

Meiner

A horizontal bar consisting of a series of squares. From left to right, there is one solid green square, followed by seven light purple squares, then a square containing a white 'M' on a green background, and finally one light purple square.

# Aufklärung



# AUFKLÄRUNG

Interdisziplinäres Jahrbuch  
zur Erforschung des 18. Jahrhunderts  
und seiner Wirkungsgeschichte

In Verbindung mit der  
Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts  
herausgegeben von  
Karl Eibl, Norbert Hinske, Lothar Kreimendahl  
und Monika Neugebauer-Wölk  
unter Mitwirkung von  
Klaus Gerteis, Rudolf Vierhaus sowie Carsten Zelle

– Band 18 · Jg. 2006 –

Themenschwerpunkt:

JOHN LOCKE

ASPEKTE SEINER THEORETISCHEN UND  
PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE

Herausgegeben von Lothar Kreimendahl

FELIX MEINER VERLAG

ISSN 0178-7128

Aufklärung. Jahrbuch für die Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. – In Verbindung mit der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts herausgegeben von Karl Eibl, Norbert Hinske, Lothar Kreimendahl und Monika Neugebauer-Wölk. – Redaktion: Dr. Marianne Willems unter Mitwirkung von Philip Ajouri, Ludwig-Maximilians-Universität München, Institut für deutsche Philologie, Schellingstraße 3, 80799 München, E-mail: [aufklaerung@lrz.uni-muenchen.de](mailto:aufklaerung@lrz.uni-muenchen.de).

© Felix Meiner Verlag 2006. Das Jahrbuch und alle in ihm enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Textformatierung: Katja Mellmann. Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza. Printed in Germany.

## INHALT

<i>Lothar Kreimendahl</i> : Vorwort.....	5
--	---

### ABHANDLUNGEN

<i>Andreas Kemmerling</i> : Vom Unverständlichen zum als selbstverständlich Vorausgesetzten – Lockes unerläuterter Ideenbegriff.....	7
<i>Ralph Schumacher</i> : Locke über die Intentionalität sinnlicher Ideen .....	21
<i>Reinhard Brandt</i> : John Lockes Konzept der persönlichen Identität. Ein Resümee .....	37
<i>Rolf W. Puster</i> : Eine Klippe für die Selbsttransparenz des Bewußtseins? Zu Lockes Begriff der Erinnerung .....	55
<i>Rainer Specht</i> : John Lockes Lehre vom Allgemeinen.....	69
<i>Udo Thiel</i> : Der Begriff der Intuition bei Locke.....	95
<i>Katia Saporiti</i> : Locke und Berkeley über abstrakte Ideen.....	113
<i>Ivano Petrocchi</i> : Die Rezeption von Lockes Nachlaßschrift „Of the Conduct of the Understanding“ in der deutschen Aufklärung .....	143
<i>Wolfgang Leidhold</i> : Vernunft, Erfahrung, Religion. Anmerkungen zu John Lockes „Reasonableness of Christianity“ .....	159
<i>Günter Gawlick</i> : Lockes Theorie der Toleranz .....	179
<i>Jürgen Sprute</i> : Die Legitimität politischer Herrschaft bei John Locke .....	201
<i>Jean-Claude Wolf</i> : Strafe im Naturzustand .....	223

### KURZBIOGRAPHIE

<i>Uta Golembek</i> : John Locke (1632–1704).....	237
---	-----



## VORWORT

Das Jahr 2004 erlebte viele Jubiläumsfeiern prominenter Philosophen. An erster Stelle ist hier Immanuel Kant zu nennen, dessen Todestag sich zum 200. Mal jährte, und sodann Christian Wolff, dessen 250. Geburtstags es zu gedenken galt. Beide, Kant wie Wolff, wurden mit diversen Festveranstaltungen geehrt, wobei der Königsberger Philosoph seiner überragenden Bedeutung entsprechend im Vordergrund stand. Auch John Locke, dessen Todestag (28.10.1704) weltweit, vornehmlich aber in den anglo-amerikanischen Ländern Anlaß zu zahlreichen Symposien und Gedenkveranstaltungen gab, wurde in Deutschland mit einer Vortragsreihe bedacht, die im Winter-Semester 2004/05 vom Philosophischen Seminar der Universität Mannheim ausgerichtet wurde und die unter dem Titel „John Locke (1632–1704). Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie“ stand. Es war die einzige Veranstaltung, die zu Ehren des „Stammvaters der modernen empiristischen Philosophie“ in Deutschland stattfand.

Dieser Umstand erscheint symptomatisch für die Beachtung, die Lockes Werk innerhalb der deutschen Philosophiegeschichtsforschung erfährt. Der hochmütige, mitunter geradezu verächtliche Ton, in dem die sogenannten „Deutschen Idealisten“ über Lockes Werk sprachen – man denke etwa nur an Schellings „Je méprise Locke“ – hat offensichtlich eine lang anhaltende Wirkung erzeugt, die einer seiner Bedeutung gebührenden Beschäftigung mit seinem Werk bis in die Gegenwart hinein hindernd entgegensteht. Eine gewisse Ausnahme dieser weithin diagnostizierbaren Vernachlässigung stellt lediglich die Kant-Forschung dar, die im Zusammenhang der Bemühungen um die Aufdeckung der Quellen des Kantischen Denkens Lockes Hauptwerk, den *Essay Concerning Human Understanding* von 1690, ebenso in den Blick genommen hat wie sein nachgelassenes Werk *Of the Conduct of the Understanding*.

Gleichwohl ist die Beschäftigung mit dem philosophischen Werk Lockes einschließlich seiner staats- und religionsphilosophischen Schriften in Deutschland bis in die unmittelbare Gegenwart hinein niemals ganz abgerissen. Die hier publizierten Beiträge der Mannheimer Vortragsreihe, die um einige wenige Aufsätze vermehrt sind und die neben der theoretischen Philosophie auch Fragen der Religionsphilosophie sowie der politischen Philosophie zum Thema haben, bezeugen die Präsenz und Kontinuität der deutschen Locke-Forschung. Sie ist durch eine beachtliche Vielfalt methodischer Zugänge gekennzeichnet, die sich auch in den Aufsätzen dieses Bandes zu erkennen gibt. So steht beispielsweise die aus historischer Perspektive vorgenommene Interpretation, die

Lockes Philosophie ihrerseits in den Kontext der vorausliegenden Philosophie zu integrieren und von daher zu verstehen sucht, neben der im Geiste der analytischen Philosophie vorgenommenen Prüfung tragender Begriffe und Theorien seines Denkens; rezeptionsgeschichtlichen Aspekten wird ebenso nachgegangen wie der Frage, ob Lockes Lösungsvorschläge zu bestimmten Problemen für die damalige Zeit annehmbar waren und wie sie aus der Distanz von drei Jahrhunderten zu beurteilen sind. Mehrere Beiträge stellen Bezüge zwischen Lehrstücken seiner Philosophie und gegenwärtigen philosophischen Diskussionen her und dokumentieren damit die bleibende Aktualität der Philosophie des großen Briten. Es ist zu wünschen, daß die Publikation der Beiträge der Vortragsreihe der Locke-Forschung weitere Impulse verleiht und zu einer verstärkten Beschäftigung mit seinem Werk anregt.

Den Autoren danke ich für die Bereitschaft, ihre Vorträge in Druckfassung zu bringen. Die Vorbereitung für die Publikation lag in den Händen von Herrn Volker Dieringer M.A., der dabei von Herrn Patrick Alberti M.A. unterstützt wurde. Beiden gilt mein Dank, ebenso Frau Dr. Marianne Willems (München), die mit gewohnter Umsicht die Druckvorlage erstellt hat.

Lothar Kreimendahl



# ABHANDLUNGEN

ANDREAS KEMMERLING

Vom Unverständlichen zum als selbstverständlich Vorausgesetzten

Lockes unerläuterter Ideenbegriff

Der Begriff der mentalen Repräsentation ist einer der erfolgreichsten Begriffe in der Philosophie der Moderne. Er zieht sich, unter verschiedenen Bezeichnungen, wie ein roter Faden durch die philosophischen Ansätze oder Systeme von Descartes, Arnauld, Malebranche, Locke, Spinoza, Leibniz, Wolff, Berkeley, Hume und Kant, bis hin zu denen Freges oder des frühen Wittgenstein. Descartes' Terminus für diesen Begriff war *'idea'* (gelegentlich spricht er aber auch von einer *'repraesentatio mentis'*), im Französischen wurden daraus *'les idées'*, im Englischen die *'ideas'*, im Deutschen die *'Vorstellungen'*. Heutzutage spricht man vorzugsweise von *'mentalen Repräsentationen'*. Mit diesem terminologischen Wandel von den *'Vorstellungen'* zu den *'mentalen Repräsentationen'* geht einher, daß jener ursprünglich philosophische Begriff in viele andere, stärker empirisch ausgerichtete Bereiche der Theoriebildung übernommen wurde. Chomskys Theorie der sprachlichen Kompetenz ist ein berühmtes Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit, aber es gibt heute eine Vielzahl von kontrovers diskutierten Theorieansätzen in den sog. Kognitionswissenschaften, denen ganz selbstverständlich die Annahme zugrunde liegt, daß es mentale Repräsentationen gibt.

Doch bleiben wir bei der Philosophie. In ihr hat sich dieser Begriff in beeindruckender Weise durchgesetzt. Seine philosophische Erfolgsgeschichte ist zwar noch nicht geschrieben, aber es scheint, daß es seit Descartes' reifer Philosophie bis ins späte achtzehnte Jahrhundert nur wenige Denker gab, die diesem Begriff gegenüber Vorbehalte hatten – oder gar prinzipielle Einwände. John Sergeant,<sup>1</sup> Edward Stillingfleet,<sup>2</sup> der Bischof von Worcester, und Thomas Reid<sup>3</sup> gehören zu den Ausnahmen, die gewiß zu nennen wären; aber die ersten beiden werden nicht einmal mehr in den philosophischen Lexika erwähnt, und

<sup>1</sup> John Sergeant, *Solid Philosophy Asserted, Against the Fancies of the Ideists*, London 1697.

<sup>2</sup> Edward Stillingfleet, *Letters to Locke*, Bd. 1, London 1697, Bd. 2, London 1698.

<sup>3</sup> Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edinburgh 1785.

auch der dritte ist heutzutage selbst unter Philosophen zumeist kaum noch mehr als namentlich bekannt.

Wenn ich jetzt über einen bemerkenswerten Schritt in der Entwicklung des Ideenbegriffs spreche, geht es mir allerdings gerade nicht um begriffsgeschichtliche Einzelheiten, gleichgültig wie interessant und amüsant sie sein mögen. Es geht mir um etwas, das ich für philosophisch bemerkenswert halte.

Der Cartesische Begriff der Idee (natürlich nicht das Wort *'idea'*) war zu seiner Zeit, also in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, noch neu, und obwohl Descartes sich reichlich Mühe gab, ihn möglichst beiläufig einfließen zu lassen, war er jederzeit dazu bereit, seine damals noch „persönliche“, neuartige Verwendung des Wortes *'idea'* zu erläutern, ja an prominenter Stelle (im Anhang an die *Zweiten Erwiderungen*) sogar explizit zu definieren. Descartes hat es nicht als selbstverständlich vorausgesetzt, daß sein Leser weiß, was eine Idee ist. Er hat es noch für nötig gehalten, diesen Begriff zu definieren; aber, was noch wichtiger ist: Er hatte eine seines Erachtens präsentable Theorie – oder zumindest den Versuch einer Auskunft – darüber, was die allgemeine Beziehung zwischen einer Idee und ihrem Ideatum (dem von ihr Repräsentierten) ist. Bei John Locke, dessen Ideenbegriff wir im folgenden betrachten werden, verhält es sich, wie wir sehen werden, ganz anders.

Descartes' *Definition* der Idee hat allerdings einen Nachteil: sie ist unverständlich. Dafür gibt es vielleicht eine Erklärung, mit der wir uns zufrieden geben könnten. Ich komme darauf zurück. Die Unverständlichkeit der Definition wäre, für sich genommen, vielleicht nicht weiter schlimm; Definitionen mißlingen in der Philosophie nicht selten. Jedoch ist auch Descartes' *Erklärung* der Beziehung zwischen Idee und Ideatum – aus Gründen, die mit der Unverständlichkeit seiner Definition nichts zu tun haben – ebenfalls unverständlich. Bei Locke hingegen fehlt schon jederlei Versuch einer Definition, und ebenfalls eine allgemeine Konzeption der Idee/Ideatum-Beziehung. In dieser Diskrepanz zwischen Descartes' und Lockes Verwendung ihrer jeweiligen Ideenbegriffe liegt meines Erachtens ein bemerkenswertes Moment der Entwicklung des neuzeitlichen Ideenbegriffs. Es ist der Schritt vom Unverständlichen, das diesem Begriff bei Descartes eignet, zur Unterstellung des mehr oder weniger Selbstverständlichen, die diesen Begriff seit Locke begleitet. Mit Locke beginnt jene bemerkenswerte philosophische Gepflogenheit: zu unterstellen, daß der Leser schon wisse, was eine Idee ist. In der Entwicklung eines philosophischen Fachbegriffs ist dies ein markanter Einschnitt. Im Begrifflichen gibt es vielleicht keine einschneidendere Veränderung als die vom Unverständlichen zum Selbstverständlichen.

Descartes definiert im Anhang an die *Zweiten Erwiderungen*, was eine Idee ist:

Unter dem Ausdruck *idea* verstehe ich die Form [*forma*] eines beliebigen Gedankens [*cogitatio*], dank deren unmittelbarer Perzeption [*perceptio*] ich mir des Gedankens bewußt [*consciuis*] bin.<sup>4</sup>

Diese Definition wirft eine Reihe von Verständnisfragen auf: Was ist die Form eines Gedankens? Was heißt es, eine solche Form unmittelbar zu perzipieren? Und so weiter. Alle diese Fragen läßt Descartes unbeantwortet. Nun muß man dazu wissen, daß er von Definitionen in der Philosophie nicht viel hielt. An mehr als einer Stelle hat er betont, daß nicht alle Begriffe definierbar sind. In seinen Augen ist die Versessenheit auf Definitionen eine intellektuelle Verirrung und ein Kennzeichen schlechten Philosophierens. Einige Begriffe sind undefinierbar, weil es schlicht nichts gibt, womit sie sich definieren ließen. Jeder Versuch, sie zu definieren, würde diese Begriffe eher unklarer als klarer machen. Als Beispiel nennt er wiederholt den Begriff des Denkens. ‘*Cogitatio*’ ist sein Paradigma eines undefinierbaren Begriffs.

Dennoch beginnt er die Abfolge seiner Definitionen in den *Zweiten Erwiderungen* mit einer Definition von ‘*cogitatio*’. Darauf folgt die Definition von ‘*idea*’. Mit andern Worten: Als erstes wird der Inbegriff des Undefinierbaren definiert; als zweites, mit Rückgriff darauf, der Begriff der Idee.

Vor nicht allzu langer Zeit meinte ich, diese Definitionen enthielten womöglich den Schlüssel zu Descartes’ Ideenbegriff, und versuchte, ihnen einen philosophisch aufschlußreichen Gehalt zu entwinden. Das ist mir mißlungen – genauso wenig ist es nach meinem Eindruck allen anderen gelungen, deren diesbezügliche Versuche ich studiert habe.<sup>5</sup> Heute neige ich zu einer entspannteren Betrachtungsweise dieser Definitionen. Sie sind Descartes’ ironische Verbeugungen vor den definitionserheischenden Üblichkeiten seiner Zeit, denen gegenüber er eine tiefe Verachtung hegte. Ich verstehe seinen Definitionsversuch jetzt so: „Wer unbedingt Definitionen sehen möchte, dem kann ich helfen. Also, bitteschön: Unter dem undefinierbaren Ausdruck ‘*cogitatio*’ verstehe ich das-und-das; und unter dem undefinierbaren Ausdruck ‘*idea*’ verstehe ich dies-und-dies“.

Descartes’ Definition hilft uns nicht weiter, um zu verstehen, was eine Idee ist. Und vielleicht war das eben auch gar nicht ihr Zweck. Aber er hatte eine Theorie darüber, was eine Idee und welches ihre Beziehung zu ihrem Ideatum ist. Eine Idee ist, so sagt seine Theorie, ein Modus des Geistes, also etwas Immaterialles, und sie ist identisch (oder quasi-identisch) mit ihrem Ideatum. Lassen wir einmal alle Probleme beiseite, die die Immaterialität aufwirft; konznen-

<sup>4</sup> *Euvres de Descartes*, hg. von Charles Adam und Paul Tannery (Neuaufgabe Paris 1973), Bd. 7, 160.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Andreas Kemmerling, *Ideen des Ichs – Studien zu Descartes’ Philosophie*, Frankfurt 2005, Kap. 1.

trieren wir uns auf die Beziehung zwischen Idee und Ideatum. Sie ist nach Descartes von folgender Art: Die Idee einer Entität  $x$  ist  $x$  selbst in seiner geistigen (immateriellen) Seinsweise; das Ideatum dieser Idee ist  $x$  selbst in seiner außergeistigen Seinsweise. Ein Beispiel: Da ist ein Hase, nennen wir ihn Peter; und da ist ein Mensch, nennen wir ihn Jemand; und da ist eine Idee, die Jemand hat, wenn er an Peter denkt, nennen wir sie Idea-Petri. Die Beziehung zwischen der Idee, die Jemand da hat (also Idea-Petri), und ihrem Ideatum (also Peter) ist für Descartes eine Identitätsbeziehung: Idea-Petri ist nichts anderes als der Hase Peter, wie er *objective* in Jemandes Geist ist. Der außenweltliche Hase Peter hoppelt unbeschadet über die außenweltlichen Felder; aber er ist zugleich *objective* in Jemandes Geist, sobald Jemand an ihn denkt. Der Hase Peter, besser wäre: die *entitas* des Hasen Peter, hat also für Descartes zwei Seinsweisen: Es gibt ihn *actualiter* oder *formaliter* draußen auf dem Feld; und es gibt ihn, wenn Jemand an ihn denkt, *objective* in Jemandes Geist. Die Idee von Peter, Idea-Petri, ist Peter selbst, wie er in objektiver Seinsweise in Jemandes Geist ist.

Das ist, in Kurzform, Descartes' Lehre über die Beziehung zwischen Idee und Ideatum. Noch einmal formelhaft verkürzt, lautet sie:

Die Idee von  $x = x$  selbst in objektiver Seinsweise.

Descartes kann zwar mit dieser Lehre über die Beziehung zwischen Idee und Ideatum auf allerlei Töpfchen ein auf den ersten Blick passendes Deckelchen setzen, aber sie hat das grundsätzlich Unverständliche an sich, daß ein und dieselben Entitäten auf mehrerlei Seinsweise vorkommen können und daß Peter selbst (wenn auch in einer besonderen Seinsweise) die Idea-petri ist. Diese Unverständlichkeit, die der Cartesischen Ideenlehre zugrunde liegt, ist allerdings für Theoriezwecke äußerst praktisch: Descartes muß nicht eigens erklären, wie eine Idee es sozusagen macht, gerade ihr ganz bestimmtes Ideatum zu repräsentieren; letztere Frage erübrigt sich, wenn die Idee selbst nichts anderes ist als das, was sie repräsentiert.

Locke konnte mit diesem Kern-Aspekt der Cartesischen Ideen-Konzeption nichts anfangen. In seinem zweiten Brief an Edward Stillingfleet, den Bischof von Worcester, amüsiert er sich im Jahre 1699 darüber, wie dieser (in gut cartesianischer Manier) überhaupt nur meinen könne, die Kathedrale, an die er denke, sei in seinem Verstand.<sup>6</sup> Wir wiederum dürfen uns – diese begriffshistorische *Petitesse* mag ich mir nicht verkneifen – darüber amüsieren oder jedenfalls wundern, daß Locke, der vermutlich zur selben Zeit die vierte Auflage seines *Essay* vorbereitete, darin an prominenter Stelle (im Brief an den Leser) folgenden Zusatz macht: unter einer determinierten Idee verstehe er „ir-

<sup>6</sup> John Locke, Works, hg. von Thomas Tegg, London 1823, Bd. 4, 390 f.

gendein unmittelbares Objekt im Geist [...] wenn es jederzeit objektiv im Geist und dort determiniert ist“<sup>6</sup>. Locke verwendet hier ausdrücklich die cartesianische Wendung „*objectively in the mind*“<sup>6</sup>. Den Gehalt dieser Wendung bespöttelt er zwar in seinem gerade erwähnten Brief an Stillingfleet; aber er gibt ihr keinen eigenen Sinn, wenn er sie selbst verwendet, um damit seinen Begriff der determinierten Idee zu erläutern.

Locke ist begriffsgeschichtlich gesehen der eigentliche Großverteiler des ursprünglich Cartesischen Terminologie-Pakets ‘Idee/Bewußtsein’. Er hat jedoch, so weit ich sehe, die Cartesische Konzeption mentaler Repräsentation schon vergessen oder als völlig inadäquat beiseite gelegt, als er den *Essay* in seine erste endgültige Fassung bringt, mit dem er diesem Begriffspaar zum bis heute anhaltenden Erfolg verhilft. Wir wissen, daß er Descartes gründlich zur Kenntnis genommen hat; als Senior Student am Christ Church College in Oxford hat er gegen Ende der Fünfziger Jahre offenbar begeistert – soweit man sich Locke begeistert vorstellen darf – Descartes gelesen; während seines Frankreich-Aufenthalts zwischen 1675 und 1679 hat er Malebranches eigenwillige Weiterentwicklung der Cartesischen Ideenlehre zur Kenntnis genommen und später auch die Debatte zwischen Arnauld und Malebranche um das richtige Verständnis des Cartesischen Ideenbegriffs verfolgt.<sup>7</sup>

Selbst hat er wenig dazu zu sagen, was Ideen *sind*. Locke gibt keine Definition; und er hat keine Konzeption der allgemeinen Beziehung zwischen Idee und Ideatum. Dadurch, daß er seinen Ideenbegriff ohne dies beides verwendet, setzt er voraus, daß hinreichend klar ist, was Ideen sind, und entwickelt *unter dieser Voraussetzung* seine berühmten Hypothesen darüber, wie Menschen ihre Ideen unterschiedlichster Art erwerben.

Ich werde nun diese These zu untermauern versuchen:

Mit all seinen Erläuterungen zum Ideenbegriff gibt Locke weder eine Definition (und will dies auch gar nicht), noch hat er eine allgemeine Konzeption derjenigen Beziehung, durch die etwas (was auch immer es sei) eben gerade die Idee seines Ideatums ist.

Zum ersten Teil der These. Locke erläutert seinen Begriff der Idee an vielen Stellen des *Essay*. Ich nenne einige Beispiele, in der Reihenfolge ihres Auftretens im *Essay*:<sup>8</sup>

1 *whatsoever is the object of the understanding when a man thinks* (I.1.8)

<sup>7</sup> Nicholas Malebranche, *De la Recherche de la Vérité* (1674–1675); *Traité de la Nature et de la Grâce* (1680); Antoine Arnauld, *Des Vraies et des Fausses Idées* (1683).

<sup>8</sup> In den Verweisen auf Lockes *Essay concerning Human Understanding* (London 1689/1690) bezieht sich die römische Ziffer auf das Buch, die zweite Ziffer auf das Kapitel und die dritte Ziffer auf den Abschnitt. ("I.2.3" bezeichnet also den dritten Abschnitt des zweiten Kapitels des ersten Buchs.) Zitiert wird nach der Ausgabe von Peter H. Nidditch, Oxford 1975.

- 2 *whatever it is, which the mind can be employed about in thinking* (I.1.8)
- 3 *that which the mind is employed about whilst thinking* (II.1.1)
- 4 *the materials of reason and knowledge; the materials of thinking* (II.1.2)
- 5 *the materials of all our knowledge* (II.2.1)
- 6 *whatsoever the mind perceives in itself, or is the immediate object of perception, thought or understanding* (II.8.8)
- 7 *nothing but the bare appearances or perceptions in our minds* (II.32.1)

Zudem gibt es eine Fülle erläuternder nominaler Paraphrasierungen, mit denen Locke seine Verwendung des Wortes 'Idee' je nach Zusammenhang versieht. Hier ist eine Auswahl, ohne den jeweiligen Zusammenhang:

- 8 *perceptions*
- 9 *appearances*, manchmal: *naked*, manchmal: *bare appearances*
- 10 *objects in the mind*, oft: *immediate objects*
- 11 *copies, resemblances, images, representations*, (II.8) *like pictures* (III.3.7)
- 12 *signs* (IV.21.4)
- 13 *notions, apprehensions, conceptions, components of mental propositions* (II.32.19)
- 14 *impressions, effects, productions of things without us* (IV.4.4)
- 15 *marks, characters* (II.30.2)
- 16 *meanings (of words), immediate significations of words* (III.2.7)
- 17 *sentiments* (IV.1.4)
- 18 *archetypes of the mind's own making* (IV.4.5): dies über komplexe Ideen.

Die Satz-Erläuterungen, die ich genannt habe, geben nicht genug her, um aus ihnen eine Definition zu gewinnen; die Nominalparaphrasen geben zu viel her, um *eine* überhaupt wagen zu wollen. Ersteres hat Locke gesehen, letzteres vielleicht nicht. Er war sich dessen bewußt, daß er seinen Ideenbegriff mit erläuternden Hinweisen wie (1) und (2) nicht definiert hat. In diesen Satz-Erläuterungen benutzt er dezidiert unbestimmte Formulierungen wie „*whatever*“ und „*whatsoever*“; diese bezeichnen für ihn aber nur *vage* Ideen (IV.7.4). Wäre, was eine Idee ist, mit Rückgriff auf *vage* Ideen *definiert*, so wäre der Begriff der Idee dadurch entwertet. Nichts liegt Locke ferner, der alles auf diesen Begriff setzt.

Auch die Nominal-Paraphrasen, die ich genannt habe, helfen nicht weiter, denn sie werden von Locke nicht näher bestimmt. Was etwa eine Erscheinung oder ein Bestandteil einer mentalen Proposition ist, wird von Locke niemals thematisiert.

Kurz, allzu kurz: Locke hat seinen Begriff der Idee nicht definiert, und offenbar hat er es mit Entschiedenheit nicht getan. Dies ist insofern auf den er-

sten Blick verwunderlich, als er sich ersichtlich im Klaren darüber war, daß *'idea'* ein terminus technicus ist. In der Einleitung zum *Essay* bittet er den Leser um Entschuldigung für seine „häufige Verwendung des Wortes *Idee*“: das habe sich eben leider nicht vermeiden lassen. Das Wort *'idea'* ist übrigens, soweit ich sehe, das einzige Wort im *Essay*, das Locke ausnahmslos kursiv und groß schreibt, so als wolle er den Leser beständig an das immer noch Fachterminologische und Fremde erinnern, das dieses Wort damals noch an sich hat.

Warum hat Locke keine Definition gegeben? Ich vermute, er unterließ es auch deshalb, weil er den Begriff der Idee in einer sehr grundsätzlichen Hinsicht unbestimmt halten wollte, nämlich hinsichtlich dessen, ob Ideen etwas Immaterielles oder etwas Materielles sind. Man darf sich nicht davon täuschen lassen, daß Locke sehr häufig die dualistischen Redeweisen bevorzugt („der ganze Mensch, sowohl Geist als auch Körper“ [II.1.11]; das Gehirn als das Audienz-Zimmer des Geistes [II.3.1]); doch wenn es hart auf hart geht, ist Locke durch und durch agnostizistisch gegenüber der Frage, ob das, was in uns denkt, etwas Materielles oder etwas Immaterielles ist. Ich zitiere aus dem sechsten Abschnitt des dritten Kapitels des vierten Buchs:

Wir haben zwar die Ideen der Materie und des Denkens, werden aber möglicherweise niemals in der Lage sein zu wissen, ob ein bloß materielles Wesen denkt oder nicht. [...] Die beiden folgenden Möglichkeiten sind im Lichte unserer Begriffe gleichermaßen denkbar: daß Gott, wenn es ihm gefällt, der Materie zusätzlich ein Denkvermögen geben kann; oder aber auch, daß er der Materie zusätzlich noch eine andere Substanz geben kann, die das Denkvermögen hat; denn *wir wissen nicht, worin das Denken besteht*, und auch nicht, welcher Art von Substanzen es dem Allmächtigen gefallen hat, dieses Vermögen zu geben. [...] Wer betrachtet, wie schlecht sich in unserm Denken die Sinneswahrnehmung mit ausgedehnter Materie verträglich machen läßt; oder auch Existenz mit irgendeinem Ding, das keinerlei Ausdehnung hat, der wird gestehen, daß er sehr weit davon entfernt ist, mit Gewißheit zu wissen, was seine Seele ist. Es ist dies ein Punkt, der, wie mir scheint, außerhalb der Reichweite unseres Wissens anzusiedeln ist [...] Wer sich selbst gestattet, den dunklen und verwickelten Teil jeder dieser beiden Hypothesen einmal unbefangen zu betrachten, wird kaum finden, daß seine Vernunft in der Lage ist, ihn im Hinblick auf die Materialität der Seele zu einer festen Auffassung zu führen. [...] Es ist unstrittig, daß wir etwas in uns haben, das denkt [...], aber wir müssen uns in die Unwissenheit darüber fügen, was für eine Art von Seiendem dies ist. (IV.3.6; meine Hervorhebung)

Hierin dürfte ein wichtiger Teil des Grunds dafür liegen, daß Locke nicht definiert, was eine Idee ist. Wenn der Materialismus Hobbes' wahr ist, sind Ideen etwas Körperliches, wenn der Cartesische Dualismus wahr ist, sind sie etwas Immaterielles. Locke hält beides für möglich und beides für gleichermaßen schwer begreiflich; er meint, wie der gerade zitierten Textstelle zu entnehmen ist, daß wir uns in diesem Punkt wohl mit unserer Unwissenheit bescheiden müssen. Deshalb *kann* er nicht definieren, was eine Idee ist; und die unbe-

stimmte Redeweise „was auch immer“, die in seinen Erläuterungen vorkommt, können wir nun ein wenig besser verstehen. Gemeint ist auf jeden Fall auch: „was auch immer, sei's etwas Materielles, sei's etwas Immaterielles“. – Wenn diese Vermutung richtig ist, muß es keine logische Besonderheit des Ideenbegriffs sein, die ihn von jedem Versuch einer Definition abhält, sondern allein schon das empirische Faktum, daß wir seines Erachtens eben nicht wissen, ob die denkende Substanz etwas Materielles oder etwas Immaterielles ist.

Nun zum zweiten Teil der These: dazu, daß Locke keine allgemeine Konzeption derjenigen charakteristischen Beziehung hat, durch die etwas eine Idee (und zwar gerade die ihres Ideatums) ist.

Locke hat eine Konzeption der Beziehung zwischen Idee und Ideatum, soweit es sich bei dem Ideatum um eine sinnlich wahrnehmbare Qualität eines körperlichen Gegenstands handelt. In diesem Fall ist die Idee das dem Geist gegenwärtige Zeichen für die dem Geist selbst nicht gegenwärtige wahrnehmbare Qualität. Am klarsten sagt Locke dies erst an einer sehr späten Stelle, im 1091. der 1092 Abschnitte des *Essay*: „Weil keines der Dinge, über die der Geist eindringlich nachdenkt, dem Verstand gegenwärtig ist (ausgenommen der Geist selbst), ist es notwendig, daß etwas anderes ihm als ein Zeichen [*sign*] oder als eine Repräsentation gegenwärtig ist: und das sind Ideen“ (IV.21.4). – Die Idee/Ideatum-Beziehung ist also, bei Sinnes-Ideen, eine Zeichen/Angezeigtes-Beziehung.

Ideen sind wesentlich *innere* Zeichen; auch wenn das Innere, das für Geistigkeit kennzeichnend ist, bei Locke in der Schwebelage zwischen dem metaphorischen Innen der Dualisten und dem buchstäblichen, intracranialen Innen der Materialisten. Innen, das ist für Locke entweder der materielle Ort oder der immaterielle Quasi-Ort, an dem der Geist, der Verstand, tätig ist, der Ort, an dem sich das Denken abspielt. Außen, das ist natürlich der Ort, an dem sich die Dinge mit ihren Eigenschaften befinden, von denen das Denken weitenteils handelt. Damit das Denken, innen, von den Dingen, draußen, handeln kann, bedarf es geeigneter Beziehungen, Verbindungen, Entsprechungen (IV.4.3 f.) – und Ideen sind die Objekte drinnen, die in solchen Beziehungen zu den Dingen draußen stehen können. Locke insistiert also, bei allem Agnostizismus gegenüber der Materialitäts/Immaterialitäts-Frage, auf dem einschneidenden Unterschied zwischen dem Innen des Geistes und dem Außen der sinnlich wahrnehmbaren Welt.

Betrachten wir kurz, wie Locke im Rahmen dieses Innen/Außen-Bilds die Beziehung zwischen Idee (innerem Zeichen) und Ideatum (äußere Eigenschaft) konzipiert, und konzentrieren wir uns zunächst auf den Fall, den Locke für den grundlegenden hält: auf den Fall einer sog. simplen Idee, die vermittelt der Sinneswahrnehmung erworben wird. Die wichtigsten dramatis personae in diesem Stück sind, auf der Außenseite: Ein körperliches *Ding*, das körperliche *Ei-*



*genschaften* (darunter insbesondere auch *Sinnesqualitäten*) hat; die *reale Essenz* oder wahre Natur dieses Dings, die wir zwar nicht kennen, die zu unterstellen wir allerdings nicht umhinkommen. Und auf der Innenseite sind es: der *Verstand*, der Ideen empfängt; die *Sinneswahrnehmung*, die sie ihm bringt; und die *simple Idee*, die der Verstand durch die Sinneswahrnehmung empfängt (II.1.23; II.9.3). (Alles Weitere blende ich der Einfachheit halber aus.)

Es verhält sich nun, nach Locke, so: Die Sinnesqualität (im Ding draußen) ist nichts anderes als das Vermögen des Gegenstands, (auf Grund des Verhaltens seiner selbst nicht wahrnehmbaren Korpuskeln) im Verstand eine Idee zu erzeugen; und die erzeugte Idee zeigt einen Gegenstand mit dieser Sinnesqualität an. Sie zeigt, im Klartext, an, daß da draußen etwas ist, das das Vermögen hat, sie selbst zu erzeugen. Darüber hinaus zeigt sie nichts an (II.31.2; II.32.16). Gott hat es so eingerichtet, daß Sinnesideen vom Typ *I* immer nur von Gegenständen hervorgerufen werden, die die Qualität *Q* haben (wobei *Q* nicht anderes ist als das Vermögen von Gegenständen, justament Ideen vom Typ *I* hervorzurufen). Was ist demnach die Anzeige-Beziehung zwischen einer einzelnen simplen Sinnes-Idee, nennen wir sie *i*, und ihrem externen Ideatum, nennen wir es *Q* (wie Qualität), wodurch erstere gerade letzteres anzeigt und nichts anderes? Lockes Auskunft läßt sich so fassen:

*i* zeigt *Q* genau dann an, wenn gilt: *Q* ist dasjenige Vermögen beliebiger äußerer Gegenstände, aufgrund ihrer (wie auch immer korpuskular realisierten) realen Natur unter geeigneten Umständen gerade die Idee *i* (und Ideen desselben Typs) hervorzubringen, wobei gilt: hinsichtlich ihrer realen Natur gleichartige und gleichbleibende Gegenstände bringen beständig gleichartige Ideen hervor.

Das ist Lockes Auskunft über die Idee/Ideatum-Beziehung bei simplen Ideen der Sinneswahrnehmung; diese Beziehung ist eine komplexe Kausalbeziehung zwischen Ideen und körperlichen Gegenständen; Gott steht für die konstante Zuverlässigkeit der Beziehung ein; die mechanistisch-korpuskulare Realisierung geschieht vermittelt unwahrnehmbar kleiner Teilchen und ihrer selbst nichtwahrnehmbaren Eigenschaften.

Aber nicht alle Ideen sind simple Ideen der sinnlichen Wahrnehmung; diese Ideen sind zwar basal für Locke im Hinblick auf den Erwerb aller übrigen Ideen, aber in der sprachlichen Verständigung z.B., und auch bei der sprachlichen Fixierung unseres Wissens, spielen sie fast keine Rolle. Wir haben keine Wörter für sie. Wörter bezeichnen *abstrakte* Ideen: Ergebnisse eines geistigen Prozesses (II.11.9; IV.4.2).

Betrachten wir zwei andere wichtige Arten von Ideen und fragen uns, was bei ihnen die Beziehung zu ihren Ideata ist. Erstens die simplen Ideen der Reflexion und zweitens eine besondere Teilklasse der komplexen Ideen.

Was sind einfache Ideen der Reflexion? Es sind nicht weiter zerlegbare Ideen, die wir dadurch gewinnen, daß wir die Tätigkeiten [*operations*] unseres eigenen Geistes perzipieren; Locke nennt die Idee des Denkens und die des Wollens, wobei Denken und Wollen als konkrete einzelne, sozusagen datierbare Geistestätigkeiten zu nehmen sind, und Tätigkeiten auch rein rezeptiver Art sein dürfen (II.1.4). Wie die Idee/Ideatum-Beziehung bei diesen Ideen beschaffen ist, dazu sagt er uns gar nichts. Vielleicht hielt er das für überflüssig, weil er Reflexion als etwas zur Sinneswahrnehmung trivial Analoges betrachtet hat, worauf seine häufig auftauchende Wendung vom ‘inneren *Sinn*’ als Hinweis gedeutet werden mag. Aber dies wäre falsch. Eine Konzeption der ‘inneren’ Sinneswahrnehmung erübrigt sich nicht, und sie erübrigt sich gerade in Lockes theoretischem Rahmen nicht; sie kann keine platte Analogie zur Konzeption der Idee/Ideatum-Beziehung bei den Ideen der ‘äußeren’ Wahrnehmung sein.

Warum nicht? Nun, versuchen wir einmal, die Analogie möglichst exakt zu entwickeln. Daraus ergäbe sich folgendes:

Eine simple Idee *i* der Reflexion zeigt *Q* genau dann an, wenn gilt: *Q* ist das Vermögen beliebiger innerer Tätigkeiten, aufgrund ihrer (wie auch immer realisierten) realen Natur unter geeigneten Umständen gerade *i* (und Ideen desselben Typs) hervorzubringen; und hinsichtlich ihrer realen Natur gleiche innere Tätigkeiten bringen beständig gleiche Ideen hervor.

Das klingt reichlich merkwürdig, und angesichts einer derartigen Erläuterung müßten wir fragen: Haben alle Denkakte aufgrund ihrer inneren, realen Beschaffenheit das Vermögen, in uns die Idee des Denkens, was auch immer sie sei, hervorzubringen? Was ist überhaupt die innere Beschaffenheit, die Realesenz, eines Denkakts? Gibt es etwa, um die Analogie in der materialistischen Version komplett zu machen, unwahrnehmbare innere Korpuskeln, in deren unwahrnehmbaren Eigenschaften das Vermögen von Denkakten realisiert ist, in uns die Idee des Denkens hervorzurufen? Und sind Willensakte aus anderen inneren Korpuskeln zusammengesetzt, so daß sie es vermögen, in uns die ganz andere Idee des Wollens hervorzurufen?

Man mag diese Fragen für kategorial schräg halten; man mag sie (angesichts neurowissenschaftlicher Spekulationen etwa über die willenskonstitutive Kraft gewisser Zellen und letztlich der Aktivitäten ihrer Ionenkanäle im anterioren Sulcus cinguli, siehe Francis Crick<sup>9</sup>) für aufregend aktuell halten – bei Locke jedenfalls findet sich kein Wort zu alledem. Kein Wort über die Realesenz von Denkakten, kein Wort über innere Korpuskeln. Es findet sich im Text des *Essay* kein Ansatzpunkt, um die Behauptung aufrechtzuerhalten, er habe eine zur

<sup>9</sup> Francis Crick, *Was die Seele wirklich ist*, München 1994, 327 f.

äußeren Wahrnehmung trivial-analoge (und deshalb des eigenen Nennens nicht werte) Konzeption davon gehabt, wie eine simple Idee der Reflexion auf ihr Ideatum bezogen ist. Locke präsentiert im Hinblick auf diese Ideen schlicht und ergreifend keinerlei Konzeption dieser Art.

Wenden wir uns als letztes einer umfangreichen Teilklasse der komplexen Ideen zu, nämlich den Ideen von Modi. Komplexe Ideen sind etwas, das uns weder von 'außen' noch von 'innen' vorgegeben ist; wir bilden sie sozusagen in eigener Regie aus dem Material dessen, was uns in Form einfacher Ideen vorgegeben ist. Wir bilden sie, indem wir verschiedene einfache Ideen zu einer zusammengesetzten Idee kombinieren. Als Beispiele für komplexe Ideen von Modi nennt Locke: Schönheit, Dankbarkeit, ein Mensch, eine Armee, das Universum, Dreieck, Lüge und Mord (vgl. dazu II.12 und II.22).

Was ist das Ideatum einer solchen komplexen Idee? Es ist, nach Locke, letztlich sie selbst. Wenn eine komplexe Idee eine konsistente Zusammenfügung von Ideen ist, dann ist sie ihr eigenes Original (II.30.4) und soll nur sich selbst repräsentieren (IV.4.5). Was heißt das für die Beziehung zwischen Idee und Ideatum bei diesen komplexen Ideen? Sie ist jedenfalls eine wesentlich andere als die zwischen den simplen Ideen der Sinneswahrnehmung und ihren Ideata. Bei den komplexen Ideen und dem, was sie repräsentieren, handelt es sich um die Beziehung der Identität – und das ist eine *wesentlich* andere als jede Art von kausaler Anzeigebeziehung.

Ich breche an diesem Punkt meinen Versuch, den zweiten Teil der These zu untermauern, ab. Denn schon das bisher Betrachtete zeigt: Locke hat keine allgemeine Konzeption der Idee/Ideatum-Beziehung. Zwar hat er eine Konzeption der speziellen Beziehung, die zwischen einer simplen Idee der Sinneswahrnehmung und der von ihr repräsentierten Eigenschaft im Gegenstand besteht. Aber er entwickelt schon gar keine Konzeption mehr über die andersartige Beziehung, die zwischen einer simplen Idee der Reflexion und dem von ihr Repräsentierten besteht. Und die Beziehung zwischen komplexen Ideen von Modi und dem, was sie repräsentieren, skizziert er noch einmal grundsätzlich anders, nämlich als die der Identität.

Zusammengenommen heißt das: Locke sagt uns nicht, was Ideen in seinem Verständnis sind. Er sagt uns vielerlei darüber, was sie tun und erleiden, und wie sie in mannigfache Kategorien unterteilt und unterunterteilt werden können. Er sagt uns jedoch nicht, was sie *sind* – weder mit Hilfe einer expliziten Definition, noch wenigstens mit Hilfe einer allgemeinen Erläuterung der Beziehung, in der ein Geisteszustand zu irgendeiner Entität  $x$  stehen muß, um eine Idee von  $x$  zu sein.

Es gibt eine andere tiefgreifende Undeutlichkeit, von der Lockes Ideenbegriff befallen ist. Sind Ideen für ihn eigentlich *Vorgänge* des geistigen Perzipierens von Objekten, oder sind sie geistige *Objekte* sui generis, Objekte die selbst

vermittels geistiger Vorgänge perzipiert werden? Betrachten wir, um den Unterschied zu verstehen, die beiden Möglichkeiten der Reihe nach. Wenn Ideen *Perzeptionsvorgänge* sind, dann ist die Idee von Peter, dem Hasen, nichts anderes als irgendein Gedanke (oder eine Sinneswahrnehmung) an (bzw. von) Peter. Im Lichte dieser prozessualen Lesart sind drei markante Entitäten im Spiel, wenn an Peter gedacht wird: Der Geist, der denkt; der Hase, an den gedacht wird; und der geistige Vorgang, in dem der Geist an den Hasen denkt. – Wenn Ideen hingegen geistige *Objekte* sind, dann ist die Idee von Peter ein geistiges Stellvertreter-Objekt von Peter, das in einem Gedanken an (oder einer Sinneswahrnehmung von) Peter perzipiert wird; und weil die Idee von Peter in einer besonderen Beziehung zu Peter steht, ist eine geeignete Perzeption der Idee von Peter eben ein Gedanke an (oder eine Sinneswahrnehmung von) Peter. In dieser zweiten, objektualen Lesart ist eine zusätzliche Entität im Spiel, und zwar ein geistiges Objekt, das in dem geistigen Vorgang perzipiert wird, in dem der Geist an außergeistige Objekte denkt. Der Unterschied zwischen diesen beiden Lesarten ist ontologisch bedeutsam; es ist klar, daß die zweite ontologisch voraussetzungsreicher ist als die erste. Es gibt im *Essay* Stellen, an denen Locke wie jemand schreibt, der das Wort ‘*idea*’ ganz entschieden im Vorgangssinn verwendet (z.B. II.10.2); und es gibt Stellen, an denen er es ohne Einschränkung im Objektsinn zu gebrauchen scheint (z.B. IV.1.1). Thomas Reid vermutet, daß Locke diese Mehrdeutigkeit seiner Verwendung von ‘*idea*’ gar nicht bemerkt hat;<sup>10</sup> und bis heute ist unter den Exegeten umstritten, wie Locke in diesem grundsätzlichen Punkt zu verstehen ist.

Descartes gab uns immerhin noch beides: erstens eine Definition und zweitens eine Erläuterung dessen, worin ganz allgemein die entscheidende Beziehung besteht, dank der eine Idee gerade ihr Ideatum und nichts anderes repräsentiert. Locke tut schon beides nicht mehr. Daß er keine Definition gibt, könnte daran liegen, daß er es unbestimmt lassen möchte (ja meint, es unbestimmt lassen zu müssen), ob Ideen etwas Materielles oder etwas Immaterielles sind. Daß er nicht erläutert, worin ganz allgemein die Idee/Ideatum-Beziehung besteht, dürfte erstens daran liegen, daß es bei ihm keine einheitliche Beziehung dieser Art gibt. Und es könnte, zweitens, auch daran liegen, daß er für gewisse Arten von Ideen (z.B. solche der Reflexion) über eine Konzeption der Idee/Ideatum-Beziehung gar nicht verfügte.

Lockes Begriff der Idee ist ein anderer als der Cartesische, der ihm zwar vertraut ist, auf den er aber gar nicht eingeht. Locke akzeptiert weder die Cartesische Definition, wonach Ideen wesentlich immateriell sind, noch die Cartesische Konzeption der Idee/Ideatum-Beziehung. Descartes’ Ideenbegriff hatte noch das Erfreuliche an sich, explizit erläutert zu sein, und zugleich das

<sup>10</sup> Reid, *Essays* (wie Anm. 3), 279.

Bedauerliche, daß diese Erläuterungen unverständlich sind. Lockes Begriff der Idee bringt viele Neuerungen, unter anderem das Unerfreuliche, nicht definiert und auch in der wesentlichen Hinsicht nicht erläutert zu sein, aber dadurch hat er eben auch den Vorteil: nicht unverständlich erläutert zu sein. Ein Begriff, der gar nicht mehr erläutert, aber vehement eingesetzt wird, hat leider auch in der Philosophie das Zeug dazu, für selbstverständlich genommen zu werden.

Ich möchte abschließend noch einmal verdeutlichen, worauf ich mit alldem aufmerksam machen wollte und inwiefern sich das, worum es mir hier geht, von einigem andern unterscheidet, was gegen Lockes Ideenlehre eingewandt worden ist. In den berühmtesten der frühen Einwände gegen Lockes Lehre, ich denke etwa an Leibniz oder Berkeley, wird, so weit ich sehe, bereits unterstellt, daß Lockes Begriff verständlich und wohlumrissen genug sei, um nun gewisse Aspekte der Lockeschen Lehre inhaltlich zu kritisieren. Wenn Berkeley Lockes Abstraktionstheorie ad absurdum zu führen versucht, dann glaubt er offenbar, Lockes Ideenbegriff sehr gut zu verstehen; es geht ihm nur um eine Widerlegung gewisser Behauptungen Lockes zu der Frage, wie wir zu allgemeinen Ideen gelangen. Wenn Leibniz Locke z.B. den Vorwurf macht, nicht zwischen der Verstandes-Idee eines Tausendecks und dem Vorstellungsbildchen eines Tausendecks zu unterscheiden – also, allgemeiner gesagt: den Vorwurf, bei den Ideen nicht ausreichend zwischen dem Sinnlichen und dem Intellektiven zu unterscheiden –, dann tut auch er dies, ohne je in den *Nouveaux Essais* die Frage aufzuwerfen: Was sind denn eigentlich Ideen à la Locke? – Locke läßt dies, wie wir gesehen haben, viel offener, als solche Kritiken es errahnen lassen.

Daß Locke nicht definiert, was eine Idee ist, war des beiläufigen Erwähnens wert. Eine Definition wäre verzichtbar, wenn er uns eine allgemeine Konzeption der charakteristischen Beziehung anböte, die zwischen einem inneren Akt (oder Objekt) und etwas anderem besteht, dank welcher ersterer eben eine Idee des letzteren ist. Wer keine derartige Konzeption präsentiert, läßt in der wesentlichen Hinsicht unbestimmt, was eine Idee ist. Locke bietet uns nichts dergleichen an. Dadurch, daß er es *nicht* tut, verwendet er das Wort '*idea*' in einer Weise, die seinen eigenen Ansprüchen nicht genügt.

Denn in seiner Verwendung des Wortes '*idea*' exemplifiziert Locke, wie mir scheint, vier der sechs Arten des Mißbrauchs von Wörtern, die er im *Dritten Buch* des *Essay* nennt: erstens Gebrauch eines Wortes ohne klare und deutliche Bedeutung (und vielleicht ohne eine bezeichnete Sache); zweitens inkonstante Verwendung eines Worts; drittens unnötige Dunkelheit; und viertens die Unterstellung, die Wortbedeutung müsse für jedermann ohne weiteres verständlich sein. Dadurch, daß Locke keine verbindliche Auskunft darüber gibt, was Ideen sind, ermöglicht er es unter anderem auch, daß Berkeley bald darauf eine durch und durch nicht-repräsentationalistische Theorie des Geistes guten Gewissens als eine *Ideenlehre* präsentieren kann.

Welche charakteristische Beziehung zwischen einer mentalen Repräsentation und dem von ihr Repräsentierten besteht, ist bis auf den heutigen Tag heftig umstritten. Diese Frage wird auch heute noch vorzugsweise unter der stillschweigenden Voraussetzung diskutiert, es sei hinreichend deutlich, was mentale Repräsentationen sind – hinreichend deutlich jedenfalls, um anzunehmen, daß es sie gibt. Darauf wollte ich aufmerksam machen: daß diese Voraussetzung sich mit Lockes Erläuterungsverzicht durchzusetzen beginnt. Es ist dies ein sehr markanter, wiewohl ein kaum beachteter Einschnitt in der neuzeitlichen Erfolgsgeschichte des Ideenbegriffs.

*Im 17. Jahrhundert beginnt der Aufstieg des Begriffs der Idee zu einem Schlüsselbegriff der neuzeitlichen Philosophie. Descartes hatte seinen Ideenbegriff unverstündlich erläutert, und seine Erklärung, wie Ideen repräsentieren, war voll von zweifelhaften metaphysischen Annahmen. Locke mißbilligt Descartes' Erklärung, übernimmt jedoch den neuen philosophischen Fachbegriff. In seinem Essay läßt er den Begriff der Idee allerdings in wesentlichen Hinsichten unbestimmt. Er gibt keine Definition; die Beziehung zwischen einer Idee und dem, was sie repräsentiert, wird nicht allgemein charakterisiert. Auch der ontologische Status der Ideen wird nicht genau festgelegt; es bleibt unklar, ob Ideen materiell oder immateriell und ob sie Vorgänge des Perzipierens oder perzipierte Objekte sind. Trotzdem verwendet Locke den philosophischen Fachterminus 'Idee' mit der Voraussetzung, es sei ohne weiteres deutlich, wie er zu verstehen sei. Darin besteht ein bedeutsamer Schritt in der Erfolgsgeschichte des neuzeitlichen Ideenbegriffs.*

*Ever since the 17th century 'idea' has been a crucial notion in modern philosophy. Descartes's explicit definition was unintelligible and his account of how ideas represent full of dubious metaphysical assumptions. Locke disapproves of the Cartesian account but takes over the new technical term. As used by Locke, 'idea' becomes a highly indeterminate notion in many respects. In his Essay, there is neither a definition nor a general account of the relation obtaining between an idea and what it represents. Moreover, the fundamental ontological status of ideas is left undecided: material/immaterial, operation/object. Nevertheless, Locke uses the term as if its meaning and reference could be taken for granted. This marks a significant step in the success story of the concept 'idea' in modern philosophy.*

Prof. Dr. Andreas Kemmerling, Schulgasse 6, 69117 Heidelberg, E-Mail:  
Andreas.Kemmerling@urz.uni-heidelberg.de

RALPH SCHUMACHER

## Locke über die Intentionalität sinnlicher Ideen

### *I. Einleitung*

Die Theorie der Ideen ist die Grundlage von John Lockes Theorie des menschlichen Verstandes. Jeder sinnlichen Wahrnehmung, die wir von externen Objekten haben, liegt die unmittelbare Wahrnehmung sinnlicher Ideen zugrunde. Da die direkte Wahrnehmung sinnlicher Ideen Erkenntnis dieser Objekte ermöglicht, stellt sich die Frage, wie einfache sinnliche Ideen zu einer Erkenntnis externer Dinge überhaupt beitragen können.

Gegenwärtig gibt es zwei miteinander konkurrierende Interpretationen. John Yolton vertritt die Auffassung, Ideen an sich seien intrinsisch intentional. Es sei ihre Natur, als Inhalt unmittelbarer Erkenntnis geradewegs das zu zeigen, was sie direkt von den Dingen repräsentieren.<sup>1</sup> Nach Yoltons Interpretation ist Lockes Konzeption von 'Ideen' weitgehend mit der cartesischen Doktrin identisch, wie sie von Arnauld vertreten wird. Yoltons Ziel ist es zu zeigen, daß Lockes Modell der Ideen mit dem direkten Realismus vereinbar ist. Hingegen behauptet Michael Ayers, daß einfache sinnliche Ideen nicht intrinsisch intentional, sondern inhaltlich opak sind. Sie repräsentieren ausschließlich aufgrund derjenigen extrinsischen Beziehungen, die sie zu ihren Ursachen haben, und sie sind, als Inhalte unmittelbarer Wahrnehmung, ohne jeden repräsentationalen Charakter.<sup>2</sup> Sinnliche Ideen besitzen demnach nur insofern einen repräsentationalen Inhalt, als sie vom wahrnehmenden Subjekt auf die Objekte bezogen werden, die auf unsere Sinnesorgane einwirken und diese Ideen in uns hervorrufen. Nach Ayers hält der Geist es für offensichtlich, daß seine sinnlichen Ideen Wirkungen sind, die von außen hervorgerufen werden. Diese Interpretation unterstützt ein indirektes realistisches Verständnis von Lockes Theorie sinnlicher Wahrnehmung.

<sup>1</sup> John Yolton, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Oxford 1984.

<sup>2</sup> Michael Ayers, *Locke*, Bd. 1: *Epistemology*, London 1991.

Trotz ihrer Differenzen legen beide Interpretationen die Annahme zugrunde, daß Locke eine einheitliche Theorie über die Intentionalität sinnlicher Ideen vertritt. Aber schafft er es wirklich, eine einheitliche und kohärente Theorie sinnlicher Wahrnehmung zu entwickeln? Gibt es nicht fundamentale Unterschiede in der Intentionalität unserer Ideen von primären und sekundären Qualitäten? Um diese Fragen zu beantworten, werde ich mich im Folgenden näher mit Lockes Aussage befassen, daß alle einfachen Ideen real sind.

Unser Wissen von den sinnlichen Qualitäten der Dinge besteht hauptsächlich aus dem Wissen darüber, wie deren Qualitäten uns unter verschiedenen Wahrnehmungsbedingungen erscheinen. Wenn ich also zum Beispiel den Farbbegriff 'gelb' kenne und dadurch fähig bin, gelbe Zitronen im Tageslicht zu erkennen, dann weiß ich auch, daß sie unter anderen Bedingungen anders erscheinen können, daß sie für mich beispielsweise unter blauem Licht grün aussehen. Das trifft nicht nur auf sekundäre Qualitäten wie Farben, sondern auch auf primäre Qualitäten wie Formen zu. Dementsprechend enthält mein Wissen über das Prädikat 'gerade' nicht nur die Information, wie mir gerade Stäbe unter normalen Bedingungen erscheinen, sondern auch das Wissen, wie sie mir erscheinen, wenn sie zum Beispiel ins Wasser gehalten werden. Ohne dieses Wissen würde ich nicht in der Lage sein, Farben und Formen unter verschiedenen wechselnden Bedingungen als konstante Qualitäten von Dingen wahrzunehmen.

Die unterschiedlichen Erscheinungsformen der Dinge unter verschiedenen Wahrnehmungsbedingungen haben gemeinsam, daß sie alle auf Grund von Naturgesetzen in uns erzeugt werden – und zwar als Wirkungen, die von externen Ursachen in unserem Sinnesapparat hervorgerufen werden. Aus diesem Grund gibt es *keine metaphysische Differenz* zwischen den äußeren Tatsachen, die Eindrücke von 'gelb' oder 'grün' verursachen, wenn uns beispielsweise Zitronen bei Tageslicht oder unter blauem Licht gezeigt werden. Da es in bezug auf die Realität externer Ursachen keinen Unterschied gibt zwischen Eindrücken von Qualitäten, die real, und solchen, die bloß scheinbar sind, können folglich beide dazu genutzt werden, um Dinge durch die Qualitäten zu unterscheiden, die wir an ihnen unter verschiedenen Wahrnehmungsbedingungen wahrnehmen. Obwohl wir uns normalerweise auf die realen Eigenschaften von Dingen beziehen, um sie voneinander zu unterscheiden, ist es doch ohne weiteres möglich, sie anhand ihrer scheinbaren Eigenschaften zu differenzieren, wenn wir dabei die spezifische Situation berücksichtigen, unter der wir sie wahrnehmen. Demnach ist es also gleichermaßen möglich, weiße Billardkugeln von gelben Zitronen im Tageslicht zu unterscheiden, wie auch Billardkugeln, die unter blauem Licht blau erscheinen, von Zitronen zu unterscheiden, die unter den gleichen Bedingungen grün aussehen. Darüber hinaus ist es für die meisten praktischen Zwecke vollkommen irrelevant, ob das Kriterium zur Unterschei-



dung zwischen zwei Dingen etwas über die Natur der betreffenden Qualitäten aussagt. Zum Beispiel benötigen wir keine wissenschaftliche Erkenntnis der physikalischen Eigenschaften von Farben, um gelbe Zitronen von weißen Billardkugeln zu unterscheiden.

Es ist das zentrale Anliegen von Lockes Theorie der einfachen Ideen, Gründe für unseren faktischen Gebrauch von realen und scheinbaren Eigenschaften von Dingen zu nennen, mittels derer wir reale Differenzen zwischen ihnen finden können. In diesem Beitrag wird untersucht, wie Lockes Theorie der Individuation einfacher Ideen zu seinem Konzept von deren Realität paßt.

## II. Die Realität einfacher Ideen

Nach Locke sind diejenigen Ideen real, „die in der Natur eine Grundlage haben“, „die mit dem realen Sein und Dasein der Dinge [...] worauf sie als ihre Vorbilder stillschweigend bezogen werden“, übereinstimmen (II.30.1).<sup>3</sup> Ideen sind also real, wenn sie tatsächlich mit den Entitäten korrespondieren, für die sie stehen. In bezug auf die *einfachen* Ideen sinnlicher Wahrnehmung beabsichtigt Locke eine Beschreibung zu liefern, die weit genug gefaßt ist, um Ideen von primären und gleichwohl auch sekundären Qualitäten zu berücksichtigen. Aus diesem Grunde hebt er hervor, daß die Realität einfacher Ideen *keine* Relationen der Ähnlichkeit zwischen Ideen und deren Objekten benötigt – diese werden nur im Falle von Ideen primärer Qualitäten vorausgesetzt. Statt dessen beschränkt er sich darauf, daß Ideen ihren externen Gründen „regelmäßig entsprechen“ (II.30.2), was auf primäre wie sekundäre Qualitäten gleichermaßen zutrifft. Nach dieser Aussage ist es also eine notwendige und hinreichende Bedingung für eine reale einfache Idee, daß ihr Auftreten mit dem Auftreten ihrer äußeren Ursachen kovariert.

Lockes These, nach der alle einfachen Ideen real sind, ist die Konsequenz aus seiner Behauptung, daß wir einfache Ideen in unserem Geist vorfinden, und seiner empiristischen These, daß wir unfähig sind, diese Ideen selbst zu produzieren. Aus diesem Grund deutet die Anwesenheit einfacher Ideen im Geist immer auf die Anwesenheit bestimmter äußerer Ursachen hin, die diese Ideen verursachen. Allerdings muß man hervorheben, daß die Realität von einfachen Ideen nicht bedeutet, daß diese Ideen notwendigerweise die Anwesenheit *rea-*

<sup>3</sup> John Locke, *An Essay concerning human understanding*, dt. Übersetzung zit. nach: John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Hamburg 2000. Die Verweise auf Lockes *Essay* erfolgen hier und im folgenden im Text wie üblich nach dessen Binnenzählung. Die römische Ziffer bezieht sich auf das Buch, die zweite Ziffer auf das Kapitel und die dritte Ziffer auf den Abschnitt.