# Sehen und Begreifen

Wahrnehmungstheorien
in der frühen Neuzeit

herausgegeben von
Dominik Perler und Markus Wild

Walter de Gruyter · Berlin · New York

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort ..... V

Dominik Perler & Markus Wild
Einleitung ..... 1

Stephen Gaukroger
Bacons Psychologie der Wahrnehmungskognition ..... 71

Johannes Haag
Sinnliche Ideen. Descartes über sinnliche und begriffliche Aspekte der Wahrnehmung ..... 95

Michael Hampe
Thomas Hobbes: Empfinden und Konstruieren ..... 123

Andrew Pyle
Malebranche über Wahrnehmung. Augustinische Lösungen für cartesische Probleme ..... 145

Dominik Perler
Verstümmelte und verworrene Ideen. Sinneswahrnehmung und Erkenntnis bei Spinoza ..... 177

Andreas Kemmerling
Locke über die Wahrnehmung sekundärer Qualitäten ..... 203

Stephen Puryear
Leibniz über Begriffe und ihr Verhältnis zu den Sinnen ..... 235

Katia Saporiti
Weshalb die Welt so ist, wie wir sie sehen. Berkeleys These der Unfehlbarkeit unserer Wahrnehmung ..... 265

Markus Wild
Hume über das Wahrnehmungsobjekt ..... 287

Alexander Staudacher
Thomas Reids semiotischer Realismus ..... 319

Die Autoren ..... 347

Sachregister ..... 349

Personenregister ..... 357

Johannes Haag

# Sinnliche Ideen

## Descartes über sinnliche und begriffliche Aspekte der Wahrnehmung

In einer berühmten Passage seiner *Kritik der reinen Vernunft* richtet Kant einen interessanten Vorwurf an Leibniz:

> Er verglich alle Dinge blos durch Begriffe mit einander und fand, wie natürlich, keine andere Verschiedenheiten als die, durch welche der Verstand seine reine Begriffe von einander unterscheidet. Die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigene Unterschiede bei sich führen, sah er nicht für ursprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart und kein besonderer Quell der Vorstellungen. (Kant, *Kritik der Vernunft*, A 270–271/B 326–327)

Und in der sehr viel späteren *Anthropologie* greift Kant diese Kritik auf und präzisiert:

> Die Sinnlichkeit blos in der Undeutlichkeit der Vorstellungen, die Intellectualität dagegen in der Deutlichkeit zu setzen und hiemit einen blos formalen (logischen) Unterschied des Bewußtseins statt des realen (psychologischen), der nicht blos die Form, sondern auch den Inhalt des Denkens betrifft, zu setzen, war ein großer Fehler. (Kant, *Anthropologie*, 7:140 Fn.)

Dieser Vorwurf thematisiert das Verhältnis begrifflicher und nicht-begrifflicher Elemente in unseren Vorstellungen: Kant behauptet, dass es sich bei diesem Unterschied um einen realen oder psychologischen Unterschied handelt, der nicht bloß die (logische) Form, sondern auch den Inhalt dieser Vorstellungen betrifft.

‚Bloß logisch' ist ein Unterschied, wenn die fraglichen Vorstellungen letztlich von derselben Art sind oder aus derselben Quelle entstammen und die offensichtlichen Differenzen nur gradueller Natur sind. Ein realer Unterschied ist hingegen ein wesentlicher Unterschied in der Sache, der – im Falle der Vorstellungen – in unterschiedlichen Quellen dieser Vorstellungen seine genetische Entsprechung hat: Sinnlichkeit und Verstand

sind für Kant radikal unterschiedene Quellen der Vorstellungen, die verantwortlich sind für einen Wesensunterschied sinnlicher und begrifflicher Vorstellungen.

Die kritisierte Sichtweise will diese radikale Unterscheidung nicht akzeptieren. Ihr zufolge verdanken wir die Deutlichkeit der Vorstellungen dem Verstand und müssen für undeutliche Vorstellungen die Sinnlichkeit verantwortlich machen. Dennoch gibt es keinen wesentlichen Unterschied in den resultierenden Vorstellungen: der Unterschied der Deutlichkeit ist ein bloß formaler Unterschied, der sich letztlich vollständig erfassen lässt von einer graduellen Abstufung, von der höchsten Deutlichkeit einerseits zur größten Undeutlichkeit oder Verworrenheit auf der anderen Seite.

Ich will im Folgenden, ohne dies an dieser Stelle argumentativ untermauern zu können, voraussetzen, dass eine derartige Konzeption tatsächlich defizitär ist (vgl. Haag 2007). Ob allerdings Leibniz etwas Derartiges vertreten hat oder nicht, soll uns hier nicht weiter interessieren (vgl. z. B. Wilson 1990). Denn René Descartes (1596–1650) ist – wenigstens auf den ersten Blick – ein viel besserer Adressat für Kants Vorwurf. In Descartes' Konzeption des Erkennens spielt die graduelle Abstufung von Deutlichkeit tatsächlich eine entscheidende Rolle: Wahr ist, was im höchsten Maße klar und deutlich, falsch, was undeutlich ist. Die paradigmatischen undeutlichen Vorstellungen sind aber gerade die sinnlichen Vorstellungen, wobei sinnliche Vorstellungen einfach jene Vorstellungen sind, die wir durch die Wahrnehmung erhalten. Das Zeug zu deutlichen Vorstellungen haben hingegen nur die begrifflichen.

Im Folgenden will ich der Frage nachgehen, inwiefern diese Kritik Kants auf die cartesische Philosophie der Wahrnehmung zutrifft.

## 1 Körperliche Wahrnehmung

Sinnliches Wahrnehmen muss bei Descartes von Perzeption (*perceptio*) unterschieden werden. Sinnliche Wahrnehmung ist für ihn auch keine *Art* der Perzeption: Das Verhältnis von sinnlicher Wahrnehmung und Perzeption kann nicht als eine Beziehung von *genus* zu *species* beschrieben werden. Denn mit Perzeption meint Descartes meist das bewusste Erfassen einer Idee – und es ist falsch, diesen Akt des Erfassens einer Idee als Wahrnehmung dieser Idee zu konzipieren: Ideen sind, wie wir noch sehen



werden, für Descartes keine Objekte im Geiste, die als Gegenstände einer inneren Wahrnehmung dienen könnten.[1]

Die Perzeption von Ideen, auch von sinnlichen Ideen, ist also keine Wahrnehmung. Die Perzeption sinnlicher Ideen ist wesentlich beteiligt am komplexen Prozess der sinnlichen Wahrnehmung, ist selbst aber nur ein Bestandteil dieses Prozesses.

Was ist das sinnliche Wahrnehmen darüber hinaus? Skizzieren wir kurz, wie Descartes sich den Wahrnehmungsprozess vorstellt. Sinnliche Wahrnehmung entsteht aus einem Zusammenspiel von drei Elementen, nämlich von denjenigen Modifikationen der *res extensa*, die die unseren Körper unmittelbar umgebende körperliche Wirklichkeit ausmachen, denjenigen Modifikationen der *res extensa*, die unseren eigenen Körper konstituieren, und unserem Geist, der *res cogitans*.

Das Zusammenwirken der ersten beiden Komponenten kann ausschließlich mit den Mitteln einer mechanistischen Naturwissenschaft beschrieben werden. Descartes selbst entwickelt im *Traité de l'Homme*, in seiner *Optik*, in den *Prinzipien*, den späten *Passions de l'ame* und auch in den *Meditationen* (etwa in der *Sechsten Meditation* oder den *Sechsten Erwiderungen*) entsprechende Theorien.

Sein Bild ist ungefähr folgendes: Die Sinnesorgane unseres Körpers sind den kausalen Reizen der sie umgebenden körperlichen Dinge ausgesetzt. So entstehen beispielsweise in der visuellen Wahrnehmung eines Gegenstandes zunächst auf der Retina die Bilder dieses Gegenstandes. Diese Reize werden nun von den unseren Körper durchziehenden Nervenbahnen an das Gehirn vermittels einer „sehr feinen Luft oder eines Windes weitergeleitet" (*Passions*, i, art. 7; AT XI, 332[2]). Dieser vermittelnde Stoff besteht Descartes' Ansicht nach aus so genannten Lebensgeistern (*esprits animaux*, ebd.), – „äußerst kleinen Körpern, die sich sehr schnell bewegen" (*Passions*, i, art. 10; AT XI, 335) und im Gehirn schließlich körperliche Bilder erzeugen.

Der Teil des Gehirns, in dem Descartes diese Hervorbringung von Bildern lokalisiert, ist die Zirbeldrüse, weil sie den „innersten Teil des Gehirns" (*Passions*, i, art. 31; AT XI, 352) bildet. Die Zirbeldrüse ist für ihn der Sitz des Gemeinsinns (*sensus communis*), dessen Aufgabe es ist, in der Erzeugung

1 Vgl. dazu Yolton 1984, Costa 1983, Alanen 1990, Perler 1996. Anders Wilson, 1994.

2 „AT" steht für die von Ch. Adam & P. Tannery besorgte Gesamtausgabe der Werke Descartes' in 11. Bd. Dem Sigel „AT" folgen Bandnummer und Seitenzahl.

seiner Bilder die – gleichfalls bildhaften – Informationen der verschiedenen Sinnesorgane zu komplexen Bildern zu integrieren. Verantwortlich für diese Integration ist ein Vermögen, das Descartes als körperliche Einbildungskraft bezeichnet (z. B. *Discours* V; AT VI, 55).

Den Begriff des Gemeinsinns übernimmt Descartes interessanterweise aus der aristotelischen Psychologie (vgl. Aristoteles, *De Anima*, III, i, 425a14ff.), passt ihn aber nicht einfach seiner spezifischen Vorstellung des Zusammenwirkens von Körper und Geist an, sondern gibt ihm zusätzlich eine besondere Wendung, die es ihm erlaubt, unter Verweis auf diese integrative Funktion für die Existenz eines bildgebenden körperlichen Zentralorgans zu argumentieren. Die Notwendigkeit einer solchen Integration sieht Descartes nämlich nicht nur hinsichtlich der Informationen verschiedener Sinne, sondern auch und gerade bezüglich der Informationen aus „doppelten Organen desselben Sinnes" (*Passions*, i, art. 32; AT XI, 353). Als Beispiel nennt er unsere Augen, von denen jedes ein eigenes Retina-Bildchen liefert:

> Es muss notwendigerweise einen Ort geben, an dem die Bilder, die durch unsere beiden Augen kommen, oder die zwei Sinneseindrücke von irgendeinem einzelnen Gegenstand, die durch die zweifachen Organe irgendeines anderen Sinnes gelangen, in einem einzelnen Bild oder Sinneseindruck zusammenkommen, bevor sie die Seele erreichen. Denn andernfalls würden sie nicht einen, sondern zwei Gegenstände präsentieren. (ebd.)

Diese Passage liefert uns auch einen interessanten Hinweis darauf, wie die Redeweise von körperlichen Bildern zu verstehen ist. Denn Bilder im wörtlichen Sinne sind weder die Reaktionen der Retina (oder anderer Sinnesorgane) auf die körperlichen Reize, noch die komplexen Bilder auf der Zirbeldrüse. Deshalb sollte man Descartes' explizierende Rede von ‚Bildern *oder* Sinneseindrücken' in dem zitierten Abschnitt der *Passions* sehr ernst nehmen: Denn Bilder sind diese Eindrücke auf den Sinnesorganen oder auf der Zirbeldrüse nur in einem analogen Sinn, weil sie Eigenschaften der uns umgebenden körperlichen Wirklichkeit kausal repräsentieren.

Das wird noch deutlicher, wenn Descartes sich an anderen Stellen explizit gegen eine wörtliche Auffassung der ‚Bilder' auf der Zirbeldrüse wehrt. So schreibt er in der *Dioptrique*:

> Man darf keineswegs annehmen, dass der Geist, um wahrzunehmen, irgendwelche Bilder erfassen muss, die von den Gegenständen ins Gehirn gesendet werden, wie unsere Philosophen es gemeinhin tun; oder zumindest muss man die Natur dieser Bilder ganz anders verstehen, als sie es tun. (*Dioptrique*, AT VI, 112)[3]



Insbesondere müssen die körperlichen ‚Bilder' keinerlei Ähnlichkeit mit den von ihnen repräsentierten körperlichen Gegenständen aufweisen:[4] Sie fungieren vielmehr als bloße Chiffren, die einzig der Bedingung genügen müssen, die Mannigfaltigkeit der wahrnehmbaren Eigenschaften der repräsentierten Gegenstände in angemessener Weise zu kodieren, die kausal für ihr Auftreten verantwortlich sind (vgl. *Regulae*, AT X, 413). (Dass diese Mannigfaltigkeit prinzipiell durch die „unendliche Vielfalt der Gestalten" (*Regulae*, AT X, 413) repräsentiert werden kann, ist ein Umstand, der sich im weiteren noch als wichtig erweisen wird.)

Wenn Descartes selbst von körperlichen ‚Bildern' spricht, hat er also vor allem eine funktionale Charakterisierung im Sinn: Was auch immer die physiologischen Ereignisse auf der Zirbeldrüse genau sind – sie dienen dazu, das Datenmaterial zu bündeln, das vermittels der Reaktion der Sinnesorgane auf Umweltreize in uns gelangt, und so die Gegenstände kausal zu repräsentieren, die diese Reaktionen hervorrufen. Ähnlichkeit spielt dabei keine Rolle; für eine gelungene kausale (körperliche) Repräsentationsbeziehung sind allein die richtige kausale Beziehung und der Erhalt der Mannigfaltigkeit der wahrnehmbaren Eigenschaften des verursachenden Gegenstandes erforderlich.

Damit ist die Schilderung der rein körperlichen Aspekte des Wahrnehmungsvorgangs abgeschlossen: Die körperliche Wahrnehmung erzeugt demnach gleichfalls rein körperliche ‚Bilder', auf die nun der Geist unmittelbar zugreift.[5]

---

3 Diese Bemerkung richtet sich gegen scholastische Speziestheorien. Vgl. zu letzteren Tachau 1988. Vgl. Einleitung, S. 5 f.

4 Vgl. ebd. und auch ebd., AT VI, 130. Dazu Wilson 1994, 117 ff.

5 Gemäß einer Unterscheidung, die M. Wilson für die Klassifizierung der cartesischen Wahrnehmungstheorie vorgeschlagen hat, endet an dieser Stelle die *wissenschaftliche* Wahrnehmungstheorie Descartes'. Ihrer weitergehenden Behauptung, dass Descartes keine ausgearbeitete *philosophische* Wahrnehmungstheorie entwickelt hätte, will ich mich ausdrücklich nicht anschließen. Vgl. Wilson 1978, 203 und Wilson 1994, 218 f.

## 2 Die Passivität der Wahrnehmung

Die Interaktion von Geist und Körper, *res cogitans* und *res extensa*, darf man sich nun nicht so vorstellen, dass der Geist mit einer Art innerem Auge die Bildchen auf der Zirbeldrüse betrachtet (vgl. *Dioptrique*, AT VI, 130). Die Vorstellung einer derartigen Wiederholung des Wahrnehmungsvorgangs gleichsam auf einer höheren Stufe weist Descartes aus gutem Grund zurück: Die wahrnehmungstheoretischen Probleme würden durch so einen Schritt nicht gelöst, sondern dupliziert (vgl. Perler 1998, 131). Wenn also „die rationale Seele, die mit dieser Maschine [i. e. dem Körper] verbunden ist, diese Figuren direkt betrachtet, wenn sie einen Gegenstand bildlich vorstellt oder vermittels der Sinne wahrnimmt" (*Traité de l'Homme*, AT VI, 177) darf man darunter demnach keine innere Wahrnehmung verstehen. Ebenso wenig ist damit aber die bereits erwähnte Perzeption einer Idee gemeint: Die Perzeption einer Idee ist der Akt des Erfassens oder der Bildung einer Idee – an einigen Stellen nichts anderes als die Aktivierung einer angeborenen Disposition (vgl. *Notae in Programma*, AT VIIIB, 358) –, der im Falle sinnlicher Ideen die Aktivität auf der Zirbeldrüse als unmittelbares kausales Antezedens voraussetzt, nicht aber mit dieser identifiziert werden darf (anders Costa 1983).

Die Charakterisierung des körperlichen Geschehens auf der Zirbeldrüse als kausales Antezedens weist auf eine weitere zentrale Eigenschaft des Wahrnehmungsprozesses an der Schnittstelle von Körper und Geist hin: Die Interaktion von Körper und Geist ist – nicht nur im Fall der Wahrnehmung, sondern auch umgekehrt im Fall intentionalen Handelns – als eine *kausale* Beziehung zu denken. Diese kausale Beziehung zwischen zwei wesensverschiedenen, ‚real distinkten' Substanzen war von Beginn an Gegenstand vehementer Kritik[6] und steht als ‚Problem der mentalen Verursachung' bis heute auf der philosophischen Agenda.[7]

Ich will diese zentrale Eigenschaft des cartesischen Systems hier einfach voraussetzen und in diesem Zusammenhang nur auf eine für die sinnliche Wahrnehmung wesentliche Implikation verweisen: Dass sinnliche Wahrnehmung kausal konzipiert wird, hat zur Folge, dass das wahrnehmende Subjekt im Wahrnehmungsprozess, was die Inhalte seiner Wahrnehmung angeht, wesentlich passiv ist. Wir können weder die Bildung der körperlichen ‚Bilder' auf der Zirbeldrüse, noch den dadurch unmittelbar ausgelösten Akt des Erfassens einer Idee so beeinflussen, dass wir die Inhalte unserer Wahrnehmung verändern könnten. Natürlich können wir die so verursachte Idee anschließend einer kritischen Überprüfung unterziehen und auf diese Weise zu adäquateren Ideen desselben Gegenstandes gelangen. Doch darauf, welche sinnliche Idee durch die Aktivität der Zirbeldrüse unmittelbar hervorgerufen wird, haben wir – sofern wir aufmerksam sind – keinen Einfluss.

Ein großer Vorteil einer derartigen kausalen Konzeption des Wahrnehmungsvorgangs liegt in der Vereinbarkeit mit einem grundlegenden phänomenologischen Faktum unserer Wahrnehmung: Die aus der kausalen Wahrnehmungstheorie folgende Passivität hinsichtlich Faktum und Inhalt unserer Wahrnehmung, deckt sich damit, dass wir uns in der Wahrnehmungssituation als passiv erleben. (Das ist übrigens einer der Gründe dafür, dass auch heute noch viele Philosophen eine kausale Wahrnehmungstheorie vertreten, vgl. Haag 2001, Kap. 3.)

In der *Sechsten Meditation*, noch vor dem Beweis für die Existenz einer körperlichen Außenwelt, thematisiert Descartes dieses phänomenologische Faktum:

> Ich machte ... die Erfahrung, dass diese [sinnlichen] Ideen ohne meine geringste Zustimmung in mir auftauchten, so sehr, dass ich weder irgendein Objekt empfinden konnte, so sehr ich es auch wollte, wenn es nicht einem Sinnesorgan präsent war, noch es nicht empfinden konnte, wenn es präsent war. (*Meditationes*, AT VII, 75)

Und kurz darauf instrumentalisiert er diese vortheoretische Beobachtung in seinem Beweis für die Existenz von Körpern, die kausal für diese sinnlichen Ideen verantwortlich sind:

> Nun ist allerdings in mir ein gewisses passives Vermögen der Empfindung, d. h. ein Vermögen, die Ideen der Sinnendinge aufzunehmen und zu erkennen, aber ich könnte davon keinen Nutzen haben, wenn nicht auch ein gewisses aktives Vermögen existierte, entweder in mir oder etwas anderem, um diese Ideen hervorzubringen oder zu bewirken. Und dieses Vermögen kann in der Tat nicht in mir sein, da es überhaupt kein Verstehen voraussetzt und da diese Ideen nicht nur ohne meine Kooperation, sondern oft sogar gegen meinen Willen produziert werden. (ebd., AT VII, 79)

Wir selbst können also nicht Ursache der sinnlichen Ideen sein. Da Gott kein Betrüger ist und uns offenbar die Neigung verliehen hat, für diese sinnlichen Ideen äußere Körper ursächlich verantwortlich zu machen, kommt dann als Ursache solcher Ideen eben nur die *res extensa* in Frage.

6 Vgl. die Kritik von Hyperaspistes in AT III, 398.

7 Vgl. z. B. mit Bezug auf Descartes: Yablo 1992. Für einen Überblick vgl. Heil/Robb 2005.

## 3 Sinnliche Ideen im Geist

Wenden wir uns nun dem geistigen Teil des Wahrnehmungsprozesses zu, der, anders als der körperliche, ‚Verstehen voraussetzt' (*intellectionem praesupponit*). Hier ist das wesentliche Thema der cartesischen Konzeption die Einbettung der Wahrnehmungstheorie in die Ideentheorie. Für unsere Fragestellung ist dieser Teil des Wahrnehmungsvorgangs auch deshalb besonders interessant, weil das Verhältnis sinnlicher und begrifflicher Aspekte in der Wahrnehmung eigentlich erst an dieser Stelle thematisiert werden kann: Vorher gibt es keine begrifflichen Aspekte, weil die körperliche Substanz wesentlich nicht-begrifflich ist. Überraschender ist vielleicht, dass es vorher streng genommen auch keine sinnlichen Aspekte gibt: Sinnliche wie begriffliche Aspekte sind für Descartes nämlich, wie wir sehen werden, immer Aspekte von Vorstellungen oder Ideen – und Ideen sind Modifikationen der *res cogitans*.

Um zu verstehen, wie in der sinnlichen Wahrnehmung begriffliche und sinnliche Aspekte zusammenwirken, ist es deshalb notwendig, sich über die Grundzüge der cartesischen Ideentheorie klar zu werden. Einen guten Ausgangspunkt bietet dafür der *Anhang zu den zweiten Erwiderungen* in dem Descartes den Versuch unternimmt, die wesentlichen Ergebnisse seiner *Meditationen* nach der ‚geometrischen Methode', d. h. in deduktiver Form, darzustellen.

### 3.1 Geistige Akte

Er beginnt diese Darstellung mit einer Reihe von Definitionen, von denen für unsere Zwecke die ersten vier interessant sind. Zunächst definiert er den Begriff des *geistigen Aktes* (*cogitatio*):

> 1. Ich verwende den Ausdruck ‚geistiger Akt' so, dass er alles umfasst, was in uns so existiert, dass wir uns dessen unmittelbar bewusst sind. Also sind alle Operationen des Willens, des Verstandes, der Einbildungskraft und der Sinne geistige Akte. (Descartes, *Meditationes*, AT VII, 160)

Was an dieser Definition zunächst auffällt, ist die Betonung des aktiven Charakters mentaler Ereignisse: Geistige Ereignisse sind Operationen bestimmter Vermögen. Allerdings muss damit nicht gemeint sein, dass jeder geistige Akt die intentionale Handlung eines geistigen Vermögens sein muss: Nicht jede geistige Operation muss als intentionale Handlung verstanden werden.[8]



Überraschend ist nun allerdings, dass Descartes in seiner Aufzählung geistiger Vermögen keineswegs nur Willen und Verstand aufführt, sondern auch die Einbildungskraft und die Sinne. Während Wille und Verstand nämlich gleichsam klassische geistige Vermögen sind, deren Zusammenwirken bei Descartes erst unsere Fähigkeit erklärt, Urteile zu bilden, scheinen Einbildungskraft und noch viel mehr die Sinne prima facie besser als Vermögen klassifizierbar zu sein, die dem Geist das Material zur Verfügung stellen, auf dem er dann operieren kann.

Das ist aber offenbar nicht Descartes' Bild: Auch die Einbildungskraft und die Sinne selbst sind Vermögen zur Hervorbringung geistiger Akte und als solche geistige Vermögen. Erinnert sei auch an die Bemerkung in der *Zweiten Meditation*, dass das bewusste sinnliche Empfinden recht verstanden nichts anderes sei als Denken.[9] Und in der *Sechsten Meditation* spricht Descartes sogar von den Urteilen äußerer Sinne.[10] Es sieht also so aus, als würde sich Descartes bereits an dieser Stelle dem kantischen Vorwurf aussetzen, zwischen sinnlichen und begrifflichen Vermögen nicht hinreichend unterschieden zu haben: Nichtbegriffliche Vermögen und begriffliche Vermögen sind gleichermaßen geistige Vermögen.

Hier ist zunächst daran zu erinnern, dass sowohl die sinnlichen Vermögen als auch die Einbildungskraft körperliche Entsprechungen haben. Wir haben sie und ihr Wirken bereits im Zusammenhang der körperlichen Aspekte des Wahrnehmungsprozesses kurz skizziert. Diese körperlichen Vermögen *können* hier also nicht gemeint sein. Es ist deshalb möglich, diese Klassifizierung auch anders zu lesen: Sinnlichkeit und Einbildungskraft sind geistige (und damit auch begriffliche) Vermögen, die dafür verantwortlich sind, dass begriffliche Fähigkeiten geistige Zustände *auf der Basis nicht-begrifflicher Vorgänge* erzeugen können. Beide wären demnach also geistige Vermögen – aber eben geistige Vermögen mit einer spezifischen Funktion: nämlich der Aufnahme körperlicher Vorgänge in die geistige Aktivität.

---

8 Descartes selbst trifft diese Unterscheidung nicht explizit; allerdings spricht nichts dagegen, sie in diesem Zusammenhang nachzutragen. Eine moderne Version findet sich z. B. in Sellars 1969.

9 „hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare" AT VII, 28.

10 „sensuum externorum judicia" AT VII, 76.

Für diese Interpretation sprechen Descartes' Ausführungen in der *Sechsten Meditation*. Dort stellt er fest, dass Einbildungskraft und die Sinne „in ihrem formalen Begriff einige Verstandestätigkeit"[11] einschließen. Die Leistung der Einbildungskraft – genau wie die Leistung der Sinne – ist dementsprechend immer *auch* eine Verstandestätigkeit, allerdings eine spezifische Verstandestätigkeit, die eine Fähigkeit spiegelt, die für andere Verstandestätigkeiten nicht gleichermaßen konstitutiv ist: Nämlich die Fähigkeit, die Verstandestätigkeit mit einer „weiteren spezifischen Anstrengung der Seele" (AT VII 73) zu verbinden.

Worin diese besondere Anstrengung besteht, macht Descartes gleichfalls im Kontext der *Sechsten Meditation* deutlich. Sie besteht darin, dass der Geist vermittels der Einbildungskraft *seine Aufmerksamkeit auf den Körper richtet* (vgl. AT VII, 73). Denn

> dieser Modus des Denkens unterscheidet sich nur dadurch vom reinen Verstehen, dass der Geist, solange er versteht, sich gewissermaßen auf sich selber richtet und sich auf eine der Ideen bezieht, die in ihm sind; solange er sich aber etwas einbildet, sich auf den Körper richtet und etwas in ihm anschaut, das mit einer Idee übereinstimmt, die entweder von ihm selbst verstanden oder von einem Sinn wahrgenommen wird. (Descartes, *Meditationes*, AT VII, 73)

Hier findet also eine Kooperation zwischen der „körperlichen Einbildungskraft" (*Meditationes*, AT VII, 121; vgl. auch AT VII, 364 und AT VII, 181) oder dem *sensus communis* – dem Geschehen auf der Zirbeldrüse – und der Einbildungskraft als geistigem Vermögen statt. Erst diese Kooperation ermöglicht das Entstehen von bildlichen Ideen wie denen der Sinne und denen, die bloß Produkte der Einbildungskraft sind.

Wenn Descartes deshalb davon spricht, dass die Einbildungskraft, sofern sie sich vom Verstand unterscheidet, für das Wesen des Geistes nicht erforderlich sei,[12] dann sollte man das als Abgrenzung der geistigen von den körperlichen Aspekten des Wirkens der Einbildungskraft verstehen: Nur die Letzteren berühren das Wesen des Geistes nicht; die ersteren hingegen sehr wohl.

Was bedeutet das für die vorgeschlagene Interpretation von Einbildungskraft und sinnlichem Erfassen (*sentire*) als geistiger Vermögen mit einer spezifischen Funktion? Die von Kant angemahnte Trennung zwischen

11 „intellectionem enim nonnullam in suo formali conceptu includunt" AT VII, 78. Die französische Ausgabe hat die Formulierung: „la notion que nous avons de ces facultés" AT X, 62.

12 „istam vim imaginandi quae in me est, prout differt a vi intelligendi, [...] ad mentis meae essentiam non requiri" (AT VII 73)



Sinnlichkeit und Verstand wäre, jedenfalls als Abgrenzung begrifflicher von nicht-begrifflichen *Vermögen*, bei Descartes aufrechterhalten: Geistige Vermögen sind immer begriffliche Vermögen; und sinnliche Vermögen sind entweder selbst begriffliche Vermögen – dann ist die Abgrenzung gar nicht notwendig, oder sie sind körperlicher Natur, sofern sie – wie die körperliche Einbildungskraft und die körperlichen Sinne – keine begrifflichen Vermögen sind.

## 3.2 Ideen

Wir haben die ganze Zeit über bereits so von Ideen gesprochen, als wüssten wir schon, was darunter eigentlich zu verstehen ist. Versuchen wir diesen Begriff ein wenig besser zu klären. Wir werden dann auch genauer bestimmen können, was *sinnliche* Ideen sind.

Ideen sind „gleichsam Bilder der Dinge" („tanquam rerum imagines", *Meditationes*, AT VII, 37). Bilder repräsentieren die abgebildeten Gegenstände und Sachverhalte, und in der Tat ist dies eine wesentliche Ähnlichkeit von Ideen und Bildern: Auch Ideen stehen, in einem näher zu bestimmenden Sinne, für das, was sie repräsentieren.

Eine weitere Ähnlichkeit ist die Möglichkeit, in Bildern den Träger des Bildgehalts von diesem Gehalt selbst zu unterscheiden. Ein Bild von einem rosaroten Eiswürfel ist immer selbst auch ein Gegenstand in der Welt, der als solcher bestimmte Eigenschaften hat. In unseren Ideen als geistigen Vorgängen haben wir es mit einer analogen Unterscheidung zu tun, nämlich der Unterscheidung eines Trägers für das, was im Geist für die zu vertretenden Objekte steht, von dem Inhalt dieses geistigen Trägers. Der Ausdruck „Idee" bezieht sich also entweder auf die geistigen *Zustände* oder aber auf *Inhalte* der geistigen Zustände: Ideen im zweiten Sinne *sind ‚in'* Ideen im ersten Sinne und *stehen für* die Objekte, die sie vertreten. Beide Aspekte müssen in einer Theorie der Repräsentation sorgfältig unterschieden werden als Akt und Inhalt der Repräsentation oder, wie bei Descartes, als Ideen *materialiter* betrachtet und als Ideen *objective* betrachtet (*Meditationes*, AT VII, 8).

Doch in anderer Hinsicht sind Bilder mit Ideen sehr ungleichartig: Das relativierende „gleichsam" ist sehr wichtig, denn für Descartes sind Ideen keineswegs im Wortsinne Bilder der Dinge. Bilder im wörtlichen Sinn waren für ihn, wie wir gesehen haben, ja nicht einmal die körperlichen ‚Bilder' auf der Zirbeldrüse. Eine cartesische Idee ist kein ‚Bildchen

im Kopf', sondern eine Modifikation (*modus*) der geistigen Substanz (*res cogitans*). Descartes ist also schon aus diesem Grund nicht darauf festgelegt zu behaupten, dass wir zu Ideen als geistigen Objekten in einer Wahrnehmungsrelation stehen.

Der Gegensatz dieser beiden Deutungen unseres Verhältnisses zu unseren Ideen – Ideen als Zustände und Ideen als Gegenstände geistiger Wahrnehmung – war für Descartes selbst noch nicht besonders wichtig. Erst in der Auseinandersetzung mit seiner Ideentheorie, im Zuge ihrer systematischen Weiterentwicklung in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wurden diese Möglichkeiten systematisch debattiert.[13] Dennoch ist es angesichts seiner Substanzenontologie sinnvoll, seine Ideenkonzeption als eine frühe Form des Adverbialismus[14] aufzufassen: Alle geistigen Akte sind bei ihm Modi der denkenden Subjekte und damit von geistigen Substanzen.

In der zweiten Definition des *Anhangs zu den zweiten Erwiderungen* charakterisiert Descartes nun Ideen folgendermaßen:

> 2. Den Ausdruck ‚Idee' verwende ich für jene Form jedes beliebigen geistigen Akts durch deren unmittelbare Perzeption ich mir dieses geistigen Akts bewusst bin; und zwar derart, dass ich nichts mit Worten ausdrücken kann und dabei verstehe, was ich sage, ohne dass dadurch sicher ist, dass ich eine Idee dessen in mir habe, was durch jene Worte bezeichnet wird. (*Meditationes*, AT VII, 160)

Ideen sollen also, *erstens*, Formen geistiger Akte sein, die wir, *zweitens*, unmittelbar perzipieren und durch deren Perzeption wir uns, *drittens*, des geistigen Aktes bewusst werden. Und *viertens* macht die Bemerkung über das Verhältnis von Idee und Worten deutlich, dass Ideen nicht notwendig propositional strukturiert sind.[15]

Zum zweiten Punkt, der Perzeption, habe ich bereits genug gesagt: Hier geht es um den Akt des Erfassens oder Bewusstwerdens selbst, nicht um ein Wahrnehmungsverhältnis zu einer geistigen (oder gar körperlichen) Entität. Die dritte Klausel hängt eng zusammen mit der Definition des geistigen Akts. Descartes' Formulierung gibt uns hier einen Hinweis darauf,

13 Vgl. Arnauld *Des Vraies et des Fausses Idées* und Locke *Essay* II, ix. Dazu auch Yolton 1984, 88–115 und Ayers 1991, 52–66.

14 Als adverbialistisch bezeichnet man repräsentationalistische Theorien, in denen geistige Repräsentationen gerade nicht als Gegenstände einer (inneren) Wahrnehmung konzipiert werden, sondern als Modifikationen des repräsentierenden Subjekts. Die Konzeption geht wenigstens auf Arnauld, m.E. aber sogar bis zu Descartes selbst zurück, wurde aber unter dieser Bezeichnung erst im vergangenen Jahrhundert in die philosophische Debatte eingeführt. Vgl. Ducasse 1942.

15 Vgl. dazu unten S. 108 f.



was Ideen leisten müssen, was auch immer sie sind: Sie müssen erklären, weshalb wir uns geistiger Akte bewusst sind.

Geistige Akte sind uns nun, so die erste Behauptung, bewusst, weil *jeder* geistige Akt – das macht die Formulierung ‚jedes beliebigen geistigen Aktes' deutlich – immer auch charakterisiert ist durch eine Idee, die seine Form ist. Entsprechend heißt es in der *Dritten Meditation*, dass viele geistige Akte „außerdem [d. h. neben der Form, die sie bereits als Idee haben; J.H.] gewisse andere Formen" (AT VII, 37) haben. In solchen Akten erfasse ich „zwar immer irgendeine Sache als den Gegenstand meines Gedankens, aber ich umfasse mit dem Gedanken auch noch mehr als die Abbildung dieser Sache" (ebd.). Auch in geistigen Akten, die keine Ideen sind, sind also immer Ideen enthalten. Descartes nennt in diesem Zusammenhang nur Willensakte, Affekte und Urteile.

Bemerkenswert ist der Umstand, dass die anderen Klassen geistiger Akte aus der ersten Definition des *Anhangs zu den zweiten Erwiderungen* fehlen: Die Operationen der Sinne und der Einbildungskraft. Wir haben hier also einen weiteren Beleg dafür, dass die Produkte dieser Operationen *nichts anderes als Ideen* sind – und damit, wie wir nunmehr wissen, Formen geistiger Akte.

## 3.3 Form und intentionaler Gehalt

Was genau aber hat man sich unter der Form eines geistigen Aktes vorzustellen? Der Begriff der Form ist bei Descartes mehrdeutig. Er verwendet ihn in zahlreichen Kontexten in zum Teil sehr unterschiedlicher Weise.[16] Ich will in diesem Zusammenhang einen Vorschlag von Margaret Wilson aufgreifen: Ideen sind demgemäß Formen geistiger Akte, weil sie Strukturelemente sind, die kraft dieser Struktur eine inhaltliche Bestimmung mit sich bringen. So schreibt Wilson: „When Descartes says an idea is the ‚form of a thought,' he seems to mean just the determinate nature of that particular thought – e. g. fearing-a-lion." (Wilson 1978, 156)

Diese Interpretation hat den Vorteil, dass sie verständlich macht, wie Ideen qua Strukturelemente gemeinsam mit anderen Strukturelementen, also den für Willensakte oder Urteile charakteristischen Formen, komplexe

16 Vgl. für eine Übersicht Perler 1996, 59 ff. Perler diskutiert insgesamt fünf verschiedene, für diese Stelle potentiell relevante Verwendungsweisen von *forma* bei Descartes.

geistige Akte zu den geistigen Akten machen können, die sie sind. Als Formen passen sie sozusagen gut zueinander.

Ein weiterer Vorteil liegt darin, dass auf diese Weise verständlich wird, weshalb Descartes in seiner Definition fortfährt, dass die Bestimmung geistiger Akte sich so vollzieht, „dass ich nichts mit Worten ausdrücken kann und dabei verstehe, was ich sage, ohne dass dadurch sicher ist, dass ich eine Idee dessen in mir habe, was durch jene Worte bezeichnet wird." (AT VII, 160) Dafür, dass ich verstehe, was ich sage, sind Ideen in dem Sinne verantwortlich, dass sie kraft ihrer besonderen Struktur einen ganz bestimmten intentionalen Gehalt haben, der mit der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke in einem systematischen Zusammenhang steht. Dass ich die Bedeutung der sprachlichen Ausdrücke, die ich verwende, verstehe, wird dadurch garantiert, dass ich über eine Idee verfüge, die genau diese Bedeutung als ihren intentionalen Gehalt hat.[17]

Natürlich stellt sich nun die Frage, was man unter dem intentionalen Gehalt einer Idee zu verstehen hat. An dieser Stelle wird Descartes' Begriff der objektiven Realität relevant:

> 3. Unter der objektiven Realität einer Idee verstehe ich das Sein (*entitas*) des Gegenstandes, der von einer Idee repräsentiert wird, insofern es in der Idee existiert [...] Denn alles, was wir als in den Objekten der Ideen seiend perzipieren, existiert in den Ideen selbst objektiv [...] (*Meditationes*, AT VII, 160–161)

Der intentionale Gehalt einer *cogitatio*, die keine weitere Form besitzt als eine Idee, ist bei Descartes, wie nicht nur an dieser Stelle deutlich wird, vollständig charakterisiert durch den intentionalen Bezug auf einen *Gegenstand* und nicht etwa auf einen *Sachverhalt*.[18] So wird zum Teil verständlich, wieso Descartes ohne weiteres von Aussagen über die Seinsweise von *Ideen* – hier deren objektive Realität – zu Aussagen über die Seinsweise von *Gegenständen dieser Ideen*, die objektiv in den Ideen existieren sollen, übergehen kann. Wären die intentionalen Objekte der Ideen Sachverhalte, wäre dieser Übergang ausgeschlossen. Um die cartesische Konzeption unterschiedlicher Seinsweisen der Gegenstände genauer zu fassen, müssen wir noch seine Definition der anderen Seinsweise von Gegenständen der Ideen hinzunehmen:

> 4. Alles das, was in den Objekten unserer Ideen so existiert, dass es genau mit unserer Perzeption davon übereinstimmt, wird als in diesen Objekten formal existierend bezeichnet. (*Meditationes*, AT VII, 160–161)

Was Gegenstand unserer Ideen ist, soll also auf zweierlei Art *existieren* können: nicht nur an sich oder *simpliciter*, eine Seinsweise, die Descartes als *formale* Existenz bezeichnet, sondern auch *objektiv* ‚in' unseren Vorstellungen. Descartes unterscheidet aber nun nicht nur zwischen objektiver und formaler Existenz von *Gegenständen*, sondern entsprechend auch zwischen objektiver und formaler Realität der *Ideen*: Erstere sind Eigenschaften von Gegenständen der Ideen, letztere Eigenschaften der Ideen selbst (vgl. Perler 1996, 87 Fn. 24. Ähnlich Sellars 1967, 32–33). Ideen haben objektive Realität, sofern sie einen bestimmten intentionalen Gehalt haben; sie haben formale Realität, sofern sie selbst als Modifikationen des Geistes existieren (vgl. AT VII, 40–41).

Die objektive Realität der Ideen interpretiert D. Perler als eine Beziehung auf das *Wesen* des repräsentierten Gegenstands, das nur begrifflich von dessen Existenz zu trennen ist. (Dieser Unterschied spiegelt sich im Gegensatz von formaler und objektiver *Existenz*, vgl. Perler 1996, § 7). Auf diese Weise erhält man eine überzeugende Lösung für ein wichtiges ontologisches Problem: Wie kann Descartes es vermeiden, im Zusammenhang der objektiven Realität von Ideen von geistigen Gegenständen als Bezugsobjekten zu sprechen, die von außergeistigen Gegenständen verschieden sind? Gemäß dieser Interpretation beziehen wir uns nicht auf ein geistiges Objekt, sondern immer unmittelbar auf den (intentionalen) Gegenstand

17 Perler kritisiert Wilsons Vorschlag mit dem Hinweis darauf, dass so nicht verständlich werde, wieso Descartes geistige Akte und Ideen unterscheidet: „Wird nun behauptet, die Form sei nichts anderes als die vollständige Struktur mit vollständiger inhaltlicher Ausfüllung, wird die Idee einfach mit dem Denken an etwas gleichgesetzt. Die Unterscheidung von *cogitatio* und Idee wäre dann überflüssig." (Perler ebd., 61 Fn. 33) Das leuchtet mir nicht ein, da dadurch, erstens, nicht alle *cogitationes* erfasst würden – weil Ideen eben nicht in allen geistigen Akten *allein* die Form konstituieren –; und zweitens geht dadurch ja nicht der Unterschied zwischen demjenigen verloren, was geistige Akte qua Akte allgemein charakterisiert, und dem, was einen bestimmten Akt zu dem macht, was er ist – nämlich (wenigstens immer auch) die Idee, kraft derer er eine bestimmte inhaltliche Bestimmung hat. Allerdings droht der Unterschied meiner an Wilson angelehnten Interpretation und der Interpretation, die Perler selbst entwickelt, sich zu verflüchtigen, wenn man Struktur, so wie ich das gerade vorgeschlagen habe, so konzipiert, dass sie verantwortlich ist für den intentionalen Gehalt der Idee. Alles hängt dann natürlich davon ab, wie man intentionalen Gehalt erklärt. Vgl. dazu die folgenden Ausführungen.

18 Perler weist (in ders. 1996, 48 ff.) nach, dass es sich dabei keineswegs um ein Verhältnis handeln muss, das nach dem Modell der Relation propositionaler Einstellungen zu propositional strukturierten Entitäten konzipiert ist. Ideen werden vielmehr bei Descartes in der Regel nicht-propositional konzipiert.

selbst, da dessen Wesen von seiner Existenz zwar begrifflich, nicht aber real getrennt werden kann (Vgl. ebd., 88 f).

Dafür stellt sich nun natürlich die Frage, wie wir zu dem Wesen eines Gegenstandes in Beziehung stehen können. Bei Descartes ist dafür letztlich Gott verantwortlich, der uns diese Fähigkeit verliehen hat – entweder als generelle Fähigkeit oder durch eine dispositionale Verankerung einzelner Ideen (vgl. Jolley 1990).

## 3.4 Wahrnehmungsurteile

Stimmen nun die beiden Arten und Weisen des Existierens der Gegenstände überein, ist die Idee eine *adäquate* Repräsentation ihres Gegenstandes (vgl. Sellars 1967, 33). Allerdings sind *inadäquate* Vorstellungen nicht schon *falsche* Ideen, und *adäquate* Ideen nicht selbst schon *wahre* Ideen. Ideen mögen mit ihren Gegenständen übereinstimmen oder nicht – die Frage nach ihrer Wahrheit oder Falschheit ist erst berührt, sofern diese Ideen durch die denkende Substanz, deren Modifikationen sie sind, auf ihre Gegenstände bezogen werden.

> Was nun die Ideen betrifft, so können sie, wenn man sie nur an sich betrachtet und sie nicht auf irgend etwas anderes bezieht, nicht eigentlich falsch sein; denn ob mir meine Einbildung nun eine Ziege oder ein Chimäre vorstellt – so ist es doch ebenso wahr, dass ich die eine, wie dass ich die andere in der Einbildung habe. (AT VII, 37)

Ideen sind demnach keine Entitäten, denen die Eigenschaft der Wahrheit oder Falschheit als *intrinsische* Eigenschaft zukäme. Wahrheit oder Falschheit wird erst im Urteil von Ideen prädiziert, da erst das Urteil sie auf die von ihnen unabhängig oder an sich existierende Realität bezieht. Wahrheit und Falschheit sind also, sofern wir sie Ideen zuschreiben, nur *relationale* Eigenschaften von Ideen.

Verantwortlich für Wahrheit und Falschheit ist vielmehr, wie wir Ideen zum Gegenstand eines Urteils machen. Das Urteilsvermögen (*facultas judicandi*) ist strenggenommen kein selbständiges Vermögen, sondern ein hybrides Vermögen, das eine spezifische Art und Weise des Zusammenwirkens von Verstand (*facultas intelligendi*) und Wille (*facultas eligendi*) bezeichnet. Die epistemische Funktion des Willens ist nämlich das urteilende Zustimmen und Ablehnen von Ideen des Verstandes – oder aber die Enthaltung des Urteils.



Die Objekte dieser Zustimmung oder Ablehnung sind die Ideen des Verstandes. In der Aktivität des Urteilsvermögens bewirkt das denkende Subjekt also willentlich eine bestimmte Einstellung gegenüber einer *idea objective*, die der Verstand perzipiert.[19] Auf diese Weise bezieht die denkende Substanz eine Idee im Urteil auf ihre ‚formalen' Gegenstücke, d. h. auf die ihr korrespondierenden Entitäten.

Damit haben wir das begriffliche Werkzeug, um auch die wesentlichen Stufen des Wahrnehmungsprozesses in der cartesischen Wahrnehmungstheorie zusammenzufassen. Wir können dazu auf eine Einteilung von Ebenen im Prozess sinnlicher Wahrnehmung zurückgreifen, die Descartes selbst in den *Sechsten Erwiderungen* gibt. Dort unterscheidet er drei Ebenen der sinnlichen Reaktion auf die kausale Reizung des wahrnehmenden Subjekts:

> Die erste Ebene ist auf die unmittelbare Erregung der körperlichen Organe durch die äußerlichen Gegenstände beschränkt [...] Die zweite Ebene umfasst all die unmittelbaren Wirkungen, die im Geist auf Grund seiner Verbindung mit einem körperlichen Organ hervorgerufen werden, das auf diese Weise affiziert wird. Diese Wirkungen schließen die Perzeptionen von Schmerz, Lust, Durst, Hunger, Farben, Klang, Geschmack, Geruch, Hitze, Kälte und dergleichen ein, die aus der Einheit, ja der Verquickung, von Körper und Geist entstehen [...] Die dritte Ebene schließt all diejenigen Urteile über Dinge außer uns ein, die wir seit frühester Jugend zu fällen gewohnt sind – Urteile, die wir bei Gelegenheit der Bewegungen dieser körperlichen Organe fällen. (AT VII, 436–437)

Auf der dritten Ebene gehen wir also in bestimmter Weise urteilend mit den sinnlichen Ideen um, die wir auf der zweiten Ebene bilden müssen. In der Regel werden wir unser Zustimmungs- und Ablehnungsverhalten gegenüber diesen sinnlichen Ideen dank der Macht der Gewohnheit so gestalten, wie wir es ‚von frühester Jugend an' gewohnt sind: Wir gehen davon aus, dass unsere Wahrnehmungen die Dinge der Außenwelt *ceteris paribus* mit den sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften versehen, die diese wirklich haben.

Warum hält Descartes das nun im Falle der sinnlichen Wahrnehmung für besonders problematisch? Warum sind derartige spontane Wahrnehmungsurteile, mit anderen Worten, grundsätzlich unbegründet?

---

19 Aus heutiger Sicht ist es naheliegend, dieses Verhältnis von Willensakt und Idee als das einer propositionalen Einstellung zu einer Proposition aufzufassen. Doch das kann nicht Descartes' Bild sein, da Ideen, wie ich bereits erwähnt habe, für ihn keine propositionale Struktur haben müssen. Vgl. oben S. 108 f.

## 4 Deutlichkeit und die materiale Falschheit der sinnlichen Ideen

Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir uns ansehen, was Ideen zu Kandidaten für ein begründet zustimmendes Urteil macht. Dafür ist eine komplexe nicht-relationale Eigenschaft von Ideen verantwortlich, die in der cartesischen Theorie als Kriterium der Wahrheit fungiert: die Eigenschaft der *Klarheit* und *Deutlichkeit*. Ideen sind wahr, oder genauer: berechtigen zu wahren Urteilen, sofern sie klar *und* deutlich sind. Descartes führt diese Eigenschaften am Beginn der *Dritten Meditation* im Zusammenhang ihrer Funktion als Wahrheitskriterium ein[20]:

> Und somit meine ich bereits jetzt als allgemeine Regel aufstellen zu können, dass alles das wahr ist, was ich [...] klar und deutlich erfasse. (*Meditationes*, AT VII, 35)

Die adäquaten Ideen sind genau die klaren und deutlichen. Der Zusammenhang mit der Urteilstheorie ist also folgender: Klare und deutliche Ideen sind *adäquat*, und berechtigen den Willen deshalb ohne weiteres dazu, sie *als wahr zu beurteilen*.[21]

Dem Ideal der Klarheit und Deutlichkeit steht die Dunkelheit und Verworrenheit vieler, ja der meisten unserer Ideen gegenüber (vgl. z. B. *Principia*, AT VIIIA, 21). Unsere Vorstellungen sind nach Descartes graduell geordnet auf Skalen, von denen eine vom höchsten Maße der Klarheit bis hin zum größten Grad an Dunkelheit reicht und die andere vom höchsten Maß an Deutlichkeit bis zum größten Grad an Verworrenheit. Dunkelheit und Verworrenheit werden dabei einfach als Komplementärbegriffe zu Klarheit und Deutlichkeit eingeführt. Zusammen charakterisieren die beiden Eigenschaftspaare in einer Art Kreuzklassifikation die Art und Weise, in der ein spezifischer Inhalt uns in einer Idee gegeben ist. Dabei können

20 Descartes bereitet die Einführung dieses Kriteriums in der Diskussion des Wachsbeispiels der *Zweiten Meditation* vor. Die Eigenschaft der Klarheit und Deutlichkeit spielt schon in den früheren Schriften Descartes' eine Rolle, die sich von der in den *Meditationen* allerdings unterscheidet. Vgl. z. B. *Regulae* AT X, 366 ff. Vgl. die Diskussion in Gaukroger 1995, 115–124.

21 Und wir werden sie im Normalfall auch so beurteilen, da wir im Falle klarer und deutlicher Ideen eine „große Neigung des Willens" (AT VII, 58/9) zur Zustimmung haben. Dass wir dennoch prinzipiell die Freiheit haben, auch dem Klaren und Deutlichen unsere Zustimmung zu verweigern, ist eine Besonderheit der cartesischen Urteilstheorie. Vgl. dazu Haag 2006.



dunkle Ideen zwar niemals deutlich sein – Klarheit ist eine notwendige Bedingung für Deutlichkeit –, aber klare Ideen sind häufig verworren.

Was für Eigenschaften sind Klarheit und Deutlichkeit? Eine Definition findet sich in den *Principia Philosophiae* von 1644:

> *Klar* nenne ich die Perzeption, welche dem aufmerkenden Geiste gegenwärtig und offenkundig ist, wie man das klar gesehen nennt, was dem schauenden Auge gegenwärtig ist und dasselbe kräftig und offenkundig erregt. *Deutlich* nenne ich aber die Perzeption, welche bei Voraussetzung der Stufe der Klarheit, von allen übrigen so getrennt und unterschieden ist, dass sie gar keine anderen als klare Merkmale in sich enthält. (*Principia*, AT VIIIA, 22)

Schon die Analogie des Sehens, die Descartes zur Illustration seines Begriffs der Klarheit verwendet, deutet auf eine Klasse von Ideen hin, mit denen wir uns hier vor allem beschäftigen müssen: die *Ideen der sinnlichen Wahrnehmung*. Dass klare Ideen häufig verworren sind, gilt insbesondere für die Ideen der sinnlichen Wahrnehmung. Obwohl sie äußerst klar sind, sind sie auf einer sehr niedrigen Stufe der Skala der Deutlichkeit angesiedelt: Sie sind prinzipiell verworren – und bleiben dies deshalb selbst für den aufgeklärten Geist, der den epistemischen Läuterungsprozess der *Meditationen* durchlaufen hat.

Grund dafür ist, dass Ideen der sinnlichen Wahrnehmung Ideen von Modifikationen der ausgedehnten Substanz, der *res extensa*,[22] sind, in denen quantitative und qualitative Bestandteile aufs engste miteinander verwoben sind. Nur den *quantitativen* Bestandteilen dieser Ideen *entspricht* aber etwas in der *res extensa*, die ausschließlich durch Ausdehnungseigenschaften charakterisiert ist. Auch die Ausdehnungseigenschaften aber, die wir als Eigenschaften der Gegenstände wahrnehmen, sind häufig nicht die Eigenschaften, die die ausgedehnte Substanz tatsächlich hätte.[23] Als Repräsentationen *dieser Eigenschaften* sind unsere sinnlichen Ideen deshalb zunächst gleichfalls verworren. Allerdings lassen sie sich in einem komplexen Prozess des Vergleichens von gegenwärtigen sinnlichen Ideen *verschiedener Sinne* und Ideen aus der Erinnerung, wenn auch nur unter Einbeziehung von reinen Verstandesideen, zu größerer Deutlichkeit bringen und tragen so zu verlässlichen Vorstellungen der Körperwelt bei (vgl. AT VII, 89, AT VII, 437 ff.). Hinsichtlich ihrer quantitativen Bestandteile können sinnliche Ideen also

22 Descartes war der Ansicht, dass die verschiedenen Körper, die wir wahrnehmen, letztlich nur Modifikationen der einen ausgedehnten Substanz, d. i. der *res extensa*, sind. Vgl. z. B. *Meditationes*, AT VII, 63.

23 Vgl. die Beispiele zur Sinnestäuschung in der *Ersten Meditation*.

wenigstens als Grundlage für adäquate (wissenschaftliche) Ideen von der *res extensa* dienen.

*Qualitative* Bestandteile der Ideen der sinnlichen Wahrnehmung hingegen sind unheilbar verworren. In der Einschätzung der tatsächlichen Eigenschaften der Dinge spielen sie nur eine, wenn auch unentbehrliche, Hilfsrolle – ohne diese Eigenschaften wären uns die quantitativen Eigenschaften nicht zugänglich. Aber für den erwähnten inhaltlichen Abgleich zwischen sinnlichen Ideen mehrerer Sinne, Erinnerungsideen und reinen Verstandesideen sind sie wertlos. Denn während ihre quantitativen Bestandteile eine mathematisch-naturwissenschaftliche Rekonstruktion zulassen, ist eine vergleichbare Rekonstruktion für die qualitativen Bestandteile der sinnlichen Wahrnehmung nicht möglich. Die qualitativen Bestandteile sind nämlich Eigenschaften, die wir den Gegenständen unserer Ideen allein auf Grund der zufälligen Beschaffenheit unserer geistigen Disposition zuschreiben.

Sie sind prinzipiell verworren, da sie etwas als Eigenschaften von Gegenständen zu repräsentieren vorgeben, was nicht Eigenschaft der Gegenstände qua Modifikationen der *res extensa*, d. i. wesentlich bloß ausgedehnter Substanz, sein *kann*. Solche Ideen bezeichnet Descartes als material falsche Ideen (vgl. AT VII, 43–44). Damit kann nicht gemeint sein, dass diese sinnlichen Ideen selbst falsch wären. Ideen als falsch zu bezeichnen wäre, wie wir gesehen haben, im cartesischen System ein Kategorienfehler. Ideen können nur falsch sein, sofern sie auf etwas anderes bezogen werden – und das kann nur ein Urteil leisten, niemals die Idee selbst. Descartes bemüht sich dementsprechend in seinen Erwiderungen auf die Einwände Arnaulds, diesen Eindruck zu zerstreuen: Ideen sind material falsch, so stellt er dort klar, „sofern sie Material für Irrtümer bereitstellen" (AT VII, 231). Sofern jede Idee qua Idee sozusagen zu einem Urteil einlädt, sind qualitative sinnliche Ideen also material falsch, weil sie ausschließlich Material für Irrtümer bereitstellen. (Das bedeutet allerdings nicht, dass sie nicht einen bestimmten repräsentationalen Zweck erfüllen können, ja mehr noch, dass wir ohne sie überhaupt Modifikationen der *res extensa* sinnlich wahrnehmen könnten. Nur ist dieser Zweck eben nicht die Wahrheit des Urteils, sondern eher ihre Nützlichkeit: Qualitative sinnliche Ideen helfen uns, wie wir in der *Sechsten Meditation* erfahren, uns in der Welt zurechtzufinden bzw. zu überleben.)

Ganz auf der Seite der Deutlichkeit finden wir auf der angesprochenen Skala hingegen, zumindest potentiell, die *rein begrifflichen Ideen*. Natürlich können wir auch begriffliche Ideen produzieren, die weder klar noch



deutlich sind. Doch begriffliche Ideen enthalten, anders als die Ideen der sinnlichen Wahrnehmung mit ihren qualitativen Bestandteilen, nichts, was ihrer deutlichen Perzeption grundsätzlich entgegenstünde.

## 5 Klarheit und die Unterscheidung sinnlicher und begrifflicher Ideen

Wie steht es vor diesem Hintergrund mit dem kantischen Vorwurf einer unzureichenden Abgrenzung sinnlicher von begrifflichen *Vorstellungen*, den ich zu Beginn meiner Überlegungen gegen Descartes gerichtet habe?

Prima facie scheint Descartes folgende Lösung des Problems offen zu stehen: Sofern die Einbildungskraft ein geistiges Vermögen ist, könnte man ihre Aufgabe darin sehen, dass sie das ihr durch die körperliche Einbildungskraft sinnlich Gegebene bloß in bestimmter Weise strukturiert. Das Ergebnis dieser Strukturierung wäre dann notwendigerweise eine *undeutliche* Vorstellung, da Vorstellungen, die sich aus der unmittelbaren Operation des Geistes auf sinnlichem Material ergeben, eben gar nicht deutlich sein können. Für die Undeutlichkeit dieser Vorstellung wäre das in ihr enthaltene sinnliche Element dann aber nur in dem Sinne verantwortlich, dass ein geistiges Vermögen aus schlechtem sinnlichem Material eben keine deutliche begriffliche Vorstellung gewinnen kann. Die Undeutlichkeit selbst kann das sinnliche Material gar nicht hervorbringen, da Undeutlichkeit eine strukturelle Eigenschaft ist und strukturelle Eigenschaften in dem strukturierenden, mithin geistigen Vermögen ihren Ursprung haben. Die bloß graduelle Unterscheidung von undeutlichen Vorstellungen auf der einen Seite und deutlichen Vorstellungen auf der anderen wäre demnach eine Unterscheidung ganz und gar *innerhalb* der begrifflichen Vorstellungen. Auch an dieser Stelle wäre dementsprechend die Trennung begrifflicher und nicht-begrifflicher Aspekte in der Wahrnehmung nicht aufgehoben.

Es ist von großer Bedeutung für ein angemessenes Verständnis der cartesischen Philosophie sich klar zu machen, warum Descartes das Verhältnis sinnlicher und begrifflicher Aspekte der Vorstellungen *nicht* in dieser Weise konzipieren kann. Das Problem ist der Charakter der in den Ideen enthaltenen sinnlichen Eigenschaften. Gemäß dem skizzierten Lösungsvorschlag müsste Descartes sagen, dass Ideen nur für die *Form* des sinnlich gegebenen Materials verantwortlich wären und die resultierenden Ideen sinnlich wahrnehmbarer Eigenschaften nichts anderes sind, als in

bestimmter Weise strukturiertes körperliches *Material*. Doch dafür müssten die körperlichen Eigenschaften dieses Material auch *faktisch realisieren*. Genau bei den sinnlich wahrnehmbaren qualitativen Eigenschaften – das heißt: den Eigenschaften, die keine Ausdehnungseigenschaften sind – geht das aber nicht: Nichts Körperliches kann Descartes Ansicht nach diese Eigenschaften haben, da die *res extensa*, wie wir bereits wissen, ausschließlich durch Ausdehnungseigenschaften (und möglicherweise auch durch Kräfte) charakterisiert ist. Descartes hält es aber nicht für möglich, die qualitativen Eigenschaften der sinnlichen Wahrnehmungen – wie beispielsweise die Farbigkeit – auf Ausdehnungseigenschaften zu reduzieren.

Wenn aber nichts Körperliches diese Eigenschaften haben kann, folgt daraus, dass auch die Bildchen auf der Zirbeldrüse, die durch die körperliche Einbildungskraft produziert und durch die Sinne hervorgerufen werden, diese Eigenschaften nicht haben können: Denn diese Bildchen sind Modifikationen der *res extensa*. Damit ist es aber auch nicht mehr möglich, die qualitativen Eigenschaften sinnlicher Ideen als geistig strukturierte körperliche Eigenschaften aufzufassen. In Descartes' mechanistisches Bild der körperlichen Welt passen Eigenschaften einfach nicht, die sich nicht auf Ausdehnungseigenschaften reduzieren lassen. Seine Konzeption dieser Eigenschaften als sekundäre Qualitäten, die einen wesentlichen Grundzug der cartesischen Theorie darstellt (obwohl er selbst die Terminologie nicht verwendet), ist es also, die Descartes darauf festlegt, dass der ontologische Status dieser Eigenschaften ein anderer sein muss.

Welcher aber kann das sein? Erinnern wir uns daran, dass im cartesischen Weltbild Eigenschaften immer als Modifikationen von Substanzen konzipiert werden müssen. Da die qualitativen sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften keine Modifikationen der körperlichen Substanz sein können und sie als bloße Modifikationen der unendlichen Substanz, also Gottes, nicht die ihnen offenbar zukommende phänomenologische Rolle spielen könnten – nämlich uns *als unsere* Zustände bewusst zu sein – bleibt nur, sie als Modifikationen der geistigen Substanz aufzufassen. Modifikationen der geistigen Substanz sind aber entweder Ideen oder geistige Zustände, die Ideen enthalten. Da sie sich offenbar nicht aus dem Verhältnis eines anderen geistigen Vermögens zu Ideen ergeben, müssen sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften, die keine Ausdehnungseigenschaften sind, selbst Ideen oder Bestandteile von Ideen sein.

Ideen sind aber paradigmatische *intentionale Zustände*. Sie sind Modifikationen der *res cogitans*, die wesentlich von etwas als etwas handeln. Descartes ist demnach durch seine Theorie sinnlich wahrnehmbarer, qualitativer Eigenschaften als sekundärer Qualitäten darauf festgelegt, diese selbst als (Bestandteile von) intentionale(n) Entitäten aufzufassen: So wie alle *cogitationes* sind sie als bewusste geistige Zustände immer *auch* intentionale Entitäten. Das gilt auch für Farbwahrnehmungen, Wahrnehmungen von Hitze oder Kälte, ja sogar für Gefühle wie Schmerz, Freude etc. Ihre repräsentationale Aufgabe besteht darin, dass sie uns dabei helfen, uns in der Welt zurechtzufinden; und diesem Zweck können sie kraft ihres repräsentationalen Gehalts dienen, ohne die Wirklichkeit wahrheitsgemäß abzubilden (vgl. dazu auch Alanen 1994, 234).



Allerdings ist es nicht so, dass Descartes der Eigenart qualitativer Bestandteile des bewussten Erlebens überhaupt nicht Rechnung getragen hätte. Und eine Art und Weise dies zu tun, ist nun tatsächlich der Verweis auf ihre systematische Verworrenheit. Tatsächlich betrachtet Descartes, wie wir gesehen haben, sinnliche Ideen – d. h. Ideen, die sinnliche Bestandteile enthalten – grundsätzlich als in hohem Maße undeutlich oder verworren. In diesem Sinne scheint Descartes also Kants Vorwurf, der Unterschied begrifflicher und sinnlicher Vorstellungen oder Ideen sei einzig und allein ein Unterschied hinsichtlich des Grades an Deutlichkeit, ganz und gar ausgesetzt zu sein.

Doch auch wenn die Verworrenheit sinnlicher Ideen immer im Vordergrund steht, belässt Descartes es nicht bei dieser Charakterisierung. Denn sinnliche Ideen sind keineswegs bloß undeutlich; sie sind auch in hohem Maße *klar* – oder können es zumindest sein.

Diese Charakterisierung sinnlicher Ideen steht in den Schriften Descartes' nicht im Vordergrund. Das erklärt sich aber aus dem besonderen Kontext, dem insbesondere in den *Meditationen* alle anderen Zwecke untergeordnet sind. In den *Meditationen* geht es um die epistemische Zuverlässigkeit unserer Ideen. Insbesondere ist es die Frage, inwiefern unsere Ideen von Gegenständen ihre intentionalen Objekte wahrheitsgemäß repräsentieren, die Descartes dort bewegt. Bezüglich dieser Frage schneiden die sinnlichen Ideen aber – eben auf Grund ihrer Verworrenheit – außerordentlich schlecht ab: Gerade diese Verworrenheit verführt uns als epistemische Subjekte dazu, den intentionalen Gegenständen unserer Wahrnehmung Eigenschaften zuzuschreiben, die diese nicht nur nicht haben, sondern aus prinzipiellen Gründen gar nicht haben können.[24]

Dennoch ist die Klarheit sinnlicher Ideen für ihre Abgrenzung von begrifflichen Ideen von großer Bedeutung. Sie ermöglicht es Descartes den

24 Vgl. die Bemerkungen zur materialen Falschheit oben S. 114.

Besonderheiten sinnlichen Erlebens wenigstens im Ansatz gerecht zu werden, ohne den Unterschied begrifflicher und sinnlicher Vorstellungen auf graduelle Unterschiede hinsichtlich ihrer Differenzierung zu reduzieren. Indem er diese Klasse von Ideen als eine auszeichnet, die ungeachtet ihrer Verworrenheit durch große Klarheit gekennzeichnet sein kann, grenzt er sie von den – zumindest potentiell – klaren und deutlichen begrifflichen Vorstellungen genauso ab, wie von denjenigen undeutlichen Vorstellungen, die diese Verworrenheit allein schon durch ihre Dunkelheit verschulden.

Es lohnt sich, an dieser Stelle ein kurzes Fazit hinsichtlich des Verhältnisses von Klarheit und Dunkelheit auf der einen und der Deutlichkeit und Verworrenheit auf der anderen Seite zu ziehen. Diese beiden Eigenschaftspaare bilden, wie wir bereits wissen, jeweils Skalen, die quer zueinander liegen und deshalb eine Kreuzklassifikation zulassen. Kombinatorisch gibt es vier Möglichkeiten: Klare und deutliche Ideen, klare und verworrene, dunkle und verworrene und schließlich dunkle und deutliche.

Die letzte Kombination ist die einzige, die im cartesischen Bild ausgeschlossen ist: Dunkle Vorstellungen können niemals deutlich sein, da Deutlichkeit Klarheit impliziert. Deutliche Vorstellungen sind also immer klar – und das ist wohl auch der Grund dafür, das Descartes meist von klaren *und* deutlichen Vorstellungen spricht, wenn es ihm eigentlich nur um deren Deutlichkeit zu tun sein müsste.

Am anderen Ende des Spektrums finden wir die dunkeln und verworrenen Ideen. Ebenso wie Deutlichkeit Klarheit impliziert, scheint Dunkelheit für Descartes Verworrenheit zu implizieren. Verständlich wird das, wie ich vorschlagen möchte, wenn wir die Dunkelheit (und entsprechend auch ihr Gegenstück am anderen Ende der Skala, die Klarheit) nicht als eine logische, sondern als eine phänomenologische Eigenschaft unserer Ideen auffassen: Dunkelheit ist dann nichts anderes als ein sehr schwaches Bewusstsein unserer Ideen, Klarheit ein sehr starkes Bewusstsein. Ein derart schwaches (oder eben umgekehrt auch ein starkes) Bewusstsein können wir natürlich von begrifflichen Ideen ebenso haben, wie von sinnlichen. Dunkel und verworren können deshalb unsere begrifflichen Ideen ganz genauso sein, wie unsere sinnlichen.

Die Überlegung zur Skala von Dunkelheit zur Klarheit bringt uns nun zur richtigen philosophischen Einordnung der verbleibenden kombinatorischen Möglichkeit, die für sinnliche Ideen ebenso charakteristisch ist, wie die potentielle Kombination von Klarheit und Deutlichkeit für die begrifflichen Vorstellungen: Dass sie wenigstens potenziell Klarheit mit Verworrenheit verbinden können, heißt nichts anderes, als dass sinnliche



Ideen uns in hohem Maße bewusst sein können, ohne dass sie deshalb ein wahrheitsgemäßes – wohl aber ein zweckmäßiges – Urteil über die von ihnen repräsentierten Gegenstände zuließen.[25]

Wenn das richtig ist, verbindet Descartes in seiner Charakterisierung sinnlicher Ideen eine tatsächlich im kantischen Sinne ‚bloß logische' Unterscheidung mit einer phänomenologischen Differenzierung sinnlicher und begrifflicher Ideen, die auf eine prinzipielle Unterscheidung zwischen diesen beiden Klassen von Ideen zumindest verweist – ohne sie deshalb allerdings zu erklären.

Sinnlichen Ideen fehlt nicht einfach die Fähigkeit dazu, Klarheit mit Deutlichkeit zu verbinden; sinnliche Ideen können, positiv gewendet, Klarheit mit Verworrenheit verbinden – und das funktioniert bei klaren begrifflichen Ideen nicht. Das ist selbstverständlich keine epistemische Tugend, und wo es um das Streben nach Wahrheit geht, sind sinnliche Ideen deshalb auch nicht gern gesehen. Doch dieser Gesichtspunkt ist für die begriffliche Abgrenzung dieser beiden Arten von Ideen schlicht nicht relevant.

Ich habe die vorsichtige Formulierung gewählt, dass die spezifische Art und Weise, Klarheit und Deutlichkeit bzw. Verworrenheit zu kombinieren, auf einen nicht ‚bloß logischen' Unterschied verweist. Der Grund dafür war, dass ich nicht glaube, dass Descartes hier mehr gelungen ist, als eine andeutende Geste in die richtige Richtung.

Entsprechend ist er hinsichtlich dieser Frage auch lange uneindeutig. Am ehesten lassen sich die Bemerkungen in den *Prinzipien* von 1644 damit vereinbaren, aus denen auch die offizielle Definition stammt und die die Konzeption von Klarheit und Deutlichkeit in ihrer explizitesten und ausgereiftesten Form präsentieren.[26]

---

25 Daneben gibt es auch für sinnliche Ideen eine Form der Klarheit und Deutlichkeit, die von der hier diskutierten Kombination von Klarheit und Verworrenheit streng unterschieden werden muss: Auch sinnliche Ideen können klar und deutlich sein, sofern wir sie nur als Modifikationen des Geistes begreifen – mithin als Zustände, die uns etwas über das Wesen des Geistes sagen. Vgl. z. B. *Principia*, AT VIIIA, 33, aber auch die Bemerkungen über den zweiten Grad der sinnlichen Wahrnehmung in den *Sechsten Erwiderungen*, *Meditationes*, AT VII, 438 und Descartes' Insistieren darauf, dass wir den eigenen Geist über das Bewusstsein beliebiger Ideen erkennen z. B. in *Meditationes*, AT VII, 33. Diese Form der Klarheit und Deutlichkeit kann natürlich keinen Unterschied zu begrifflichen Ideen konstituieren, da dies für alle Ideen gilt.

26 Vgl. oben S. 113. Außerdem lassen sich Ausführungen im Gespräch mit Burman im Sinne dieses Vorschlags interpretieren. Vgl. AT V, 160.

Eine prinzipielle Unterscheidung wäre eine, die in der Lage ist, die so mit einer Kombination phänomenologischer und begrifflicher Mittel erfolgte Abgrenzung nicht nur zu benennen, sondern auch zu erklären. Descartes liefert, soweit ich sehe, nirgends eine derartige Erklärung – und man kann zeigen, warum sein philosophisches System für eine derartige Erklärung keinen Raum lässt. Verantwortlich dafür ist die Intentionalisierung der sinnlichen Aspekte der Wahrnehmung, die sich in der Klassifikation des sinnlichen Materials als Ideen niederschlägt und für die letztlich, wie wir gesehen haben, die Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten und die Definition der bewussten Substanz als *res cogitans* verantwortlich sind: Durch die Doktrin, dass nichts Körperliches sinnlich wahrnehmbare qualitative Modifikationen haben könne, ist er gezwungen, sie als Modifikationen der *res cogitans* aufzufassen; und da Modifikationen einer als *res cogitans* definierten Substanz immer intentionale Entitäten sein müssen, müssen sie dann eben gleichfalls als intentionale Entitäten konzipiert werden. Durch die erste theoretische Weichenstellung ist es Descartes nicht möglich, qualitative Bestandteile unseres Erlebens als körperliche Bestandteile aufzufassen; die zweite Weichenstellung verbietet es ihm, intentionale von nicht-intentionalen Modifikationen der *res cogitans* zu unterscheiden.

Einer prinzipiellen, nicht bloß logischen Unterscheidung zwischen sinnlichen und begrifflich-intentionalen Bestandteilen der sinnlichen Wahrnehmung konnte er vor dem Hintergrund dieser philosophischen und naturwissenschaftlichen Voraussetzungen in seiner Konzeption nicht gerecht werden – auch wenn er, wie ich versucht habe plausibel zu machen, für die Phänomenologie der sinnlichen Wahrnehmung sensibel war, die diese Unterscheidung letztlich motiviert.

# 6 Literatur

## Primärliteratur


Aristoteles, *De Anima*, hrsg. von W. D. Ross, Oxford: Clarendon 1963.

Arnauld, A., *On True and False Ideas. New Objections to Descartes' Meditations and Descartes' Replies*, übers., hrsg. & eingel. von E. J. Kremer, Lewiston: The Edwin Mellen Press 1990.

Descartes, R., *Oeuvres*, hrsg. von Ch. Adam & P. Tannery (= AT), Paris: Vrin 1981 ff.

Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, hrsg. von P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon 1975.




## Sekundärliteratur


Alanen, L., „Cartesian Ideas and Intentionality", *Acta Philosophica Fennica* 49 (1990), 344–369.

–, „Sensory Ideas, Objective Reality, and Material Falsity", in: *Reason, Will, and Sensation: Studies in Cartesian Metaphysics*, hrsg. von J. Cottingham, Oxford: Clarendon Press 1994, 229–250.

Ayers, M., *Locke. Epistemology and Ontology*, London: Routledge 1991.

Costa, M. J., „What Cartesian Ideas are not", *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983), 537–549.

Ducasse, C. J., „Moore's 'The Refutation of Idealism'", in: *The Philosophy of G. E. Moore*, hrsg. von Schilpp, P. A., Chicago: North Western University Press 1942, 223–251.

Gaukroger, S., *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford: Oxford University Press 1995.

Haag, J., *Der Blick nach innen. Wahrnehmung und Introspektion*, Paderborn: mentis 2001.

–, „Descartes über Willen und Willensfreiheit", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 60 (2006), 483–503.

–, *Erfahrung und Gegenstand. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*, Frankfurt a. M.: Klostermann 2007.

Heil, J. & Robb, D., „Mental Causation", in: *Stanford Encyclopedia of* Philosophy (Spring 2005 Edition), hrsg. von E. N. Zalta (URL = http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/mental-causation/).

Jolley, N., *The Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford: Clarendon Press 1990.

Perler, D., *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1996.

–, *René Descartes*, München: C.H. Beck 1998.

Sellars, W., *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, London: Routledge and Kegan Paul 1967.

–, „Language as Thought and Communication", *Philosophy and Phenomenological Research* 29 (1969), 506–527.

Tachau, K. H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden: Brill, 1988.

Wilson, C., „Confused Perceptions, Darkened Concepts: Some Features of Kant's Leibniz-Critique", in: *Kant and His Influence*, hrsg. von G. MacDonald Ross und T. McWalter, Bristol: Thoemmes 1990, 73–103.

Wilson, M., *Descartes*, London & New York: Routledge & Kegan Paul 1978.

–, „Descartes on Sense and 'Resemblance'", in: *Reason, Will, and Sensation: Studies in Cartesian Metaphysics*, hrsg. von J. Cottingham, Oxford: Clarendon Press 1994, 209–228.

Yablo, S., „Mental Causation", *Philosophical Review* 101 (1992), 245–280.

Yolton, J., *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minnesota: University of Minneapolis Press 1984.