



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Pervertierte Vernunft. Erkenntnis, Unvernunft und die
latente Sprachproblematik in Descartes' ‚Regulae ad
directionem ingenii‘“

verfasst von / submitted by

Ashwin Schumann, Bakk.

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie UG2002

Betreut von / Supervisor:

Ao. Univ.-Prof. i. R. Dr. Richard Heinrich

Wissenschaftlicher Lebenslauf

von

Ashwin Schumann

Geboren am 16. Februar 1984 in Luxemburg-Stadt (Luxemburg)

Familienstand: ledig

Ausbildung

1995-2004	Besuch des Gymnasiums am <i>Athénée de Luxembourg</i> und Matura
2005-2009	Bachelor-Studium der Philosophie und der Vergleichenden Literaturwissenschaft an der Universität Innsbruck Bachelor-Abschluss in Philosophie am 11. November 2009
Seit März 2013	Master-Studium der Philosophie an der Universität Wien

Danksagung

An erster Stelle möchte ich meinem Betreuer, Herrn Dr. Richard Heinrich, für seine kompetente Unterstützung danken, sowie für seine Begeisterung, die er der Grundidee dieser Masterarbeit von Beginn an entgegengebracht hat.

I also want to thank my parents for their almost unlimited patience and constant support. Without them, this thesis would not have been possible.

Nicht zuletzt möchte ich meiner Freundin und meinen Freunden danken. Ihr Rat, ihr offenes Gehör und unsere gemeinsame Zeit haben mir stets dabei geholfen, Klarheit in meine Gedanken zu bringen.

Ganz besonders möchte ich meinen beiden Freunden Marc Pieber und Jakob Moser danken, mit denen ich immer und überall anregende und erhellende, philosophische Gespräche führen durfte.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
------------------	---

Kapitel 1: Die fundamentalen Bedingungen der Erkenntnis in den "Regulae"

1.0. Der Begriff der Erkenntnis in den „Regulae“	15
1.0.0. Die einfachen Naturen	16
1.0.1. Evidenz	18
1.0.2. Intuitus	21
1.1. Erster Exkurs: Deutliches Sehen in der „Dioptrique, VII“	22
1.1.0. Distanz oder Distinktion	22
1.1.1. Die optische Logik der Erkenntnis in den „Regulae“	24
1.2. Die Wahrnehmung als Quelle von Evidenzen	29
1.2.0. Welche Wahrnehmungen?	32
1.3. Die Neugier als notwendige Erkenntnisbedingung	37

Kapitel 2: *Difficultas* und das Problem der Unvernunft

2.0. Das Problem der Unvernunft	43
2.0.1. Die Suche nach der reinen Wahrheit	43
2.0.1.0. Der Begriff des Irrtums in den „Regulae“	46
2.1. Der Begriff der Dunkelheit in den „Regulae“	49
2.1.0. Zweiter Exkurs: Dunkelheit in „Dioptrique VII“	51
2.1.1. Der Reiz des Dunklen	52
2.2. Der erste Eindruck einer Schwierigkeit	54
2.2.0. Descartes' gradueller Begriff der Komplexität	55
2.3. Stehenbleiben beim ersten Eindruck	57
2.3.0. Die Unumkehrbarkeit der intellektuellen Blindheit	59
2.3.1. ‚Empirische Blindheit‘ als Symptom	60
2.4. Descartes' Theorie des Staunens	61
2.4.1. Staunen	63

Kapitel 3: Die Philosophie als Ursprung der Unvernunft

3.0.	Was sind schwierige Gegenstände?	71
3.1.	Die Schwierigkeit des Studiums der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie..	76
3.1.0.	Der Missbrauch des Wortes „locus“	78
3.2.	Der Vergleich mit Rätseln	84
3.3.	Unvernunft und die Entfremdung von der Wahrnehmung	87
3.3.0.	Descartes' rhetorische Abschirmung des Evidenten	89
Bibliographie		95
Primärquellen		95
Sekundärquellen		95
Anhang		99
Abstract		101

„The truth must dazzle gradually
Or every man be blind“

Emily Dickinson, *Tell all the truth but tell it slant*

Einleitung

René Descartes' Werk *Regulae ad directionem ingenii* fällt in die Frühzeit seines Schaffens. Über die genaue Entstehungszeit gibt es bis heute keine Einigkeit unter den Kommentatoren. Ebenso unsicher ist auch die genaue Beschaffenheit des Originaltextes, da man lediglich über Abschriften verfügt, die sich voneinander unterscheiden. In diesem Punkt gibt es aber ein wenig Gewissheit: Heute wird eine Abschrift favorisiert, weil sie als authentischste gilt. Für unsere Arbeit spielen diese philologischen Fragen allerdings keine Rolle.¹

Hier sehen wir von diesen Fragen allerdings ab. Trotz dieser Unklarheiten besteht kein Zweifel daran, dass es sich bei den „Regulae“ um eine sehr wichtige Schrift Descartes' handelt. Die „Regulae“ behandeln ein zentrales Anliegen in Descartes' Schaffen, nämlich die Entwicklung einer Methode zur Erlangung von sicherer Erkenntnis. Diese Zwecksetzung erfüllt zugleich auch einen weiteren Zweck, nämlich die Vermeidung von Irrtümern und die Vermeidung der Unvernunft, also des Kontaktverlustes mit der Vernunft. Diese Arbeit untersucht die Ursachen und Aspekte von Irrtum und Unvernunft.

Irrtum und Unvernunft sind Konsequenzen einer falsch angeleiteten Suche nach Wahrheit und Erkenntnis. Um diese Suche richtig anzuleiten, müssen mehrere Bedingungen erfüllt sein. Das erste Kapitel dieser Arbeit handelt von diesen Bedingungen. Da ist zunächst einmal das richtige Bild der Erkenntnis: Descartes suggeriert, dass man eine Erkenntnis erst dann zustande bringen kann, wenn man ein richtiges Bild von ihr hat. Er vergleicht den Akt des Erkennens mit dem Sehen der Augen. Dieser Hinweis wird durch eine Lektüre der „Dioptrique“ weiter verfolgt. Der Vergleich zeigt, dass die Erkenntnis im Sinne Descartes' – mit ihren Haupteigenschaften der Klarheit *und* Deutlichkeit – von der Einfachheit des Betrachteten abhängt. In Bezug auf das Erkennen ist das Betrachtete nichts anderes als der Gedanke, über den man nachdenkt. Und als einfach gelten Dinge, in denen sich die ersten Erkenntnisse von selbst zeigen. Verbunden mit diesem Bild ist auch ganz konkret eine

¹ Einen aktuellen Überblick über die Entstehungsgeschichte und die Frage der Abschriften findet man etwa in Wohlers' Einleitung zu seiner Übersetzung der „Regulae“. (siehe Wohlers 2011a: vii-lxxvii)

bestimmte Auffassung von Erkenntnis: Was erkannt werden kann, ist im Prinzip immer relativ leicht erkennbar.

Das Sich-Zeigen des Gedankens hängt also unmittelbar von der Einfachheit des Gedachten ab. Aber auch in Bezug auf die Vorstellungen, welche diese Gedanken liefern, muss man unterscheiden. Die Vorstellungen, die zu Gedanken Anlass geben, können aus verschiedenen Quellen stammen: der Erinnerung, der Imagination und der Wahrnehmung. Hier lässt sich innerhalb der „Regulae“ nachweisen, dass Descartes die Wahrnehmung bevorzugt. Diese Bevorzugung kann wie folgt begründet werden: Die Wahrnehmung garantiert als einziger Modus Vorstellungen, ohne dass diese einer Aktivität des Verstandes bedürfen. Das hat zur Folge, dass der Verstand von seiner eigentlichen Aufgabe zu erkennen nicht abgelenkt wird.

Der Glaube, etwas erkannt zu haben, ist nicht gleich Erkenntnis, auch wenn in der Erkenntnis dieser Glaube enthalten ist. Hier aber ist er berechtigt, dort nicht. Im zweiten Kapitel gehen wir davon aus, dass der Irrtum nichts anderes ist als der unberechtigte Glaube, etwas erkannt zu haben. Dieser Hang ist nicht natürlich, sondern erwächst aus einer Aktivierung des Begehrens zu erkennen. Nicht nur der Irrtum, sondern auch die Neugier hängen von der Beschaffenheit der Gedanken ab, über die man reflektiert. Für einen Studienanfänger, der noch nicht im Besitz einfacher Erkenntnisse und einer Methode ist, gibt es gewisse Gedanken, mit denen er sich zunächst nicht beschäftigen darf. Denn diese Gedanken sind zu schwierig und versetzen seinen Geist in eine Dunkelheit, in der nicht nur nichts deutlich, sondern auch nichts klar erkannt wird. Durch einen zweiten Exkurs in die „Dioptrique“ versuchen wir zu zeigen, dass auch die Dunkelheit ein Phänomen ist, das sich durch einen Vergleich mit dem Sehen beschreiben lässt. Für den Umgang mit der Dunkelheit ist es wichtig, sich einen Aspekt der ersten Erkenntnisbedingung vor Augen zu halten: Jede Erkenntnis muss als leicht betrachtet werden. Der Eindruck der Dunkelheit und Schwierigkeit darf also nicht als Hinweis gelesen werden, dass der so erscheinende Gedanke wirklich schwierig sei. Dieser Aspekt ist besonders dann zu beachten, wenn man von den einfachen Erkenntnissen zur Lösung gewisser Probleme und komplexer Gedanken übergeht. Der Eindruck, dass etwas schwierig sei, ist ganz gewöhnlich und bei der Beschäftigung mit Fragen unvermeidlich. Gefährlich wird dieser Eindruck dann, wenn man bei ihm ‚stehenbleibt‘ und in bzw. auf der Grundlage dieses ersten Eindrucks etwas vermutet und

urteilt. Das führt nämlich auf Dauer dazu, sich von den einfachen, am leichtesten erkennbaren Gedanken vollständig zu entfremden. Begleitet wird diese Entfremdung gewöhnlich auch von einer Blindheit gegenüber dem empirisch Gegebenen. Das ist angesichts der Bedeutung der Empirie für die Entdeckung und Erkenntnis einfacher Gedanken höchst problematisch.

Wie beide zusammenhängen, die Unvernunft und die empirische Blindheit, wird am Schluss des zweiten Kapitels ermittelt. In Descartes' Theorie der Verwunderung und des Staunens in seiner Spätschrift *Passions de l'âme* werden analoge Momente zu den „Regulae“ sichtbar. Tatsächlich lässt sich das Problem des Nachdenkens über dunkle Gedanken als Staunen beschreiben. Und auch der Zusammenhang zwischen der Unvernunft und der empirischen Blindheit kann durch Descartes' Theorie des Staunens erklärt werden.

Im letzten Kapitel fragen wir danach, was Descartes' Auffassung der traditionellen Philosophie ist. Die Schriften der traditionellen Philosophie wecken seiner Ansicht nach sehr oft ein Gefühl der Verwunderung. Heißt das nun auch, dass die Philosophie die Unvernunft und die empirische Blindheit fördern?

Wir unterscheiden in diesem Kapitel zwischen zwei Arten von Dunkelheiten, denn nicht jede Dunkelheit weist auf das Vorliegen einer tatsächlichen Komplexität hin: In manchen Fällen ist die Dunkelheit des Verstandes leer und verweist auf nichts, also auf die Abwesenheit von Gedanken. Wer allerdings der Auffassung ist, dass Erkenntnis immer schwierig und dunkel sei, der wird auch hinter der leeren Dunkelheit einen substanziellen, komplexen Gedanken vermuten.

Die Tatsache, dass diese Blindheit und Unvernunft nur bei den Gelehrten vorkommt, regt die Frage nach deren konkreter Ursache an. Die „Regulae“ suggerieren, dass die Unvernunft durch das Lesen von Büchern verschuldet sein könnte. Hier kommt die Sprache in den Verdacht. Descartes versucht die Natur philosophischer Probleme mit Sprach-Rätseln zu vergleichen: Sprach-Rätsel verwirren und die Quelle der Verwirrung rührt von einem doppeldeutigen Gebrauch der verwendeten Ausdrücke her. Im Gegensatz zu den Rätseln sind die philosophischen Fragen aber nicht alle so gestellt, dass sie verwirren sollen. Am Studium eines aristotelischen Begriffes wird gezeigt, dass die Schwerverständlichkeit eines Ausdrucks auch ein versehentlicher Effekt sein kann, der dadurch entsteht, dass der

Urheber einen bekannten Ausdruck falsch verwendet. Descartes deutet an, dass viele der scholastischen Interpretationsschwierigkeiten ihre Wurzel in einem Mangel an Methode haben und sich durch die Methode sofort auflösen würden. Insofern es sich hierbei um Probleme handelt, denen keine substantielle entspricht, entlarvt Descartes die traditionelle Philosophie als Produzentin von falschen Problemen und als eine Quelle der Unvernunft. Doch Descartes weiß zugleich darum, dass die Tradition bleibt. Seine gesamte Methode muss verstanden werden als ein Werkzeug, um diese Tradition zu bearbeiten und ihren wahren Nutzen zu ermitteln, und nicht als ein radikaler Versuch, diese Tradition zu ersetzen.

Noch ein Wort zur Zitierweise in dieser Arbeit. Insofern das Original für die Interpretation des Textes unmittelbar relevant ist, wird es auch als solches zitiert. Wo der lateinische Originaltext nichts zur Erklärung beiträgt, habe ich die jüngste deutsche Übersetzung von Christian Wohlers verwendet, um den Lesefluss der Arbeit nicht zu unterbrechen. Bei den Quellenangaben zu den „Regulae“ wird die Seitenzahl der Wohlers’schen Übersetzungsausgabe jeweils mitangegeben (ausgedrückt durch das Kürzel „dt.“), um auch dem lateinunkundigen Leser mittels der deutschen Übersetzung einen Verständniszugang zur Arbeit zu ermöglichen.

Kapitel 1

Die fundamentalen Bedingungen
der Erkenntnis in den „Regulae“

1.0. Der Begriff der Erkenntnis in den „Regulae“

Jede Erkenntnis hat nach Descartes zwei Aspekte. Zum einen ist die Erkenntnis der zu erkennende Gedanke (*res cognoscenda*). Zum anderen ist sie der entsprechende Akt (*operatio*), das Erkennen. Denn jedem Gedanken, den man begreift, entspricht ein Akt, durch den man diesen Gedanken begreift.

Alle zu erkennenden Gedanken befinden sich in der Vernunft.² In den „Regulae“ bezeichnet Descartes diese Gedanken mit dem Ausdruck „einfache Naturen“ (*naturae simplices*).³ Der geistige Akt, durch den man diese einfache Naturen erkennt, ist ein Akt des Verstandes, denn nur im Verstand kann es Wahrheit und Erkenntnis geben.⁴ Beide Aspekte der Erkenntnis, der Verstand und die Gedanken in der Vernunft, hängen so eng miteinander zusammen, dass sie eine unlösliche Einheit bilden. Diese Einheit hat zur Folge, dass jede Veränderung des einen Aspektes eine Veränderung des anderen nach sich zieht.⁵

Descartes unterscheidet grundsätzlich zwischen zwei Formen von Naturen: die eine sind die rein intellektuellen Naturen, und die andere die rein materiellen Naturen.⁶ Die einfachen *materiellen* Naturen sind die „einfachsten, distinktesten Grundmomente jeder Außenwelterkenntnis“⁷. Sie sind all jene Gedanken, durch deren Erkenntnis wir Phänomene in Natur und Technik hinreichend deutlich begreifen können. Durch sie kann sich der Verstand von der Außenwelt einen deutlichen Begriff machen.

„Pure materiales illae sunt, quae non nisi in corporibus esse cognoscuntur, ut sunt figura, extensio, motus, etc.“⁸

Descartes gibt von den einfachen Naturen keine vollständige Aufzählung. Zu den materiellen Naturen zählt er unter anderem Gestalt, Ausdehnung und Bewegung (eines Körpers).

² „Habet enim humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina jacta sunt“ (R IV, 373; Hervorhebung A. S.), schreibt Descartes, und denkt bei „mens“ mit großer Wahrscheinlichkeit an die Vernunft, während er mit „semina“ an die zu erkennenden Gedanken denkt. Vgl. dazu dieselbe Regel, wo er von „veritatum semina“ (R IV, 376; dt. 31) spricht.

³ R XII, 418; dt. 103.

⁴ Siehe R XII, 411; dt. 91.

⁵ Pierre Guenancia spricht von einer „coïncidence entre l'esprit et l'objet, le rapport sous lequel ils se proportionnent l'un à l'autre“ (Guenancia 1986: 16).

⁶ Siehe R XII, 419; dt. 105.

⁷ Siehe Schmitz 2005: 92f..

⁸ R XII, 418; dt. 103.

1.0.0. Die einfachen Naturen

Der Geist besitzt von den einfachen Naturen eine natürliche Kenntnis. Diese Kenntnis ist eine vor-philosophische, halbbewusste Bekanntschaft mit den einfachen Naturen.⁹ Als solche ist sie eine notwendige Erkenntnisbedingung. Die Kenntnis ist allerdings von einer vollständigen und deutlichen Erkenntnis zu unterscheiden. Bildlich gesprochen handelt es sich bei den einfachen Naturen um Gedanken, die sich in Reichweite des Bewusstseins befinden und nichts Verborgenes sind. Diese Naturen charakterisiert Descartes als einfach, da sie so selbstverständlich sind, dass sie nicht durch andere Gedanken erklärt, also sozusagen nicht ‚geteilt‘ werden müssen. Alle Erkenntnisse, derer unser Geist fähig ist, sind entweder einfach oder aus diesen Einfachen zusammengesetzt.¹⁰

Descartes' Unterteilung der Naturen in materielle und intellektuelle Naturen ergibt sich aus der Art der Objekte, welche jeweils die Quelle bzw. der Anstoß des Gedankens sind. Materielle Naturen leuchten immer dann auf¹¹, wenn wir etwas vorstellen, wobei diese Vorstellung dann entweder direkt durch eine Wahrnehmung oder indirekt, durch eine Imagination oder Erinnerung, verursacht sein kann.¹² Im Prinzip können alle Vorstellungen auf Wahrnehmungen zurückgeführt werden.

In den „Regulae“ geht es ausschließlich um die Erkenntnis der *materiellen* Naturen. Descartes fragt darin nach den Bedingungen ihrer deutlichen Erkenntnis und er fragt im Besonderen, von welchen *Objekten* die Erkenntnis der materiellen Naturen abhängt. Die Wahl des Objektes bestimmt, ob eine materielle Natur sich manifestiert oder nicht. Ganz praktisch, und auf den Leser der „Regulae“ bezogen, lässt sich diese Frage auch so

⁹ Der terminologische Zusammenhang zwischen „*natura*“ und „*per se nota*“ geht u.a. aus den folgenden Textstellen klar hervor: „Dicimus tertio, naturas illa simplices esse omnes per se notas“ (R XII, 420; dt. 107); „simplicibus [...] naturis et per se notis“ (R XII, 427; dt. 119); „naturis istis simplicibus cognoscendis [...] per se [...] notae“ (R XII, 425; dt. 115); „naturam simplicem et per se notam“ (R XIII, 433; dt. 129); auch: „per se notis principiis“ (R VII, 387; dt. 49); „rerum per se notarum“ (R XII, 428; dt. 119).

¹⁰ „reliquas [res; A. S.] autem omnes quodammodo ex his compositas esse concipimus“ (R XII, 418).

¹¹ Auch Richard Davies (2001: 107) spricht von „ideas [...] that light themselves up“.

¹² In den „Regulae“ geht es hauptsächlich um die Erkenntnis der materiellen Naturen, denn die „Regulae“ sind im Ganzen auf die mathematisch-physikalische Erkenntnis der Welt ausgerichtet. Intellektuelle Naturen sind dagegen das absolute Gegenteil.

formulieren: Mit welchen Objekten muss ein Studienanfänger sich beschäftigen, um zu materiellen Erkenntnissen zu gelangen?

Einfache Naturen können nur durch den Verstand erkannt werden, doch das Zustandekommen der Erkenntnis hängt davon ab, dass der Verstand in der richtigen Weise angewandt wird. Was ist der richtige Gebrauch des Verstandes und wovon hängt der ab?

Laut Descartes hat der menschliche Geist von Natur aus einen Verstand, doch er verwendet diesen nicht (so wie er soll). Dieser Mangel zeigt sich daran, dass die meisten Menschen von den einfachen Naturen gewöhnlich kein deutliches Bewusstsein haben.¹³ Selbst die Gelehrten beachten die einfachen Naturen nicht.¹⁴ Sie erheben zwar den Anspruch, nach Wahrheit und Erkenntnis zu suchen, doch ihre Suche ist oftmals anderen, „besonderen“ Zwecken untergeordnet.¹⁵ Um diese anderen Zwecke zu erreichen, sind die einfachen Naturen wertlos. Das führt dazu, dass die Verfolgung dieser Zwecke den Verstand von den einfachen Naturen sogar *ablenken*.

Die Gelehrten vertreten die Auffassung, dass Erkenntnis immer schwierig sei. Descartes hält diese Auffassung für einen Irrglauben. Descartes glaubt vielmehr, dass jede Erkenntnis im Prinzip leicht ist. Dieser Glaubenssatz von Descartes gilt auch und vor allem für diejenigen Dinge, deren Erkenntnis auf den ersten Blick schwierig zu sein scheint.

In den „Regulae“ ist dieses Credo der Leichtigkeit mit ganz praktischen Forderungen verbunden. Descartes' fordert als erstes, dass der Wahrheitssuchende seine Aufmerksamkeit nur auf Objekte richtet, deren Erkenntnis leicht zu sein scheint. Dass ein Objekt leicht erkennbar scheint, spricht nämlich nicht gegen, sondern für dieses Objekt.

Der Wert der einfachen Naturen beruht auf ihrem allgemeinen Nutzen. Es gibt keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Leichten und dem Schwierigen, weil die

¹³ „longa plura sunt quam plerique animadvertant, quoniam ad tam facilia mentem convertere dedignantur“ (R III, 368; dt. 19).

¹⁴ Siehe R II, 362; dt. 7.

¹⁵ Siehe R I, 360f; dt. 5.

Erkenntnis des vermeintlich Schwierigen durch den Erwerb von einfachen Erkenntnissen erleichtert wird.

1.0.1. Evidenz

Wie werden einfache (materielle) Naturen erfasst? Einfache Naturen leuchten nicht einfach stumm vor sich hin. Sie haben einen Eigenantrieb, was in ihrer Bezeichnung „*natura*“ auch kraftvoll zum Ausdruck kommt: Wörtlich bezeichnet eine „*natura*“ etwas, das geboren wird („*nasci*“), also entsteht.

Derselbe Aspekt der Eigenbewegung kommt in dem cartesischen Begriff der Evidenz noch deutlicher zum Ausdruck. Der Ausdruck „Evidenz“ bezeichnet eine charakteristische Eigenschaft der intuitiven Erkenntnis.¹⁶ In der Einleitung zu seiner englischen Übersetzung der „*Regulae*“¹⁷ deutet George Heffernan den cartesischen Gebrauch des Wortes „*evidentia*“ sinngemäß als das Sich-Zeigen von etwas, das sich von selbst her zeigt: „evidence is the showing of itself of that which shows itself from out of itself“¹⁸. Das Sich-Zeigen bedeutet, dass die einfachen Naturen sich unabhängig von einem Erkenntnisakt manifestieren. Diese Manifestation geschieht spontan und auf einen Schlag.¹⁹ Die

¹⁶ „clare et evidenter possumus intueri“ (R III, 367; dt. 15).

¹⁷ Siehe Heffernan (1998), „Introduction“.

¹⁸ Heffernan 1998: 44.

¹⁹ „[Propositiones simplices] sponte occurrere debent, nec quaeri possunt“ (R XII, 428; dt. 121). Einfache Naturen sind einfach und können nicht gesucht werden. Im Gegensatz dazu sind Fragen zusammengesetzte Gedanken, nach denen man sucht und die aufgrund ihrer Zusammengesetztheit für den Anfänger zunächst einmal als zweifelhaft (oder falsch) beurteilt werden müssen: „Intelligimus autem per *quaestionem*, illa omnia in quibus reperitur verum vel falsum“ (R XIII, 432; dt. 127). Dagegen können Naturen aufgrund ihrer Einfachheit nichts Falsches enthalten: „Dicimus tertio, naturas illa simplices esse omnes per se notas, et nunquam ullam falsitatem continere[.]“ (R XII, 420; dt. 107). In einfachen Naturen ist alles auf einen Schlag deutlich, wenn sie nur klar genug erscheinen.

Wahrnehmung der einfachen Naturen ist sofort offenkundig (*quod sponte obvium est*)²⁰ und jedem (*unicuique*) leicht (*faciles*)²¹ zugänglich.

Nach Descartes bürden genau diese unabhängigen, objektiven Momente der Evidenz für die Wahrheit einer einfachen Natur.²² Diese Eigenschaften sind aber auch der Grund, weshalb die einfachen Naturen nicht gesucht (*nec quaeri possunt*)²³, sondern lediglich vorgefunden und gesammelt werden (*colligere*)²⁴ können. Die Evidenz ist außerdem nichts Statisches. Heffernan betont ihren prozesshaften Charakter. Die Richtung dieses Prozesses verläuft von der sich-zeigenden Natur *zum* Betrachter.²⁵ Dennoch reicht diese Bewegung nicht aus, um die Aufmerksamkeit des Verstandes auf die einfachen Naturen zu lenken. Wie also bemerken wir das Evidente?

Descartes spricht von der Notwendigkeit, das Wahre von dem Falschen bzw. Zweifelhaften zu unterscheiden, damit man beides nicht miteinander verwechselt. Doch was heißt das eigentlich, das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden? Man könnte meinen, dass es bei der Unterscheidung zwischen dem Wahren und dem Falschen oder Zweifelhaften darum ginge, zwischen zwei Dingen richtig zu wählen. Doch wie sollte man sich richtig entscheiden können, wenn man das Richtige (noch) nicht deutlich erkannt hat? Der Maßstab der Wahrheit ist uns nämlich nicht von Natur aus bekannt. Descartes schreibt, dass wir nur nach dem Wahren suchen und uns nicht mit dem Zweifelhaften befassen dürfen. Nun gibt es in den einfachen Naturen überhaupt nichts Zweifelhafte, also nichts, das zu Irrtümern Anlass geben kann.²⁶ Aus diesem Grund ist das direkte Auffinden der einfachen Naturen höchstes Gebot. Die Fähigkeit zur Unterscheidung kann man nur dadurch entwickeln, dass man das Zweifelhafte fernhält und sich nur mit dem beschäftigt, in dem eine einfache Natur klar wahrgenommen wird. Descartes schreibt weder, an welche Dinge er denkt, noch, dass man diese Dinge *erkennen* soll. Man soll sich ihnen lediglich zuwenden (*versari*).²⁷ Zu welcher

²⁰ R XII, 411; dt. 91.

²¹ R II, 362 ; dt. 7. Siehe auch R XIV (442 ; dt. 143): „Nihilque supponam ex istis disciplinis, nisi forte quaedam per se nota et unicuique obvia“.

²² „veris et evidentibus“ (R III, 368; dt. 17).

²³ R XII, 428; dt. 121.

²⁴ R VI, 384; dt. 43.

²⁵ „This evidence, primarily and ultimately, not a thing, but rather a process. Also, the motion involved in evidence is that *from* that which is evident *to* the one to whom it is evident.“ (Heffernan 1998: 44).

²⁶ „nunquam ullam falsitatem continere“ (R XII, 420; dt. 107).

²⁷ R II, 362; dt. 7

Erkenntnis ein Geist fähig ist lässt sich leicht feststellen, da wir den Geist in uns wahrnehmen (*in nobis ipsis sentimus*).²⁸

Der Gebrauch des Verstandes lässt sich nicht rein willentlich und unabhängig von einem Objekt beeinflussen, wie Volker Halbach schreibt.²⁹ Deutliche Erkenntnis geschieht nicht durch Introspektion.³⁰ Aber wo, wenn nicht im Verstand, beginnt die Erkenntnissuche? Da niemand von Natur aus einen deutlichen Begriff der Wahrheit hat, muss nach Descartes zumindest ein Orientierungspunkt angenommen werden können, welcher dem Suchenden unzweifelhaft bekannt ist und nicht ignoriert werden kann. Ein Signal, das so leicht verständlich ist, dass es nicht die Erkenntnis des Wahren voraussetzt und dennoch vertrauenswürdig ist. Dieses Kriterium vor dem Kriterium ist die Leichtigkeit.

Die Rede von der Bekanntheit einfacher Naturen hat auch eine praktische Bedeutung. Bekanntheit bedeutet, dass die einfachen Naturen in unserem Geist irgendwie ‚schon da‘ sind. Diese latente Präsenz der einfachen Naturen bekommt durch den Begriff der Leichtigkeit einen ausdrücklichen Bezug zum tätigen Verstand. Denn wörtlich bedeutet „Leichtigkeit“ (*facilitas*) nichts anderes als „Machbarkeit“ und Machbarkeit hat in diesem Kontext die spezifische Bedeutung von Erkennbarkeit. Eine einfache Natur ist leicht, weil sie durch den Verstand mühelos erkannt werden kann.

Die Hinwendung zum Leichten führt den Geist zur Erkenntnis der einfachen Naturen und schützt den Geist so vor Irrtümern. Leicht ist zunächst und zuerst einmal das, was einfach ist. Jeder Studienanfänger muss zuerst mit dem Einfachen beginnen. Das Einfache ist nämlich das, was für jeden leicht ist. Erst durch ihre tatsächliche, deutliche Erkenntnis werden auch komplexere Gedanken leicht erkennbar.

Der Schein des Leichten ist ein sicherer Anhaltspunkt. Im Lichte seiner Klarheit ist das Schwierige als Nicht-Leichtes identifizierbar. Diese Unterscheidung weist eine formale Analogie zur Unterscheidbarkeit des Wahren vom Falschen auf. Denn auch das Zweifelhafte ist immer nur im Lichte der Erfahrung des Wahren als Zweifelhafte erkennbar.

²⁸ R VIII, 398; dt. 67.

²⁹ „Daß man [...] *indirekt* sein epistemisches Verhalten beeinflussen kann, steht außer Frage. Dagegen ist es höchst unplausibel anzunehmen, das epistemische Verhalten wäre *direkt* dem Willen unterworfen.“ (Halbach 2002: 548).

³⁰ Siehe Halbach 2002: 560.

1.0.2. *Intuitus*

Eine Sache ist es, die Wahrheit einfacher Naturen nicht in Frage zu stellen, und eine andere, ihre Wahrheit aktiv anzuerkennen. Um deren Wahrheit zu erkennen, müssen wir den Verstand verwenden. Nach Descartes besteht jede Erkenntnis in einer besonderen Tätigkeit (*operatio*) des Verstandes. Diese Tätigkeit bezeichnet Descartes mit dem Wort „*intuitus*“.³¹ Für den *Intuitus* gibt Descartes zwei Definitionen. Descartes definiert den *Intuitus* zum einen als „*mentis purae et attenta tam facilem distinctumque conceptum*“, zum anderen als „*mentis purae et attentae non dubium conceptum*“.³²

Die Frage, was dieser *Intuitus* ist und wie man ihn anstellt, wird durch diese Erklärung nicht beantwortet. Descartes selbst erklärt, dass nicht gesagt werden könne, wie der *Intuitus*, bzw. der Verstand, benutzt werden muss, um eine einfache Natur deutlich zu erkennen.

„Neque enim etiam illa extendi potest ad docendum quomodo hae ipsae operationes faciendae sint, qua sunt omnium simplicissimae et primae, adeo ut, nisi illis uti jam anti possit intellectus noster, nulla ipsius methodi praecepta quantumcumque facilia comprehenderet.“³³

Der *Intuitus* selbst ist einfach, d.h. man kann laut Descartes nicht erklären, wie man den Verstand richtig anwendet. Descartes bemüht sich, dem Leser zu erklären, dass der *Intuitus* nicht ein neues Vermögen ist. Er denkt den *Intuitus* vielmehr als *Verbesserung* des Verstandes.³⁴ Um zu verstehen, wie der Verstand richtig gebraucht wird, müssen wir zunächst verstehen, worin der richtige Gebrauch überhaupt besteht. Aus diesem Grund müssen wir uns wieder der ‚Objektseite‘ der Erkenntnis zuwenden.

³¹ „*Intuitus*“, was eigentlich „Betrachtetes“ bedeutet, ist das Partizip Perfekt des Verbums „*intueri*“, zu deutsch „(genau) betrachten“. Siehe auch Sepper 1996: 124.

³² R III, 368; dt. 17, 19.

³³ R IV, 372; dt. 25.

³⁴ In seinen Vorlesungen zu den „*Regulae*“ hat der britische Idealist Harold H. Joachim (1979: 63) Folgendes über *Intuitus* und *Deductio* gesagt: „we could not learn how to use them, because we should have to use them in order to learn, and unless we both possess and use them from the first we could get nowhere“. Der Descartes-Kommentator Frederick Van de Pitte (1988: 458) vertritt dieselbe Auffassung: „[Descartes’; A. S.] ‚new‘ use of the term intuition should not be seen as designating a special power of the mind, or an awareness that has been drawn exclusively from within the mind; it need only indicate an awareness that has been rendered clear and distinct by the mind.“ Der *Intuitus* stellt gegenüber dem natürlichen Verstand eine graduelle Steigerung der Aufmerksamkeit dar. Freilich handelt es sich bei der Deutlichkeit um eine neue Qualität, die aus dieser graduellen Steigerung entsteht.

1.1. Erster Exkurs: Deutliches Sehen in der „Dioptrique, VII“

Die richtige Anwendung des Verstandes kann nach Descartes nicht angeleitet, aber durch einen Vergleich zumindest angedeutet werden.

„mentis intuitu sit utendum, vel ex ipsa oculorum comparatione cognoscismus“.³⁵

Laut Descartes versteht man, wie man den Verstand richtig anwendet, wenn man den Verstand mit dem menschlichen Auge vergleicht. Denn dieselbe Frage, die wir in Bezug auf den Intuitus haben, können wir auch im Hinblick auf das Sehen mit den Augen stellen. Statt uns zu fragen, wie man eine einfache Natur deutlich erkennt, stellen wir uns nun die Frage, wie man einen Gegenstand deutlich *sieht*.

Die Überschrift des siebten Diskurses der „Dioptrique“ lautet: „*Des moyens de perfectionner la vision*“. In einem übertragenen Sinn ist die Verbesserung des Sehens auch das Thema der „Regulae“, die ihrerseits eine Anleitung zur Verbesserung des *geistigen* Sehens sind. Als Untersuchungsgegenstand hat das Auge gegenüber dem Geist den Vorteil, dass es sich sehr genau sezieren, untersuchen und auch in seinem funktionalen Vollzug beobachten lässt. Wir wollen diesen Diskurs aus der „Dioptrique“ dazu nutzen, einige Rückschlüsse über den Verstand zu ziehen, um somit einen Hinweis darauf zu bekommen, wie der Verstand richtig verwendet wird.

1.1.0. Distanz oder Distinktion

Das Sehen ist eine Funktion der Gegenstände, die betrachtet werden. Es wäre genauso unsinnig zu fragen, wie man den Intuitus verwenden muss, um etwas deutlich zu erkennen, wie wenn man fragte, wie man seine Augen verwenden muss, um etwas deutlicher zu

³⁵ R IX, 400; dt. 73.

sehen. Die Klarheit und Deutlichkeit des Sehens ist eine Funktion der Komplexität des Gegenstandes, den man betrachtet. Wenn man mehrere Dinge auf einmal sehen will, erkennt man nichts deutlich.

„ita etiam illi, qui variis simul objectis cogitationem nunquam distrahunt, sed ad simplicissima quaeque et facillima considerata totam semper occupant, fiunt perspicaces.“³⁶

Wer hingegen etwas Einfaches deutlich erkennt, erwirbt sich dadurch die allgemeine Fähigkeit, Einfaches zu erkennen.

„Sed Artifices illi, qui in minutis operibus exercentur, et oculorum aciem ad singula puncta attente dirigere consueverunt, usu capacitatem acquirunt res quantumlibet exiguas et subtiles perfecte distinguendi“.³⁷

Dieser Diskurs ist ganz interessant, denn nachdem Descartes in den Diskursen zuvor die physikalischen und phänomenalen Eigenschaften des Sehnsinns und des Lichtes herausgearbeitet hat, beschränkt er seine Untersuchung des Sehens auf den Parameter der Distanz. Ob ein Gegenstand hell, d.h. klar sichtbar ist oder nicht, macht er in erster Linie abhängig von der Distanz zwischen dem betrachteten Objekt und seinem Beobachter erstreckt.

„Et touchant les objets, il suffit de savoir que les uns sont proches ou accessibles, et les autres éloignés et inaccessibles; et, avec cela, les uns plus, les autres moins illuminés.“³⁸

Descartes macht hier eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Objekten. Er unterscheidet zwischen nahen und fernen Objekten. Nahe Objekte sind solche, denen wir uns annähern und deren Sichtbarkeit wir so verbessern können. Das ist eine ganz triviale Beobachtung. Wenn wir ein Detail an einem Objekt deutlicher sehen wollen, nähern wir uns diesem Objekt an.

„[P]our ce qui est des accessibles, nous les pouvons approcher ou éloigner, et augmenter ou diminuer la lumière qui les éclaire, selon qu’il nous sera le plus commode[...]“.³⁹

Je näher das Objekt oder ein Detail dieses Objektes ist, desto klarer seine Sichtbarkeit. Wenn ein Objekt nicht klar gesehen wird, können wir es auch nicht deutlich sehen.

„généralement [...] tous les corps se voient moins distinctement de loin que de près“⁴⁰.

³⁶ R IX, 401; dt. 73. Siehe auch den Titel der Regel IX (400; dt. 71): „Oportet ingenii aciem ad res minimas et maxime faciles *totam* convertere, atque in illis diutius immorari, donec assuescamus veritatem distincte et perspicue intueri.“

³⁷ R IX, 401; dt. 73.

³⁸ *Dioptrique*, AT VI, 148.

³⁹ *Dioptrique*, AT VI, 148.

Vereinfacht gesagt ist ein nahes Objekt heller und deutlicher sichtbar, weil durch seine relative Nähe die von ihm reflektierten Lichtstrahlen eine größere Fläche des Netzhautbildes im Auge einnehmen. Gleichzeitig ist der Anteil der peripheren Objekte in diesem Bild kleiner.

„[P]lus on peut faire que l’image d’un même objet occupe d’espace au fond de l’œil, plus il peut être vu distinctement.“⁴¹

Im Gesichtsfeld konkurrieren eine Vielheit an Objekten um unsere Aufmerksamkeit. Indem man sich einem Objekt oder einem Detail annähert, schließt man zugleich andere Objekte aus seinem Gesichtsfeld aus. So gesehen geht das deutliche Sehen mit einer Reduktion von Komplexität einher.

1.1.1. Die optische Logik der Erkenntnis in den „Regulae“

Was bedeuten diese Beobachtungen aus Descartes’ Optik für den Begriff der Erkenntnis in den „Regulae“? Wie lässt sich die optische Kategorie der Distanz in einen epistemologischen Parameter übersetzen? Schon von einem historischen Standpunkt gesehen, ist unser Ausflug in die „Dioptrique“ keineswegs so beliebig, wie er erscheinen mag. Man weiß heute, dank einiger Briefe aus den 1620er und 1630er Jahren, dass Descartes, bereits seit 1626 oder 1627, Lichtexperimente unternommen und in den frühen 1630er Jahren auch anatomische Untersuchungen zum Auge angestellt hatte.⁴² Beide Untersuchungen, die des Lichtes und des Auges, sowie die Redaktion der „Dioptrique“ selbst, fallen somit in bzw. um die Periode, in der Descartes noch mit der Abfassung der „Regulae“ beschäftigt gewesen ist. Es ist denkbar, dass seine wissenschaftlichen Entdeckungen seinen Intuitusbegriff inspiriert haben oder dieser, umgekehrt, seine Forschungen motiviert hat.

Wir haben aus dem Vergleich ein paar Dinge gelernt: Erstens hängt das deutliche Sehen mit den Augen von den Objekten ab, und nicht allein vom Auge und unserem Willen. Zweitens,

⁴⁰ *Dioptrique*, AT VI, 134.

⁴¹ *Dioptrique*, AT VI, 134.

⁴² Siehe Frédéric de Buzon 2009: 140f.

dass mehr Licht von einem Objekt kommt, je näher dieses Objekt ist. Drittens geht das deutliche Sehen mit einer Elimination von Komplexität einher. Die „Dioptrique“ hat gezeigt, dass die Deutlichkeit des Sehens von der relativen Einfachheit des Bildes abhängt. Gemeint ist, dass das Bild, das wir im Auge haben, einen niedrigen Grad der Komplexität aufweist. Durch die nahe und konzentrierte Betrachtung eines Gegenstandes gibt es fast keine störenden Ablenkungen.⁴³ Für den Bereich der Erkenntnis gewinnen wir aus diesem Vergleich folgende Einsicht: Das Zustandekommen des Intuitus hängt von der Komplexität des Gedankens ab, über den man nachdenkt. Jeder Gedanke in der Vernunft besteht aus einfachen Naturen, doch die einfachen Naturen nur in *relativ einfachen* Gedankenzusammensetzungen bemerkt. Die ganze Aufmerksamkeit des Geistes muss mit der Betrachtung des Einfachsten ‚gesättigt‘ sein.⁴⁴

Genau genommen passiert es nie, dass nur eine einzige Natur in unserer Vernunft gedacht wird. Jedesmal wenn wir uns einem Gegenstand zuwenden, wird in unserer Vernunft ein Gedanke suggeriert und von unserem Verstand als bereits zusammengesetzt erfahren.⁴⁵ Alle Gedanken, die wir in unserer Vernunft erfahren, sind zusammengesetzt. Die Evidenz einer einfachen Natur ist demnach nicht abhängig davon, dass der Gedanke in der Vernunft einfach sei. Eine einfache Natur muss sich aber von dem Gedanken, in dem er enthalten ist, absetzen können, um wahrgenommen zu werden. Um als einfache Natur wahrgenommen und erkannt zu werden, darf der zusammengesetzte Gedanke eine gewisse Komplexität nicht übersteigen. Eine einfache Natur kann nur dann deutlich erkannt werden, wenn unsere Aufmerksamkeit nicht durch die Komplexität eines Gedankens abgelenkt wird. Solche Gegenstände oder Gedanken, die eine einfache Natur in einer Weise enthalten, dass diese sich dem Verstand ganz evident und wahrnehmbar zeigt, bezeichnet Descartes in den „Regulae“ als „*absoluta*“.⁴⁶

Das Winzige, das der Handwerker anschaut, ist nicht komplex. Und selbst wenn es diese Komplexität gibt, spielt sie für den Handwerker nicht unbedingt eine Rolle. So hat jeder

⁴³ Und jedes deutliche Sehen, schreibt Descartes bereits am Ende des sechsten dioptrischen Diskurses, geht sogar damit einher, dass der deutlich betrachtete Gegenstand das Auge so sehr einnimmt, dass alles Periphere davon ausgeblendet wird. (siehe *Dioptrique*, AT VI, 145f)

⁴⁴ „ad simplicissima quaeque et facillima considerata totam semper occupant, fiunt perspicaces“ (R IX, 401; dt. 73).

⁴⁵ „compositis [...] antequam de iisdem aliquid determinare iudicet“ (R VIII, 399; dt. 69).

⁴⁶ „*Absolutum* voco, quicquid in se continet naturam puram et simplicem, de qua est quaestio“ (R VI, 381; dt. 39).

Handwerker ein Auge dafür, sofort zu erkennen, welchen Schraubenzieher er für eine bestimmte Schraube braucht, während ein Ungeübter immer wieder probieren muss. Ein Handwerker interessiert sich nur für die Schraube in ihrer Funktion. Er interessiert sich nicht für Details, wie die Farbe der Schraube oder deren Glanz. Zwar sind solche Details in einem gewissen Sinn noch einfacher als die Schraube selbst. In einem anderen, funktionalen Sinn ist die Schraube das Einfachste, denn eine Schraube erfüllt ihren Zweck, unabhängig von ihrer Farbe. Folglich stellt sich ein Handwerker auch nicht die Frage, ob es noch ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zwischen den Schrauben gibt. Diese Frage spielt für seinen Bedarf schlicht keine Rolle.

Ein Absolutum ist nicht eine einfache Natur, sondern ein Gegenstand bzw. ein Gedanke, in dem sich eine Natur in ihrer Reinheit und Einfachheit zeigt.⁴⁷ Dementsprechend beschreibt Descartes den Intuitus auch als Fähigkeit, „bei allem auf das im höchsten Grade Absolute zu achten“.⁴⁸ Das Absolute ist der einfachste Gegenstand, der eine bestimmte einfache Natur enthält. Das heißt nichts anderes als dass es in diesem Gegenstand leicht ist, diese Natur in dem betreffenden, absoluten Gegenstand zu erkennen.⁴⁹ Um das alles allgemeinverständlich zu machen, wollen wir ein anschauliches Beispiel verwenden, das von Dennis Sepper stammt:

„For example, a king might be viewed in terms of independence. It would seem to affirm that a king, if anyone, is independent.“⁵⁰

Sepper verwendet ein fiktives Beispiel, um den Begriff des Absoluten zu erklären. Demnach wird die Natur der Unabhängigkeit nicht in jeder Wahrnehmung oder Idee, sondern nur in der Idee des Königs klar bemerkt und deutlich erkannt. So gesehen ist der König absolut, da er die Natur der Unabhängigkeit in ihrer Einfachheit und Reinheit enthält. Descartes bestreitet nicht, dass auch in anderen Gedanken die Natur der Unabhängigkeit enthalten ist. Die Natur ist im Gedanken des Kanzlers in einem geringeren Grad enthalten, denn in dem Gedanken des Kanzlers ist neben der Unabhängigkeit auch die Natur der Abhängigkeit (zum

⁴⁷ „It is not properly the natures that are absolute or respective but the things ,res‘ that contain or participate a nature“ (Sepper 1996: 165).

⁴⁸ „Atque in hoc totius artis secretum consistit, ut in omnibus illud maxime absolutum diligenter advertamus.“ (R VI, 382; dt. 41).

⁴⁹ „Moreover, the absolute [...] is the simplest and easiest insofar as it facilitates the solution of problems.“ (Sepper 1996: 165f.).

⁵⁰ Sepper 1996: 164.

König) enthalten. Wenn wir hingegen einen König sehen oder ihn uns vorstellen, sticht die Natur der Unabhängigkeit so scharf hervor, dass wir sie ganz deutlich und klar erkennen. Wenn Descartes also davon spricht, dass ein Gegenstand eine Natur mehr oder weniger absolut enthalten oder an ihr teilhaben⁵¹, bedeutet das ganz einfach, dass die Natur in diesem dieser Gegenstand sich mehr oder weniger klar zeigt.

Wir wollen das durch eine Analogie erklären, die von Descartes inspiriert ist. Nehmen wir einen Handwerker, der die bemerkenswerte Fähigkeit erworben hat, die minimalen Größenunterschiede zwischen verschiedenen Schrauben mit einer solchen Deutlichkeit und Leichtigkeit zu erkennen, dass er sofort erkennt, welchen Schraubenzieher er nehmen muss. Vom Standpunkt eines Ungeübten handelt es sich um eine besondere Begabung des Sehnsinns, die sich nicht ohne weiteres nachahmen lässt. Tatsächlich muss ein Handwerker lange üben: Erst ein langanhaltender Umgang mit Schrauben und Werkzeugen hat seinen Blick so deutlich geschärft. Wenn wir uns fragen, was das Auge des Handwerkers denn eigentlich sieht, so werden wir nicht glauben, dass er nichts außer Schrauben wahrnimmt. Immer dann, und erst recht das erste Mal, wenn ein Handwerker seinen Blick auf Schrauben konzentriert, nimmt er auch andere Dinge wahr. Irgendeine Komplexität ist unvermeidlich. Wenn diese allerdings zu groß ist, kann das deutliche Sehen verhindert werden. Wenn ein Handwerksgeselle die Schrauben nur aus der Distanz betrachtet – z.B. wenn ihm sein Meister die Position der Schrauben oder die Verwendung der unterschiedlichen Schraubenzieher bloß vorführt –, dann kann der Geselle nie den typischen Scharfblick eines Meisters erwerben. Der Blick des Handwerksgesellen ist dann von so vielen anderen Dingen abgelenkt, dass er die feinen Größenunterschiede zwischen den unterschiedlichen Schraubköpfen nicht bemerken kann.

Ähnlich dem deutlichen Sehen mit dem fleischlichen Auge schaltet sich der Intuitus erst bei relativ einfachen Zusammensetzungen ein. Der Intuitus lässt sich nämlich nicht willentlich und direkt ‚einschalten‘. Der Verstand muss durch die Gedanken, denen er sich zuwendet, zum Intuitus geschärft werden.

⁵¹ Siehe R VI, 382; dt. 41.

Der französische Philosoph Jean-Luc Marion, der mehrere Monographien über die „Regulae“ verfasst hat, vertritt in seinem Werk „*Ontologie grise*“ die streitbare These, dass die einfachen Naturen durch einen Prozess der Vereinfachung gewonnen werden.⁵² Seiner Ansicht nach vertritt Descartes die Position, dass man eine einfache Natur durch eine Reihe von begrifflichen Teilungen findet. Eine Natur setze diesem Teilungsprozess durch ihre Einfachheit dann ein ‚natürliches‘ Ende und garantiere, dass das Problem des erkenntnistheoretischen Begründungsregresses gar nicht erst aufkommt.⁵³

Marions Interpretation krankt allerdings an dem folgenden Widerspruch: Um eine einfache Natur durch einen Teilungsprozess zu finden, muss die betreffende Natur vorher bereits bemerkt und als solche erkannt worden sein. Nach seiner Ansicht wird eine einfache Natur aber erst durch eine Teilung vorgefunden. Das ist aber unmöglich, denn eine einfache Natur wird nur in einer einfachen Zusammensetzung bemerkt und ihre Manifestation hängt nicht von einer Begriffsanalyse ab. Oder kann man auf die Ziffer 2 kommen, indem man 16 durch 8 teilt, wenn man den Gedanken der Zwei nicht kennt?

Aus dem Vergleich mit den Augen geht klar hervor, dass das Auge nicht aus jedem Gegenstand auf eine Einfachheit stoßen kann. Die deutliche Betrachtung hängt nicht von einer Teilung des Bildes ab, sondern von der relativen Einfachheit des Bildes. Hierin liegt der ganze Sinn der Frage, mit welchen Dingen man seine Studien (nicht) anfangen darf.

Descartes führt an einem mathematischen Beispiel vor, dass man zunächst mit einer einfachen Erkenntnis beginnt, nach der man nicht suchen kann und die eben *nicht* aus einer Teilung hervorgeht: „Wenn sich zum Beispiel zeigt, daß die Zahl 6 das Doppelte von Drei ist“.⁵⁴ Erst die Entdeckung des Verhältnisses ‚Doppeltes von‘ (*duplum*) ermöglicht es, dieses Verhältnis auch in Zusammenhängen wiederzuerkennen. Einfache Naturen verhindern den Regress beim Fragen dadurch, dass sie selber zuvor deutlich erkannt worden sind. Das Verhältnis ‚Doppeltes von‘ funktioniert als Einheit (*unitatem*) und Grundlage (*basim*) aller

⁵² „[L]a simplicité des choses à connaître ne suppose absolument aucun élément préexistant, parce qu’elle s’obtient au terme d’une réduction, qui ne progresse qu’en élaborant simultanément les termes de sa simplicité; simplicité par simplification, qui ne reconnaît pas, mais produit les éléments simples[.]“ (Marion 1975: 132).

⁵³ Siehe Marion 1975: 133.

⁵⁴ R VI, 384; dt. 45.

anderen (arithmetischen) Verhältnisse (*fundamentum omnium relationum*).⁵⁵ Analog zur arithmetischen Einheit ist eine einfache Erkenntnis etwas, das einem begegnet, und nicht etwas, das man aus etwas anderem erst herauslösen muss.

1.2. Die Wahrnehmung als Quelle von Evidenzen

Die Bedeutung dieses folgenden Abschnitts besteht darin zu zeigen, dass nur die Wahrnehmung jene Aufmerksamkeit und Reinheit des Verstandesbegriffs erlaubt, die Descartes für den Intuitus reklamiert. Wir wollen im Folgenden zeigen, dass und warum die Wahrnehmung die einzige Quelle von Evidenzen ist.

Die bildnerischen Funktionen des Geistes sind die Hauptquellen der Gedanken. Die Vorstellung eines Baumes etwa lässt in unserer Vernunft den Gedanken an einen Baum ‚auftauchen‘. Alle Vorstellungen hängen letztendlich von Eindrücken im Organ der Phantasia ab. Diese Eindrücke können unterschiedlicher Herkunft sein. Sowohl die Erinnerung, als auch die Wahrnehmung und die Imagination (das Vorstellen im strengen Sinn) liefern Vorstellungen. Vorstellungen lösen Gedanken aus⁵⁶, also sind sie auch für die Evidenz einfacher Naturen verantwortlich. Wahrnehmungen sind die einzigen Vorstellungen, durch die die einfachen Naturen sich zeigen können.⁵⁷ Warum ist die Wahrnehmung besser als alle anderen Funktionen dazu geeignet, eine deutliche Erkenntnis zu ermöglichen? Wir wollen nun zeigen, inwiefern die Wahrnehmung das einzige Vermögen ist, das die intuitive

⁵⁵ R XVIII, 462; dt. 177.

⁵⁶ Clarke spricht von „an idea provoked in the human mind by extra-mental stimuli“ (Clarke 1982: 50).

⁵⁷ Weil es hier um die Entdeckung und Erkenntnis einfacher Naturen geht, und nicht um die Deductio komplexer Erkenntnisse, können wir behaupten, dass die Wahrnehmung das einzig nützliche Hilfsmittel des Verstandes ist. Was die Deductio angeht, ist aber wiederum die Wahrnehmung das einzige Hilfsmittel. Die Funktionen des Erinnerns und Imaginierens werden bei der Deductio über die Sinneswahrnehmung ‚umgeleitet‘. Denn um eine Vorstellung in der Anschauung zu bilden, ist es für den Geist bequemer (*commodius*) und weniger anstrengend, etwas vor die äußeren Sinne (*sensibus externis*) zu stellen, als eine Vorstellung aus dem Gedächtnis zu ziehen und durch wiederholtes Erinnern mühsam im Bewusstsein zu erhalten. (siehe R XII, 417; dt. 101)

Erkenntnis (von Körpern) ermöglicht. Der Grund hierfür liegt in einer Subtilität der Cartesischen Psychologie.

Keine zwei Funktionen können gleichzeitig in Betrieb sein.⁵⁸ Wir können uns also z.B. nicht ein neues Bild vorstellen und uns gleichzeitig eines alten Bildes erinnern. Ebenso wenig können wir eine Sache wahrnehmen und uns zugleich eine andere Sache vorstellen oder an eine andere erinnern. Und wir können auch nicht etwas deutlich mit dem reinen Verstand begreifen und zugleich etwas anderes vorstellen oder uns an etwas anderes erinnern. In Descartes' einheitlicher Konzeption der Denkkraft ist das synchrone Operieren von verschiedenen Vermögen nicht möglich. Zwischen den einzelnen Funktionen besteht also gewissermaßen ein Ausschließungsverhältnis. Aber es gibt eine Ausnahme von dieser ‚Regel‘ und diese betrifft das Verhältnis zwischen Wahrnehmung und reinem Verstand.

Der Verstand *ist* die Denkkraft⁵⁹, und das bedeutet, dass er in allen Funktionen des Geistes stets vorhanden ist. Das scheint dem soeben Gesagten nur scheinbar zu widersprechen. Denn wenn der Verstand beim Vorstellen vorgängig ist, heißt das also, dass hier gleichzeitig etwas gedacht und vorgestellt wird? Es kommt aber darauf an, was man unter „denken“ versteht. Die Funktionen des Geistes implizieren teilweise eine Tätigkeit, teilweise eine Passivität der Denkkraft bzw. des Verstandes.⁶⁰ Descartes definiert das Begreifen als alleinige Tätigkeit des Verstandes.⁶¹ Diese Tätigkeit ist dem entgegengesetzt, was er „Vorstellen“ oder „Sich-Erinnern“ nennt. In diesen Funktionen ist der Verstand nicht alleine und also auch nicht in einem wörtlichen Sinn wirklich aktiv. Diese Vorstellungen behindern die deutliche Erkenntnis, weil sie den Verstand ‚ablenken‘ und ‚unrein‘ machen. Dadurch, dass der Verstand sich beim Vorstellen und Sich-Erinnern auf die Phantasia beziehen muss, ist seine Tätigkeit nicht die eines „reinen und aufmerksamen Geistes“⁶².

⁵⁸ Das bringt Descartes in seiner Aufzählung der Funktionen durch die Disjunktion „*vel*“ zum Ausdruck: „*unicamque esse, quae vel accipit figuras a sensu communi cum phantasia, vel ad illas quae in memoria servantur se applicat, vel novas format, [...] vel ad easdem ad vim motricem juxta puri corporis dispositionem transferendas.*“ (R XII, 415; dt. 99; Hervorhebung A. S.).

⁵⁹ Auf den Doppelsinn von „*intellectus*“ – mal im strengen Sinn als reiner Verstand, mal in einem weiten Sinn als impliziter Vorgang in den anderen Funktionen – macht auch Sepper aufmerksam: „In Rule 12, ‚*intellectus*‘ is sometimes used as an equivalent for ‚*vis cognoscens*‘, the knowing power howsoever it manifests itself, but at other times in a strict sense of the knowing power acting on its own, apart from imagination.“ (Sepper 1996: 85).

⁶⁰ „*In quibus omnibus haec vis cognoscens interdum patitur, interdum agit [...]*“ (R XII, 415; dt. 99).

⁶¹ Siehe R XII, 416; dt. 99.

⁶² „*mentis purae et attentae*“ (R III, 368; dt. 17).

Wahrnehmungen kommen dadurch zustande, dass ein Körper auf unsere Sinnesorgane einwirkt und mittels eines Eindruck in der Phantasia einen Gedanken in der Vernunft entstehen lässt. Diese Bewegung unterscheidet sich von der Bewegung, die den Prozess des Vorstellens und Sich-Erinnerns ausmacht.⁶³ Eine Wahrnehmung entsteht nämlich dadurch, dass „die Sinne“ – und nicht der Verstand – „auf die Anschauung“ einwirken.⁶⁴ Eine Wahrnehmungs-Vorstellung erreicht den Verstand, bzw. der Verstand „[nimmt] mit der Phantasia Gestalten vom Gemeinsinn auf[]“⁶⁵, ohne dass er sich der Phantasia zuwenden muss, um eine Vorstellung herzustellen. Bei einer Wahrnehmung wird der Verstand von der Phantasia allein „bewegt“ (*moveri*).⁶⁶ Vom Standpunkt des Verstandes ist die Wahrnehmung ein passiver Vorgang. Diese Passivität erlaubt dem Verstand, „alleine tätig“ (*sola agat*)⁶⁷ zu sein und dabei zugleich auf eine Vorstellung zu achten. Eine Wahrnehmung behindert nicht die Reinheit des Verstandes, d.h. den Intuitus. Während wir wahrnehmen, kann der Verstand in aufmerksamer Bereitschaft abwarten und sich für die Evidenz offenhalten, wenn sie sich manifestiert.

⁶³ Wir stellen uns etwas vor, wenn die Denkkraft „*novas [figuras; A. S.] format*“, d.h. sich der Anschauung zuwendet, „*ut novas [figuras; A. S.] fingat*“. Wenn wir uns einer Sache erinnern, wendet sich die Denkkraft den Gestalten (*figuras*) zu, „*quae in memoria servantur*“ bzw. „*ad imaginationem [...], ut diversis figuris indutam*“ (R XII, 415f.; dt. 99).

⁶⁴ R XII, 416; dt. 101.

⁶⁵ R XII, 416; dt. 101.

⁶⁶ „*Concipiendum est igitur primo, sensus omnes externos, in quantum sunt partes corporis, etiamsi illos applicemus ad objecta per actionem, nempe per motum localem, proprie tamen sentire per passionem tantum, eadem ratione qua cera recipit figuram a sigillo.*“ (R XII, 412; dt. 93). Allgemeiner formuliert Descartes denselben Sachverhalt wenige Seiten später: „*imaginatio agere possit in sensus per vim motricem illos applicando ad objecta, vel contra ipsi in illam, in qua scilicet corporum imagines depingunt*“ (R XII, 416; dt. 101). Auch Davenport (2006: 27) weist auf diesen eigentlich fundamentalen Unterschied hin:

„The first distinction (between *actio* and *passio*) drawn in Rule XII is the distinction between the action (*actio*) by means of which we apply our external senses to some object and the passion (*passio*) through which we sense the object. *Actio* is identified here as ‚local movement‘ (*motus localis*). Descartes’s worry seems to be that the experience we have of displacing ourselves bodily in pursuit of sensory information masks the essential passivity of sensing.“

⁶⁷ R XII, 416; dt. 99.

1.2.0. Welche Wahrnehmungen?

Einfache Naturen manifestieren sich von selbst. Ihre Erkenntnis hängt von keiner anderen Erkenntnis ab. Das macht die Einfachheit der Naturen aus. Ihre Einfachheit darf aber nicht mit Voraussetzungslosigkeit verwechselt werden. Die Erkenntnis der einfachen Naturen beruht im Gegenteil auf ganz konkreten Bedingungen.

Wie wir gesehen haben, hängt die deutliche Erkenntnis einer einfachen Natur davon ab, dass wir uns mit relativ einfachen Gedanken beschäftigen. Je komplexer ein Gedanke aber ist, umso schwieriger ist es, eine einzelne Natur darin klar wahrzunehmen, geschweige denn deutlich zu erkennen.

Wir wollen noch einen Schritt weiter gehen und uns die Frage stellen, durch welche Objekte einfache Naturen sich zeigen und deutlich erkannt werden können. Gibt es besondere Wahrnehmungsgegenstände, die dafür sorgen, dass nicht nur die Bedingungen der Reinheit und Aufmerksamkeit, sondern auch die Bedingungen der Einfachheit und Leichtigkeit erfüllt werden? Diese Frage lässt sich nicht allgemein und spontan beantworten. Wir müssen uns zu diesem Zweck den Text der „Regulae“ genau ansehen.

Die Bedeutsamkeit sinnlicher Erfahrungen für die Evidenzierung einfacher Wahrheiten und Naturen ist bisher kaum bemerkt und thematisiert worden. Die systematischen Überlegungen des irischen Descartes-Spezialisten Desmond Clarke stelle eine Ausnahme in der Forschungslandschaft dar. Dabei folgt Clarke bloß Descartes selbst. Descartes unterscheidet zwischen zwei Arten von sinnlichen Wahrnehmungen. Am deutlichsten formuliert Descartes diese Unterscheidung im Vorwort zur französischen Übersetzung seiner „Principia philosophiae“:

„ces expériences sont de deux sortes: les unes faciles, et qui ne dépendent que de la réflexion qu'on fait sur les choses qui se présentent au sens d'elles-mêmes; les autres plus rares et difficiles, auxquelles on ne parvient point sans quelque étude et quelque dépense“⁶⁸.

Clarke identifiziert diese einfachen und sich von selber den Sinnen darbietenden, sozusagen ‚evidenten‘ Wahrnehmungen als *gewöhnliche* Erfahrungen, die ein (praktischer) Mensch

⁶⁸ Aus dem Brief an Picot, das als Vorwort zu den „Principes“ diente, AT XI, 319; zit. nach Clarke 1976: 154.

tagein tagaus macht.⁶⁹ Diese Erfahrungen sind ganz besonders relevant für die Entdeckung einfacher Naturen und spielen in unserem Zusammenhang deshalb eine wichtige Rolle.⁷⁰ Es gibt auch ungewöhnliche sinnliche Wahrnehmungen. Doch diesen soll ein Studienanfänger sich nicht zuwenden, denn ihre Erkenntnis scheint schwierig zu sein.

Auch gegen Ende des „Discours“ schreibt Descartes, dass man die Wahrheitssuche mit der Wahrnehmung gewöhnlicher Dinge beginnen soll.⁷¹ Wie aus der Lektüre seiner naturwissenschaftlichen Werke offensichtlich wird, denkt Descartes dabei an „ordinary physical bodies moving in space“⁷², wie Clarke treffend zusammenfasst. Diese sich im Raum bewegend und leicht beobachtbaren Körper sind völlig unkompliziert und finden sich vor, d.h. sie müssen nicht gesucht werden. Zu ihnen zählen nicht die experimentellen Beobachtungen. Diese gehören nämlich *nicht* zu den gewöhnlichen Wahrnehmungen, sondern zu den oben erwähnten schwierigen Wahrnehmungen.⁷³

Descartes unterscheidet zwischen *mehr oder weniger* sinnlichen Erfahrungen. Was heißt das? Welche Erfahrungen sind mehr sinnlich (*magis sensible*), welche weniger? Wie wir soeben gesehen haben, unterscheidet Descartes zwischen schwer zugänglichen und komplexen Beobachtungen auf der einen Seite, und gewöhnlichen und alltäglichen Phänomenen auf der anderen.⁷⁴ Um ein Beispiel zu geben: Descartes fragt danach, woraus sich das Prinzip einer instantanen Kraftübertragung erkennen lässt. Wie man mit Blick sowohl auf Descartes' unveröffentlichtes Werk „Le Monde“, wie auch auf die „Dioptrique“ erkennt, ist dieses Prinzip fundamental, da es das Phänomen des Lichtes und alle damit

⁶⁹ „the so-called ‚intuition‘ of those simple natures which are relevant for scientific explanations is acquired by reflection on ordinary experience“ (Clarke 1976: 156).

⁷⁰ „ordinary experience has a correspondingly more important role in the foundations of physics than in the development and testing of less general hypotheses. For the proposed certainty, and conceptual simplicity, of the basic principles of Cartesian science are both a function of the choice of ordinary experience as their primary source of empirical warrant.“ (Clarke 1976: 157).

⁷¹ „[P]our le commencement, il vaut mieux ne se servir que de celles (les expériences; A. S.) qui se présentent d'elles-mêmes à nos sens, et que nous ne saurions ignorer pourvu que nous y fassions tant soit peu de réflexion, que d'en chercher de plus rares et étudiées“ (*Discours*, AT VI, 63).

⁷² Clarke 1982: 59.

⁷³ „Descartes is strongly prejudiced in favor of what he calls ‚*expériences vulgaires*‘, ‚*experientia quotidiana*‘, or again experiences which are common to all men“ (Clarke 1976: 154). Dasselbe Unterscheidung zwischen der Erfahrung von „*choses communes*“ und „*expériences rares et étudiées*“ macht Descartes auch in der „Recherche“ (AT X, 503).

⁷⁴ „Within the general category of *expérience*, understood as the observation of physical phenomena, Descartes distinguishes between the specialized observation of the scientist and the less sophisticated observations of the untutored observer of nature.“ (Clarke 1976: 153f.).

zusammenhängenden Fragen zu erkennen erlaubt. Was die Erkenntnis dieses Prinzips betrifft, gibt es kein Objekt, das sinnlicher ist.⁷⁵

Zu diesen sinnlichen Phänomenen zählt die Bewegung eines Stabs oder eines Stocks (*baculus*) entlang seiner Längsachse. Eine solche Bewegung begegnet einem aufmerksamen Beobachter sehr oft und sehr leicht in der Wahrnehmung.⁷⁶ Phänomene dieser Art lassen die Natur der instantanen Kraftübertragung klar und deutlich im Bewusstsein hervortreten.

Dagegen sind Gegenstände wie Magnete oder Sterne nicht sinnlich oder zu wenig sinnlich, selbst wenn sie beobachtbar sind. Denn die magnetische Kraft (*magnetis vim*) und der Einfluss der Sterne (*astrorum influxus*) sind nur zum Teil beobachtbare Phänomene. So sind zwar die Sterne selbst beobachtbar, weil wir sie (mittels eines Teleskopes) wahrnehmen können, aber wir nehmen nur deren Wirkung auf unser Auge wahr, und sehen nicht die ganze Reihe der Veränderungen, die das Licht vorher durchläuft.

Die Untersuchung der Sterne und ihres Lichtes setzt die geschickte und ausdauernde Anwendung von Teleskopen voraus, deren genaue Funktionsweise und Aufbau für Descartes gerade fragwürdig gewesen ist.⁷⁷ Desgleichen setzt auch der Umgang mit Magneten experimentelles Geschick voraus. Mit der bloßen Beobachtung ist es nicht getan. Die Beobachtung dieser Phänomene erschließt uns nur Wirkungen, nicht aber deren Ursachen. Hierbei handelt es sich also nur in einem eingeschränkten Sinn um sinnliche Wahrnehmungen. Das Heranziehen dieser Gegenstände erklärt nichts, sondern wirft nur neue Fragen auf.⁷⁸ Deshalb, fügt Descartes hinzu, darf der Studienanfänger sich solchen Gegenständen zunächst *nicht* zuwenden.⁷⁹

Descartes fügt ein weiteres Beispiel hinzu, das die Sache klar macht. Es ist das Waagen-Beispiel, das aufgrund seiner Anschaulichkeit auch am klarsten ist. Descartes fragt, aus welchem Gegenstand sich die einfache Natur *einer Ursache, die unterschiedliche Wirkungen*

⁷⁵ „nihil [...] magis sensibile esse potest“ (R IX, 402; dt. 75).

⁷⁶ Siehe R IX, 402; dt. 75.

⁷⁷ Siehe ganz zu Beginn der „Dioptrique“ (AT VI, 82).

⁷⁸ „hoc enim difficilior possem probare quam quod quaeritur“ (R IX, 402; dt. 75).

⁷⁹ „non statim [...] mentem convertam“ (R IX, 402; dt. 75). Welche Gegenstände Descartes damit meint, wird auch aus Regel I („*plantarum vires, siderum motus, metallorum transmutationes*“, R I, 360; dt. 5) ersichtlich.

produziert, am leichtesten erkennen lässt. Antwort: aus der Waage.⁸⁰ Tatsächlich ist an der Waage auch nichts verborgen.

Die Betrachtung einer Balkenwaage, deren Balken sich neigt, ist eine völlig transparente Erfahrung. Darin tritt der simple Zusammenhang zwischen Ursache (i.e. die Neigung des Balkens) und Wirkung (i.e. die konträre Bewegung der Schalen) unmittelbar und vollständig zu Tage. Man könnte hinzufügen, die Einfachheit dieser Erfahrung sei eigentlich in der Einfachheit und Vorgängigkeit des beobachteten Mechanismus' begründet.⁸¹ Die Erfahrung der Waage ist simpel, weil sie die Beobachtung eines simplen Mechanismus' ist. Das ist der große Vorteil der Mechanik. Der Gedanke der Waage ist ein Absolutum, weil er die Natur einer Ursache, die gegensätzliche Wirkungen erzeugt, in ihrer Reinheit enthält.

Hier entfalten die Begriffe Evidenz und Deutlichkeit erst ihren vollen Sinn, denen wir zuvor im Zuge unserer Lektüre des 7. Diskurses der „Dioptrique“ begegnet sind. Tatsächlich ist der Intuitus von gewissen Bedingungen abhängig. Unter diesen Bedingungen erst wird diese oder jene einfache Natur evident. Viel kann man selber nicht machen. Der Intuitus ist ein müheloser Vorgang an sich und kann nicht angestrengt werden.⁸² Je simpler eine Wahrnehmung ist, desto weniger Elemente sind in ihrer Vorstellung repräsentiert.⁸³ Nur so können sich die einfachen Naturen zeigen.

Aufgrund der Spontaneität der Evidenz kann die Entdeckung einfacher Naturen nicht vollständig kalkuliert und garantiert. Ein wenig hängt die Evidenz vom Zufall ab. Welche Erfahrungen man macht bestimmt letztendlich, welche Erkenntnisse man erwirbt. Aber es gibt ein cartesisches Ideal. Es ist ein Ideal der empirischen Kontemplation. Wenn man Descartes einen naiven Empirismus vorwirft⁸⁴, verkennt man den Wert und die Wirksamkeit

⁸⁰ „the pair of scales [...] contains [...] in a simple manner [...] cause and equality (of opposites)“ (Sepper 1996: 166).

⁸¹ Clarke sieht in der Beobachtung von Bewegungen und Vorgängen ein Paradigma: „Thus what was called an *intuitus mentis* in the *Regulae* is, in more mundane terms, a reflection on what happens when physical bodies undergo local motion.“ (Clarke 1982: 60).

⁸² „nullam operam in naturis istis simplicibus cognoscendis esse collocandam, quia per se sunt satis notae“ (R XII, 425; dt. 115).

⁸³ „Attentiveness and purity in thinking demand rejecting all forms of argument and any perceptions that distract the mind away from easy and simple acts of intuiting.“ (Jones 2006: 62).

⁸⁴ Clarke (1976: 159) spricht von „a latent naive empiricism below the surface of Descartes' methodology and scientific practice“, und er wirft Descartes vor, dieser sei „shameless in introducing as many hypotheses as seem necessary to explain a given phenomenon“. Wir wollen Descartes von diesem Vorwurf freisprechen. Von dem Standpunkt gesehen, den wir in diesem Kapitel erarbeitet haben, sind die Hypothesen Descartes'

der Evidenzen. Inwiefern eine Wahrnehmung auf eine einfache Natur ‚verweisen‘ kann, bleibt vielleicht eine unlösbare Frage. Es lässt sich nicht von vorn herein sagen, welches Objekt es sein wird, das die Evidenz einer einfachen Natur in Gang setzt.

„Quel est exactement le rôle et la fonction des circonstances et des occasions, c’est-à-dire de l’expérience au sens large? Descartes n’aborde pas le problème, mais argumente en faveur de la thèse forte d’après laquelle toutes les idées sont innées; l’expérience sensible, loin d’en spécifier le contenu, ne détermine que le moment, c’est-à-dire l’occasion, auquel elles sont ‚formées‘.“⁸⁵

Was der Schweizer Sprachphilosoph Curzio Chiesa in Bezug auf Descartes’ Schrift „*Notae in programma quoddam*“ schreibt, bringt das Problem auf den Punkt: Welches Objekt tatsächlich die Manifestation eines Gedankens veranlasst, kann nicht exakt bestimmt werden. Vielleicht liegt das daran, dass die Aufmerksamkeit eine Sache ist, die nicht unserer direkten Kontrolle unterliegt und von augenblickshaften Faktoren abhängt. Soviel können wir den beiden Beispielen aus den „*Regulae*“ entnehmen: Der Gedanke der Waage ist vermutlich hinreichend einfach, weil der *Mechanismus* seiner Funktionsweise so einfach ist. Der Wert einer Wahrnehmung kann sich letztendlich nur durch den Erfolg beweisen. Ein irreduzibler Rest an Zufall scheint der Methode eigen zu sein.

Die Entdeckung der einfachen Naturen ist mit einer Lebensweise verknüpft. Vielleicht ist es diejenige, von der Descartes erzählt, dass er sie in seiner Jugendzeit nach dem Studium angenommen hatte. Zumindest ist es das, was wir im „*Discours*“ erfahren. Dort spricht Descartes von der Notwendigkeit, viele Erfahrungen zu sammeln, um dann, nachdem diese Erfahrungen gemacht worden sind, über sie nachzudenken.

„(C)e qui me contentait le plus de cette méthode, était que par elle j’étais assuré d’user en tout de ma raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qui fût en mon pouvoir; [...] et que ne l’ayant point assujettie à aucune matière particulière, je me promettais de l’appliquer aussi utilement aux difficultés des autres sciences, que j’avais fait à celles de l’algèbre. Non que pour cela j’osasse entreprendre d’abord d’examiner toutes celles qui se présenteraient; [...] je ne devais point entreprendre d’en venir à bout, que je n’eusse un âge bien plus mûr [...] et que je n’eusse auparavant employé beaucoup de temps à m’y préparer, tant en déracinant de mon esprit toutes les mauvaises opinions que j’y avais reçues avant ce temps-là, qu’en *faisant amas de plusieurs expériences, pour être après la matière de mes raisonnements*, et en m’exerçant toujours en la méthode que je m’étais prescrite, afin de m’y affermir de plus en plus.“⁸⁶

keineswegs nur *ad hoc* eingefügt. Vielmehr sind sie die Früchte einer vor-methodischen Phase des Sammelns von Erfahrungen.

⁸⁵ So schreibt jedenfalls Chiesa 1996: 152f.

⁸⁶ *Discours*, AT VI, 21f.; Hervorhebung A. S.

Was dieses lange Zitat rechtfertigt, ist, dass Descartes darin erklärt, wie er als junger Wahrheitssuchender selber vorgegangen war. Zu diesem Vorgehen gehört das Sammeln von Erfahrungen, bevor man sich als Wahrheitssuchender überhaupt mit irgendwelchen bestimmten Fragen beschäftigt.⁸⁷ Die Rede von der Anhäufung von Erfahrungen (*faisant amas de plusieurs expériences*) erinnert an die sechste Regel der „Regulae“, in der Descartes an einer zentralen Stelle vom Sammeln von Wahrheiten spricht:

„Notandum denique tertio est, studiorum initia non esse facienda a rerum difficilium investigatione; sed, antequam ad determinatas aliquas quaestiones accingamus, prius oportet absque ullo delectu colligere sponte obvias veritates [...]“⁸⁸.

Für die Untersuchung (*investigatione*) schwieriger Dinge ist eine Methode notwendig⁸⁹, aber nicht für die Entdeckung und Erkenntnis einfacher Naturen. Diese sind nämlich das Fundament der Methode, und können nur entdeckt und gesammelt, aber nicht gesucht werden.

1.3. Die Neugier als notwendige Erkenntnisbedingung

Bei der Erkenntnis müssen unterschiedliche Faktoren zusammenspielen. Einerseits müssen Verstand und Vernunft in einer bestimmten Verfassung sein. Andererseits hängt die Erkenntnis – zumindest, was die materielle angeht – von ganz bestimmten Erfahrungen ab. Neben den genannten Bedingungen fehlt allerdings noch eine ganz wichtige Bedingung.

Von Natur aus hat der Mensch *kein* Interesse an Erkenntnis. Er ist stattdessen nur auf die Wahrnehmung gerichtet, wie Descartes kurz vor seinem Tod gegenüber dem jungen, niederländischen Reformtheologen Frans Burman zu Protokoll gab.

⁸⁷ Die Gesamtheit des Erkennbaren besteht ja laut „Regulae“ nur aus einfachen Naturen bzw. *propositiones simplices* einerseits, und *quaestiones* (R XII, 428; dt. 121) andererseits.

⁸⁸ R VI, 384; dt. 43.

⁸⁹ Die Titulatur von Regel IV lautet: „Necessaria est methodus ad rerum veritatem *investigandam*“ (R IV, 371; dt. 23; Hervorhebung A. S.).

„Nam, quantum ad principia communia et axiomata [...] attinet, ea homines sensuales, ut omnes ante philosophiam sumus, non considerant, nec ad ea attendunt“⁹⁰.

Daraus könnte man den Schluss ziehen, dass praktisch veranlagte Menschen, die einen sehr empirischen Lebens- und Arbeitsmodus haben, die geeignetsten Kandidaten für Erkenntnis sind. Dennoch ist es so, dass auch die Ungebildeten, die den Geist in seinem Naturzustand verwenden, keine deutliche Erkenntnisse besitzen. Woran liegt das? Warum ist der Bezug zur sinnlichen Wahrnehmung keine hinreichende Erkenntnisbedingung?

Tatsächlich braucht es auch eine Tendenz vom Verstand zum Gedanken hin, und nicht nur vom Gedanken zum Verstand hin (die Evidenz ist die eine Bewegung). Es braucht auch eine Bewegung in die andere Richtung, und zwar in Gestalt eines aktiven Interesses an der Erkenntnis der Gedanken, welche sich in der Vernunft manifestieren.

Der natürliche Geist ist zwar offen für die Wahrnehmung, aber an den Gedanken, die sie auslösen, ist er nicht interessiert. Er hat von ihnen eben nur eine flüchtige Kenntnis. Nach Descartes hat der natürliche Geist keinen Begriff von Wahrheit, bevor er nach Wahrheit sucht.⁹¹ Das lässt sich auch durch eine Lektüre seines Spätwerks „*Passions de l'âme*“ bestätigen. Dort ist explizit vom Begehren zu erkennen (*désir de connaître*) die Rede. Descartes nennt dieses Begehren „*curiosité*“⁹². Über dieses Begehren meint Descartes, dass es kein ursprüngliches Begehren ist. Das geht indirekt aus der folgenden Textstelle hervor.

„[T]ous les premiers désirs que l'âme peut avoir eus, lorsqu'elle était nouvellement jointe au corps, ont été de recevoir les choses qui lui étaient convenables et de repousser celles qui lui étaient nuisibles.“⁹³

Im Gegensatz zur Neugier zielen alle anderen Begierden letztlich auf ein materielles Gut (das Wohl des Körpers bzw. das Abwenden von Bedrohungen) ab. Descartes spricht im Text von den ersten Begierden (*les premiers désirs*) und meint damit ausschließlich die körperbezogenen. Nun gehört die Neugier nicht zu den körperbezogenen Begierden, denn ihr Gegenstand ist nicht materiell, sondern geistig. Also zählt die Neugier auch nicht zu den

⁹⁰ Siehe *Gespräch mit Burman*, in: Arndt 1982: 2.

⁹¹ „The pursuit of knowledge ... is not necessarily or automatically among the highest goods of the practical will; it has to be endorsed.“ (Alanen 2012: 189).

⁹² *Passions*, Art. 88, AT XI, 394.

⁹³ *Passions*, Art. 111, AT XI, 410.

ersten Begierden. Die Neugier ist nicht von Anbeginn des geistigen Lebens aktual. Doch die Neugier ist die dritte notwendige Bedingung von Erkenntnis.⁹⁴

Descartes bezieht sich auch in den „Regulae“ auf dieses Begehren nach Wahrheit. Die Suche nach Wahrheit ist bereits das Thema der ersten Regel. Dort erklärt Descartes die Wahrheit zum obersten Zweck des Studierens, während er alle anderen Zwecksetzungen verbannt.⁹⁵ Ein anderer Punkt, der die zentrale Bedeutung der Neugier in den „Regulae“ betont, ist die Tatsache, dass Descartes den Zweck der Methode auch dadurch definiert, dass nur die methodische Suche das Begehren nach Erkenntnis zu stillen vermag. Dementsprechend verschreibt Descartes die Regeln der Methode als therapeutisches Mittel, das Begehren nach Erkenntnis zu befriedigen.⁹⁶ Demnach wird die Neugier also implizit schon berücksichtigt, auch wenn Descartes diese Dimension in den „Regulae“ nicht eigens thematisiert.⁹⁷

Die Bedingung der Neugier muss erfüllt sein, Andernfalls bleibt ungeklärt, weshalb die Ungebildeten, trotz ihrer natürlichen Orientierung an der Wahrnehmung, kein Interesse an (wissenschaftlicher) Erkenntnis haben. Erst durch die Neugier wird ein Denkprozess in Gang gesetzt. Nur das Interesse an Erkenntnis lässt den Geist seine Gedanken betrachten.

⁹⁴ Siehe auch Van de Pitte (1988: 454): „while intuition is certainly a necessary condition for truth, it is *not* both the necessary and the *sufficient* condition for truth“.

⁹⁵ „Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda iudicia. [...] nihil prius a recta quaerendae veritatis via nos abducit, quam si non ad hunc finem generalem, sed ad aliquos particulares studia dirigamus.“ (R I, 359; dt. 3). Siehe auch Gerten 2001: 111.

⁹⁶ „satisfacere, ut nihil ultra cupiant“ (R VIII, 393; dt. 59).

⁹⁷ Siehe auch Sepper (1996: 272): „The active search for truth that the Regulae aims to direct was driven by the *vis cognoscens'* will to know, even though Descartes did not expressly say this or perhaps clearly recognize this.“ (Hervorhebung A. S.).

Kapitel 2

Difficultas und das Problem der Unvernunft

2.0. Das Problem der Unvernunft

Die Erkenntnis einfacher Naturen hat einen doppelten Nutzen, wovon der eine positiv und der andere negativ ist. Der positive Nutzen der Erkenntnis einfacher Naturen besteht darin, dass diese als Bausteine komplexer, wissenschaftlicher Erkenntnisse fungieren können. So lassen sich mit den einfachen *materiellen* Naturen alle Wissenschaften erlernen, in denen Körper und körperliche Phänomene untersucht werden, wie z.B. die Mechanik, die Meteorologie, die Optik, usw. Der negative Nutzen der einfachen Naturen besteht darin, dass sie ein Schutz vor Irrtümern sind. Wir nennen diesen Nutzen hier „negativ“, weil die Erkenntnis einfacher Naturen nicht nur zu einem Erkenntniszuwachs beiträgt, sondern zugleich auch die Möglichkeit des Irrtums annulliert. Descartes bringt diesen negativen Aspekt der Erkenntnis klar und deutlich in den „Regulae“ zum Ausdruck.

„Per methodum autem intelligo regulas certas et faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, et nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax.“⁹⁸

Was Descartes hier als „Methode“ bezeichnet ist in erster Linie die Erkenntnis der einfachen Naturen. Es sind nämlich die einfachen Naturen, durch die man schrittweise (*gradatim*) zu den ‚höheren‘, wissenschaftlichen Erkenntnissen gelangt. Die einfachen Naturen schützen einen aber auch davor, etwas Falsches für wahr zu halten (*falsum pro vero supponet*). Mit einem Wort: sie schützen uns vor Irrtümern. Denn der Irrtum ist nichts anderes als das Fürwahrhalten von Falschem. Wie aber kommt es, dass jemand etwas Falsches für wahr hält? Ist unser Geist den Irrtümern von Geburt an hilflos ausgeliefert?

2.0.1. Die Suche nach der reinen Wahrheit

Wir haben am Ende des ersten Kapitels die Neugier zu einer der drei notwendigen Erkenntnisbedingungen in den „Regulae“ gezählt und die Behauptung aufgestellt, dass die Neugier von fundamentaler Bedeutung ist, weil sie den Geist auf die Gedanken in der

⁹⁸ R IV, 371f.; dt. 23/25.

Vernunft überhaupt vollständig aufmerksam macht und zur Reflektion über die Gedanken hinlenkt. Wir wollen diese Bedingung nun ausführlicher erklären – denn Neugier ist nicht gleich Neugier. Und es gibt auch grundverschiedene Arten der Reflektion.

In der ersten Regel fordert Descartes den Leser, *nur* nach der Wahrheit sucht. Man soll beim Studieren, außer der Wahrheit, keine anderen, „besonderen“ Zwecksetzungen verfolgen, weil diese den Geist von der Erkenntnis der einfachen Naturen ablenken.⁹⁹ Auf welche Weise diese anderen Zwecksetzungen die deutliche Erkenntnis der einfachen Naturen behindern können, führt Descartes nicht aus. Neben dieser Frage bleibt ebenfalls offen, wie seine Forderung, nur nach Wahrheit zu suchen, praktisch umgesetzt werden kann.

Um Descartes' Forderung zu verstehen, müssen wir die nachfolgende, zweite Regel berücksichtigen und als Fortführung und Explizierung der ersten Regel lesen. Die Überschrift der zweiten Regel lautet:

„Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam et indubitam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere.“¹⁰⁰

Diese Forderung kann als Erklärung der ersten Regel gelesen werden: ausschließlich nach der Wahrheit zu suchen bedeutet demnach, sich Dingen zuzuwenden, zu deren Erkenntnis unser Geist fähig zu sein scheint. Doch auch diese Forderung ist erklärungsbedürftig: Welche sind die Objekte, zu deren Erkenntnis unser Geist ausreicht und woran erkennen wir, dass unser Geist dazu ausreicht?

Descartes charakterisiert diese Objekte nicht durch ein Objektmerkmal, sondern durch den Eindruck, den sie auf uns hinsichtlich ihrer *Erkennbarkeit* machen. Ein Studienanfänger soll nicht auf die Objekte selbst, sondern auf die Gedanken achten, zu denen die Wahrnehmung dieser Objekte Anlass geben. Denn was ist erkennbar, wenn nicht Gedanken? Diese zweite Regel lässt sich daher so verstehen: Descartes will, dass der Leser nur auf diejenigen Gedanken in seiner Vernunft achtet, zu deren Erkenntnis er sich fähig fühlt.

⁹⁹ Siehe R I, 360f.; dt. 5.

¹⁰⁰ R II, 362; dt. 7.

Als erstes Objektkriterium die leichte Erkennbarkeit eines Objektes einzuführen erscheint zunächst alles andere als sicher. Wie sollen wir über das, was leicht erkennbar *erscheint*, zu wahren und sicheren Erkenntnissen gelangen? Handelt es sich nicht um ein Kriterium, das der Willkür und dem Irrtum unterliegt? Täuschen wir uns nicht bei der Einschätzung dessen, wozu unser Geist fähig ist? Was hat der Schein des Leichten für sich und weshalb sollten wir darauf vertrauen?

Tatsächlich kann nur das, was leicht erkennbar ist, auch leicht erkennbar *erscheinen*. Der Eindruck der leichten Erkennbarkeit ist ein verlässlicher Hinweis. Und weil es nichts gibt, das leichter ist als die Erkenntnis der einfachen Naturen, ist der Eindruck des leicht Erkennbaren ein klarer Hinweis auf das Vorliegen einer einfachen Natur. Was die Leichtigkeit angeht, kann es also keinen Zweifel geben.

Was der Geist leicht erkennen kann und was seine Erkenntnisfähigkeit hingegen übersteigt, lässt sich, laut Descartes, stets leicht feststellen.¹⁰¹ Diese Orientierung am Leichten ist zugleich eine Abgrenzung von dem, was schwierig zu sein scheint. Schwierig ist zunächst einmal das, was nicht leicht erscheint. Vom Standpunkt des Studienanfängers, welcher ja nicht im Besitz einfacher Erkenntnisse ist, muss das Schwierige als *zu* schwierig betrachtet werden. Die Beschäftigung mit dem, was schwierig erscheint, „zwingt“ uns nämlich dazu, Zweifelhafte für wahr zu halten.¹⁰² Das Nachdenken über Schwieriges provoziert Irrtümer.

Descartes identifiziert das Nachdenken über Schwieriges als ein ernsthaftes Problem. Die meisten Gelehrten sind der Auffassung, dass Erkenntnis schwierig sei, und diese Auffassung färbt auf ihre Leser und Schüler ab. Gleichzeitig glauben sie, dass das Leichte, d.h. das Offensichtliche und jedem menschlichen Geist Bekannte, keine Quelle von Erkenntnis sei. Folglich wenden die Gelehrten sich von den Dingen ab, sobald diese leicht erkennbar erscheinen. Dagegen erinnert Descartes den Leser daran, dass jede Erkenntnis im Prinzip leicht ist und dass es ein Fehler ist, sich von dem leicht Erkennbaren abzuwenden.¹⁰³

¹⁰¹ „Neque res ardua aut difficilis videri debet, ejus, quod in nobis ipsis sentimus, ingenii limites definire“ (R VIII, 398; dt. 67).

¹⁰² „ut vera a falsis distinguere non valentes dubia pro certis *cogamur* admittere“ (R II, 362; dt. 7; Hervorhebung A. S.).

¹⁰³ „Et quamvis valde paucas tales existere sibi fortasse persuadeant litterati, quia scilicet ad cognitiones tales, ut nimis faciles et unicuique obvias, communi quodam gentis humanae vitio, reflectere neglexerunt“ (R II, 362; dt. 7).

Je komplexer ein Gedanke ist, d.h. je mehr einfache Naturen ein Gedanke in sich enthält, desto schwieriger scheint die Erkenntnis dieses Gedankens zu sein. Einfache Naturen sind für den Studienanfänger das Erste und Einzige, dem er sich zuwenden darf, denn da er ohne deutliche Erkenntnisse ‚startet‘, muss ihm alles andere, was nicht einfach ist, schwierig erkennbar erscheinen. Der Eindruck des Schwierigen ist ein verlässlicher Hinweis auf einen Mangel an Erkenntnis.

2.0.1.0. Der Begriff des Irrtums in den „Regulae“

Irrtum ist der unbegründete Glaube, etwas Wahres erkannt zu haben. Die Gefahr des Irrtums droht nicht nur bei falschen Gedanken, die man zu Unrecht für wahr hält, sondern überhaupt alle Gedanken, die nicht deutlich erkannt worden sind und die deswegen als zweifelhaft angesehen werden müssen. Im Grunde genommen ist es sogar sinnlos, von wahren oder falschen Gedanken zu sprechen, solange diese Gedanken nicht als wahr oder falsch deutlich erkannt worden sind. Man kann zwar Gedanken haben, die sich später durch eine deutliche Erkenntnis als wahr herausstellen. Vor ihrer tatsächlichen Erkenntnis (d.h. vom Standpunkt eines Studienanfängers) müssen sie aber stets als zweifelhaft bzw. bloß wahrscheinlich beurteilt werden. Das Problem des Irrtums ist nicht so sehr die Valenz der Inhalte (handelt es sich um wahre Gedanken oder um falsche Meinungen?), sondern die Komplexität der Gedanken, über die man irrtümlich falsch urteilt. Es ist nicht ausgeschlossen, dass man zufällig einen wahren Gedanken hat und diesen für wahr hält. Dennoch handelt es sich dabei nicht um eine Erkenntnis, sondern um einen zufälligen Glücksgriff.¹⁰⁴

Um Irrtümer zu vermeiden, muss man darauf achten, sich nicht mit schwierigen Gedanken zu beschäftigen. Denn jeder Irrtum hängt, zum einen, von der Art der Gedanken ab, über die

¹⁰⁴ Siehe auch R IV, 371; dt. 23.

man nachdenkt. Je schwieriger die Erkenntnis eines Gedankens zu sein scheint, desto größer ist die Gefahr, sich über diesen Gedanken zu irren. Denn das Schwierige ist immer das, in dem man auf den ersten Blick das Wahre von dem Falschen nicht unterscheiden kann. Zum anderen hängt die Vermeidung des Irrtums außerdem davon ab, dass man sich seines Urteils zu enthalten weiß und, gegebenenfalls, einen zweifelhaften Gedanken nicht für wahr hält. Das ist deshalb so wichtig zu betonen, weil ein Geist, der etwas erkennen will, stets auch die Absicht hat, etwas über seine Gedanken zu urteilen. Diese Absicht ist im Begehren, etwas zu erkennen, enthalten. Wenn es also geschieht, dass man sich mit etwas Schwierigem beschäftigt, ist die vorsichtige Urteilsenthaltung die letzte Rettung, durch die man sich vor einem Irrtum schützen kann.

Wenn ein Gedanke sich in der Vernunft manifestiert, ist er nicht automatisch auch ein Gegenstand der Reflektion und Aufmerksamkeit. Ein Gedanke wird erst dann zu einer Frage, zu einem Gegenstand der Reflektion und einem Objekt der Neugier, wenn der Verstand sich diesem Gedanken zuwendet, um über dessen Wahrheit zu urteilen.¹⁰⁵ Aber jede Hinwendung ist durch die Neugier motiviert. Aus diesem Grund bezeichnet Descartes' Begriff der Neugier ganz einfach die geistige Fähigkeit zur Reflektion.

Wenn der Verstand einen Gedanken einmal sehr klar wahrgenommen hat, ist es ganz leicht, diesen auch deutlich zu erkennen. Doch bei Gedanken, deren Erkenntnis schwierig zu sein scheint, kann der Übergang von Dunkelheit zu Erkenntnis nur – wenn überhaupt – durch Zufall gelingen. Trotz der gelegentlichen Erfolge schadet das Nachdenken über schwierige Gedanken dem Verstand. Der Verstand wendet sich dadurch auf Dauer nämlich von den einfachen Naturen ab.¹⁰⁶ Die Erkenntnis einfacher Naturen schützt vor Irrtümern, weil sie auf einer anderen Optik beruht. Sie ist das Resultat einer Beschäftigung mit leicht erkennbaren, einfachen Gedanken. Die Orientierung an dem Schwierigen schließt den Blick für das leicht Erkennbare geradezu aus. Das Sehen von Einfachem und das Sehen von Komplexem schließen sich auch wie Kurzsichtigkeit und Weitsichtigkeit.

¹⁰⁵ „in solo intuitu rerum, sive simplicium, sive copulatarum, falsitatem esse non posse; neque etiam hoc sensu quaestiones appellantur; sed nomen istud acquirunt, statim atque de iisdem iudicium aliquod determinatum ferre *deliberamus*.“ (R XIII, 432; dt. 127; Hervorhebung A. S.).

¹⁰⁶ R II, 362; dt. 7.

Ein Studium ohne (die Fundamente der) Methode führt in eine Abwärtsspirale aus Irrtümern. Descartes stellt fest, dass Gelehrte viele Irrtümer akkumulieren.¹⁰⁷ Die Gelehrten stecken dabei viel Mühe in ihre Tätigkeit, vermehren dadurch aber nur die Menge der potentiellen Irrtümer.¹⁰⁸ Denn durch die Beschäftigung mit Schwierigem, mangels Alternativen und unter dem Druck etwas erkennen zu wollen, werden Wahrheitssuchende gewissermaßen dazu gezwungen, Zweifelhafte für Erkenntnis zu halten, auch wenn ihre Vermutungen ihr Begehren nach Erkenntnis keineswegs befriedigen können.

Am Ende kann die Akkumulierung von Irrtümern sogar zu einer Verminderung der natürlichen Intelligenz führen, sodass der Suchende am Ende sogar unwissender ist, als er es vor seinem Studium war.¹⁰⁹ Wer nämlich ohne Methode, d.h. ohne einfache Erkenntnisse, nach Erkenntnis und Wahrheit sucht (oder was dasselbe ist: studiert), der bringt sich nicht nur um die Möglichkeit wahrer Erkenntnis, sondern er riskiert sogar, seinem Verstand mit falschen Meinungen zu schaden. Die äußerste Konsequenz des Irrtums ist der Kontaktverlust zur Vernunft. Das ist der Grund, weshalb Descartes ein wissenschaftliches *Studium ohne Methode* verbietet.¹¹⁰

Zu den beobachtbaren Merkmalen der Unvernunft gehören die Äußerungen, die durch Unverständlichkeit gekennzeichnet sind.

„quod etiam experientia comprobatur, cum saepissime videamus illos, qui litteris nunquam operam navarunt, longe solidius et clarius de obviis rebus judicare, quam qui perpetuo in scholis sunt versati.“¹¹¹

Das vernunftmäßige Erblinden (*excaecari*)¹¹² gegenüber dem, was offensichtlich ist¹¹³ und was kein Ungebildeter leugnet¹¹⁴, ist ganz typisch für die Gelehrten. Descartes bezeichnet

¹⁰⁷ Siehe R II, 364; dt. 11.

¹⁰⁸ „post multos labores sero tandem animadvertunt, se dubiorum multitudinem tantum auxisse“ (R II, 364; dt. 11).

¹⁰⁹ „cum in illis [i.e. in der unvorbereiteten Beschäftigung mit schwierigen Dingen; A. S.] non tanta sit spes augendi doctrinam, quantum est periculum *minuendi*“ (R II, 362; dt. 7; Hervorhebung A. S.).

¹¹⁰ „Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam“ (R IV, 371; dt. 23), heißt es in der Titulatur der vierten Regel. Descartes warnt ausdrücklich vor dem Studieren ohne Methode: „hujus methodi utilitas sit tanta, ut sine illa litteris operam dare nociturum esse videatur“ (R IV, 373; dt. 25).

¹¹¹ R IV, 371; dt. 23.

¹¹² R IV, 371; dt. 23.

¹¹³ „[S]aepissime videamus illos, qui litteris nunquam operam navarunt, longe solidius et clarius de obviis rebus judicare, quam qui perpetuo in scholis sunt versati.“ (R IV, 371; dt. 23).

ihre Art des Studierens auch als Weise sich blind zu machen (*modus caecutiendi*)¹¹⁵. Seiner Ansicht nach führt die Studierweise der Gelehrten dazu, dass die einfachen Naturen nicht mehr erkannt werden.¹¹⁶ Die Unvernunft findet ihren tiefsten Ausdruck in dem für die scholastische Philosophie typischen Versuch, einfache Naturen zu definieren. Eine einfache Natur ist einfach und undefinierbar. Es kann es in ihr nichts geben, das unbekannt ist und herausgefunden werden müsste. Alle Versuche, eine einfache Natur zu erklären, weisen darauf hin, dass der Definierende den Kontakt zu den einfachen Naturen verloren hat.

2.1. Der Begriff der Dunkelheit in den „Regulae“

Die Dunkelheit ist eine cartesische Metapher für eine gedankliche Schwierigkeit. Was schwierig erkennbar zu sein scheint, versetzt den Verstand in einen Zustand der Dunkelheit. So wie wir jemanden, der mit seinen Augen in eine vollständige Dunkelheit blickt und nichts darin sieht, als ‚blind‘ betrachten würden, wollen wir nun auch den Verstand und sein Verhältnis zur Vernunft denken.

Blindheit ist nicht ein Nicht-Sehen, sondern ein Sehen im Dunkeln. Die Blindheit des Verstandes gegenüber dem Einfachen ist nicht ein Nichts. Die einfachen Naturen in der Vernunft verschwinden nicht. Es ist vielmehr so, dass ein blind gewordener Verstand sich so weit von den einfachen Naturen entfernt hat, dass es ihm so scheint, als sei nichts da.

Die geistige Dunkelheit ist nicht nur die Abwesenheit von deutlicher Erkenntnis. Hier fehlt tatsächlich auch die Klarheit. Klarheit ist das Gegenteil von Dunkelheit. In der Klarheit wird etwas als das, was es ist, wahrgenommen. Dem Geist fehlt in seinem natürlichen Zustand zwar jede deutliche Erkenntnis. Dennoch sind ihm einige einfache Naturen zumindest bekannt, d.h. klar im Geiste gegeben. Das Problem der Dunkelheit von Gedanken betrifft nur die Gelehrten, nicht den natürlichen Geist.

¹¹⁴ „Quod non frustra hic monemus, quia saepe litterati tam ingeniosi esse solent, ut invenerint modum caecutiendi etiam in illis, quae per se evidentia sunt atque a rusticis nunquam ignorantur[.]“ (R XII, 426; dt. 117).

¹¹⁵ R XII, 426; dt. 117.

¹¹⁶ R IX, 401; dt. 73.

Die Klarheit enthält in sich die Möglichkeit der Deutlichkeit. Wie wir in der „Dioptrique“ gesehen haben, ist die Deutlichkeit das Resultat einer extrem hohen Klarheit und diese extrem hohe Klarheit ist von der normalen Klarheit, in der uns die einfachen Naturen bloß *bekannt* sind, nur graduell verschieden. Die natürliche Klarheit der Gedanken kann gesteigert werden.

Klarheit ist das Resultat einer Reduktion von Komplexität. Umgekehrt ist Dunkelheit ein optischer Effekt höherer Komplexität. Betrachtet man etwas Komplexes, werden die Details ihrer Zusammensetzung quasi unsichtbar. Im Dunkel der Komplexität verschwimmen die Artikulationen ihrer exakten Zusammensetzung.

So kann man sich vorstellen, dass auch der Geist die einfachen Naturen ‚aus den Augen‘ verliert, sodass er sie schließlich nicht mehr wahrnimmt. Descartes beschreibt diesen Gewöhnungseffekt als Schwächung des geistigen Auges oder als Verlust seiner Schärfe.¹¹⁷ So wie man das fleischliche Auge daran gewöhnen kann, dunkle oder ferne Gegenstände zu betrachten, sodass man die nahen nicht mehr sieht, kann man auch den Geist gegenüber dem Erkennbaren blind machen, wenn man ihn zu lange mit Gedanken beschäftigt hat, in denen die einfachen Naturen nicht mehr klar wahrgenommen werden.

Was im Dunkel ist, bildet ein homogenes Ganzes. In der Dunkelheit verschwimmen die Grenzen, vermischt sich alles, verschmelzen Einzelheiten zu einem großen, zusammenhängenden Ganzen.

Wenn der Verstand sich von den einfachen Naturen entfernt, weil er einen Gedanken sofort in seiner Ganzheit erfassen möchte, nimmt er die einfachen Gedanken früher oder später nicht mehr wahr. Es scheint dem Verstand dann sogar so, dass dieser Gedanke eigentlich nur ein einziger, in sich undifferenzierter Gedanke ist, der nur durch eine einzige, große Anstrengung erfasst werden kann.

¹¹⁷ „quicumque ita in tenebris ambulare assuescunt, adeo debilitant oculorum aciem, ut postea lucem apertam ferre non possint“ (R IV, 371; dt. 23).

2.1.0. Zweiter Exkurs: Dunkelheit in „Dioptrique VII“

Die Entfernung des Verstandes von den einfachen Naturen hat ihren Ursprung in der Aufmerksamkeit auf, bzw. in der Beschäftigung mit, komplexen Gedanken. Der Eindruck des Schwierigen, der sich dabei manifestiert, ist aber nicht immer Ausdruck eines komplexen Gedankens. Auch ein relativ einfacher Gedanke *kann* schwierig erscheinen.

Komplexe Gedanken können dunkel erscheinen. Sie sind ihrerseits von einer Dunkelheit umgeben, die leer ist, d.h. die nicht Ausdruck eines komplexen Gedankens ist. Es kann geschehen, dass der Blick des Verstandes in diese Leerräume der Vernunft geht. Um diese Überlegung plausibel zu machen, kann die „Dioptrique“ wieder behilflich sein.

Descartes macht in der „Dioptrique“ eine sehr interessante Unterscheidung. Er unterteilt die sichtbaren Dinge in zwei Klassen. Das Prinzip dieser Unterteilung ist die Distanz der Objekte.

„[P]our ce qui est des accessibles, nous les pouvons approcher ou éloigner, et augmenter ou diminuer la lumière qui les éclaire, selon qu’il nous sera le plus commode; *mais que, pour ce qui concerne les autres, nous n’y pouvons changer aucune chose.*“¹¹⁸

Auf der einen Seite unterscheidet Descartes die sogenannten „erreichbaren“ (*accessibles*) Objekte. Erreichbare Objekte werden klar wahrgenommen und können sogar noch klarer gesehen werden, wenn man sich ihnen annähert (so wie sie auch dunkler erscheinen, wenn man sich von ihnen entfernt). Descartes denkt dabei vielleicht an Objekte, denen wir uns durch eine Bewegung annähern können, die wir in die Hand nehmen und schließlich auch näher untersuchen können.

Auf der anderen Seite unterscheidet Descartes die unerreichbaren Dinge, von denen er sagt, dass man an ihrer Entfernung nichts ändern kann. Es handelt sich also um *grundsätzlich* entfernte Dinge. Dabei denkt Descartes an alle Phänomene, die aufgrund der Begrenztheit der menschlicher Anatomie und Technik dem direkten Zugriff entzogen sind.

Diesen grundsätzlich verschiedenen Gegenständen entsprechen zwei unterschiedliche Weisen des Sehens. Beide Sichtweisen sind strikt voneinander zu unterscheiden, weil sie sich gegenseitig ausschließen. Wenn man mit dem Auge irgendwelche fernen,

¹¹⁸ *Dioptrique*, AT VI, 148; Hervorhebung A. S.

unerreichbaren Dinge betrachtet, sieht man die nahen Dinge nicht. Umgekehrt schließt die Betrachtung des Nahen alles Ferne derart aus, dass nur das Nahe gesehen wird.

Denn die fernen Gegenstände sind durch die Distanz in ein weiteres Blickfeld eingebettet und werden in einem komplexeren Bild repräsentiert, worin nichts klar sichtbar ist. Was nun den epistemologischen Zweck, einfache Naturen zu erkennen, angeht, ist es unnütz, sich mit Dunklem zu beschäftigen. Denn im Dunklen wird nichts klar erkannt.

Zu dem Dunklen gehört zunächst einmal alles, was komplex ist. Dieses umfasst alles, was auf den ersten Blick schwierig erscheint. Es muss nicht sein, dass eine Schwierigkeit auf die Präsenz eines komplexen Gedankens hinweist. Hinter dem Schein kann auch gar kein Gedanke stecken. Sowohl die Betrachtung der Dunkelheit des Komplexen, wie auch die Betrachtung der leeren Dunkelheit entwöhnt den Verstand auf Dauer von der Fähigkeit, die einfachen Naturen klar wahrzunehmen. Es ist die Entfernung des Verstandes von den einfachen Naturen, die bewirkt, dass das Licht der Vernunft schwächer wird. Die Beschäftigung mit dem Schwierigen entspricht einer Entfernung von der Evidenz, wie Descartes hinsichtlich der verfrühten Beschäftigung mit schwierig erkennbaren Phänomenen schreibt.¹¹⁹ Die Entfernung von den einfachen Naturen bewirkt, dass der Blick des Verstandes in die Ferne blickt. In der Entfernung nimmt der Verstand nicht nur das Dunkel der komplexen Gedanken wahr, sondern auch die Dunkelheit der umgebenden Leerräume in der Vernunft.

2.1.1. Der Reiz des Dunklen

Aber warum wendet der Geist sich von dem Leichten ab und dem Schwierigen zu? Was ist es, was die Gelehrten dazu treibt, sich nur mit dem Schwierigen zu beschäftigen? Eine Antwort auf diese Frage liefert Descartes selbst. Er glaubt, dass die Gelehrten sich von dem

¹¹⁹ „Si petatur quae sit magnetis natura, illi protinus, quia rem aduam et difficilem esse augurantur, ab iis omnibus quae evidentia sunt animum *remouentes*, eundem ad difficillima quaeque convertunt“ (R XII, 427; dt. 119; Hervorhebung A. S.).

leicht Erkennbaren sofort abwenden, weil alles, was sich leicht erreichen lässt und jedem offenkundig ist, bei ihrem Lesepublikum keine Anerkennung hervorbringt.¹²⁰

Descartes beobachtet, dass die Gelehrten sich gewöhnlich sogar *nur* für das Schwierige interessieren.¹²¹ Aber warum halten sie das Schwierige für ein Anzeichen von Erkenntnis? Descartes interpretiert dieses Interesse am Schwierigen einerseits ganz allgemein als Ausdruck einer natürlichen Tendenz des menschlichen Geistes. Das Interesse am Schwierigen und Dunklen interpretiert er nicht als Ausdruck eines rein epistemischen Interesses. Dieses Interesse ist eine Mischung aus Neugier und einer ästhetischen Faszination für das Schwierige. Der menschliche Geist bevorzugt generell das Schwierige vor dem Leichten, weil er das Schwierigere schöner findet, schreibt Descartes.¹²² Damit ist allerdings nur eine Tendenz gemeint.¹²³ Damit diese Tendenz sich realisiert, muss eine Begegnung mit dem Schwierigen stattfinden.

Die Beschäftigung mit dem Schwierigen verspricht zwar Erkenntnis, doch dieses Versprechen kann nicht gehalten werden. Auf der Grundlage einer falschen Vorstellung von Erkenntnis (Erkenntnis als etwas Dunkles und Schwieriges) kann die Neugier letztlich nur schein-befriedigt werden. Hinter der Faszination für das Schwierige steckt nicht der Wunsch etwas zu erkennen, sondern bloß der Wunsch zu *glauben*, etwas erkannt zu haben.¹²⁴

¹²⁰ R II, 362; dt. 7. Im Hintergrund steckt also auch das Problem der Ruhmsucht, auf das wir hier aber nicht näher eingehen können.

¹²¹ In der ersten Erwähnung der Schulphilosophie in Regel I spricht Descartes ausdrücklich von „*scholae difficultatem*“ (R I, 361; dt. 7; Hervorhebung A. S.). Er meint, dass es nicht der Zweck des Studiums der Wissenschaften sei, deren Fragen zu beantworten. Ganz offensichtlich will Descartes bereits von Anfang an das Interesse an der Schwierigkeit demotivieren.

¹²² „Est autem commune vitium Mortalibus, ut quae difficilia pulchriora videantur“ (R IX, 401 ; dt. 73).

¹²³ Die Begriffe „*mortales*“ und „*vitium commune*“ scheinen unserer Interpretation Recht zu geben. Descartes' Menschenbild hat an dieser Stelle stark christlich-dogmatische Anklänge.

¹²⁴ „The scholars indulge themselves in self-deception because, contrary to the plain man, they do not always aim at the truth, but also at *the satisfaction resulting from the belief* that there is nothing they do not know.“ (De Araujo 2003: 78; Hervorhebung A. S.).

2.2. Der erste Eindruck einer Schwierigkeit

Jeder Studienanfänger muss dem Schwierigen ausweichen,¹²⁵ ansonsten läuft er Gefahr, sich darin zu verlieren. Wer beispielsweise von Beginn an über sehr komplexe Gedanken nachdenkt, ohne die einfachen Naturen deutlich erkannt zu haben, ist irgendwann unfähig, diese einfachen Naturen überhaupt zu bemerken.¹²⁶ Deswegen soll der Geist nie mehrere Gedanken auf einmal betrachten.

Jeder Gedanke hat eine Scheinseite. Gedanken präsentieren sich von selbst. Der Eindruck ist die Art und Weise, in der ein Gedanke vom Verstand wahrgenommen wird. Ein Gedanke kann schwer erscheinen. Dieser Eindruck einer Schwierigkeit ist zu unterscheiden vom Gedanken selbst bzw. von seiner tatsächlichen Schwierigkeit.

Für denjenigen, der studieren möchte und sich mit spezifischen Fragen auseinandersetzt, ist die Erfahrung des Schwierigen unumgänglich. Die prinzipielle Leichtigkeit jeder Erkenntnis bedeutet, dass jede Frage lösbar ist. Die grundsätzliche Auflösbarkeit von Problemen bedeutet aber nicht, dass sie sofort und leicht von statten geht oder dass uns durch die Erkenntnis der einfachen Naturen die Erfahrung des Schwierigen erspart bleibt.

Die Erfahrung des Schwierigen ist gekennzeichnet durch eine Dunkelheit und Orientierungslosigkeit, in die der Geist angesichts einer Frage versetzt wird. Die Entwicklung der Methode, wozu ganz wesentlich die Erkenntnis der einfachen Naturen gehört, bereitet auf den Umgang mit dieser Erfahrung vor. Im Labyrinth der Schwierigkeit dient sie als Leitfaden.¹²⁷ Der Eindruck des Schwierigen ist im Grunde genommen eine vorübergehende Entfernung von dem Leichten und Einfachen. Eigentlich problematisch wird der Eindruck des Schwierigen erst dann, wenn wir bei diesem Eindruck stehen bleiben. Damit diese Entfernung und der Eindruck des Schwierigen vorübergehend ist und nicht andauert, muss man fähig sein, sich von diesem Eindruck lösen zu können.

¹²⁵ „studiorum initia non esse facienda a rerum difficilium investigatione“ (R VI, 384; dt. 43).

¹²⁶ „qui vult multa simul objecta eodem intuitu respicere, nihil illorum distincte videt“ (R IX, 400f.; dt. 73).

¹²⁷ Siehe den Beginn der fünften Regel (R V, 380f.; dt. 37), in der Descartes ganz explizit den Vergleich zwischen der Methode und dem Theseusfaden zieht.

Der Grund für das Stehenbleiben ist ein Mangel an Erkenntnis. Doch noch grundlegender ist die Auffassung, die man über Erkenntnis hat. Selbst dann nämlich, wenn einem die Erkenntnis gewisser einfacher Naturen fehlen sollte, kann man sich vor diesem Stehenbleiben schützen, indem man sich stets vor Augen hält, dass eine komplexe Erkenntnis im Prinzip leicht, aber nicht auf einen Schlag, anhand des ersten Eindruck, erkannt werden kann. Anhand eines mathematischen Beispiels zeigt Descartes, dass der Eindruck des Schwierigen andauern kann, selbst wenn man im Besitz einfacher Erkenntnisse ist. Das Beispiel führt vor, dass dieser Eindruck sich dann allerdings von selber auflöst.

2.2.0. Descartes' gradueller Begriff der Komplexität

Die Erfahrung des Schwierigen ist das Gegenteil des deutlichen Sehens. Hier steht man in einiger Entfernung zum Betrachteten, sodass man nicht einmal irgendeinen Aspekt daran wahrnehmen kann, sondern nur den Gegenstand in einer Art instantaner Zusammenschau betrachtet. Jeder Versuch, einen Gedanken ausgehend vom ersten Eindruck zu erfassen, kann nicht in eine wirkliche Erkenntnis münden und führt schließlich dazu, sich an diese Entfernung zu gewöhnen und sie für den einzigen Zugang zur Erkenntnis zu halten. Wer nichts an einem Gegenstand zu bemerken vermag, ist auf eine globale Perspektive beschränkt. Diese kann zwar nützlich sein, ihre Nützlichkeit ist allerdings beschränkt auf eine ungefähre Orientierung.¹²⁸

Selbstverständlich muss die Begegnung mit dem Schwierigen zuerst mit der Entdeckung und Erkenntnis einfacher Naturen beginnen. Bei einfachen mathematischen Problemen kann es tatsächlich ausreichen, im Besitz einer einzigen einfachen Natur zu sein. Der Weg zu seiner Lösung beginnt mit der Erkenntnis der Natur des Doppelten (*duplum*), die sich in der Wahrheit, „daß die Zahl 6 das Doppelte von Drei ist“¹²⁹, auf ganz offensichtliche Weise manifestiert. Aus dieser Wahrheit gehen mit gleicher Leichtigkeit weitere Wahrheiten

¹²⁸ Für jede höhere Erkenntnis ist die globale Zusammenschau, die eine unklare Wahrnehmung ist, ein nützliches Komplement zur deutlichen Erkenntnis. Über die Nützlichkeit der vagen Zusammenschau oder Übersichtlichkeit, siehe *Dioptrique*, AT VI, 163.

¹²⁹ R VI, 384; dt. 45.

unmittelbar hervor, die in sich dieselbe einfache Natur enthalten: dass 12 das Doppelte von 6, dass 24 das Doppelte von 12 ist, usw. ...

Ausgerüstet mit dieser einfachen Einsicht, wendet Descartes sich dann einer Reihe von Problemen zu, in aufsteigender Ordnung gemäß dem Grad ihrer Schwierigkeit. Das erste Problem, das anhand der herausgefundenen Wahrheiten gelöst werden kann, ist das sogenannte Problem der „mittlere[n] Proportionale“. Die Schwierigkeit dieses Problems besteht darin, dass eine Größe innerhalb einer kontinuierlichen Serie von Größen fehlt oder ganz einfach unbekannt ist. Man sucht beispielsweise die Größe, die zu zwei gegebenen Größen „3 und 12“ in demselben proportionalen Verhältnis steht. Diese Schwierigkeit lässt sich mit Hilfe der bereits erworbenen Erkenntnis der Natur des Doppelten lückenlos erkennen und auflösen. Im Prinzip ergibt sie sich bereits aus der Betrachtung der Formulierung der Frage.¹³⁰

Die Lösung des Problems der mittleren Proportionalen ist verhältnismäßig leicht, ja „ganz verschieden“, verglichen mit der Schwierigkeit, zwei mittlere Proportionale „bei gegebenen Größen 3 und 24“ herauszufinden, welche schon „sehr viel verwickelter“ erscheinen.¹³¹ Bei dieser Frage ist die Struktur der Schwierigkeit nicht offensichtlich. Diese Undurchsichtigkeit des Problems erzeugt eine Oberfläche, durch welche die Schwierigkeit sehr schwierig und komplex erscheint. Mittels der erworbenen Erkenntnis des *duplum* und anhand der Lösung des Problems der mittleren Proportionale kann diese Schwierigkeit gelöst werden.

Um das Problem vom Schein der Schwierigkeit zu thematisieren, nimmt Descartes nun eine Schwierigkeit, die noch komplexer ist. In dieser Schwierigkeit ist der zu erkennende Gedanke nicht sofort ersichtlich.

„datis tantum 3 et 48, difficilius adhuc fuisset unum ex tribus mediis proportionalibus, nempe 6, 12 et 24, invenire; quod quidem ita videtur prima fronte. Sed statim postea occurrit, hanc difficultatem dividi posse et minui“¹³².

Diese Schwierigkeit scheint „auf den ersten Blick“ (*prima fronte*) noch schwieriger zu sein. Dieser Eindruck bleibt, wenigstens für einen Augenblick, bestehen. Dann aber, „gleich

¹³⁰ „ut medium proportionale inveniatur, oportet sumul attendere ad duo extrema et ad proportionem quae est inter eadem duo, ut nova quaedam ex ejus divisione habeatur“ (R VI, 385; dt. 45/47).

¹³¹ R VI, 386; dt. 47.

¹³² R VI, 386; dt. 47.

danach“ (*statim postea*), weicht der Eindruck, löst sich das Bild der Schwierigkeit bzw. der erste Eindruck des Gedankens auf, wirft die Vernunft ihr Licht über die dunklen Verbindungen zwischen 3 und 48, sodass die Antwort „sich zeigt“ (*occurrit*).¹³³ Dank der erworbenen Erkenntnisse löst sich ein Problem auf, dessen Schwierigkeit „auf den ersten Blick unermesslich zu sein schien“¹³⁴.

Die Geduld wird zur epistemologischen Tugend, die den Verstand davor bewahrt, sich um die Erträge seiner Wahrheiten zu bringen. Man kann aus den Regeln VI und VII der „Regulae“ herauslesen, dass man bei der Lösung von wissenschaftlichen Fragen mit Geduld gut beraten ist. Geduld üben ist für den Wahrheitssuchenden leichter, wenn er bereits Erkenntnisse besitzt. Der Besitz unbezweifelten Erkenntnis erfüllen ihn mit Zuversicht in Bezug auf den Fortgang der Suche und nehmen seinem Geist die Unruhe, die für das Suchen sonst üblich ist.¹³⁵ Die Auffassung, dass Erkenntnis leicht sei, drückt genau diese Zuversicht aus.

2.3. Stehenbleiben beim ersten Eindruck

Jeder komplexe Gedanke erzeugt den Eindruck des Schwierigen und Dunklen. Dieser Eindruck hat etwas Faszinierendes, etwas das den Geist bannt und seine Aufmerksamkeit auf sich zieht. Genau hierin sieht Descartes eine Gefahr. Denn das Stehenbleiben ist nichts anderes als die Angewöhnung des Verstandes, nur das Dunkle und Schwierige zu beachten.

Wir haben oben gesehen, dass das Nachdenken über Schwieriges den Verstand von den einfachen Naturen gewissermaßen entfernt. Denn bei einer Schwierigkeit ist etwas nicht klar und diese Unklarheit schiebt sich zwischen den Verstand und die einfachen Naturen, die

¹³³ Das heißt nicht unbedingt, dass sich bei einer Schwierigkeit die ganze Schwierigkeit sofort in der ganzen Deutlichkeit zeigt. Das Zeigen der Lösung ist hier zu verstehen im Sinne einer instinktiven Ahnung, wie man vorgehen muss, um eine Schwierigkeit zu teilen. Dazu gehört Geschicklichkeit (*industria*), die ein eigenes, zu trainierendes Vermögen des Geistes ist.

¹³⁴ „prima fronte videbantur immensa“ (R VII, 391; dt. 55).

¹³⁵ „lorsque l'espérance est si forte, qu'elle chasse entièrement la crainte, elle change de nature et se nomme sécurité ou assurance. Et quand on est assuré que ce qu'on désire aviendra, bien qu'on continue à vouloir qu'il advienne, on cesse néanmoins d'être agité de la passion du désir, qui en faisait rechercher l'évènement avec inquiétude.“ (*Passions*, Art. 165, AT XI, 457).

in den Gedanken enthalten sind. Gewöhnlich hält diese Entfernung nicht an, wenn man Erkenntnisse einfacher Naturen besitzt und den Verstand so in deutliche Erkenntnis eingeübt hat, wie Descartes' Beispiel aus der Arithmetik uns vor Augen führt.¹³⁶ Folglich besteht bei einem methodischen Vorgehen auch keine Gefahr, dass man mit dem Verstand bei dem ersten globalen Eindruck eines Gedankens hängenbleibt. Problematisch wird der erste Eindruck erst dann, wenn die Entfernung durch Wiederholung zu einer Angewohnheit des Geistes wird, sodass dieser, bei jedem Gedanken, beim ersten Eindruck *stehenbleibt*. Das passiert denen, die glauben, dass jede Erkenntnis schwierig sei und dass also etwas im Schwierigen zu holen ist. Dieses Stehenbleiben in der Entfernung stumpft den Verstand ab, sodass er nichts mehr deutlich erkennen kann.¹³⁷ Denn da dieser Eindruck den Verstand mit einer Dunkelheit konfrontiert, läuft der Verstand Gefahr, seine Sehschärfe (*perspicacitas*) zu verlieren. Dieses Stehenbleiben oder Haften an der Oberfläche der Gedanken (*in rerum superficiebus*) ist das Gegenteil vom „Eindringen“ in die Wahrheit.¹³⁸ Es ist ein Nachdenken auf der Basis der Oberfläche eines Gedankens.¹³⁹

Es gibt in jeder Frage und in jedem Gegenstand Aspekte, denen kein Gedanke entspricht. Zu diesen Aspekten zählen etwa Farben. Farben sind Inhalte unserer Vorstellungen, haben selber aber keine intelligible Entsprechung in der Vernunft. Solche Aspekte können von dem zu erkennenden Gedanken in der Vernunft ablenken. Wenn man bei Dingen immer nur auf die Farbe achtet und diese für erkenntnisrelevant hält, wird man bei der Suche nach Erkenntnis in den meisten Fällen nicht weit kommen. Im schlimmsten Fall kann die Beachtung solcher Äußerlichkeiten auch dazu führen, dass der zu erkennende Gedanke ganz ungünstig verdeckt wird und so den Eindruck schwieriger Erkennbarkeit erweckt.¹⁴⁰

Ein ähnliches Problem stellt nicht nur irgendein Aspekt eines Gedankens dar, sondern auch der Gesamteindruck eines Gedankens. In unserer Lesart ist auch die Gesamtheit eines Gedankens ein Aspekt, eben ihr globaler. Ebenso wie die Vorstellung von Farben kann auch der Gesamteindruck eines Gedankens die Erkenntnis der einfachen Naturen behindern.

¹³⁶ Vorausgesetzt natürlich, dass das Problem überhaupt lösbar ist.

¹³⁷ „qui vult multa simul objecta eodem intuitu respicere, nihil illorum distincte videt“ (R IX, 400f.; dt. 73).

¹³⁸ Den Gegensatz von Oberfläche und Tiefe unterstreicht Descartes an einer Stelle in R X, 406; dt. 81.

¹³⁹ Ein plastische Veranschaulichung dieses psychologischen Problems ist das Problem des Tantalus-Bechers in den „Regulae“. Wir wollen dieses Beispiel hier allerdings überspringen.

¹⁴⁰ Siehe dazu das Tantalus-Beispiel in R XIII.

Denn der Gesamteindruck eines Gedankens ist nicht dasselbe wie die Erkenntnis des Gedankens. Der Eindruck hat eine eigene, emergente Qualität. Der erste Eindruck eines Gedankens ist sein ästhetischer Aspekt, und dieser Aspekt kann ein Interesse im Geist erregen, das nicht auf Wahrheit und Erkenntnis gerichtet ist.

2.3.0. Die Unumkehrbarkeit der intellektuellen Blindheit

Dem Wahrheitssuchenden stehen nur die folgenden Wege offen: entweder zu mehr Vernunft (Weisheit) oder zu weniger Vernunft (Unvernunft). Die Entwöhnung von der Vernunft schneidet die Möglichkeit, zu irgendeiner wahren Erkenntnis zu gelangen, endgültig ab. Deshalb bezeichnet Descartes den Zustand der Unvernunft als „Blindheit“.¹⁴¹ Es handelt sich bei der Unvernunft um eine unumkehrbare Entwicklung des Geistes zum Schlechten hin. Die Unumkehrbarkeit der Unvernunft wird durch den Begriff der Dunkelheit treffend wiedergegeben. Die Bewegung weg vom Licht, hin zur Dunkelheit, ist unumkehrbar.

Um diesen Punkt zu erklären, wollen wir uns einer Analogie bedienen. Angenommen man schlägt nachts, in einem Wald, ein Zelt auf und macht dort ein Feuer. Dieses Feuer in der Dunkelheit symbolisiert hier das Licht der einfachen Naturen, die in der Vernunft bei Gelegenheit aufleuchten. Nehmen wir nun an, dass wir uns von diesem Feuer entfernen. Je weiter wir uns von diesem Feuer entfernen, desto schwächer wird sein Schein und desto tiefer tauchen wir in die Dunkelheit der Umgebung ein. Irgendwann ist das Licht von unserem Lagerfeuer nicht mehr sichtbar. Es wird von der umgebenden Dunkelheit verschluckt. An diesem Punkt haben wir dann die Orientierung vollständig und endgültig verloren. Natürlich können wir durch Herumirren wieder zurückfinden – die Gefahr sich dabei noch weiter zu entfernen, ist aber ebenso groß. Wir können nicht mehr über einen sicheren und verlässlichen Weg zu unserem Lagerfeuer zurückgelangen, denn das Feuer war ja unser einziger Fixpunkt. Anhand welchen Lichtes sollten wir uns nun zurück zu unserem Zelt orientieren, wenn unser Lagerfeuer gar nicht mehr sichtbar ist?!

¹⁴¹ „quicumque ita in tenebris ambulare assuesunt, adeo debilitant oculorum aciem, ut postea lucem apertam ferre non possint“ (R IV, 371; dt. 23).

Auf das Erkenntnistheoretische bezogen, bedeutet das, dass die einfachen Naturen fern und *unerreichbar* geworden sind und nicht mehr bemerkt werden.¹⁴² Das Einfache hat sich bis zur Unkenntlichkeit mit dem Zweifelhafte vermischt und ist als solches nicht mehr erkennbar. Die Entfernung von den einfachen Naturen bedeutet, dass der Verstand vom Gebrauch der Vernunft entwöhnt wird.¹⁴³ Mit den einfachen Naturen verliert der Geist das einzige, sichere System von fixen Bezugspunkten, das ihm gegeben ist und anhand dessen er sich zu orientieren vermag.

2.3.1. ‚Empirische Blindheit‘ als Symptom

Laut Descartes ist die Unvernunft geradezu symptomatisch für den psychischen Typus des Gelehrten. Doch es gibt neben dieser ‚intellektuellen Blindheit‘ (*intellektuell*, weil es sich um eine Blindheit des Verstandes handelt) noch eine zweite Blindheit: die Blindheit der Gelehrten gegenüber den Wahrnehmungen.

Wie wir gesehen haben ist die Wahrnehmung eine notwendige Bedingung der Erkenntnis einfacher Naturen. Die Bedeutsamkeit der Empirie für die Methode zeigt sich an den drastischen Folgen ihrer Abwesenheit. Die empirische Blindheit ist ein ganz zentrales Problem der Wissenschaften. Sie ist nicht bei allen, sondern eben nur bei den Gelehrten zu beobachten. Descartes stellt fest, dass die Gelehrten ihre Wahrnehmungen vernachlässigen. Die Abwesenheit klarer empirischer Beobachtungen ist in den Wissenschaften, die sich mit der Natur beschäftigen, ein eklanter Widerspruch.

„Ita faciunt omnes Astrologi, qui non cogita coelorum natura, sed ne quidem motibus perfecte observatis, sperant se illorum effectus posse designare. Ita plerique, qui Mechanicis student absque Physica, et nova ad motus ciendos instrumenta temere fabricant. Ita etiam Philosophi illi, qui neglectis experimentis veritatem ex proprio cerebro, quasi Jovis Minervam, orituram putant.“¹⁴⁴

Descartes kritisiert in diesem Beispiel zunächst die Astrologen. Er wirft ihnen vor, dass sie über die Bewegungen und Wirkungen von Himmelskörpern schreiben und dass sie

¹⁴² R IV, 371; dt. 23.

¹⁴³ „ratione uti desuescamus“ (R IV, 375; dt. 29).

¹⁴⁴ R V, 380; dt. 37; Hervorhebungen A. S.

Vorhersagen machen, ohne dass sie diese Dinge überhaupt hinreichend beobachtet haben. Ihre Beobachtungen sind nur bis zu einem gewissen Punkt empirisch.

Was die Philosophen angeht, ist der Mangel an Empirie noch gravierender. Laut Descartes denken Philosophen über die Natur nach, ohne irgendwelche Erfahrungen zu machen. Sie vernachlässigen also schlichtweg ihre sinnlichen Erfahrungen (*neglectis experimentis*).¹⁴⁵ Dieser Vorwurf wird auch im „Discours“ noch einmal unterstrichen.¹⁴⁶ Die Vernachlässigung ist keine natürliche Tatsache, denn Descartes stellt fest, dass sie nur bei den Gelehrten vorkommt. Es ist also anzunehmen, dass die Gelehrten vor ihrem Studium keineswegs von ihren Wahrnehmungen in diesem Maße entfremdet waren. Deshalb stellt sich nun die Frage, wie es dazu kommt, dass sich der Geist von der Wahrnehmung entfremdet. Diese Frage lässt sich durch Descartes' Spätwerk, die „Passions de l'âme“, beantworten. Darin zeigt sich auch, dass es zwischen dem Problem des Schwierigen und der empirischen Blindheit einen direkten kausalen Zusammenhang gibt.

2.4. Descartes' Theorie des Staunens

Wir wollen im Folgenden der Frage nachgehen, wie es zu der empirischen Blindheit kommen kann, die Descartes bei den Gelehrten und Wissenschaftlern beklagt. Hierbei zeigt sich, dass es zwischen der empirischen Blindheit und dem Stehenbleiben bei dem ersten, schwierigen Eindruck eines Gedankens einen direkten kausalen Zusammenhang gibt. Dieser Zusammenhang wird von Descartes in seiner Theorie der Verwunderung in den „Passions“ ganz explizit beschrieben. In der Thematisierung der Verwunderung kehrt das Problem des Stehenbleibens beim ersten Eindruck wieder.

¹⁴⁵ „Ita etiam Philosophi illi, qui neglectis experimentis veritatem ex proprio cerebro, quasi Jovis Minervam, orituram putant.“ (R V, 380; dt. 37).

¹⁴⁶ Im „Discours“ bezeichnet Descartes die Reflektionen der scholastischen Gelehrten als „spéculations qui ne produisent aucun effet“ (*Discours*, AT VI, 10).

Die Verwunderung ist eine menschliche Leidenschaft, deren Gegenstand die Erkenntnis ist.¹⁴⁷ Die „*Passions de l'âme*“ machen darauf aufmerksam, dass die Gedanken in der Vernunft¹⁴⁸ vor allem durch die Verwunderung erst eine zeitliche Dauer bekommen.¹⁴⁹ Für jede Erkenntnis ist eine gewisse Dauer der Gedanken notwendig.¹⁵⁰ Doch die Dauer eines Gedankens kann auch schädlich sein.¹⁵¹ Leidenschaften wie die Verwunderung können bewirken, dass Gedanken länger andauern als sie dem Geist nützlich sind.¹⁵²

Die Leidenschaften, und also auch die Dauer von Gedanken, hängen von Vorstellungen ab, die zu diesen Gedanken Anlass geben: So ist das Problem der Dauer ein Phänomen, das nicht nur auf der Ebene der Vernunft, sondern auch auf der Ebene der Phantasia existiert und beschrieben werden kann. Wenn man einem Gegenstand begegnet, der seltsam oder außergewöhnlich zu sein scheint, dann versetzt dieser Schein unseren Geist in einen Zustand plötzlicher Überraschtheit (*subite surprise de l'âme*).¹⁵³ Doch es gibt neben dem Gegenstand und diesem Moment der Überraschung noch ein drittes Element: ein Urteil. Dieses Urteil lautet, dass der Gegenstand neu oder verschieden von dem ist, was uns bekannt ist.¹⁵⁴ Das Urteil bezieht sich auf die Andersheit einer Sache, hinsichtlich ihrer Erkennbarkeit.

In der Begegnung mit einem Gegenstand kommt es zu einem Aufeinandertreffen zwischen dem, was sich uns als Gedanke präsentiert, und den Gedanken, die uns bekannt sind. Das, wie etwas sich präsentiert, hängt ganz wesentlich davon ab, was uns bekannt ist. Denn je mehr uns bekannt ist, desto kleiner ist die Wahrscheinlichkeit, dass uns der neue Gedanke andersartig erscheint.

¹⁴⁷ Die Verwunderung hat „pas le bien ni le mal pour objet, mais seulement la connaissance de la chose, qu'on admire“ (*Passions*, Art. 71, AT XI, 381).

¹⁴⁸ In den „*Passions*“ fasst Descartes alle „perceptions ou connaissances“ zu den „pensées“ zusammen, siehe *Passions*, Art. 17, AT XI, 342.

¹⁴⁹ „[L']utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve, et qui pourraient facilement sans cela en être effacées.“ (*Passions*, Art. 74, AT XI, 383).

¹⁵⁰ „Et on peut dire en particulier de l'Admiration, qu'elle est utile en ce qu'elle fait que nous apprenons et retenons en notre mémoire les choses que nous avons auparavant ignorées.“ (*Passions*, Art. 75, AT XI, 384). Außerdem ist es ja so, dass Descartes in den „*Regulae*“ das unassistierte Gedächtnis gerade als schwach und unzuverlässig beschreibt. (siehe R XI, 408; dt. 87)

¹⁵¹ Zum Ambivalenz der Dauer von Gedanken, siehe *Passions*, Art. 74, AT XI, 383.

¹⁵² „Comme aussi tout le mal qu'elles [die Leidenschaften; A. S.] peuvent causer, consiste en ce qu'elles fortifient et conservent ces pensées plus qu'il n'est besoin; ou bien qu'elles en fortifient et conservent d'autres, auxquelles il n'est pas bon de s'arrêter.“ (*Passions*, Art. 74, AT XI, 383).

¹⁵³ *Passions*, Art. 70, AT XI, 380.

¹⁵⁴ „nous le jugeons être nouveau, ou fort different de ce que nous connaissons auparavant“ (*Passions*, Art. 53, AT XI, 373).

Wenn ein Gegenstand nun einem Gelehrten anders oder seltsam zu sein scheint, ist dieser Gelehrte versucht, nach einem Gedanken zu suchen, der anders oder seltsam scheint. Er wird dann nach einem dunklen und unbekannten Gedanken suchen. Wie wir bereits gesehen haben, tendiert jede Schwierigkeit dazu, den Verstand von der Vernunft zu entfernen. Dadurch ist der Verstand zumindest vorübergehend im Unklaren darüber, wie sich die Schwierigkeit auflösen lässt. Das Denken tappt im Dunkeln und ist unterbestimmt. Dadurch läuft der Geist Gefahr, sich von der Wahrheit zu entfernen, anstatt sich ihr anzunähern.

2.4.1. Staunen

Ohne Erkenntnisse kann die Differenz zwischen dem Gedanken, wie er sich uns zeigt und den Gedanken, die uns bekannt sind, unermesslich scheinen. Der erste Eindruck des Gedankens erscheint irreduzibel. Denn wenn wir ohne deutliche Erkenntnis der uns bekannten einfachen Naturen sind, sehen wir nicht, wie und worauf der Gedanke reduziert werden kann. Der Gedanke scheint ohne Maß zu sein. Das hat zur Folge, dass die Verwunderung selbst übermäßig wird.

Die Verwunderung bleibt gemäßigt, wenn die richtige Auffassung von Erkenntnis vorliegt. Wer glaubt, dass Erkenntnis leicht ist, wird nicht vom *Eindruck* der Dunkelheit eines Gedankens darauf schließen, dass der Gedanke dunkel sei.

Manche Gegenstände bzw. Gedanken scheinen schwer bzw. andersartig. Descartes schreibt in den „Passions“:

„L’admiration est une subite surprise de l’âme, qui fait qu’elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui *semblent* rares et extraordinaires“¹⁵⁵.

¹⁵⁵ *Passions*, Art. 70, AT XI, 380; Hervorhebung A. S. Siehe auch Art. 75: „nous n’admirons que ce qui nous *paraît* rare et extraordinaire“ (AT XI, 384; Hervorhebung A. S.).

Wie wir mit Rücksicht auf die „Regulae“ gesehen haben, ist die Andersartigkeit bzw. Schwierigkeit nur ein vorübergehender Schein, dem nichts Substanzielles entspricht. Auch in den „Passions“ betont Descartes das eigens noch einmal:

„et rien ne nous peut paraître tel que parce que nous l’avons ignoré, ou même aussi parce qu’il est différent des choses que nous avons vues; car c’est cette différence qui fait qu’on le nomme extraordinaire.“¹⁵⁶

Wer den Scheincharakter eines Gedankens durchschaut, ohne diesem Schein eine Objektivität zuzusprechen, nutzt die epistemischen Vorteile der Verwunderung, während jemand mit einer falschen (bzw. gar keiner) Konzeption spontan dazu tendiert, den Schein für das Wahre zu halten und so in Staunen verfällt.¹⁵⁷

Verwunderung und Staunen unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich des Verhältnisses, das sie zwischen Verstand und Vernunft herstellen, sondern auch hinsichtlich der Vorstellung, die dabei geformt wird. Das Andauern der Vorstellung in der Verwunderung ist eine passive Erinnerung. Denn in der Verwunderung wird der Eindruck der Vorstellung nicht durch eine aktive Leistung des Geistes unterhalten. Die Permanenz der Vorstellung rührt daher, dass die Verwunderung das Gehirn dazu disponiert, den sinnlichen Eindruck über die Sinne weiter zu unterhalten. Die Dauer des Eindrucks beruht einzig und allein auf einem reflexartigen, hirn-physiologischen Prozess.

„L’Admiration [...] est causée, premièrement, par l’impression qu’on a dans le cerveau, qui représente l’objet comme rare, et par conséquent digne d’être fort considéré ; puis en suite, par le mouvement des esprits, qui sont disposés par cette impression à tendre avec grande force vers l’endroit du cerveau où elle est, pour l’y fortifier et conserver : comme aussi ils sont disposés par elle à passer de là dans les muscles, qui servent à retenir les organes en la même situation qu’ils sont, afin qu’elle soit encore entretenue par eux, si c’est par eux qu’elle a été formée.“¹⁵⁸

Die Dauer des Gedankens wird über einen zyklischen Prozess garantiert. Dieser Prozess beginnt zunächst mit einem Eindruck im Gehirn. Dieser Eindruck wird durch einen zweistufigen Prozess der Memorisierung konserviert, der einerseits kurzfristig und

¹⁵⁶ *Passions*, Art. 75, AT XI, 384.

¹⁵⁷ „Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons *être nouveau, ou fort différent* de ce que nous connaissions auparavant ou bien de ce que nous supposions qu’il devait être, cela fait que nous l’*admirons et en sommes étonnés*.“ (Art. 53, AT XI, 377; Hervorhebungen A. S.) Angesichts seiner inhaltlichen Unterscheidung in Artikel 73 zwischen Verwunderung und Staunen (welche Unterscheidung in der soeben zitierten Definition durch das „et“ eingegeben wird), könnte man die vorsichtige Vermutung riskieren, dass Descartes das „et“ im Sinne eines „ou“ gemeint habe.

¹⁵⁸ *Passions*, Art. 70, AT XI, 380f.

unmittelbar, andererseits langfristig, und über den Umweg der Wahrnehmung, dafür sorgt, dass der zerebrale Eindruck frisch bleibt. Die fortlaufende Einwirkung von Sinneseindrücken auf das Gehirn ruft passive Erinnerungen hervor, insofern diese Sinneseindrücke den Eindruck, ohne Beteiligung des Verstandes, gegenwärtig zu halten vermögen.

Die Verwunderung wird erst übermäßig durch die Überzeugung, dass Erkenntnis auf schwer erkennbaren Gedanken beruht. Descartes bezeichnet das Übermaß an Verwunderung (*excès d'admiration*) als „Staunen“ (*étonnement*).¹⁵⁹ Beim *Staunen* nimmt die Konservierung des ersten Eindrucks das gesamte Gehirn in einem Maße in Anspruch, dass vom Gehirn keine Lebensgeister zu den Sinnesorganen fließen: Anders als noch bei der Verwunderung, gehen beim Staunen keine Lebensgeister vom Gehirn zu den Muskeln, um das Auge in derselben Einstellung zu halten.¹⁶⁰ Durch das Staunen wird eine Vorstellung in der Anschauung fixiert. Dabei geht die ganze Aufmerksamkeit nur auf das erste Bild (*que la première face*), d.h. die erste Vorstellung, eines Gegenstandes.¹⁶¹

„Et cette surprise a tant de pouvoir pour faire que les esprits [...] sont tellement occupés à conserver cette impression, qu'il n'y a aucuns qui passent de là dans les muscles [...] ce qui fait que le corps demeure immobile comme une statue, et qu'on ne peut apercevoir de l'objet que la première face qui s'est présentée, ni par conséquent en acquérir une plus particulière connaissance.“¹⁶²

Beim Staunen werden die sinnlichen Eindrücke blockiert. Um die Dauer des Gedankens und des entsprechenden Eindrucks in der Phantasia zu gewährleisten, muss der Verstand durch eine permanente Aktivität (statt der Rezeption von Eindrücken durch die Sinnesorgane) auf die Phantasia einwirken. Es findet demnach eine Verschiebung vom Wahrnehmen zum Sich-Erinnern statt. Hierbei handelt es sich um eine Schwierigkeit mit den Hilfsvermögen, die wir bereits im ersten Kapitel gesehen hatten.

Das Staunen ist die Gewohnheit, dass man

„s'arrête seulement son attention sur la première image des objets qui se sont présentés, sans en acquérir d'autre connaissance“.¹⁶³

¹⁵⁹ *Passions*, Art. 73, AT XI, 383.

¹⁶⁰ *Passions*, Art. 73, AT XI, 382f.

¹⁶¹ *Passions*, Art. 73, AT XI, 383.

¹⁶² *Passions*, Art. 73, AT XI, 382f.

¹⁶³ *Passions*, Art. 78, AT XI, 386.

Beim Staunen bleibt der Geist bei dem ersten Eindruck eines Objektes stehen und schafft es nicht, sich von diesem Eindruck zu lösen und etwas anderes über das Objekt in Erfahrung zu bringen. Die Rede vom ersten Bild (*première image*) bezieht sich auf die erste Vorstellung, die man von einem Gegenstand in der Phantasia hat. Damit beschreibt Descartes also die empirische Blindheit. Es spricht allerdings nichts dagegen, diese Stelle, insbesondere den Ausdruck „*objets*“, nicht nur im Sinne von „Objekten“, sondern auch im Sinne von „Gedanken“ (*res*), wie es in den „*Regulae*“ heißt, zu lesen.

Was spricht für diese Lesart? Das Staunen ist ein Stehenbleiben bei dem ersten Eindruck eines Gedankens. Gemäß den „*Regulae*“ ist dieses Stehenbleiben höchst problematisch. Die Gewohnheit, bei dem ersten Eindruck stehenzubleiben, entwöhnt den Verstand von der Vernunft. In den „*Passions*“ macht Descartes das Staunen für dieselbe Wirkung verantwortlich:

„[I]l arrive bien plus souvent qu'on admire trop, et qu'on s'étonne, [...] Et cela peut entièrement ôter ou pervertir l'usage de la raison.“¹⁶⁴

Das Staunen führt auf Dauer zur Aufhebung der Vernunft, also zur Entfremdung von den einfachen Naturen. Was nun die Frage angeht, wie man dieser Entfremdung vorbeugen kann, kann man ganz lapidar damit antworten, dass der beste Schutz gegen den Irrtum die tatsächliche Vermeidung derselben ist bzw. der sicherste Garant für Erkenntnis die Erkenntnis selbst ist. Auch in den „*Passions*“ erwähnt Descartes, wenn auch nur am Rande, dass die Erkenntnis (einfacher Naturen) vor dem Staunen schütze.

„[I]l n'y a point d'autre remède pour s'empêcher d'admirer avec excès, que d'acquérir la connaissance de plusieurs choses, et de s'exercer en la considération de toutes celles qui peuvent sembler les plus rares et les plus étranges.“¹⁶⁵

Dieser Satz erinnert an die Behauptung aus den „*Regulae*“, wonach die Erkenntnis den Geist vor dem Irrtum schützt, wie wir zu Beginn dieses Kapitels gesehen haben. Hier geht es nicht ausdrücklich um die Vermeidung des Irrtums. Descartes schreibt, dass die Erkenntnis vor dem Staunen schützt. Insofern das Staunen aber den Irrtum begünstigt, gelangen wir zu derselben Behauptung. Das Staunen selbst ist nämlich seinerseits nichts anderes als das Stehenbleiben des Geistes bei einem Gedanken, der aufgrund seiner Dunkelheit den Eindruck weckt, es handle sich um eine sehr komplizierte und ‚andersartige‘ Erkenntnis.

¹⁶⁴ *Passions*, Art. 76, AT XI, 385.

¹⁶⁵ Art. 76, 385; dt. 119; Hervorhebung A. S.

Wie wir also gesehen haben, ist der Schein der Schwierigkeit höchst problematisch, noch bevor eine wirkliche, gedankliche Schwierigkeit sich als solche stellt. Weit davon entfernt, ein psychologisches Randphänomen zu sein, ist das Staunen vielmehr eine ganz gewöhnliche intellektuelle Erfahrung. Die Parallelen zwischen den „Regulae“ und den „Passions“ zwingen uns dazu, dieses Phänomen in einem sehr allgemeinen Sinn zu verstehen und werfen so auch einen neuen Blick auf das Problem der Unvernunft. Im folgenden, letzten Kapitel geht es nun darum, ausgehend von dem Stichwort „Staunen“ zu ermitteln, welche Dinge denn eigentlich zu Irrtümern Anlass geben und so die Unvernunft herbeiführen.

Kapitel 3

Die Philosophie als Ursprung der Unvernunft

3.0. Was sind schwierige Gegenstände?

Für Studienanfänger gilt: jede empfundene Schwierigkeit reflektiert bereits eine zu große Schwierigkeit. Mit dieser Regel vollzieht Descartes einen radikalen Schritt, gemessen an der gängigen Praxis seiner Zeit. Denn das typische Studieren ist für ihn gerade durch das Gegenteil, nämlich durch eine Reflektion über dunkle Gedanken, charakterisiert.¹⁶⁶

Es gibt zwei Arten von Schwierigem bzw. Dunklem. Auf der einen Seite gibt es Gedanken, die schwierig erscheinen, weil sie in sich komplex sind. Auf der anderen Seite gibt es Gedanken, die schwierig erscheinen, aber keine innere Komplexität aufweisen, wenn man sie mit Methode untersucht.¹⁶⁷ Als Beispiel für Fragen, die schwierig erscheinen, es aber nicht sind, zählt Descartes Rätselfragen und mechanische Apparaturen, die nur deswegen, weil der Mechanismus ‚dahinter‘ gut versteckt ist, schwierig erscheinen. A priori lässt sich nicht sagen, wann ein Gegenstand wirklich schwierig ist und wann er nur ein leerer Eindruck von Schwierigkeit ist. Der bloße Schein der Schwierigkeit gehört zu dem Zweifelhafte, also zu dem, was gewöhnlich ein Gegenstand und ein Anstoß von falschen Urteilen ist. Wir wollen uns hier mit der Gattung derjenigen Fragen beschäftigen, deren Schwierigkeit einzig und allein in dem Schein der Schwierigkeit besteht. Denn jeder Wahrheitssuchende hat zu Beginn eben nur den Schein als Anhaltspunkt.

Nun fallen Fragen nicht einfach vom Himmel. Fragen bedürfen eines Anstoßes von außen. Wie wir im zweiten Kapitel gesehen haben, kommt dieser Anstoß von Dingen, die unseren Geist in Verwunderung oder sogar in Staunen versetzen. Beide Affekte drücken ein Interesse für einen Gegenstand aus, der durch die Begegnung mit diesem Gegenstand erst entstanden ist und der die Effekte dieser Begegnung zum Maßstab der Erkenntnis macht.

Zu den Gegenständen, über die in der Neuzeit gestaunt wurde, zählen alle seltenen, fernen und seltsamen Dinge. Descartes macht indirekt darauf aufmerksam, dass diese Dinge oft nicht aus der direkten Erfahrung der Gelehrten stammen, sondern anerlesen sind. Es sind gerade Bücher, die den Geist in Staunen versetzen. Das Interesse an Wahrheit wird bereits

¹⁶⁶ Siehe beispielsweise R I, 361; dt. 5.

¹⁶⁷ R XIII, 432; dt. 127.

durch das Studium der Rhetorik und Dichtung geweckt.¹⁶⁸ Und auch die Philosophie oder die Mathematik werden durch die Schriftsteller mit jenen Wirkungen besetzt.

Die soziologische Tatsache, dass Descartes die Unvernunft nur bei den Gelehrten beobachtet, und nicht bei den Ungebildeten¹⁶⁹, konkretisiert unsere Suche nach der Art der Gegenstände, die als schwierig in Frage kommen können. Mit welchen Gegenständen sich Gelehrte bis zur Neuzeit beschäftigten geht hervor aus der damaligen Allgemeinbezeichnung für die Gelehrten. Die Wissenschaften waren bis dato überwiegend *Bücherwissenschaften* (*sciences des livres*¹⁷⁰) und die Gelehrten waren in erster Linie Schrift- bzw. Büchergelehrte. Die Gelehrsamkeit der Wissenschaftler stützte sich folglich weniger auf Beobachtungen und Experimente als auf die Inhalte von Büchern. Und genau vor dieser Beschäftigung warnt Descartes in der vierten Regel:

„hujus methodi utilitas sit tanta, ut sine illa litteris operam dare nociturum esse videatur potius quam profuturum“¹⁷¹.

Die Beschäftigung mit Büchern ist ohne Methode ein *schädliches* Unterfangen, weil sie – wie in Regel II gesehen – zu Irrtümern und Unvernunft führt. Die Bücher, um die es in diesem Zitat geht, sind die Bücher der Antike. Diese galten schon seit jeher als schwierig zu verstehen. Diese Schwierigkeiten haben die Gelehrten aber nicht davon abgehalten, die in den Büchern aufgeworfenen Probleme zu untersuchen. Das Gelehrtentum an den Universitäten und Schulen hatte sich seit seinen frühesten Manifestationen auf die Lektüre antiker Texte spezialisiert.

Für Descartes besteht das Problem der Überlieferung darin, dass sie Wahres nie rein, sondern immer mit Zweifelhaftem vermischt hat.¹⁷² Diese Mischung macht sie für den Studienanfänger unbrauchbar und ungeeignet. Zunächst lobt Descartes die antiken Bücher und scheint den Leser zu ihrer Lektüre geradezu anzuspornen.¹⁷³ Er begründet sein Lob mit

¹⁶⁸ Davon handelt der früheste uns bekannte Text Descartes'. Dieser Text ist eine poetische Widmung an seinen Onkel und ersten, geistigen Mentor René Brochard, die seiner Thesis in Jurisprudenz vorangestellt ist. Descartes reflektiert darin seine intellektuelle Autobiographie. Der lateinische Text, samt einer französischen Übersetzung kann eingesehen werden in: Vincent Carraud, Gilles Olivo & Corinna Vermeulen (Hrsg.) (2013): *René Descartes. Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*. Paris: Presses universitaires de France.

¹⁶⁹ „experientia comprobatur, cum saepissime videmus illos, qui literis nunquam operam navarunt, longe solidius et clarius de obvis rebus judicare, quam qui perpetuo in scholis sunt versati“ (R IV, 371; dt. 23).

¹⁷⁰ *Discours*, AT VI, 12.

¹⁷¹ R IV, 373; dt. 25.

¹⁷² R III, 367f.; dt. 17.

¹⁷³ „Legendi sunt Antiquorum libri“ (R III, 366; dt. 15).

zwei Argumenten. Zum einen behauptet er, die Antike habe auf einigen wissenschaftlichen Gebieten eine Reihe von Wahrheiten entdeckt.¹⁷⁴ Zum anderen fügt er hinzu, dass dieselben Schriften auch aufzeigen, „was in den jeweiligen Disziplinen noch zu durchdenken ist“¹⁷⁵.

Hier kommt noch ein weiteres Problem hinzu. Neben unvollständig formulierten Problemen gibt es auch Probleme, hinter denen keine substanzielle Schwierigkeit steckt. Dazu zählen die Probleme, die durch die Schriftstellerei aufgeworfen werden. Ihr Überzeugungsmittel ist rein sprachlicher Natur. Sie enthalten Wahrheiten ganz bewusst vor oder stellen sie als schwierig dar. Sie legen stets einen Schleier über die Wahrheiten, um die Aufmerksamkeit der Leser von ihnen abzulenken.

Diese rein rhetorische Form der Schriftstellerei, im Gegensatz zum wissenschaftlichen, also dem Wissen verpflichteten Schriftstellertum, streut leere Schwierigkeiten, um ihre Leser zu verwirren und, vor allem, um sie davon zu überzeugen, dass sie, die Schriftsteller, im Besitz von Erkenntnissen seien.

Descartes präsentiert Vor- und Nachteile der Lektüre antiker Bücher. Jeder unmittelbare Versuch, eine endgültige Antwort auf die Frage zu finden, ob letztendlich Descartes' Pro oder sein Contra überwiegt, beruht auf einem Missverständnis. Die dritte Regel stellt, innerhalb der „Regulae“, ein frühes Stadium in der methodischen Suche nach Erkenntnis dar. Es ist zu diesem Zeitpunkt zu früh, die Frage nach dem Nutzen oder dem Nachteil des Lesens endgültig beantworten zu wollen. Für die Argumentation zugunsten seiner Methode steht aber eines fest: Der Nutzen der Lektüre der antiken Bücher ist nicht über jede Zweifel erhaben. Für den Studienanfänger, der ja erst im Begriff ist sich die Methode anzueignen, gehört die Lektüre der Klassiker nicht zu den ersten Aufgaben des Studiums.

Descartes macht die Weisheit zum Hauptzweck der Methode, während er in der Lösung der ‚ewigen‘, stets umstrittenen, überlieferten Fragen und Probleme in den Wissenschaften keine notwendige Zwecksetzung sieht.¹⁷⁶ Dennoch disqualifiziert er die Probleme der Überlieferung nicht, noch glaubt er, sie umgehen zu können. Anders als die erste Regel suggeriert, ist die Methode sehr wohl auf die Lösung wissenschaftlicher Probleme

¹⁷⁴ R III, 366; dt. 15.

¹⁷⁵ R III, 366; dt. 15.

¹⁷⁶ R I, 361; dt. 7.

zugeschnitten. Der Hauptunterschied zwischen dieser und der scholastischen Propädeutik besteht darin, dass Descartes die Werkzeuge zur Behandlung wissenschaftlicher Probleme *nicht* an diesen Problemen selbst entwickelt.¹⁷⁷

In seinem französischsprachigen Vorwort zu den „Principes“ schreibt Descartes explizit über die Lektüre der antiken Philosophie. Darin wirbt er für seine Methode gerade mit dem Argument, dass diese bzw. die Prinzipien, was das Äquivalent der einfachen Naturen ist, die Lektüre dieser Bücher erleichtert.

„[C]eux qui sont imbus de mes opinions ont beaucoup moins de peine à entendre les écrits des autres, et à en connaître la juste valeur, que ceux qui n'en sont point imbus; tout au contraire de ce que j'ai tantôt dit de ceux qui ont commencé par l'ancienne Philosophie, que d'autant qu'ils y ont étudié, d'autant ils ont coûtume d'être moins propres à bien apprendre la vraie.“¹⁷⁸

Angesichts seiner Auffassung, dass der eigentliche Nutzen der Methode eben nicht in der Auflösung von Streitfragen beruht (Regel I), mutet die Nützlichkeit der Methode für das Lesen wie ein Lockmittel an. Doch damit der Leser der „Regulae“ auch tatsächlich nicht sofort, also ohne Methode, Bücher liest, argumentiert Descartes systematisch und durchgehend in den „Regulae“, insbesondere in den ersten 12 oder 13 Regeln, gegen die Studierweise der Gelehrten. Die Gelehrten und ihre Studierweise, das Bücherstudium, funktionieren als Negativfolie und sollen den Leser davon abschrecken, sich unvorbereitet an die Lektüre der antiken Bücher zu wagen.

Der Hinweis, dass dem Leser, durch die methodische Vorbereitung, danach auch der genaue Wert der Bücher klar werde, zeigt, dass es hier vor allem darum geht, die ganzen Schwierigkeiten und Falschheiten in den Büchern aufzudecken und ein für alle mal die Kontroversen zu beenden, die so typisch sind für die Büchergelehrten.¹⁷⁹ Sein Anspruch ist also noch größer, und auf lange Sicht ist darin die endgültige Aussortierung der schlechten Literatur anvisiert.

¹⁷⁷ Siehe auch Descartes' Werkzeug-Analogie, R VIII, 397; dt. 65.

¹⁷⁸ Aus dem berühmten „Brief an Picot“, der als Vorwort zu den „Principes“ diente, zit. nach Wohlers 2011b: 154.

¹⁷⁹ So schreibt Descartes über den Wert seiner Prinzipien für die Leser: „parcourant aussi ceux [i.e. die „livres“; A. S.] des autres, ils voient combien peu de raisons vraisemblables on a pu donner, pour expliquer les mêmes questions, expliquées par des Principes différents des miens.“ (*Principes*, AT IX-2, 11).

Wie steht es mit Descartes' eigener Kenntnis der philosophischen Literatur? Nach Auffassung des italienischen Philosophiehistorikers Eugenio Garin war Descartes selbst nicht direkt mit den Hauptwerken der Philosophie vertraut gewesen.¹⁸⁰ Zwar war Descartes durchaus mit dem Wortlaut der bekannteren Texte vertraut, aber deren Rezeption war durch die Art des Unterrichts ‚gefiltert‘. Camille de Rochemonteix, ein französischer Historiker der Schule von La Flèche, der die Studienpläne und Dokumente aus dieser Zeit studiert hatte, schrieb im vierten Band seiner umfassenden Studie, dass die Studenten der Philosophie die philosophischen Texte nicht selber lasen. Die Lektüre von philosophischen Originaltexten, beispielsweise die von Aristoteles, war ihren Lehrern vorbehalten. Die Studenten gingen als Hörer in den Unterricht, wo der Lehrer Ausschnitte aus den Originalwerken vorlas und seine eigenen Kommentare, oder die kanonischen Kommentare der scholastischen Größen, vortrug.¹⁸¹ Selbst in den „Regulae“ stellt Descartes diesen Bezug her, wenn er sagt, die wahre Philosophie bestünde eben nicht darin, die „Argumente von Plato und Aristoteles gelesen“¹⁸² zu haben, sondern in der Fähigkeit, sicher über vorliegende Dinge zu urteilen. Welche Rolle spielt die Tatsache, dass Descartes die philosophische Literatur zu seiner Schulzeit nicht direkt gekannt hatte, in unserem Zusammenhang?

Einerseits stellte die Vermittlung eine Distanz zu den Originalen her. Das bedeutete jedoch nicht, dass die Kommentare der Originale leichter verständlich waren. Andererseits nämlich wurde nicht eine umfassende, ausgedehnte Lektüre, sondern eine intensive Lektüre exerziert, die sich langsam vollzog und nahe auf den Wortlaut stützte. Die scholastische Lektüre, insbesondere bei den Jesuiten, konzentrierte sich geradezu auf das Schwierige und Dunkle, das Disputable bei den studierten Autoren.¹⁸³

Außer dass sich Descartes diese schwer lesbare philosophische Literatur zumindest nicht selber aneignen musste, kommt noch ein anderer Aspekt hinzu: Vielleicht hat Descartes den Studienabschnitt, der die Philosophie umfasste und in dem es um *scientia* ging, ganz

¹⁸⁰ Eugenio Garin schreibt über Descartes' philosophische Lektüren im Kollegium von La Flèche: „Lesse, largamente, opere scientifiche; dall'insegnamento letterario trasse amore e curiosità per cose letterarie, di poesia e retorica; studiò moralisti antichi e moderni. La filosofia rimase per lui quella che aveva trovato nei corsi dei Gesuiti[.]“ (Garin 1967: 17).

¹⁸¹ „Les principaux exercices en philosophie étaient la *leçon*, les *répétitions*, la *sabbatine*, la *menstruale*. La *leçon* (lectio) n'était qu'une explication écrite et dictée d'Aristote ou de saint Thomas. Chaque professeur avait ses cahiers, ses thèses qu'il dictait à ses élèves.“ (Rochemonteix 1889: 22f.)

¹⁸² R III, 367; dt. 17; Hervorhebung A. S.

¹⁸³ „Le professeur discute le texte dans une série de *questions* (quaestiones) extraites de l'auteur, et susceptibles d'interprétations différentes.“ (Rochemonteix 1889: 28).

bewusst in der Absicht gewählt, um zu ermitteln, ob er darin etwas finden könnte, das ihm erlaube, das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden. Denn das Studium der Philosophie war für eine Ausbildung keineswegs notwendig und führte eigentlich nur zu einer universitären Berufsausbildung.¹⁸⁴ Für jemanden, der keine Karriere als Gelehrter an der Universität anstrebte, gab es also keinen notwendigen Grund, das Studium der Naturphilosophie, der Mathematik, der Metaphysik und der Bibel auf sich zu nehmen.¹⁸⁵ Descartes selbst hätte diesen Umweg nicht machen müssen, denn für ihn stand doch fest, dass er das Magister in Jurisprudenz machen sollte. Es ist also vermutlich keine Übertreibung, wenn Descartes im „Discours“ schreibt, er habe schon von klein auf das Begehren gehabt, zu erkennen. Insofern können auch die „Regulae“ wie ein Studienratgeber gelesen werden, der sich an diejenigen wendet, die am Philosophiestudium interessiert sind.

3.1. Die Schwierigkeit des Studiums der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie

Descartes hat die Gelehrten und die Wirkung ihrer Lektüren auf deren Verhalten vor Ort beobachten können. Dabei ist ihm vielleicht auch aufgefallen, welche Fragen denn typischerweise zu Schwierigkeiten und Kommentaren Anlass gaben.¹⁸⁶ Möglich, dass sich Descartes erst später mit den antiken philosophischen Schriften beschäftigte. Das ist das Bild, das Descartes in den „Regulae“ von sich vermitteln möchte. Er erklärt dort an einer Stelle, dass er überlieferte Fragen zunächst immer eigenständig zu beantworten versucht hat, bevor er sich überhaupt an die Lektüre der Texte machte. Er habe sich zu diesem Zweck lediglich die Titel und Untertitel der Bücher angeschaut.¹⁸⁷

¹⁸⁴ „The majority of students left La Flèche after the fifth year. [...] they received sufficient education to enable them to proceed to a professional course in a university by this stage [...] Descartes remained there to complete his education, and in 1611 he entered the first year of the ‚philosophical‘ curriculum.“ (Gaukroger 1995: 51f.)

¹⁸⁵ Das ‚wissenschaftliche‘ Curriculum im Jesuitenkolleg von La Flèche setzte sich aus diesen Fächern zusammen. Mehr dazu in Gaukroger 1995: 51-61.

¹⁸⁶ Im ersten Wortwechsel „Recherche“ sagt der Studienanfänger Poliandre zu dem Gelehrten Epistemon: „Je vous estime si heureux, de voir toutes ces belles choses dans les livres grecs et latins, qu’il me semble que, si j’avais autant étudié comme vous, je serais aussi différent de ce que je suis, que les Anges le sont de ce que vous êtes[.]“ (*Recherche*, AT X, 499)

¹⁸⁷ „Eo me fateor natum esse ingenio, ut summam studiorum voluptatem, non in audiendis aliorum rationibus, sed in iisdem propria industria inveniendis semper posuerim; quod me unum cum juvenem adhuc scientias

Wie gehen die Gelehrten mit diesen Schwierigkeiten um? Sie versuchen die Schwierigkeiten der antiken Texte durch wiederholtes Lesen und Interpretieren zu lösen. Descartes lehnt die intensive Lektüre ab, weil sie, aufmerksam betrieben, das Vernunftlicht trübt.¹⁸⁸ Das gilt insbesondere für die wissenschaftlich motivierte Lektüre, in der es um Erkenntnis geht:

„prima quaedam veritatum semina humanis ingeniis a natura insita, quae nos, quotidie tot errores diversos legendo et audiendo, in nobis extinguiamus“¹⁸⁹.

Descartes warnt vor den schädlichen Folgen der täglichen Lektüre. Das gilt insbesondere für die schwierigeren Texte gelten. Descartes unterteilt die Schwierigkeit eines Textes in zwei Typen. Die rhetorische Schwierigkeit ist typisch für den Schriftsteller und besteht darin, eine Erkenntnis vorzuenthalten oder eine falsche Meinung als wahr auszugeben. Der Schriftsteller möchte nur seinen Leser täuschen und verwendet bzw. erfindet die Sprache ganz bewusst zu diesem Zweck. Descartes unterscheidet grob zwei Formen der sprachlichen Täuschung:

„Eo enim scriptores solent esse ingenio, ut, quoties in alicujus opinionis controversae discrimen inconsulta credulitate delapsi sunt, nos semper eodem trahere conentur subtilissimis argumentis; contra vero, quoties aliquid certum et evidens feliciter invenerunt, nunquam exhibeant nisi variis ambagibus involutum, timentes scilicet ne simplicitate rationis inventi dignitas minuat, vel quia nobis invident apertam veritatem.“¹⁹⁰

Schriftsteller verwenden die Sprache, zum einen, um etwas Zweifelhafte, weil Umstrittene (*„opinionis controversae“*), als wahr auszugeben. Die Sprache dient dann dazu, den Anschein der Wahrheit zu wecken oder, praktischer ausgedrückt, dazu, den Leser glauben zu lassen, es handle sich bei dem Gesagten um einen Ausdruck wahrer Erkenntnis. Zum anderen wird die Sprache dazu eingesetzt und umgeformt, etwas Wahres so zu präsentieren, dass es schwierig erscheint, während das Wahre wie Descartes ja glaubt, im Prinzip leicht erreicht und verständlich ausgedrückt werden kann.

In beiden Fällen, steckt hinter der Täuschung mit sprachlichen Mitteln eine bewusste Absicht zu täuschen. Wie Descartes zeigt, ist die bewusste Täuschungsabsicht gar nicht notwendig, damit die Sprache täuschend wirkt. Probleme, die auf rein sprachliche Effekten

addiscendas allexisset, quoties novum inventum aliquis liber pollicebatur in titulo, antequam ulterius legerem, experiebar utrum forte aliquid simile per ingenitam quamdam sagacitatem assequerem, cavebamque exacte, ne mihi hanc oblectationem innocuam festina lectio praeriperet.“ (R X, 403; dt. 77).

¹⁸⁸ „Sed interim valde periculosum est, ne quae forsitan errorum maculae, ex illorum nimis attenta lectione contractae, quantumlibet invitis et caventibus nobis adhaereant.“ (R III, 366; dt. 15).

¹⁸⁹ R IV, 376; dt. 31.

¹⁹⁰ R III, 366f.; dt. 15.

beruhen, können auch zufällig und ungewollt in die Welt gelangen. Die Philosophie ist eine Tradition, in der diese Form der Täuschung sprichwörtlich Schule gemacht hat. Insbesondere die scholastische Philosophie ist eine Form der Wahrheitssuche, deren Selbstanspruch zwar wissenschaftlich, in ihrer Form aber tendenziell rhetorisch ist. Descartes geht es am Ende des ersten Buches der „Regulae“ darum, diese gefährliche Mischung zu enthüllen.

Welche Schwierigkeiten ein Text hervorrufen kann, der auf einer Unvollkommenheit der Erkenntnis beruht, zeigt Descartes am Beispiel der Naturphilosophie von Aristoteles.¹⁹¹ Hier ist das Problem nicht etwa eine Täuschungsabsicht. Das Beispiel zeigt auf, wie aus einem Missverständnis ein falscher Eindruck entstehen kann, der zu zahlreichen Irrtümern Anlass geben kann.

3.1.0. Der Missbrauch des Wortes „locus“

Die aristotelische Philosophie ist bekannt für ihre Schwierigkeiten.¹⁹² Das Problem, das Descartes diskutiert, stammt ursprünglich aus der Physik von Aristoteles. Descartes nimmt Anstoß an Aristoteles' Behauptung „*locus est superficiem ambientis corporis*“ („der Ort ist die Oberfläche des umgebenden Körpers“).¹⁹³ Diese Aussage ist rätselhaft und sie scheint auf den ersten Blick sogar völlig unverständlich zu sein.

Aristoteles¹⁹⁴ und andere Philosophen haben das Wort „locus“ zur Bezeichnung der Oberfläche des umgebenden Körpers verwendet: „*locus est superficiem corporis ambientis*“. Descartes hält dem entgegen, dass der Ort und die Oberfläche des umgebenden Körpers (im

¹⁹¹ Die sprachlichen Beispiele, die er in den „Regulae“ bringt, galten allesamt damals als kanonische Ausdrücke der Philosophie.

¹⁹² Ein Teil des kritischen Impulses der Renaissance-Philosophie bezieht sich auf die Schwierigkeit, das Latein der scholastischen Philosophie zu verstehen. Dazu siehe Wels 2000, insbesondere S. 15-23. Auch die Figur des Epistemon in Descartes' „Recherche“ spricht, wenngleich in stolzen Tönen, über die Schwierigkeit seiner philosophischen Lektüren und beschreibt den scholastischen Philosophen demgemäß als jemanden, „qui ... multum [...] olei et operae legendo relegendoque veterum scripta, et id, quod in Philosophicis spinosissimum, extricando explicando impenderunt“ (AT XI, 519).

¹⁹³ R XII, 426; dt. 117.

¹⁹⁴ Der Ausdruck stammt aus Aristoteles' Physik. Für den präzisen Textnachweis, siehe Heffernans annotierte englische Übersetzung der „Regulae“ (Heffernan 1998: 161, Fn. 269).

Folgenden einfach „*superficies*“ genannt) zwei verschiedene Aspekte sind. Hieraus schließt Descartes, dass das „*locus*“ falsch gebraucht worden ist. Es handelt sich um einen Missbrauch („*tantum nomine ‚loci‘ abutuntur*“), weil das Wort „*locus*“ gewöhnlich eben den Ort bezeichnet:

„ex usu communi significat illam naturam simplicem et per se notam, ratione cujus aliquid dicitur hic esse vel ibi[.]“¹⁹⁵

Die Bedeutung des Wortes ist ein ganz rudimentärer Gedanke der Vernunft. Wenn uns die Natur des Ortes nicht bekannt wäre, könnten wir uns nicht einmal räumlich orientieren. Wie also können die Philosophen sich bei etwas so Grundlegendes irren?

Descartes meint, dass die Philosophen die lateinische Sprache nicht richtig verwenden. Aristoteles hat der Oberfläche den Namen „*locus*“ gegeben. Nach Descartes haben das einige auch begriffen. Doch dieselben haben nicht den Mut gehabt, diese Benennung anzufechten und haben den Ort stattdessen als „*ubi intrinsecum*“ bezeichnet.¹⁹⁶ Auch sie haben also die Sprache nicht richtig verwendet. In diesem Fall haben sie nicht einen bekannten Ausdruck falsch, sondern einen neuen und unverständlichen Gedanken gebraucht. Das ist nun für alle Leser ganz unverständlich. Denn dieser wird weder verstehen, dass mit „*locus*“ die Oberfläche gemeint ist, noch dass mit „*ubi intrinsecum*“ der Ort gemeint ist.

Aber wie ist es überhaupt zu dem ersten Missbrauch gekommen? Um das zu verstehen müssen wir begreifen, welche Verbindungen es zwischen einfachen Naturen überhaupt geben kann.

Das Sprechen über Gedanken erfordert vollständige Präzision der Erkenntnis. Das Fundament wissenschaftlicher Erkenntnis umfasst nicht nur die punktuelle Erkenntnis der einfachen materiellen Naturen, sondern auch die exakte Erkenntnis der Relationen, in denen diese Naturen zueinander stehen.¹⁹⁷ Denn hierin vervollkommnet sich erst das

¹⁹⁵ R XIII, 433; dt. 129.

¹⁹⁶ Hierbei handelt es sich um einen rein scholastischen Begriff. Siehe Heffernan 1998: 171; n. 313.

¹⁹⁷ „Atque perspicuum est, intuitum mentis, tum ad illas omnes extendi, tum ad necessarias illarum inter se connexiones agnoscendas“ (R XII, 425; dt. 115).

Wissen um die Naturen.¹⁹⁸ Nur wenn man die Trennung der Naturen auf das Äußerste betreibt, kann man herausfinden, welche Naturen sich getrennt von allen anderen deutlich erkennen lassen und welche Naturen sich dieser Teilung widersetzen. So ermittelt man, wo absolut notwendige und wo nicht absolut notwendige Verknüpfungen bestehen. Durch diese Bestimmung vermeidet man vorschnelle Urteile über den Zusammenhang zwischen zwei Naturen.¹⁹⁹

Descartes unterscheidet drei Arten von Relationen, die zwischen einfachen Naturen bestehen können. Erstens kann es zwischen einfachen Naturen absolut notwendige Relationen geben, d.h. dass die Erkenntnis der entsprechenden einfachen Naturen sich gegenseitig bedingen.²⁰⁰ Als Beispiel nennt Descartes die Verknüpfung zwischen Ausdehnung und Gestalt. Die absolut notwendige Relation zwischen beiden Naturen besteht darin, dass man die eine Natur nicht denken kann, wenn man die andere wegdenkt. Es gibt keine Wahrnehmung bzw. Vorstellung, in der nur die Ausdehnung und nicht die Gestalt erkannt werden könnte, und umgekehrt. Wann immer man an einer Sache deren Ausdehnung unterscheiden kann, kann man daran auch eine gewisse Gestalt erkennen, und umgekehrt. Weil weder eine ungestaltete Ausdehnung noch eine unausgedehnte Gestalt denkbar ist, folgt, dass zwischen beiden Naturen eine notwendige Verbindung besteht.

Von diesen absolut notwendigen Verknüpfungen unterscheidet Descartes, zweitens, die bloß notwendigen Verknüpfungen. Eine bloß notwendige Verknüpfung zwischen zwei einfachen Naturen besteht immer dann, wenn die eine Natur nie ohne die andere Natur gedacht, umgekehrt aber die andere Natur von dieser sehr wohl unabhängig gedacht werden kann. Das Beispiel, das Descartes nimmt, kommt aus der Metaphysik, und lautet so: Die Natur meiner eigenen Existenz kann ich nicht getrennt denken von der Existenz Gottes.²⁰¹ Dessen Existenz kann aber sehr wohl gedacht werden, ohne dass damit auch meine spezifische Existenz angenommen werden muss.

¹⁹⁸ „Colligitur tertio, omnem humanam scientiam in hoc uno consistere, ut distincte videamus, quomodo naturae istae simplices ad compositionem aliarum rerum simul concurrant“ (R XII, 427; dt. 117).

¹⁹⁹ „Sed hunc errorem vitare in nostra potestate situm est, nempe, si nulla unquam inter se conjungamus, nisi unius cum altero conjunctionem omnino necessariam esse intueamur“ (R XII, 424f.; dt. 115).

²⁰⁰ R XII, 421; dt. 109.

²⁰¹ R XII, 422; dt. 109.

Drittens kann es zwischen zwei einfachen Naturen auch eine kontingente Verbindung geben. Kontingent ist eine Relation zwischen zwei Naturen dann, wenn die eine Natur deutlich erkannt werden kann, während die andere Natur verneint wird.

Um zu ermitteln, welche Relation besteht, gibt es einfache Tests. Wenn zwei Naturen notwendig miteinander verknüpft sind, kann ich die eine Natur nicht deutlich erkennen, wenn ich die andere Natur negiere. So kann z.B. niemand die Natur der Ausdehnung deutlich erkennen, wenn er gleichzeitig den Gedanken der Gestalt leugnet, und umgekehrt. Das merkt man daran, dass man sich dabei immer auf eine Vorstellung beziehen muss, in der beides unterscheidbar ist.

Zwischen Ort und Oberfläche besteht eine kontingente Relation. Das erkennt man daran, dass man die eine Natur deutlich erkennen kann, während man gleichzeitig die andere Natur leugnet. In den „Principes“ veranschaulicht Descartes eine Situation, in der die Oberfläche sich verändert, während gleichzeitig *keine* Veränderung des Ortes erkennbar ist.

„Ainsi nous disons qu’un bateau qui est emporté par le cours d’une rivière, mais qui est repoussé par le vent d’une force si égale qu’il ne change point de situation à l’égard des rivages, demeure en même lieu, bien que nous voyons que toute la superficie qui l’environne change incessamment.“²⁰²

Offensichtlich haben die Philosophen derartige Wahrnehmungssituationen nicht in Betracht gezogen. Sie haben sich voreilig auf eine eingeschränkte Gruppe von Wahrnehmungen beschränkt. Tatsächlich bemerkt man in manchen Wahrnehmungssituationen, dass die eigene Ortsbewegung damit einhergeht, dass sich die Oberfläche um unseren Körper herum verändert (also die Luft). Die Philosophen haben Philosophen Erfahrungen wie diese verallgemeinert.²⁰³

Diese Verallgemeinerung beruht auf einem Mangel an Erfahrung. Denn es gibt Erfahrungen, wie die genannte, aus denen ersichtlich wird, dass eine Veränderung der Oberfläche durchaus auch *unabhängig* von einem Ortswechsel gedacht werden kann. Nur aus solchen Erfahrungen kann der wahre Zusammenhang zwischen Ort und Oberfläche deutlich erkannt werden. Die Situation des Schiffes, das sich nicht von seinem Ort rührt und an dem die Strömung des Wasser vorbeizieht, gibt keinen Anlass von einer Ortsveränderung zu sprechen.

²⁰² *Principes*, 2. Teil, Art. 15, AT IX-2, 71; Hervorhebung A. S.

²⁰³ „atque ita fit, quoties ex re particulari vel contingenti aliquid generale et necessarium deduci posse judicamus.“ (R XII, 424; dt. 115).

„encore que nous voyons que le corps qui environne un corps passe ailleurs avec sa superficie, *nous n'avons pas coutume de dire* que celui qui en était environné aie pour cela changé de place, lorsqu'il demeure en la même situation à l'égard des autres corps que nous considérons comme immobiles.“²⁰⁴

Laut Descartes sagt niemand, dass sich in der beschriebenen Situation der Ort des Schiffes ändert. Aber könnte es nicht sein, dass andere die Sprache anders als die Konventionen verwenden? In den „Regulae“ suggeriert Descartes indirekt, dass diese Sprechweise möglich ist.

Aristoteles hat nicht nur behauptet, dass zwischen den einfachen Naturen des Orts und der Oberfläche eine notwendige Verbindung besteht. Er hat die Oberfläche der Körper schlicht als „*locus*“ bezeichnet. Zu der Verwechslung könnten zwei Umstände geführt haben. Erstens haben Philosophen empirische Erfahrungen kaum berücksichtigt. Dieser Umstand erklärt, wie man zu der Verallgemeinerung kommen kann, dass es zwischen der Ortsveränderung und der Veränderung der Oberfläche eine absolut notwendige Verknüpfung gibt. Das erklärt aber nicht, wie es zu der Fehlbezeichnung gekommen ist. Diese Fehlbezeichnung muss dadurch zustande gekommen sein, dass, zweitens, die Wahrnehmung der Oberfläche und die Bezeichnung des Ortes zusammengefügt worden sind.

Eine plausible Erklärung für die irrtümliche Fehlbezeichnung der Oberfläche können das folgende Szenario sein: Aristoteles hat bei körperlichen Objekten an die Natur der Oberfläche gedacht, in diesen Situationen aber stets an das Wort „*locus*“ gedacht (oder das Wort in konkreten Wahrnehmungssituationen sogar gehört). Immer wenn sich die Oberfläche änderte, war dabei vermutlich auch die Rede von einer Ortsveränderung.

Dieses Szenario ist durchaus denkbar. Tatsächlich gibt es viele Situationen, in denen sich Ort und Oberfläche verändern. Dennoch wird niemand in diesen Fällen sagen, dass sich die Oberfläche verändert, sondern man wird sagen, dass sich der eigene Ort verändert. Dass Ort und Oberfläche wäre auch Aristoteles spätestens dann klar geworden, wenn er eine Situation ähnlich derjenigen des Schiffs beobachtet hätte. Doch seine Leser waren auch empirisch blind. Denn die Leser, die der Autorität Aristoteles' *blind* vertrauten, kamen nicht darauf (oder wollten nicht darauf kommen), die Unverständlichkeit Aristoteles' als Ausdruck eines Mangels zu betrachten.

²⁰⁴ *Principes*, 2. Teil, Art. 15, AT IX-2, 71; Hervorhebung A. S.

Der Satz „*locus est superficiem corporis ambientis*“ erklärt nicht, was der Ort ist. Und einige Gelehrte vergrößern ihre Verwirrung, indem sie das, was eigentlich der Ort ist, als „*ubi intrinsecum*“ bezeichnen, anstatt das Wort „*locus*“ auf seine eigentliche Verwendung zurückzuführen.

Was hat das nun eigentlich für Folgen? Die Erfahrung der Unverständlichkeit wird als höchst problematisch empfunden, denn sie offenbart die eigene Unwissenheit. Aufgrund einer falschen Auffassung von Erkenntnis wird die eigene Unwissenheit als grundsätzliches Eigendefizit und als Wissenheit der Autorität ausgelegt. Einerseits also um diesen Mangel in irgendeiner Weise zu beseitigen, andererseits um an das, was er für das Wissen der Autorität hält, aufzuschließen, versucht der Gelehrte, etwas zu urteilen. Denn um als wissend zu gelten, muss man etwas äußern.

Das Gesagte schließt an das zweite Kapitel an. Ist denn die Verwunderung nicht das Bewusstwerden der eigenen Unwissenheit? Die Gelehrten deuten diese Erfahrung als grundsätzlichen Mangel, nicht als Ausdruck einer konkreten Diskrepanz. Ihnen geht es um die Würde bzw. um ihr Ansehen als Schriftsteller, wie Descartes schon in den „*Regulae*“ bemerkt.

„quia crediderunt indignum esse homine literato fateri aliquid se nescire, ita assuevere commentitias suas rationes adornare, ut sensim postea sibimetipsis persuaserint, atque ita illas pro veris venditarint.“²⁰⁵

Nach Descartes wollen die Gelehrten nicht erkennen, sondern sie wollen *glauben*, etwas erkannt zu haben. In der Leugnung dieser einfachen Wahrheit (dass man etwas *nicht* erkannt hat) hat das Denken sich endgültig von dem Einfachen abgewendet.²⁰⁶ Diese Einsicht in das eigene Nichtwissen wird mit den Mitteln der Sprache solange bekämpft, bis dass sie vergessen ist. Die Schwerverständlichkeit der eigenen Sprache führt schließlich dazu, dass die Schriftsteller ihre Aufmerksamkeit an den eigenen Ausdrücken fixieren.²⁰⁷

²⁰⁵ R II, 362f.; dt. 9.

²⁰⁶ Ganz ähnlich interpretiert Marcelo de Araujo (2003: 79) diese Stelle in Regel II: „Thus, they make false judgments owing to an exaggerated kind of self-esteem, which precludes them from admitting that there are things they do not know.“

²⁰⁷ Eine solche Fixierung passiert den Lesern. „Modestiores vero a multis examinandis saepe abstinere, quamvis facilibus atque apprime necessariis ad vitam, quia tantum se illis impares putant, cumque eadem ab aliis majori ingenio praeditis percipi posse existiment, illorum sententias amplectuntur, quorum auctoritati

3.2. Der Vergleich mit Rätseln

Die Schwierigkeit der aristotelischen Philosophie rührt von einigen ungenauen Beobachtungen. Die daraus resultierenden Ungenauigkeiten haben zu komplizierten Lösungsversuchen Anlass gegeben. Einige dieser Versuche haben Lesern wiederum neue Schwierigkeiten bereitet. Diese Schwierigkeiten können alle auf eine Schwierigkeit zurückgeführt werden, nämlich auf den Mißbrauch von sprachlichen Ausdrücken. Hinter diesen Schwierigkeiten steckt nichts Substanzielles, sie sind bloßer Schein.

Der Inbegriff solcher Schwierigkeiten sind Rätsel. Diese wurden erfunden, um zu verwirren. Was macht laut Descartes ein Rätsel aus?

Die Schwierigkeit der Rätselfragen liegt in ihren *Formulierungen*.²⁰⁸ Ein Rätsel ist ein Problem, dessen Schwierigkeit einzig in seiner sprachlichen Formulierung besteht.²⁰⁹ Dabei lässt der Wortlaut (*verbis*) den Geist nach einem Gedanken (*res*) suchen.

Wenn die einzige Schwierigkeit eines Rätsels in dessen Formulierung besteht, heißt das, dass dessen Lösung, anders als bei einer wissenschaftlichen Frage, nicht in einer Erkenntnis besteht, sondern eigentlich nur in der Beseitigung eines Hindernisses. Das Rätsel lebt allerdings für einen kurzen Augenblick von der Illusion, dass in ihr ernsthaft nach einer sachlichen Erkenntnis gefragt wird²¹⁰, insbesondere wenn solche Fragen in einem epistemologischen Kontext auftauchen.

Um zu verstehen, was gemeint ist, schauen wir uns die beiden Rätselbeispiele von Descartes im Wortlaut an:

Rätsel 1: Ein „Tier, das am Anfang vierfüßig ist, danach zweifüßig, und dann später dreifüßig wird“.

magis confidunt.“ (R XII, 428; dt. 121) Insofern die Schriftsteller beim Schreiben ihre eigenen Leser sind, gilt dieses Aufmerksamkeitsproblem also nicht weniger für die Schriftsteller selbst.

²⁰⁸ „Res ex verbis quaeri dicimus, *quoties difficultas in orationis obscuritate consistit*“ (R XIII, 433; dt. 129; Hervorhebung A. S.).

²⁰⁹ Gottfried Gabriel spricht von „Worträtsel, Rätsel also, in denen ein Wort, bzw. der zugehörige Begriff zu raten ist und die häufig in Form von Fragen der Art ‚Was ist das?‘ gestellt werden“ (Gabriel 1997: 87).

²¹⁰ „Unser Rätsel suggeriert in der Frage, metaphysisch ‚aufs Ganze‘ zu gehen, unterläuft diesen Anspruch aber scherzhaft durch eine ‚triviale‘ Antwort, die logisch-philosophisch betrachtet darin besteht, eine objektsprachliche Sachfrage zu stellen und eine metasprachliche Buchstabenantwort zu geben.“ (Gabriel 1997: 88)

(*animali, quod initio est quadrupes, deinde bipes, et tandem postea fit tripes*)²¹¹

Rätsel 2: „Das [Rätsel; A. S.] von den Fischern, die ausgerüstet mit Angelhaken und Angelruten am Strand stehen, um Fische zu fangen, und sagen: „Die [Fische; A. S.], die wir gefangen haben, haben wir nicht mehr, aber wir haben die, die wir noch nicht haben fangen können““.

(*illud piscatorum qui, stantes in littore, hamis et arundinibus ad pisces capiendos instructi, agebant se non habere amplius illos quos ceperant, sed viceversa se habere illos quod nondum capere potuerant*)²¹²

Der Effekt der Rätselhaftigkeit entsteht durch eine Unstimmigkeit zwischen den sprachlichen Ausdrücken. Die sprachliche Dunkelheit dieser Rätsel besteht nicht (unbedingt) in der Verwendung von unverständlichen Einzelausdrücken. Die Rätselbeispiele zeigen uns, dass auch semantisch und grammatikalisch einwandfreie Ausdrücke einen Satz bilden können, der unverständlich ist. Es ist diese Unstimmigkeit, die den gesamten sprachlichen Ausdruck unverständlich bzw. dunkel („*orationis obscuritate*“) erscheinen lässt.²¹³

In beiden Rätselbeispielen liegt die Wurzel der Unstimmigkeit jeweils in *einem* Wort. Im Sphinx-Rätsel ist es das Wort „*pes*“ („Fuß“), im Fischer-Rätsel das Wort „*pisces*“ („Fische“). Beide Wörter werden nicht in ihrem eigentlichen, wörtlichen Sinne verwendet, sondern in einem übertragenen, d.h. *metaphorischen* Sinne. Die Unstimmigkeit entsteht durch einen Konflikt zwischen den Einzelwörtern und dem Kontext. So läßt uns der Ausdruck „Fischer“ sofort an Fische denken und lenkt dabei unseren Blick von seinen möglichen, metaphorischen Bedeutungen ab.

Nehmen wir zum Beispiel das Fischer-Rätsel. Die ganze Rätselhaftigkeit und Unverständlichkeit des Rätsels löst sich mit einem Schlag auf, wenn man die zweite Bedeutung des Ausdrucks „Fische“ (*pisces*), nämlich die Bedeutung von „Läuse“, bedenkt. Spielt man das Rätsel nun durch und setzt den Ausdruck „Läuse“ für „Fische“ ein, löst sich das Rätsel auf.

„Die Läuse, die wir gefangen haben, haben wir nicht mehr, aber wir haben die, die wir noch nicht haben fangen können.“

Dieser Satz ist vollkommen tautologisch und drückt einen Sachverhalt aus: Die Fischer haben ein paar Läuse entfernt und haben andere Läuse noch nicht entfernt. Wir begreifen die Lösung sofort, wenn wir sie erfahren. Denn die Lösung selbst bereitet keine

²¹¹ R XIII, 433; dt. 129.

²¹² R XIII, 433; dt. 129.

²¹³ R XIII, 433; dt. 129.

Verständisschwierigkeit. Selbst dann, wenn uns die Ähnlichkeit zwischen Läusen und Fischen nie bewusst gewesen ist, begreifen wir den Witz des Rätsels sofort.

Descartes problematisiert die Rätselfragen auf einer allgemeineren Ebene und stellt fest, dass solche Fragen uns dadurch verwirren, indem sie uns dazu bringen, bestimmte Bedingungen anzunehmen. Wir nehmen von uns aus etwa an, dass *alle* bei der Formulierung verwendeten Wörter nur in ihrer *eigentlichen* Bedeutung zu verstehen seien.²¹⁴ Diese Annahme behindert die Auflösung der Frage. Sie ist im Grunde genommen das Rätsel selbst. Das Geschick des Rätselstellers besteht darin, dass er diese Einschränkung eingefädelt hat, ohne sie ausdrücklich formuliert zu haben. Es stimmt zwar, dass diese Fragen erfunden wurden, um den menschlichen Geist „an der Nase herum[zu]führen“²¹⁵, aber es ist ebenso wahr, dass die Äußerungen des Rätselstellers erst aufgrund der Annahme des Antwortenden zu einem Rätsel werden.

Die Schwierigkeit der antiken philosophischen Texte, so suggerieren uns die „Regulae“, beruht auf einem ähnlichen Effekt. Die philosophischen Texte der Antike können schwierig erscheinen, weil die Leser überflüssige und irrige Annahmen machen. Man kann auch das Wort „*locus*“ als ein Rätsel lesen, weil das Wort nicht in seiner eigentlichen, gewohnten Bedeutung, sondern zur Bezeichnung einer anderen Bedeutung, d.h. eines anderen Gedankens, verwendet worden ist. Da viele Leser aber annehmen, dass das Wort „*locus*“ tatsächlich den Ort bezeichnet, muss ihnen dessen Definition als Oberfläche unverständlich erscheinen. Diese Leser sehen nicht, dass das Wort „*locus*“ von Aristoteles anders gebraucht wird. Dadurch erscheint ihnen dieses Wort nun außergewöhnlich tief und bedeutsam.²¹⁶

Einige (*nonnulli*) scholastische Gelehrte wussten zwar, dass Aristoteles mit „*locus*“ nicht den Ort, sondern die Oberfläche des verorteten Körpers meinte, doch sie wagten es nicht, seine Autorität in Frage zu stellen.²¹⁷ Um sich diesem Wortgebrauch anzuschmiegen, haben sie dann das, was der Ort eigentlich ist – nämlich die Position, die ein Körper im Raum

²¹⁴ Der Herausgeber der Descartes-Werke, Charles Adam, analysiert die Rätsel in derselben Weise: „on se croyait astreint de prendre tous ces mots [...] dans leur propre et naturelle signification“ (AT X, 473).

²¹⁵ R XIII, 435; dt. 131.

²¹⁶ „fieri enim potest, ut illa quae revera cognoscimus, putemus nos ignorare, nempe si in illis praeter id ipsum quod intuemur, sive quod attingimus cogitando, aliquid aliud nobis occultum inesse suspicemur, atque haec nostra cogitatio sit falsa.“ (R XII, 420; dt. 107).

²¹⁷ Siehe dazu den Artikel 74 in den „Principia“, in dem Descartes die Hinnahme unverständlicher Ausdrücke ausdrücklich als Resultat der Autoritätshörigkeit analysiert.

einnimmt²¹⁸ – durch einen neuen Namen bezeichnet. In Anpassung an die Definition des Wortes „Ort“ als Oberfläche Definition, haben sie den Ort selbst als „*ubi intrinsecum*“, also als das, was *innerhalb* dieser Oberfläche ist, bezeichnet.²¹⁹

Indem diese Leser, nun aufbauend auf diesem Missbrauch, weitere Missbräuche umsetzten, haben sie eine eigene Sprache elaboriert. Der erste Wortmissbrauch hat eine ganze Reihe von Verschiebungen, d.h. Entfremdungen von der gewöhnlichen, alltäglichen Sprache hervorgebracht. Statt „*superficies*“ wurde die Oberfläche zunächst „*locus*“ genannt. Der Ort wiederum, weil er nicht mehr „*locus*“ heißen konnte, musste anders heißen. Descartes gibt hier nur ein Beispiel und meint, dass auch andere Wörter („*et de caeteris*“) auf diese Art falsch verwendet worden sind. Als gewissermaßen äußerste Konsequenz hat das zu sprachlichen Gebilden geführt, die rein gar nichts bezeichnen.

3.3. Unvernunft und die Entfremdung von der Wahrnehmung

Nach Descartes beruhen alle diese Probleme auf einer Entfremdung von der Wahrnehmung. Diese Entfremdung drückt sich in zwei Weisen aus: Erstens, in der Entfremdung von den Wahrnehmungen selbst; zweitens, und in erstens enthalten, in der Entfremdung vom gewöhnlichen Sprachgebrauch.

Aus zweitens geht hervor: Wenn Descartes die Entfremdung vom alltäglichen Sprachgebrauch beklagt, dann ist darin immer auch die Entfremdung von der Wahrnehmung selbst enthalten. Denn der alltägliche Sprachgebrauch vollzieht sich in konkreten Situationen, in denen auch die entsprechenden Gedanken, die die Wörter bezeichnen, erkannt werden können. Es sind Wahrnehmungen, die Gedanken hervorbringen und durch die gleichzeitige Präsenz arbiträren, sprachlicher Zeichen eine Verbindung zwischen Wort und Bedeutung stiften. Das Wort „*locus*“ ist verständlich in der Wahrnehmungssituation, die den Gedanken bzw. die Bedeutung des Wortes in Evidenz setzt. Noch eindeutiger ist der Bezug auf die sinnliche Wahrnehmung im Falle des Wortes „*motus*“. Diesen Hinweis finden

²¹⁸ „tota in quadam relatione rei, quae dicitur esse in loco, ad partes spatii externi consistit“ (R XIII, 433; dt. 129).

²¹⁹ Jean-Luc Marion, der die historischen Quellen dieser Diskussion herausgearbeitet hat, korrigiert Descartes' Darstellung der scholastischen Terminologie: „Descartes commet donc un pléonasmе: il suffisait de dire *ubi*, ou bien *locus intrinsecus*“ (Marion 1977: 254, n. 8).

wir allerdings nicht in den „Regulae“, sondern in einem Brief, in dem Descartes exakt dasselbe Problem diskutiert:

„[C]elui, qui se promène dans une salle, fait bien mieux entendre ce que c’est que le mouvement“²²⁰.

Nach Descartes begreift man, was Bewegung ist, wenn man sich zu Fuß in einem Raum auf- und ab bewegt.²²¹

Dementsprechend erfolgt die Auflösung der philosophischen Streitfragen dadurch, dass man sich vom Wortlaut bzw. von der wörtlichen Lektüre befreit und zu den konkreten Wahrnehmungssituationen zurückkehrt. Erst wenn man die einfachen Naturen erkannt hat, kann man sich auch mit der philosophischen Literatur beschäftigen. Hätte man sich zuerst diesen trivialen und gewöhnlichen Wahrnehmungen zugewandt, hätte man nicht nur die einfachen Naturen gefunden, sondern sehr wahrscheinlich hätten sich auch die philosophischen Probleme in ihrer Sinnlosigkeit gezeigt und dadurch sozusagen von selber aufgelöst.

Die Entfremdung von der gewöhnlichen Sprache ist eine Form der Entfremdung von der Wahrnehmung. Denn die Bedeutung der Wörter ist uns über konkrete Situationen der Wahrnehmung bekannt. Wer Zweifel an der Bedeutung dieser Wörter habe, müsse sich also nur in die Situationen begeben, durch die sich die Bedeutung gewöhnlich erschließe. Die ganze Schwierigkeit der aristotelisch-scholastischen Texte beruht allein darauf, dass sich ihre Leser nicht auf deren Wahrnehmungen zu besinnen vermögen, ansonsten fiel ihnen sofort auf, was die Wörter „*locus*“, „*motus*“, usw. bezeichnen. Dasselbe gilt auch für die Sphinx-Rätsel. Wo Descartes die Verwendung des Wortes „*pes*“ thematisiert, leitet er den Leser dazu an, sich auf Wahrnehmungen zu besinnen.²²²

²²⁰ Brief an Mersenne, 16.10.1639, AT II, 597.

²²¹ Siehe auch Garber 1992: 157ff.

²²² Die Anleitung ist explizit: „Ex. causa, in aenigmate Sphingis, non putandum est, ‚pedis‘ nomen veros tantum animalium pedes significare, sed *videndum* etiam, utrum ad alia quaedam possit transferri, ut contingit, nempe ad manus infantis, et ad scipionem senem, quia utrique his utuntur quasi pedibus ad incedendum.“ (R XIII, 435; dt. 133; Hervorhebung A. S.).

Die Lektüre antiker Texte, insbesondere der Philosophie, versetzt ihre Leser in Verwunderung.²²³ In manchen Fällen – etwa in der aristotelischen Naturphilosophie, die sich doch mit den einfachsten Dingen der Natur, ihren Prinzipien, befasst – reduziert sich die Schwierigkeit der Gedanken ganz allein auf ein sprachliches Missverständnis, das seinerseits das Resultat einer mangelhaften, empirischen Beobachtung ist.²²⁴

Was die Folgen angeht, gibt es aber keinen Unterschied zwischen den Schwierigkeiten, die rein sprachlichen Ursprungs sind, und den substanziellen Schwierigkeiten, in denen tatsächlich eine Erkenntnis steckt, die komplex ist. Denn der unvorbereitete Leser ist mit dem Eindruck der Schwierigkeit konfrontiert und seine Reaktion ist in beiden Fällen dieselbe. Der philosophisch ambitionierte Leser, der hier nachfragt, wird durch seine Erklärungen das gedankliche Chaos nur noch größer machen.

3.3.0. Descartes' rhetorische Abschirmung des Evidenten

Die Schwierigkeit eines Gedankens ist ein Schein, wenn er nichts über die wirkliche Schwierigkeit des Gedankens aussagt. Einen bedeutenden Anteil an dem Schein der Schwierigkeit hat die Formulierung eines Gedankens bzw. einer Frage. Während ein mathematisches Problem in seiner Formulierung unvollständig sein mag, ist sie dennoch ein Ausdruck des Problems. Anders dagegen, wenn der Eindruck der Schwierigkeit verdeckt, was die Frage ist.

Jean-Luc Marion hat Descartes vorgeworfen, dass dieser die scholastische Philosophie nicht mit philosophischen Argumenten schlage.²²⁵ Doch Descartes' Weigerung ist keineswegs

²²³ „sublimes quasdam et alte petitas Philosophorum rationes admirantur“ (R IX, 401; dt. 73).

²²⁴ „La philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses, et se faire admirer des moins savants.“ (*Discours*, AT VI, 6).

²²⁵ Siehe dagegen Marion (1977: 254), der Descartes einen „manque de familiarité avec le langage de ce débat précis“ vorwirft, weil es sich bei dem Kunstbegriff „*ubi intrinsecum*“ um eine Ungereimtheit Descartes' handelt.

(nur) rhetorisch, sondern sie ist auch meta-philosophisch plausibel.²²⁶ Es ist nicht abzustreiten, dass er die Schulphilosophie vor dem unerfahrenen Leser unvoreilhaft darstellt und unverhohlen diskreditiert. Dennoch haben wir gesehen, dass seine Weigerung begründet ist.

Zweitens führt er zwar diese Beispiele an. Indem er aber die Genese dieser Schwierigkeiten erklärt, führt er ihre Schwierigkeit auf eine andere Schwierigkeit zurück. Descartes ist durchaus an der Lösung der scholastischen Fragen interessiert. Seine Radikalität besteht darin, dass er die Koordinaten des überlieferten Frage-Kanons in den verschiedenen Wissenschaften reformulieren möchte.

Das drückt sich, drittens, in Descartes' Weigerung aus, die scholastischen Definitionen begreifen zu wollen. Um auch seinen Leser zu derselben Haltung zu bewegen, verwendet er rhetorische Fragen, wie etwa die folgende: „*quis enim intelligit haec verba?*“²²⁷ Er weist auf die offenkundige, evidente Unverständlichkeit der scholastischen Sprache hin. Diese Unverständlichkeit ist auf den ersten Blick erkennbar und disqualifiziert die Erklärungen im Vorhinein. Denn was ein bekanntes Wort nicht leisten kann, wird ein anderes Wort erst recht nicht können.²²⁸ Was als vermeintliche Erklärung auftritt sind nur Wortdefinitionen, „*definitiones quid nominis*“, bloße Ersetzungen von Wörtern durch andere Wörter. Descartes spricht auch von „*verba magica*“.²²⁹

Demnach ist Bewegung „*esse actum entis in potentia, prout in potentia est*“²³⁰. Diese Formulierung war zu einer rekurrenten, kanonischen Formulierung geworden. Dabei wurde der Wortlaut manchmal leicht verändert. Nach Auffassung von Dennis Des Chene kann dieses Zitat von Descartes letztendlich nicht eindeutig auf eine spezifische Quelle

²²⁶ Auch in der „Recherche“ skizziert Descartes die scholastische Methode und deren Produktion von Fragen, ohne den Leser durch ihre Verästelungen führen zu wollen. „[L]es questions s'augmenteraient et se multiplieraient comme les branches d'un arbre généalogique; bref, toutes ces belles questions n'en viendraient qu'à une dispute de mots qui n'expliquerait rien[.]“

²²⁷ R XII, 426; dt. 117.

²²⁸ Wenn eine Definition einen Gedanken erklären könnte, dann nur, indem sie auf denselben Gedanken verwies, auf den der definierte Ausdruck verweist, wie etwa bei die Übersetzung eines solchen Ausdrucks in ein fremdsprachliches Pendant: „Ainsi on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue, [...] mais on ne peut donner aucune définition de Logique qui aide à connaître sa nature.“ (Brief an Mersenne, 16.10.1639, AT II, 596).

²²⁹ R XII, 426; dt. 117.

²³⁰ Hierbei handelt es sich um eine scholastische Definition, die sich bei Francisco Suarez (*Metaphysicarum disputationum*, Bd. 2) findet, aber in leichter Abwandlung auch eine rekurrente Formel in den Coimbra-Kommentaren ist. Für den Textnachweis, siehe Dennis Des Chene 2011: 26.

zurückgeführt werden.²³¹ Was keine Bedeutung hat, kann auch nicht in eine andere Sprache übersetzt werden.

„Ils [die Philosophen; A. S.] avouent eux-mêmes que la nature du mouvement leur est fort peu connue; et pour la rendre en quelque façon intelligible, ils ne l’ont encore su expliquer plus clairement qu’en ces termes: *Motus est actus entis in potentia, prout in potentia est*, lesquels sont pour moi si obscurs, que je suis contraint de les laisser ici en leur langue, parce que je ne les saurais interpréter. (Et en effet ces mots: le mouvement est l’acte d’un Etre en puissance, en tant qu’il est en puissance, ne sont pas plus clairs, pour etre Français.)“²³²

Welchen Sinn können wir aus Descartes’ Kritik des „Scholastic nonsense“²³³ machen? Die Unverständlichkeit der Gelehrten macht Eindruck auf ihre Schüler. Nur allzu leicht attribuieren die Schüler den Gelehrten oder antiken Heroen eine besondere geistige Kapazität. Weil sie die Sprache der Gelehrten nicht verstehen, glauben sie, dass diese „mit einer größeren Geisteskraft begabte Leute“ seien.²³⁴

Die scholastischen Kommentare sind nicht besser als ihre antiken Vorbilder. Die Schwierigkeiten, die ihr Gebrauch der Sprache aufwirft, sind darüber hinaus sogar sinnlos und unlösbar. Die Sprache der Scholastik ist ein Versuch, diese Schwierigkeit nachzuahmen. Was sie von der Schwierigkeit antiker Texte unterscheidet ist, dass sie auf ihrem Grund nicht einmal einer Wahrheit entspringen, sondern der bloßen Unwissenheit. Ihre Unverständlichkeit ist nicht Ausdruck einer Diskrepanz zwischen Unwissen und der Komplexität eines angeblich zu Erkennendem, sondern Ausdruck baren Unsinnns.

Die schwere Verständlichkeit ist die Quelle der Streitigkeiten unter den (Schrift-) Gelehrten.²³⁵ Aus dieser Schwerverständlichkeit, die sie als Anzeichen von Erkenntnis deuteten, haben sie versucht sich herauszuziehen mit schwer verständlichen Wörtern.

Eine philosophische Erklärung im Sinne der Scholastik läuft demnach nicht auf die Klärung einer Schwierigkeit hinaus, diese Schwierigkeit nachzuahmen und zu übertreffen. Da man

²³¹ „since it was common property, and might have suggested itself to memory even if he had been taught a different one [i.e. eine Abwandlung des Zitats; A. S.], his wording cannot be traced with certainty to any source in particular.“ (Des Chene 1996: 26, n. 11).

²³² *Le Monde*, AT XI, 39.

²³³ Des Chene 2011: 26.

²³⁴ R XII, 428; dt. 121.

²³⁵ „Denn es gibt in den Wissenschaften kaum eine Frage, über die geistreiche Männer nicht häufig uneinig gewesen wären.“ (R II, 363; dt. 9).

anderen Philosophen in nichts nachstehen will, ist die Erklärung mindestens so schwer wie das Problem selbst. Jede Schwierigkeit, die bei der Erklärung besteht, wird nicht als Zeichen des Scheiterns, sondern als Bestätigung der Auffassung gelesen, dass Erkenntnis schwierig sei.

Descartes verwendet verschiedene Bilder, um die Vergeblichkeit der philosophischen Probleme zu veranschaulichen. So evoziert er das sprichwörtliche Suchen nach dem Knoten in der Binse (*nodum in scirpo quaesivisse*), die bekanntlich schlicht und ohne Knoten ist.²³⁶ Ein Knoten ist etwas, in das man sich selber verfangen (*irretiti*) kann, wie es den Philosophen mit ihren „Streitfragen“ (*lites*)²³⁷ ergeht.²³⁸ So wird aus einem Knoten ein Strick, den man sich dreht.

Die Scholastiker glaubten, dass ihre Definitionen bzw. Wortneuschöpfungen der Schlüssel zum Verständnis der alten Schriften wären. Im Falle der philosophischen Fragen handelt es sich aber zumindest um Fragen, die sich, zum Teil wenigstens, als lösbar zeigen, wenn man bereits im Besitz von Erkenntnis ist. Eine scholastische Frage dagegen ist schlichtweg nicht auflösbar. Vom Standpunkt der Erkenntnis zeigt sich, dass ihre Erklärungen reiner Unsinn sind. Sie reduzieren sich auf nichts. Und auch ihre Formulierungen sind bloßer Unsinn oder im besten Falle vollkommen überflüssig, wenn es nach Descartes ginge. Durch die Erkenntnis der einfachen Naturen erkennt man, dass jede Erkenntnis sich klar und deutlich ausdrückt. Es lohnt sich in keinem Fall, sich mit ihren Problemen zu beschäftigen. Man kann ihre Fragen nur ignorieren. Sie dürfen sich einem gar nicht als Probleme stellen.

Von Descartes' Standpunkt aus gesehen vollzieht sich in der scholastischen Beschäftigung mit antiken Texten eine Verschiebung von der geistigen Stumpfheit zur Blindheit. Aber diese Verschiebung ist für den Betroffenen nicht feststellbar. Wenn man sich an die Dunkelheit gewöhnt hat, anhand welchen Lichtes sollte man eine größere von einer geringeren Dunkelheit unterscheiden können? Sprachlich und gedanklich lässt sich die fundierte von der leeren Dunkelheit nicht unterscheiden. Das liegt in der Natur der Dunkelheit. Die sinnlose Bezeichnung scheint nur für den auf einen Gedanken zu verweisen, der die Dunkelheit für ein Wesensmerkmal der Erkenntnis hält.

²³⁶ R XII, 426; dt. 117.

²³⁷ R VIII, 397; dt. 67.

²³⁸ Descartes bezeichnet auch die Probleme mancher Mathematiker als „Gordische[] Knoten“ (*nodis Gordiis*). (*Cogitationes privatae*, AT X, 214).

In dem Moment, in dem jemand Erkenntnis für schwierig hält bzw. alles Schwierige für eine Erkenntnis, läuft er Gefahr alles, was irgendwie schwierig erscheint, für eine Erkenntnis zu halten. Zwangsläufig führt die Beschäftigung mit Schwierigem und die Auffassung, dass Erkenntnis schwierig sei, zu einer Anhäufung von Irrtümern. Da fällt es den Gelehrten auch nicht schwer, etwas scheinbar Erkenntnisbares hervorzubringen, indem sie sich besondere Mühe geben, etwas Schwerverständliches auszudrücken. Die Gelehrten haben mit den Mitteln der Sprache den Effekt der Dunkelheit des Gedankens nachgebildet. Da das Unverständliche zugleich aber auch das Begehren nach Erkenntnis nicht zu erfüllen vermag, muss sich die Suche nach Erkenntnis bzw. die Hervorbringung von Urteilen stets fortsetzen. Jedes Urteil wird zum Versuch, den Drang nach Erkenntnis zu erfüllen, zugleich aber auch zur Quelle eines neuen Versuchs.

Von Descartes' Standpunkt aus ist die scholastische Sprache spitzfindig („*tam subtiles sunt quidam Philosophi*“²³⁹), d.h. sie operiert mit leeren Unterscheidungen, die in der Sprache gedankliche Präzisionen vorgeblich simulieren. Diese Präzisionen zeichnen sich durch eine völlige Unverständlichkeit aus und generieren so einen unabschließbaren Prozess von neuen Schwierigkeiten, die sich ihrerseits auch nicht auflösen. Das Ziel dieses Suchens ist nicht Erkenntnis, sondern bloß das, was ihrer Ansicht nach Erkenntnis sei, nämlich alles, was „irgendetwas Neues“²⁴⁰ verspricht.

Die Lektüre muss also – zunächst einmal – ausgeklammert werden. Descartes wird auf diese, seine eigene Einsicht mit einem rhetorischen Kurswechsel reagieren. Statt den Leser davon überzeugen zu wollen, nicht die herkömmliche Philosophie zu *studieren*, entscheidet er sich ab dem „Monde“, und erst recht ab dem „Discours“, für die französische Sprache, um ein neues, in philosophischen Dingen ungebildetes Publikum zu erreichen. Zugleich sucht er oder schafft er damit ein neues Publikum, das nicht auf die Abwege der philosophischen Überlieferung geraten soll.²⁴¹

Descartes ist sich bewusst, dass die verfrühte, unvorbereitete Lektüre der überlieferten Texte ernsthafte Folgen nach sich ziehen können, vor allem, indem sie das eigentliche Ziel

²³⁹ R XIV, 447; dt. 151/153.

²⁴⁰ R XII, 427; dt. 119.

²⁴¹ „En écrivant dans la langue vulgaire, Descartes a voulu faciliter l'accès à la facilité [...], éviter le détour par le savoir archivé dans les livres anciens.“ (Derrida 1990: 317)

der Lektüre – die Erlangung von Wissen –unterhöhlen. Descartes' Radikalität besteht in der Infragestellung einer jahrhundertealten Praxis, die das Studium mit der Lektüre der Klassiker *beginnt*. Er ist aber weit davon entfernt zu glauben, dass man die Lektüre der antiken Texte verbieten oder einfach umgehen könnte. Ihre Existenz lässt sich weder aufheben, noch leugnen. Seine Methode soll dabei helfen, den genauen Wert dieser Tradition ein für alle Mal am Maßstab der wahren Erkenntnis zu bestimmen.

Bibliographie

Primärquellen

Adam, Charles; Tannery, Paul (1897-1913): *Oeuvres de Descartes*. 12 Bände. Paris.

Arndt, Hans Werner (1982): *Gespräch mit Burman; Responsiones ad quasdam difficultates ex meditationibus*. Lateinisch-Deutsch. Hamburg: Meiner.

Beyssade, Jean-Marie; Kambouchner, Denis (2009): *René Descartes. Oeuvres Complètes III. Discours de la méthode, suivi de La Dioptrique, Les Météores et la Géométrie. Propositio demonstrata, Excerpta Mathematica, Traité de Mécanique*. Paris: Gallimard.

Carraud, Vincent; Olivo, Gilles & Vermeulen, Corinna (2013): *René Descartes. Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*. Paris: Presses universitaires de France.

D'Arcy, Pascale (1996): *Descartes. Les passions de l'âme*. Paris: Flammarion.

Wohlers, Christian (2011a): *Regulae ad directionem ingenii. Cogitationes privatae*. Lateinisch-Deutsch. Hamburg: Meiner.

Wohlers, Christian (2011b): *René Descartes. Discours de la méthode*. Im Anhang: *Brief an Picot / Adrien Baillet: Olympica*. Hamburg: Meiner.

Sekundärquellen

Alanen, Lilli (2012): „The Role of Will in Descartes' Account of Judgment“. In: Detlefsen, Karen (Hrsg.) (2012): *Descartes' Meditations: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 176-199.

Araujo, Marcelo de (2003): *Scepticism, Freedom and Autonomy. A Study of the Moral Foundations of Descartes' Theory of Knowledge*. Berlin/New York: Walter De Gruyter.

Buzon, Frédéric de (2009): "Présentation de *La Dioptrique*". In: Beyssade, Jean-Marie; Kambouchner, Denis (2009): *René Descartes. Oeuvres Complètes III. Discours de la méthode, suivi de La Dioptrique, Les Météores et la Géométrie. Propositio demonstrata, Excerpta Mathematica, Traité de Mécanique*. Paris: Gallimard, S. 137-147.

Clarke, Desmond M. (1976): „The Ambiguous Role of Experience in Cartesian Science“. In: *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* no. 1, S. 151-164.

Clarke, Desmond M. (1982): *Descartes' philosophy of science*. Manchester: Manchester University Press.

Chiesa, Curzio (1996): „La véritable linguistique cartésienne“. In: Angehrn, Emil; Baertschi, Bernard (Hrsg.): *Descartes 1596-1996*. Bern/Wien: Haupt, S. 137-161.

Davenport, Anne Ashley (2006): *Descartes' Theory of Action*. Leiden: Brill Academic Publishers.

Davies, Richard (2001): *Descartes. Belief, Skepticism and Virtue*. London/New York: Routledge.

Derrida, Jacques (1990): „S'il y a lieu de traduire II: Les romans de Descartes ou l'économie des mots“. In: Derrida, Jacques: *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, S. 311-341.

Des Chene, Dennis (1996): *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Ithaca: Cornell University Press.

Des Chene, Dennis (2011): „Aristotelian Natural Philosophy: Body, Cause, Nature“. In: Broughton, Janet; Carrierio, John (Hrsg.): *A Companion to Descartes*. Chichester: Wiley-Blackwell, S. 17-32.

Gabriel, Gottfried (1997): *Logik und Rhetorik der Erkenntnis. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Garber, Daniel (1992): *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: University Press of Chicago.

Garin, Eugenio (2014): *Vita e Opere di Cartesio*. Bari/Rom: Editori Laterza.

Gaukroger, Stephen (1995): *Descartes: An Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press.

Gerten, Michael (2001): *Wahrheit und Methode bei Descartes. Eine systematische Einführung in die cartesische Philosophie*. Hamburg: Meiner.

Guenancia, Pierre (1986): *Descartes*. Paris: Bordas.

Halbach, Volker (2002): *War Descartes erkenntnistheoretischer Voluntarist?* In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 56, H. 4 (Okt. – Dez., 2002). Frankfurt am Main: Klostermann, S. 545-562.

Heffernan, George (1998): „Introduction“. In: Heffernan, George (Hrsg.), *René Descartes: Regulae ad directionem ingenii - Rules for the direction of the natural intelligence. A bilingual edition of the Cartesian treatise on method*. Amsterdam: Rodopi, S. 1-62.

Joachim, Harold H. (1979): *Descartes's Rules for the Direction of the Mind*. Westport: Greenwood Press.

Jones, Matthew L. (2006): *The Good Life in the Scientific Revolution. Descartes, Pascal, Leibniz, and the Cultivation of Virtue*.

Marion, Jean-Luc (1975): *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les ‚Regulae‘*. Paris: Vrin.

Marion, Jean-Luc (1977): *Règles claires et utiles pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité. Traduction selon le lexique cartésien par Jean-Luc Marion avec des notes mathématiques de Pierre Costabel*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Rochemonteix, Camille de (1889): *Un collège de jésuites aux XVII et XVIII siècles: Le Collège Henri IV de La Flèche*. Band IV. Le Mans: Leguicheux.

Sepper, Dennis L. (1996): *Descartes' Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Berkeley: University of California Press.

Schmitz, Markus (2005): „Stoische Erkenntnistheorie bei Descartes und ihre Funktion für die Wissenschaftstheorie“. In: Boros (Hrsg.): *Der Einfluß des Hellenismus auf die Philosophie der Frühen Neuzeit*. Wiesbaden, S. 81-95.

Van de Pitte, Frederick P. (1988): „Intuition and Judgment in Descartes' Theory of Truth“. In: *Journal of the History of Philosophy*, Volume 26, Nr. 3, Juli 1988, S. 453-470.

Wels, Volkhard (2000): *Triviale Künste. Die humanistische Reform der grammatischen, dialektischen und rhetorischen Ausbildung an der Wende zum 16. Jahrhundert*. Potsdam: Postprint der Universität Potsdam. <https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/files/4930/trivialekuenste.pdf> (abgerufen am 26.01.2017)

Anhang

Abstract

Abstract (Deutsch)

In meiner Masterarbeit, die sich auf Descartes' frühes und unvollendet gebliebenes Werk *Regulae ad directionem ingenii* stützt, versuche ich zu zeigen, dass dieses Werk durch das Problem der Unvernunft motiviert ist. Die Unvernunft stellt eine Gefahr dar für die Möglichkeit methodisch-wissenschaftlicher Erkenntnis. Am Leitfaden von drei zusammenhängenden Fragen wird dieses Problem in meiner Masterarbeit zunächst vorbereitet, dann erklärt und schließlich an einer extremen Entwicklung illustriert.

Im ersten Kapitel wird die in den "Regulae" enthaltene Theorie einfacher, deutlicher Erkenntnis dargelegt und durch vier notwendige Bedingungen definiert: Erstens zeigen die "Regulae", dass wir ein bestimmtes Bild oder Modell des Erkenntnisaktes *intuitus* brauchen, um zu Erkenntnis gelangen zu können. Zweitens muss die Wahl der Objekte, über die ein Studienanfänger reflektieren darf, eingeschränkt werden. Drittens hängt die Erkenntnis zu einem großen Teil von gewöhnlichen sinnlichen Wahrnehmungen ab. Diese bestimmen nämlich die Einschränkung der Objektwahl. Schließlich hängt einfache Erkenntnis auch von der Aktualisierung der Neugier, also des Begehrens zu erkennen, ab.

Vor dem Hintergrund des ersten Kapitels legt das zweite nun endlich die Begriffe Irrtum und Unvernunft dar. Durch eine undisziplinierte Neugier bedingt, reflektiert der Geist über Gedanken, die dunkel und zu schwierig erscheinen. Das hat zwei Folgen: Erstens entfremdet sich der Verstand dabei von der Vernunft. Zweitens entfremden diese Reflektionen den Geist von der gewöhnlichen sinnlichen Wahrnehmung. Descartes' Theorie der Verwunderung in dessen Spätwerk *Passions de l'âme* zeigt eine Möglichkeit auf, den Zusammenhang zwischen der intellektuellen und der empirischen Blindheit zu denken. Der Exkurs in sein Spätwerk wird zeigen, dass erstens ein Mangel an Empirie die unmittelbare Ursache der Unvernunft ist und dass zweitens beide Blindheiten ihrerseits bedingt sind durch eine falsche Auffassung von Erkenntnis.

Das dritte und letzte Kapitel stellt die Frage nach den konkreten Praktiken, durch die diese Entfremdungen geschehen. Die *Regulae* weisen darauf hin, dass das Lesen von schwierigen Texten zu geistiger Verwirrung und zur Beschäftigung mit unbeantwortbaren Problemen geführt haben. Schließlich frage ich danach, wie Descartes' Haltung gegenüber der schriftlichen Überlieferung angesichts seiner methodischen Reformierung der wissenschaftlichen Erkenntnis zu bewerten ist.

Abstract (Englisch)

The present Master's thesis is mainly based on a close reading of Descartes' early and unachieved treatise *Regulae ad directionem ingenii*. I will try to show that the *Regulae* is underpinned by a concept of irrationality and that the methodology presented therein is profoundly motivated by irrationality as a threat to the project of scientific knowledge. The focus of the thesis are three interconnected questions developed in the following order.

In the first chapter, I expound the theory of basic knowledge contained within Descartes' *Regulae*. In my reading, his foundationalist conception of knowledge depends on four necessary conditions: Firstly, we need a proper grasp or model of the knowing act itself (what Descartes calls *'intuitus'*). Secondly, the initial choice of objects to reflect on must be restricted. Thirdly, this restriction operates on ordinary sense experience, which, I argue, Descartes privileges over the other auxiliary modalities of the mind. Finally, the acquisition of basic knowledge depends on the actualization of curiosity as the desire to know.

The aim of the second chapter is to explain the notions of error and irrationality against the contrastive background of the first chapter. Error, I will show, is the outcome of an actual desire to know, that moulds the understanding on the wrong sort of object, based on a false conception of knowledge. I argue that error implies two features: Firstly, a false disposition of the mind that eventually leads to irrationality (i.e. a disruption between understanding and reason) and concludes an irreversible process. Secondly, a blindness towards empirical evidence. To explore the connection between intellectual and empirical blindness, I delve into Descartes' late theory of admiration and astonishment (as exposed in his *Passions de l'âme*). The comparison reveals similarities between his concepts of astonishment and irrationality and thereby yields two conclusions: one, that the immediate cause of irrationality is a lack of empiricism; two, that the fundamental cause of both is the false conception of knowledge.

The final chapter picks up where the second concluded and asks about the specifics of that habit which leads to the eventual estrangement of the mind both from its empirical data and from reason. Based on the concepts of irrationality developed earlier, we will see that confusion arises, even where it is not intended. It is shown that language, although it can lead astray and even be the immediate cause of mental confusion and false problems, is nevertheless not the main target of Descartes' epistemological reform. Finally, this leads to a nuanced reevaluation of the place of tradition and rhetoric within Descartes' methodological project.