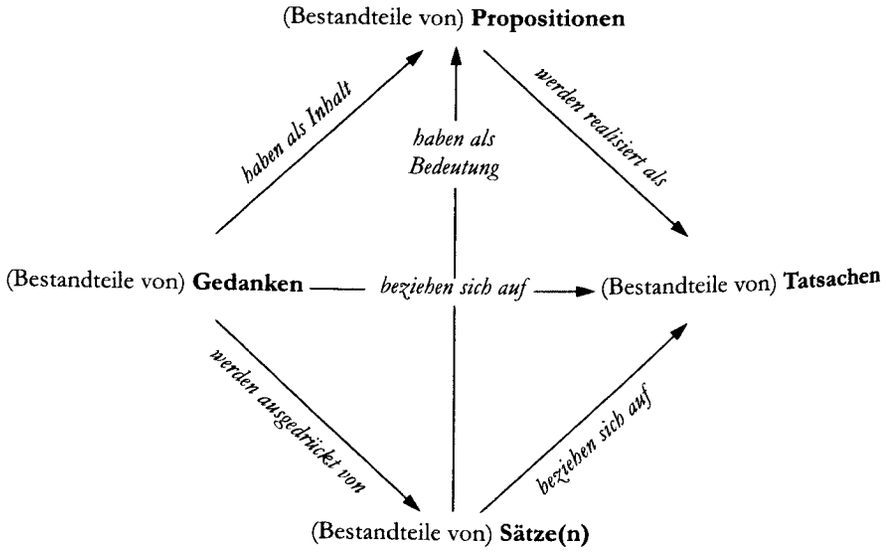
Die Sätze einer Sprache sind aus einzelnen Bestandteilen gemäß bestimmten grundlegenden Operationen zusammengesetzt; dadurch lassen sich im Prinzip beliebig komplexe Sätze bilden. Wenn Gedanken nun ihrerseits möglicherweise auch nicht unbedingt kompositionale Struktur aufweisen müssen – also nicht unbedingt so beschaffen sein müssen, dass sich die Bedeutung eines Satzes aus der Bedeutung seiner Bestandteile ergibt[16] –, so müssen sie doch diese Komplexität in geeigneter Weise spiegeln können. Mit anderen Worten: Gedanken müssen ihre Komplexität nicht in derselben Weise erhalten, wie die Ausdrücke einer Sprache – sie müssen nicht im selben Sinne kompositional sein, wohl aber muss die Komplexität, die im Falle der Sprache durch ihre Kompo-

[16] Diese Frage ist in der Philosophie des Geistes kontrovers diskutiert worden. Vgl. dazu – wiederum mit kritischen Seitenhieben auf eine Begriffsrollensemantik und die damit verbundenen holistischen Annahmen – Fodor/LePore 2002. Eine Verteidigung der Begriffsrollensemantik gegen die Einwände von Fodor und LePore liefert Brandom 2008, 133–136.

sitionalität ermöglicht wird, auf irgendeine Weise im Bereich der geistigen Zustände eingeholt werden.

Andere Intensionen, die es in einer Theorie der Intentionalität auf Grund der Gemeinsamkeiten von Denken und Sprechen zu berücksichtigen gilt, sind die Intensionen abstrakter Terme wie „würfelig", die Intensionen von Individuentermen wie „Descartes" oder Kennzeichnungen wie „der Begründer der neuzeitlichen Philosophie", von demonstrativen Elementen der Sprache sowie von logischen Junktoren. Als Intensionen entsprechen diesen Universalien (abstrakte Terme), Individuen (Individuenterme und Kennzeichnungsterme) und Funktionen von Extensionen in Kontexten (Demonstrativa). Die Intension der Junktoren wird in der Regel synkategorematisch, d.h. in Abhängigkeit von ihrem Auftreten in komplexen Ausdrücken, festgelegt.

Wie wir am Beispiel der Propositionen bereits gesehen haben, sind Intensionen heuristisch geeignete (und nicht notwendig abstrakte) Entitäten, um die Verbindung zwischen Sprache und Denken sowie beider Beziehung auf die Welt in den Blick zu nehmen: Intensionen sind gleichermaßen Bedeutungen von sprachlichen Ausdrücken, Inhalte von Gedanken (oder Bestandteilen von Gedanken) und können in der Welt realisiert werden – als existierende Individuen, exemplifizierte Eigenschaften und bestehende Sachverhalte.



Wir haben auf diese Weise sprachliche Entitäten, geistige Zustände, abstrakte Entitäten und Tatsachen in der Welt zueinander in Beziehung gesetzt. Skizziert ist damit natürlich keine philosophische Theorie, keine

Lösung eines Problems, sondern ersteinmal nur das Problem der Intentionalität geistiger Zustände in der Komplexität dargestellt, die ihm zugrunde liegt. Philosophische Lösungsversuche müssen sich daran messen lassen, ob und wie sie dieser Komplexität gerecht werden: Sofern sie das Beziehungsnetz im Großen und Ganzen für angemessen halten, müssen sie eine Theorie konzipieren, die die hier vorgestellten Platzhalter mit philosophischem Leben füllt. Sofern sie aber etwa bestimmte Elemente dieses Beziehungsnetzes ablehnen, müssen sie deutlich machen, welche Aspekte ihrer Theorie die Aufgabe überflüssig machen, die dem fraglichen Element in diesem Netz zukommt. Aufgabe einer Theorie der Intentionalität muss es also sein, dieses Beziehungsnetz und seine Bestandteile so auszugestalten oder aber so zu revidieren, dass sich daraus eine Erklärung der vielfältigen Abhängigkeiten ergibt, die in dieser Graphik veranschaulicht werden sollen.

2. Ideen

Im Folgenden soll nun der Ideenbegriff allgemein hinsichtlich seiner für eine Theorie der Intentionalität relevanten Aspekte und Unterscheidungen entwickelt werden. Dabei werde ich mich weitgehend auf Autoren konzentrieren, die in konstruktiver Weise mit dem Ideenbegriff operieren. Da die sprachliche Ebene von den meisten Ideentheoretikern eher beiläufig thematisiert wird – mit der bedeutenden Ausnahme von John Locke und Leibniz sowie der *Logique ou L'Art de Penser* (1662) von Antoine Arnauld und Pierre Nicole[17] – wird sie im Folgenden weitgehend außer Acht gelassen: Ideentheoretische Konzeptionen der Intentionalität bewegen sich vorwiegend im Beziehungsgeflecht von geistigen Zuständen, deren Inhalten und denjenigen Entitäten, auf die sie kraft dieses Inhalts Bezug nehmen.

Die folgenden Unterscheidungen reflektieren die Beziehung zwischen geistigen Akten und geistigen Inhalten (i), das Verhältnis von geistigen Akten und ihren Inhalten zu einem Subjekt dieser geistigen Zustände (ii und iii), ihr Verhältnis zum Objekt der Bezugnahme (iv und v), die genaueren Eigenschaften ihres Inhalts (vi bis viii), sowie unseren

[17] Vgl dazu Lowe 2005, Kap. 4 und ausführlich Lenz im Ersch. Zu Leibniz vgl. Descal 1987. Natürlich sind andererseits für einen nominalistischen Kritiker der Ideentheorie wie Thomas Hobbes sprachphilosophische Überlegungen wieder sehr wichtig.

epistemischen Zugriff auf diese Inhalte und somit auch auf die Objekte unserer Bezugnahme (ix und x).

i) Ideen sind Akt oder Inhalt. Diese erste Unterscheidung ist gleichermaßen zentral wie gefährlich für das Verständnis ideentheoretischer Konzeptionen. Denn ohne dass sie immer eigens thematisiert wird, findet sich diese Unterscheidung bei fast jedem der in den vorangehenden Kommentaren diskutierten Autoren. Nicht immer wird dabei deutlich, ob der jeweilige Verfasser sich selbst im fraglichen Kontext über die Relevanz der Unterscheidung im Klaren ist. Als Idee wird nämlich gleichermaßen der *geistige Zustand* oder *Akt* bezeichnet, in dem ein denkendes Subjekt sich zu einem bestimmten Zeitpunkt befindet bzw. den es vollzieht, wie auch der *Inhalt* dieses geistigen Zustands. In der zeitgenössischen Philosophie des Geistes wird entsprechend zwischen dem *Träger* eines bestimmten Inhalts und dem *Inhalt* selbst unterschieden, zwischen dem, was repräsentiert und dem repräsentierten Inhalt. Auf der Ebene strukturierter, komplexer geistiger Zustände, die ich am Ende des vorangehenden Abschnitts skizziert habe, entspricht dieser Unterscheidung die Differenzierung zwischen Gedanken als Träger und Propositionen als Inhalten.[18]

Sofern man in der Beschäftigung mit der Ideentheorie die Unterscheidung zwischen Akt und Inhalt vernachlässigt wird, kann der Eindruck entstehen, als würden Ideen inkompatible Eigenschaften zugeschrieben. Doch bei Descartes und Autoren, die wie Arnauld oder auch Spinoza unmittelbar an ihn anknüpfen, wird diese zentrale Unterscheidung in der Differenzierung zwischen *idea materialiter* und *idea objective* explizit thematisiert[19]: Betrachten wir die Idee in materialer Hinsicht, dann interessiert sie uns nur als geistiger Akt oder Zustand, d.h. bei Descartes als Modifikation der geistigen Substanz. Die Beschaffenheit dieses Zustands (mit Descartes gesprochen: seine Form) ist dabei durchaus relevant dafür, welchen Inhalt der Zustand hat, d.h. was wir feststellen, wenn wir ihn in objektiver Hinsicht betrachten. Dennoch werden beide Betrachtungsweisen streng voneinander unterschieden.

[18] Vgl. für eine zeitgenössische Übersicht über die relevanten Unterscheidungen Sellars 1967, 36.

[19] Vgl. dazu die Textauswahl in Bd. 1 zu Descartes S. 62, Arnauld S. 255 ff. und Spinoza S. 172, 180 sowie die Erläuterungen in den Beiträgen im vorliegenden Kommentarband (zu Descartes: K10, K15, K19 und Abschnitt 1.3.2 im systematischen Essay; zu Spinoza: K3; zu Arnauld: K34).

Bei Leibniz hingegen steht, ähnlich wie auch bei Malebranche, die Identifikation der Ideen mit den Inhalten des Denkens im Vordergrund, wenn er Ideen einerseits als Denkvermögen auffasst, andererseits von den aktualisierten Ideen als Objekten des Geistes spricht: Ideen qua Vermögen werden bei ihm als Inhalte aktualisiert, d.h. sie sind primär Dispositionen zur Aktualisierung von Objekten des Denkens, nicht zur Aktualisierung von Denkakten.[20]

Ähnliches scheint, zumindest *prima facie*, für Locke und Berkeley zu gelten, die von Ideen gleichfalls als Objekten des Denkens (oder der Perzeption) sprechen.[21] Gerade bei diesen Autoren, wie auch bei David Hume, wird jedoch oft nur beiläufig zwischen Ideen als (perzeptuellen) Akten und Ideen als Inhalten unterschieden.

ii) Ideen sind Modifikationen von denkenden Substanzen oder selbständige Entitäten. In der klassischen Formulierung der Ideentheorie bei Descartes ist noch völlig klar, dass Ideen Modifikationen von Substanzen sind: Ideen modifizieren bei ihm die geistige Substanz, die diese Ideen hat oder – im Jargon der Zeit – perzipiert.

Die Auffassung von Ideen als Modifikationen des Geistes legt eine Deutung des Ideenbegriffs nahe, die man heute als *adverbialistisch* bezeichnet: Ideen modifizieren eine Substanz unter einem bestimmten Attribut, nämlich dem Attribut des Denkens. Ideen können deshalb aufgefasst werden als adverbiale Modifikationen des Denkaktes: Wenn ich beispielsweise an einen rosaroten Eiswürfel denke, denke ich in einer (ein-rosaroter-Eiswürfel)-igen Weise.[22]

Interessant ist auch in diesem Zusammenhang wieder die Position von Leibniz: Nicht nur wenn Ideen von uns apperzipiert und damit Dispositionen aktualisiert werden, existieren Ideen abhängig als Modifikationen der bewusst perzipierenden, denkenden Substanz, sondern auch die Dispositionen selbst werden in die adverbiale Deutung der Ideen einbezogen: Sie sind selbst qua Perzeptionen aktuale adverbiale Modifikationen der Substanz.[23]

[20] Vgl dazu für Leibniz Bd. 2, S. 323 f. und für Malebranche Bd. 2, S. 192 f.

[21] Vgl. für Locke Bd. 1, S. 265 und für Berkeley Bd. 1, S. 347.

[22] Vgl. zu adverbialistischen Tendenzen in der Philosophie der Frühen Neuzeit Yolton 1984 und für adverbialistische Wahrnehmungstheorien der Gegenwart Tye 1984.

[23] Vgl. dazu den systematischen Essay von Christian Barth im vorliegenden Band, S. 323.

Dennoch wird spätestens mit Locke der Begriff der Substanz problematisch, für den es – wenigstens aus empiristischer Perspektive – keine ideentheoretische Fundierung und damit keine Rechtfertigung zu geben scheint. Während Berkeley der Konsequenz freischwebender Ideenbündel noch ausweicht, indem er Begriff wie den der Substanz von Ideen systematisch unterscheidet und Ideen so wieder adverbial konzipieren kann, wird diese Option von Hume ausdrücklich ergriffen. Ideen können dementsprechend keine Modifikationen von Substanzen mehr sein, weil es hier nichts mehr zu modifizieren gibt. Sie sind vielmehr Ereignisse oder Prozesse, die keines Trägers bedürfen.

An dieser Stelle setzt unter anderem auch Reids Kritik an Hume an: Reid ist ein Verfechter des Substanzbegriffs auf der Basis einer Common-Sense-Philosophie. Er greift die adverbialistische Deutung von geistigen Zustände auf, interpretiert diese jedoch anti-repräsentationalistisch und macht sie so zu einem wesentlichen Bestandteil seiner Kritik an dem, was er für das ideentheoretische Paradigma hält.[24]

Das Beispiel Malebranches wiederum macht deutlich, dass wir den Substanzgedanken keineswegs erst aufgeben müssen, um eine objektuale Deutung von Ideen, d.h. eine Deutung, der gemäß Ideen Objekte sind, in die Theorie einzuführen: In Malebranches platonistischer Position sind Ideen Objekte unserer Perzeption, die nur in Gott existieren und zu denen wir in eine partizipierende Beziehung treten.[25]

iii) Ideen sind geistabhängig oder geistunabhängig. In adverbialistischen Positionen scheint sich die Geistabhängigkeit von Ideen unmittelbar zu ergeben: Sofern Ideen Modifikationen von (endlichen oder unendlichen) Substanzen sind, sind Ideen abhängig von diesen Substanzen.

Doch an dieser Stelle muss man vorsichtig sein: Nur von endlichen perzipierenden Substanzen kann man strenggenommen sagen, dass sie geistige Substanzen sind. Für Gott als unendliche Substanz gilt das nicht ohne weiteres. Denn in welchem Sinn können wir von Gott sagen, dass er (diskursiv) denkt? In der cartesischen Theorie ist dafür kein Platz: Das diskursive Denken (*cogitare*) ist bei ihm wesentliches Kennzeichen von

[24] Vgl. dazu die Einleitung zur Reidauswahl in Bd. 1, sowie den Kommentaressay zu Reid im vorliegenden Band 11.3.

[25] Vgl. dazu ausführlich unten S. 501 ff. und die Interpretation, die Paolo Rubini in seinem Komentaressay vorgeschlagen hat.

uns endlichen Substanzen, die von der unendlichen Substanz Gottes ausdrücklich abgegrenzt werden.[26]

Spinoza andererseits gewinnt dieser Redeweise einen neuen Sinn ab, indem er das Denken zu einem der Attribute Gottes und jeden geistigen Akt zu einer Modifikation der einen, göttlichen Substanz unter diesem Attribut macht. Zwar gibt es Bemerkungen bei Spinoza, in denen er das göttliche Denken vom menschlichen unterscheidet, doch lassen sich diese vielleicht auch mit einer bloß graduellen Unterscheidung vereinbaren.[27]

Auch vor dem Hintergrund von Berkeleys Konzeption Gottes als Geist (*spirit*) scheint es nicht unsinnig, so zu sprechen. Doch Berkeleys Beispiel zeigt auch, wie schnell eine derartige Betrachtungsweise problematisch wird, wenn man, anders als Spinoza, endliche von unendlichen Substanzen unterscheidet: Gott ist zwar eine geistige Substanz und in diesem Sinne sind Ideen, sofern sie von Gott abhängig sind, auch immer von einer geistigen Substanz abhängig; doch ist diese Abhängigkeit eine ganz andere, als die Abhängigkeit der Existenz der Ideen von der Perzeption durch uns endliche Geister, die bei Berkeley immer als sinnliche Perzeption beschrieben wird.[28]

Der Begriff der Geistabhängigkeit ist also mehrdeutig und abhängig davon, ob es sich bei dem fraglichen Geist um eine unendliche, eine endliche oder überhaupt nicht um eine Substanz handelt: Ideen können, wie das Beispiel Berkeleys zeigt, unabhängig von endlichen Substanzen existieren und dennoch abhängig von einer unendlichen, göttlichen Substanz.

Noch deutlicher wird dies, wenn wir die Unabhängigkeit der Ideen von endlichen Substanzen betrachten, die wir bei Malebranche finden, der Ideen nicht nur als Inhalte zu Objekten des Denkens macht, sondern sie auch als ontologisch eigenständige Objekte betrachtet.[29] Diese existieren zwar in Gott, sind aber dennoch keine Modifikationen der göttlichen Substanz, sondern existieren in ihm als Bestandteile der göttlichen

[26] Was nicht so verstanden werden darf, dass Gott überhaupt nicht denken (*intelligere*) würde. Nur unterscheidet sich seine Art des Denkens radikal von unserer, da er wesentlich nicht-diskursiv denkt. Kant thematisiert diese Unterscheidung in seiner Differenzierung zwischen diskursivem (menschlichen) und intuitiven (göttlichen) Verstand. Vgl. z.B. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 76–77.

[27] Vgl. Spinoza, *Ethik*, 1p17s, 2p7s; Bd. 1, S. 180 f. Eine prinzipielle, nicht-graduelle Interpretation des Unterschieds schlage ich in Haag 2009 vor.

[28] Vgl. Bd. 1, S. 352 und Bd. 2., S. 346 f.

[29] Vgl dazu Bd. 2, S. 193.

Substanz – mit der Konsequenz, dass der Vorgang der Perzeption, der in den meisten Ideentheorien das bewusste Haben einer Idee bezeichnet, hier der (direkten und unmittelbaren[30]) Wahrnehmung angenähert wird. Ideen sind bei Malebranche also abhängig vom göttlichen Geist ohne deshalb Modifikationen der göttlichen Substanz zu sein: Sie sind selbst Bestandteil der göttlichen Substanz, an der wir im Perzeptionsakt in endlicher und beschränkter Weise partizipieren.

Ich habe bereits erwähnt, dass David Hume eine radikale Version der Unabhängigkeit geistiger Zustände von einer Substanz, als deren Modifikationen sie aufgefasst werden können, vertritt: Nach Hume sind Sinneseindrücke, genau wie die Ideen, die diese Sinneseindrücke repräsentieren, keine Modifikationen einer geistigen Substanz, sondern bilden vielmehr selbst gemeinsam mit den Ideen diese Substanz. Damit ist für Hume nicht mehr der geistige Zustand abhängig von einem Geist, sondern der Geist ist abhängig von der Menge von Eigenschaftsbündeln, die ihn in ihrer Gesamtheit erst konstituieren.[31] Und für diese Eigenschaften ist der Ausdruck „Zustand" deshalb auch unangemessen, sofern er nicht vortheoretisch verwendet wird, sondern bereits auf eine ontologische Klassifikation verweist: Zustände setzen etwas voraus, dessen Zustände sie sind. Humes Sinneseindrücke und Ideen hingegen sind die Voraussetzung dafür, dass etwas konstituiert wird, von dessen Zuständen wir dann in einem uneigentlichen Sinne überhaupt erst reden können.[32]

iv) Ideen repräsentieren etwas oder sie repräsentieren nicht. Häufig wird die Ideentheorie einfach als eine frühe Form des neuzeitlichen Repräsentationalismus betrachtet. Repräsentationen lassen sich, genau wie Ideen als Träger von Inhalten auffassen oder als diese Inhalte selbst: Sie sind die Entitäten (Akte), die etwas repräsentieren, und sie repräsentieren etwas als etwas (Inhalte).

Zusätzlich zu dieser zweifachen Betrachtungsweise kommt allerdings noch ein dritter Gesichtspunkt ins Spiel: Repräsentationen stehen in einer – in Abhängigkeit von der jeweiligen Theorie unterschiedlich zu charakterisierenden – Relation zu dem, was sie repräsentieren, sofern

[30] Vgl. unten S. 508.

[31] Vgl. dazu Bd. 2, S. 421.

[32] Die ontologische Klassifikation der Eigenschaften, die die Grundbausteine der Humeschen Ontologie bilden ist nicht einfach. Markus Wild greift diese Frage in seinem Essay auf und schlägt eine tropentheoretische Interpretation vor.

dieses Objekt unabhängig davon existiert, dass es repräsentiert wird. So existiert der rosarote Eiswürfel, den ich gemäß solchen Theorien in meiner Wahrnehmung als einen rosaroten Eiswürfel repräsentiere, auch unabhängig davon, dass ich ihn gerade wahrnehme – vorausgesetzt, meine vorgebliche Wahrnehmung entpuppt sich nicht als Halluzination. Repräsentationen können, wie die Zusatzbedingung in diesem Beispiel deutlich macht, auch fehlgehen – und zwar nicht nur, indem sie uns die Existenz von etwas vorspiegeln, was gar nicht existiert, sondern auch indem sie uns etwas als etwas repräsentieren, was die fragliche Eigenschaft nicht hat. In diesem Fall sprechen wir von Fehlrepräsentationen.

Etwas, das diese Charakteristika hat, stellt *prima facie* einen idealen Kandidaten für eine Theorie der Intentionalität dar.[33] Sofern Ideen deshalb als Repräsentationen aufgefasst werden können, sind sie unter systematischen Gesichtspunkten für zeitgenössische Intentionalitätskonzeptionen besonders interessant, die ihrerseits häufig dem repräsentationalistischen Paradigma verpflichtet sind. In der Tat sind viele ideentheoretische Ansätze *in diesem Sinne* repräsentationalistisch.

Als Repräsentationen sind Ideen gerade nicht nur Akt und Inhalt, sie beziehen sich darüber hinaus auch noch auf eine Welt, die unabhängig von ihnen existiert. Diese Beziehung wird entweder als kausale Abhängigkeit von den repräsentierten Gegenständen oder Tatsachen selbst konstruiert oder als quasi-kausale Abhängigkeit von Gott, der dann als Ursprung sowohl der repräsentierten Entitäten als auch der Repräsentationen für deren repräsentationalen Inhalt unmittelbar verantwortlich ist. Die Gegenstände oder Tatsachen, auf die sich unsere Ideen beziehen, werden von diesen repräsentiert, weil sie zu diesen sowie deren Eigenschaften in einer näher zu bestimmenden systematischen Abhängigkeit stehen.

Diese systematische Abhängigkeit garantiert die generelle Zuverlässigkeit unserer Ideen als Repräsentationen. Was sie gewährleistet, ist in der Regel keine (problematische) Ähnlichkeit zwischen Repräsentation und Repräsentiertem. Eine derartige Ähnlichkeit ist prinzipiell problematisch, da sie eine Annäherung von z. B. Ausdehnungseigenschaften an repräsentierte Ausdehnungseigenschaften impliziert: Was auch immer intentionale Inhalte aber auch genau seien, ihr philosophischer Charme liegt gerade darin, dass sie die repräsentierten Eigenschaften *nicht* selbst

[33] Ob solche Ideen selbst komplex oder ‚satzartig' sind, wie es das Kontextprinzip verlangt, oder nicht, soll an dieser Stelle offen bleiben. Dazu unten mehr. Vgl. S. 485.

realisieren. (Es bleibt natürlich das Problem, worin denn dann die repräsentationale Beziehung besteht. Arnauld besteht deshalb darauf, dass die Repräsentationalität der Ideen letztlich einen nicht weiter analysierbaren Grundbegriff darstellt. Malebranche löst das Problem durch den Umweg über die Ideen Gottes, an denen wir ebenso partizipieren wie die ausgedehnten Gegenstände. Und Spinoza begegnet ihm mit der Reduktion von Repräsentationalität auf die Identität geistiger mit körperlichen Zuständen und die kausale Abhängigkeit zwischen körperlichen Zuständen.[34])

Kaum ein Autor behauptet also eine Ähnlichkeit zwischen repräsentationalem Inhalt und repräsentierten Eigenschaften, viele lehnen sie, so wie Spinoza, ausdrücklich ab. Und selbst bei Locke, der über Ähnlichkeit zwischen repräsentationalem Inhalt und Repräsentiertem spricht, wenn es um die Abgrenzung der Ideen primärer von den Ideen sekundärer Qualitäten geht, muss der Ähnlichkeitsbegriff erst einer genauen Analyse unterzogen werden. Immerhin scheint klar, dass auch bei ihm die Ähnlichkeit, die bestehen kann, die repräsentationale Beziehung nicht begründet. Das leistet gerade auch bei Locke eine kausale Beziehung zwischen Repräsentation und Repräsentiertem.[35]

Der einzige Philosoph unserer Auswahl, der die Rede von der Ähnlichkeit sehr ernst nimmt, ist ausgerechnet ein Kritiker der repräsentationalistischen Ideentheorie, nämlich Berkeley: Die angeblich von den Repräsentationalisten behauptete Ähnlichkeit zwischen Idee und repräsentiertem Objekt ist einer seiner zentralen Gründe dafür, die Repräsentationsbeziehung ganz zurückzuweisen, da gemäß seinem Ähnlichkeits-Prinzip nur eine Idee einer Idee ähnlich sein kann und eine Ähnlichkeit zwischen Idee und einem außergeistigem repräsentiertem Gegenstand deshalb ausgeschlossen ist. Die vorangegangenen Überlegungen machen deutlich, dass Berkeleys Kritik an der Ideentheorie, soweit sie auf diesem Punkt beruht, ihrerseits problematisch ist. (Ähnliches gilt für Hume und Reid, die sich in ihrer Rezeption der Ideentheorie zu einem erheblichen Teil auf Berkeley stützen.[36])

[34] Vgl. dazu auch die Kommentare von Schmid & Borcherding zu Arnauld, Rubini zu Malebranche sowie von Schmid & Stoichita zu Spinoza im vorliegenden Band.

[35] Vgl dazu den Beitrag von Martin Lenz im vorliegenden Bd. S. 277.

[36] Vgl. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1.1.7, Bd. 1, S. 381 f. und Reid, Bd. 1, S. 418; dazu Falkenstein 1995.

v) Ideen sind Gegenstand oder Mittler der intentionalen Beziehung. Im Gegensatz zur Ähnlichkeit ist bei den meisten Vertretern einer repräsentationalistischen Ideenkonzeption für eine gelungene Repräsentationsbeziehung eine strukturelle Isomorphie zwischen der Repräsentation und wenigstens einigen Aspekten des Repräsentierten tatsächlich erforderlich.

Bei Descartes ist diese Isomorphie beispielsweise dadurch gewährleistet, dass Ideen und ihre Gegenstände an denselben Urformen in der göttlichen Substanz Anteil haben, die beiden dieselbe, für sie charakteristische Struktur aufprägt.[37] Ähnlich verhält es sich bei Malebranche, mit dem nicht unwesentlichen Unterschied, dass wir bei ihm nicht selbst die Ideen haben, sondern uns partizipierend zu den Ideen in Gott verhalten. Bei Spinoza wird die Isomorphie durch die Parallelität der Modifikationen der Substanz unter den Attributen der Ausdehnung und des Denkens gewährleistet, bei Locke wird sie durch die kausale Beziehung zwischen den repräsentierten Gegenständen und den (einfachen) Ideen erzeugt: Die kausale Abhängigkeit garantiert so die Kovarianz einfacher Ideen und repräsentierter Gegenstände.

Eine ganz eigene Form des Repräsentationalismus entwickelt Hume in seiner Differenzierung von Eindrücken (*impressions*) und Ideen (*ideas*). In gewissem Sinne sind die einzigen Entitäten, die bei ihm repräsentiert werden, die Eindrücke selbst, die als atomare sinnliche Eigenschaften aufgefasst werden. Diese beziehen sich nun aber nicht etwa ihrerseits (als kausale Mittler) auf eine hinter ihnen liegende Realität, deren Gegenstände und Tatsachen für ihre Hervorbringung verantwortlich sind: Die Eindrücke (oder besser: Bündel von Eindrücken) sind vielmehr selbst nichts anderes als diese Gegenstände und Tatsachen, die unsere Ideen dann ‚kopieren' und sie so repräsentieren. Sie können dies, weil sie selbst letztlich von derselben Art sind wie die Eindrücke – Hume nimmt Berkeleys Ähnlichkeitsprinzip, demgemäß nur eine Idee einer Idee ähnlich sein kann, also ernst, gibt ihm aber seinerseits eine repräsentationalistische Wendung: Ideen können Eindrücke abbilden, weil beide als atomare exemplifizierte Eigenschaften von derselben Art sind. Was hier also repräsentiert wird, sind zwar ganz besondere Entitäten und Humes ontologische Konzeption wird auf diese Weise äußerst anspruchsvoll – doch die Repräsentationsbeziehung selbst ist in dieser Theorie letztlich ziemlich konventionell: Es gibt Gegenstände (Bündel von Eindrücken)

[37] So jedenfalls interpretieren Perler 2004 und Pessin 2008 die cartesische Ideentheorie. Anders Stefanie Grüne in ihrem Beitrag zum vorliegenden Band (1.3).

und Mittler (Ideen) der intentionalen Beziehung. Beide sind bei Hume jedoch ideenartige Entitäten – wenn auch nicht dieselben.[38]

Wie eine alternative, nicht-repräsentationalistische Ideenkonzeption aussehen könnte, kann man anhand der Theorie Berkeleys sehen. Aus dem erwähnten Ähnlichkeitsprinzip zieht er eine ganz andere Schlussfolgerung: Wenn nur Ideen Ideen ähnlich sein können, dann sollten wir die Vorstellung einer Repräsentationsbeziehung ganz aufgeben: Warum sollten wir denn eine Realität hinter den Ideen annehmen, die uns selbst nur als repräsentierte zugänglich wäre? Diese Realität erfüllt, so Berkeley, keine Erklärungsansprüche, sie ist ein Rad, das sich gleichsam leer dreht. Das einzige, was noch erklärungsbedürftig ist, so stellt er fest, ist unsere Passivität in der Perzeption unserer Ideen – dass wir uns, mit anderen Worten, nicht aussuchen können, was wir wahrnehmen. Dieser Umstand legt uns aber gerade *nicht* zwingend auf die Annahme unbelebter Materie fest, wie Locke noch annimmt, da etwas Unbelebtes gemäß empiristischen Prinzipien für sich allein überhaupt nicht kausal wirksam sein kann. Unser Kausalitätsbegriff kann deshalb nicht aus den Ideen kommen, sondern muss aus unserer eigenen kausalen Wirksamkeit als Handelnde extrapoliert werden. Ursprünglich kausal wirken kann demnach nur ein Wesen, das selbst mit Absichten ausgestattet ist und willentlich handeln kann. Als Ursache unserer Ideen kommt daher nur ein geistiges Wesen in Frage, das wir uns angesichts der immensen Aufgabe der Wahrnehmungskoordination als unendliches Wesen denken müssen. Natürlich könnte Gott nun in diesem Wirkprozess auch noch die unbelebte Materie als kausalen Mittler gleichsam zwischenschalten – doch für diese Annahme gibt es keinen zwingenden Grund: Unsere Passivität im Wahrnehmungsprozess ist durch Gott als kausalen Ursprung der Wahrnehmung bereits hinreichend erklärt. Während Gott also auch bei Descartes oder Malebranche eine unersetzliche Rolle für das Gelingen einer intentionalen Beziehung spielt, wird er bei Berkeley zum *einzigen* Explanans des Inhalts unserer Ideen. Ideen sind so keine Mittler der intentionalen Beziehung, sondern als bewusste geistige Zustände gleichzeitig Inhalt *und* Objekt geistiger Zustände.

vi) Ideen sind klar und deutlich (distinkt) oder dunkel und verworren. Ganz unabhängig davon, wie die Intentionalität der Ideen erklärt wird, muss die Erklärung den Spielraum lassen für *inadäquate* Inhalte. Der Inhalt der

[38] Vgl. die Interpretation von Wild im Beitrag zu diesem Band.

Ideen muss, sofern Ideen für eine Theorie der Intentionalität überhaupt interessant sein sollen, so beschaffen sein, dass er Formen intentionaler Bezugnahme zulässt, die nur teilweise erfolgreich ist – wenn sie überhaupt gelingt.

Diese Bedingung wird in der Ideentheorie von Descartes über Spinoza und Locke bis hin zu Leibniz durch die Unterscheidung zwischen klaren und deutlichen Ideen einerseits und dunklen und verworrenen Ideen andererseits erfüllt: Ideen sind klar, wenn sie unserem Bewusstsein unmittelbar und intensiv präsent sind; sie sind deutlich, wenn sich in ihnen ihre verschiedenen Aspekte genau differenzieren lassen. Der schrittweise Verlust von Klarheit bzw. Deutlichkeit geht dann einher mit einer proportionalen Zunahme von Dunkelheit bzw. Verworrenheit.[39]

So formuliert verhält sich die Unterscheidung neutral gegenüber der Frage, ob die jeweilige Ideentheorie repräsentationalistisch ist oder nicht. Denn Klarheit und Deutlichkeit sind keine relationalen Eigenschaften der Ideen, sondern *intrinsische*. Was für diese Eigenschaften verantwortlich, ist damit zunächst offen.

Natürlich können Klarheit und Deutlichkeit dadurch hervorgerufen werden, dass die Eigenschaften repräsentierter Objekte sich möglichst vollständig und differenziert in der repräsentierenden Idee wieder finden. Sie können aber ebenso gut das Produkt der Transparenz der vielfältigen Relationen einer Idee zu anderen Ideen und damit von deren Einbindung in das Ideengeflecht insgesamt sein. Auf diese Weise kann auch eine nicht-repräsentationalistische, kohärentistische Theorie eine interessante Konzeption der Klarheit und Deutlichkeit von Ideen entwickeln.

Die skizzierten unterschiedlichen Arten und Weisen, wie Klarheit und Deutlichkeit in Ideen hervorgerufen werden, verweisen auf eine Thematik, die mit diesen Eigenschaften in der Philosophie der frühen Neuzeit untrennbar verbunden ist: die Wahrheit oder Falschheit von geistigen Zuständen. Die beiden Alternativen entsprechen deshalb auf der Ebene der Ideen der korrespondenztheoretischen bzw. kohärentisti-

[39] Strenggenommen sind bei Descartes zwei Skalen im Spiel: eine Skala, die vom höchsten Maße der Klarheit bis hin zum größten Grad an Dunkelheit reicht, und eine weitere, die vom höchsten Maß an Deutlichkeit bis zum größten Grad an Verworrenheit reicht. Gemeinsam charakterisieren die Eigenschaftspaare klar/dunkel und deutlich/verworren in einer Kreuzklassifikation die Art und Weise, in der ein spezifischer Inhalt uns in einer Idee gegeben ist. Dabei können dunkle Ideen zwar niemals deutlich sein – Klarheit ist eine notwendige Bedingung für Deutlichkeit –, aber Ideen, die in hohem Maße klar sind, sind häufig verworren, wie das Beispiel vieler sinnlicher Ideen zeigt. Vgl dazu Haag 2008, 112ff.

schen Wahrheitskonzeption, die ich bereits im Zusammenhang der Skizze des Intentionalitätsbegriffs angesprochen habe.[40]

Klarheit und Deutlichkeit sind als Wahrheitskriterien allerdings bereits in der frühen Neuzeit heftig kritisiert worden. In diesem Zusammenhang ist besonders die Kritik von Gassendi an Descartes zu nennen, die spätere Einwände von Malebranche gegen Arnauld vorwegnimmt[41]: Gassendi weist darauf hin, dass intrinsische Eigenschaften einer Repräsentation grundsätzlich keine verlässlichen Hinweise darauf geben können, ob dieser Repräsentation etwas Repräsentiertes entspricht.[42] Und Malebranche weist Arnauld darauf hin, dass die Auffassung von Klarheit und Deutlichkeit als Eigenschaft geistiger Zustände (ganz im Gegensatz zu seiner eigenen Auffassung von Klarheit und Deutlichkeit als Eigenschaft platonischer Ideen) keinerlei Rückschluss auf die Eigenschaften der repräsentierten Gegenstände zulässt. Dies sei nur möglich, so Malebranche, wenn es sich um Ideen desjenigen handelt, der die Gegenstände selbst gemäß diesen Ideen hervorgebracht hat – also um Ideen Gottes.[43]

vii) Ideen haben Objekte oder Sachverhalte zum Inhalt. Unabhängig davon ist festzuhalten, dass Klarheit und Deutlichkeit zwar Kriterien für die Wahrheit geistiger Zustände sind, mit dieser aber nicht ohne weiteres identifiziert werden dürfen. Descartes etwa insistiert, dass Ideen nicht die geeigneten Kandidaten für etwas sind, das wahr oder falsch sein kann. Wahr oder falsch, so betont er, sind strenggenommen nur Urteile. Allerdings haben nur solche Urteile das Zeug zur Wahrheit, die auf klaren und deutlichen Ideen basieren.

An dieser Stelle wird eine ideentheoretische Entsprechung des Kontextprinzips erkennbar: Für Wahrheit und Falschheit müssen Ideen in Urteile eingebettet sein. Allerdings würde Descartes vermutlich darauf beharren, dass Ideen, unabhängig von ihrer Wahrheitsfähigkeit und damit unabhängig von ihrer Einbettung in ein Urteil genommen, einen bestimmten Inhalt haben können, der nicht satzartig strukturiert sein muss: Ideen sind für Descartes in der Regel Ideen von Gegenständen, nicht von Sachverhalten.

---

[40] Vgl oben S. 471.

[41] Vgl. dazu Pyle 2008, 160 ff. und den Beitrag von Maria Seidl im vorliegenden Band.

[42] Vgl. Gassendi, *Fünfte Einwände zu den Meditationen*; AT VII, 277 f.

[43] Vgl. Malebranche OCM 9:925. Vgl. für die Diskussion zwischen Arnauld und Malebranche die Einleitung zum Arnauld-Kommentar von Julia Borcherding und Stephan Schmid im vorliegenden Band.

Als Grund dafür, dass Ideen selbst nicht wahr oder falsch sein können, kann also der Umstand dienen, dass Ideen einfach nicht die nötige Komplexität für Wahrheit haben. Wahr sind Urteile oder Aussagen, also Entitäten, denen wir eine propositionale Struktur zuschreiben. Ideen könnten demnach nur dann wahr sein, wenn sie selbst propositionale Struktur aufwiesen – und die meisten der im vorliegenden Band behandelten Theorien scheinen Ideen eher als Entitäten zu behandeln, die selbst nicht über eine derartige Struktur verfügen. Das aber ist ein sehr wichtiger Unterschied zu den meisten späteren Theorien der Intentionalität geistiger Zustände, in denen die propositionale Struktur grundlegend für das Verständnis der Inhalte komplexer geistiger Zustände ist, von der ausgehend wir auch die Inhalte ihrer Bestandteile verstehen müssen.

Selbst wenn allerdings der Inhalt von Ideen propositional verfasst wäre, so wäre man damit noch keineswegs auf die Position festgelegt, Ideen als diejenigen Objekte aufzufassen, die wahr oder falsch sein können. Der Sachverhalt, den die Idee dann zum Inhalt hat, besteht entweder oder er besteht nicht. Allerdings ist die Idee damit selbst noch nicht zwingend wahr oder falsch. Aus cartesischer Perspektive könnte man argumentieren, dass sie es erst dadurch wird, dass wir zu dieser Idee eine bestimmte Einstellung einnehmen, d.h. wenn wir urteilen – und uns so darauf festlegen –, ob der Sachverhalt, der den Inhalt der Idee bildet, besteht oder nicht. Der propositional verfassten Idee fehlt zur Wahrheit oder Falschheit also gleichsam die behauptende Kraft: Sie stellt nur etwas vor, ohne über dessen Wahrheit etwas auszusagen. (Auf der sprachlichen Ebene spiegelt sich diese Differenz in der Unterscheidung zwischen Sätzen und Aussagen.)

Die Abwesenheit der propositionalen Struktur ist es demnach für Descartes vermutlich nicht allein, die Ideen zu ungeeigneten Kandidaten für Wahrheit oder Falschheit macht. Cartesische Ideen scheinen dafür grundsätzlich ungeeignet zu sein. Allerdings sind sie als Grundbausteine des Inhalts geistiger Zustände unentbehrlich um die Intentionalität aller geistigen Zustände zu erklären und damit eine umfassende Theorie der Intentionalität geistiger Zustände zu ermöglichen.

Spätere Autoren sind Descartes in dieser Hinsicht größtenteils nicht gefolgt: Philosophen wie Spinoza und Leibniz, aber auch Locke, Berkeley und Hume bezeichnen Ideen selbst als wahr oder falsch. Die Frage der Propositionalität bleibt allerdings auch bei ihnen oft unterbestimmt. Selten wird ganz klar, ob nur komplexe Ideen, d.h. Ideen, die Sachverhalte repräsentieren, wahr oder falsch sein können.

viii) Ideen sind einfach oder komplex. Die Rede von Ideen als (Grund-)Bausteinen des Inhalts geistiger Zustände ist allerdings erläuterungsbedürftig. Sie bringt uns einerseits zurück zur Frage nach der Kompositionalität geistiger Zustände, die wir bereits im Zusammenhang der allgemeinen Darstellung des Intentionalitätsproblems kurz angesprochen haben; andererseits verweist sie auf die grundsätzliche Frage nach Einfachheit und Komplexität der Ideen, die in eine derartige propositionale Struktur eingebettet werden sollen.

Es ist vor dem Hintergrund der angesprochenen Vernachlässigung der Problematik, ob Ideen Objekte oder Sachverhalte zum Inhalt haben, bei vielen Autoren jener Zeit nicht einfach, deutliche Worte zur Frage der *Kompositionalität* zu finden. Der Frage nach der *Einfachheit* oder *Komplexität* von Ideen haben einige Autoren allerdings breiten Raum gegeben. Sie stellt sich insbesondere für Theorien, in denen Wahrnehmungsideen den Ausgangspunkt der Analyse bilden. Mit der These, dass Ideen zunächst einfach sind in dem Sinne, dass ihr Inhalt genau eine sinnlich wahrnehmbare Qualität repräsentiert, beginnt Locke die Darstellung seiner eigenen Ideentheorie im zweiten Buch seines *Essay Concerning Human Understanding.* Ausgehend von diesen einfachen Ideen werden durch eine Reihe verbindender Operationen komplexe Ideen gebildet, die dann auch Gegenstände, die zahlreiche Eigenschaften in sich vereinen, so repräsentieren können, wie wir sie üblicherweise wahrnehmen. Dass eine derartige Komplexbildung nicht ohne die Möglichkeit zur Repräsentation von Relationen auskommt, ist klar. Entsprechend finden wir bei Locke nicht nur im skizzierten strengen Sinne einfache Ideen, sondern auch einfache Ideen von Relationen.[44] Diese atomistische Konzeption ist selbst bei Kritikern wie Berkeley oder Hume auf vergleichsweise viel Zustimmung gestoßen.[45] Wir haben ja bereits Humes Vorstellung von einfachen Eindrücken und Ideen solcher Eindrücke kurz angesprochen. Anders als Locke ist Hume allerdings vorsichtiger, was die Möglichkeit einer unmittelbaren Wahrnehmung relationaler Eigenschaften angeht und führt diese ausschließlich auf die regelmäßige Aufeinanderfolge der

[44] Gemäß der offiziellen Relations-Definiton sind Relationen komplexe Ideen; allerdings stellt Locke an anderer Stelle fest, dass es einfache Ideen von Relationen geben muss. Vgl. Locke *Essay* II, xxi, § 3.

[45] Wie atomistisch Lockes Auffassung wirklich war, ist umstritten. K.-F. Walter hat dafür argumentiert, dass Locke komplexe Ordnungsprinzipien annehmen muss, die nicht aus der Erfahrung entlehnt sind und die er bereits in einem an Kant erinnernden Sinn verwendet. Vgl. Walter 1995. Dazu auch Lenz im Erscheinen.

Eindrücke zurück, die dazu führt, dass bestimmte Verknüpfungen von Ideen als Komplexe von Ideen aufgefasst werden.

Für einen alternativen Umgang mit Ideenkomplexen kann stellvertretend Leibniz stehen. Für Leibniz war klar, dass echte Einheit von Komplexen von Eigenschaften nicht durch das bloße Aneinanderreihen von Eigenschaften erzielt werden kann.[46] Möglicherweise war er auch aus diesem Grund der Auffassung, dass unsere Ideen wenigstens zum Teil nicht einfach aus der Erfahrung stammen können: Solchen Ideen fehlt die nötige Einheit. Wir benötigen zu diesem Zweck angeborene Ideendispositionen, die gegebenenfalls aktualisiert werden können.

ix) Ideen sind angeboren oder erworben, bewusst oder unbewusst. Der direkte Vergleich zwischen Locke und Leibniz hinsichtlich der Frage der Einheitlichkeit komplexer Ideen hat bereits auf zwei alternative Auffassungen davon aufmerksam gemacht, woher Ideen stammen: Ideen können angeboren oder erworben sein. Die beiden Alternativen schließen sich keineswegs aus, wie schon das Beispiel der cartesischen Ideentheorie zeigt: Sinnliche Ideen sind in dieser Theorie das Ergebnis kausaler Interaktion der denkenden Substanz mit der ausgedehnten Substanz, während begriffliche Ideen angeboren sind.[47]

Allerdings zeigt das Beispiel Descartes' auch, dass der *Begriff der Angeborenheit* mehrdeutig ist: Angeboren können Ideen *erstens* als bewusste intentionale Zustände sein, *zweitens* als unbewusste intentionale Zustände oder aber *drittens* als bloße Dispositionen zur Bildung intentionaler Zustände, vorausgesetzt die Umstände sind von der geeigneten Art.

Die erste Alternative ist philosophisch nicht attraktiv, wie John Lockes Kritik an angeborenen Ideen zeigt.[48] Eine Konzeption angeborener unbewusster Ideen ist allerdings durchaus interessant. Diese zweite Option vermeidet viele der Probleme, die bewusste angeborene Ideen so unattraktiv machen. Insbesondere wird sie leicht der Tatsache gerecht, dass wir Ideen, die bevorzugt als angeboren betrachtet wurden, wie etwa mathematische Vorstellungen, offensichtlich erst erwerben müssen: Gemäß einer solchen Auffassung wird dieser Erwerb von Ideen

[46] Vgl. Leibniz an Des Bosses, 11. Juni 1706: „[...] perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio [...]".

[47] Allerdings macht Descartes in den *Notae in programma* eine radikale Angeborenheitsthese geltend, der gemäß alle Ideen angeboren sind. Vgl. Descartes *Notae in programma* AT VIII-2, 357 ff.; Bd. 1, S. 82 f.

[48] Vgl. Locke, *Essay,* I.

einfach als ein Vorgang der Bewusstwerdung beschrieben. Sofern Ideen qua Dispositionen auf aktualisierte ‚kleine' Perzeptionen reduziert werden können, hat Leibniz angeborene Ideen in dieser Weise konzipiert.[49]

Eine alternative Interpretation[50] rückt Leibniz in dieser Hinsicht eher an Descartes heran, den man am besten als einen Vertreter der dritten Option verstehen kann: Dieser war der Ansicht, dass uns Ideen nur in einem dispositionalen Sine angeboren sind – und zwar nicht als Vermögen zur Ausbildung von Ideen im allgemeinen, sondern für jede Idee eine eigene Disposition. Sobald die Umstände dann von der geeigneten Art sind, werden wir diese Ideen, die Gott uns als Dispositionen eingepflanzt hat, auch ausbilden. So gelingt es Descartes auch, die eigene Forderung der Bewusstheit aller geistigen Zustände mit einer innatistischen Konzeption wenigstens der nicht-sinnlichen Ideen zu vereinbaren: Dispositionen zu Ideen können angeboren sein ohne uns bewusst zu sein, weil sie eben selbst keine Ideen sind.[51]

Wenn Ideen allerdings im cartesischen Sinne angeboren sind, dann sind sie, sofern die Dispositionen aktualisiert werden, nicht mehr nur angeboren, sondern auch erworben: Diese Konzeption soll ja der Tatsache gerecht werden, dass wir über die angeborenen Ideen nicht immer schon verfügen, wohl aber über die Fähigkeit, sie zu erwerben. Der Begriff des Erwerbs von Ideen erweist sich durch die Wahl dieser Option demnach selbst als mehrdeutig: Auf der einen Seite steht der Erwerb durch Aktualisierung, auf der anderen Seite der Erwerb durch Erfahrung.

In der Erfahrung werden neue Ideen in uns durch eine Einwirkung auf unsere Wahrnehmungsvermögen hervorgerufen. Sofern die untersuchten Autoren, anders als Leibniz, eine derartige Einwirkung überhaupt für möglich halten, werden für sie entweder die unabhängig von uns existierenden, wahrgenommenen Gegenstände oder Tatsachen selbst verantwortlich gemacht – wie bei Descartes[52], Arnauld oder Locke – oder wir verdanken diese Vorstellungen der unmittelbaren Aktivität Gottes – so etwa, wenn auch höchst unterschiedlich konzipiert, bei Malebranche oder Berkeley.

---

[49] Vgl. für eine derartige Deutung Jolley 2007.

[50] Vgl. dazu ausführlich den Essay von Barth im vorliegenden Band.

[51] Sofern Ideen bei Leibniz selbst bloß Dispositionen sind, die ihrerseits auf Perzeptionen zurückgeführt werden müssen, muss eine Leibniz-Interpretation, die mit dem hier vorgestellten Angeborenheitskonzept arbeiten möchte, nicht aktualisierte Perzeptionen ihrerseits dispositional analysieren. Vgl. dazu den systematischen Essay von Barth.

[52] Das gilt jedenfalls für die *Meditationen*; vgl. aber oben Anm. 47.

Auch diesen Erwerb durch Erfahrung kann man dabei grundsätzlich als Aktualisierung von Dispositionen auffassen. In diesem Fall werden allerdings nicht Dispositionen zur Ausbildung einzelner Ideen mit einem ganz bestimmten Inhalt aktualisiert, sondern Dispositionen, die den Charakter von Vermögen haben und so ganze Klassen von Ideen betreffen. Auf diese Weise lässt sich die angesprochene Unterscheidung zwischen zwei Arten des Erwerbs aufrechterhalten.

Da bei Leibniz andererseits zumindest unter metaphysischen Gesichtspunkten jeder Erwerb von Ideen eine Bewusstwerdung angeborener Perzeptionen bzw. die Aktualisierung bestimmter Dispositionen – Ideen im eigentlichen Sinne – ist, hat er die Aufgabe zu erklären, wie das mit dem phänomenologischen Befund zu vereinbaren ist, dass wir in der Wahrnehmung nun einmal mit neuen sinnlichen Eindrücken konfrontiert sind, die von außer uns existierenden Dingen herzustammen scheinen. Die sinnlichen Ideen, so wird man ihm einwenden, sind doch offensichtlich Ideen, die irgendwie ‚von außen' stammen.

Leibniz' elegante Lösung dieses Problems instrumentalisiert das Wesen intentionaler Zustände: Intentionale Zustände können, wie wir gesehen haben, auch dann auf etwas als etwas Bestimmtes Bezug nehmen, wenn dieses Objekt die Eigenschaften nicht hat, die wir ihm vermittels dieser Zustände zuschreiben. Genau das geschieht üblicher Weise in der Wahrnehmung: Wir repräsentieren etwas, das – uns unbewusst – bereits in uns vorhanden war, als etwas, das aus der Beziehung zu etwas außer uns Existierendem herrührt. Leibniz nimmt hier also in Kauf, dass wir – zumindest gemäß einem naiven Weltbild – etwas grundsätzlich als etwas anderes *fehl*repräsentieren.

x) Ideen sind uns gegeben oder sie sind aufgefasst. Durch Leibniz' Umgang mit dem Problem der scheinbar von etwas außer uns herrührenden Ideen kommt eine weitere wichtige Unterscheidung in den Blick, die in der Theorie der Intentionalität eine wichtige Rolle spielt und die sich auch in den ideentheoretischen Ansätzen der frühen Neuzeit immer wieder bemerkbar macht – auch wenn ihr andere Autoren dieser Zeit häufig nicht die gebührende Aufmerksamkeit widerfahren ließen. Sofern wir uns in Leibniz' Theorie nämlich Ideen als etwas bewusst machen, was sie nicht wirklich sind, werden uns diese Ideen nicht einfach *gegeben*, sondern wir *fassen* sie in bestimmter Weise *auf*.

Gegeben ist uns etwas, wenn wir, einfach durch unseren unmittelbaren Kontakt damit, seinen tatsächlichen kategorialen Zustand erfassen, d.h. wenn wir es durch diesen unmittelbaren Kontakt als das erfassen, was es

wirklich oder an sich ist.[53] Wilfrid Sellars hat diese Auffassung als Mythos des Gegebenen bezeichnet und einer fundamentalen Kritik unterzogen: Epistemisch wirksame geistige Zustände sind gemäß dieser Kritik immer schon begrifflich verfasste Zustände und begrifflich verfasste Zustände sind ihrerseits irreduzibel normativ: „The essential point is that in characterizing an episode or a state as that of knowing, we are not giving an empirical description of that episode or state, we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says." (Sellars 1956, 169) Ideen sind gemäß einer nunmehr schon klassischen Auffassung geradezu paradigmatisches Gegebenes im Sinne dieses Mythos: Ideen präsentieren uns etwas – nämlich sich selbst – als das, was es wirklich oder an sich ist.

Dass diese Auffassung jedoch sehr vorsichtig formuliert werden muss, zeigt schon das Beispiel Leibniz'. Leibniz'sche Wahrnehmungsvorstellungen sind uns *nicht* in diesem Sinne gegeben: Sie werden nicht einfach als das erfasst, was sie wirklich sind – Komplexe bewusster Perzeptionen –, sondern als etwas anderes. Ihr wirkliches Sein erschließt sich erst in philosophischer Analyse.[54] Und auch hinsichtlich der von Wahrnehmungsvorstellungen repräsentierten Inhalte war Leibniz kein Vertreter des Mythos: Erst die bewusste inferentielle Einbettung dieser Zustände erlaubt uns eine adäquate Repräsentation wahrgenommener Sachverhalte.

Vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen angeborenen Ideen und Ideen, die wir in der Erfahrung erwerben, können wir nun auch zwei Arten des Gegebenen unterscheiden: Etwas ist uns gegeben, weil es angeboren ist; oder uns ist etwas gegeben, weil es aus der Erfahrung stammt. Weder die eine noch die andere Auffassung schützt demnach per se vor dem Mythos.

Wie Vertreter der ersteren Konzeption den Mythos unter Umständen vermeiden können, zeigt das Beispiel Leibniz', das sich allerdings auch in seinem Fall nicht ohne weiteres auf Ideen ausdehnen lässt, die nicht aus der Wahrnehmung stammen. Bezüglich unserer Ideen von mathematischen, logischen oder in einem weiteren Sinne begrifflichen Wahrheiten propagiert Leibniz, wie auch andere Vertreter der Angeborenheit, durchaus ein im Sinne des Mythos problematisches unmittelbar-

[53] Vgl. Sellars 1981, 11.

[54] Ein ähnliches Bild entwirft gemäß der Interpretation von Schmid und Stoichita auch Spinoza. Vgl. dazu die Unterscheidung zwischen epistemischem und faktischem Gehalt einer Idee oben S. 157 f.

adäquates, intuitives Erfassen. Ein Erfassen der von den Ideen repräsentierten Inhalte, nicht unbedingt der Ideen selbst, als den Trägern dieser Inhalte.

Andere Vertreter einer solchen Konzeption, wie etwa Descartes, waren bereits hinsichtlich der repräsentationalen Inhalte von Wahrnehmungsideen, die von außer uns existierenden Dingen handeln, nicht erfolgreich: Sofern wir uns die passenden Ideen der wahrgenommenen Dinge Descartes' Ansicht nach überhaupt zugänglich machen, indem wir die sinnlichen Anteile unserer Ideen ignorieren bzw. uns zumindest nicht von ihnen in die Irre führen lassen, erfassen wir in ihnen auch das Wesen der wahrgenommenen Dinge unmittelbar und adäquat. Die Inhalte dieser Ideen sind uns in diesem Sinne zumindest *prinzipiell* unmittelbar gegeben.

Wie sieht es andererseits mit den Eigenschaften der Ideen in Theorien aus, denen gemäß die Ideen gänzlich *aus der Erfahrung stammen*? Sind sie uns gegeben im Sinne des Mythos oder können diese empiristischen Theoretiker den Mythos des Gegebenen vermeiden? In diesem Zusammenhang spielt die *Unterscheidung von begrifflichen und sinnlichen Aspekten der Ideen* eine wichtige Rolle, der wir uns zunächst zuwenden müssen, um diese Fragen klar zu beantworten. Dabei werden die Ideentheorien wieder insgesamt in den Blick genommen. Erst am Ende des folgenden Abschnitts werde ich mich wieder auf empiristische Theorien konzentrieren und versuchen, die Frage nach deren Anfälligkeit für den Mythos zu beantworten.[55]

3. Sinnliche Ideen

Unsere Wahrnehmung zeichnet sich dadurch aus, dass sie sinnliche und begriffliche Aspekte in sich vereint. Meine Wahrnehmung eines rosaroten Eiswürfels schließt die Wahrnehmung bestimmter sinnlicher Eigenschaften ein, darunter seine Kälte, seine Farbe, seine Gestalt. Indem ich den Würfel als Eiswürfel wahrnehme, nehme ich außerdem wahr, dass der Würfel aus Eis ist und damit bestimmte kausale und dispositionale Eigenschaften besitzt, die keine sinnlichen Eigenschaften sind.

Sowohl die sinnlichen als auch die kausalen und dispositionalen Eigenschaften schreibe ich dem Würfel zu, indem ich ihn *als* einen rosa-

[55] Vgl. unten S. 506 f.

roten Eiswürfel wahrnehme. In diesem Sinne handelt es sich bei all diesen Eigenschaften um Merkmale meines Begriffes von genau diesem rosaroten Eiswürfel. Sie alle gehören also zu dem, als was ich den rosaroten Eiswürfel repräsentiere: Sie bilden, mit anderen Worten, den intentionalen Inhalt meiner Eiswürfel-Wahrnehmung.

Nun sind aber ganz offensichtlich einige dieser Eigenschaften in meiner Wahrnehmung noch auf eine andere Weise enthalten als bloß als intentionaler Inhalt. Wenn ich den Eiswürfel beispielsweise sehe (oder ihn mir bildlich vorstelle) – um bei der in der Wahrnehmungstheorie üblichen (und natürlich nicht unproblematischen) Konzentration auf die visuelle Wahrnehmung zu bleiben –, sind seine Farbe und seine Gestalt mir in anderer Weise gegenwärtig, als wenn ich an einen rosarote Eiswürfel bloß denke: Ich sehe *von* dem rosaroten Eiswürfel seine Rosaröte und seine Würfelform. Dasselbe gilt nicht für seine kausalen oder dispositionalen Eigenschaften: Ich sehe etwa seine Eigenschaft, bei Hitze zu schmelzen, nicht *von* dem Eiswürfel – auch wenn ich ihn *als* einen Gegenstand sehe, der bei Hitze schmilzt.

Dieser anderen Art des Gegenwärtigseins der sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften gilt es in einer Theorie des intentionalen Gehalts von Wahrnehmungen gerecht zu werden. Pointiert gesagt sind kausale und dispositionale Eigenschaften uns in der Wahrnehmung *bloß* begrifflich gegenwärtig, während sinnliche Eigenschaften sich dadurch auszeichnen, dass sie uns begrifflich (wir sehen den Eiswürfel *als* rosarot und würfelförmig) *und* sinnlich (wir sehen *von* dem Eiswürfel seine Rosaröte und seine Würfelform) gegenwärtig sind.

3.1 Desiderata – Gegebenheitsweisen und Nahtlosigkeit

Wie gehen Ideentheoretiker mit dieser Differenzierung um? Wird sie überhaupt berücksichtigt? Zunächst ist festzuhalten, dass Ideen meist so konzipiert werden, dass sie die sinnliche und begriffliche Repräsentation von Eigenschaften in einem repräsentationalen Zustand vereinen – im Gegensatz beispielsweise zur Vereinigung verschiedener geistiger Zustände in *einem* Wahrnehmungsakt. Damit ist noch nicht unbedingt etwas darüber ausgesagt, ob hier sinnliche und begriffliche Aspekte unzulässig vermischt werden.

Wenn das Problem sich darauf beschränken ließe, dass man zwischen sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften einerseits und kausalen und dispositionale Eigenschaften andererseits differenzieren muss, weil die letzteren nicht im selben Sinne sinnlich wahrgenommen werden können wie die ersteren, ließe sich leicht eine positive Antwort geben: Diesbezüglich unterscheiden Ideentheoretiker von Descartes bis Hume häufig sehr genau – und dies ist letztlich auch der Grund dafür, dass Kausalität in der empiristischen Tradition von Locke über Berkeley bis zu Hume als unmittelbar wahrnehmbare Eigenschaft zunehmend problematisch wird. Denn Kausalität ist nicht wahrnehmbar, wenn man Wahrnehmung als Folge von sinnlichen Ideen auffasst. Das führt dann, abhängig von der jeweiligen Theorie dazu, dass der Kausalitätsbegriff entweder aus anderen Quellen stammen muss, als aus der sinnlichen Erfahrung; oder aber dass der Kausalitätsbegriff wie bei Hume selbst reformuliert wird. Ob solche Konzeptionen andererseits eine überzeugende Antwort darauf geben können, wieso diese Eigenschaften dennoch mit den übrigen Eigenschaften des unmittelbar wahrgenommenen Gegenstandes in ein und demselben intentionalen Zustand in großer Homogenität vereint sind, ist damit noch nicht geklärt.

Selbst wenn man aber bereit wäre, diese Schwierigkeit zu vernachlässigen, weil man in Frage stellt, dass wir kausale und dispositionale Eigenschaften überhaupt unmittelbar wahrnehmen, wird man von einer analogen Problematik eingeholt, wenn man sich auf die sinnlichen Eigenschaften als einzig unmittelbar wahrnehmbare Eigenschaften konzentriert. Denn die Frage nach der Vermischung sinnlicher und begrifflicher Aspekte in der Wahrnehmung ist nicht auf diese Differenzierung beschränkt. Gerade das Beispiel der unmittelbar sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften zeigt ja, dass diese *gleichzeitig* sinnlich und begrifflich in der Wahrnehmung gegenwärtig sind: Wir nehmen den Eiswürfel *als* rosarot wahr und wir sehen *von* ihm seine Rosaröte.

Das heißt aber, dass eine Theorie der Wahrnehmungsideen die Frage des Verhältnisses sinnlicher und begrifflicher Aspekte der Wahrnehmung nicht gleichsam auslagern kann: Beide sind auch dann in unseren Wahrnehmungszuständen untrennbar ineinander verwoben, wenn man nur die sinnlichen Eigenschaften der Wahrnehmung berücksichtigt.

Roderick Firth hat in diesem Zusammenhang von der ‚Nahtlosigkeit' (*seamlessness*) der Wahrnehmung gesprochen[56]: Sinnliche und begriffliche Eigenschaften sind in jedem Wahrnehmungsakt nahtlos miteinander verbunden. Eine erfolgreiche Theorie der Wahrnehmung muss dieser Nahtlosigkeit ebenso gerecht werden wie der wesentlichen Verschieden-

[56] Vgl. Firth 1964.

heit der begrifflichen und sinnlichen Gegebenheitsweise von im weitesten Sinne wahrnehmbaren Eigenschaften.

Wir haben also zwei Desiderata für den ideentheoretischen Umgang mit Wahrnehmungsideen:

1) Die wesentlich unterschiedliche Gegebenheitsweise von begrifflichen und nicht-begrifflichen Eigenschaften in Wahrnehmungsideen muss berücksichtigt werden.
2) Gleichzeitig soll der Nahtlosigkeit der Integration begrifflicher und nicht-begrifflicher Eigenschaften in einem Wahrnehmungsakt Rechung getragen werden.

Im Folgenden soll zunächst weitgehend von spezifischen ideentheoretischen Entwürfen abstrahiert werden und ganz allgemein die systematischen Ressourcen analysiert werden, die dem ideentheoretischen Paradigma zur Erfüllung dieser Desiderata grundsätzlich zur Verfügung stehen.

3.2 Bestimmtheit und Sinnlichkeit

Um genauer zu untersuchen, in welcher Hinsicht sich sinnliche und begriffliche Aspekte in der Wahrnehmung, die wir nunmehr auf die Wahrnehmung sinnlich wahrnehmbarer Eigenschaften reduziert haben, unterschiedlich verhalten, müssen wir zunächst eine weitere Unterscheidung berücksichtigen: die zwischen vollständig *bestimmten* Vorstellungsinhalten und Vorstellungsinhalten, die weiter *bestimmbar* sind.

Ohne festzulegen, ob es sich um eine Unterscheidung in der Sache oder bloß eine begriffliche Differenzierung handelt, werde ich dabei im Folgenden zwischen sinnlichen Ideen und begrifflichen Ideen heuristisch unterscheiden, um die sinnlichen von den begrifflichen Aspekten der Wahrnehmungsideen klar voneinander zu trennen. Sinnliche Ideen sind dann Ideen, die den gesamten nicht-intentionalen Inhalt der Wahrnehmung in sich fassen, begriffliche Ideen enthalten hingegen ausschließlich deren intentionalen Inhalt.

Der Inhalt *sinnlicher* Ideen ist immer vollständig *bestimmt*: Die sinnliche Idee eines rosaroten Würfels ist immer die Idee einer ganz bestimmten Farbschattierung (z.B. Rosarot_{21}) und einer ganz bestimmten Gestalt (z.B. Würfelform_{32}). Die sinnliche Idee ist dann eine Idee von Rosarot_{21} und Würfelform_{32} oder, wenn wir uns an die adverbialistische Formulierung erinnern, eine (Rosarot_{21}-und-Würfelform_{32})-lich-Idee.[57]

[57] Vgl dazu oben S. 475f. und auch den Kommentaressay zu Reid, S. 442f.

Der Inhalt *begrifflicher* Ideen andererseits ist nicht notwendig vollständig bestimmt: Er *kann* vollständig bestimmt sein, und hat dann zumindest oberflächlich betrachtet, dieselbe Form wie die entsprechende sinnliche Idee; ebenso gut kann er aber auch generische Eigenschaften der Rosaröte oder der Würfelförmigkeit enthalten. Im einen Fall nehme ich den partikulären rosaroten Würfel dann also *als* rosarot_{21} und würfelförmig_{32} wahr, im anderen *als* rosarot und würfelförmig. Im ersten Fall sind die Eigenschaften, die den Inhalt der begrifflichen Ideen bilden, also *vollständig bestimmt*, in letzterem sind sie weiter *bestimmbar*.

Für alle Ideen, sinnliche *und* begriffliche, gilt nun: Eine Idee, die eine vollständig bestimmte Eigenschaft repräsentiert, ist eine Idee dieser vollständig bestimmten Eigenschaft. Nur für die *sinnlichen* Ideen gilt allerdings auch, dass eine Idee einer vollständig bestimmten Eigenschaft zugleich immer auch die Idee einer nicht vollständig bestimmten Eigenschaft ist: Jede sinnliche Rosarot_{21}-Idee ist also auch eine sinnliche Rosarot-Idee, genau wie umgekehrt jede sinnliche Rosarot-Idee die Rosarot-Idee eine ganz bestimmten Farbschattierung sein muss.

Nicht die Idee ist dabei zugleich bestimmt und nicht bestimmt, sondern unter den *repräsentierten Eigenschaften* sind zugleich solche die vollständig bestimmt sind (z.B. Rosarot_{21}) *und* solche, die nicht vollständig bestimmt sind (z.B. Rosarot). Der Grund dafür, dass sinnliche Ideen in dieser Weise gleichzeitig vollständig bestimmte und die zugehörigen generischen Eigenschaften repräsentieren, liegt darin, dass der Inhalt sinnlicher Ideen noch nicht begrifflich fixiert ist: Jede von einer Idee repräsentierte konkret exemplifizierte Eigenschaft exemplifiziert aber nicht nur sich selbst, sondern auch all die Eigenschaften, denen sie klassifikatorisch direkt untergeordnet ist. D.h. in unserem Beispiel: Die Exemplifikation von Rosarot_{21} exemplifiziert auch die Eigenschaften Rosaröte und Farbigkeit. Diese exemplifikatorischen Zusammenhänge übertragen sich aber in Ideen, deren Inhalt gerade noch nicht begrifflich fixiert sein soll, auf den Inhalt der Repräsentationen.

Eine *begriffliche* Rosarot_{21}-Idee ist im Gegensatz dazu aber *keine* begriffliche Rosarot-Idee: Rosarot_{21} ist eine andere Eigenschaft als Rosarot. Und wenn wir etwas *als* Rosarot_{21} betrachten, betrachten wir es zwar *auch als* Rosarot, nicht aber *als* Rosarot *simpliciter*. Der springende Punkt der begrifflichen Idee von Rosarot_{21} ist nämlich genau die Bestimmtheit *als* eine ganz bestimmte Farbschattierung und eben *nicht* der Bezug auf die generische Eigenschaft der Rosaröte.

Deshalb können wir umgekehrt auch nicht sagen, dass die begriffliche Rosarot-Idee immer auch eine vollständig bestimmte Rosarot-Idee

sein muss, d.h. ein Glied der Disjunktion aller möglichen Rosarot-Schattierungen: Eine begriffliche generische Rosarot-Idee, die Idee von etwas *als* rosarot, ist möglicherweise tatsächlich als eine ausschließende Disjunktion möglicher vollständig bestimmter Rosarot-Schattierungen zu konzipieren, d.h. als eine „Idee von etwas *als* rosarot_{21} *oder* rosarot_{22} *oder* rosarot_{23} etc."

Allerdings ist das etwas anderes, als die generische Rosarot-Idee als eine Disjunktion aller möglichen begrifflichen *Ideen* von vollständig bestimmten Rosarot-Schattierungen zu konzipieren, d.h. eine „Idee von etwas *als* rosarot_{21} *oder* eine Idee von etwas *als* rosarot_{22} oder eine Idee von etwas *als* rosarot_{23} usw."

Im ersten Fall bin ich mir einer Disjunktion von vollständig bestimmten begrifflichen Inhalten wenigstens implizit bewusst; im zweiten Fall durchlaufe ich eine Disjunktion von Ideen vollständig bestimmter Farbschattierungen.

Sinnliche Ideen bleiben, auch wenn sie hinsichtlich eines generischen Charakteristikums klassifiziert werden, *immer* vollständig bestimmt, d.h. sie realisieren immer ein Glied der ausschließenden Disjunktion, die durch das generische Charakteristikum bezeichnet wird. Anders die begrifflichen Ideen: eine begriffliche Idee, die nur generische Eigenschaften enthält, kann nicht gleichzeitig als ein Glied einer ausschließenden Disjunktion vollständig bestimmter Idee verstanden werden. Wer begriffliche Ideen, so wie Berkeley in seiner Kritik an Lockes Theorie abstrakter Ideen, in dieser Hinsicht an sinnliche Ideen annähert, vernachlässigt also einen grundlegenden Unterschied zwischen beiden Klassen von Ideen.[58]

Worauf beruht dieses unterschiedliche Verhalten sinnlicher und begrifflicher Ideen? Es erklärt sich daraus, dass der vollständigen Bestimmtheit sinnlicher Ideen eine andere Eigenschaft zugrunde liegt als der vollständigen Bestimmtheit begrifflicher Ideen.

Sinnliche Ideen sind wesentlich Ideen*individuen* und als solche nicht wiederholbare geistige Vorkommnisse; sofern wir Typen solcher Vorkommnisse bilden, klassifizieren wir Individuen gemäß ihrer Eigenschaften und vor dem Hintergrund des Eigenschaftsraums aus Spezies und Genera, dessen Verhältnisse sich in den Klassifikationsmöglichkeiten niederschlagen. (Deshalb ist es, wie wir gesehen haben, vor dem Hintergrund des Eigenschaftsraums der Farben auch möglich, eine sinnliche Idee von Rosarot_{21} als Rosarot-Idee zu klassifizieren.)

[58] Vgl. Sellars' Kritik an Berkeley in Sellars 1978, 301–2: „confusion of an awareness of a disjunction and a disjunction of awareness".

Vollständig bestimmte begriffliche Ideen sind hingegen wesentlich wiederholbar; auch sie sind natürlich Ideenvorkommnisse, allerdings keine Vorkommnisse von Individuen, sondern Vorkommnisse von *Bestimmungen* von Individuen. Ihre vollständige Bestimmtheit ist, anders als bei den sinnlichen Ideen, keine Folge ihrer *Individualität.*

Hier scheint sich nun aber ein neues Problem zu ergeben: Sofern alle Ideen, sinnliche genau wie begriffliche, immer *individuelle geistige Akte* sind,[59] wie kann dann die Individualität sinnlicher Ideen das sein, was dafür verantwortlich ist, dass sich ihr Verhalten so sehr von dem der begrifflichen Ideen unterscheidet?

An dieser Stelle kann der Ideentheoretiker, die Unterscheidung zwischen Akt und Inhalt der Ideen instrumentalisieren, um der Eigentümlichkeit begrifflicher Ideen gerecht zu werden, d.h. der Art und Weise wie sie Individualität mit Wiederholbarkeit vereinen. Descartes tut genau das, wenn er zwischen *idea materialiter* und *idea objective* unterscheidet: Eine Idee kann qua Akt ein Individuum und damit vollständig bestimmt sein, gleichzeitig aber qua Inhalt etwas *Bestimmbares* zum Gegenstand haben.

Derselbe Ausweg steht andererseits etwa Berkeley nicht wirklich zur Verfügung, auch wenn er zögert zu behaupten, dass Ideen selbst die Eigenschaften haben, die ihren intentionalen Inhalt bilden, und die Unterscheidung zu diesem Zweck in Anschlag bringt. So nähert er hier zwar sinnliche Ideen an begriffliche Ideen an, in denen etwas nur *als* etwas dargestellt wird. Doch müssen diese Ideen die wahrgenommenen Eigenschaften bei ihm in *irgendeinem* Sinne selbst haben, da sie sonst keine Wahrnehmungen *von* diesen Eigenschaften im für sinnliche Ideen charakteristischen Sinne wären. Zudem macht seine Auseinandersetzung mit abstrakten allgemeinen Ideen aber deutlich, dass er umgekehrt auch Verhalten, das für sinnliche Aspekte der Wahrnehmung charakteristisch ist, ohne gebotenes Zögern auf ihre begriffliche Aspekte überträgt.[60]

[59] Vgl oben S. 474 und zum Folgenden Sellars 1978, 294f.

[60] Vgl. dazu den Beitrag zu Berkeley oben S. 363.

3.3 Intentionalisierung vs. Differenzierung

In der geschilderten Angleichung sinnlicher und begrifflicher Aspekte der Ideen erweist sich Berkeley allerdings letztlich doch als typischer Ideentheoretiker – auch wenn er diese Angleichung in besonderer Weise in *beide* Richtungen verfolgt. Das grundsätzliche Bedürfnis, hier eine einheitliche Behandlung zu ermöglichen, lässt sich bei fast allen Theoretikern der frühen Neuzeit beobachten, auch wenn in der Regel – wie bei Descartes – umgekehrt die sinnlichen Aspekte der Wahrnehmung den begrifflichen angenähert werden.[61]

Doch genauso, wie es falsch ist, begriffliche Ideen als sinnliche zu behandeln, darf man auch die sinnlichen Bestandteile der Wahrnehmung nicht einfach als begriffliche auffassen. Was man bei einer Angleichung in dieser Richtung aus dem Blick verliert, ist die Tatsache, die ich weiter oben als das *erste Desiderat* ausgezeichnet habe: dass uns sinnliche Eigenschaften in der Wahrnehmung nicht bloß *als* etwas gegenwärtig sind. Sinnliche Eigenschaften treten nicht bloß als gedachte oder intentionale Eigenschaften auf – wenngleich sie *auch* als intentionale Eigenschaften auftreten.

Was für Eigenschaften sind dann aber sinnliche Eigenschaften? Anders gefragt: *Wovon* sind sie Eigenschaften? Prinzipiell gibt es hier zwei Möglichkeiten: Entweder sie sind *Eigenschaften der wahrgenommenen Gegenstände* oder sie sind *Eigenschaften der Wahrnehmungszustände.*

Die erste Option erweist sich gerade im Wahrnehmungskontext schnell als problematisch. Argumente, die in der frühneuzeitlichen Diskussion hier im Vordergrund standen, waren meist Variationen des *Arguments der Täuschung*:[62] In Fällen der Täuschung oder Halluzination nehmen wir scheinbar Eigenschaften wahr, die der wahrgenommene Gegenstand nicht selbst hat – entweder weil er, im Falle der Täuschung, andere als die wahrgenommenen Eigenschaften hat (er ist z. B. nicht rot, sondern grün; nicht eckig, sondern rund) oder weil er, im Falle der Halluzination, gar keine wahrnehmbaren Eigenschaften hat, da er nicht existiert. Da in diesen Fällen der wahrgenommene Gegenstand die fraglichen Eigenschaften also nicht selbst hat, muss es etwas

[61] Eine interessante Ausnahme bildet hier Malebranche. Mit seiner Theorie werde ich mich im Folgenden noch beschäftigen. Vgl. unten S. 501 ff.

[62] Vgl. z. B. Descartes, Erste Meditation; Malebranche, Bd. 1, S. 204 und Bd. 2, S. 168, K5.

anderes geben, was diese Eigenschaften hat – und das ist der geistige Zustand.

Eine andere Möglichkeit, sich diesen Schluss vor dem Hintergrund grundlegender ideentheoretischer Annahmen plausibel zu machen, besteht in der Einbeziehung der Unterscheidung zwischen *primären* und *sekundären Qualitäten*, die zahlreiche Ideentheoretiker akzeptierten. Denn diese Unterscheidung erzwingt die Verlagerung einer ganzen Eigenschaftsklasse in die Vorstellung: nämlich die Eigenschaften repräsentationaler Zustände, die von sekundären Qualitäten hervorgerufen werden und daher keine auf Ähnlichkeit basierende Entsprechung in den wahrgenommenen Gegenständen haben. Wenn diese Eigenschaften so wie wir sie repräsentieren also keine Eigenschaften von Gegenständen sein können, müssen wir sie als Eigenschaften geistiger Zustände konzipieren.[63]

Damit sind wir bei der zweiten Option angelangt: Sinnliche Eigenschafen sind Eigenschaften von geistigen Zuständen. Diese zweite Option lässt im ideentheoretischen Repräsentationalismus offensichtlich ihrerseits zwei unterschiedliche Deutungen zu: Entweder die sinnlichen Eigenschaften sind *Eigenschaften von Ideen qua Akt oder Träger* von Inhalten oder sie sind *Eigenschaften von Ideen qua Inhalt.* Im letzteren Fall wären die sinnlichen Eigenschaften selbst intentionale Eigenschaften, also Eigenschaften, die sie qua Zustände nicht selbst realisieren; im ersteren wären sie Eigenschaften, die sie selbst qua Zustände realisieren.

Es ist vor dem Hintergrund des ideentheoretischen Paradigmas nicht einfach, genauer zu klären in welchem Sinne sinnliche Ideen die Eigenschaften selbst realisieren sollen, die wir den Gegenständen unserer Wahrnehmung zuschreiben, wenn wir sie *nicht* bloß als intentionale Inhalte auffassen.

Denn alle Theoretiker der frühen Neuzeit (möglicherweise mit Ausnahme von Gassendi[64]) verweigern sich zurecht dem Schluss, dass unsere *Ideen* die Eigenschaften im selben Sinne haben können, wie die

[63] Diesen Bemerkungen liegt die Konzeption sekundärer Qualitäten von Locke und Boyle zu Grunde, d.h. als Kräften, die Ideen von sekundären Qualitäten in uns hervorrufen, die diesen *nicht* ähnlich sind. Andere Konzeptionen, die auf Galilei zurückgehen, fassen (Bestandteile von) Ideen selbst als sekundäre Qualitäten auf. Der Punkt, um den es hier geht, gilt natürlich *mutatis mutandis* ganz genauso für diese Theoretiker. Vgl. für eine hilfreiche Übersicht über unterschiedliche Konzeptionen sekundärer Qualitäten Perler/Wild 2008, 29–48.

[64] Vgl. dazu Sellars 1976 und den Beitrag von Maria Seidl im vorliegenden Band.

wahrgenommenen *Gegenstände* diese Eigenschaften haben. Unsere sinnliche Idee eines rosaroten Würfels kann nicht im selben Sine rosarot und würfelförmig sein, wie der Eiswürfel ‚da draußen'. Der Eigenschaftsraum, der charakteristisch ist für geistige Zustände (in einem weiten Sinne, der nicht bloß die intentionalen Zustände einschließen soll) qua Zustände oder Akte, kann nicht derselbe sein, der wahrnehmbare Gegenstände charakterisiert. Geistige Akte und raum-zeitliche Gegenstände sind schlicht nicht von derselben Art.

Diese Überlegung ist es denn auch, die zahlreiche Ideentheoretiker den Schritt hin zu einer *Intentionalisierung* sinnlicher Ideen gehen lässt. Denn diese Intentionalisierung erlaubt es, wie wir am Beispiel Descartes gesehen haben, Inhalte geistiger Zustände von diesen als Akten zu unterscheiden. Leider verliert man durch diesen Schachzug genau die für sinnliche Ideen charakteristische andere Art des Gegenwärtigseins im geistigen Zustand, die diese Überlegungen allererst notwendig gemacht hat. Die Konsequenz ist eine im kantischen Sinne ‚bloß logische'[65], *graduelle* Unterscheidung zwischen sinnlichen und begrifflichen Ideen, d.h. eine Unterscheidung, die bloß die Form der fraglichen Ideen betrifft und keine Unterscheidung in der Sache ist: Sinnliche Ideen sind letztlich von derselben Art (und stammen aus derselben Quelle[66]) wie begriffliche Ideen, nur sind sie im Gegensatz zu jenen wesentlich verworren, d.h. einer notwendigen Differenzierung durch das erkennende Subjekt nicht zugänglich, die diese zur Deutlichkeit und damit zur Wahrheitsfähigkeit erheben würde.

Dass diese Intentionalisierung nicht wirklich das letzte Wort sein konnte, mag Descartes selbst geahnt haben, als er bemerken musste, dass sinnliche Ideen in hohem Maße klar, d.h. bewusst, sein können, obwohl sie nicht das Zeug zur Deutlichkeit haben – eine Eigenschaft, die sie begrifflichen Ideen äußerst unähnlich macht. Dennoch vermochte er einen wesentlichen Unterschied nicht theoretisch zu erfassen. Hier ging, wie wir gleich sehen werden, erst Malebranche einen entscheidenden Schritt weiter.

Zuvor sei aber bemerkt, dass die Intentionalisierung des sinnlichen Erlebens in der Wahrnehmung mit der Ablösung der Ideentheorie keineswegs obsolet geworden ist, sondern gerade bei zeitgenössischen repräsentationalistischen Theoretikern einen wesentlichen Bestandteil der

[65] Vgl. Kant, *Anthropologie*, 7:140 Fn.

[66] Das macht Descartes insbesondere in den *Notae in programma* deutlich. Vgl. AT VIII-2, 357 ff.; Bd. 1, S. 81 ff.

Erklärung intentionaler Bezugnahme bildet.[67] Die Hoffnung dabei ist, genau wie bei den Ideentheoretikern, die ihre geistigen Ahnen sind, dass damit eine einheitliche Erklärung der Bestandteile unseres geistigen Erlebens in einem sehr weiten Sinne ermöglicht wird. Dass wir diesbezüglich skeptisch sein sollten, ist vielleicht die wichtigste Lehre, die wir aus den Problemen ziehen sollten, mit denen ideentheoretische Konzeptionen in der frühen Neuzeit sich konfrontiert sahen.

Ein neuzeitlicher Autor, der sich der Intentionalisierung sinnlicher Eigenschaften des Wahrnehmungsinhalts ausdrücklich verweigert hat, war Nicholas Malebranche. Er weist den cartesischen Umgang mit sinnlichen Ideen ausdrücklich zurück und insistiert auf der im kantischen Sinne realen oder psychologischen Unterscheidung zwischen sinnlichen und begrifflichen Vorstellungen oder Wahrnehmungen (bei Malebranche ausdrücklich unterschieden von Ideen!), d.h. einer Unterscheidung nicht bloß in der Form, sondern in der Sache, die (ganz im von Kant als eine Bedingung für eine korrekte reale Unterscheidung nahe gelegten Sinne) in der Unterschiedenheit der Quellen dieser Vorstellungen ihre genetische Entsprechung hat.

Für Malebranche gibt es keine sinnlichen Ideen. In der Wahrnehmung werden *Empfindungen* und *intellektuelle Wahrnehmungen* von platonischen Ideen, die nur in Gott existieren, miteinander zu Wahrnehmungen von Gegenständen in der Welt verbunden. Empfindungen werden durch wahrgenommene Gegenstände kausal hervorgerufen[68], repräsentieren aber für sich genommen überhaupt nicht. Intellektuelle Wahrnehmungen werden hingegen als Repräsentationen (und damit als intentionale Zustände) konzipiert. Dieser Unterscheidung entspricht eine ontologische Unterscheidung zwischen adverbial gefassten Zuständen einerseits (Empfindungen) und Zuständen mit intentionalem Gehalt (intellektuelle Wahrnehmungen), der durch Partizipation an platonistisch konzipierten Ideen in Gott zustande kommt. Empfindungseigenschaften werden dann vom wahrnehmenden Subjekt vermittels der intellektuellen Wahrnehmungen auf Gegenstände projiziert und so *als* Eigenschaften dieser Gegenständen aufgefasst.

Durch diese Schein-Intentionalisierung von Empfindungseigenschaften wird Malebranche auch dem ‚als'-Aspekt sinnlicher Eigenschaf-

[67] Vgl. Shoemaker 1994, 252–3, Dretske 1991, 181, Tye 1995.

[68] Diese Kausalbeziehung wird von Malebranche ihrerseits okkasionalistisch konzipiert. Vgl. dazu die Ausführungen von Paolo Rubini S. 190 f.

ten gerecht. Er vermag also mit dieser Theorie die scheinbare zweifache Seinsweise sinnlicher Eigenschaften in Wahrnehmungsvorstellungen einzufangen: Sinnliche Eigenschaften, die wir scheinbar *von* wahrgenommenen Gegenständen und *als* Eigenschaften dieser Gegenstände wahrnehmen, sind eigentlich nur adverbiale Modifikationen geistiger Zustände, die in keinerlei repräsentationaler Beziehung zu den Gegenständen stehen, denen wir sie fälschlicher Weise gemäß unserer naiven Weltsicht zuschreiben.

Leider ist auch Malebranche in seiner Ablehnung der Intentionalisierung sinnlicher Eigenschaften nicht konsequent. Der Grund dafür ist, dass er die Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten letztlich als Voraussetzung akzeptiert: Seine Theorie der Empfindungen ist ausdrücklich nur eine Theorie der auf sekundären Qualitäten beruhenden sinnlichen Eigenschaften. Ausdehnungseigenschaften sind davon ausdrücklich nicht betroffen. Das aber zwingt Malebranche, dazu unsere Wahrnehmung von Ausdehnungseigenschaften rein *intentional* zu konzipieren.

Seine Theorie kann deshalb der phänomenologischen Tatsache nicht gerecht werden, dass wir auch räumliche Eigenschaften nicht nur *als* Eigenschaften von Gegenständen wahrnehmen, sondern sie auch *von* diesen wahrnehmen, um an unsere oben gewählte Terminologie anzuknüpfen. Auch räumliche Eigenschaften haben, mit anderen Worten, eine qualitative Dimension, die in einer rein intentionalen Auffassung von ihnen verloren geht. (In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu beachten, dass Malebranche der Ausweg über eine qualitative Realisierung dieser Eigenschaften in den Ideen Gottes nicht offen steht: Er bezeichnet die Ausdehnungseigenschaften in Gott ausdrücklich als *intelligible Ausdehnung*.[69])

Dabei verhindert die Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten nicht grundsätzlich die phänomenologisch angemessene Konzeption *aller* sinnlichen Eigenschaften. Diese lässt sich im Prinzip aufrecht erhalten, indem man eine Binnendifferenzierung der Empfindungen zulässt, die nicht ontologisch, sondern epistemologisch begründet ist – gerade wenn man Malebranches Idee aufgreift, dass Empfindungseigenschaften gleichsam auf vorgestellte Gegenstände projiziert werden, um

[69] Vgl. Malebranche *OCM* 3:153–4; Bd. 1, S. 225.

den abstrakten und universellen platonischen Ideen die Konkretion in der Erfahrung zu verschaffen, die wir benötigen, um Wahrnehmung durch sie zu erklären.[70] Indem man nämlich zwischen *formalen* und *materialen* Eigenschaften der projizierten Empfindung unterscheidet, kann man in der notwendigen Weise die Vorstellungen primärer Qualitäten den formalen und die Vorstellungen sekundärer Qualitäten den materialen Empfindungseigenschaften zuordnen.

Kants spätere Unterscheidung von raum-zeitlichen Anschauungsformen und Empfindungen lässt sich genau in diesem Sinne interpretieren.[71] Die für Malebranche bedeutende Konsequenz wäre natürlich, dass ausgerechnet die Ausdehnungsideen, die er als Ideen intellektueller Ausdehnung in Gott begreift, keine *Ideen* mehr wären – eine Konsequenz, die ihn einerseits von einer großen argumentativen Last befreien würde, andererseits aber mit seinem Verständnis von überzeitlicher Objektivität gerade dieser Eigenschaften nur schwer in Einklang zu bringen wäre. Für Malebranche ist eben alles Apriorische wesentlich nur in Gott. (Hier wäre der einzige Ausweg wohl die faktische, nicht-begriffliche Realisierung der Ausdehnungseigenschaften in göttlichen Ideen – eine Vorstellung, die mit der Unveränderlichkeit der göttlichen Ideen nicht vereinbar gewesen wäre.[72])

3.4 Nahtlosigkeit

In der vorliegenden Form von Malebranches Theorie stellen sich zwei weitere Probleme, die erwähnt werden müssen, weil sie einerseits über die Ideentheorie hinausweisen, andererseits aber auch zeitgenössische Theorieentwürfe mit ihnen konfrontiert sind.

[70] Vgl. Malebranche *OCM* 9:1066–7. Diesen Unterschied zum Augustinischen Bild betont besonders Pyle, der auch daraus resultierenden Schwierigkeiten diskutiert. Vgl. Pyle 2008, 167–174 und zum selben Thema auch Jolley 1990, 88 ff.

[71] Vgl. dazu Haag 2007. Dies scheint mir der eigentliche systematische Ort zu sein, an dem Kants Begriff der Anschauungsform Malebranche weiterhelfen könnte. Anders Pyle, der Malebranche die Anschauungsformen für die Lösung des Problems der Konkretion von Ideen intellektueller Ausdehnung in ‚echte' Ausdehnung wahrgenommener Gegenstände nahe legt. Vgl. Pyle 2008, 173. Das scheint mir nicht plausibel, da auf diese Weise gerade der sinnliche Aspekt der Anschauung verloren geht.

[72] Vgl. Pyle 2008, 167.

Das erste Problem betrifft den Umgang des vorstellenden Subjekts mit den göttlichen Ideen in der Wahrnehmungssituation, den ich oben als Konkretion bezeichnet habe. In dieser Konkretion werden abstrakte, platonische, universale und daher überindividuelle Ideen mit konkreten, nicht-begrifflichen, individuellen Empfindungseigenschaften verbunden zu konkreten, einheitlichen Vorstellungen von Gegenständen, die begriffliche und nicht-begriffliche Eigenschaften in sich vereinen. Die Frage ist nun, wie denn die platonischen Entitäten, die an diesem Vorgang beteiligt sind, in der erforderlichen Weise unter den Bedingungen der durch Empfindungseigenschaften charakterisierten Sinnlichkeit gleichsam individualisiert werden können.

Malebranches offizielle platonistische Antwort auf dieses Problem – wir stehen kraft der Ideenschau in einer Partizipationsrelation zu den göttlichen Ideen – löst das Problem nicht wirklich, da gemäß dieser Lösung die Ideen wesentlich allgemein bleiben. Gefragt war aber gerade nach der Möglichkeit der Verbindung solcher wesentlich universeller Eigenschaften mit den wesentlich individuellen sinnlichen Eigenschaften zur einheitlichen Vorstellungen von Gegenständen. Die offizielle Antwort löst das Problem nicht, sondern betont es nur: Die entscheidende Frage lässt sich vor dem Hintergrund von Malebranches Theorie reformulieren als Frage danach, wie die Partizipationsrelation beschaffen sein muss, damit diese Einheitlichkeit in den Vorstellungen von Gegenständen erklärt werden kann. Auf diese Frage bleibt Malebranche eine Antwort schuldig.

Das zweite Problem ist zu diesem strukturell analog, betrifft jedoch nicht die begrifflichen Eigenschaften, die wir durch die Partizipation an göttlichen Ideen erfassen, sondern die Empfindungseigenschaften: Diese sind ja adverbial Modifikationen geistiger Zustände, mithin Eigenschaften dieser Zustände. Wie aber können Eigenschaften geistiger Zustände von uns aufgefasst werden als Eigenschaften wahrgenommener Gegenstände?

Beide Probleme benennen ontologische Sprünge in der Wahrnehmungstheorie: Sprünge, die keineswegs nur in Malebranches Theorie auftreten, sondern mit denen jede repräsentationalistische Konzeption konfrontiert ist, die sich mit, wie wir gesehen haben, guten Gründen der vollständigen Intentionalisierung der Wahrnehmung verweigert.[73] Es handelt sich um Probleme, die immer dann auftreten, wenn Elemente so

[73] Vgl. oben, S. 499 f.

heterogener Eigenschaftsklassen wie der begriffliche und der nicht-begrifflichen Eigenschaften, zu einem einheitlichen Ganzen verbunden werden sollen.

Letztlich thematisieren beide Probleme Spielarten des *Desiderats der Nahtlosigkeit* der Integration begrifflicher und nicht-begrifflicher Eigenschaften in der Wahrnehmung.

Viele der in unserer Auswahl vereinigten Philosophen haben eine einfache Antwort auf diese Probleme: Sie benötigen dank der Intentionalisierung der Empfindungseigenschaften keine Erklärung der Nahtlosigkeit: Das Problem tritt bei ihnen schlicht nicht auf, weil alle Inhaltseigenschaften unserer Ideen *intentionale* Eigenschaften sind – und die lassen sich natürlich leicht miteinander verbinden. Der Preis, den sie dafür bezahlen, ist offensichtlich die Unfähigkeit zur Unterscheidung der Gegebenheitsweisen von begrifflichen und nicht-begrifflichen Eigenschaften, die phänomenologisch geboten ist.

Erst bei Kant finden wir erstmals den Versuch, diese Unterscheidung begrifflicher und nicht-begrifflicher Eigenschaften unserer Wahrnehmung vollständig in ihr Recht zu setzen und konsequent durchzuführen. Seinen Arbeiten müssen wir uns deshalb zuwenden, wenn wir nach einer erhellende Antwort auf diese Problematik im Allgemeinen und die der Nahtlosigkeit im Besonderen suchen. Einen wesentlichen Beitrag leisten in diesem Zusammenhang vor allem der Begriff des Schemas einerseits und die Verlagerung der Quelle apriorischer Strukturen in das vorstellende Subjekt andererseits.

Der theoretische Zug, *apriorische Strukturen* als epigenetisch[74] verankerte *Dispositionen im Subjekt* zu verorten und nicht wie Malebranche in Gott, ermöglicht ihm, auf die platonistische Konzeption Malebranches und die damit verbundenen Probleme zu verzichten. Dabei spielt insbesondere der Umstand eine Rolle, dass Kant auf diese Weise apriorische Strukturen auch für die sinnlichen Eigenschaften postulieren kann: Die formalen Bedingungen sinnlicher und begrifflicher Vorstellungen sind dadurch gleicher Maßen als Dispositionen in uns angelegt, die in der Bildung von Vorstellungen notwendig zusammenwirken.

Der *Begriff des Schemas* wiederum erlaubt Kant zu erklären, wie begriffliche Eigenschaften den formalen Bedingungen unserer Sinnlichkeit so unterworfen sein können, dass die materialen Empfindungseigenschaf-

[74] Vgl. dazu Hanna 2001, 31.ff.

ten in unproblematischer Weise *nahtlos* mit den so restringierten begrifflichen Eigenschaften integriert werden können. Transzendentale Schemata haben dabei die Aufgabe, die allgemeinsten formalen Strukturprinzipien in der Bildung von Vorstellungen – Kants Kategorien – so auf die formalen Bedingungen, unter denen uns sinnliche Eigenschaften gegeben sind – Raum und Zeit als Anschauungsformen –, einzuschränken, dass jede einzelne Kategorie dadurch gleichsam sinnlich interpretiert wird. So wird beispielsweise die Kategorie von Ursache und Wirkung unter den Bedingungen der zeitlichen Ordnung als *Abfolge der Vorstellungen, sofern sie einer Regel folgt,* gedeutet.[75] Empirische Schemata wiederum sind komplexe Anweisungen oder ‚Rezepte', vermittels derer empirischen Begriffen ‚Bilder verschafft'[76] werden, d.h. gemäß deren wir als vorstellende Subjekte die Teilvorstellungen, die uns im zeitlichen Nacheinander der Wahrnehmung gegeben sind, zu komplexen Vorstellungen von Gegenständen verbinden.[77]

3.5 Empiristischer Fundamentalismus

Eng mit der ungenügenden Unterscheidung sinnlicher und begrifflicher Aspekte in der Wahrnehmung ist die Antwort auf die Frage verknüpft, derentwegen wir unseren Ausflug in die Analyse der Wahrnehmungsideen überhaupt erst in Angriff genommen haben: nämlich die Frage nach dem *Gegebenen* in empiristischen ideentheoretischen Konzeptionen, die behaupten, dass wir unsere Ideen *aus der Erfahrung* erwerben.

Theorien, die sinnliche und begriffliche Aspekte der Erkenntnis nicht in geeigneter Weise voneinander trennen, neigen zu einer im Sinne des Mythos problematischen Interpretation des Gegebenen: Sofern sinnlich Gegebenes nämlich immer selbst schon als intentional und damit als begrifflich strukturiert aufgefasst wird, gibt es in unserem unmittelbaren Erfassen sinnlicher Eigenschaften keinen interpretatorischen Spielraum mehr, der aber für eine Vermeidung des Mythos unbedingt erforderlich ist.

Wir nehmen den Inhalt von Ideen dann nämlich unmittelbar so auf, wie er wirklich ist. Die integrierte begriffliche Struktur ist also zumindest im unmittelbaren Akt der Perzeption oder des Erfassens der Idee vollkommen autark: Gegebenes ist uns *als* das gegeben, was es wirklich oder an sich ist. Die begriffliche Struktur des so Gegebenen prägt sich dem perzipierenden Subjekt ein ‚wie ein Siegel einem Stück Wachs'.

[75] Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A144 / B183.
[76] Vgl. ebd. A 140 / B 179/80.
[77] Vgl. dazu Haag 2007, Kap. 7.

Natürlich bleibt auch hier interpretatorischer Spielraum in der Einbettung der Ideen in Urteile – und tatsächlich war dies, wie wir gesehen haben, etwa bei Descartes der Ort, an dem weitere begriffliche Interpretation des uns bereits begrifflich verfasst gegebenen Inhalts der Ideen der Wahrnehmung stattfinden sollte.[78] Doch diese Interpretation war strenggenommen immer eine Reinterpretation von etwas, das bereits aus sich selbst unmittelbar verständlich war. Bei solchen unmittelbaren Ideen der Wahrnehmung haben wir es also mit etwas zu tun, was gleichsam sein eigenes Wesen offen zur Schau stellt – und kraft der damit verbundenen epistemischen Autorität in einzigartiger Weise dazu geeignet ist, ein Fundament für die auf solche Wahrnehmungen aufbauende Erkenntnis zu liefern.

Dieses (problematische) Fundament gilt es freilich weiter zu differenzieren und zu evaluieren. Nicht alles, was uns so gegeben ist, kann gleicher Maßen für bare Münze genommen werden. Denn geistige Zustände sind uns dieser Konzeption gemäß zwar selbst als das gegeben, was sie wirklich sind; sie verweisen aber kraft ihres intentionalen Gehalts darüber hinaus auch auf eine scheinbar unabhängig von ihnen existierende Wirklichkeit, um deren Erkenntnis es uns, so würden viele Ideentheoretiker zustimmen, doch eigentlich zu tun ist – und hinsichtlich deren Erkenntnis wir auf dieses Fundament nicht ohne große Vorsicht bauen dürfen.

4. Schleier der Wahrnehmung?

An dieser Stelle macht sich ein Problemkomplex schmerzlich bemerkbar, der bereits (in der Einleitung zu ersten Band[79]) angesprochen wurde – nur um ihn dort bis auf weiteres hintanzustellen: die Frage, ob Ideen einen, möglicherweise undurchdringlichen Schleier der Wahrnehmung bilden, der sich zwischen uns als erkennende Subjekte und die Objekte der Außenwelt legt, auf die unsere Erkenntnisbemühungen gerichtet sind.

[78] Vgl. oben S. 484.
[79] Vgl. Perler, Einleitung Bd. 1, S. 4f.

Wir haben bereits gesehen, dass viele, wenn auch nicht alle, Ideentheorien repräsentationalistisch sind. Berkeleys Position bildet hier eine interessante Ausnahme und zumindest bei ihm ist die Rede von einem Schleier der Wahrnehmung völlig falsch: Bei Berkeley gibt es keinen Schleier der Wahrnehmung, da gar nichts anderes existiert als Wahrnehmungen und Wahrnehmendes. Der Begriff des wahrgenommenen Gegenstandes fällt bei ihm in eins mit dem Begriff der Wahrnehmung eines Gegenstandes. So problematisch diese Konzeption sich auch in vieler Hinsicht erwiesen hat: Berkeley ist immun gegen den Vorwurf des ‚Schleiers der Wahrnehmung'.[80]

Wenn nun auch viele andere Ideentheorien *repräsentationalistisch* sind, so sind es doch die wenigsten in dem Sinne, in dem häufig von *repräsentationaler* Theorie der Wahrnehmung oder, allgemeiner, der Erkenntnis gesprochen wird. Repräsentationale Theorien der Wahrnehmung sind Theorien der indirekten Wahrnehmung äußerer Gegenstände. *Direkte* Wahrnehmung ist die Wahrnehmung ohne epistemische Zwischenglieder; *unmittelbare* Wahrnehmung ist die Wahrnehmung ohne kausale Zwischenglieder. *Direkt* und *unmittelbar* wahrgenommen werden repräsentationalen Theorien gemäß nur die (vorgeblichen) Repräsentationen dieser Gegenstände, nicht diese selbst. Diese Repräsentationen sind die direkten Objekte unserer Wahrnehmung, die ihrerseits auf die äußeren Gegenstände verweisen und uns so deren *indirekte* und durch Repräsentationen *vermittelte* Wahrnehmung ermöglichen.

Doch nur weil Ideen Repräsentationen sind, heißt das nicht, dass sie im Sine der repräsentationalen Theorie als die eigentlichen Objekte der Wahrnehmung als epistemische Mittler zwischen uns und die Welt geschaltet sind. Gerade adverbiale Theorien erlauben hier offensichtlich eine Alternative: Wenn Ideen als Zustände des Geistes und nicht als Objekte der Wahrnehmung konzipiert werden, sind sie nicht Gegenstände der Wahrnehmung, sondern die Wahrnehmungen selbst, die sich intentional auf etwas als physische Gegenstände beziehen. Tatsächlich scheint es vor dem Hintergrund einer adverbialen Konzeption möglich, Ideentheorien vor dem Vorwurf eines Schleiers der Wahrnehmung in Schutz zu nehmen und gerade vielen repräsentationalistischen Ausformungen dieser Theorie eine Form der *direkten* Wahrnehmung der Außenwelt zuzuschreiben. Ideen fungieren in diesen Theorien weder als epistemische noch als kausale Mittler zwischen der Welt und den erkennenden Subjekten.

[80] Vgl. oben, S. 482.

Allerdings regen sich schnell neue Zweifel daran, ob diese Interpretation konsequent durchgehalten werden kann, wenn man eine Unterscheidung in den Blick nimmt, die gerade für die repräsentationalistischen Ideentheoretiker von zentraler Bedeutung war: die Unterscheidung zwischen Ideen *primärer* und *sekundärer* Qualitäten. Sie verläuft *innerhalb* der sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften (im Gegensatz zu den kausalen und dispositionalen Eigenschaften) und unterteilt diese in Eigenschaften, die die wahrgenommenen Gegenstände selbst haben und solche, die wir diesen kraft unserer Ideen nur naiver Weise und zu Unrecht zuschreiben. Die Ausdehnungseigenschaften, die das Weltbild der mechanistischen Naturwissenschaften neben den kinematischen Eigenschaften wesentlich charakterisieren, gehören in die erste Rubrik, Farbeigenschaften sind paradigmatische Eigenschaften der zweiten Art.

Diese Unterteilung der sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften wirft nun ein etwas anderes Licht auf die Frage nach dem Schleier der Wahrnehmung. Denn Ideen stellen gemäß dieser Konzeption Gegenstände systematisch als etwas dar, was diese Gegenstände selbst nicht sind – in unserem Beispiel als farbig. Natürlich verfügen wir über die Mittel, diese Darstellung zu hinterfragen und in Urteilen über Ideen der Wahrnehmung richtig zu stellen. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass unmittelbar perzipierte Wahrnehmungsideen Gegenstände systematisch fehlrepräsentieren und die ‚Reinigung' dieser Fehlrepräsentation eine Aufgabe ist, der wir, wenn überhaupt, nur im Rahmen einer gründlichen philosophischen und wissenschaftlichen Analyse gerecht werden können. Während wir uns bei Descartes auf diese Weise noch adäquate Ideen der Außenwelt erarbeiten können, geht Locke schon einen entscheidenden Schritt weiter und spricht uns die Fähigkeit ab, zu einer adäquaten Erkenntnis der bei ihm als korpuskulare Struktur konzipierten Außenwelt zu gelangen. Alles was wir dementsprechend erreichen können, ist ein Zustand, indem wir unsere Ideen zwar als Fehlrepräsentationen erkennen, nicht aber zu einer adäquaten Repräsentation der Außenwelt gelangen können. Der Vorwurf des Schleiers der Wahrnehmung scheint vor dem Hintergrund der Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten berechtigt – und mit ihm die Bedrohung durch den Skeptizismus.

So weit verbreitet die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten aber auch ist: Es ist fraglich, ob sie zum Kern der vielfältigen Intentionalitätstheorien gehört, die uns die Ideentheoretiker der frühen Neuzeit mit ihren Entwürfen zur Verfügung stellen. Man kann

zumindest den Versuch unternehmen, sie als eine Unterscheidung zu verstehen, die den Philosophen der frühen Neuzeit durch die Naturwissenschaft ihrer Zeit vorgegeben wurde und nicht im jeweiligen Ideenbegriff selbst begründet ist.

Dieser Versuch müsste seinen Ausgangspunkt in einer vermutlich anachronistischen Konzentration auf die Analyse der Wahrnehmung finden, wie wir sie in unserem alltäglichen Weltbild verstehen: als Wahrnehmung materieller Gegenstände mittlerer Größe, die ihre Ausdehnungseigenschaften in genau demselben Sinne selbst haben wie ihre Farbeigenschaften – und in der diese beiden Eigenschaftsräume so untrennbar ineinander verwoben sind, wie wir sie gemäß einer realistischen Wahrnehmungstheorie gewöhnlich begreifen.

Als Bestandteil einer solchen Analyse kann ein an ideentheoretischen Paradigmen orientierter adverbialistisch konzipierter Repräsentationsbegriff, in dem sinnliche und begriffliche Aspekte der Wahrnehmung klar unterschieden werden, auch heute noch einen wesentlichen Beitrag zu einer systematischen philosophischen Analyse unserer Wahrnehmung und deren spezifischer Intentionalität leisten.

Wie auch immer man zu diesen theoretischen Details stehen mag, die in einer ausgearbeiteten philosophischen Wahrnehmungstheorie natürlich genauestens erörtert werden müssen, so sollte doch klar sein: Für einen Schleier der Wahrnehmung wäre in einer solchen Theorie kein Platz mehr.

Glossar

Abstraktion (abstractio / abstraction / abstraction): Vorgang der / Vermögen zur Bildung allgemeiner Ideen aus partikulären Ideen.

Gassendi: Abstraktion ist einer der Prozesse, durch die allgemeine Ideen gebildet werden, das heißt Ideen, die sich auf mehr als einen Gegenstand beziehen. Dies geschieht, indem der Geist die für die Gegenstände wesentlichen Merkmale von den unwesentlichen absondert.

Leibniz: Vorgang des Abziehens eines oder mehrerer Prädikate von einem vollständigen Individualbegriff. Das Ergebnis einer solchen Abstraktion ist ein abstrakter Begriff, der zugleich immer ein unvollständiger Begriff ist.

Locke: Abstraktion ist ein grundlegendes mentales Vermögen, vermittels dessen die partikulären Ideen so betrachtet werden, wie sie im Geist sind, d. h. unabhängig von den sie (innerhalb einer bestimmten Wahrnehmungssituation) konkretisierenden raumzeitlichen Umständen, unter denen sie auftreten. Durch diese Betrachtungsweise wird das Material der partikulären Ideen innerhalb menschlicher Denkepisoden zu abstrakten Ideen, so dass dem Geist Ideen als generelle Zeichen für alle unter sie fallenden (partikulären Ideen der) Dinge verfügbar sind. Insofern abstrakte Ideen ihrerseits die unmittelbaren Signifikate von Wörtern bilden, die mit ihnen verbunden sind, bewegt sich der Mensch als sprechendes Wesen im Gegensatz zu Tieren, die nicht abstrahieren können, stets im Abstrakten.

Berkeley: Berkeley kritisiert Lockes Konzeption von Abstraktion. Insbesondere die Vorstellung, dass es möglich sei, partikuläre Ideen unabhängig von einer konkreten Realisierung zu betrachten, lehnt er ab.

Hume: Hume teilt Berkelys Kritik. Da es keine abstrakten Ideen gibt, braucht es kein Vermögen der Abstraktion und der Verarbeitung solcher Ideen (Verstand, Intellekt). Zur Erklärung der allgemeinen Repräsentationsfunktion konkreter Ideen greift Hume auf die Sprechergemeinschaft zurück: Die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks ist eine konkrete Idee, die durch Konvention mit der Äußerung eines Wortes kausal und durch Ähnlichkeit mit einer Klasse weiterer Ideen assoziiert ist. So entstehen allgemeine Ideen (oder Begriffe).

Apperzeption (apperception; (s')appercevoir (de)):

Leibniz: Perzeptionsakt zweiter oder höherer Stufe, der einen Perzeptionsakt oder einen Perzeptionsinhalt der nächst niederen Stufe zum Gegenstand hat.

Assoziation (association):

Hume: Hume unterscheidet drei Prinzipien der Assoziation: Ähnlichkeit, (räumliche und zeitliche) Kontiguität, Kausalität. Ideen werden nach allen drei Prinzipien assoziiert, Eindrücke nach Ähnlichkeit (und teilweise Kontiguität). In Assoziation nach Ursache und Wirkung sind stets Ideen involviert. Die Assoziation ist ein grundlegendes und ursprüngliches Prinzip geistiger Aktivität, das nicht weiter erklärt werden kann.