

de Gruyter Studienbuch

Ansgar Beckermann

Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes



Ansgar Beckermann

# Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes

3., aktualisierte und erweiterte Auflage



Walter de Gruyter · Berlin · New York

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

ISBN 978-3-11-020424-7

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

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

© Copyright 2008 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede  
Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne  
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Ver-  
vielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und  
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: deblik, Berlin  
Druck und buchbinderische Verarbeitung:  
AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

Für Carl Gustav Hempel und Günther Patzig,  
die ich gerne als akademische Lehrer gehabt hätte



## Vorwort

Dieses Buch trägt den Titel *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes* und nicht – wie man wegen seines Inhalts auch vermuten könnte – *Einführung in die Analytische Philosophie des Geistes*. Zugleich ist es der erste einer Reihe von Bänden, die ebenfalls als ‚Analytische Einführungen‘ in verschiedene Disziplinen der Philosophie dienen sollen. Die Wahl des Titels ist also doppelt erklärungsbedürftig.

Analytische Philosophie im *traditionellen* Sinn kann durch eine (oder auch mehrere) der folgenden drei Thesen gekennzeichnet werden:

- (1) *Ziel* der Philosophie ist die Überwindung der Philosophie durch Sprachanalyse.
- (2) Die einzige (legitime) *Aufgabe* der Philosophie ist die Analyse der (Alltags- oder Wissenschafts-)Sprache.
- (3) Die einzige *Methode*, die der Philosophie zur Verfügung steht, ist die Methode der Sprachanalyse.

Wenn man betrachtet, was heute unter dem Stichwort ‚Analytische Philosophie‘ betrieben wird, stellt man jedoch fest, dass es kaum noch jemanden gibt, der auch nur eine dieser Thesen unterschreiben würde. Mit anderen Worten: Analytische Philosophie in dem Sinne, in dem dieser Ausdruck in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstanden wurde, gibt es heute nicht mehr. Die *traditionelle* Analytische Philosophie ist tot. Und dennoch scheint die Analytische Philosophie kaum je so lebendig gewesen zu sein wie heute. Auch wenn dies nach außen hin kaum sichtbar geworden ist, muss es also einen deutlichen Wandel im Selbstverständnis dieses Bereichs der Philosophie gegeben haben.

Soweit ich sehen kann, ergibt sich der Übergang von der traditionellen zur heutigen Analytischen Philosophie einfach daraus, dass man, ohne viel Aufhebens davon zu machen, die oben angeführten drei Thesen aufgegeben, zugleich aber einen bestimmten *Stil des Philosophierens* beibehalten hat. Das wesentliche Kennzeichen der heutigen Analytischen Philosophie ist eine bestimmte *Analytische Einstellung* philosophischen Problemen gegenüber. Was macht diese Einstellung aus? Zum einen zeichnet sich die heutige, ebenso wie die traditionelle, Analytische Philosophie

durch eine besondere *Argumentationskultur* aus. Ernest LePore hat einmal im Gespräch berichtet, Quine vertrete die Auffassung, der Beginn der Analytischen Philosophie in den USA sei genau zu datieren. 1935 begleiteten Quine, Goodman und einige andere Kollegen Rudolf Carnap zu einem Vortrag vor der *Philosophical Association* in Baltimore. Nach dem Vortrag musste sich Carnap mit einem Einwand Arthur Lovejoys auseinandersetzen, und das tat er in der für ihn und für die Analytische Philosophie charakteristischen Weise: „Wenn Arthur Lovejoy *A* meint, dann *p*, wenn er dagegen *B* meint, dann *q*.“<sup>1</sup> Diese schöne Geschichte ist sehr bezeichnend. Denn an ihr wird *ein* Merkmal Analytischen Philosophierens schlagartig deutlich: Der Versuch, den *Inhalt* einer These so präzise wie irgend möglich herauszuarbeiten, und sei es um den Preis der Penetranz oder gar der Langeweile. Nur wenn klar ist, was mit einer bestimmten Annahme gemeint ist bzw. welche verschiedenen Lesarten sie zulässt, kann man sagen, welche Argumente für oder gegen sie sprechen. *Begriffliche Implikationen* und *argumentative Zusammenhänge* so klar wie möglich herauszuarbeiten, ist also ein wesentlicher Aspekt der Analytischen Einstellung.<sup>2</sup>

Es gibt aber auch noch andere, vielleicht weniger offensichtliche. Ein zweites Merkmal der Analytischen Einstellung besteht darin, dass sie von der Annahme ausgeht, dass es *zeitunabhängige philosophische Probleme* gibt, Fragen, die seit dem Beginn der Philosophie immer wieder gestellt wurden und die heute noch dieselbe Bedeutung haben wie damals. Dasselbe gilt für Argumente. Der Analytischen Einstellung zufolge sind auch Argu-

<sup>1</sup> Siehe etwa Quine (1966, 42).

<sup>2</sup> Dieses Streben nach Klarheit ist natürlich auch dafür verantwortlich, dass neben anderen Methoden die Methode der Sprachanalyse – und insbesondere die Methode des ‘semantischen Aufstiegs’ – in der Analytischen Philosophie nach wie vor eine große Rolle spielt. Wenn man Genauerer über *X* erfahren will, ist es oft ausgesprochen hilfreich, zuerst zu fragen, wie die sprachlichen Ausdrücke verwendet werden, mit denen wir über *X* reden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Fragen „Was ist *X*?“ oder „Was hat es mit *X* auf sich?“ durch die Frage „Wie werden die sprachlichen Ausdrücke verwendet, mit denen wir über *X* reden?“ ersetzt würden. Antworten auf diese letzte Frage sind in der Regel nur Mittel, um bessere Antworten auf die ersten beiden Fragen zu finden.

mente nicht relativ zu einer bestimmten Zeit, Kultur oder einem philosophischen System.

Aus dieser Auffassung ergibt sich ein drittes Merkmal der Analytischen Einstellung, die Überzeugung, dass es so etwas wie philosophische *Schulen* eigentlich gar nicht geben kann. Möglich sind nur unterschiedliche Auffassungen und Positionen; aber diese sind gegeneinander nicht so abgeschottet, dass ein Austausch von Argumenten unmöglich wäre. Ganz im Gegenteil: Es gibt nur einen großen philosophischen Diskurs, in dem jeder argumentativ zu den Auffassungen der jeweils anderen Stellung nehmen kann. Dies ist auch der Grund dafür, dass Philosophie *arbeitsteilig* betrieben werden kann. Wenn die Aufgabe von Philosophinnen und Philosophen nicht ist, große Systeme zu entwerfen, sondern an der Klärung zeitübergreifender philosophischer Fragen mitzuwirken, dann können auch kleine Beiträge einen Fortschritt bedeuten. Sie müssen nur auf eine gemeinsame Frage bezogen sein und helfen, der Antwort auf diese Frage näherzukommen. Allerdings ist die Hoffnung, dass es möglich sei, philosophische Probleme ein für alle Mal zu lösen, heute bei weitem nicht mehr so ausgeprägt, wie sie es vielleicht einmal war. Fortschritt ist dennoch möglich. Denn auch wenn es gelingt, zu klären, was eine bestimmte Position genau impliziert, welche Argumente für diese Position relevant und welche Argumente definitiv zum Scheitern verurteilt sind, z.B. weil sie nicht zeigen, was sie zeigen sollen, kann dies durchaus einen wesentlichen Fortschritt darstellen. Fortschritt in der Philosophie bedeutet im allgemeinen nicht die Lösung, sondern die Klärung von Problemen.

Damit ist zunächst alles gesagt, was zur Erläuterung des Titels dieses Buches nötig ist. Es handelt sich um eine Einführung in die Philosophie des Geistes *in Analytischer Einstellung*. Das bedeutet, dass es sich nicht um eine Einführung in Kants Philosophie des Geistes oder die marxistische Philosophie des Geistes oder die abendländische Philosophie des Geistes handelt, sondern einfach um eine Einführung in die Philosophie des Geistes. In diesem Buch geht es also nicht so sehr darum, was die sogenannten großen Philosophen zum Leib-Seele-Problem gesagt und geschrieben haben. Vielmehr stehen die systematischen Fragen im Vordergrund, die dieses Problem ausmachen. Genauer gesagt

bedeutet das folgendes: In diesem Buch sollen erstens die zentralen Fragen vorgestellt werden, die den Bereich der Philosophie des Geistes definieren; zweitens sollen die Hauptpositionen, die man im Hinblick auf diese Fragen einnehmen kann, erläutert werden; und drittens schließlich sollen die Argumente vorgestellt und diskutiert werden, die für und gegen die einzelnen Positionen sprechen. Dabei ist Vollständigkeit natürlich unmöglich. Und das bedeutet, dass die *Auswahl* der behandelten Fragen, Positionen und Argumente insofern doch zeitgebunden ist, als sie sich im wesentlichen aus dem gegenwärtigen Stand der Diskussion ergibt. Natürlich ist es auch unmöglich, auf alle Details der inzwischen überaus differenzierten Debatte einzugehen. Das Ziel ist vielmehr die Vermittlung von *Basiswissen*. Die Grundfragen, Hauptpositionen und die wesentlichsten Argumente sollen in ihrer Entstehung und ihrem systematischen Zusammenhang so dargestellt werden, dass die Leserinnen und Leser am Ende über eine solide Grundlage verfügen, die es ihnen ermöglicht, sich zurechtzufinden, neue Positionen, auf die sie stoßen, richtig einzuordnen und gezielt dort weiterzufragen, wo es für sie am interessantesten ist. Im übrigen ist die vorliegende Einführung natürlich auch dem ersten Merkmal der gerade erläuterten Analytischen Einstellung verpflichtet. Auch in ihr wird versucht, begriffliche Implikationen und argumentative Zusammenhänge so klar wie möglich herauszuarbeiten.

Dass es einen Bedarf an Übersichtsdarstellungen dieser Art gibt, zeigt sich besonders im angelsächsischen Raum an den vielen Einführungen in alle historischen und systematischen Teilgebiete der Philosophie und an einer ebenfalls erheblichen Anzahl von Handbüchern, die fast alle in den letzten fünf bis zehn Jahren erschienen sind und größtenteils ausgesprochen nützliche Dienste leisten.<sup>3</sup> Im deutschsprachigen Raum gibt es weit weniger Auswahl, und die meisten Überblicksdarstellungen haben eher historischen Charakter. In der Philosophie des Geistes sind in den letzten zwei Jahren immerhin Godehard Brüntrup's *Das Leib-Seele-Problem – Eine Einführung*, Thomas Zoglauer's *Geist und Gehirn*

---

<sup>3</sup> Für die Philosophie des Geistes siehe z.B. P.M. Churchland (1988), Priest (1991), Kim (1996), Braddon-Mitchell/Jackson (1996), Rey (1997) und Guttenplan (1994).

sowie die Übersetzung von Jaegwon Kims *Philosophy of Mind* erschienen.<sup>4</sup> Wenn jetzt noch ein weiteres Buch zu demselben Themenbereich hinzukommt, ist dies sicher kein Nachteil. Denn meist ist es eher hilfreich, wenn man die unterschiedlichen Herangehensweisen verschiedener Autoren an denselben Gegenstand miteinander vergleichen kann.

Außerdem gibt es zwischen Einführungen in dasselbe Gebiet oft erhebliche Unterschiede. Manchen Autoren geht es eher darum, die Dinge so darzustellen, wie sie selbst sie sehen, bei anderen steht ein Teilaspekt des dargestellten Gebiets im Vordergrund, und nur wenigen geht es um eine möglichst umfassende Darstellung des gegenwärtigen Stands der Diskussion. Dieses Buch fühlt sich, wie schon gesagt, dem letzten Ziel verpflichtet. Trotzdem lassen sich persönliche Vorlieben und Sichtweisen natürlich nicht völlig ausschalten. Besonders bei der Art, wie man den Gesamtbereich gliedert und welche Beiträge man in welchem Kapitel behandelt, sind Entscheidungen unumgänglich, bei denen der persönliche Standpunkt nicht ausgeblendet werden kann.

Eine so komplexe Diskussion darzustellen wie die, die in den letzten Jahrzehnten in der Philosophie des Geistes geführt wurde, ist keine leichte Sache. Dies hat seinen Grund nicht zuletzt darin, dass in dieser Diskussion immer wieder von Ergebnissen in Nachbardisziplinen – wie der Wissenschaftstheorie, der Sprachphilosophie und der Metaphysik – Gebrauch gemacht wird. Damit dies nicht von vornherein zu unüberwindlichen Verständnisschwierigkeiten führt, werden in diesem Buch, soweit das irgend möglich ist, alle wichtigen Begriffe erläutert. Das geschieht auf verschiedene Weise. Die für die philosophische Diskussion absolut unentbehrlichen Begriffe werden im Text ausführlich erklärt, wobei die wesentlichen Punkte häufig noch einmal in einem eigenen Kasten zusammengefasst sind. Wichtige technische Begriffe werden im Glossar am Ende des Buches erläutert; diese Begriffe sind mit einem ‚\*‘ gekennzeichnet. Weniger wichtige technische Begriffe werden kurz in einer Fußnote erklärt.

---

<sup>4</sup> Carrier/Mittelstraß (1989) ist nicht im eigentlichen Sinne eine Überblicksdarstellung, zeichnet sich vor anderen Büchern aber durch seinen systematischen Charakter aus; dasselbe gilt für Hastedt (1988).

Dieses Buch ist aus einer Vorlesung entstanden, die ich zuerst im Wintersemester 1992/93 an der Universität Mannheim und später noch einmal an der Universität Bielefeld gehalten habe. Da es nicht immer einfach ist, selbst zu beurteilen, ob man sich auf dem richtigen Wege befindet, habe ich eine Reihe von Kolleginnen und Kollegen gebeten, frühere Fassungen dieses Buches zu lesen und kritisch zu kommentieren. Für diese sehr hilfreichen Kommentare möchte ich mich bedanken bei Rüdiger Bittner, Hans Flohr, Martina Herrmann, Wolfgang Lenzen und Achim Stephan. Besonderer Dank gebührt Antonia Barke, Stefan Baur, Barbara Guckes, Volker Meurer, Christian Nimtz, Martin Rechenauer und Michael Schütte. Stefan Baur, Volker Meurer, Christian Nimtz, Michael Schütte und eine Zeitlang auch Martin Rechenauer haben in einer ständigen ‚Redaktionskonferenz‘ die Fertigstellung des endgültigen Textes begleitet. Martin Rechenauer hat darüber hinaus mit einer Vorlesungsmitschrift wertvolle Vorarbeit für die Abfassung vieler Kapitel geliefert. Volker Meurer hat wesentlichen Anteil an der Erstellung des Glossars. Antonia Barke und Barbara Guckes haben geholfen, bei der Endredaktion die letzten Fehler auszumerzen. Außerdem hat Antonia Barke die mühevolle Aufgabe übernommen, das Register zu erstellen. Schließlich soll Peter Lanz hier nicht vergessen sein, dessen Kommentare immer besonders scharfsinnig waren und dessen kritischen Rat ich bei der Erstellung der Endfassung sehr vermisst habe.

Bielefeld, November 1998

## Vorwort zur zweiten Auflage

Obwohl seit Erscheinen der ersten Auflage noch keine zwei Jahre vergangen sind, ist es meiner Meinung nach notwendig, einige Veränderungen und Ergänzungen vorzunehmen – und zwar besonders in den Kapiteln, in denen es direkt um den Begriff des Eigenschafts-Physikalismus geht. Erstens scheint es mir sinnvoll, darauf hinzuweisen, dass auch der Semantische Physikalismus als eine Version der Identitätstheorie angesehen werden kann. Zweitens bin ich inzwischen im Zweifel darüber, ob es vernünftig ist, von *Kriterien* für Eigenschaftsidentitäten zu reden. Deshalb habe ich die Argumentation im Abschnitt 5.1 umgestellt und eine Passage eingefügt, in der deutlich werden soll, dass die Rede von solchen Kriterien keineswegs selbstverständlich ist. Drittens musste auch das Kapitel 8 überarbeitet werden – und zwar gleich aus drei Gründen. Zum einen war es eigentlich unverzeihlich, dass in der bisherigen Fassung des Abschnitts 8.1 die Unterscheidung zwischen logischer und nomologischer Supervenienz völlig ignoriert wurde. Das gilt um so mehr, als diese Unterscheidung auch eine andere Bewertung der Supervenienztheorie nach sich ziehen kann. Zum anderen ist es vielleicht keine schlechte Idee, die doch recht theoretischen Begriffe der Emergenz und der reduktiven Erklärbarkeit auch mit Hilfe von Beispielen zu erläutern. Das geschieht im neuen Abschnitt 8.3. Schließlich habe ich den Eindruck gewonnen, dass es einen engen Zusammenhang gibt zwischen den von mir im Anschluss an Broad entwickelten Begriffen der reduktiven Erklärbarkeit und Realisierung auf der einen und entsprechenden Überlegungen von Levine und Chalmers auf der anderen Seite. Im neuen Abschnitt 8.4 wird dieser Zusammenhang ausgelotet und zugleich die Kritik diskutiert, die erst in den letzten Jahren an Levine und Chalmers geübt worden ist. Um den Umfang des Buches nicht über Gebühr anwachsen zu lassen, ist der Abschnitt 8.2 etwas gestrafft und der alte Abschnitt 8.3 in den neuen Abschnitt 8.4 eingearbeitet worden.

Weitere Veränderungen, die ich vorgenommen habe, sind zum Teil Folgeänderungen, die sich aus den Änderungen der Kapitel 4, 5 und 8 ergeben. Manche Veränderungen betreffen aber auch die Terminologie. Es scheint mir zum Beispiel inzwischen ver-

nünftig, statt von mechanischer nur von reduktiver Erklärung zu reden. Der Ausdruck ‚mechanisch‘ bringt einfach zu viele irreführende Konnotationen mit sich. Und es scheint mir auch geboten, das englische ‚conceivable‘ immer mit ‚denkbar‘ und nicht mit ‚vorstellbar‘ wiederzugeben.

Jede Änderung eines schon gedruckten Buches hat die missliche Konsequenz, dass das Register völlig überarbeitet werden muss. Dafür dass sie mich bei dieser Arbeit umsichtig und zuverlässig unterstützt hat, möchte ich Stefanie Becker herzlich danken.

Bielefeld, August 2000

## Vorwort zur dritten Auflage

Bei der Überarbeitung des Textes für die dritte Auflage standen die Kapitel 8 und 13 im Mittelpunkt. Am Ende des Abschnitts 8.1 findet sich jetzt eine verbesserte Unterscheidung zwischen nomologischer, metaphysischer und logischer Supervenienz. Der Abschnitt 8.2 enthält eine detailliertere Darstellung des Begriffs der reduktiven Erklärbarkeit von C.D. Broad, die mir sinnvoll erschien, da Broad – trotz manch anderslautender Lippenbekenntnisse – in der Literatur allgemein doch sehr stiefmütterlich behandelt wird. In Abschnitt 8.3 werden die Beispiele für emergente Eigenschaften jetzt ausführlicher erläutert und erklärt, was die Existenz emergenter Eigenschaften bedeuten würde. Im neuen Abschnitt 8.4 wird Jacksons Begriff der reduktiven Erklärbarkeit erklärt und mit dem Broads verglichen, was notwendig ist, da die verschiedenen Begriffe häufig nicht genau auseinandergehalten werden; zugleich wird der Begriff des *a priori* Physikalismus eingeführt. In Abschnitt 8.5 wird das Verhältnis von Identität, Supervenienz, reduktiver Erklärbarkeit und *a priori* Physikalismus neu durchleuchtet. In Abschnitt 8.6 wird die Frage diskutiert, ob auch Identitätstheoretiker *a priori* Physikalisten sein müssen. Und im Abschnitt 8.7 finden sich neue Argumente, mit denen ich zeigen möchte, dass die einleuchtendste Lesart des Eigenschafts-Physikalismus nicht die Identitätstheorie, sondern die Theorie der reduktiven Erklärbarkeit ist. Der Abschnitt 13.2.2 über Levines Argument der Erklärungslücke wurde überarbeitet, und der Abschnitt 13.2.3 ist ganz neu. In ihm wird Chalmers ‚zweidimensionales‘ Argument gegen den *a posteriori* Physikalismus dargestellt.

Natürlich hätte es viele Gründe gegeben, auch andere Abschnitte zu überarbeiten und zu aktualisieren. Darauf habe ich jedoch verzichten müssen. Die Überarbeitungen beschränken sich auf das, was mir am dringlichsten erschien.

Im Übrigen wurde der Text der neuen Rechtschreibung angepasst. Und natürlich musste das Register überarbeitet werden. Dafür und für eine genaue Durchsicht des Textes möchte ich Lars Dänzer, Max Seeger und Angela Sicken herzlich danken. Zu großem Dank verpflichtet bin ich auch Wolfgang Schwarz, der mir

besonders, was die Überlegungen Chalmers' betrifft, ein unentbehrlicher Ratgeber war, und Michael Schütte für seine anregenden Kommentare.

Bielefeld, Juli 2008

## Inhaltsverzeichnis

|                                                                                                   |      |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| Vorwort.....                                                                                      | VII  |
| Vorwort zur zweiten Auflage .....                                                                 | XIII |
| Vorwort zur dritten Auflage .....                                                                 | XV   |
| 1    Einleitung – Probleme und Fragen in der<br>Philosophie des Geistes .....                     | 1    |
| 1.1  Die verschiedenen Problembereiche in der<br>Philosophie des Geistes .....                    | 1    |
| 1.2  Die beiden Hauptaspekte des ontologischen<br>Teilproblems .....                              | 4    |
| 1.3  Gibt es ein charakteristisches Merkmal<br>des Mentalen? .....                                | 9    |
| 1.4  Intentionalität und phänomenaler Charakter als<br>kritische Merkmale mentaler Zustände ..... | 13   |
| 1.5  Zur Gliederung dieses Buches .....                                                           | 17   |
| I    Gibt es eine vom Körper unabhängige,<br>immaterielle Seele?.....                             | 19   |
| 2    Argumente für den Substanz-Dualismus .....                                                   | 19   |
| 2.1  Platons Argumente für die Unsterblichkeit der Seele.....                                     | 20   |
| 2.2  Descartes' Argumente für die vom Körper<br>unabhängige Existenz der Seele .....              | 29   |
| 2.2.1  Das metaphysische Argument .....                                                           | 29   |
| 2.2.2  Das naturphilosophische Argument.....                                                      | 32   |
| 2.3  Swinburne als Vertreter des zeitgenössischen<br>Substanz-Dualismus .....                     | 37   |
| 3    Argumente gegen den Substanz-Dualismus .....                                                 | 43   |
| 3.1  Das Problem der Interaktion von Geist und Körper .....                                       | 43   |
| 3.1.1  Vier Theorien über den Zusammenhang zwischen<br>Geist und Körper.....                      | 43   |
| 3.1.2  Die Probleme des interaktionistischen Dualismus .....                                      | 49   |
| 3.2  Strawsons Überlegungen zum Begriff der Person.....                                           | 56   |

|       |                                                                                                                    |     |
|-------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| II    | Die Rückführbarkeit mentaler auf physische<br>Eigenschaften.....                                                   | 63  |
| 4     | Semantischer Physikalismus.....                                                                                    | 63  |
| 4.1   | Argumente für den Semantischen Physikalismus.....                                                                  | 65  |
| 4.1.1 | Gründe für die These von der physikalischen<br>Sprache als Universalsprache der Wissenschaft.....                  | 65  |
| 4.1.2 | Mentale Zustände und Verhalten –<br>Wittgensteins Privatsprachenargument .....                                     | 69  |
| 4.1.3 | Ryles Kritik an der ‚offiziellen Lehre‘ .....                                                                      | 75  |
| 4.2   | Argumente gegen den Semantischen Physikalismus.....                                                                | 86  |
| 4.2.1 | Mentale Prädikate können nicht in physikalischer<br>Sprache definiert werden .....                                 | 86  |
| 4.2.2 | Kritik an Wittgenstein und Ryle .....                                                                              | 92  |
| 5     | Identitätstheorie .....                                                                                            | 98  |
| 5.1   | Aussagen über die Identität von Eigenschaften.....                                                                 | 101 |
| 5.2   | Argumente für die Identitätstheorie.....                                                                           | 115 |
| 5.3   | Argumente gegen die Identitätstheorie.....                                                                         | 117 |
| 5.3.1 | Frühe Argumente gegen die Identitätstheorie.....                                                                   | 117 |
| 5.3.2 | Kripkes Argument gegen die Identitätstheorie und das<br>Argument der Multirealisierbarkeit mentaler Zustände ..... | 127 |
| 6     | Funktionalismus.....                                                                                               | 141 |
| 6.1   | Grundsätzliches zum Funktionalismus .....                                                                          | 142 |
| 6.2   | Die formale Definition funktionaler Zustände .....                                                                 | 148 |
| 6.3   | Funktionalismus und Physikalismus.....                                                                             | 154 |
| 6.4   | Computerfunktionalismus.....                                                                                       | 156 |
| 6.5   | Argumente für und gegen den Funktionalismus.....                                                                   | 163 |
| 6.5.1 | Seltsame Realisierungen .....                                                                                      | 164 |
| 6.5.2 | Funktionalismus und phänomenale Zustände.....                                                                      | 168 |
| 6.5.3 | Inputs und outputs, Speziesismus und<br>Schiffers Einwand.....                                                     | 175 |
| 7     | Token-Identität und Anomaler Monismus.....                                                                         | 181 |
| 7.1   | Davidsons Argument für die Token-Identitätsthese .....                                                             | 182 |
| 7.2   | Zwei Ereignisbegriffe .....                                                                                        | 185 |
| 7.3   | Davidsons Argument für die Anomalität des Mentalen .....                                                           | 191 |
| 7.4   | Fazit .....                                                                                                        | 201 |

|        |                                                                                                                 |     |
|--------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 8      | Supervenienz und reduktive Erklärbarkeit .....                                                                  | 203 |
| 8.1    | Nichtreduktiver Physikalismus und Supervenienz .....                                                            | 203 |
| 8.2    | Reduktiv erklärbare und emergente Eigenschaften –<br>eine weitere Version des Eigenschafts-Physikalismus ..     | 217 |
| 8.3    | Einige Beispiele und Was wäre, wenn es<br>emergente Eigenschaften gäbe? .....                                   | 233 |
| 8.4    | Jacksons Begriff der reduktiven Erklärbarkeit .....                                                             | 241 |
| 8.5    | Das Verhältnis von Identität, Supervenienz, reduktiver<br>Erklärbarkeit und <i>a priori</i> Physikalismus ..... | 248 |
| 8.6    | Identitätstheorie und <i>a priori</i> Physikalismus .....                                                       | 257 |
| 8.7    | Identität oder reduktive Erklärbarkeit? .....                                                                   | 262 |
| 9      | Eliminativer Materialismus .....                                                                                | 269 |
| 9.1    | Allgemeines über den Eliminativen Materialismus .....                                                           | 270 |
| 9.2    | Churchlands Argumente für den Eliminativen<br>Materialismus .....                                               | 274 |
| 9.3    | Was wäre, wenn der Eliminative Materialismus<br>wahr wäre? .....                                                | 277 |
| 9.4    | Argumente gegen den Eliminativen Materialismus .....                                                            | 280 |
| 9.4.1  | Einwände gegen Churchlands Kritik an der<br>Alltagspsychologie .....                                            | 281 |
| 9.4.2  | Einwände gegen die These, die Alltagspsychologie<br>sei eine ganz normale empirische Theorie .....              | 284 |
| 9.4.3  | Der Einwand, der Eliminative Materialismus<br>sei inkohärent .....                                              | 286 |
| III    | Können mentale Zustände physisch realisiert sein? .....                                                         | 291 |
| 10     | Fodors Repräsentationale Theorie des Geistes .....                                                              | 291 |
| 10.1   | Die charakteristischen Merkmale intentionaler<br>Zustände .....                                                 | 291 |
| 10.2   | Die Grundzüge der Repräsentationalen Theorie des<br>Geistes .....                                               | 301 |
| 10.2.1 | Fodors Thesen .....                                                                                             | 303 |
| 10.2.2 | Fodors Repräsentationale Theorie des Geistes und die<br>charakteristischen Merkmale intentionaler Zustände .... | 309 |
| 10.2.3 | Kritik an Fodors Repräsentationaler Theorie<br>des Geistes .....                                                | 313 |
| 10.3   | Der Konnektionismus als Alternative .....                                                                       | 320 |

|        |                                                                                             |     |
|--------|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 10.3.1 | Die Grundstruktur neuronaler Netze .....                                                    | 321 |
| 10.3.2 | Konnektionismus und Repräsentationalismus<br>im Vergleich .....                             | 324 |
| 11     | Dennetts Theorie intentionaler Systeme .....                                                | 329 |
| 11.1   | Intentionaler Realismus .....                                                               | 329 |
| 11.2   | Die Grundannahmen der Dennettschen Theorie.....                                             | 331 |
| 11.3   | Dennett über das Verhältnis von funktionalen und<br>intentionalen Verhaltensklärungen ..... | 338 |
| 11.4   | Dennetts Theorie eines schwachen intentionalen<br>Realismus.....                            | 347 |
| 11.5   | Anhang: Anmerkung zur Realisierung intentionaler<br>Zustände.....                           | 355 |
| 12     | Die Naturalisierung des Inhalts mentaler<br>Repräsentationen.....                           | 357 |
| 12.1   | Ansätze zur Naturalisierung des Inhalts<br>mentaler Repräsentationen.....                   | 358 |
| 12.1.1 | Dretskes informationstheoretischer Ansatz .....                                             | 358 |
| 12.1.2 | Die teleologischen Ansätze von<br>Millikan und Papineau .....                               | 368 |
| 12.1.3 | Fodors kausale Theorie des Inhalts mentaler<br>Repräsentationen.....                        | 373 |
| 12.2   | Die Grundzüge einer interpretationalen<br>Semantik für mentale Repräsentationen .....       | 381 |
| 12.3   | Individualismus und Anti-Individualismus .....                                              | 387 |
| 12.3.1 | Der Anti-Individualismus von Putnam und Burge .....                                         | 387 |
| 12.3.2 | Enge und weite Inhalte .....                                                                | 395 |
| 13     | Bewusstsein und phänomenale Zustände .....                                                  | 405 |
| 13.1   | Aspekte des Bewusstseins:<br>Selbstkenntnis und phänomenaler Charakter.....                 | 405 |
| 13.2   | Qualia als Problem für den<br>Eigenschafts-Physikalismus .....                              | 410 |
| 13.2.1 | Thomas Nagels Fledermäuse und Frank Jacksons<br>Argument des unvollständigen Wissens .....  | 410 |
| 13.2.2 | Levines Argument der Erklärungslücke .....                                                  | 428 |
| 13.2.3 | Chalmers' ‚zweidimensionales‘ Argument gegen<br>den <i>a posteriori</i> Physikalismus.....  | 434 |
| 13.2.4 | Die Denkbarkeit von ‚ $\pi$ & nicht- $S^c$ ‘ .....                                          | 441 |

|                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------|-----|
| Inhaltsverzeichnis                                                      | XXI |
| 13.3 Physikalistische Ansätze zur Lösung<br>des Qualia-Problems .....   | 444 |
| 13.3.1 Repräsentationalistische Analysen phänomenaler<br>Zustände ..... | 445 |
| 13.3.2 Gibt es Qualia wirklich? .....                                   | 453 |
| 13.4 Schlussbemerkung .....                                             | 460 |
| Glossar .....                                                           | 463 |
| Literaturverzeichnis .....                                              | 485 |
| Register .....                                                          | 509 |



# 1 Einleitung – Probleme und Fragen in der Philosophie des Geistes

## 1.1 Die verschiedenen Problembereiche in der Philosophie des Geistes

Menschen sind – daran kann es keinen Zweifel geben – auf der einen Seite biologische Lebewesen: Sie atmen und nehmen Nahrung zu sich, sie paaren sich und pflanzen sich fort, sie wachsen, altern und sterben. Auf der anderen Seite haben sie aber auch ein mentales Leben: Sie nehmen wahr und erinnern sich, sie denken nach und fällen Entscheidungen, sie freuen und ärgern sich, sie fühlen Schmerz und Erleichterung. Soweit sind die Dinge sicher klar.

Wenn man es unternimmt, die mentale Seite des menschlichen Lebens – und sie ist der Gegenstand der Philosophie des Geistes – genauer zu untersuchen, stößt man jedoch recht bald auf eine Reihe höchst komplexer Fragen, die sich vier Problembereichen<sup>1</sup> zuordnen lassen:

- der *Ontologie*
- der *Epistemologie*
- der *Semantik* und
- der *Methodologie*.

In der *Ontologie* – der Lehre vom Sein, wie es früher etwas hochtrabend hieß – geht es, kurz gesagt, um die Frage, welche Arten von Entitäten\* es gibt und was die charakteristischen Merkmale dieser verschiedenen Arten von Entitäten sind. In der Philosophie des Geistes ist das *ontologische Teilproblem* daher in erster Linie durch die Fragen charakterisiert „Gibt es Mentales?“ und „Was ist die Natur des Mentalen?“<sup>2</sup> Dabei liegt das Schwer-

---

<sup>1</sup> Vgl. zu dieser Unterteilung P.M. Churchland (1988).

<sup>2</sup> In der neueren Philosophie wird oft nicht mehr scharf zwischen Ontologie und Metaphysik unterschieden – und eine klare Abgrenzung dieser beiden Gebiete ist auch der Sache nach schwierig. Fragen nach der Natur des Mentalen werden jedenfalls häufig auch unter dem Titel „Metaphysik des Geistes“ behandelt.

gewichtet jedoch eher auf der zweiten Frage, da es nur wenige Autoren gibt, die die Existenz des Mentalen rundweg abstreiten.<sup>3</sup> Den Kern des ontologischen Teilproblems bildet das klassische *Leib-Seele-Problem*, bei dem es um die Fragen geht: Wie verhält sich das Mentale zum Physischen? Lassen sich mentale auf physische Phänomene zurückführen? Kann man etwa das Denken und Fühlen genauso biologisch erklären wie das Atmen und die Fortpflanzung? Oder ist der mentale Bereich in dem Sinne eigenständig, dass er sich prinzipiell jeder naturwissenschaftlichen Erklärung entzieht?

*Epistemologie* (die Lehre von der Erkenntnis) beschäftigt sich hauptsächlich mit der Frage, was Wissen ist und wie wir Wissen erwerben können. *Epistemologisch* ist der Bereich des Mentalen insofern bemerkenswert, als es hier einen eigenartigen Unterschied zwischen dem Wissen über *unsere eigenen* mentalen Zustände und dem Wissen über die mentalen Zustände *anderer* zu geben scheint. Unsere eigenen mentalen Zustände sind uns nämlich – zumindest glauben das viele – so präsent, dass wir uns über sie unmöglich irren können. Wenn ich ernsthaft glaube, Schmerzen zu haben, dann habe ich auch welche. Über meine Schmerzen bin ich so direkt informiert, dass jeder Irrtum ausgeschlossen ist. Bei anderen dagegen scheint genau das Gegenteil der Fall. Denn auch wenn jemand alle Anzeichen dafür zeigt, dass er starke Schmerzen hat, scheint es vielen so, dass niemand – außer ihm selbst – wirklich wissen kann, ob es tatsächlich so ist. Kann es nicht sein, dass er nur so tut oder dass sich seine Schmerzen ganz anders anfühlen als meine? Dieses zweite Problem wird in der gegenwärtigen Philosophie das Problem des *Fremdpsychischen* oder das *other-minds*-Problem genannt. Das erste Problem dagegen – das Problem, ob jeder über seine mentalen Zustände so unmittelbar informiert ist, dass er sich über sie nicht irren kann – wird als das Problem des *privilegierten Zugangs* zu den eigenen mentalen Zuständen bezeichnet.

In der *Semantik* geht es um die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke – beim *semantischen* Teilproblem in der Philosophie des Geistes also speziell um die Bedeutung mentaler Begriffe. Offenbar haben auch mentale Begriffe eine Bedeutung. Aber worin

---

<sup>3</sup> Vgl. aber Kapitel 9.

besteht diese Bedeutung genau? Eine naheliegende Antwort scheint zu sein: Mentale Ausdrücke beziehen sich auf mentale Gegenstände – Vorstellungen, Ideen, Empfindungen – so wie sich die Ausdrücke ‚Stein‘, ‚Baum‘ und ‚Haus‘ auf physische Gegenstände beziehen.<sup>4</sup> Dieser Auffassung zufolge würde sich etwa der Ausdruck ‚Roteindruck‘ auf die Vorstellung oder Empfindung beziehen, die ich habe, wenn ich bei normalen Beleuchtungsverhältnissen eine reife Tomate ansehe. Aber wenn das so wäre, wie könnte ich diesen Ausdruck lernen? Nur ich weiß doch, wann ich einen Roteindruck habe. Also kann mir niemand sagen „Den Eindruck, den Du jetzt hast, nennt man ‚Roteindruck‘“. Die Theorie, dass Empfindungen oder Vorstellungen die Bedeutung mentaler Ausdrücke ausmachen, ist die Zielscheibe von Wittgensteins berühmtem Argument gegen die Möglichkeit einer Privatsprache.<sup>5</sup> Wenn Wittgenstein aber mit der Annahme Recht hat, dass sich mentale Ausdrücke nicht auf private Empfindungen beziehen, worin besteht dann die Bedeutung dieser Ausdrücke? In Verhaltensdispositionen? Wir werden sehen, dass auch diese Antwort erhebliche Schwierigkeiten aufwirft.

Das letzte, das *methodologische* Teilproblem schließlich ist durch die Leitfrage charakterisiert, welches die beste Methode ist, geistige Phänomene zu untersuchen. Sind die Fragen der Philosophie des Geistes tatsächlich rein philosophische Fragen, die nur mit philosophischen Mitteln – zum Beispiel dem Mittel der Begriffsanalyse – geklärt werden können? Oder ist es nicht vielmehr so, dass diese Fragen nur in Zusammenarbeit von Philosophie und Naturwissenschaften beantwortet werden können? Handelt es sich dabei vielleicht sogar um Fragen, für die allein die Naturwissenschaften zuständig sind? Diese Fragen könnten dazu angetan sein, traditionell gestimmte Philosophen in Rage zu bringen. Wir werden aber sehen, dass empirische Ergebnisse aus der philosophischen Diskussion auf jeden Fall nicht völlig ausgeblendet werden können.

Nach diesem Überblick über die wichtigsten Teilprobleme der Philosophie des Geistes kann das Programm dieser Einführung

---

<sup>4</sup> Diese Position beherrschte fast die gesamte Philosophie der Frühen Neuzeit von Descartes bis Hume.

<sup>5</sup> Vgl. unten Abschnitt 4.1.2.

jetzt präziser gefasst werden. Da es nicht möglich ist, allen aufgeworfenen Fragen gerecht zu werden, soll im Folgenden das erste, das *ontologische Teilproblem* im Mittelpunkt stehen. Die anderen Teilprobleme werden nur zur Sprache kommen, wenn sie in einem direkten Zusammenhang zur ontologischen Frage nach der Natur des Mentalen stehen.

### 1.2 Die beiden Hauptaspekte des ontologischen Teilproblems

Den Kern der Frage nach der Natur des Mentalen bildet, wie schon gesagt, das klassische *Leib-Seele-Problem* – oder wie man vielleicht besser sagen sollte: das *Körper-Geist-Problem*.<sup>6</sup> In einer ersten Näherung kann man dieses Problem durch die Frage charakterisieren: *Wie verhält sich der menschliche Geist zu seinem Körper?* Allerdings: Die Verwendung der Substantive ‚Geist‘ und ‚Körper‘ könnte dazu verführen, anzunehmen, dass es beim Körper-Geist-Problem nur um die Frage geht, ob es neben dem

---

<sup>6</sup> Für die Wahl dieses Ausdrucks gibt es zumindest zwei Gründe. Erstens ist der Ausdruck ‚Leib‘ sowohl in der Alltags- als auch in der philosophischen Fachsprache mit vielen Konnotationen verbunden, die in diesem Zusammenhang Anlass zu Missverständnissen sein könnten. ‚Körper‘ scheint daher besser geeignet; denn schließlich geht es um den Zusammenhang zwischen seelischen Phänomenen und physiologischen Prozessen in unserem Körper, also z.B. um den Zusammenhang zwischen bestimmten Schmerzempfindungen und bestimmten neuronalen Prozessen in unserem Zentralnervensystem. Zweitens ist auch der Ausdruck ‚Seele‘ in diesem Zusammenhang nicht unproblematisch. Im Deutschen unterscheidet man häufig in dem Sinne zwischen Geist und Seele, dass man dem Geist den Bereich des rationalen Überlegens und Handelns zuordnet, der Seele dagegen den Bereich der Gefühle und der Intuition. Für unsere Zwecke benötigen wir jedoch ein Wort, das – wie das englische ‚mind‘ – beide Bereiche umfasst; denn beide gehören zum großen Bereich des Mentalen. Aus diesem Grund scheint der Ausdruck ‚Geist‘ auf den ersten Blick ebenso unpassend wie der Ausdruck ‚Seele‘. In der philosophischen Fachsprache hat es sich jedoch eingebürgert, ‚mind‘ mit ‚Geist‘ zu übersetzen, und aus diesem Grund ist dieses Wort in diesem Zusammenhang vorzuziehen. Dabei sollte aber nie vergessen werden, dass ‚Geist‘ hier in einem umfassenden Sinne gemeint ist, der sowohl geistige Phänomene im engeren Sinne als auch seelische Phänomene umfasst. Als entsprechendes Adjektiv wird im Folgenden der Ausdruck ‚geistig‘ oder der Fachterminus ‚mental‘ verwendet.

Körper auch noch einen Geist oder eine Seele gibt – eine besondere Art von Ding, das womöglich den Tod des Körpers überlebt. Diese Frage ist jedoch, obwohl sie für viele sicher die größte existentielle Bedeutung hat, keineswegs die einzige und vielleicht nicht einmal die interessanteste Frage im Hinblick auf die Beziehung zwischen dem Mentalen und dem Physischen.

Aber gehen wir systematisch vor und versuchen zunächst, die Vorfrage zu klären: *Was heißt es überhaupt, einen Geist zu haben?*

Vielleicht ist es sinnvoll, den Begriff des Mentalen zuerst anhand einiger unstrittiger Beispiele einzuführen. Ebenso wie es klare Fälle von Phänomenen gibt, die ganz offenbar nicht zum Bereich des Mentalen gehören (Atmung, Verdauung, Schwitzen, das Funktionieren der Nieren und der Leber, usw.), gibt es auch eine Reihe von Phänomenen, deren geistigen Charakter kaum jemand leugnen wird. So kann man etwa sagen: Einen Geist hat, wer denkt (oder doch zumindest denken kann), wer wahrnimmt, Empfindungen hat, sich erinnert (oder dazu fähig ist), wer Gefühle hat, wer Wünsche und Überzeugungen hat, usw.

- *Einen Geist zu haben heißt also offenbar, bestimmte Fähigkeiten und Eigenschaften zu besitzen.*

Aber welche Fähigkeiten und Eigenschaften sind dies genau? Offenbar bleibt auch nach der Aufzählung unzweifelhafter Fälle immer noch die Frage: Was ist es eigentlich, das alle diese Fähigkeiten und Eigenschaften zu *mental*en Fähigkeiten und Eigenschaften macht? Gibt es ein gemeinsames Merkmal, das sie von allen *physischen* Fähigkeiten und Eigenschaften eindeutig unterscheidet?

Auf diese Fragen werden wir erst in den nächsten beiden Abschnitten zurückkommen. Denn auch die gerade gefundene – zugegebenermaßen noch recht unscharfe – Bestimmung dessen, was es heißt, einen Geist zu haben, erlaubt uns schon, das Körper-Geist-Problem weiter zu präzisieren. Wenn einen Geist zu haben bedeutet, bestimmte Fähigkeiten und Eigenschaften zu besitzen, muss man nämlich zumindest zwei Fragen unterscheiden, die ganz verschiedene Aspekte des Körper-Geist-Problems deutlich werden lassen:

*Frage 1:* Welche Art von *Dingen* sind die Träger mentaler Eigenschaften? Oder anders ausgedrückt: Auf welche Art von *Dingen* treffen mentale Prädikate<sup>7</sup> zu?

*Frage 2:* Was ist die Natur mentaler *Eigenschaften*? Beziehungsweise: Welche Art von *Eigenschaften* wird durch mentale Prädikate ausgedrückt?

Die erste Frage verweist auf das Problem *mentaler Substanzen*,<sup>8</sup> die zweite Frage dagegen auf das Problem *mentaler Eigenschaften*.

*Substanz-Dualisten* – wie Platon, Descartes oder in neuester Zeit Richard Swinburne – behaupten, dass es neben Steinen, Bäumen und Stühlen – also neben den physischen Gegenständen – auch noch immaterielle, nicht-physische Dinge gibt und dass es diese immateriellen Dinge sind, die ein geistiges Leben haben, die denken, fühlen und sich entscheiden. Für Substanz-Dualisten gilt also: Mentale Prädikate treffen nicht auf physische, sondern auf nicht-physische, immaterielle Dinge zu; diese immateriellen Substanzen sind die Träger mentaler Eigenschaften. *Gegner des Substanz-Dualismus* (*Physikalisten* im weiteren Sinne) behaupten dagegen, dass es in der Welt nur physische Dinge gibt und dass, wenn es überhaupt so etwas wie ein geistiges Leben gibt, be-

---

<sup>7</sup> Im Folgenden wird statt von ‚Fähigkeiten und Eigenschaften‘ nur noch von ‚Eigenschaften‘ die Rede sein, da Fähigkeiten in einem weiten Sinn auch zu den Eigenschaften gezählt werden können. Hier wie auch sonst in der Philosophie ist es allerdings außerordentlich wichtig, die *Ebene der sprachlichen Ausdrücke* von der *Ebene der Dinge* zu unterscheiden, über die wir mit Hilfe dieser Ausdrücke reden wollen. *Prädikate gehören zur sprachlichen Ebene*. Sie sind Ausdrücke wie ‚ist 2 kg schwer‘, ‚ist blond‘ oder ‚hat starke Zahnschmerzen‘, Ausdrücke, die wir verwenden, um Gegenständen oder Personen Eigenschaften zuzuschreiben. Dem Prädikat ‚ist 2 kg schwer‘ entspricht also die Eigenschaft, 2 kg schwer zu sein, dem Prädikat ‚ist blond‘ die Eigenschaft, blond zu sein, und dem Prädikat ‚hat starke Zahnschmerzen‘ die Eigenschaft, starke Zahnschmerzen zu haben. Eigenschaften gehören nicht zur sprachlichen Ebene. Man kann sagen, dass Prädikate Eigenschaften ausdrücken oder vielleicht sogar, dass sie Eigenschaften bezeichnen.

<sup>8</sup> Der Ausdruck ‚Substanz‘ soll hier und im Folgenden dazu verwendet werden, die Träger von Eigenschaften zu bezeichnen, d.h. die Dinge, die Eigenschaften haben, aber selbst keine Eigenschaften sind.

stimmte physische Dinge – in unserer Welt: bestimmte Lebewesen – Träger dieses Lebens sind. Für sie treffen mentale Prädikate, wenn überhaupt, also auf physische Gegenstände zu.

*Eigenschafts-Dualisten* – wie etwa Karl Popper – müssen nicht zugleich Substanz-Dualisten sein,<sup>9</sup> d.h. sie können durchaus die Auffassung teilen, dass es in der Welt nur physische Dinge gibt und dass bestimmte Organismen die Träger mentaler Eigenschaften sind. Für den Eigenschafts-Dualisten ist nur die These charakteristisch, dass mentale *Eigenschaften* in dem Sinne *eigenständig* sind, dass sie sich *nicht* auf physische Eigenschaften zurückführen lassen, während der *Eigenschafts-Materialist* bzw. *-Physikalist* (der *Physikalist* im engeren Sinne) wiederum die gegenteilige Auffassung vertritt. Seine These lautet, dass die durch mentale Prädikate ausgedrückten Eigenschaften nicht eigenständig sind, dass sie vielmehr – auf die eine oder andere Weise – auf physische Eigenschaften zurückgeführt werden können.

#### **Das Problem mentaler Substanzen**

- Gibt es neben den physischen Dingen auch noch *nicht-physische, immaterielle Entitäten*, die die Träger mentaler Eigenschaften sind? Oder sind die Träger mentaler Eigenschaften selbst physische Dinge, z.B. bestimmte Lebewesen?

#### **Das Problem mentaler Eigenschaften**

- Sind mentale Eigenschaften *eigenständig* oder können sie auf physische Eigenschaften zurückgeführt werden?

Die These des Substanz-Dualismus hatte historisch eine erhebliche Bedeutung und sie entspricht sicher auch dem Alltagsweltbild vieler Menschen. Zumindest in der Vergangenheit war das

<sup>9</sup> In dem gemeinsam mit John C. Eccles verfassten Buch *The Self and its Brain* (1977) sieht sich Karl Popper veranlasst, gegen die diesbezügliche Ansicht seines Mitautors explizit zu protestieren.

so; aber auch heute noch halten es viele Menschen wenigstens für möglich, dass es ein Leben nach dem Tode geben könnte. In der gegenwärtigen Philosophie spielt der Substanz-Dualismus dagegen kaum noch eine Rolle. Inzwischen sind so viele Argumente gegen diese Position ins Feld geführt worden, dass sie den meisten zeitgenössischen Philosophen schier unglaublich scheint. In diesem Buch soll deshalb das Problem mentaler Substanzen nur relativ kurz behandelt werden, damit mehr Raum für eine ausführliche Diskussion des Eigenschafts-Dualismus bleibt, der in den letzten Jahren immer mehr ins Zentrum der philosophischen Auseinandersetzung gerückt ist.

Bevor das geschieht, soll jedoch im nächsten Abschnitt noch einmal die Frage aufgegriffen werden, ob es eigentlich ein gemeinsames Merkmal aller mentalen Eigenschaften und Zustände<sup>10</sup> gibt, das sie eindeutig von physischen Eigenschaften und Zuständen unterscheidet. Im übernächsten Abschnitt wird es dann darum gehen, warum das Problem mentaler Eigenschaften ein so schwieriges Problem ist – warum es so schwierig zu sein scheint, mentale Eigenschaften und Zustände in ein von den Naturwissenschaften geprägtes Weltbild zu integrieren.

---

<sup>10</sup> Im Folgenden wird der Ausdruck ‚Zustand‘, anders als es in der Philosophie vielfach üblich ist, mehr oder weniger synonym mit dem Ausdruck ‚Eigenschaft‘ verwendet. So wie man sagen kann, dass Hans die Eigenschaft hat, zu glauben, dass  $2+2=4$  ist, kann man diesem Sprachgebrauch zufolge also auch sagen, dass Hans in dem (mental)en Zustand ist, zu glauben, dass  $2+2=4$  ist, und umgekehrt. Der Grund für diesen etwas abweichenden Sprachgebrauch liegt einfach darin, dass es in der Philosophie des Geistes üblich geworden ist, von mentalen Zuständen im Allgemeinen oder auch von intentionalen Zuständen im Besonderen zu reden, obwohl meiner Meinung nach völlig klar ist, dass mentale Zustände ontologisch gesehen zum Bereich der Eigenschaften gehören und nicht etwa zum Bereich der Eigenschaftsinstantiierungen\*. Dies zeigt sich auch daran, dass es üblich geworden ist, zwischen Zustands-Typen und Zustands-Token\* zu unterscheiden, wobei, wenn einfach nur von Zuständen geredet wird, in der Regel Zustands-Typen gemeint sind.

### 1.3 Gibt es ein charakteristisches Merkmal des Mentalen?

Die Frage, ob es ein charakteristisches Merkmal des Mentalen gibt, das es erlaubt, mentale Eigenschaften und Zustände eindeutig von *physischen* Eigenschaften und Zuständen zu unterscheiden, ist in der Philosophie des Geistes immer wieder diskutiert worden. Eine allgemein akzeptierte Antwort hat sich dabei allerdings nicht ergeben. Trotzdem ist es sinnvoll, sich die Liste der verschiedenen Antworten, die im Laufe der Zeit gegeben wurden, einmal anzuschauen:

#### 1. *Mentale Phänomene unterscheiden sich von physischen Phänomenen dadurch, dass sie bewusst sind.*

Dass ein mentaler Zustand *M* bewusst ist, kann zumindest zweierlei heißen.

- Es kann erstens heißen, dass eine Person, die im mentalen Zustand *M* ist, auch *weiß*, dass sie in *M* ist. Spätestens seit Freuds ‚Entdeckung des Unbewussten‘ wird kaum noch bestritten, dass *nicht alle* mentalen Zustände in diesem Sinne bewusst sind.
- Und es kann zweitens heißen, dass der Zustand *M* einen *phänomenalen* Charakter besitzt, d.h. dass es sich auf eine bestimmte Weise anfühlt, in diesem Zustand zu sein (vgl. unten Abschnitt 13.1). Auch hier ist zumindest zweifelhaft, dass dies für alle mentalen Zustände gilt.

#### 2. *Mentale Phänomene unterscheiden sich von physischen Phänomenen dadurch, dass unser Wissen um unsere eigenen mentalen Zustände unkorrigierbar ist.*

Wenn alle mentalen Zustände im ersten der beiden genannten Sinne bewusst wären, dann wäre uns unser mentales Leben in dem Sinne *‚durchsichtig‘*, dass uns keiner unserer mentalen Zustände entgehen könnte. Es würde generell gelten: Wenn eine Person im mentalen Zustand *M* ist, dann *weiß* sie auch, dass sie in *M* ist. Unkorrigierbarkeit ist in gewisser Weise das Gegenstück zur Durchsichtigkeit des Mentalen. Denn wenn unser Wissen über unsere mentalen Zustände unkorrigierbar wäre, dann würde das heißen, dass wir uns in diesem Bereich *nicht*

*irren können*, dass also generell gilt: Wenn eine Person *glaubt*, in einem mentalen Zustand *M* zu sein, dann *ist* sie auch in *M*. Es ist zweifelhaft, ob es auch nur einen mentalen Zustand gibt, für den dies der Fall ist. Auf jeden Fall gilt es aber nicht generell. Denn natürlich kann sich jemand z.B. darüber irren, dass er in eine andere Person verliebt ist, dass er ehrgeizig ist oder dass er gerade versucht, seinen Nachbarn zu beeindrucken.

3. *Mentale Phänomene unterscheiden sich von physischen Phänomenen durch das Merkmal der Intentionalität.*

Ein Phänomen wird intentional genannt, wenn es sich auf etwas anderes bezieht bzw. wenn es einen intentionalen Gegenstand oder einen semantischen Inhalt hat.<sup>11</sup> Wenn wir glauben, glauben wir *etwas*, wenn wir wünschen, wünschen wir *etwas*, wenn wir befürchten, befürchten wir *etwas*, usw. In diesem Sinne sind also Überzeugungen, Wünsche und Befürchtungen intentional. Die These, dass Intentionalität in diesem Sinn das entscheidende Merkmal des Mentalen ist, das diesen Bereich unzweideutig vom Bereich des Physischen abgrenzt, wurde besonders von Franz Brentano vertreten. Es ist aber durchaus zweifelhaft, dass tatsächlich alle mentalen Phänomene über dieses Merkmal verfügen. Denn wenn ich mich z.B. unwohl fühle, wenn ich nervös, erfreut oder einfach erschöpft bin, dann haben diese Zustände zwar in der Regel einen Grund oder Anlass, aber sie sind nicht auf diesen Grund gerichtet, sie haben ihn nicht als intentionalen Gegenstand.

4. *Mentale Phänomene unterscheiden sich von physischen Phänomenen dadurch, dass sie nicht räumlich sind.*

Die Annahme, dass das Mentale im Gegensatz zum Physischen nicht-räumlich ist, hat eigentlich nur einen Sinn, wenn man den Bereich des Mentalen als einen Bereich von Gegenständen auffasst. Denn von Eigenschaften oder Zuständen zu sagen, sie seien nicht-räumlich, ist ebenso sinnlos wie zu sagen, sie seien räumlich. Unabhängig von der Frage, ob es überhaupt mentale Gegenstände gibt, gilt diese Annahme also sicher nicht für den gesamten Bereich des Mentalen.

---

<sup>11</sup> Vgl. unten Abschnitt 10.1.

5. *Mentale Phänomene unterscheiden sich von physischen Phänomenen dadurch, dass sie privat sind.*

- Privatheit ist sicher das mestdiskutierte Merkmal des Mentalen. Dabei ist die Annahme, mentale Phänomene seien privat, ebenso vieldeutig wie umstritten. Grundsätzlich kann man aber sagen, dass etwas (nennen wir es  $x$ ) privat ist, wenn sein Besitzer eine privilegierte Beziehung zu  $x$  hat, d.h. eine Beziehung, die kein anderer zu  $x$  hat oder haben kann. Die Frage ist nur, wie diese besondere Beziehung zwischen einer Person und ihren mentalen Zuständen genau definiert werden kann.
- Ein erster Sinn von ‚privat‘ wird deutlich in Aussagen wie „Mehrere Personen können (auch gleichzeitig) dasselbe Auto besitzen. Aber meine Schmerzen kann nur ich haben“. Es ist jedoch fraglich, ob diese Art von Privatheit für Mentales charakteristisch ist. Denn in demselben Sinne kann man auch sagen „Meine Grippe kann nur ich haben“. Jemand anderes kann die gleiche Krankheit haben, aber nicht meine Grippe. Genauso kann eine andere Person die gleichen Schmerzen haben wie ich, aber nicht meine Schmerzen.
- Ein verwandter, aber doch verschiedener Sinn von ‚privat‘ zeigt sich in der Aussage „Nur ich kann meine Schmerzen fühlen“. Diese Aussage wird oft damit in Zusammenhang gebracht, dass wir zu unseren mentalen Zuständen einen besonderen, privilegierten epistemischen Zugang haben. Dies mag durchaus sein; aber es ist fraglich, ob es für alle mentalen Zustände in derselben Weise gilt.
- Ein wieder anderer, auf noch deutlichere Weise epistemischer Sinn von ‚privat‘ ergibt sich aus der Aussage „Nur ich kann wissen, ob ich Schmerzen habe; andere können dies höchstens vermuten“. Auch dies ist umstritten. In den *Philosophischen Untersuchungen* hat etwa Ludwig Wittgenstein versucht, nachzuweisen, dass eine solche Aussage der Grammatik des Wortes ‚wissen‘ widerspricht.
- Viertens schließlich sehen viele einen engen Zusammenhang zwischen der Privatheit mentaler Zustände und ihrer

*Subjektivität*, d.h. der schon erwähnten Tatsache, dass zumindest einige mentale Zustände dadurch charakterisiert sind, dass es auf eine bestimmte Weise ist bzw. sich auf eine bestimmte Weise anfühlt, in diesen Zuständen zu sein. Denn dieser qualitative Charakter ist, wie manche sagen, mit einer bestimmten *Erfahrungsperspektive* (einem bestimmten *point of view*) verbunden. Zu verstehen, was es heißt, in einem solchen Zustand zu sein, setzt voraus, dass man selbst bestimmte Erfahrungen machen und insofern eine bestimmte Erfahrungsperspektive einnehmen kann. Bei objektiven Zuständen, z.B. dem Zustand, 80 kg schwer zu sein, ist das ganz anders; jedermann kann verstehen, was es heißt, in diesem Zustand zu sein. Hier ist das Verständnis nicht an eine bestimmte Erfahrungsperspektive gebunden.

Auf den ersten Blick scheint unsere kurze Durchmusterung der verschiedenen Antworten, die auf die Frage gegeben wurden, was mentale Phänomene von physischen Phänomenen unterscheidet, nur ein negatives Ergebnis ergeben zu haben: Keines der genannten Merkmale trifft genau auf die Phänomene zu, die wir intuitiv zu den mentalen Phänomenen zählen, und von einigen dieser Merkmale ist sogar umstritten, ob sie überhaupt auf irgend etwas zutreffen. Trotzdem stehen wir keineswegs mit leeren Händen da. Denn mit einigen dieser Merkmale sind in der Tat die Aspekte benannt, die das Körper-Geist-Problem zu einem so schwierigen Problem zu machen scheinen.

**Mögliche Merkmale des Mentalen***Bewusstheit**Unkorrigierbarkeit**Intentionalität**Nicht-Räumlichkeit**Privatheit*

#### 1.4 *Intentionalität und phänomenaler Charakter als kritische Merkmale mentaler Zustände*

Wenn man verstehen will, warum es vielen so schwierig erscheint, mentale Eigenschaften und Zustände in ein naturwissenschaftliches Weltbild zu integrieren, ist es sinnvoll, sich zunächst einen groben Überblick über die wichtigsten Arten mentaler Zustände zu verschaffen. In der Literatur ist es heute allgemein üblich, zwei Haupttypen von mentalen Zuständen zu unterscheiden: *Empfindungen* und *intentionale Zustände*.<sup>12</sup>

Zu den Empfindungen sollen *körperliche Empfindungen* wie Schmerzen, Kitzel oder Übelkeit ebenso gehören wie *Wahrnehmungseindrücke*, etwa der Eindruck einer bestimmten Farbe, des Klangs einer lauten Trompete und des Geschmacks einer süßen Birne. Zwischen diesen beiden Gruppen von Empfindungen gibt es zwar eine Reihe von Unterschieden; trotzdem ist es sinnvoll, sie zusammenzufassen. Denn alle Empfindungen sind auf den ersten Blick durch ihren *qualitativen Charakter* definiert, durch das, was man erlebt oder fühlt, wenn man eine Empfindung hat, die Art, wie es ist, eine solche Empfindung zu haben.<sup>13</sup> *Intentionale Zustände* wie Überzeugungen, Wünsche, Befürchtungen und Erwartungen sind demgegenüber eben durch ihre Intentionalität, d.h. dadurch charakterisiert, dass sie *auf etwas gerichtet* sind, dass sie einen *Inhalt* haben. Man glaubt, *dass etwas der Fall ist*, man wünscht sich *einen bestimmten Gegenstand*, man hofft oder befürchtet, *dass ein bestimmtes Ereignis eintreten wird*.<sup>14</sup> Aus

<sup>12</sup> Vgl. z.B. McGinn (1982, 8ff.). Auch hier noch eine terminologische Anmerkung: ‚Empfindung‘ soll das bezeichnen, was in der englischsprachigen Literatur ‚sensation‘ oder ‚experience‘ genannt wird. Statt von intentionalen Zuständen spricht man oft auch von propositionalen Einstellungen.

<sup>13</sup> Diese Charakterisierung geht zurück auf T. Nagel (1974).

<sup>14</sup> An dieser Stelle sollte auf ein mögliches Missverständnis hingewiesen werden, das sich aus der Tatsache ergeben könnte, dass die Ausdrücke ‚Intention‘ und ‚intentional‘ im Deutschen häufig im Sinne von ‚Absicht‘ bzw. ‚absichtlich‘ gebraucht werden. Der Ausdruck ‚Intentionalität‘, so wie er hier im Anschluss an Brentano verwendet wird, ist jedoch ein *terminus technicus* der Philosophie mit einer sehr speziellen Bedeutung. ‚Intentionalität‘ im Sinne Brentanos bedeutet nicht Absichtlichkeit, sondern – wie gesagt – Gerichtetheit auf ein Objekt (was im Englischen häufig ‚aboutness‘ genannt wird). Ein mentaler Zustand wird ‚intentional‘ genannt, wenn er

diesem Grund werden intentionale Zustände in der Regel unter Verwendung von ‚dass‘-Sätzen zugeschrieben. Wir schreiben Hans eine bestimmte Überzeugung zu, indem wir sagen „Hans glaubt, *dass* es morgen regnen wird“, und wir schreiben ihm eine bestimmte Erwartung zu, indem wir sagen „Hans erwartet, *dass* Arminia Bielefeld (irgendwann einmal) Deutscher Fußballmeister wird“. Auch innerhalb der Gruppe der intentionalen Zustände gibt es erhebliche Unterschiede – z.B. zwischen kognitiven Einstellungen wie Überzeugungen auf der einen und Einstellungen, die auch eine konative\* oder affektive Komponente haben, wie Wünsche, Absichten und Befürchtungen auf der anderen Seite. Allen intentionalen Zuständen ist aber gemeinsam, dass sie durch zwei Aspekte gekennzeichnet sind: durch die *Art* des Zustandes – sie sind Überzeugungen, Wünsche, Hoffnungen, etc. – und durch ihren *Inhalt*, d.h. durch das, was geglaubt, gewünscht oder gehofft wird. Zustände wie zu glauben, dass es morgen regnen wird, und zu glauben, dass  $2+2=4$  ist, sind Zustände derselben Art (Überzeugungen), die sich jedoch im Hinblick auf ihren Inhalt – also das, was geglaubt wird – unterscheiden. Die Zustände zu glauben, dass es morgen regnen wird, und zu befürchten, dass es morgen regnen wird, haben dagegen denselben Inhalt, gehören jedoch zu verschiedenen Arten von intentionalen Zuständen.<sup>15</sup>

Die Linie zwischen Empfindungen und intentionalen Zuständen ist nicht überall trennscharf. Nicht nur im Bereich der emotional gefärbten intentionalen Zustände, wie etwa der Befürchtungen und Hoffnungen, gibt es Zustände, die sowohl einen qualitativen als auch einen inhaltlichen Aspekt haben. Daneben gibt es auch Zustände wie Zorn oder Trauer, die zunächst eher auf die Seite der Empfindungen zu gehören scheinen, die aber trotzdem häufig auch ein Objekt und insofern auch einen intentionalen Inhalt haben.

---

ein intentionales Objekt bzw. einen semantischen Inhalt hat. Absichten und Wünsche gehören damit zwar ebenfalls zur Gruppe der intentionalen Zustände, da auch sie ein Objekt bzw. einen Inhalt haben. Aber sie bilden nur *eine* Art von intentionalen Zuständen neben vielen anderen; sie haben im Hinblick auf das hier diskutierte Problem der Intentionalität keine Sonderstellung. Vgl. hierzu auch Searle (1983, ch. I, sec. i).

<sup>15</sup> Im Teil III werden die kritischen Merkmale *Intentionalität* und *phänomenaler Charakter* noch einmal ausführlich erläutert.

Nach dieser Klärung nun zurück zu der Frage, woran es eigentlich liegt, dass mentale Zustände – also Empfindungen und intentionale Zustände – so schwer in ein naturwissenschaftliches Weltbild zu integrieren sind. Nun, Integrierbarkeit setzt voraus, dass mentale Zustände auf eine Weise auf physische Zustände zurückgeführt werden können, aus der hervorgeht, dass sie selbst nur eine besondere Spielart physischer Zustände sind. Nun haben aber Empfindungen und intentionale Zustände jeweils Merkmale, von denen schwer zu sehen ist, wie es überhaupt möglich sein soll, dass physische Zustände eben diese Merkmale aufweisen.

Bei den Empfindungen ist es natürlich ihr *qualitativer Erlebnischarakter*. Es fühlt sich auf eine charakteristische Weise an, das Erlebnis des Anblicks einer grünen Wiese zu haben, den beruhigenden Ton einer Klarinette zu hören oder den bitteren Geschmack von Campari auf der Zunge zu spüren. Wie um alles in der Welt soll es möglich sein, dass etwa bestimmte Gehirnzustände eben diese qualitativen Charakteristika haben? Wie soll es möglich sein, dass es sich überhaupt irgendwie anfühlt bzw. dass es überhaupt irgendwie ist, in einem bestimmten Gehirnzustand zu sein? Gehirnzustände hat man, aber man erlebt sie nicht. Das jedenfalls ist eine starke Intuition, die viele daran hat zweifeln lassen, dass Empfindungen auf die eine oder andere Weise auf Gehirnzustände zurückgeführt werden können.

Diese Überlegung trifft allerdings auf intentionale Zustände nicht zu – jedenfalls nicht in derselben Weise. Denn anders als Empfindungen sind intentionale Zustände in der Regel nicht durch spezifische phänomenale Qualitäten charakterisiert. Auch intentionale Zustände haben aber Merkmale, die ihre Zurückführbarkeit auf physische Zustände problematisch erscheinen lassen. Da ist zum einen natürlich die Tatsache, dass intentionale Zustände immer einen, wie man sagt, semantischen bzw. repräsentationalen Inhalt haben; dass man, wenn man glaubt, wünscht oder hofft, immer *etwas* glaubt, *etwas* wünscht und *etwas* hofft. Oder wie auch oft gesagt wird, dass intentionale Zustände auf etwas gerichtet sind, dass sie ein intentionales Objekt haben. Auch hier stellt sich die Frage, wie es denn möglich sein soll, dass physische Zustände dieses Merkmal aufweisen, wie es mög-

lich sein soll, dass physische Zustände einen semantischen Inhalt bzw. ein intentionales Objekt haben.

Bei intentionalen Zuständen gibt es aber auch noch ein zweites kritisches Merkmal, das darin besteht, dass die Kausalbeziehungen, die zwischen ihnen bestehen, häufig *Rationalitätsprinzipien* bzw. *semantische Beziehungen zwischen ihren Inhalten respektieren*. So kann man zum Beispiel sagen, dass etwa mein Wunsch, ein kühles Bier zu trinken, und meine Überzeugung, dass sich im Kühlschrank noch eine schöne Flasche Kräusen befindet, dazu führen, dass ich zum Kühlschrank in der Küche gehe und mir das Bier aus dem Kühlschrank hole. Aber es ist nicht nur so, dass diese intentionalen Zustände meine Handlung verursachen; sie ist im Hinblick auf meinen Wunsch und meine Überzeugung auch *rational*. Dagegen wäre es im Hinblick auf *diese* intentionalen Zustände nicht rational, in die Küche an den Wasserhahn zu gehen und ein Glas Wasser zu trinken. Und diese Handlung wird durch meinen Wunsch und meine Überzeugung auch nicht verursacht. Mit anderen Worten: *Wünsche und Überzeugungen verursachen oft genau die Handlungen, die im Hinblick auf sie rational sind*.

Oder, um ein anderes Beispiel zu nehmen: Meine Überzeugung, dass Paul und Gerda zur Party kommen, führt in der Regel auch zu der Überzeugung, dass Paul zur Party kommt. Auch hier liegt jedoch nicht nur eine Kausalbeziehung vor. Denn zugleich *folgt*, dass Paul zur Party kommt, *logisch* daraus, dass Paul und Gerda zur Party kommen. Und wenn *q* logisch aus *p* folgt, ist es offenbar rational, *q* zu glauben, wenn man *p* glaubt. Bei Überzeugungen gilt also analog: *Die Überzeugung, dass p, verursacht die Überzeugung, dass q, (zumindest in vielen Fällen) genau dann, wenn es rational ist, q zu glauben, wenn man p glaubt*.

Offenbar bereitet auch diese bemerkenswerte Parallelität von Kausalrelationen und Rationalitätsprinzipien Schwierigkeiten. Denn auch hier drängt sich die Frage auf, wie es denn möglich sein soll, dass die Gehirnzustände, auf die wir (angeblich) Wünsche und Überzeugungen zurückführen können, in der Regel genau die Handlungen verursachen, die im Hinblick auf diese Wünsche und Überzeugungen rational sind. Bzw. wie es denn möglich sein soll, dass der Gehirnzustand, auf den wir (angeblich) die Überzeugung, dass *p*, zurückführen können, in der Regel genau

die Gehirnzustände verursacht, auf die Überzeugungen zurückgeführt werden können, die zu haben rational ist, wenn man  $p$  glaubt. Auf all diese Fragen werden wir im dritten Teil dieses Buches zurückkommen.

**Arten mentaler Zustände**

- *Empfindungen*: körperliche Empfindungen wie Kitzel, Schmerzen, Übelkeit und Wahrnehmungseindrücke wie Farb-, Geruchs- und Geschmackseindrücke.
- *Intentionale Zustände* wie Überzeugungen, Wünsche, Hoffnungen, Befürchtungen etc.

**Das kritische Merkmal von Empfindungen**

- Ihr *qualitativer Charakter*, die Tatsache, dass es immer auf eine bestimmte Weise ist oder sich auf eine bestimmte Weise anfühlt, eine Empfindung zu haben.

**Die kritischen Merkmale intentionaler Zustände**

- Ihre *Intentionalität*, d.h. die Tatsache, dass sie immer einen semantischen Inhalt haben.
- Die Tatsache, dass Kausalrelationen zwischen intentionalen Zuständen häufig Rationalitätsprinzipien bzw. semantische Relationen zwischen ihren Inhalten respektieren.

### 1.5 Zur Gliederung dieses Buches

Mit dieser Bemerkung sind wir am Ende dieser Einleitung bei der Frage, was der Leser im Folgenden erwarten darf. Im ersten Teil soll zunächst das Problem mentaler Substanzen zumindest soweit dargestellt werden, dass die These des Substanz-Dualismus sowie die Hauptargumente für und gegen diese These klar werden. Insgesamt wird diese Darstellung jedoch eher knapp ausfallen, da, wie schon gesagt, der Substanz-Dualismus in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion kaum noch eine Rolle spielt.

Im Folgenden geht es dann in viel ausführlicherer Form um das Problem mentaler Eigenschaften. Dabei werden zwei Fragen im Vordergrund stehen, denen jeweils ein weiterer Teil gewidmet ist. Die erste dieser Fragen lautet (in zwei Varianten):

*Wie ist die These des Eigenschafts-Physikalisten – d.h. die These des Gegners des Eigenschafts-Dualismus – genau zu verstehen?*

*Was ist damit gemeint, wenn behauptet wird, dass mentale Eigenschaften oder Zustände auf physische Eigenschaften oder Zustände zurückgeführt werden können?*

Im Zusammenhang mit dieser Frage werden in erster Linie die folgenden Positionen besprochen werden: *Semantischer Physikalismus (Logischer Behaviorismus)*, *Identitätstheorie*, *Funktionalismus*, *Anomaler Monismus*, *Supervenienz-* und *Emergenz-Theorien*.<sup>16</sup> Darüber hinaus soll aber auch der *Eliminative Materialismus* zur Sprache kommen, der zwar keine direkte Antwort auf die zentrale Frage dieses Teils gibt, aber eine so relevante Alternative zu den zuvor genannten Hauptpositionen darstellt, dass es sinnvoll ist, ihn mit diesen zusammen zu behandeln.

Im dritten Teil geht es dann um die Frage:

*Können mentale Zustände trotz ihrer kritischen Merkmale auf physische Zustände zurückgeführt werden?*

Dabei stehen in den Kapiteln 10 bis 12 die intentionalen Zustände im Vordergrund. In diesen Kapiteln wird die Frage diskutiert, ob und gegebenenfalls wie mentale Zustände, die unter anderem durch die kritischen Merkmale *semantischer Inhalt* und *Parallelität von Kausalbeziehungen und Rationalitätsprinzipien* charakterisiert sind, auf physische Zustände zurückgeführt werden können. Im Kapitel 13 wird dann zum Abschluss die Frage nach der Naturalisierbarkeit von Empfindungen behandelt, d.h. die Frage, ob es nicht doch möglich ist, das kritische Merkmal des *phänomenalen Charakters* dieser Zustände in ein naturwissenschaftliches Weltverständnis zu integrieren.

---

<sup>16</sup> Ein kurzer Überblick über die wichtigsten dieser Positionen findet sich in Lanz (1993).

## I Gibt es eine vom Körper unabhängige, immaterielle Seele?

### 2 Argumente für den Substanz-Dualismus

Die Überzeugung, dass der Körper eines Menschen nicht den ganzen Menschen ausmacht, dass es für den Menschen möglich ist, sich zumindest im Prinzip von seinem Körper zu trennen, ist in vielen Kulturkreisen weit verbreitet. Was es ist, das sich da vom Körper lösen kann, und unter welchen Bedingungen dieses Sich-Lösen erfolgt, darauf hat es im Laufe der Zeit sehr verschiedene Antworten gegeben. Für die platonisch-christliche Tradition ist allerdings klar, dass es die Seele ist, die sich vom Körper löst, und dass diese Seele etwas Nicht-Körperliches ist, das das eigentliche Selbst des Menschen ausmacht.

Platon formuliert diese Position durch den Mund des Sokrates sehr prägnant in der Folgenden ebenso interessanten wie beeindruckenden Passage aus dem Dialog *Phaidon*.

Kriton [an Sokrates gerichtet]: „Aber wie sollen wir dich bestatten?“ – „Wie immer ihr wollt“, sagte Sokrates, „vorausgesetzt, ihr bekommt mich zu fassen und ich bin euch nicht entwischt.“ Dabei lachte er leise vor sich hin, sah uns an und sagte: „Ich bringe den Kriton einfach nicht dazu zu glauben, daß ich der Sokrates bin, der eben jetzt diskutiert und jede Äußerung richtig einordnet; er glaubt vielmehr, daß ich jener bin, den er ganz bald als Leichnam sehen wird, und fragt dann, wie er mich bestatten soll. Daß ich aber vorhin ausführlich geschildert habe, daß ich nach der Einnahme des Giftes nicht mehr bei euch sein, sondern zu den Freuden der Seligen fortgegangen sein werde, das scheint ihm entgangen und zum Trost für euch und für mich erzählt worden zu sein. Seid daher ihr meine Bürgen bei Kriton“, fuhr er fort, „und leistet ihm eine Bürgschaft genau entgegengesetzt jener, für die er sich bei meinen Richtern verbürgte: Er bürgte nämlich dafür, daß ich dableibe; ihr aber dafür, daß ich, wenn ich gestorben bin, nicht dableibe, sondern dann fortgehen werde. So wird Kriton leichter daran tragen und, wenn er sieht, wie mein Körper verbrannt oder begraben wird, sich nicht wegen mir und als ob mir Schlimmes zustoße grämen. Er wird dann auch bei der Bestattung nicht sagen, es sei Sokrates, den er aufbahrt, den er zu Grabe trägt oder den er begräbt.“ (*Phaidon* 115c2–115e4)

Wenn er gestorben sei, so will Sokrates dem ungläubigen Kriton verständlich machen, dann werde er – Sokrates selbst – nicht

länger in seiner Gefängniszelle sein, und das, was dann dort noch auf der Pritsche liege, sei nur sein Leichnam, sein Körper, der mit dem eigentlichen Sokrates nichts zu schaffen habe. Sein eigentliches Selbst, seine Seele, so hatte Sokrates schon früher im Dialog nachzuweisen versucht, sei unsterblich und werde deshalb den Tod des Körpers überdauern.

Die Einstellung, die Sokrates mit vielen Philosophen geteilt hat, lässt sich also so zusammenfassen:

- (1) Der Mensch besteht nicht nur aus einem Körper, sondern einem Körper und einer Seele.
- (2) Die Seele macht das eigentliche Selbst eines Menschen aus. Sie (und damit der Mensch) ist für ihre Existenz auf keinen Körper angewiesen.
- (3) Körper und Seele des Menschen sind nur während seines Erdenlebens zusammengespant; beim Tode löst sich die Seele vom Körper.
- (4) Während der Körper vergänglich ist, ist die Seele unsterblich.

### 2.1 Platons Argumente für die Unsterblichkeit der Seele

So verbreitet der Substanz-Dualismus in der Philosophie auch lange Zeit war, so wenig explizite Argumente findet man für diese Position. Vielleicht war sie den meisten einfach zu selbstverständlich. Auch Platon argumentiert im *Phaidon* nicht für die eigentlich interessanten ersten beiden Grundsätze, sondern nur für den vierten Grundsatz, die *Annahme der Unsterblichkeit der Seele*. Seine vier Argumente für diese Annahme sind aber so bedeutsam, dass sie hier kurz vorgestellt und diskutiert werden sollen.<sup>1</sup> Dabei muss jedoch vorausgeschickt werden, dass für den antiken Menschen und damit auch für die meisten antiken Philosophen die Seele (*psyche*) nicht nur mit Denken, Fühlen und Empfinden zu tun hat, dass sie vielmehr in erster Linie als *Prinzip des Lebens* angesehen wird. Das macht natürlich die Vorstel-

---

<sup>1</sup> Dabei orientiere ich mich weitgehend an der Darstellung in Gallop (1980), Patzig (1982) und Bostock (1986).

lung, dass beim Tode die Seele den Körper verlässt, sofort verständlich; denn der Tod ist ja gerade das Ende des Lebens. Auch für Platon war dieser Zusammenhang völlig selbstverständlich, wie z.B. das folgende kurze Zitat zeigt.

[Sokrates:] „Was tritt in einem Körper auf, so daß dieser lebendig sein wird?“ – „Die Seele“, antwortete [Kebes]. – „Ist das nun immer der Fall?“ – „Aber natürlich“, sagte er. – „Was die Seele also auch immer besetzt, zu dem kommt sie immer, indem sie Leben bringt?“ – „So kommt sie in der Tat“, erwiderte er. (*Phaidon*, 105c9–105d5)

Platons erstes Argument für die Unsterblichkeit der Seele ist das *zyklische Argument*. Wenn etwas entsteht, so Platon, entsteht es aus seinem Gegenteil: das Schöne aus dem Hässlichen, das Gerechte aus dem Ungerechten, das Kleine aus dem Großen, das Starke aus dem Schwachen. Wenn das so ist, muss es zu jedem Prozess, der von *A* zu nicht-*A* führt, auch einen entgegengesetzten Prozess geben, der von nicht-*A* zu *A* führt. Denn wäre dies nicht so, wäre im Laufe der Zeit alles nicht-*A* und jede Entwicklung käme an ein Ende. Daher muss es nach Platon mit dem Sterben ähnlich sein wie mit dem Einschlafen; der Schlaf entsteht aus dem Wachen, das Wachen aus dem Schlafen. Diese Übergänge nennen wir Einschlafen und Aufwachen. Dem Einschlafen entspricht das Sterben: der Übergang vom Leben zum Totsein. Aber so wie es zum Einschlafen das Aufwachen gibt, muss es auch zum Sterben das Gegenteil geben: das Wiederaufleben. Denn sonst, das hatten wir schon gesehen, gäbe es nach einer gewissen Zeit überhaupt kein Leben mehr. Das Sterben ist aber nichts anderes als die Trennung der Seele vom Körper; also kann das Wiederaufleben nur darin bestehen, dass die Seele wieder in den (bzw. in einen) Körper eintritt. Die Seelen der Menschen müssen sich daher nach dem Tode irgendwo aufhalten, damit sie von dort wieder in einen Körper zurückkehren können.

Offenbar hat dieses Argument eine ganze Reihe von Schwächen. *Erstens* zeigt es nicht, was es zeigen soll. Dass *jede* Seele unsterblich ist, würde aus ihm nur unter der Voraussetzung folgen, dass es eine bestimmte Anzahl (potentieller) Menschen gibt, die nicht geringer werden kann. *Zweitens* ist Platons Annahme, dass es zu jedem Prozess einen Umkehrprozess geben muss, offensichtlich falsch. Der Prozess des Alterns kann nicht rückgän-

gig gemacht, ein einmal gesprochenes Wort nicht zurückgenommen werden. Wenn die Physik Recht hat, ergibt sich aus dem Entropiesatz sogar, dass die gesamte Welt irgendwann einmal den ‚Wärmetod‘ sterben wird. Außerdem: Selbst wenn es zu einem Prozess einen Gegenprozess gibt, findet dieser keineswegs immer statt. Wer krank wird, kann gesund werden, muss es aber nicht. Wer im Koma liegt, kann wieder aufwachen, muss es aber nicht. *Drittens* schließlich krankt Platons Gedankengang daran, dass er nicht berücksichtigt, dass das Wort ‚werden‘ auf zwei ganz verschiedene Weisen verwendet wird. Die Beispiele, die er anführt, beziehen sich alle auf Fälle, in denen ein (schon existierender) Gegenstand in dem Sinne (etwas) wird, dass er eine Eigenschaft erwirbt, die er vorher nicht hatte. In diesen Fällen ist es durchaus verständlich, dass dieser Gegenstand vorher die ‚gegenteilige‘ Eigenschaft gehabt haben muss. Was schön wird, muss vorher nicht schön (hässlich) gewesen sein; was groß wird, muss vorher nicht groß (klein) gewesen sein; usw. Neben dieser Art von ‚Werden‘ gibt es aber auch noch ein ganz anderes Werden – das ‚Entstehen‘. Und wenn etwas in diesem Sinne wird, muss es nicht vorher schon existiert oder gar eine ‚gegenteilige‘ Eigenschaft gehabt haben. (Was sollte das in diesem Fall überhaupt heißen?) Wenn jemand geboren – also lebendig – wird, dann ist das offenbar nicht so zu verstehen, dass er schon vorher existiert hat und bei der Geburt nur die Eigenschaft erwirbt, lebendig zu sein. Vielmehr entsteht er in diesem Augenblick erst. Und dies ist ein Vorgang, der gar nicht so aufgefasst werden kann, dass hier etwas *aus seinem Gegenteil* wird. Auch wenn das Geborenwerden im Sinne Platons als ein Prozess verstanden wird, in dem ein Körper mit einer Seele vereint wird, ist es durchaus möglich, dass beide bei der Geburt erst neu entstehen. Wenn das möglich ist, würde aber aus der Tatsache, dass auch die Seele nicht unsterblich ist, keineswegs folgen, dass in absehbarer Zeit alles menschliche Leben erloschen sein wird.

Platons zweites Argument – das Argument der *Erinnerung* – beruht auf der Überzeugung, dass jeder Mensch über Wissen verfügt, das er nur vor seiner Geburt erworben haben kann. Schon im Dialog *Menon* hatte Platon gezeigt, dass man einen Sklaven, der über keinerlei mathematische Ausbildung verfügt, durch blo-

ßes Fragen zur richtigen Antwort auf die Frage bringen kann, wie lang die Seite eines Quadrats sein muss, dessen Flächeninhalt doppelt so groß sein soll wie der eines vorgegebenen Quadrats („So lang wie die Diagonale dieses vorgegebenen Quadrats“). Wie sollte dies möglich sein, so Platon, wenn der Sklave nicht zuvor schon über Einsicht in fundamentale mathematische Zusammenhänge verfügt? Im *Phaidon* gibt Platon diesem Argument eine andere Richtung. Offenbar, so argumentiert er, können wir den Begriff des Gleichen nicht aus der Erfahrung gewonnen haben; denn auch wenn zwei wahrnehmbare Dinge tatsächlich gleich sind, werden sie doch dem einen gleich, dem anderen ungleich erscheinen. Für das Gleiche selbst – die Idee des Gleichen<sup>2</sup> – gilt dies aber nicht: Das Gleiche selbst erscheint jedem und unter allen Umständen gleich. Wenn das Gleiche selbst aber Eigenschaften hat, die kein Paar von wahrnehmbaren Dingen hat, und wenn wir trotzdem das Gleiche selbst kennen – wofür Platon ein eigenes Argument anführt –, dann können wir diese Kenntnis nur vor unserer Geburt erworben haben, und zwar dadurch, dass wir vor der Geburt mit dem Gleichen selbst bekannt geworden sind.

Auch dieses – schwer zu verstehende – Argument ist sicher angreifbar. Erstens würde, selbst wenn es schlüssig wäre, aus ihm nämlich nur folgen, dass die Seele *eine gewisse Zeit* vor der Geburt eines Menschen existiert haben muss, nicht aber, dass sie unsterblich ist. Zweitens ist aber auch die Schlüssigkeit des Arguments selbst zweifelhaft. Platon setzt voraus, dass wir, wenn wir zwei gleiche Dinge sehen, (a) durch diese Dinge an das Gleiche selbst erinnert werden und (b) dabei feststellen, dass die Gleichheit dieser Dinge in gewisser Weise hinter der Gleichheit des Gleichen selbst zurückbleibt. Aber warum sollte das so sein? Welche Funktion hat das Gleiche selbst überhaupt? Bostock zufolge geht Platon davon aus, dass keine zwei wahrnehmbaren

<sup>2</sup> Ideen im Sinne Platons sind keine Vorstellungen; sie sind keine mentalen, sondern abstrakte Gegenstände. Die Idee des *F* hat nach Platon folgende Eigenschaften: 1. Sie ist nicht wahrnehmbar, nicht körperlich, nur dem Denken zugänglich. 2. Sie ist ewig und unveränderlich. 3. Sie ist realer als alle wahrnehmbaren Dinge. 4. Sie ist selbst vollkommen und uneingeschränkt *F*. 5. Wahrnehmbare Dinge haben die Eigenschaft *F*, weil und insofern sie an der Idee des *F* teilhaben.

Dinge uneingeschränkt gleich sind; sie sind immer auch in gewisser Weise ungleich. Für Platon ist auch kein wahrnehmbares Ding uneingeschränkt schön und keine Handlung uneingeschränkt gerecht; was schön ist, ist immer auch in gewisser Weise hässlich, und was gerecht ist, immer auch in gewisser Weise ungerecht. Wir können die Begriffe des Gleichen, des Schönen und des Gerechten, so Bostock, aber nur anhand von Beispielen erwerben, die uneingeschränkt gleich, uneingeschränkt schön bzw. uneingeschränkt gerecht sind. Also können wir sie nur durch Kenntnis des Gleichen selbst, des Schönen selbst und des Gerechten selbst erwerben. Doch diese These über den Erwerb bestimmter Begriffe ist keineswegs zwingend. Schließlich ist es eine empirische Tatsache, dass es im Hinblick auf die von Platon genannten Beispiele ein Mehr oder Weniger gibt: Zwei Dinge können mehr oder weniger gleich, etwas kann mehr oder weniger schön, eine Handlung mehr oder weniger gerecht sein. Und dies legt den Gedanken nahe, dass wir die genannten Begriffe durch Konstruktion eines idealen Grenzwerts fortschreitender Annäherung gewinnen. „Eine Reihe von Paaren von empirischen Gegenständen abnehmender Ungleichheit liefert uns die Erfahrungsbasis einer Progression, deren Grenzwert wir als ‚absolute Gleichheit‘ definieren. Die Bekanntschaft mit einem Super-Gegenstandspaar, das absolut gleich wäre, brauchen wir für diese Begriffsbildung nicht.“<sup>3</sup> Es gibt also eine Alternative zur Platonischen Ideenschau, und das berechtigt zumindest zu erheblichen Zweifeln an der zentralen Prämisse der Platonischen Argumentation.

Das dritte Argument ist das Argument von der *Verwandtschaft* der Seele mit den Ideen. Die Seele, so Platon, sei im Wesentlichen an den Ideen, also dem „Bereich des Unsichtbaren, aber doch eigentlich Wirklichen“<sup>4</sup> interessiert, der Körper dagegen an der empirischen Welt der vergänglichen Dinge. Also könne man schließen, dass es zumindest eine Verwandtschaft zwischen der Seele und den Ideen gebe, da ja auf der anderen Seite der Körper offenbar Teil der vergänglichen Welt des Empirischen sei. Nun wissen wir aber z.B. von den ägyptischen Mumien, dass der Körper eines Menschen dessen Tod auf sehr lange Zeit überdauern

---

<sup>3</sup> Patzig (1982, 40).

<sup>4</sup> Patzig (1982, 41).

kann. Also sei es doch nur plausibel anzunehmen, dass die Seele, eben aufgrund ihrer Verwandtschaft mit den unsterblichen Ideen, den Tod eines Menschen noch sehr viel länger überleben könne.

Auch hier wird wieder zu wenig gezeigt; denn sehr langes Leben ist etwas anderes als Unsterblichkeit. Aber Platon geht es hier wohl gar nicht um ein zwingendes Argument, sondern nur um einen anregenden Gedanken. Denn natürlich folgt aus der Tatsache, dass ich mich z.B. für die Sterne interessiere, sicher nicht, dass ich eine ‚Verwandtschaft‘ zu den Sternen hätte, die darauf hinauslief, dass ich ihnen in irgendeiner Weise ähnlich wäre.

Vielleicht das größte Gewicht hat Platons viertes Argument, das Argument von der *Seele als Prinzip des Lebens*. Dieses Argument beruht auf zwei Grundannahmen:

- (1) Auf die Frage, warum ein Gegenstand eine Eigenschaft hat, ist die vernünftigste Antwort, dass er an der entsprechenden Idee teilhat.

Etwas ist groß, weil es an der Idee der Größe teilhat, gut, weil es an der Idee des Guten teilhat, etc.

- (2) Die Seele ist das Prinzip des Lebens.

Nichts kann leben, das keine Seele hat, und alles, was eine Seele hat, lebt. Ausgehend von diesen Grundannahmen argumentiert Platon nun folgendermaßen:

- (3) Ideen von Gegensätzen schließen einander aus.

Die Idee des Großen kann nicht klein, die Idee des Schönen nicht hässlich und die Idee des Warmen nicht kalt sein.

- (4) Einige Dinge sind notwendig mit einer von zwei entgegengesetzten Eigenschaften – und damit mit einer von zwei entgegengesetzten Ideen – verknüpft; die andere Eigenschaft schließen sie aus.

Feuer ist notwendig warm; es kann nicht die Eigenschaft der Kälte annehmen, ohne aufzuhören zu existieren. Schnee ist notwendig kalt; er kann nicht die Eigenschaft der Wärme annehmen, ohne aufzuhören zu existieren. Die Zahl 3 ist notwendig ungerade, sie kann nicht gerade werden.

- (5) Feuer ist nicht nur selbst notwendig warm; es bringt auch überall, wo es hinkommt, die Eigenschaft der Wärme mit.

Da Leben und Tod einander ausschließen, und da die Seele aufgrund von (2) überall, wo sie hinkommt, die Eigenschaft des Lebens mitbringt, wird also wohl auch gelten:

- (6) Die Seele ist notwendig mit der Eigenschaft des Lebens verknüpft, d.h. sie hat notwendig an der Idee des Lebens teil.

Hier liegt offenbar ein erster schwacher Punkt des Arguments. Denn zur Begründung von (6) benötigt Platon nicht nur Beispiele wie (5), sondern den allgemeinen Grundsatz:

- (7) Wenn etwas allen „Gegenständen, denen es innewohnt, Anteil an einer Idee  $F$  vermittelt und die Teilhabe an einer dieser entgegengesetzten Idee  $F'$  verhindert, so kann dieses Vermittelnde erst recht die Idee  $F'$  nicht in sich aufnehmen.“<sup>5</sup>

Und dieser Grundsatz ist sicher fraglich. Alkohol z.B. macht betrunken, ist selbst aber weder betrunken noch nüchtern, und ein Virus bringt eine Krankheit, muss deshalb aber selbst nicht krank sein (wenn es überhaupt einen Sinn hat, so zu reden).

Noch kritischer ist jedoch ein anderer Punkt. Aus der Tatsache, dass die Seele notwendig mit der Idee des Lebens verknüpft ist, schließt Platon nämlich:

- (8) Die Seele ist unsterblich.

Dieser Schluss ist in der Tat unbedenklich, wenn man das Wort ‚unsterblich‘ so versteht, wie Platon dies ausdrücklich tut: Unsterblich ist, was notwendig lebendig ist. So verstanden folgt aus der Unsterblichkeit der Seele jedoch nicht ihre Unvergänglichkeit. Denn dass Feuer notwendig warm und Schnee notwendig kalt sind, bedeutet nicht, dass Feuer und Schnee unvergänglich wären. Es bedeutet nur, dass Feuer immer warm und Schnee immer kalt sind, *solange sie existieren*. Selbst wenn die Seele notwendig mit der Idee des Lebens verbunden (und daher in diesem Sinne unsterblich) wäre, würde daraus also nicht folgen, dass die Seele unvergänglich ist, sondern nur, dass die Seele immer lebendig ist, *solange sie existiert*.

---

<sup>5</sup> Patzig (1982, 44).

Platon lässt Sokrates deshalb ganz konsequent sagen: „Wenn man uns zugestünde, dass [das Unsterbliche] auch unvergänglich ist, dann wäre die Seele nicht nur unsterblich, sondern auch unvergänglich; wenn aber nicht, dann wäre ein anderes Argument vonnöten.“ Doch dann lässt er Kebes, den Dialogpartner Sokrates, unwidersprochen antworten: „Doch dies ist nicht vonnöten, zumindest nicht in diesem Punkt.“ Und als Begründung lässt er Kebes anfügen: „Denn falls selbst das Unsterbliche, *das ja ewig ist*, nicht unvergänglich wäre, wäre wohl kaum irgend etwas unvergänglich.“<sup>6</sup> Wie die hervorgehobene Passage zeigt, liegt der Grund dafür, dass Kebes – und vielleicht auch Platon – hier plötzlich keinen Argumentationsbedarf mehr sieht, darin, dass er wie selbstverständlich davon ausgeht, dass das Unsterbliche auch unvergänglich ist („das Unsterbliche, *das ja ewig ist*“). Und dies hat seinen Grund wohl darin, dass er ‚unsterblich‘ jetzt doch wieder im alltagssprachlichen Sinne versteht; denn in *diesem* Sinn ist sicher alles, was unsterblich ist, auch unvergänglich und daher ewig. Der Schluss von der These (8) auf die These

(9) Die Seele ist unvergänglich

scheint also auf einer begrifflichen Konfusion zu beruhen. Denn Platon hatte bisher (wenn überhaupt) nur gezeigt, dass die Seele in dem Sinne unsterblich ist, dass sie notwendig lebendig ist, solange sie existiert. Aber aus der Unsterblichkeit in diesem Sinne folgt eben nicht die Unsterblichkeit im alltagssprachlichen Sinn.

Allerdings ist wohl auch Platon etwas unwohl bei diesem Stand der Argumentation. Denn Sokrates setzt nach der Antwort von Kebes noch einmal an und fügt hinzu: „Dass Gott wenigstens ... und die Idee des Lebens selbst und wenn sonst noch etwas unsterblich ist, niemals vergehen, das dürfte wohl von allen zugestanden werden“.<sup>7</sup> Auch in dieser Passage wird jedoch zunächst nur darauf verwiesen, dass es eine allgemeine Übereinstimmung darin gibt, dass das Unsterbliche unvergänglich ist. Man kann diese Passage – etwas gegen den Wortlaut des Textes – jedoch auch als Analogieschluss\* lesen: Offenbar sind Gott und die Idee des Lebens, die beide unsterblich sind, unvergänglich. Also wird

---

<sup>6</sup> Phaidon 106c9–d4 – Hervorh. vom Verf.

<sup>7</sup> Phaidon 106d5–7.

wohl auch alles andere, was unsterblich ist, unvergänglich sein. Doch dies wäre ganz offensichtlich ebenfalls kein besonders zwingendes Argument.

### **Platons vier Argumente für die Unsterblichkeit der Seele**

1. *Der Zyklus von Entstehen und Vergehen.* Zu jedem Prozess, der von *A* zu *B* – dem Gegenteil von *A* – führt, muss es einen entgegengesetzten Prozess geben, der von *B* wieder zu *A* führt – zum Sterben also den Prozess des Wiederauflebens. Sterben bedeutet aber nichts anderes als die Trennung der Seele vom Körper; also muss das Wiederaufleben darin bestehen, dass die Seele wieder in den Körper eintritt. Die Seelen der Menschen müssen sich daher nach dem Tode irgendwo aufhalten, damit sie von dort wieder in einen Körper zurückkehren können.
2. *Erinnerung.* Die Seele muss schon vor der Geburt existiert haben, da wir über Wissen verfügen, das wir nur vor der Geburt (durch Schau der Ideen) erworben haben können.
3. *Verwandtschaft.* Die Seele strebt nach der Erkenntnis der Ideen, der Körper dagegen konzentriert sich auf die Welt der vergänglichen empirischen Dinge. Es gibt also eine Verwandtschaft, und d.h. auch eine Schicksalsverwandtschaft, zwischen Körper und vergänglicher Welt einerseits und Seele und Ideenwelt andererseits. Also ist der Körper vergänglich und die Seele (wie die Ideen) unvergänglich.
4. *Die Seele als Lebensprinzip.* So wie das Feuer allem, dem es innewohnt, Wärme verleiht, so verleiht die Seele allem, wovon sie Besitz ergreift, Leben. Wenn etwas allen Gegenständen, denen es innewohnt, Anteil an der Idee *F* vermittelt und deren Teilhabe an der entgegengesetzten Idee *F'* verhindert, dann kann dieses Vermittelnde selbst erst recht die Idee *F'* nicht in sich aufnehmen. Also ist die Seele unsterblich.

## 2.2 *Descartes' Argumente für die vom Körper unabhängige Existenz der Seele*

Anders als Platon und die meisten Philosophen vor ihm hat *René Descartes* die Notwendigkeit, den Begriff der Seele zu definieren und einen Beweis für die vom Körper unabhängige Existenz der Seele zu geben, klar gesehen. Er definiert die Seele als eine *res cogitans* und zugleich den Körper als eine *res extensa*. Das wesentliche Attribut\* der Seele ist also, zu denken, so wie es das wesentliche Attribut des Körpers ist, ausgedehnt zu sein. Was hier genau mit dem Ausdruck ‚denken‘ gemeint ist, ist für unsere Überlegung nicht von Bedeutung. Wichtig ist nur, dass Denken in seiner reinen Form Descartes zufolge keinerlei körperliche Eigenschaften impliziert.

### 2.2.1 *Das metaphysische Argument*

Für die vom Körper unabhängige Existenz der Seele hat Descartes nicht nur einen, sondern sogar zwei Beweise: einen *metaphysischen* und einen *naturphilosophischen*. Der metaphysische Beweis findet sich am ausführlichsten in den *Meditationen*. Er beginnt in der zweiten Meditation im Anschluss an das ‚cogito‘-Argument, mit dessen Hilfe Descartes versucht hat, seine Existenz zu beweisen. Nachdem klar ist, dass er existiert, stellt sich nämlich sofort die Frage, was denn die Natur oder das Wesen dieses Dinges ist, dessen Existenz gerade bewiesen wurde. Descartes stellt zunächst fest, dass er bisher von sich nur weiß, dass er ein denkendes Ding ist. Denn seine Existenz folgte ja allein aus der Tatsache, dass er an seiner Existenz zweifelte, d.h. dass er einen bestimmten Gedanken gefasst hatte. Heißt dies aber auch schon, dass er nichts *weiter* als ein denkendes Ding ist – ein Wesen, das allein mit der Eigenschaft des Denkens und ohne alle körperlichen Eigenschaften existieren kann? Bisher weiß er nur, dass er denkt und dass er zugleich an der Existenz der gesamten Körperwelt zweifeln kann. Was daraus folgt, ergibt sich erst im Laufe der 6. Meditation. Die entscheidende Passage des Arguments sei hier in voller Länge zitiert:

Zuerst: da ich weiß, daß alles, was ich klar und deutlich begreife, von Gott in der Weise gemacht werden kann, wie ich es begreife, so reicht es aus, daß ich eine Sache ohne eine andere klar und deutlich begreifen kann, damit ich sicher bin, daß die eine von der anderen verschieden ist, da sie wenigstens von Gott getrennt voneinander gesetzt werden können ... Und deshalb: gerade daraus, daß ich weiß, ich existiere, und daß ich bisher nichts anderes als zu meiner Natur oder meinem Wesen gehörig bemerke, außer daß ich ein denkendes Ding bin, eben daraus schließe ich mit Recht, daß mein Wesen allein darin besteht, daß ich ein denkendes Ding bin [oder eine Substanz, deren ganzes Wesen und deren ganze Natur nur darin besteht, zu denken]. Und obwohl ich vielleicht – oder sogar gewiß, wie ich später darlegen werde – einen Körper habe, der mit mir sehr eng verbunden ist, so ist doch, da ich auf der einen Seite eine klare und deutliche Idee von mir selbst habe, insofern ich nur ein denkendes, nicht ausgedehntes Ding bin, und auf der anderen Seite eine deutliche Idee vom Körper, insofern dieser nur ein ausgedehntes nicht denkendes Ding ist, so ist, sage ich, gewiß, daß ich von meinem Körper wirklich verschieden bin und ohne ihn existieren kann [daß dieses Ich, d.h. meine Seele, durch die ich das bin, was ich bin, vollständig und in Wirklichkeit von meinem Körper verschieden ist und ohne ihn sein oder existieren kann]. (*Meditationen* AT VII 77 f., IX.1 62; die Passagen in eckigen Klammern finden sich nur in der französischen Fassung)

Wenn man versucht, die verschiedenen Schritte dieser Argumentation explizit zu machen, kommt man in etwa zu dem folgenden Ergebnis. Aus Überlegungen in den vorangegangenen Meditationen, auf die wir hier nicht einzugehen brauchen, ergibt sich: (1) Alles, was ich klar und deutlich begreife, kann von Gott so gemacht werden, wie ich es begreife. Also gilt: (2) Alles, was ich klar und deutlich begreife, ist möglich. Denn wenn etwas gemacht werden kann, muss es möglich sein. Nun hatten wir schon gesehen, dass ich mit Sicherheit einsehe, dass ich denke. Zugleich kann ich aber an der Existenz der gesamten Körperwelt zweifeln, ohne dass dies für meine eigene Existenz in irgendeiner Weise relevant wäre. Also gilt (3), dass ich klar und deutlich einsehe, dass ich allein mit der Eigenschaft des Denkens und ohne alle körperlichen Eigenschaften existieren könnte. In analoger Weise sehe ich (4) ein, dass Körper allein mit der Eigenschaft des Ausgedehntseins, d.h. ohne zu denken, existieren können. Somit ergibt sich aufgrund von (2): (5) Ich kann allein mit der Eigenschaft des Denkens und ohne alle körperlichen Eigenschaften existieren. Und ebenso: (6) Jeder Körper kann allein mit der Eigenschaft des Ausgedehntseins, d.h. ohne zu denken, existieren. Hieraus folgt

**Descartes' metaphysisches Argument**

- (1) Alles, was ich klar und deutlich begreife, kann von Gott so gemacht werden, wie ich es begreife.

Also:

- (2) Alles, was ich klar und deutlich begreife, ist möglich.  
(3) Ich sehe klar und deutlich ein, dass ich allein mit der Eigenschaft des Denkens und ohne alle körperlichen Eigenschaften existieren könnte.  
(4) Ich sehe ein, dass alle Körper allein mit der Eigenschaft des Ausgedehntseins, d.h. ohne zu denken, existieren können.

Somit ergibt sich aufgrund von (2):

- (5) Ich kann allein mit der Eigenschaft des Denkens und ohne alle körperlichen Eigenschaften existieren.  
(6) Jeder Körper kann allein mit der Eigenschaft des Ausgedehntseins, d.h. ohne zu denken, existieren.

Also:

- (7) Ich bin von meinem Körper real verschieden und kann daher auch ohne ihn existieren.

jedoch (7), dass ich – „d.h. meine Seele, durch die ich das bin, was ich bin“ – von meinem Körper „wirklich“ verschieden bin. Denn wenn ich mit meinem Körper identisch wäre, wäre es offenbar undenkbar, dass ich ohne alle körperlichen Eigenschaften existieren könnte.

Dieses Argument zeigt Descartes nicht nur als einen besonders scharfsinnigen Denker, es zeigt ihn auch als einen Philosophen mit bemerkenswertem modallogischen Verständnis.<sup>8</sup> Denn Prinzipien wie „Was vorstellbar ist, ist auch möglich“ oder „Wenn

---

<sup>8</sup> In der Modallogik geht es um die logischen Beziehungen zwischen Sätzen, die modale Ausdrücke wie ‚es ist notwendig, dass‘ oder ‚es ist möglich, dass‘ enthalten.

zwei Dinge unabhängig voneinander existieren *können*, dann sind sie real verschieden“, von denen Descartes in seiner Argumentation wesentlich Gebrauch macht, sind erst in neuester Zeit besonders durch Überlegungen von Saul Kripke gestützt worden. Insofern ist das metaphysische Argument Descartes’ für die vom Körper unabhängige Existenz der Seele sicher nicht zu unterschätzen.

Allerdings kann es auch nicht stärker sein als seine zentrale Prämisse: „Ich sehe klar und deutlich ein, dass ich allein mit der Eigenschaft des Denkens und ohne alle körperlichen Eigenschaften existieren könnte“. Aus der Tatsache, dass Descartes seine Existenz beweisen kann, während er zugleich noch an der Existenz der gesamten Körperwelt zweifelt, folgt allein nämlich sicher nicht, dass es *objektiv* möglich ist, dass er auch ohne jede körperliche Eigenschaft existieren könnte. Wir werden im Abschnitt 3.2 sogar sehen, dass es gute Gründe gibt, daran zu zweifeln, dass dies möglich ist.

### 2.2.2 Das naturphilosophische Argument

Das naturphilosophische Argument für die vom Körper unabhängige Existenz der Seele wurde von Descartes leider bei weitem nicht so klar ausgearbeitet wie das metaphysische. Es gibt nur einige wenige Textstellen, die eigentlich nur eine allgemeine Argumentationsrichtung erahnen lassen. Die wichtigste dieser Stellen aus dem *Discours de la Méthode* soll hier wieder zitiert werden:

Wenn es Maschinen mit den Organen und der Gestalt eines Affen oder eines anderen vernunftlosen Tieres gäbe, so hätten wir gar kein Mittel zu erkennen, dass sie nicht von genau derselben Natur wie diese Tiere wären; gäbe es dagegen Maschinen, die unseren Körpern ähnlich wären und unsere Handlungen insoweit nachahmten, wie dies für Maschinen wahrscheinlich möglich ist, so hätten wir immer zwei ganz sichere Mittel, um zu erkennen, dass sie keineswegs wahre Menschen sind. Erstens könnten sie nämlich niemals Worte oder andere Zeichen dadurch gebrauchen, dass sie sie zusammenstellen, wie wir es tun, um anderen unsere Gedanken mitzuteilen. [...] [M]an kann sich nicht vorstellen, dass [Tiere] die Worte auf verschiedene Weisen zusammenstellen, um auf die Bedeutung alles dessen, was in ihrer Gegenwart laut werden mag, zu antworten, wie es der stumpfsinnigste Mensch kann. Das zweite Mittel ist dies: Sollten diese Maschinen auch

manches ebenso gut oder sogar besser verrichten als irgendeiner von uns, so würden sie doch zweifellos bei vielem anderen versagen, wodurch offen zutage tritt, dass sie nicht aus Einsicht [*connaissance*] handeln, sondern nur aufgrund der Einrichtung ihrer Organe. Denn die Vernunft [*raison*] ist ein Universalinstrument, das bei allen Gelegenheiten zu Diensten steht, während diese Organe für jede besondere Handlung einer besonderen Einrichtung bedürfen [...]. (*Discours* 5.10, AT VI 56f.)

Schon auf den ersten Blick wird deutlich, dass es sich hier um eine ganz andere Art von Argument handelt. Zentral ist dieses Mal die Annahme, dass Menschen Eigenschaften und Fähigkeiten haben, die keine Maschine besitzen kann, d.h. kein physisches System, dessen Verhalten sich allein aus den für seine Teile geltenden Naturgesetzen ergibt. Tiere verfügen nach Descartes nicht über diese Fähigkeiten, nicht einmal Affen. Affen könne man deshalb ‚nachbauen‘. D.h. man könnte eine Maschine bauen, die sich genau so verhält wie ein Affe und die wir, wenn man zusätzlich dafür sorgt, dass sie auch genau so aussieht wie ein Affe, nicht von einem wirklichen Tier unterscheiden könnten. Wir könnten weder am Verhalten, d.h. an den Fähigkeiten dieses Wesens, noch an seinem Aussehen erkennen, ob es sich um eine Maschine oder um einen richtigen Affen handelt.

Was sind das für Fähigkeiten, die Descartes zufolge den Menschen vor allen Tieren auszeichnen? Auf eine kurze Formel gebracht, lautet seine Antwort: die *Fähigkeit, zu sprechen*, und die *Fähigkeit zu intelligentem Handeln*. Doch dies muss noch weiter erläutert werden. Denn natürlich ist Descartes klar, dass man einigen Tieren – z.B. Papageien – beibringen kann, bei bestimmten Anlässen bestimmte Wörter zu äußern. Aber das allein ist noch kein Sprechen. Sprechen besteht für Descartes darin, dass wir „Worte oder andere Zeichen ... zusammenstellen, ... um anderen unsere Gedanken mitzuteilen“. In dieser kurzen Charakterisierung ist mehr enthalten, als man ihr auf den ersten Blick ansieht. Erstens: Sprechen besteht nicht einfach im Äußern von Wörtern; es beruht vielmehr auf dem *Zusammenstellen* von Wörtern. Ihre Ausdruckskraft und Flexibilität erreicht Sprache erst dadurch, dass wir dieselben Wörter auf sehr verschiedene Weise kombinieren können, um damit jeweils andere Gedanken auszudrücken. Es gibt kein festes Repertoire vorgegebener Wörter oder Sätze, mit dem wir auch nur ein festes Repertoire von Gedanken ausdrücken

könnten. Vielmehr ist Sprache nahezu unbegrenzt flexibel; wir können immer neue Wörter hinzufügen und die vorhandenen Wörter auf immer neue Art zusammenstellen, woraus sich die Möglichkeit ergibt, immer neue Gedanken auszudrücken. Sprachlernen kann deshalb nicht einfach darin bestehen, auf einen bestimmten Reiz hin einen bestimmten Satz zu äußern.

Zweitens: Sprache dient dazu, *anderen unsere Gedanken mitzuteilen*. Tiere können dazu gebracht werden, in bestimmten Situationen bestimmte Wörter oder Sätze zu äußern. Aber in der Regel verbinden sie keine Zwecke damit. Möglicherweise verfolgen sie zumindest manchmal den ‚Zweck‘, eine bestimmte Reaktion hervorzurufen, z.B. dass man ihnen Futter gibt oder dass man mit ihnen auf die Straße geht. Aber das ist etwas anderes als das Mitteilen von Gedanken. Wenn wir unseren Mitmenschen auf sprachliche Weise unsere Gedanken mitteilen, dann dient dies in der Regel nicht dazu, in ihnen eine bestimmte Reaktion hervorzurufen. Vielmehr stellen wir ihnen damit Informationen zur Verfügung, die in ganz unterschiedlichen Verhaltenszusammenhängen genutzt werden können.

Für die Fähigkeit zu intelligentem Handeln gelten ganz ähnliche Überlegungen. Denn Descartes gesteht explizit zu, dass Tiere *bestimmte* Aufgaben zum Teil sehr viel besser erledigen als wir. Aber dies ist für ihn kein Zeichen von Intelligenz. Denn solche begrenzten Fähigkeiten beruhen seiner Meinung nach jeweils auf der Einrichtung bestimmter Organe. Intelligenz dagegen ist ein „Universalinstrument“, d.h. mit Hilfe unserer Intelligenz können wir nicht nur bestimmte Aufgaben lösen. Vielmehr gibt es eigentlich keine Aufgabe, die dem Versuch einer intelligenten Lösung von vornherein entzogen wäre. Sicher, nicht in jedem Fall werden wir eine Lösung finden. Aber es gibt sozusagen keinen Typ von Problem, den wir mit unserer Intelligenz nicht zumindest anpacken könnten. Darin liegt auch der entscheidende Grund für Descartes' These, dass Intelligenz nicht maschinell realisierbar ist. Denn seiner Meinung nach lassen sich maschinell immer nur Lösungen für *einzelne* Aufgabentypen realisieren. Ein „Organ“ zur universellen Problemlösung kann es daher nicht geben. Und eine Maschine mit unendlich vielen Organen, die jeweils für die Lö-