

de Gruyter Studienbuch

Sehen und Begreifen

Sehen und Begreifen

Wahrnehmungstheorien
in der frühen Neuzeit

herausgegeben von
Dominik Perler und Markus Wild



Walter de Gruyter · Berlin · New York

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-018957-5

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2008 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeiche-
rung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Printed in Germany
Einbandgestaltung: Deblík Berlin
Satz: PTP-Berlin Protago-TeX-Production GmbH
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik GmbH

Vorwort

Nous allons donc faire voir, que ne nous ne devons point nous appuyer sur le témoignage de nôtre vûë [...], que nos yeux nous trompent généralement dans tout ce qu'ils nous représentent, dans la grandeur des corps, dans leurs figures & dans leurs mouvemens, dans la lumière & dans les couleurs, qui sont les seules choses que nous voyons; que toutes ces choses ne sont point telles qu'elles nous paroissent, que tout le monde s'y trompe, & que cela nous jette encore dans d'autres erreurs dont le nombre est infini. (N. Malebranche, *De la recherche de la vérité* I, 6, 1)

For I think no body can, in earnest, be so sceptical, as to be uncertain of the Existence of those things which he sees and feels. [...] This is certain, the confidence that our Faculties do not herein deceive us, is the greatest assurance we are capable of, concerning the Existence of material Beings. (J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding* IV, 11, 3)

Philosophische Probleme entstehen meistens, wenn Sachverhalte, die auf den ersten Blick ganz simpel erscheinen, näher betrachtet werden und immer verwirrender wirken. So scheint es zunächst selbstverständlich, dass wir Gegenstände in unserer Umgebung wahrnehmen können, dadurch Informationen über ihre konkrete Beschaffenheit erhalten und ein Wissen von ihnen gewinnen. Vor allem das Sehen der Gegenstände scheint uns ein solides Wissensfundament zu bieten. Doch sehen wir tatsächlich materielle Gegenstände? Oder nehmen wir bloß einzelne Eigenschaften wahr? Und handelt es sich dabei um Eigenschaften, die materielle Gegenstände tatsächlich haben? Oder sind es Eigenschaften, die in uns aufgrund des Wahrnehmungsprozesses entstehen und die wir den materiellen Gegenständen vorschnell zuschreiben? Schließlich stellt sich eine grundsätzliche Frage: Dürfen wir davon ausgehen, dass wir mit einem Wahrnehmungsapparat ausgestattet sind, der es uns erlaubt, zuverlässige Informationen über die materielle Welt zu gewinnen? Oder sind unsere Wahrnehmungsorgane derart defizient, dass wir selbst unter den besten Bedingungen nicht in der Lage sind, irgendetwas Zuverlässiges über Tische, Bäume und andere Gegenstände in unserer Umgebung herauszufinden? Wie können wir dann

auf der Grundlage von Wahrnehmung ein Wissen von der materiellen Welt gewinnen?

Frühneuzeitliche Philosophen erörterten diese Fragen und zahlreiche weitere Wahrnehmungsprobleme mit großem Scharfsinn. Sie machten deutlich, dass Wahrnehmung keineswegs bloß ein Thema für die empirischen Wissenschaften ist, sondern in hohem Maße auch ein philosophisches Thema, das mitten in das Dickicht der Erkenntnistheorie, Philosophie des Geistes, Naturphilosophie und Metaphysik führt. Der vorliegende Band, der Originalbeiträge zu zehn einflussreichen Wahrnehmungstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts enthält, soll diese Komplexität aufzeigen, gleichzeitig aber auch das Dickicht etwas lichten, indem er ausgehend von konkreten Textanalysen Argumentationsstrategien im Umgang mit Wahrnehmungsproblemen aufzeigt. Drei Ziele stehen dabei im Vordergrund. Erstens soll für jeden einzelnen frühneuzeitlichen Autor bestimmt werden, welche Wahrnehmungsprobleme er in seinem spezifischen Kontext gestellt hat und von welchen philosophischen, aber auch naturwissenschaftlichen Voraussetzungen er dabei ausgegangen ist. Zweitens soll näher untersucht werden, mit welchen methodischen Mitteln jeder der zehn Philosophen eine Lösung der Wahrnehmungsprobleme angestrebt hat, welche begrifflichen Klärungen er vorgenommen hat und auf welche inhaltlichen Thesen er sich festgelegt hat. Drittens schließlich soll auch kritisch untersucht werden, wie tragfähig der jeweilige Lösungsvorschlag ist, welche Folgeprobleme er nach sich zieht und wie überzeugend er in systematischer Hinsicht ist. Eine ausführliche Einleitung soll die einzelnen Theorien in einen umfassenderen Kontext einbetten und aufzeigen, wie sich durch den Übergang von einer aristotelisch-scholastischen zu einer mechanistischen Naturauffassung der theoretische Rahmen verschoben hat, in dem Wahrnehmungsprobleme diskutiert wurden.

Eine Beschäftigung mit Wahrnehmungstheorien der frühen Neuzeit ist nicht nur spannend und anregend, weil in dieser Epoche Erklärungsmodelle entwickelt wurden, die bis heute in den philosophischen Debatten präsent sind. Eine Auseinandersetzung mit Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts ist auch von besonderem Interesse, weil in dieser Periode der Philosophiegeschichte besonders deutlich wird, wie unterschiedlich, ja diametral entgegengesetzt die Einschätzung des epistemischen Werts der Wahrnehmung – insbesondere der visuellen Wahrnehmung – sein kann. Während es beispielsweise Malebranche selbstverständlich scheint, dass die Sinne uns permanent täuschen und uns zu zahlreichen falschen Meinungen über die materielle Welt verleiten, hält es Locke für ebenso selbstverständ-

lich, dass die Sinne uns im Normalfall zuverlässige Informationen liefern, die es uns erlauben, Schritt für Schritt ein Wissenssystem aufzubauen. Das Faszinierende an frühneuzeitlichen Theorien liegt nicht zuletzt darin, dass sie das Verhältnis von Wahrnehmung und Wissen ganz unterschiedlich bestimmen und dazu herausfordern, über das scheinbar Selbstverständliche nachzudenken.

Dieser Band hätte nicht ohne die Mitarbeit zahlreicher Personen entstehen können. Unser Dank richtet sich zunächst an die Autorin und an die Autoren, die – über drei Kontinente verstreut – sich bereit erklärt haben, an einem Gemeinschaftsprojekt mitzuwirken. Sie haben geduldig auf unsere Nachfragen, Bemerkungen und Bitten um Revisionen reagiert. Wir danken auch Simone Ungerer, die drei Beiträge aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt hat. Rebekka Hufendiek und Pedro Stoichita, die alle Texte für den Druck vorbereitet haben, sind wir ebenfalls zu Dank verpflichtet.

Berlin, im August 2007

Dominik Perler & Markus Wild

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

Dominik Perler & Markus Wild

Einleitung

1 Wahrnehmung als philosophisches Problem

Dass wir durch die Wahrnehmung einen Zugang zur materiellen Welt haben, scheint selbstverständlich zu sein. Und dass die visuelle Wahrnehmung dabei einen prominenten Platz einnimmt, scheint ebenfalls eine unbestreitbare Tatsache zu sein. Durch das Sehen gelingt es uns nämlich, die materiellen Gegenstände als dreidimensionale, farbige Objekte zu erfassen, sie voneinander zu unterscheiden und in einem Raum in Beziehung zueinander zu setzen. So sehe ich, dass ein brauner, viereckiger Tisch vor mir steht, davor ein schwarzer Stuhl und dahinter eine große, grüne Pflanze. Dank meiner visuellen Wahrnehmung bin ich in der Lage, alle diese Dinge differenziert zu erfassen und entsprechend zu beschreiben. Natürlich versetzt mich die Wahrnehmung auch in die Lage, ein Wissen von meiner Umgebung zu erwerben. So weiß ich, dass ein Tisch vor mir steht, weil ich ihn unmittelbar sehe. Mein Wissen beruht auf Wahrnehmung, und ein Verweis auf die Wahrnehmung begründet einen bestimmten Wissensanspruch.

All dies erscheint auf den ersten Blick so selbstverständlich, dass wir uns im Alltag kaum Gedanken darüber machen. Wenn Wahrnehmung zu einem Problem wird, so am ehesten in empirischer Hinsicht. Wir können etwa fragen, wie eine visuelle Wahrnehmung überhaupt zustande kommt. Wie treffen Lichtstrahlen auf der Augennetzhaut auf, wie werden dadurch Reize ausgelöst, wie werden sie im zentralen Nervensystem verarbeitet und wie entstehen dadurch Wahrnehmungszustände? Ebenso mögen wir vielleicht fragen, durch welche Störungen und Pathologien der Wahrnehmungsorgane die Entstehung von Wahrnehmungszuständen beeinträchtigt oder gar verhindert wird. Dies sind alles empirische Fragen, die entsprechend von den empirischen Wissenschaften – von der Optik über die Physiologie bis zur Neurowissenschaft und Kognitionspsychologie – zu beantworten sind. Doch warum sollte Wahrnehmung philosophische Probleme aufwer-

fen? Philosophische Probleme tauchen immer dann auf, wenn die Grundbegriffe, die in der alltäglichen oder wissenschaftlichen Beschreibung eines Phänomens verwendet werden, unscharf sind und einer Klärung bedürfen. Betrachtet man die Begriffe, die bei der Beschreibung und empirischen Untersuchung von Wahrnehmungen gebraucht werden, tauchen gleich mehrere Probleme auf.¹

Zunächst stellt sich die Frage, was gemeint ist, wenn vom *Wahrnehmungsobjekt* die Rede ist. Ist darunter einfach ein materieller Gegenstand zu verstehen, etwa ein Tisch oder ein Stuhl? Oder ist die Eigenschaft eines solchen Gegenstandes gemeint, etwa eine Farbe oder eine geometrische Form? Handelt es sich dabei um eine Eigenschaft, die ein Gegenstand an sich hat, unabhängig davon, in welcher Situation er wahrgenommen wird? Im Hinblick auf die Farbe ist dies kaum plausibel. Wenn ich den Tisch vor mir im hellen Tageslicht sehe, erscheint er mir hellbraun; wenn ich ihn in der Abenddämmerung sehe, erscheint er mir aber dunkelgrau. Offensichtlich kann ich nicht von der Farbe sprechen, die der Tisch an sich hat, sondern nur von jener, die mir unter bestimmten Wahrnehmungsbedingungen gerade erscheint. Heißt dies, dass das Objekt meiner visuellen Wahrnehmung bloß eine erscheinende Eigenschaft ist? Um welche Art von Eigenschaft handelt es sich dabei? Und wie verhält sie sich zu den physikalischen Eigenschaften, die der materielle Gegenstand unabhängig von jeder Wahrnehmungssituation besitzt?

Ebenso problematisch ist die Rede von einem *Wahrnehmungssubjekt*. Wenn ich meine Wahrnehmungen beschreibe, gehe ich wie selbstverständlich davon aus, dass ich das Subjekt bin. Doch wer oder was ist damit gemeint? Man könnte zunächst annehmen, dass darunter nichts anderes als ein Organismus zu verstehen ist – genauer gesagt: ein mit Wahrnehmungsorganen und einem Nervensystem ausgestatteter Körper, auf den materielle Gegenstände einwirken. Aber wie ist es dann möglich, dass die einzelnen Wahrnehmungszustände gleichsam gebündelt und von einem einheitlichen Standpunkt aus koordiniert werden? Wenn ich den braunen Tisch, den schwarzen Stuhl und die grüne Pflanze sehe, gibt es ja nicht bloß eine lose Ansammlung einzelner Zustände, sondern eine strukturierte, einheitliche Wahrnehmung eines ganzen Feldes, in dem mehrere Gegenstände aufeinander bezogen und in einem Raum angeordnet werden. Wer nimmt diese Anordnung vor: einfach das Gehirn oder eine Instanz, die zwar auf

1 Die Aufteilung in die folgenden fünf Wahrnehmungsprobleme ist von Dretske 1995 angeregt, unterscheidet sich aber von dieser Darstellung in vielerlei Hinsicht.

neuronaler Grundlage existiert, aber nicht mit dem Gehirn gleichgesetzt werden darf?

Darüber hinaus ist auch die Rede von einem *Wahrnehmungsprozess*, durch den einzelne Wahrnehmungen erworben werden, erklärungsbedürftig. Bislang schien es, als sei dieser Prozess nichts anderes als ein kausaler Vorgang: Materielle Gegenstände wirken auf die Wahrnehmungsorgane ein und lösen Reize aus, die neuronale Zustände verursachen. Es ist aber kaum verständlich, wie dieser Vorgang allein eine Wahrnehmung hervorrufen soll. Wenn ich etwa den Tisch vor mir sehe, reicht es nicht aus, dass Lichtstrahlen auf meinen Augen auftreffen und dass Reize irgendwie an das Gehirn weitergeleitet werden. Die kausalen Inputs müssen auch kognitiv ausgewertet werden; es müssen Zustände mit einem bestimmten Inhalt entstehen. Nur so ist das Sehen eines Tisches überhaupt vom Sehen eines Stuhls unterscheidbar. Und wenn man einen Gegenstand nicht nur sehen, sondern auch *als etwas* sehen will, benötigt man Klassifikationsmuster. Will ich etwa den Tisch vor mir tatsächlich als braunen Tisch sehen, muss ich über ein Klassifikationsmuster verfügen, das mir erlaubt, Tische von Stühlen, aber auch braune Tische von roten Tischen zu unterscheiden. Genau dieses Klassifikationsmuster muss ich irgendwie auf die Sinneseindrücke anwenden, die ich durch den kausalen Vorgang erhalte. Heißt dies, dass zusätzlich zum kausalen Prozess noch ein weiterer erforderlich ist, der vom Wahrnehmungssubjekt – nicht vom Objekt – ausgeht und aktiv ist? Und wie kann durch die Verbindung der beiden Prozesse ein einheitlicher Wahrnehmungsprozess entstehen?

Weiter bedürfen auch die *Wahrnehmungsrelationen* einer Erklärung, insbesondere jene zwischen Wahrnehmen und Wissen. Wenn nämlich behauptet wird, Wissen beruhe auf Wahrnehmung, taucht sogleich die Frage auf, was unter dieser Fundierungsrelation zu verstehen ist. Bedeutet dies einfach, dass ein „niederer“ Wahrnehmungsprozess sogleich einen „höheren“ Prozess des Wissenserwerbs auslöst? Dann würde es sich um eine rein kausale Relation zwischen zwei hierarchisch geordneten Prozessen handeln. Oder soll darüber hinaus behauptet werden, dass auch eine Begründungsrelation besteht, nämlich in dem Sinne, dass Wahrnehmung empirisches Wissen begründet und dass ein Verweis auf Wahrnehmung einen Wissensanspruch rechtfertigt? Dann müsste erläutert werden, welchen Bedingungen die Wahrnehmung genügen muss, damit sie tatsächlich Wissen begründet und nicht bloß eine beliebige Meinung hervorruft. Ebenso problematisch ist die Relation zwischen Wahrnehmen und Handeln. Meistens nehmen wir an, dass Handlungen durch Wahrnehmungen ausgelöst werden, etwa

wenn wir sagen, das Sehen eines Gegenstandes habe das Greifen nach diesem Gegenstand ausgelöst. Dann stellt sich aber sogleich die Frage, was hier unter einem Auslösen zu verstehen ist. Ist dies wiederum rein kausal zu deuten, d. h. ist mein Sehen des Stuhls einfach eine Ursache (oder zumindest eine Teilursache) dafür, dass ich zum Stuhl greife und mich hinsetze? Oder liegt darüber hinaus auch eine Begründungsrelation vor, d. h. begründet meine Wahrnehmung den Glauben, dass da eine Sitzgelegenheit besteht, der dann zusammen mit einem Wunsch nach Erholung die entsprechende Handlung auslöst?

Schließlich verlangt auch die Rede von *Wahrnehmungspathologien* eine Prüfung. Wir stellen nämlich immer wieder fest, dass Wahrnehmung auch misslingen kann, und zwar nicht nur aufgrund von defizienten Wahrnehmungsorganen. Selbst wenn wir über optimal funktionierende Augen verfügen, können wir Opfer von Sinnestäuschungen und Halluzinationen werden. So kann es sein, dass mir der viereckige Tisch aus großer Distanz rundlich erscheint und ich dann fälschlicherweise etwas Rundes wahrnehme. Es ist sogar möglich, dass ich unter Drogeneinfluss stehe und glaube, einen Tisch wahrzunehmen, obwohl keiner vor mir steht. Derartige Fälle werfen unweigerlich die Frage auf, welche Struktur die Wahrnehmung aufweist. Ist sie intentional, d. h. auf etwas gerichtet? Und worauf ist sie gerichtet: auf einen realen oder auf einen bloß phänomenalen Gegenstand, der nicht (oder nur teilweise) mit einem realen Gegenstand übereinstimmt? Vergleicht man die pathologischen Fälle mit den „normalen“, taucht natürlich auch die Frage auf, ob es eine einheitliche Wahrnehmungsstruktur gibt. Sind alle Wahrnehmungen intentional? Oder sind nur jene, die unter Normalbedingungen stattfinden, auf etwas gerichtet, während die pathologischen nur scheinbar intentional sind? Schließlich werfen Sinnestäuschungen und Halluzinationen die skeptische Frage auf, ob wir mithilfe der Wahrnehmung zuverlässiges Wissen von der materiellen Welt gewinnen können. Verfügen wir über ein Kriterium, mit dem wir die pathologischen Fälle von den nicht-pathologischen unterscheiden können? Wenn nicht, wie können wir uns je auf eine zuverlässige Wahrnehmung berufen? Es könnte doch sein, dass wir selbst dann, wenn wir glauben, wir würden uns in einer optimalen Wahrnehmungssituation befinden und hätten eine zuverlässige Wahrnehmung, einer Sinnestäuschung oder Halluzination zum Opfer fallen. Und das heißt natürlich: Es könnte immer sein, dass wir uns täuschen.

Diese fünf Bündel von Fragen verdeutlichen, dass Wahrnehmung nicht nur ein empirisches Problem ist. Da die Grundbegriffe, mit denen in einer

Beschreibung und Analyse von Wahrnehmungszuständen operiert wird, alles andere als selbst-evident sind, müssen sie einer philosophischen Prüfung unterzogen werden. Es gilt, die einzelnen Begriffe zu klären und auf kohärente Weise in ein Begriffsnetz oder gar in eine Theorie einzufügen. Erst wenn wir über eine konsistente und inhaltlich aufschlussreiche Theorie verfügen, können wir die einzelnen Phänomene, die wir im Alltag an uns selber und an anderen Personen beobachten, befriedigend erklären und verstehen.

2 Die aristotelische Wahrnehmungstheorie als Hintergrund der frühneuzeitlichen Debatten

Bis in das frühe 17. Jahrhundert hinein gab es eine kohärente, explanatorisch gehaltvolle Hintergrundtheorie, mit deren Hilfe eine Antwort auf die aufgeworfenen Fragen gefunden werden konnte: die aristotelische Wahrnehmungstheorie. Dabei handelte es sich keineswegs um eine monolithische Theorie. Die verschiedenen scholastischen Interpretationen der aristotelischen Texte (etwa averroistische, thomistische oder ockhamistische) und die Verbindung aristotelischer Theorieelemente mit Elementen aus anderen Traditionen (etwa aus der platonischen oder der galenischen) führten dazu, dass um 1600 unterschiedliche Varianten der aristotelischen Wahrnehmungstheorie kursierten.² Die Debatten unter den Aristotelikern verschiedener Ausprägung waren keineswegs steril und auf eine bloße Paraphrase der antiken Vorlage ausgerichtet, sondern zeichneten sich durch eine große Vielfalt und Vitalität aus.³ Trotz aller Differenzen gab es aber einige Grundthesen, denen alle Aristoteliker zustimmten.⁴ Auf diesen Thesen beruhte die Hintergrundtheorie für die frühneuzeitlichen Autoren, die in diesem Band untersucht werden. Einige von ihnen (z. B. Descartes, Malebranche,

2 Zur Koexistenz verschiedener Traditionen und Schulen vgl. Schobinger 1998 und Ariew & Gabbey 1998; zu den Konsequenzen, die Auseinandersetzungen zwischen den Schulen für die Ausarbeitung verschiedener Fassungen einer aristotelischen Wahrnehmungstheorie hatten, vgl. Des Chene 1996 und 2000, Salatowsky 2006. Es ist zu betonen, dass sich diese Schulen aufgrund externer Einflüsse teilweise von der Textvorlage des Aristoteles entfernten.

3 Dies verdeutlicht prägnant Mercer 1993; vgl. auch Perler 2002 und Stone 2006.

4 Diese Grundthesen finden sich etwa bei Franciscus Suárez, Petrus Fonseca, Franciscus Toletus, den Conimbricenses und Eustachius a Sancto Paulo. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf einen exemplarischen Text: Suárez' *De anima*.

Hobbes und Leibniz) setzten sich explizit mit dem aristotelisch-scholastischen Erklärungsmodell auseinander. Andere (z. B. Spinoza, Locke und Hume) bauten in ihren Analysen auf früherer Kritik an diesem Modell auf. Daher empfiehlt es sich, die Hintergrundtheorie genauer zu betrachten. Erst dann wird deutlich, von welchem Erklärungsansatz sich die frühneuzeitlichen Autoren distanzieren und welche Probleme sich ihnen nach der Überwindung der traditionellen Theorie stellten.

Gestützt auf *De anima*, gingen die spätscholastischen Aristoteliker von der These aus, dass die materiellen Gegenstände bestimmte wahrnehmbare Eigenschaften besitzen, die wir unter normalen Bedingungen korrekt erfassen können.⁵ Die so genannten „eigentümlichen Wahrnehmungseigenschaften“ (*sensibilia propria*) sind jeweils einem bestimmten Sinn zugeordnet. So ist die Farbe des vor mir stehenden Tisches von Natur aus dem Gesichtssinn und der Ton des quietschenden Drehstuhls dem Gehörsinn zugeordnet. Die so genannten „gemeinsamen Wahrnehmungseigenschaften“ (*sensibilia communia*) hingegen können von mehreren Sinnen erfasst werden. Beispielsweise kann die Bewegung des sich drehenden Stuhls sowohl gesehen, als auch getastet werden. Entscheidend ist dabei, dass beide Arten von Eigenschaften in den Gegenständen selbst sind, und zwar unabhängig davon, ob sie aktuell wahrgenommen werden, ja sogar unabhängig davon, ob sie je von einer Person erfasst werden. Darüber hinaus gibt es die so genannten „akzidentellen Wahrnehmungseigenschaften“ (*sensibilia per accidens*), die gleichsam nebenbei wahrgenommen werden. Ein von den Aristotelikern häufig zitiertes Beispiel lautet: Die Süße der Milch wird zwar nicht unmittelbar gesehen, wohl aber akzidentell, denn wann immer jemand weiße Milch sieht, erfasst er sogleich, dass sie auch süß ist, und zwar ohne dass er den Geschmackssinn einsetzt; er assoziiert die weiße Farbe spontan mit der Süße. Genau wie die anderen beiden Arten von Wahrnehmungseigenschaften ist auch diese real.⁶

5 Vgl. Suárez, *De anima* III, cap. 8, 643–644. Diese Ausführungen beruhen auf *De anima* II, 6 (418a7–25).

6 Dies gilt zumindest für Eigenschaften wie die assoziierte Süße, die Suárez als Beispiel anführt. Aristoteles verweist in *De anima* II, 6 (418a20–23) aber noch auf einen anderen Fall: Wer etwas Weißes sieht, nimmt akzidentell wahr, dass dies der Sohn des Diareos ist. Angeregt durch dieses Beispiel, diskutierten die scholastischen Interpreten auch den Fall von relationalen Eigenschaften, die nicht unmittelbar wahrnehmbar sind. Auch für diese Eigenschaften gilt aber, dass sie in einer Substanz verankert sind und ihr nicht bloß zugeschrieben werden.

Aus dieser Bestimmung verschiedener Arten von Eigenschaften ergibt sich sogleich eine Antwort auf die Frage nach dem Wahrnehmungsobjekt. Dieses besteht in einer Menge von realen Eigenschaften, die gleichsam zum Inventar der materiellen Welt gehören. Zwar erscheinen uns diese Eigenschaften je nach Wahrnehmungssituation ganz unterschiedlich. Dies liegt aber nicht daran, dass es besondere Eigenschaften (etwa phänomenale oder intentionale) gibt, die von den realen Eigenschaften zu unterscheiden wären. Es sind die realen Eigenschaften selbst, die uns unterschiedlich erscheinen. Unser Ziel sollte stets darin bestehen, normale Wahrnehmungsverhältnisse herzustellen, damit wir die Eigenschaften so erfassen, wie sie wirklich sind.

Eng damit verknüpft ist die Antwort auf die Frage nach den Wahrnehmungspathologien. Es kann zwar immer wieder vorkommen, dass wir einen Gegenstand unter ungünstigen Bedingungen wahrnehmen und Opfer von Sinnestäuschungen und Halluzinationen werden, etwa wenn der Gegenstand zu weit entfernt ist, wenn er in künstliches Licht eingetaucht wird oder wenn wir selbst unter Drogen gesetzt werden. Dies ändert aber nichts daran, dass unter normalen Bedingungen eine korrekte Wahrnehmung stattfindet, ja stattfinden muss. Die Wahrnehmungseigenschaften sind nämlich von Natur aus einem oder mehreren Sinnen zugeordnet, und die Sinne sind von Natur aus dazu disponiert, die jeweiligen Eigenschaften korrekt zu erfassen. Daher sollte das Auftreten gelegentlicher Irrtümer keinen Anlass zu radikal skeptischen Fragen geben: Aus der Tatsache, dass wir uns *manchmal* täuschen, folgt keineswegs, dass wir uns *immer* täuschen könnten. Sinnestäuschungen und Halluzinationen zeigen lediglich, dass wir uns unter besonderen Bedingungen täuschen können. Doch diese Bedingungen lassen sich genau bestimmen und gegebenenfalls korrigieren.⁷ Aus der Möglichkeit pathologischer Einzelfälle ergibt sich auch kein Zweifel an der intentionalen Struktur der Wahrnehmung. Denn auch wenn die realen Eigenschaften nicht immer so erfasst werden, wie sie tatsächlich

7 Suárez illustriert dies am klassischen Beispiel der grauen Taubenfedern, die unter besonderen Bedingungen bunt erscheinen; vgl. *De anima* III, cap. 15, 666–667. Er betont, dass wir diese Bedingungen genau bestimmen können, wenn wir die Brechung der Lichtstrahlen oder die Präsenz eines Mediums (z. B. eines farbigen Lichtstrahls) untersuchen. Die These, dass wir in diesem Fall „erscheinende“ Eigenschaften von realen unterscheiden müssen, weist er entschieden zurück. Es sind die realen Eigenschaften der Taubenfedern, die unter ungünstigen Bedingungen verzerrt wahrgenommen werden. Sobald wir normale Bedingungen herstellen, lassen sich diese Eigenschaften korrekt erfassen.

sind, richten sich doch alle Wahrnehmungen auf solche Eigenschaften und präsentieren sie mehr oder weniger korrekt. Verzerrende Wahrnehmungsbedingungen haben keinen Einfluss auf diese intentionale Struktur.

Ausgehend von der Analyse der Wahrnehmungseigenschaften widmen sich die Aristoteliker auch ausführlich der Frage nach dem Wahrnehmungsprozess. Dabei gingen sie von der These aus, dass die einzelnen Eigenschaften vom materiellen Gegenstand auf die wahrnehmende Person übertragen werden, und zwar mithilfe besonderer Entitäten, so genannten *species in medio*.⁸ Was diese *species* genau sind (materielle Partikel oder immaterielle Entitäten), war zwar umstritten. Und wie sie eine bestimmte Eigenschaft – etwa eine Farbe – von einem Gegenstand auf das Auge übertragen können, war ebenfalls eine kontroverse Frage. Doch die meisten Aristoteliker waren sich einig, dass es vermittelnde Entitäten geben muss, damit eine Wahrnehmungsrelation zwischen zwei voneinander getrennten Dingen überhaupt zustande kommt.⁹ Ebenfalls einig waren sie sich darin, dass diese Entitäten eine Aufnahme der wahrnehmbaren Eigenschaften ermöglichen. Sie präzisierten allerdings, dass nicht die Materie, sondern nur die Form dieser Eigenschaften aufgenommen wird. Wer etwa eine rote Farbe sieht, nimmt nicht rote Partikel auf; seine Augen werden ja nicht im wörtlichen Sinn rot gefärbt. Er nimmt nur das auf, was für die Struktur der roten Farbe verantwortlich ist: ein immaterielles Prinzip.¹⁰ Sobald dieser Prozess des Aufnehmens abgeschlossen ist, befindet sich die Form der wahrnehmbaren Eigenschaft im Wahrnehmenden und wird von den äußeren Sinnen an die inneren weitergeleitet. Zwischen der wahrnehmbaren Form und dem Wahrnehmenden findet dann eine „Assi-

8 Diese These geht nicht direkt auf Aristoteles zurück, sondern hat ihren Ursprung in der arabischen Optik, wurde aber bereits im 13. Jh. von den meisten Aristotelikern übernommen; vgl. Tachau 1988 und einen konzisen Überblick in Smith 1992. Suárez hält sie für so selbstverständlich, dass er in *De anima* III, cap. 9, 646–651, gar nicht mehr die Frage diskutiert, ob *species* existieren, sondern gleich zu den Fragen übergeht, wie sie entstehen und welche Art von Existenz (materiell oder immateriell) sie haben.

9 Eine Ausnahme stellten nur die Ockhamisten dar, die sich auf das Ökonomieprinzip beriefen und *species* als überflüssige Entitäten ablehnten; vgl. Perler 2002, 322–342. Sie stellten in den Debatten des späten 16. und frühen 17. Jhs. aber eine Minderheit dar.

10 Im Anschluss an Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 78, art. 3, sprachen daher viele Spätscholastiker von einer „spirituellen Veränderung“ der Wahrnehmungsorgane, die von einer rein materiellen (dem Gefärbt-werden im wörtlichen Sinn) zu unterscheiden ist. Vgl. dazu Burnyeat 2001.

milation“ statt, wie die Aristoteliker sagten.¹¹ Dies bedeutet natürlich, dass der Wahrnehmungsprozess passiv ist: Der Wahrnehmende „erleidet“ etwas, wenn die Formen der wahrnehmbaren Eigenschaften auf ihn übertragen werden, und er gleicht sich unwillkürlich diesen Eigenschaften an, ohne dass er dazu eine besondere Leistung – etwa eine willentliche Entscheidung oder die Anwendung eines Klassifikationsmusters – vollbringen müsste.

Diese Erklärung des Wahrnehmungsprozesses bildete die Grundlage für eine Analyse der Wahrnehmungsrelationen, vor allem der Relation zwischen Wahrnehmung und Wissen. Wenn empirisches Wissen nämlich auf Wahrnehmung beruht, wie alle Aristoteliker bekräftigten, kann eine Person nur dann ein Wissen von einem materiellen Gegenstand gewinnen, wenn sie die Formen der wahrnehmbaren Eigenschaften in sich aufnimmt. Dies allein genügt freilich nicht. Die einzelnen Formen müssen auch konkreten Gegenständen zugeordnet werden und es müssen Urteile über diese Gegenstände gefällt werden. Doch das Aufnehmen von Formen ist der unverzichtbare erste Schritt im Prozess des Wissenserwerbs.

Der Verweis auf Formen spielte auch für die Bestimmung des Wahrnehmungssubjekts eine zentrale Rolle. Denn genau wie jedes Wahrnehmungsobjekt eine Form hat, besitzt auch derjenige, der diese Form aufnimmt, selber eine Form. Streng genommen ist er nichts anderes als eine Einheit aus Form und Materie – eine Person – und verfügt dadurch über verschiedene Vermögen, die aktualisiert werden können. Stellt man die Frage, wer denn das Wahrnehmungssubjekt ist, muss die Antwort daher lauten: die ganze Person, insofern sie ihr Wahrnehmungsvermögen einsetzt, um wahrnehmbare Eigenschaften aufzunehmen. Dass eine Person tatsächlich in der Lage ist, dieses Vermögen erfolgreich zu verwenden, wurde von den Aristotelikern nicht in Zweifel gezogen, denn wir können ihrer Ansicht nach gar nicht verstehen, was eine Person ist, wenn wir sie nicht als eine Einheit von Form und Materie auffassen und wenn wir nicht einsehen, dass die Form für eine Menge von Vermögen verantwortlich ist.¹² Das Wahrnehmungs-

11 Suárez betont in *De anima* III, cap. 1, 615: „... modus cognoscendi est per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam; ideo, dum res cognoscitur, quasi trahitur ad cognoscentem, ut quisque apud se experitur, dum cognoscitur...“ (Interpunktion verändert)

12 Im Anschluss an *De anima* II, 1 (412a27–28) wurde diese Form als „erste Aktualität“ bezeichnet, die einen Körper zu einem funktionierenden Organismus macht. Sie ist für die basalen vegetativen Vermögen ebenso verantwortlich wie für die kognitiven Vermögen. Vgl. zu diesem Erklärungsansatz, der auf die Einheit der Seele und auf ihre notwendige Verbindung mit dem Körper abzielt, Pasnau 2003.

vermögen ist eines dieser Vermögen, die von Natur aus dazu angelegt sind, erfolgreich aktualisiert zu werden.

Diese kurze Zusammenfassung gibt natürlich nur verkürzt die aristotelisch-scholastischen Grundthesen wieder. Bereits eine geraffte Darstellung verdeutlicht aber, dass die aristotelische Wahrnehmungstheorie ein konsistentes Erklärungsmodell für alle fünf eingangs skizzierten Probleme liefert. Es ist daher nicht erstaunlich, dass sie bis in das frühe 17. Jh. hinein die philosophischen Debatten dominierte. Allerdings ist leicht ersichtlich, dass sie auf gehaltvollen Thesen aufbaut. Die wichtigsten lauten:

1. *Realismus-These*: Das Wahrnehmungsobjekt ist eine reale Eigenschaft in der materiellen Welt.
2. *Hylemorphismus-These*: Sowohl das Wahrnehmungsobjekt als auch das Wahrnehmungssubjekt besteht aus Form und Materie.
3. *Assimilationsthese*: Das Wahrnehmungssubjekt gleicht sich dem Wahrnehmungsobjekt an, indem es die Form einer wahrnehmbaren Eigenschaft aufnimmt.
4. *Naturalismus-These*: Das Wahrnehmungssubjekt ist von Natur aus dazu disponiert, sein Wahrnehmungsvermögen korrekt zu aktualisieren und Wahrnehmungsobjekte korrekt aufzunehmen.

Die frühneuzeitlichen Autoren griffen genau diese Thesen an und brachten dadurch die traditionelle Theorie zum Einstürzen. Der entscheidende Impuls kam dabei von der mechanistischen Naturphilosophie, die radikal mit dem Aristotelismus brach.¹³ Als besonders einflussreich erwies sich die korpuskularistische Ausprägung dieses naturphilosophischen Programms. Dem Korpuskularismus zufolge besteht die Natur aus kleinsten Teilen, so genannten „Körperchen“ (*corpuscula*), die den Sinnen nicht direkt zugänglich

13 Natürlich gab es auch andere Impulse, etwa das Wiedererstarken des Atomismus (exemplarisch bei Gassendi), das Aufleben eines augustininischen Dualismus (etwa bei Malebranche), die Anknüpfung an antike Formen des Skeptizismus (bei Mersenne, Descartes u. a.), den Einfluss theologischer Omnipotenzlehren (etwa bei Malebranche, der bestritt, dass Wahrnehmungsobjekte etwas verursachen können, und Gott allein eine kausale Kraft zuschrieb) und ganz generell die Kritik an aristotelisch-scholastischen Erklärungsmodellen. Wenn nämlich Erklärungen des Typs „x hat eine Eigenschaft F aufgrund der Form der F-heit“ oder „x wirkt aufgrund der Form der F-heit auf y ein“ generell fragwürdig sind (in der Psychologie ebenso wie in der Physik und in der Astronomie), so auch im Hinblick auf Wahrnehmungen. Aussagen wie „x hat eine Wahrnehmung von F, weil es die Form der F-heit in sich hat“ oder „x erzeugt in y eine Wahrnehmung, weil es ihm die Form der F-heit überträgt“ sind dann nichtssagende Erklärungen. Vgl. zu diesem Wandel des generellen Erklärungsmusters Nadler 1998 und Joy 2006.

lich sind. Alle Phänomene der Natur, insbesondere die unseren Sinnen direkt zugänglichen Eigenschaften, sind auf die Eigenschaften, das Verhalten und die Anordnung von Korpuskeln zurückzuführen. Boyle bringt dieses von ihm propagierte und von vielen Nachfolgern vorangetriebene Programm in der Aussage auf den Punkt, dass „die korpuskulare oder mechanistische Philosophie danach strebt, alle Phänomene der Natur aus undifferenzierter Materie und örtlicher Bewegung“¹⁴ herzuleiten. Dabei spricht er freilich nur von einer „korpuskularen Hypothese“ (*corpuscular hypothesis*) und nicht von einer Theorie.¹⁵ Der Nutzen einer guten Hypothese bestehe darin, dass sie eine sparsame und klare Darstellung der beobachtbaren Phänomene und eine verständliche Erklärung der jeweiligen Ursachen und Wirkungen ermögliche, ohne dabei Naturgesetzen oder anderen Phänomenen zu widersprechen. Je größer die Anzahl der Darstellungen und Erklärungen und je kleiner die Menge der Widersprüche und Erklärungslücken sei, desto wahrscheinlicher werde die Hypothese.¹⁶ Neben dieser Auffassung des Korpuskularismus existierten natürlich noch andere. So vertrat Gassendi die Auffassung, Korpuskeln seien unteilbare Partikel im leeren Raum. Besonders wichtig für die Entwicklung der Naturphilosophie war aber die cartesische Variante des Korpuskularismus.¹⁷ Ihr zufolge gibt es keinen leeren Raum, in dem die Korpuskeln existieren. Vielmehr bilden alle Korpuskeln zusammen einen dreidimensionalen Raum. Da sie nichts anderes als geometrische Eigenschaften besitzen,¹⁸ können auch die ganzen Körper – Bäume, Tische usw., aber auch tierische und menschliche Kör-

14 Boyle, *About the Excellency and Grounds of the Mechanical Hypothesis*, (*Works* IV, 19): „... the corpuscularian or mechanical philosophy strives to deduce all the phaenomena of nature from adiaphorous matter, and local motion“.

15 Die Begriffsschöpfung „korpuskular“ stammt von Boyle; vgl. Anstey 2000, 2. Es ist hingegen Henry More, der in *The Immortality of the Soul* (1659) zum ersten Mal von „Mechanick Philosophy“ spricht, allerdings als einer ihrer Kritiker; vgl. Gabbey 1990.

16 Boyles Fragment „Requisites of a Good Hypothesis“, das ebenso durch seine Knappheit wie durch seinen Gehalt besticht, findet sich abgedruckt in Boyle 1991, 119.

17 Zur Entstehung und Entwicklung der korpuskular-mechanistischen Naturphilosophie vgl. Garber et al. 1998; zu der besonders einflussreichen cartesischen Variante vgl. Garber 1992 und Gaukroger 2002.

18 Aufgrund von Bewegungsgesetzen, die das Verhalten von Körpern regeln, gibt es auch kinematische Eigenschaften, die häufig zusammen mit den geometrischen genannt werden, so etwa in *Principia philosophiae* I, 48, AT VIII-1, 23. („AT“ steht für die von Ch. Adam & P. Tannery besorgte Gesamtausgabe der Werke Descartes' in 11. Bd. Dem Sigel „AT“ folgen Bandnummer und Seitenzahl.)

per – nur solche Eigenschaften haben. Wenn von den realen Eigenschaften der Gegenstände die Rede ist, können also nur die jeweilige Länge, Breite und Tiefe gemeint sein. Descartes zieht ausdrücklich diesen Schluss:

... wir werden erkennen, dass die Natur der Materie oder eines Körpers, der im Universum betrachtet wird, nicht darin besteht, dass die Materie ein hartes oder schweres oder farbiges oder auf irgendeine andere Weise die Sinne erregendes Ding ist, sondern allein darin, dass sie ein in Länge, Breite und Tiefe ausgedehntes Ding ist. (*Principia philosophiae* II, 4; AT VIII-1, 42)

Daraus ergibt sich eine weit reichende Konsequenz für die Wahrnehmungstheorie. Wie können wir noch behaupten, dass wir eine *reale* Eigenschaft wahrnehmen, wenn wir etwas Braunes oder Grünes sehen? Die aus Korpuskeln bestehenden Körper haben ja keine Farben. Wenn die Aristoteliker behaupten, die Farbe sei eine „eigentümliche Eigenschaft“ eines materiellen Gegenstandes, stellen sie eine Behauptung auf, die den Grundprinzipien der mechanistischen Naturphilosophie widerspricht und sich empirisch nicht erhärten lässt. Empirische Untersuchungen (etwa mithilfe eines Mikroskops) können höchstens eine korpuskulare Feinstruktur sichtbar machen, jedoch keine Farbe, die ein Körper an sich hat.¹⁹ Von einer Farbe kann nur noch die Rede sein, wenn ein Körper in seiner Wirkung auf ein Wahrnehmungssubjekt beschrieben wird. Konkret heißt dies: Man darf nicht mehr sagen, eine Pflanze sei grün, sondern nur noch, sie erscheine einer Person grün oder erzeuge in ihr den Eindruck von etwas Grünem. Wird sie unter dem Mikroskop inspiziert, erzeugt sie vielleicht einen ganz anderen Farbeindruck, als wenn sie im Garten betrachtet wird.

Diese Zurückweisung der aristotelischen Realismus-These wirft allerdings neue Probleme auf. Welchen ontologischen Status haben Farben, wenn sie keine realen Eigenschaften von materiellen Gegenständen sind? Sind sie tatsächlich nichts anderes als „Eindrücke im Geist“, also mentale Zustände oder gar mentale Objekte? Oder existieren sie trotzdem in der materiellen Welt, nämlich als höherstufige dispositionale Eigenschaften, die bestimmte „Eindrücke im Geist“ auslösen? Wie verhalten sie sich dann zu den basalen geometrischen Eigenschaften? Es ist nicht erstaunlich, dass die frühneuzeitlichen Autoren in ihren Diskussionen über visuelle Wahr-

19 Wie Wilson 1995 nachweist, wurde die Widerlegung der aristotelischen Realismus-These durch die Erfindung des Mikroskops nicht nur gestützt, sondern entscheidend vorangetrieben. Der Einsatz dieses neuen technischen Instruments zeigte nämlich, dass die Feinstruktur der Körper ganz anders ist als jene, die uns in einer normalen Wahrnehmungssituation erscheint, und dass auch die jeweilige Farbe variiert.

nehmung um diese Fragen kreisten; die Ablehnung der Realismus-These erzeugte unweigerlich eine explanatorische Lücke. Daher soll dieses Problem in Abschnitt 4 näher erläutert werden.

Die mechanistische Naturphilosophie unterminierte aber nicht nur die Realismus-These, sondern auch die Hylemorphismus-These. Wenn materielle Gegenstände nämlich Körper mit ausschließlich geometrischen Eigenschaften sind, können sie nicht aus Form und Materie bestehen; sie sind nichts anderes als Materiestücke mit einer Korpuskularstruktur. Die Behauptung, in einem Wahrnehmungsprozess werde die Form einer wahrnehmbaren Eigenschaft auf die wahrnehmende Person übertragen, ergibt dann keinen Sinn mehr. Formen sind „nichts als Chimären“, wie Descartes spöttisch bemerkte.²⁰ Wer etwa behauptet, eine Pflanze werde als ein grüner Gegenstand wahrgenommen, weil die Form des Grünseins auf den Wahrnehmenden übertragen werde, macht eine leere Aussage. Noch unsinniger ist die Behauptung, eine Form werde mithilfe besonderer Entitäten, so genannter *species*, auf das Wahrnehmungssubjekt übertragen. Wer solch „kleine, fliegende Bildchen“ annimmt,²¹ postuliert Descartes zufolge nicht nur mysteriöse Dinge, sondern verkennt auch die Struktur der materiellen Welt: Es gibt neben den Materiestücken keine Entitäten, die Eigenschaften oder deren Formen transportieren. Auch Hobbes weist die Annahme von *species* entschieden zurück:

Die philosophischen Schulen in allen Universitäten der Christenheit dozieren aber eine andere Lehre, die auf gewissen Texten des *Aristoteles* beruht. Zur Ursache des *Sehens* sagen sie, das Gesehene Ding sende nach allen Seiten eine *visible species* (auf Englisch), einen *sichtbaren Schein*, ein *Erscheinen*, ein *Auf-scheinen* oder ein *Gesehenwerden* aus; dessen Empfang in den Augen sei das *Sehen*. [...] Ich muss Ihnen bei jeder Gelegenheit deutlich machen, welche Dinge verbessert werden sollten; die Häufigkeit bedeutungsloser Rede ist eines davon. (*Leviathan*, ch. 1; ed. Tuck, 14)

Die Rede von *species* ist Hobbes zufolge bedeutungslos, weil sie den Wahrnehmungsprozess gar nicht analysiert, sondern einfach Entitäten postuliert, die sich empirisch nicht feststellen lassen und deren ontologischer Status vollkommen unklar ist. Will man die Entstehung einer Wahrnehmung ad-

20 Vgl. den Brief an Mersenne vom 28. Oktober 1640 (AT III, 212) Zur Kritik am Hylemorphismus siehe ausführlich Garber 1992, 94–116, und Ariew 1999, 77–96.

21 Vgl. *La Dioptrique* I (AT VI, 85). Malebranche betont in der *Recherche de la vérité* II, 2, ii (OC I, 418), das ganze Fundament, auf der die *species*-Theorie beruhe, sei instabil; daher müsse man sich nicht länger mit der traditionellen Wahrnehmungstheorie aufhalten, die auf diesem Grund gebaut sei.

äquat erklären, muss man zum einen erläutern, wie ein Gegenstand durch Druck und Stoß auf den Körper einer Person einwirkt. Zum anderen muss man auch darlegen, wie ein Körper als Reaktion darauf bestimmte Hirnzustände herausbildet. Kurzum: Es geht darum, eine komplexe kausale Kette und einen Mechanismus von Druck und Gegendruck zu analysieren.

Damit fällt natürlich auch die Assimilationsthese der Aristoteliker in sich zusammen. Wenn es nämlich keine Formen in den materiellen Gegenständen gibt, kann sich das Wahrnehmungssubjekt auch nicht an Formen angleichen. An die Stelle einer Assimilation tritt eine Kausalrelation.²² Freilich gilt es dann zu erklären, wie eine solche Relation beschaffen ist. Wirkt einfach ein materieller Gegenstand auf den Körper ein, sodass in ihm unmittelbar Wahrnehmungszustände hervorgebracht werden? Oder entstehen solche Zustände erst in einem Geist, der vom Körper verschieden ist und auf den der Körper einwirkt? Doch wie kann etwas Materielles eine Wirkung in etwas Geistigem hervorrufen? Und wie kann diese Wirkung eine Information über den materiellen Gegenstand enthalten, wenn es nichts gibt, was Ursache und Wirkung miteinander teilen? Die Assimilationsthese hatte zumindest den Vorteil, dass sie eine Lösung für das Problem bot, warum eine Wahrnehmung Informationen über die materielle Welt liefert. Wurde etwa gefragt, warum eine Grün-Wahrnehmung Aufschluss über die Beschaffenheit einer Pflanze liefert, lautete die Antwort: weil im Wahrnehmungsprozess die Form des Grünseins aufgenommen wird und weil der Wahrnehmungszustand dann genau jene Form präsentiert, die auch in der Pflanze vorkommt. Wenn nun aber bloß eine Kausalrelation vorliegt, ist völlig unklar, ob eine Wahrnehmung überhaupt Informationen über die materielle Welt liefert. Man kann ja nur noch sagen, dass ein materieller Körper mit der Partikelstruktur *xyz* im Körper der wahrnehmenden Person einen Hirnzustand mit der Struktur *abc* verursacht, der Descartes zufolge wiederum einen geistigen Wahrnehmungszustand mit einem bestimmten

22 Auch die Aristoteliker stimmten zu, dass eine Kausalrelation vorliegt. Unter einer Ursache verstanden sie aber nicht nur eine Wirkursache, sondern auch eine Form- und eine Zielursache. Konkret heißt dies: Eine grüne Pflanze wirkt nicht einfach auf die Augen ein, indem sie eine materielle Veränderung in den Pupillen hervorruft. Sie legt auch fest, welche Form übertragen wird und auf welche Weise das natürliche Ziel der Augen – die Aktualisierung des Sehvermögens – verfolgt wird. Für die Antiaristoteliker ergibt die Rede von einer Form und einem natürlichen Ziel keinen Sinn. Ihrer Meinung nach liegt hier *ausschließlich* eine wirkursächliche Relation vor. Vgl. zu dieser kausaltheoretischen Kritik Joy 2006.

Inhalt verursacht. Doch warum sollte dieser Inhalt Auskunft über den Baum geben, wenn er nichts mit der Partikelstruktur *xyz* gemeinsam hat?

Dass eine Wahrnehmung zuverlässige Informationen über die materielle Welt liefert, war für die Aristoteliker nicht nur aufgrund der Assimilationsthese, sondern in mindestens so hohem Maße auch aufgrund der Naturalismus-These selbstverständlich. Wenn nämlich die wahrnehmbaren Eigenschaften von Natur aus auf die Wahrnehmungssinne abgestimmt sind und wenn das Wahrnehmungsvermögen von Natur aus darauf ausgerichtet ist, die Formen dieser Eigenschaften aufzunehmen, dann muss – zumindest unter Normalbedingungen – Wahrnehmung erfolgreich sein. Fragen wie „Könnte es nicht sein, dass mir meine visuelle Wahrnehmung ganz andere Eigenschaften präsentiert, als der Gegenstand wirklich hat?“ oder „Könnte es nicht sein, dass meine Wahrnehmungssinne überhaupt nicht ausreichen, um die Gegenstände so zu erfassen, wie sie wirklich sind?“ lassen sich dann sogleich negativ beantworten. Genau diesen antiskeptischen Konsens stellten die durch die mechanistische Naturphilosophie beeinflussten Autoren infrage. Welche Garantie, so fragte Descartes prominenterweise in der Ersten Meditation, haben wir dafür, dass unsere Wahrnehmungssinne tatsächlich dazu taugen, die materiellen Gegenstände korrekt zu erfassen? Die Sinne liefern doch je nach Situation ganz unterschiedliche Informationen. Wir stellen aber immer wieder fest, dass wir irreführende Informationen erhalten, und sollten uns daher nicht auf die Sinne verlassen (*Med. I*; AT VII, 18). Es gibt keine Zuverlässigkeitsgarantie, die den Sinnen gleichsam eingebaut ist. Ja, es gibt überhaupt keine Garantie dafür, dass kognitive Vermögen zuverlässig funktionieren. Wenn sie lediglich durch eine Kausalrelation mit den materiellen Gegenständen verbunden sind, kann diese Relation jederzeit manipuliert werden – im radikalsten Fall durch einen bösen Dämon. Wir dürfen daher nicht von vornherein eine Naturalismus-These annehmen und uns auf die Wahrnehmung verlassen, sondern müssen zunächst *begründen*, warum wir ein Vertrauen in unsere kognitiven Vermögen haben dürfen und warum wir folglich annehmen dürfen, dass unsere Wahrnehmungszustände uns unter Normalbedingungen korrekte Informationen über die materielle Welt liefern.

Damit war skeptischen Überlegungen natürlich Tür und Tor geöffnet.²³ Es ist daher nicht erstaunlich, dass die frühneuzeitlichen Debatten

23 Diese Überlegungen, die bei Mersenne, Gassendi und Charron ebenso ausgeprägt waren wie bei Descartes, gaben zur Frage Anlass, ob die kognitiven Fähigkeiten überhaupt einen zuverlässigen Zugang zur materiellen Welt ermöglichen. Die Debatten waren daher von einem prinzipiellen Misstrauen in die natürlichen Fähig-

nicht nur um die Frage kreisten, wie wir durch die Wahrnehmung Informationen über die materielle Welt erhalten, sondern mindestens so sehr auch die Frage aufgriffen, ob wir durch die Wahrnehmung überhaupt zuverlässige Informationen gewinnen. Damit stellte sich das Problem der Relation von Wahrnehmung und Wissen in verschärfter Form. Dürfen wir annehmen, dass Wahrnehmung eine zuverlässige Grundlage für Wissen liefert? Müssen wir nicht ein anderes Wissensfundament finden? Sollten wir nicht – wie Descartes vorschlägt – einen Weg suchen, „um den Geist von den Sinnen wegzuführen“ (Synopsis; AT VII, 12) und das Wissen auf eine Grundlage zu stellen, die gegenüber skeptischen Überlegungen immun ist?

Die meisten frühneuzeitlichen Autoren entwickelten Strategien, um dieser skeptischen Herausforderung zu begegnen. Entscheidend ist hier nicht die Ausformulierung der einzelnen Strategien, sondern deren Ausgangspunkt: Die Ablehnung der aristotelischen Assimilationsthese erzeugte unweigerlich ein Theorievakuum, das gefüllt werden musste. Wenn Wahrnehmung nämlich nicht durch die Aufnahme von Formen zustande kommt und wenn das Wahrnehmungsvermögen nicht von Natur aus auf die realen Eigenschaften der Gegenstände abgestimmt ist, muss erläutert werden, durch welchen Prozess eine Wahrnehmung entsteht und auf welchen Gegenstand sie sich richtet. Wenn durch die Ablehnung der Hylemorphismus-These zudem bestritten wird, dass die wahrnehmende Person eine Einheit aus Form und Materie bildet, muss erläutert werden, wer oder was das jeweilige Wahrnehmungssubjekt ist. Und wenn schließlich durch die Zurückweisung der Naturalismus-These infrage gestellt wird, dass Wahrnehmung unter Normalbedingungen einen zuverlässigen epistemischen Zugang zur materiellen Welt ermöglicht, muss erklärt werden, wie wir eine Garantie für die prinzipielle Zuverlässigkeit der Wahrnehmung gewinnen und pathologische Fälle von nicht-pathologischen unterscheiden können. Kurz gesagt: Alle Problemkomplexe, mit denen sich eine Wahrnehmungstheorie auseinandersetzen muss, stehen wieder zur Debatte.

keiten geprägt, wie Hatfield 1998, 963, zeigt, und betrafen nicht nur das heute häufig diskutierte Problem des Außenwelt-Skeptizismus.

3 Die Ideentheorie als neuer Erklärungsansatz

Der neue Lösungsansatz, den die frühneuzeitlichen Autoren für die Grundprobleme der Wahrnehmungstheorie wählten, scheint auf den ersten Blick klar und einfach zu sein: Wahrnehmung erfolgt mithilfe von Ideen, die ein Wahrnehmungssubjekt in seinem Geist erfasst oder sogar selber bildet.²⁴ Diese Ideen ermöglichen keine Assimilation an materielle Gegenstände, sondern eine Repräsentation. Je klarer und deutlicher jemand mit seinen Ideen die materiellen Gegenstände repräsentiert, desto besser ist seine Wahrnehmung. Vollständige Klarheit und Deutlichkeit garantiert eine absolut korrekte Wahrnehmung und damit auch eine absolut zuverlässige Grundlage für das Wissen von materiellen Gegenständen.

Thomas Reid, der im späten 18. Jh. auf diesen Erklärungsansatz zurückblickte, würdigte ihn als einen bedeutenden Fortschritt gegenüber dem aristotelisch-scholastischen Modell. Die modernen Philosophen überwinden nämlich eine mit starken metaphysischen und physikalischen Annahmen belastete Theorie, die kaum noch verständlich war:

Sie beseitigten eine unendliche Menge von Staub und Schutt, der in Zeiten der scholastischen Sophisterei angehäuft worden war und den Weg versperrt hatte. Sie brachten uns auf den richtigen Weg, nämlich auf den Weg der Erfahrung und des genauen Nachdenkens. (*Inquiry*, 1.4; ed. Beanblossom & Lehrer, 6)

Doch die Ideentheorie bietet Reid zufolge nur scheinbar eine Lösung für die wahrnehmungstheoretischen Probleme. In Tat und Wahrheit ist sie genauso unbefriedigend wie das aristotelisch-scholastische Modell und führt auf einen Weg, der sich bei näherer Betrachtung als Irrweg erweist:

Descartes' System des menschlichen Erkennens, das ich der Einfachheit halber das Ideensystem nennen werde und das heute – mit einigen Verbesserungen von späteren Autoren – allgemein akzeptiert ist, birgt ein Grundübel in sich: Der Skeptizismus wohnt ihm inne und wird mit ihm zusammen groß gezogen. Daher müssen wir es bis auf das Fundament offen legen und das Material untersuchen, bevor wir erwarten können, ein festes und nützliches Wissensgebäude auf ihm zu errichten. (*Inquiry*, 1.6; ed. Beanblossom & Lehrer, 10–11)

Was bewegt Reid zu dieser pessimistischen Einschätzung? Warum glaubt er, dass der Übergang von der aristotelisch-scholastischen Theorie zur Ideentheorie trotz aller Fortschritte nur in den Skeptizismus führt? Und was

24 Zwei bemerkenswerte Ausnahmen sind Francis Bacon und Thomas Hobbes, vgl. dazu die Beiträge zu Bacon und Hobbes in diesem Band.

spricht für oder gegen seine Einschätzung? Um diese Fragen zu beantworten, muss man sich vergegenwärtigen, wie die Ideentheorie die Grundprobleme der Wahrnehmungstheorie zu lösen versucht und welche Folgeprobleme sie sich mit ihrem Erklärungsmodell einhandelt. Allerdings gilt es zu betonen, dass es im 17. und 18. Jahrhundert kein einheitliches „Ideensystem“ gab, wie Reid meinte, nicht einmal innerhalb der cartesianischen Tradition. Es wurden vielmehr unterschiedliche Fassungen einer Theorie diskutiert, die bezüglich ihrer ontologischen und epistemologischen Annahmen erheblich voneinander abwichen. Zudem gab es prominente Autoren, die von vornherein die Rede von Ideen so weit wie möglich vermieden (z. B. Hobbes) oder die These zurückwiesen, mithilfe von Ideen könnten materielle Gegenstände wahrgenommen werden (z. B. Berkeley). Will man die Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen den verschiedenen ideentheoretischen Ansätzen verstehen, empfiehlt es sich, die fünf systematischen Probleme, die eingangs erwähnt wurden, in den Blick zu nehmen und zu fragen, in welcher Weise sie jeweils erklärt wurden. Doch zunächst gilt es den Ideenbegriff selbst zu klären. Was ist unter einer Idee zu verstehen?

Bereits bei Descartes finden sich mindestens drei Antworten auf diese zentrale Frage.²⁵ In einem ersten Sinn ist unter einer Idee eine geistige Fähigkeit oder ein Vermögen zu verstehen, das einem Menschen angeboren ist und bei Bedarf aktualisiert werden kann. In einem zweiten Sinn ist eine Idee als ein Hirnzustand (oder in Descartes' Terminologie: als Anordnung von „Lebensgeistern“ im Gehirn) aufzufassen, der durch die Einwirkung eines materiellen Gegenstandes entsteht.²⁶ Schließlich ist unter einer Idee in einem dritten Sinn ein geistiger Zustand zu verstehen, der einen bestimmten repräsentationalen Inhalt hat und dadurch im Normalfall auf einen materiellen Gegenstand verweist.²⁷ Fasst man alle drei Interpretationen als Bestandteile einer umfassenden Ideentheorie auf, ergibt sich folgendes Bild: Jeder Mensch verfügt über angeborene Fähigkeiten, geistige Zustände hervorzubringen, die sich auf etwas beziehen und dadurch einen

25 Vgl. eine ausführliche Analyse (mit Textbelegen) in Perler 1996, 25–47, Kemmerling 1996, 17–76.

26 Zu den „körperlichen“ Ideen im 17. Jahrhundert vgl. Michael und Michael 1989.

27 Neben dem Normalfall berücksichtigt Descartes auch Ideen für fiktive Gegenstände, die allerdings immer auf Ideen für materielle Gegenstände beruhen, und Ideen von immateriellen Gegenständen, die allein durch eine geistige Aktivität (z. B. durch mathematisches Denken) entstehen und keines körperlichen Auslösers bedürfen. Vgl. zu den verschiedenen Arten von Ideen *Med.* III (AT VII, 37–38).

repräsentationalen Inhalt haben. Diese Fähigkeiten werden aber erst dann aktiviert, wenn materielle Gegenstände auf den Körper einwirken und in ihm Hirnzustände hervorrufen. Sobald ein bestimmter Hirnzustand vorliegt, entsteht ein geistiger Zustand, der sich genau auf jenen Gegenstand bezieht, der den Hirnzustand ausgelöst hat. Der repräsentationale Inhalt der Idee wird also durch eine Kausalrelation festgelegt.

Doch wie kann eine Idee, verstanden als aktueller Zustand des Geistes, etwas repräsentieren? Auf diese Frage findet sich in den *Meditationes* folgende Antwort:

Einige von diesen [Gedanken] sind gleichsam Bilder von Gegenständen; ihnen allein kommt der Ausdruck ‚Idee‘ im strengen Sinne zu, z. B. wenn ich an einen Menschen, an eine Chimäre, an den Himmel, an einen Engel oder an Gott denke. Andere aber haben darüber hinaus gewisse andere Formen. Wenn ich z. B. will, wenn ich mich fürchte, wenn ich verneine, erfasse ich immer einen Gegenstand, der meinem Denken zugrunde liegt, aber ich umfasse im Denken noch etwas über eine Abbildung des Gegenstandes hinaus. Von diesen werden einige Willensakte oder Affekte genannt, andere aber Urteile. (*Med.* III; AT VII, 37)

Es scheint auf den ersten Blick, als setze Descartes Ideen einfach mit Bildern gleich und erkläre das Repräsentieren als piktoriales Abbilden. Doch dieser Blick trügt, denn Ideen sind nur *gleichsam* Bilder von Gegenständen. Genau wie sich Bilder (zumindest realistisch gemalte) immer auf Gegenstände beziehen und diese darstellen, beziehen sich auch Ideen auf Gegenstände; beide sind intentional. Doch dies heißt noch lange nicht, dass die intentionale Beziehung als piktoriale Abbildbeziehung zu verstehen ist. Descartes betont ja, dass Ideen sich auf alle möglichen Dinge beziehen können, auch auf jene, die wir nicht abbilden können, etwa auf immaterielle Entitäten wie Engel oder Gott. Und er fügt hinzu, dass einer basalen Idee eine „andere Form“ wie das Bejahen hinzugefügt werden kann. Das Bejahen ist aber eine propositionale Einstellung, mit der ein propositionaler Inhalt – nicht ein Bild – erfasst wird. Daher kann man festhalten: Eine Idee ist im einfachsten Fall ein intentionaler Zustand, der sich auf einen Gegenstand bezieht (S denkt an x). Im komplexeren Fall ist sie eine propositionale Einstellung, mit der ein propositionaler Inhalt erfasst wird (S denkt, dass x F ist). Diese Einstellung kann unterschiedlicher Art sein (S denkt bejahend oder verneinend oder zweifelnd usw., dass x F ist).

Doch warum ist eine Idee intentional? Diese Frage lässt sich zum einen in genetischer Hinsicht verstehen: Wie entsteht die Bezugnahme auf einen Gegenstand? Genau dadurch, so würde Descartes antworten, dass eine Idee

von etwas verursacht wird.²⁸ Selbst die Idee von Gott bezieht sich nur dadurch auf Gott, dass sie eine entsprechende Ursache hat. Die Frage lässt sich aber auch in struktureller Hinsicht verstehen: Was ist in der Idee selbst dafür verantwortlich, dass sie sich auf etwas bezieht? Dann lautet die Antwort: die Tatsache, dass sie einen bestimmten Inhalt – eine „objektive Realität“ oder eine „Form“ – hat, die sie zu einer Idee von etwas Konkretem macht.²⁹ Es ist daher wichtig, dass man eine Idee nicht nur als geistigen Zustand auffasst; so betrachtet sind alle Ideen gleich, denn alle sind Zustände (so genannte „Modi“) der geistigen Substanz. Man muss eine Idee immer mit Bezug auf ihren besonderen Inhalt betrachten.³⁰ Genau in diesem Inhalt unterscheiden sich die verschiedenen Zustände voneinander. Freilich ist der Inhalt nicht etwas, was zusätzlich zum jeweiligen Zustand existiert, sondern gleichsam in ihm steckt. Um den Vergleich mit den Bildern wieder aufzugreifen, könnte man sagen: Ein Bild hat nicht zusätzlich zur Leinwand und den Ölfarbklecksen noch einen Inhalt. Die Art und Weise, wie die Kleckse auf der Leinwand angeordnet sind, gibt ihm einen bestimmten Inhalt und bewirkt, dass es einen bestimmten Gegenstand repräsentiert. In ähnlicher Weise ist eine Idee, verstanden als geistiger Zustand, nicht zusätzlich noch mit einer besonderen Entität verbunden, die ihr einen Inhalt gibt. Ihr Inhalt ist nichts anderes als eine interne Struktur – freilich nicht eine materielle Struktur (im immateriellen Geist kann es nichts Materielles wie Ölfarbkleckse geben), sondern eine formale.³¹

28 Dies ist natürlich nur eine Minimalbedingung, denn eine Idee entsteht nicht allein durch die Einwirkung von etwas Äußerem. Andernfalls würde jede Kausalrelation eine intentionale Relation hervorrufen. Wichtig ist, dass auch eine besondere Fähigkeit oder Disposition vorliegen muss, die – wie bereits betont – Descartes zufolge angeboren ist. Daher betont er in *Notae in Programma* (AT VIII-2, 357–358), dass Ideen wie angeborene Krankheiten sind: Sie werden durch die Einwirkung von etwas Äußerem nicht *ex nihilo* hervorgebracht, sondern aktualisiert.

29 Vgl. *Med.* III (AT VII, 41) und *Resp.* II (AT VII, 161).

30 Descartes nennt dies die „objektive“ Betrachtungsweise, die er von der „materialen“ unterscheidet. Vgl. Vorrede zu den *Med.* (AT VII, 8).

31 In *Resp.* II (AT VII, 160) betont Descartes daher, dass er unter einer Idee nicht einfach den Gedanken als geistigen Zustand versteht, sondern „die Form eines Gedankens, durch deren unmittelbare Perzeption ich mir dieses Gedankens bewusst bin“. Konkret heißt dies: Meine Idee von Gott zeichnet sich durch eine interne formale Struktur aus, und indem ich diese Struktur erfasse, bin ich mir dieser Idee bewusst und kann sie von anderen Ideen unterscheiden, die eine andere Struktur aufweisen.

Damit sind die Weichen für eine Erklärung von Wahrnehmungszuständen gestellt. Derartige Zustände sind Descartes zufolge nichts anderes als Ideen, die eine „objektive Realität“ oder „Form“ aufweisen und sich genau dadurch auf Gegenstände in der materiellen Welt beziehen – im Normalfall genau auf jene Gegenstände, durch die sie verursacht worden sind. Diese Gegenstände werden repräsentiert (und nicht etwa assimiliert), weil sie nur mithilfe von repräsentationalen Vehikeln, d. h. von Ideen als aktuellen Zuständen, vom Geist erfasst werden können. Dies heißt natürlich nicht, dass immer eine korrekte Repräsentation erfolgt. Im Gegenteil: Gerade die Tatsache, dass die repräsentierenden Ideen durch eine Kausalrelation gewonnen werden und diese Relation in vielfacher Weise eingeschränkt oder verfälscht werden kann (z. B. wenn der einwirkende Gegenstand zu weit entfernt ist, wenn er nur bei schwachem Licht oder mit eingeschränkt funktionstüchtigen Augen gesehen wird), hat zur Folge, dass die Ideen materielle Dinge gelegentlich verzerrt oder unvollständig repräsentieren. Doch im Prinzip bieten repräsentierende Ideen einen zuverlässigen Zugang zu den materiellen Gegenständen, ja sie sind der einzige Zugang, den wir zu ihnen haben.

Mithilfe dieses Erklärungsansatzes lässt sich nun eine Lösung für die systematischen Probleme einer Wahrnehmungstheorie finden. Das *Wahrnehmungsobjekt* ist im Rahmen der cartesischen Theorie nichts anderes als ein materieller Gegenstand, insofern er in einer Idee als deren Inhalt (als „objektive Realität“) präsent ist. Da es gemäß der mechanistischen Naturphilosophie nur ausgedehnte Körper mit geometrischen und kinematischen Eigenschaften gibt, können nur diese Gegenstände die angemessenen Wahrnehmungsobjekte sein. Diese kurze Antwort wirft aber sogleich zwei Probleme auf. Erstens stellt sich die Frage, wie es sich mit den Sinneseigenschaften – Farbe, Geruch, Geschmack usw. – verhält, die keine geometrischen oder kinematischen Eigenschaften sind. Wenn ich etwa einen Tisch betrachte, sehe ich doch nicht nur das Viereckigsein, sondern auch die Farbe. Nehme ich dann eine Eigenschaft wahr, die der Tisch gar nicht hat? Descartes ist sich dieses Problems bewusst und betont, dass ich in diesem Fall durchaus etwas sehe, aber nichts, was der Gegenstand als eine reale Eigenschaft hat. Ich schreibe ihm aufgrund dessen, was mir in meiner Idee präsent ist, lediglich eine solche Eigenschaft zu. Meine Idee vom Tisch ist daher „dunkel und verworren“: Sie repräsentiert nicht die reale geometrische Eigenschaft, die der Tisch hat, sondern eine in mir entstandene Sinneseigenschaft, die ich gleichsam auf den Tisch projiz-

ziere.³² Dadurch werde ich zu einem falschen Urteil über den Tisch verleitet. Will ich eine klare und deutliche Idee vom Tisch gewinnen, muss ich sorgfältig zwischen der realen Eigenschaft und der Sinneseigenschaft unterscheiden.

Mit dieser Unterscheidung ist die Frage nach dem Wahrnehmungsobjekt allerdings nicht endgültig beantwortet. Gerade die Unterscheidung zwischen den so genannten primären und sekundären Qualitäten löste im 17. Jh. eine rege Debatte über das Wahrnehmungsobjekt aus. Hier sollen nicht die Details dieser Debatte dargestellt werden.³³ Wichtig ist an dieser Stelle nur die Motivation für die Debatte. Wenn die aristotelische Realismus-These aufgegeben wird, gleichzeitig aber daran festgehalten wird, dass wir Farben und andere Sinneseigenschaften wahrnehmen, muss zum einen geklärt werden, welchen ontologischen Status diese Eigenschaften haben. Sind sie nichts anderes als Inhalte von dunklen und verworrenen Ideen, also etwas rein Geistiges? Oder kann man sie auch in den materiellen Gegenständen verorten, wenn auch nicht als basale Eigenschaften, so doch als höherstufige Eigenschaften? Zum anderen muss auch genauer bestimmt werden, welchen epistemischen Zugang wir zu den Sinneseigenschaften haben. Sind sie, verstanden als der Inhalt einer dunklen und verworrenen Idee, einfach etwas unmittelbar Präsentes, das gleichsam in unserem Geist aufleuchtet und untrüglich erfasst werden kann? Oder ist hier auch eine Täuschung möglich?

Die cartesische Erklärung des Wahrnehmungsobjekts wirft noch ein weiteres Problem auf. Wenn ein Gegenstand nur als Inhalt einer Idee (also als „objektive Realität“) erfasst wird, taucht die Frage auf, ob nun ein Gegenstand in der materiellen Welt oder bloß ein geistiger Inhalt mein unmittelbares Wahrnehmungsobjekt ist. Sehe ich den Tisch, der vor mir steht, oder nur die „objektive Realität“ des Tisches? Descartes' Antwort würde zweifellos lauten: Ich sehe den materiellen Tisch, aber eben nur indem ich von ihm eine Idee habe und indem er mir somit als „objektive Realität“ präsent ist. Die Idee ist – technisch gesprochen – nicht der *terminus ad quem*, sondern nur das *medium quo* einer Wahrnehmung. Doch diese Ant-

32 Descartes sagt daher in *Med.* III (AT VII, 43), dass meine Idee dann ein „Nicht-Ding als ein Ding“ repräsentiert. Das heißt: Ich repräsentiere eine Farbe, die nicht eine reale Eigenschaft des Tisches ist, als ob sie eine derartige Eigenschaft wäre. Meine Idee ist dann „material falsch“, denn sie liefert mir Material für die Bildung eines falschen Urteils. Vgl. dazu Perler 2007.

33 Vgl. unten Abschnitt 4 sowie die Beiträge von J. Haag, A. Kemmerling und D. Perler in diesem Band.

wort reizte bereits Descartes' Zeitgenossen und unmittelbare Nachfolger zum Widerspruch. Wie, so fragte Malebranche, kann ich behaupten, dass ich den materiellen Tisch unmittelbar sehe, wenn mir doch nur der Inhalt einer Idee unmittelbar präsent ist? Wie kann ich überhaupt annehmen, dass meinem immateriellen Geist etwas Materielles unmittelbar präsent sein kann?³⁴ Zudem tauchten skeptische Fragen auf. Wie kann ich sicher sein, dass es tatsächlich einen Tisch in der materiellen Welt gibt? Gewissheit habe ich nur von der „objektiven Realität“ in meinem Geist, doch diese könnte auch von einer anderen Ursache als dem Tisch – etwa von Gott – hervorgebracht worden sein. Ich kann höchstens annehmen, dass normale Wahrnehmungsbedingungen vorliegen und dass somit tatsächlich der Tisch die Ursache ist. Zu mehr als einer Annahme oder Vermutung bin ich aber nicht berechtigt. Aus diesem Grund war Reid der Auffassung, dass die Ideentheorie nur auf den ersten Blick eine Lösung für wahrnehmungstheoretische Probleme bietet. Bei näherer Betrachtung erweist sie sich als eine skeptische Falle. Sobald nämlich vermittelnde Ideen zwischen den materiellen Gegenständen und dem wahrnehmenden Geist angenommen werden, kann die natürliche Verursachung der Ideen stets angezweifelt werden.³⁵

Ebenso wichtig wie die Frage nach dem Wahrnehmungsobjekt ist jene nach dem *Wahrnehmungssubjekt*. Auch hier scheint es zunächst eine einfache Antwort zu geben: Nicht eine mysteriöse Form-Materie-Einheit, sondern der über Ideen verfügende Geist hat Wahrnehmungen. Dieser ist nichts anderes als eine immaterielle, vom Körper real verschiedene Substanz. Descartes betont daher, unter dem Geist als einer denkenden Substanz sei nicht nur etwas Zweifelndes, Bejahendes oder Verneinendes zu verstehen, sondern immer auch etwas Wahrnehmendes (*Med.* II; AT VII, 28). Allerdings greift diese Antwort zu kurz. Zwar ist es in der Tat der Geist, der mithilfe von Ideen etwas wahrnimmt, aber diese können nur entstehen, wenn es auch Sinnesreizungen und Hirnzustände im Körper gibt. Daher kann der Geist nur Wahrnehmungen haben, insofern er mit dem Körper verbunden ist. Descartes präzisiert deshalb, dass man sich den Geist nicht wie einen Schiffer vorstellen darf, der einfach in einem Schiff sitzt. Der Geist ist vielmehr „aufs engste“ mit dem Körper verbunden, und Wahrnehmungen können nur adäquat verstanden werden, wenn man die Geist-Körper-Einheit in den Blick nimmt (*Med.* VI; AT VII, 78). Descartes geht sogar

34 Vgl. *Recherche de la vérité* III, ii, 1 (OC I, 413–414); dazu Nadler 1992, 66–79, und Pyle 2003, 47–61.

35 Vgl. dazu ausführlich den Beitrag von A. Staudacher in diesem Band.

so weit, dass er den Begriff für diese Einheit als einen nicht reduzierbaren Grundbegriff einführt.³⁶ Nur mit diesem Begriff, der auf eine funktionale Einheit von körperlichen Zuständen und geistigen Ideen abzielt, lassen sich Wahrnehmungen korrekt beschreiben.

Diese Präzisierungen verdeutlichen, dass die Ersetzung eines hylemorphistischen Erklärungsschemas durch ein dualistisches nicht dem Ziel diene, einen autonomen, vom Körper losgelösten Geist als Wahrnehmungssubjekt einzuführen.³⁷ Vielmehr sollte der Geist, der stets in Relation zum Körper steht, als Wahrnehmungssubjekt bestimmt werden. Und die Ideen, die dem Geist eine Wahrnehmung ermöglichen, sollten als durch körperliche Zustände ausgelöste Repräsentationen erklärt werden. Ohne Nervenreizungen und Hirnzustände, so lautet die Grundthese, gibt es keine Ideen von materiellen Gegenständen und ihren Eigenschaften.

Allerdings stellt gerade diese Grundthese eine der Hauptschwierigkeiten der cartesianischen Ideentheorie dar. Wie können geistige Ideen durch körperliche Zustände ausgelöst werden, wenn Geist und Körper zwei real verschiedene und sogar verschieden geartete Substanzen sind? Wie kann es eine Interaktion zwischen einer denkenden und einer ausgedehnten Substanz geben? Ist es überhaupt plausibel, zwei distinkte Substanzen anzunehmen, die in einer Kausalrelation zueinander stehen? Und ist es generell erforderlich, eine Kausalrelation zu postulieren? In der Auseinandersetzung mit diesen Fragen wurden in der frühen Neuzeit mindestens fünf verschiedene Strategien verfolgt:³⁸

1. *Korrelationstheorie*: Die Kausalrelationen zwischen den real verschiedenen Substanzen Körper und Geist sind als nomologisch geregelte Korrelationen zu verstehen. Der Körper wirkt nicht im wörtlichen Sinn auf den Geist ein (und umgekehrt), sondern einem bestimmten körperlichen Zustand ist naturgesetzlich ein bestimmter geistiger Zustand zugeordnet.

36 Vgl. Brief an Prinzessin Elisabeth vom 21.5.1643 (AT III, 665).

37 Dies ist gegenüber jenen Interpretationen zu betonen, die bei Descartes eine Auflösung der Person als Körper-Geist-Einheit und damit ein „Ende der Anthropologie“ (vgl. Voss 1994) sehen. Vgl. Perler 2002, Alanen 2003, Brown 2006.

38 Meistens wird die erste Position Descartes selbst zugeschrieben (zumindest von jenen Interpreten, die ihm nicht einfach eine mysteriöse Interaktionstheorie unterstellen), die zweite Malebranche, die dritte Spinoza, die vierte Hobbes und die fünfte Leibniz. Die genaue Ausformulierung der jeweiligen Position ist aber umstritten. Vgl. Nadler 1993 und Garber & Wilson 1998.

2. *Occasionalismus*: Weder ein körperlicher noch ein geistiger Zustand ist eine Ursache im strengen Sinn. Die einzige wahre Ursache ist Gott, der gemäß von ihm selbst erlassenen Naturgesetzen immer dann bestimmte geistige Zustände hervorbringt, wenn bestimmte körperliche Zustände als „Gelegenheiten“ vorhanden sind (und umgekehrt).
3. *Monismus*: Körperliche und geistige Zustände gehören nicht zwei real verschiedenen Substanzen an, sondern einer einzigen Substanz. Sie fallen innerhalb dieser Substanz jedoch unter unterschiedliche Attribute und können daher nicht in einer Kausalrelation zueinander stehen. Sie sind jedoch naturgesetzlich aufeinander abgestimmt, sodass ein bestimmter körperlicher Zustand immer mit einem bestimmten geistigen Zustand einhergeht (und umgekehrt).
4. *Materialistischer Reduktionismus*: Es gibt streng genommen nur eine Art von Substanz, nämlich den Körper, und folglich auch nur körperliche Zustände. Was uns als geistiger Zustand erscheint, ist in Tat und Wahrheit nichts anderes als ein körperlicher Zustand, der durch die Einwirkung äußerer Gegenstände entsteht. Kausalrelationen können nur zwischen körperlichen Zuständen bestehen.
5. *Idealistischer Reduktionismus*: Es gibt streng genommen nur eine Art von Substanz, nämlich den immateriellen Geist. Was uns als körperlicher Zustand erscheint, ist in Tat und Wahrheit nichts anderes als der Inhalt eines geistigen Zustandes. Dieser Inhalt kann mehr oder weniger klar und deutlich ausgedrückt werden, ist aber streng genommen nicht kausal mit anderen Inhalten verknüpft.

Je nach Position, die man wählt, ergibt sich eine unterschiedliche Bestimmung des Wahrnehmungssubjekts. Natürlich stellen sich dann auch unterschiedliche Folgeprobleme. Wählt man beispielsweise die Korrelationstheorie (wie Descartes selber sie andeutet), kann man an der Position festhalten, dass der Geist das Wahrnehmungssubjekt ist, muss aber präzisieren, nach welchen Gesetzen Geist und Körper miteinander verbunden sind und welche Art von körperlichem Zustand notwendigerweise mit einem geistigen einhergeht. Entscheidet man sich für die monistische Position (wie dies prominenterweise Spinoza tut), muss man von vornherein die These aufgeben, dass eine besondere Substanz das Wahrnehmungssubjekt ist. Es gilt dann zu präzisieren, welche geistigen Zustände innerhalb der einen Substanz das Wahrnehmungssubjekt konstituieren, wie sie mit körperlichen Zuständen einhergehen und wie sie materielle Gegenstände repräsentieren können, auch wenn sie nicht kausal mit diesen verbunden sind. Optiert man für die

materialistische Position (wie dies Hobbes vorschlägt), muss man natürlich den Körper als das Wahrnehmungssubjekt bestimmen, gleichzeitig aber erklären, wie er Zustände haben kann, die materielle Gegenstände repräsentieren und somit nicht nur kausale, sondern auch intentionale Eigenschaften haben. Verpflichtet man sich schließlich auf die idealistische Position (wie etwa Leibniz), muss man erklären, wie in einer Wahrnehmung materielle Gegenstände präsentiert werden können, wenn es streng genommen nichts Materielles gibt und wenn folglich auch kein kausaler Input von einem materiellen Gegenstand verarbeitet werden kann. Angesichts dieser verschiedenen Optionen ist es nicht erstaunlich, dass die Frage nach dem Wahrnehmungssubjekt als Eingangstür zu einer umfassenden Debatte über das Körper-Geist-Verhältnis diene.

Die Bestimmung des Wahrnehmungssubjekts hatte unmittelbare Auswirkungen auf die Analyse des *Wahrnehmungsprozesses*. Gemäß dem cartesianischen Ansatz muss eine solche Analyse zwei Teile umfassen. Einerseits gilt es im Rahmen einer naturwissenschaftlichen Theorie zu erläutern, wie die Nerven durch materielle Gegenstände gereizt werden und wie Hirnzustände entstehen, die Informationen über die äußeren Gegenstände enthalten. Andererseits muss man auch untersuchen, wie auf dieser Grundlage Ideen im Geist entstehen, welchen Inhalt sie haben und wie dieser Inhalt klarer und deutlicher gemacht werden kann. Problematisch waren im 17. und frühen 18. Jh. nicht so sehr die mechanistischen Annahmen, die der ersten Analyse zugrunde gelegt wurden; alle von der neuen Physik beeinflussten Philosophen stimmten ihnen zu.³⁹ Zu Diskussionen Anlass gab eher die Frage, in welchem Verhältnis der körperliche und der geistige Teil zueinander stehen (ganz abgesehen davon, dass materialistische Reduktionisten die Existenz eines unabhängigen geistigen Teils bestritten und idealistische Reduktionisten die Existenz eines unabhängigen körperlichen Teils). Legen die körperlichen Prozesse vollständig fest, welche Ideen im Geist entstehen und welchen Inhalt sie haben? Dies würde bedeuten, dass man durch eine naturwissenschaftliche Untersuchung vollständig angeben könnte, welche Ideen entstehen, wenn bestimmte Hirnzustände vorliegen. Oder gibt es im Geist bereits angelegte Strukturen (so genannte „angeborene Ideen“), die bei Bedarf aktualisiert werden können? Dies würde bedeuten, dass der Inhalt der geistigen Ideen nicht einfach durch Hirnzustände festgelegt wird. Vielmehr gibt es im Geist bereits dispositionale vorhandene Inhalte, die un-

39 Dies schloss freilich nicht aus, dass es einen Dissens über die genauen physiologischen Abläufe gab. Vgl. Duchesneau 1998 und Des Chene 2001.

ter besonderen Bedingungen aktualisiert und bewusst erfasst werden können.⁴⁰ Körperliche Prozesse hätten dann nur die Funktion, den Übergang von einem impliziten zu einem expliziten Inhalt auszulösen. Dann könnte man durch eine naturwissenschaftliche Analyse natürlich auch nicht erklären, wie der Inhalt einer Idee entsteht; man könnte nur angeben, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit ein implizit vorhandener Inhalt explizit gemacht wird.

Die Analyse des Wahrnehmungsprozesses wirft auch ein Licht auf die *Wahrnehmungsrelationen*, vor allem auf die Relation zwischen Wahrnehmung und Wissen. Wenn nämlich nur durch körperliche und geistige Prozesse Ideen von materiellen Gegenständen gewonnen werden und wenn Wissen auf solchen Ideen beruht, kann Wissen nur dann entstehen, wenn zuverlässige Prozesse Ideen generiert haben. Konkret heißt dies: Ich habe nur dann ein Wissen davon, dass ein viereckiger Tisch vor mir steht, wenn ich auf zuverlässige Weise eine Idee vom Tisch erworben habe – nicht eine beliebige Idee, sondern eine klare und deutliche, die den Tisch genau so repräsentiert, wie er wirklich ist. Angesichts dieser Fundierung von Wissen durch Ideen ist es nicht erstaunlich, dass Descartes in seiner Erarbeitung einer Wissenstheorie in drei Schritten vorgeht. In einem ersten Schritt beseitigt er mithilfe eines skeptischen Arguments sämtliche Meinungen, die ein unsicheres, stets anfechtbares Fundament für Wissen bilden. In einem zweiten Schritt führt er Gott als Garanten dafür ein, dass wir zuverlässige geistige Vermögen haben, die es uns erlauben, wahre Meinungen zu bilden. In einem dritten Schritt zeigt er dann, dass genau die klaren und deutlichen Ideen wahre Meinungen liefern und dass wir in unseren Meinungen gerechtfertigt sind, wenn wir uns auf diese Ideen beschränken.

So einfach diese Fundierung von Wissen durch klare und deutliche Ideen auch erscheint, wirft sie doch zwei grundlegende Probleme auf, die sämtliche wahrnehmungstheoretischen Debatten im 17. und 18. Jahrhundert beherrschten. Das erste Problem betrifft die bereits erwähnte Frage, worauf wir uns beziehen, wenn wir eine Idee von einem Gegenstand haben: auf den Gegenstand selbst oder nur auf den Inhalt unserer Idee, d. h. auf die „objektive Realität“? Für die Wissensproblematik heißt dies: Be-

40 Dies ist eines von Leibniz' Hauptargumenten gegen die These, dass körperliche Zustände den Inhalt geistiger Zustände festlegen. In *Nouveaux Essais*, Vorwort (ed. Holz 1985, xvi; ed. Gebhardt 1962, 52) vergleicht er den Geist mit einem Stück Marmor, das immer schon Adern aufweist. Durch eine Politur des Marmors werden diese Adern nur sichtbar gemacht und nicht in ihn hineingelegt; vgl. Jolley 1990, 153–172.

zieht sich unser Wissen, das auf Ideen beruht, auf die Gegenstände in der materiellen Welt oder nur auf den Inhalt unserer Ideen? Können wir nur indirekt ein Wissen von den materiellen Gegenständen gewinnen, nämlich indem wir auf die Ursachen für den Inhalt unserer Ideen schließen? Falls dies zutrifft, können wir nie den Anspruch erheben, ein unmittelbares Wissen von der materiellen Welt zu haben. So darf ich nicht sagen: „Ich weiß, dass ein viereckiger Tisch vor mir steht.“ Ich darf nur behaupten: „Ich weiß, dass ich eine Idee habe, die einen viereckigen Tisch repräsentiert, und soweit mir bekannt ist, ist diese Idee von einem viereckigen Tisch verursacht worden.“ Diese einschränkende Aussage gibt sogleich zur Formulierung eines zweiten Problems Anlass, nämlich eines skeptischen: Wie kann ich sicher sein, dass meine Idee tatsächlich von einem viereckigen Tisch verursacht worden ist? Descartes' Antwort würde lauten: Wenn ich eine klare und deutliche Idee habe, kann ich sicher sein, denn eine solche Idee ist aufgrund der göttlichen Wahrheitsgarantie immer korrekt.⁴¹ Doch eine solche Antwort ist nur befriedigend, wenn man erstens davon ausgeht, dass die Klarheit und Deutlichkeit tatsächlich als Wahrheitskriterium dient (und auch als solches erkannt werden kann), und wenn man zweitens annimmt, dass Gott als Wahrheitsgarant existiert. Beide Prämissen sind alles andere als selbst-evident. Daher bleibt die Fundierung von Wissen durch Ideen ein Problem. Oder wie Reid meinte: Die Ideentheorie ist wie ein Trojanisches Pferd. Sie blendet durch ihre scheinbare Unschuld und Schönheit, birgt aber in ihrem Bauch „Tod und Zerstörung“, weil sie das Wissen eines sicheren Fundaments beraubt.⁴²

Schließlich gilt es die Frage nach den *Wahrnehmungspathologien* in den Blick zu nehmen. Auch auf diese Frage bietet die cartesische Ideentheorie zunächst eine eindeutige Antwort: Pathologien können aufgrund defizienter körperlicher und geistiger Prozesse zwar auftreten, stellen aber kein grundsätzliches Problem dar. Hat man nämlich das Wahrheitskriterium der Klarheit und Deutlichkeit etabliert, kann man die pathologisch entstandenen Ideen, die allesamt nicht klar und deutlich sind, aussondern. Diese Antwort setzt freilich voraus, dass klare und deutliche Ideen untrüglich als solche erfasst werden können (dass eine Idee aufgrund besonderer Wahrnehmungsbedingungen klar und deutlich erscheint, obwohl sie es nicht ist, wird von vornherein ausgeschlossen). Ebenso wird vorausgesetzt, dass

41 Vgl. *Med.* III (AT VII, 35) und *Med.* VI (AT VII, 78), wo Klarheit und Deutlichkeit als Wahrheitskriterium bestimmt wird.

42 Vgl. *Inquiry*, 5.8 (ed. Beanblossom & Lehrer, 61); dazu Greco 2004.