

## 10. (de facto: 8.) Vorlesung vom 19. Juni 2007

Donald Davidson, vor einigen Jahren in Berkeley gestorben, war ein ganz ‚Großer‘ der analytischen Philosophie, auch wenn ‚Bewusstsein‘ nicht gerade sein Lieblingsthema war. Im Gegenteil spottete er – in Anspielung an Wilfrid Sellars‘ berühmte Rede vom *Myth of the given* – von einem *Myth of the Subjective* (in: Michael Benedikt u. Rudolf Burger, Hgg., *Bewusstsein, Sprache und die Kunst*, Wien: Verlag der österreichischen Staatsdruckerei, 1988, 45-54; auch Titel einer von Joachim Schulte herausgegebenen Aufsatzsammlung bei Reclam: 8845, erschienen 1993).

In dem klassischen Text, mit dem wir uns heute beschäftigen wollen, ist auch nicht von ‚Bewusstsein‘ die Rede, sondern von ‚Mentalem‘, ‚Geistigem‘ – und wir sahen ja, dass wir nur von *einigen* mentalen Zuständen sagen können, sie seien *bewusst*. Trotzdem sollten wir uns mit Davidsons Klassiker auseinandersetzen. Denn seine These ist, dass das Mentale (also auch: das Bewusstsein) dafür verantwortlich ist, dass wir keine strengen psycho-physischen Gesetze aufstellen können.

Das erinnert Sie wahrscheinlich an den ersten Satz von Nagels *Fledermaus*-Essay: „Es liegt am Bewusstsein, dass Leib-Seele-Theorien undurchführbar sind.“ Davidson würde dasselbe vom Mentalen sagen. Das Mentale ist so ‚anomal‘ [erklären!], dass seine Gesetzlosigkeit auf das mit ihm identifizierte Physische durchschlägt. Darum sind Gesetzesaussagen über Psycho-physisches so vage, eben un-gesetzmäßig oder, wie Davidson sagt, a-nomal.

Das bedeutet nicht, dass Davidson ein Dualist wäre (wie Jackson, Kripke oder Chalmers). Er hält vielmehr an einer Form des Monismus fest. Der Monismus ist die Erklärung der Welt, der physischen wie der geistigen, aus *einem* Prinzip (von griechisch ‚monos‘). So ist der Materialismus monistisch, weil er unterstellt, alles sei letztlich auf Materie bzw. materielle Prozesse zurückzuführen. Ebenso monistisch ist der Idealismus, der annimmt, alles sei Geist oder auf geistige Prozesse zurückzuführen.

Es gibt daneben noch Monisten, die annehmen, das, was eigentlich existiere, sei weder Materie noch Geist, sondern ein Drittes: das Identische beider. Spinoza war so ein Monist, und Davidson äußert besondere Sympathie für ihn. Er sei, sagt er im Interview mit Kathrin Glüer, bei der Ausarbeitung seines ‚anomalen Monismus‘ wie von selbst „an eine Position gelangt [...], die nicht allzu verschieden von der Spinozas ist. Es bringt Spaß, herauszufinden, dass man mit jemand Besserem einer Meinung ist“ (Kathrin Glüer, *Donald Davidson zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 1993, 162; vgl. Davidson 1980, 212<sub>1</sub>: „We can afford Spinozistic extravagance with the mental since accidental inclusions can only strengthen the hypothesis that all mental events are physical events.“)

Etwas Ähnliches hat mir Davidson Anfang der 90er Jahre gesagt, als er ein paar Tage als Bloch-Stiftungsprofessor in Tübingen war und sich einen ganzen Tag lang von den Teilnehmer(inne)n meines Oberseminars bei mir zuhause zu seiner Philosophie befragen ließ. Ich sagte ihm, dass Schelling eine modernere Variante des Spinoza’schen Monismus vertreten habe. Das Absolute (so nennt Schelling die Geist-Natur-Identität) präsentiert sich danach auf zwei Weisen: als Natur und als Geist.

Das bedeute aber nicht, dass ‚Natur‘ einfach mit ‚Geist‘ für einerlei gehalten werden darf. Natur *als* Natur ist nicht Geist, und Geist *als* Geist ist nicht Natur. Wer über den Geist spricht, hat ein anderes Thema, als wer über die Natur spricht. Beide Gegenstände haben ganz unterschiedliche Wahrheitsbedingungen. Wir sahen schon früher (und werden, wenn wir nächste Woche auf Kripke zu sprechen kommen, erneut sehen), dass der Satz ‚Ich habe Schmerzen‘ nicht bedeutungsgleich ist mit dem Satz ‚In meinem Hirn ist eine [für die Repräsentation von Gewebeverletzungen verantwortliche] C-Faser gereizt‘. Wenn ich beide – die natürliche und die geistige Repräsentationsweise des Absoluten (oder der ‚Substanz‘, wie Spinoza sagt) – dennoch gehaltvoll identifizieren will, muss ich sagen (und so tut es Schelling): ‚Das, was Natur ist, ist auch das, was Geist ist‘, wobei er angibt, das ‚ist‘ sei in einem ‚transitiven Sinne‘ zu verstehen. Das, was im radikalen Sinne mit sich selber einerlei ist, ist das Absolute. Natur und Geist – als seine Kennzeichnungen oder Prädikate – sind es nur, insofern sie, wie Schelling sich ausdrückt, von der absoluten Identität passiv durchwaltet oder – so sagt er – ‚gewesen werden‘ [erklären!]. Zieht sich das Sein des Absoluten aus ihnen zurück, so *sind* sie nicht mehr ‚seiend im emphatischen Sinne‘, sie sind nur noch als *mä onta*, eines sie durchwaltenden Seins bedürftig, und differieren voneinander bestimmungsmäßig oder semantisch [kurz notdürftig erklären!].

Das hat Davidson außerordentlich eingeleuchtet, und er hat sich ein paar Stellen aus Schelling aufgeschrieben. Ich habe Ihnen schon in einer früheren Vorlesung Davidsons Überzeugung vorgestellt, dass Identität als eine symmetrische Beziehung aufgefasst werden muss, nicht als die triviale Identität eines Terms nur mit sich, wie etwa in der uninformativen Formel ‚ $A = A$ ‘. Die nicht-triviale, die gehaltvolle Identität, wie sie etwa vom anomalen Monismus angenommen wird, spricht sich so aus

„A = B“ oder „Mentale und physische Ereignisse sind identisch“. Das ist nicht trivial, denn es könnte ja auch sein, dass der Dualismus recht hat und Geist und Natur *nicht* identisch sind.

Identität – das ist Schellings Gedanke in Kürze – darf nicht eliminativ verstanden werden, so, als meine ‚Identität von Natur und Geist‘ dies: ‚Natur, *und nicht* Geist‘ oder: ‚Geist nur, sofern er – unter genauer Analyse – in Natur kollabiert‘. Nach Schellings Überzeugung begeht der Fichtesche Idealismus nur den umgekehrten Fehler. Ich sagte: Für diese Übersetzung hat Schelling bei Davidson Unterstützung erfahren. Identität, betont Davidson, muss als ein symmetrisches Verhältnis respektiert werden:

I see no good reason for calling identity theories ‚materialist‘: if some mental events are physical events, this makes them no more physical than mental. Identity is a symmetrical relation (Davidson 1987, 453; dazu Frank 1991, 115 ff.).

Das erinnert mich an einen hübschen Kommentar, den Heinrich Heine in seiner *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* zur klassischen Identitätsphilosophie gegeben hat.

‚Gott‘, welcher [...] von den deutschen Philosophen das Absolute genannt wird, ‚ist alles was da ist‘, er ist sowohl Materie wie Geist, beides ist gleich göttlich, und wer die heilige Materie beleidigt, ist dabei so sündhaft, wie der, welcher sündigt gegen den heiligen Geist (Heine 1997, 565 f.).

Im gleichen Geiste hat sich Davidson auch im Interview mit Kathrin Glüer geäußert:

Der Anomale Monismus ist weder eine Form von Physikalismus noch von/ Materialismus, denn er bestreitet, dass die Physik erschöpft, was es über die Welt zu sagen gibt. Mein Monismus ist ontologisch: Er behauptet, dass mentale Ereignisse und Gegenstände auch als physische beschreibbar sind. Aber unsere mentalistischen Begriffe sind in keiner Weise zweitklassig oder eliminierbar (Glüer 1993, 153 f.).

Sie haben gehört: Davidson führt das, was innerhalb der monistischen Identität differiert, nämlich das Mentale und das Physische, auf eine Differenz des Vokabulars oder – genauer – der Beschreibungssprache zurück. Geist und Materie sind Eines, sie werden aber in verschiedenen Diskursen beschrieben, und diese Diskurse sind nicht direkt aufeinander zurückzuführen. Dafür gibt es auch Beispiele aus ganz anderen als dem Leib-Seele-Bereich. Davidson führt an: Der Ausbruch des Vesuvs im Jahre 79 n. Chr. = die Ursache der Vernichtung von Pompeji. Aber die Verschiedenheit der Beschreibungen hindert nicht die Selbigkeit des Ereignisses (Davidson 1980, 210).

So kann ein und dasselbe Ereignis eine physikalische und eine psychologische Beschreibung erfahren. Nun gilt aber: Die Sprache der Psychologie differiert erheblich von der der Physik (als der letzten Basis-Wissenschaft, selbst wenn auch schon die Physiologie erheblich weniger ‚nomisch‘ ist als die Physik). Das qualifiziert Davidsons Monismus eben für die Eigenschaft, ‚anomal‘ zu sein.

Zunächst aber wollen wir wissen: Worin differieren physische Beschreibungen denn von psychologischen? Davidson sagt (indem er übrigens stillschweigend den Bereich des Mentalen auf den des Intentionalen reduziert – ähnlich wie Brentano und Sartre [dazu Davisons selbst [1980, 211]]): Mentale Ereignisse sind dadurch ausgezeichnet, dass wir Gründe für sie angeben können; mentale Ereignisse sind ausschließlich Intentionen, und die wiederum bestehen in propositionalen Einstellungen (210). (Für phänomenales Bewusstsein würden wir allein Ursachen angeben, aber keine rationalen Gründe; sie sind auch gar nicht intensional: 211,<sup>2</sup>) Typischerweise werden intentionale Ereignisse sprachlich so formuliert: ‚Ich denke, wünsche,

hoffe, befürchte (usw.), dass *p.*' Von Castañeda und Chisholm wissen wir auch, dass intentionale Beschreibungen *intensional* (man sagt auch: *opak*) sind [kurz erklären!]. Wenn Ödipus glaubt, mit Iokaste verheiratet zu sein, so glaubt er nicht, mit seiner Mutter verheiratet zu sein, obwohl – extensional – Iokaste seine Mutter *ist*. Diese Tatsache muss aber nicht in den Gehalt seines *de dicto*-Glaubens eindringen. Und wenn sie es tut, beginnt die Tragödie des Ödipus, die Sophokles so herzerreißend dramatisiert hat (vgl. Davidson über die Nicht-Extensionalität propositionaler Einstellungen: 1980, 210 f.).

Anders als mentale Ereignisse (also propositionale Einstellungen) werden physische Ereignisse physisch beschrieben. Das klingt nicht sehr informativ, und Davidson ist über diesen Punkt auch überraschend wortkarg. Das einzige, was er dazu in „Mental Events“ sagt, ist:

Physical events are those picked out by descriptions or open sentences that contain only the physical vocabulary essentially. It is less important to characterize a physical vocabulary because relative to the mental it is, so to speak, recessive in determining whether a description is mental or physical. (There will be some comments presently on the nature of the physical vocabulary. But these comments will fall far short of providing a criterion.) (Davidson, *Essays on Actions and Events*, New York: Oxford University Press 1980 [vielfach neu aufgelegt], 211).

Davidson scheint zu meinen: Jederlei Beschreibung scheint sich als ‚physisch‘ zu qualifizieren, sie bestehe in einer alltags- oder wissenschaftssprachlichen Beschreibung materieller Ereignisse – nur mentalistische Ausdrücke darf sie nicht enthalten. In dem Essay „Representation and Interpretation“ sagt Davidson etwa genau so vage: Ein physisches Ereignis sei ein solches, dass mittels des Vokabulars einer exakten Naturwissenschaft herausgegriffen – eindeutig beschrieben – werden könne – und lässt uns darüber im Ungewissen, ob etwa die Neurobiologie in diesem Sinne ‚exakt‘ heißen darf, von der Psychologie zu schweigen, die ja, nach Davidson, mit

intentionalen Einstellungen befasst ist (in: *Modelling the Mind*, hgg. von W. H. Newton-Smith u. a., Oxford: University Press, 13-26). Wichtig ist jedenfalls, dass der Unterschied zwischen mentalistischer bzw. psychologischer und physikalistischer Beschreibung nicht in die Ontologie fällt (beide referieren auf dasselbe *token*-identische Ereignis), sondern auf der Wahl des Beschreibungsvokabulars: Eines und dasselbe Ereignis lässt sich eben physikalisch oder intentional beschreiben. Aber wir können keine exakten psycho-physischen Gesetze angeben.

Nun wollen wir wissen: Wie kommt diese Anomalie zustande? Warum sollte es keine harten psychophysischen Gesetze geben, wie das verschiedene Vertreter von Leib-Seele-Identitäts-Theorien (oder Funktionalisten) annehmen?

Zunächst wollen wir uns aber von Davidson selbst versichern lassen, dass er eine solche These vertritt:

[...] there are no strict deterministic laws on the basis of which mental events can be predicted and explained ([this is the principle of] the Anomalism of the Mental) (Davidson 1980, 208).

Nun, für strenge Gesetzesaussagen ist es erforderlich, dass ihr Gegenstand kein Individuum ist, das sich von Mal zu Mal mehr oder weniger verschieden verhält. Gegenstand streng nomischer Theorien sind, anders gesagt, nicht einzelne Ereignisse, die sich im Zeitfluss nicht zweimal identisch wiederholen, sondern *Typen* von Ereignissen (209 u.). Typisch nomologische Gesetze formulieren wir wie folgt: „Alle *m* sind *p*“, wobei *m* für ein mentales und *p* für ein physisches Ereignis steht.

Aber psychische Ereignisse, sagt Davidson, bringen es nicht einmal zur Typisierbarkeit. Natürlich kann man psychische Ereignisse in eine Korrelation stellen zu

anderen psychischen Ereignissen. Dabei kommt man allenfalls zu groben Faustregeln. (Warum man es nicht zu größerer Genauigkeit bringt, darüber sagt Davidson übrigens erstaunlich wenig. Ein ganz wichtiger Punkt, den ich nur nennen, nicht weiter entwickeln kann, ist: Zwischen propositionalen Einstellungen herrscht ‚Konsistenz‘: Sie hängen ‚holistisch‘ miteinander zusammen; physische Ereignisse bilden dagegen ein geschlossenes deterministisches System: Davidson 1980, 212<sub>2</sub>.) Will man nun Brücken schlagen (also so genannte ‚Brückengesetze‘ aufstellen) zwischen intentionalen und physischen Regelmäßigkeiten, sieht man rasch, dass uns hier der harte Anspruch der Gesetzmäßigkeit im Stich lässt. Denn wie sollen sich zwei – als miteinander identisch – unter Gesetze zwingen lassen, deren einer von Natur ‚anomal‘ ist?

Man kann das auch so ausdrücken: Gesetze, die die Grenze einer jeweiligen Beschreibung (einer mentalistischen oder einer physikalistischen) überschreiten und sozusagen etwas über das Wesen der Spinoza’schen Substanz oder der Schelling’schen absoluten Identität selbst und als solche aussagen wollen, sind unmöglich. Zwischen beiden gibt es kein gemeinsames Maß: Sie sind inkommensurabel.

Daraus folgt dann aber auch, dass intentionale Prädikate auf physische prinzipiell *irreduzibel* sind. Und dieser Schluss hat eine gar nicht geringe Ähnlichkeit mit demjenigen Thomas Nagels, der allerdings von phänomenalen, nicht von intentionalen Ereignissen gesprochen hatte.

Konsequent ist Davidsons berühmter Aufsatz „Mental Events“, und nicht ‚Mental Types‘ überschrieben, und das mit voller Absicht. Davidson vertritt nämlich eine



*token-Identitäts-Theorie* von Leib und Seele. Typen sind Klassen, und die Elemente dieser Klasse sind einzelne Ereignisse, eben *tokens*, also Ereignis-Individuen. [Type-token-Unterscheidung kurz erklären!] Davidsons Theorie meint dann: Jedes mentale Vorkommnis ist, als Individuum betrachtet, auch ein physisches Ereignis; aber das Umgekehrte gilt nicht ebenso (in diese Nische zieht die Irreduzibilitäts-These ein). Noch deutlicher formuliert:

Mentale Ereignistokens sind als einzelne je identisch mit physischen Ereignistokens, ohne dass jedoch mentale Ereignistypen nomologisch identisch wären mit Typen physischer Ereignisse (nach Kathrin Glüer 1993, 135).

Eine solche Theorie könnte man minimal-materialistisch nennen. ‚Minimal‘ darum, weil sie sich auf strenge Gesetzaussagen über die Leib-Seele-Interaktion gar nicht erst einlässt, sondern nur die schwache Aussage trifft, dass mentale Ereignisse *auch* physische Beschreibungen kennen müssen. Für diesen sehr schwachen Anspruch eignet sich eine Ereignis-Ontologie besonders gut, weil sie sich weder auf Gegenstände, noch auf Tatsachen, Universalien oder Handlungen als die ontologischen Basis-Elemente festlegen muss.

Was versteht man denn in der analytischen Ontologie unter einem ‚Ereignis‘ (dazu Jonathan Bennett, *Events and their Names*, Oxford: Clarendon Press, 1988)? Ein Ereignis ist etwas, das passiert, das sich abspielt, das auftritt und Zeit einnimmt. Hochzeiten und Explosionen sind Ereignisse. Die Französische Revolution ist ein anderes. Sie bedürfen aber eines inneren Zusammenhalts, der durch einen Begriff angegeben werden können muss, und darum können sie auch ganz schön lang dauern wie der zweite Punische Krieg, der Hundertjährige oder der Dreißigjährige Krieg oder der Erste und der Zweite Weltkrieg, geschweige die Evolution des Tier-

reichs. Wir brauchen also einen Begriff, um den Zusammenhalt von Ereignissen anzugeben, und der stützt sich meistens auf ein Verbum, z. B. ‚explodieren‘, ‚heiraten‘, ‚Krieg führen‘, ‚sterben‘, ‚Wasserstoff und Sauerstoff verbinden‘, ‚ein Kolloquium abhalten‘, ‚die Bayreuther Generalproben besuchen‘, usw. (Davidsons Lieblingsbeispiel ist Ödipus‘ Hochzeit; die Ereignis-Ontologie wird als solche verteidigt in einem berühmten sprachphilosophischen Aufsatz von 1967: „The Logical Form of Action Sentences“, in: Donald Davidson 1980, 105-148).

Ich will Ihnen etwas über Davidsons *token*-Identitäts-Theorie über Leib und Seele erzählen, nicht über seine Sprachphilosophie und seine Ontologie. Aber soviel sollte ich doch sagen: Die Ontologie legt fest, was in einer Theorie als ‚seiend‘ zugelassen wird – oder von was man sagt: ‚es ist‘. Davidsons großer Lehrer Quine, dem auch seine *Essays on Truth and Interpretation* gewidmet sind (New York: Oxford University Press, 1984, Reprinted with corrections 1985): „TO W. V. QUINE without whom not“ (v), – Quine also hatte gesagt, Sein sei der Wert einer gebundenen Variable. Eine Variable ist in der Logik ein symbolischer Ausdruck, der für eine Klasse von semantischen Formen steht: für Subjekte, für Prädikate, für Propositionen. Nur Propositionen sind wahrheitsfähig. Und ‚gebunden‘ wird eine Variable, indem sie durch den Existenzquantor ‚Es gibt ein x so, dass‘ von einer bloßen Möglichkeit zu etwas Wirklichem befördert wird. Da Quine – ebenso wie Davidson – an der Integration der Wahrheit gelegen war, sahen sie sich nach Kandidaten von Seienden um, die diesen Bedingungen genügen. Für Quine waren es Gegenstände, Davidson fand Ereignisse als Basis-Kategorie der Ontologie sparsamer und darum geeigneter. Denn auch über Ereignisse lässt sich quantifizieren, und – meint Davidson – man

kommt damit weiter als mit einer Gegenstands-Ontologie, vor allem dann, wenn man über Handlungen und Intentionen nachdenkt, wie Davidson es tut.

\*

Jetzt wollen wir aber zusehen, wie Davidson sein Argument durchführt. Der Aufsatz „Mental Events“ beginnt mit der Aufstellung von drei Prinzipien, deren jedes für sich einleuchtend klingt, die aber nicht alle drei miteinander vereinbar sind. Viele Aufsätze zur Leib-Seele-Theorie beginnen mit einem indirekten Davidson-Zitat. Ich nehme aufs Geratewohl einen (unpublizierten?) Aufsatz von Terry Horgan, der vor drei Wochen unser Gast war („Compatibilism and the Exclusion Problem“). Bei Horgan sind es fünf Prinzipien, und sie lesen sich so:

1. Physics is causally closed.
2. Mental properties are real, and are instantiated by humans.
3. Mental properties are causal properties.
4. Mental properties are not identical to physical properties.
5. If physics is causally closed, then all causal properties are physical causal properties (p. 1).

Horgan bekennt sich als kausalen Kompatiblisten [erklären!] und entscheidet sich darum für die Streichung der Annahme 5. Nicht so Davidson. Er führt nur 3 Prinzipien an, nämlich diese (Davidson 1980, 208 f.):

1. The first principle asserts that at least some mental events interact causally with physical events.
2. The second principle is that where there is causality, there must be a law: events related as cause and effect fall under strict deterministic laws. (We may term this the Principle of the Nomological Character of Causality.)
3. The third principle is that there are no strict deterministic laws on the basis of which mental events can be predicted and explained (the Anomalism of the Mental).

Wie gesagt: Jede dieser Annahmen scheint *per se* plausibel. Wir wissen oder glauben jedenfalls (ad 1.), dass unsere Intentionen kausale Wirkungen auf die physische Welt haben (ich wollte in die Vorlesung und stieg auf mein Fahrrad), und ebenso, dass die physische Welt unsere Intentionen kausal beeinflusst (jemand hat Schmerzen und nimmt Schmerztabletten [das ist nicht so sehr ein Beispiel für Intentionen]; die Oberfläche von Gegenständen zwingt mich zu einer Farbwahrnehmung; eine zu schwierige Kletterstelle belehrt mich, dass meine Intention, sie zu überwinden, gehemmt wird; ein entgegenkommendes Auto verursacht meine Überzeugung, dass ich ihm nach rechts ausweichen muss, usw.).

Ad 2.: Diese These – der kausalen Geschlossenheit der Welt – haben alle Theoretiker angenommen, die die Kausalität für eine universell einsichtige Struktur unserer Wirklichkeit halten, z. B. auch Kant. Danach ist unsere Wirklichkeit ein einziger durchgängiger Determinismus. Mit Kant stimmt Davidson auch darin überein, dass

nur Physisches auf Physisches einwirken kann. Und damit ist nun eine Konsequenz verbunden, die wir vielleicht nicht im Sinn hatten, als wir zugaben, dass die Kausalität zwischen Geistigem und Physischem in beide Richtungen erfolgt. Wir scheinen den ersten Satz nun so korrigieren zu müssen: Nur über einen physischen Realisierer kann Mentales auf Physisches einwirken.

Wir scheinen also Mühe zu bekommen mit unserer Intuition, dass mentale Phänomene nicht-physische Phänomene sind. Damit aber wiederum tritt Davidsons 3. These in Konflikt, dass wir mentale Phänomene wegen ihrer nomologischen Unschärfe nicht über physische Gesetzesaussagen fassen können – wozu gut die These passen könnte, dass das irgendwie mit dem nicht-physischen Charakter der mentalen Phänomene zusammenhängt.

Nun hält Davidson alle seine drei Prinzipien für ‚wahr‘ (Davidson 1980, 209). Und damit gerät er, wie er ausdrücklich sagt, in eine Antinomie von der Art der kantischen Freiheits-Determinismus-Antinomie (vgl. auch das Kant-Zitat S. 207 [erklären, was ‚Antinomie‘ meint]). Das Zitat aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* besagt:

Darum wird es der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Diese muß also wohl voraussetzen: dass kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde, denn sie kann ebenso wenig den Begriff der Natur, als den der Freiheit aufgeben.

Indessen muß dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freiheit möglich sei, niemals begreifen könnte. Denn wenn sogar der Gedanke von der Freiheit sich selbst oder der Natur [...] widerspricht, so müßte sie gegen die Naturnotwendigkeit durchaus aufgegeben werden (AA IV, 456).

Davidsons Aufsatz endet auch mit einem Kant-Zitat, das sich im Original wenige Zeilen später findet:

Daher ist es eine unnachlässliche Aufgabe der spekulativen Philosophie, wenigstens zu zeigen, dass ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin beruhe, dass wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn als Stück der Natur dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten, und dass beide nicht allein gar wohl beisammen stehen *können*, sondern auch *als notwendig vereinigt* in demselben Subjekt gedacht werden müssen [...].

Wir müssen hier nicht Kants, sondern Davidsons Versuch einer Auflösung der Antinomie betrachten. Und dafür haben wir schon eine Information: Die sozusagen Spinoza'sche Substanz steht unter zwei verschiedenen *Beschreibungssystemen*: Als physische zeigt sie hart deterministisch, als psychische anomisch. Wir können auch sagen: Es stimmt, dass wir nur physische *tokens* in den Blick bekommen, wo es um Kausalerklärungen geht; die interpretieren wir im Bereich der Psychologie aber intentional – und in diesem Sinne dürfen wir sie auch nicht-physisch nennen, nämlich irreduzibel auf die physikalistische Beschreibungssprache. Nennen wir die gewählte Beschreibungssprache *L* (z. B. *Physikalistisch*), dann müssen wir Sätze als ‚wahr-in-*L*‘ charakterisieren (Davidson 1980, 214 f.). Wählen wir aber *L'* als Beschreibungssprache (z. B. *Mentalistisch*), dann werden wir kein rein physikalisches Prädikat finden, egal, wie komplex unsere Beschreibung ist, das die gleiche Extension wie ein mentales Prädikat hat (215 o.).

Um seinem Beschreibungsdualismus theoretisch genauer auszubuchstabieren, hat Davidson – äußerst erfolgreich – auf einen in der Moralphilosophie eingebürgerten Begriff zurückgegriffen: den der *Supervenienz*. Das ist ein Kunstausdruck, den es in den natürlichen Sprachen gar nicht gibt. Er steht für die Annahme, dass das Geistige irgendwie zu dem Physischen hinzukommt oder sich ‚darüber‘ bildet – und mit

‚Zuzüglichkeit‘ hat auch der deutsche Davidson-Übersetzer Joachim Schulte den Ausdruck wiedergegeben. Das Physische selbst ließe sich dann ‚subvenient‘ nennen, wie es manche tun.

Jetzt Davidsons These: Die *token*-Identitäts-Annahme scheint eine Asymmetrie zu enthalten. Kausale Ereignisse (also physische) sind beschreibungsunabhängig, mentale nicht. Ferner: *Alle* mentalen Ereignisse sind physisch, aber nur *einige* physische Ereignisse sind mental. Die Abhängigkeit besteht also wohl aber sie läuft nur in eine Richtung. Ich gebe Ihnen den ganzen berühmten Abschnitt:

Although the position I describe denies there a psychophysical laws, it is consistent with the view that mental characteristics are in some sense dependent, or supervenient, on physical characteristics. Such supervenience might be taken to mean that there cannot be two events like in all physical respects but differing in some mental respect, or that an object cannot alter in some mental respect without altering in some physical respect. Dependence or supervenience of this kind does not entail reducibility through law or definition: if it did, we could reduce moral properties to descriptive, and this there is good reason to *believe* cannot be done; and we might be able to reduce truth in a formal system to syntactical properties, and this we *know* cannot in general be done (214).

Diese These hat – wie gesagt – große Diskussionen ausgelöst; und Davidson ist mit ihrer Ausbuchstabierung und Verteidigung auch zeitlebens nie fertig geworden. Sein berühmtester Kritik ist Jaegwon Kim. Aber weit mehr denn fraglich hat sich Davidsons These als anregend erwiesen. Sie hat die Leib-Seele-Diskussion wie keine andere inspiriert und auf Ideen gebracht.

Ich werde Ihnen diese kritischen Campagnen ersparen und konzentriere mich auf eine fassliche Erklärung der These selbst: Die erste Formulierung für ‚Supervenienz‘ sagt, kurz, unmöglich könnten zwei Ereignisse physisch identisch, aber mental verschieden sein. Die zweite ist leicht verändert und blickt in die andere Richtung:

Änderungen im mentalen Bereich gehen zusammen mit Änderungen im physischen (im neuronalen) Bereich.

Warum ist diese These aber nicht reduktionistisch? Davidson deutet das nur an zwei Beispielen an: Wenn wir wissen, was der Fall ist, wissen wir darum noch nicht, was der Fall sein *soll*. Das letztere ist keine faktische, sondern eine normative Frage. Hume hat zuerst verboten, vom Sein aufs Sollen zu schließen; und der Moralphilosoph George Edward Moore, dessen Lehrstuhl Wittgenstein beerbte, hat den Ausdruck ‚Supervenienz‘ auf diese einseitige Abhängigkeit angewendet. Es könnte nichts eine *moralische* Handlung sein, die nicht auch eine physische wäre – aber von einer Analyse der physischen Vorgänge komme ich nicht zur Einschätzung des *moralischen* Werts der Tat; ich muss das Beschreibungssystem wechseln.

Das andere Beispiel, das Davidson gibt, vereinfache ich stark; denn es ist im Original ganz schön kompliziert (und zwar, wie oft, weil Davidson eine Neigung zur verkürzten Wiedergabe von Theorien hat, in die komplexe theoretische Voraussetzungen eingehen, die aber nicht expliziert werden). Alle wahren Sätze einer Sprache – so die Essenz des Beispiels – sind notwendig auch syntaktisch wohlgeformt. Ich kann aber die Prüfung der (mentalen) Eigenschaft, wahr-in-*L* zu sein, nicht ersetzen durch bloß syntaktische Wohlgeformtheits-Kriterien. Etwas genauer ausgedrückt: Ich kann das Vokabular der Sprache *L* durch das Prädikat *wahr-in-L* ergänzen. Und dieses Prädikat kann ich auch mit den syntaktischen Mitteln dieser Sprache herausgreifen. Aber es gibt kein syntaktisches Prädikat in dieser Sprache (sie sei noch so komplex), das sich ausschließlich und nur auf in *L* wahre Sätze anwenden lässt. Ebenso verhält sich's, wenn ich allein mit Mittel des physikalischen Vokabu-



lars *M*-Sätze herausgreifen will, obwohl jeder *M*-Satz auch eine *P*-Interpretation zulässt (214 f.).

Kathrin Glüer führt noch etwas fasslicheres (und niedlicheres) Beispiel aus dem Aufsatz *Representation and Interpretation* von 1990 an:

Angenommen, ich folge der Volksweisheit und versuche, einzuschlafen, indem ich Schäfchen zähle. Ab und zu schlüpft eine Ziege in die Reihe. In meinem schläfrigen Zustand stelle ich fest, dass ich mich nicht auf die klassifizierenden Wörter ‚Schaf‘ und ‚Ziege‘ besinnen kann. Trotzdem habe ich keine Probleme, jedes Tier zu identifizieren: Es gibt da Tier Nummer Eins, Tier Nummer Zwei usw. In meiner notwendigerweise endlichen Liste kann ich die Klasse der Schafe und die der Ziegen angeben: Die Schafe sind die Tiere 1, 2, 4, 5, 7, 8 und 12; die Ziegen sind die Tiere 3, 6, 9, 10 und 11. Aber diese Klassifikationen helfen nichts, wenn ich interessante Gesetze oder Hypothesen formulieren will, die über die beobachteten Fälle hinausgehen, z. B. dass Ziegen Hörner haben. Ich kann jedes einzelne Schaf und jede einzelne Ziege mit meinem Tier-Nummerierungs-System ‚herausgreifen‘, aber aufgrund begrifflicher Armut kann ich nicht generell die Schafe von den Ziegen unterscheiden (Davidson 1990, 18 f.; Frau Glüers Übersetzung).

Damit können wir es vielleicht für heute gut sein lassen.

## 11. (de facto: 9.) Vorlesung vom 26. Juni 2007

In vielen Aspekten war uns Davidsons Vorschlag, wie das Leib-Seele-Problem theoretisch aufzulösen sei, nicht durchsichtig. Aber so viel haben wir, glaube ich, verstanden: Davidson hält die Identität von materiellen und geistigen Zuständen weder für materiell noch für geistig (sonst, sagt er, wäre die Identitätsrelation zwischen beiden nicht symmetrisch). Und da er im Bereich propositionaler Einstellungen (darauf beschränkt er seine Rede von ‚Mentalem‘) keine strengen Gesetze erkennen kann, wie sie im physischen Bereich herrschen, entscheidet er sich für eine Ereignis-Ontologie. Ereignisse sind datierte, einmalige und unwiederholbare Vorgänge, die zwar durch einen Begriff zusammengehalten werden, aber nicht als Instantiierungen von ‚Typen‘ betrachtet werden. Eine Theorie, die sich auf ‚tokens‘ beschränkt, könnte keine Allsätze von der Art wissenschaftlicher Brückengesetze bilden, die universell geltende Regelmäßigkeiten über das Verhältnis von  $m$  und  $p$  formulierten: in diesem Fall: psycho-physische Gesetze. Aber sie kann in jedem einzelnen Fall sagen: Es ist ein und dasselbe Ereignis-*token*, das einmal von einer strikt kausalen Beschreibung erfasst wird (dann ist es physisch) und einmal noch einer hermeneutisch-intentionalistischen (dann ist es mental).

Eine Pointe von Davidsons ‚anomalem Monismus‘ ist, dass sie für sich in Anspruch nimmt, nicht-reduktionistisch zu sein. Wer sagt, Physisches und Mentales seien zwei Präsentationsweisen desselben Ereignisses, sagt eben nicht, das Mentale sei auf das Physische zu reduzieren. Sein Supervenienz-Prinzip sagt denn auch nur, es könne keine Veränderung im mentalen Bereich geben, ohne das eine entsprechende physische Veränderung statffinde. Damit ist aber das Psychische zum

Physischen irgendwie ‚zuzüglich‘ und lässt sich von Physischen allein gerade nicht erfassen. – Unter den vielen Kritiken an Davidsons Ansatz findet sich denn auch der Vorwurf, er lade einen gewissen Dualismus zu Gast; selbst dem Epiphänomenalismus könne er nicht ausweichen, weil er allein physischen Ereignissen kausale Kraft zuspreche. Aber das leugnet Davidson natürlich, und mit Recht.

Eine wirkliche dualistische Position nimmt dagegen mit größtem Scharfsinn Saul A. Kripke ein. In einem Vortrag von 1971 „Identity und Necessity“ trägt er seine Konsequenz in diesen Worten vor:

So the conclusion of this investigation would be that the analytical tools we are using go against the identity thesis and so go against the general thesis that mental states are just physical states (Kripke in: Burge 1980, 146 l.).

Auch Kripke hat, wie Davidson, mit seinen Überlegungen die Szene der Bewusstseinsphilosophie umgewandelt. Man spricht von ‚Kripkes Argument‘ und vergleicht es oft mit Descartes’ *cogito*-Argument; und Kripke schreibt in einer Fußnote selbst, natürlich sei sein Argument gegen die Identitätstheorie ‚von Descartes’ Argument für den Dualismus inspiriert‘ (l. c., 147 l.) Manche halten es für die schärfst schneidende Waffe, die in der Diskussion gegen die materialistische Reduzierbarkeit von Bewusstsein überhaupt geschmiedet worden sei.

Eigentlich handelt das Büchlein, in dem sich Kripkes Argument findet, nämlich *Naming and Necessity* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980, zuerst: 1972) von ganz anderen Dingen als vom Bewusstsein: Es stellt eine ganz neuartige Theorie sprachlicher Bedeutung auf und führt die (alte Leibniz’sche) Gedankenoperation mit möglichen Welten wieder in die analytische Philosophie, besonders in die Semantik, ein. Das Bändchen versammelt drei Vorträge, die der

damals ganz unbekannte Kripke zu Beginn des Jahres 1970 in Princeton gehalten hatte. Der Wunderknabe (na ja, er war damals fast 30 Jahre alt), der dadurch von einem auf den anderen Tag in den Geruch eines Genies kam, hatte frei gesprochen, und der Text ist nichts als das kaum revidierte, um einige Fußnoten vermehrte Transkript des mündlichen Vortrags. In der ersten Fußnote erzählt Kripke:

In January of 1970, I gave three talks at Princeton University transcribed here. As the style of the transcript makes clear, I gave the talks without a written text, and, in fact, without notes. The present text is lightly edited from the *verbatim* transcript; an occasional passage has been added to expand the thought, an occasional sentence has been rewritten, but no attempt has been made to change the informal style of the original. Many of the footnotes have been added to the original, but a few were originally spoken asides in the talks themselves.

I hope the reader will bear these facts in mind as he reads the text (22).

Ganz angemessen ist meine Behauptung nicht, die drei Princeton Vorträge hätten Kripkes Ruhm begründet. Er hatte nämlich schon im wirklich jugendlichen Alter von gerade mal 19 Jahren (1959) durch den Beweis der Vollständigkeit der Modallogik – also der Logik, die mit den Operatoren ‚möglich‘, ‚wirklich‘, ‚notwendig‘ arbeitet – die wissenschaftliche Welt verblüfft. Ja, er hat den vermutlich mächtigsten Anstoß fürs Aufblühen modaler Logiken und Ontologien in den letzten Jahrzehnten gegeben – vielleicht neben Hilary Putnam.

Nur, um Ihnen den Kontext des pro-dualistischen Arguments zu liefern, will ich das Unmögliche versuchen und Ihnen so kurz ich kann den Grundgedanken von *Naming an Necessity* vorstellen.<sup>1</sup> Es richtet sich zunächst gegen Frege und Russell, die annahmen, dass der Referent (der Bezugsgegenstand, das Worüber) eines Namenwortes (eines singulären Terminus [erklären!]) durch einen damit verknüpf-

---

<sup>1</sup> Vgl. Jürgen Pafels bündige Einleitung zum Auszug aus „Identität und Notwendigkeit“ in: M. Frank, Hg., *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (stw 1151), 1994, 113 ff.

ten Sinn festgelegt wird. ‚Abendstern‘ ist eine Beschreibung der Venus (des Bezugsgegenstandes) neben ‚Morgenstern‘; die beiden unterscheiden sich nicht im Referenten, beide Ausdrücke bezeichnen die Venus, sondern nur in ihrem ‚Sinn‘: der eigentümlichen Art und Weise, in der sie das tun. Frege spricht auch vom ‚Wie des Gegebenseins der Venus‘. Er hatte solche Ausdrücke ‚Kennzeichnungen‘ genannt. Sie zeigen den Gegenstand zwar immer nur in einem gewissen ‚Wie seines Gegebenseins‘, charakterisieren ihn dadurch aber hinreichend. Es genügt, die Venus unter dieser Beschreibung zu kennen, um sie zureichend zu bestimmen. Russells hatte Freges Ausdruck ‚Kennzeichnung‘ durch ‚definite description‘ übersetzt: Denn jeder Frege-Sinn liefert eine ‚bestimmte Beschreibung‘, die einen Gegenstand knapp, aber zureichend bezeichnet/individuiert.

Gegen diese so genannte Beschreibungstheorie der Namen tritt nun Kripke in den Ring. Ihm zufolge wird die Bedeutung von Eigennamen durch den Referenten selbst kausal festgelegt, ohne dass eine Kennzeichnung oder Beschreibung dazwischen träte. Man könnte auch sagen, dass Eigennamen überhaupt keine Bedeutung haben, sondern einfachhin für einen Gegenstand stehen. Gegen die Frege’sche Auffassung, ein Eigenname müsse gleichbedeutend mit irgendwelchen Kennzeichnungen sein, argumentiert Kripke etwa so: Wenn wir einem Gegenstand einen Namen geben, etwa ein Kind taufen, dann wird dieser Name so vergeben, dass er diesen Menschen zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz und beliebigen (Frege’schen) Gegebenheitsweisen bezeichnet, Keine bestimmte Beschreibung ist daher für die Verwendung des Namens wesentlich. Wenn der betreffende Mensch ganz andere Dinge getan hätte, als er tatsächlich getan hat, wenn also andere Beschreibungen auf ihn zuträfen, als tatsächlich auf ihn zutreffen, dann wäre

er trotzdem noch derselbe Mensch. Seine Selbigkeit ist durch die Taufsituation festgelegt; oder vielmehr dadurch, dass die Kette der Gegebenheitsweisen des betreffenden Menschen sich kausal auf die Taufsituation zurückverfolgen lässt. Man bezeichnet Kripkes Theorie darum auch als die historische oder die kausale Theorie der Eigennamen (kurz und fasslich zu Kripkes Semantik: E. Tugendhat/U. Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart: Reclam [8206], 1983, 161 ff.).

Für Kripkes Kritik an der Beschreibungstheorie der Eigennamen spielt das Verhältnis von Eigennamen in modalen Zusammenhängen eine zentrale Rolle. Dafür gibt er zahlreiche Beispiele. Den Mathematiker Gödel kennen die meisten, wenn überhaupt, als denjenigen, der die Unvollständigkeit der Arithmetik (und aller anderen ‚hinreichend vollständigen‘ Systeme) bewiesen hat. Bedeutet das, dass der Eigenname ‚Gödel‘ also durch die Beschreibung ‚derjenige, der die Unvollständigkeit der Arithmetik bewiesen hat‘ ersetzt werden kann? Frege würde das bejahen. Kripke empfiehlt uns, uns eine ‚mögliche Welt‘ vorzustellen, in der anderswer als Gödel den Unvollständigkeitsbeweis geliefert hätte; und Gödel hätte sich nur unrechtmäßig in den Besitz des berühmten Aufsatzes gebracht und als sein Verfasser ausgegeben. Auf wen bezöge sich dann der Eigenname ‚Gödel‘? Beziehen wir uns in dieser anderen möglichen Welt auf Gödel, den wirklichen, oder auf denjenigen, auf den in dieser möglichen Welt die Beschreibung zutrifft, die Unvollständigkeit der Arithmetik bewiesen zu haben? Kripkes Auskunft ist klar: auf Gödel selbst, denn der Bezug des Namens ist ja eben nicht auf dem Umweg über eine Beschreibung festgelegt worden, sondern kausal durch den Gegenstand (Gödel) selbst.

Eigennamen – sagt Kripke – gehören zu den „starrten Bezeichnungen“ („rigid designators“). Rigide Designatoren zeichnen sich dadurch aus, dass sie in jeder möglichen Welt denselben Gegenstand bezeichnen. Dagegen ist ‚der Lehrer Alexanders des Großen‘ kein rigider Designator. Er bezeichnet diejenige und nur diejenige Person, die in der jeweiligen möglichen Welt der Philosoph Aristoteles war, und das kann von Welt zu Welt eine verschiedene Person sein. Der Satz ‚Alexander hätte auch nicht Aristoteles zum Lehrer haben können‘, hat eine Lesart, in der er wahr ist. Aber das gilt nicht für den entsprechende Satz mit einer starren Bezeichnung (‚Alexander hätte auch nicht Alexander sein können‘) ist in jeder möglichen Welt, also überhaupt falsch. Alles ordnungsgemäß durch einen starren Designator Bezeichnete ist *notwendig* mit sich selbst identisch – über alle möglichen Welten hinweg. Wir werden sehen, dass das auch für den jeweils mit *ich* bezeichneten Gegenstand gilt.

Gibt es aber denn nicht auch kontingente Identitätsausagen, also solche, die eine Identität zwischen Gegenständen formulieren, die mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet werden – etwa: ‚der Abendstern ist der Morgenstern‘. Das scheint doch – so unsere Intuition – zufällig so zu sein, und der Abendstern hätte in einer anderen möglichen Welt auch nicht der Morgenstern sein können. Oder nehmen wir Beispiele wie ‚Cicero ist Tullius‘ oder ‚Wasser ist H<sub>2</sub>O‘ oder ‚Wärme ist mittlere Molekülbewegung‘.

Hilary Putnam hat dieser Frage einen ziemlich klärenden Text gewidmet, in dem er auch sein Verhältnis zu Kripke neu bestimmt. Der Aufsatz heißt: „Is Water Necessarily H<sub>2</sub>O?“ (in: ders., *Realism with a Human Face*, Cambridge/MA, Harvard

University Press, 1990, 54-79). Seine Pointe ist – kurz –, dass man Substanz-Identifikationen wie ‚Wasser‘ und ‚H<sub>2</sub>O‘ nur relativ auf einen naturwissenschaftlichen Kenntnisstand vornehmen kann, womit sich die Rigidität des Kripke’schen Designators etwas aufweicht. Statt einer metaphysischen dürfe man nur eine natürliche (oder naturwissenschaftliche) Identität annehmen.

Man muss, so beginnt der Text, streng unterscheiden zwischen ‚Möglichkeit‘ und ‚Vorstellbarkeit (conceivability)‘. Natürlich kann ich mir *vorstellen*, Wasser sei nicht H<sub>2</sub>O. Aber ist das darum schon *realiter möglich*? ‚Möglichkeit‘ – das meint nach Kripke ‚metaphysische Möglichkeit‘ [erklären!], nicht das, was wir uns in freier Fantasie als möglich vorstellen können (wie Pegasus oder ein Einhorn; ein rundes Quadrat können wir uns übrigens auch in wilden Fieberträumen nicht vorstellen). Metaphysische Möglichkeit ist nicht ‚epistemische Möglichkeit‘ in dem Sinne, dass wir uns eine mögliche Welt *vorstellen* könnten, in der Wasser nicht H<sub>2</sub>O wäre. Kripke spricht von einer ‚Illusion der Kontingenz‘: einer Täuschung zu meinen, Wasser könne auch nicht H<sub>2</sub>O sein.

Therefore, „Heat is motion of molecules“ will be necessary, not contingent, and one only has the *illusion* of contingency in the way one could have the illusion of contingency in thinking that this table might have been made of ice. One could think that one could imagine it, but if we try, we can see on reflection that what we are really imagining is just there being another lectern [Pult] in this very position here which was in fact made of ice. The fact is that we may identify this lectern by being the object we see and touch in such and such a position is something else (Kripke, aus „Identity and Necessity“, in: Block, ed., 1980, 144 r.).

Es gibt also zwei wohl zu unterscheidende Identifizierungen. Die 1. erfolgt zwischen H<sub>2</sub>O und Wasser und ist durch einen starren Designator beglaubigt. Die andere bezieht Wasser (also H<sub>2</sub>O) auf ‚watery stuff‘, also auf etwas, das sich wie Wasser anfühlt; und damit kommt eine *epistemische* Größe, etwas Subjektives ins



Spiel. Wasser *muss* H<sub>2</sub>O sein, wässriger Stoff aber nicht: Es *könnte* in einer anderen möglichen Welt eine andere chemische Zusammensetzung haben. ‚Wässriger Stoff‘ zu sein ist eine Identifikation *durch Beschreibung*, während Wasser durch einen rigiden Designator bestimmt wird.

Weil diese Unterscheidung nicht ganz einfach ist, will ich sie noch einmal in Putnams Worten (oder angelehnt an sie) erklären. Die Frage, ob man sich vorstellen könnte, dass Wasser in einer anderen Welt nicht H<sub>2</sub>O sein könnte, muss streng unterscheiden werden von einer anderen, die nur bei schludriger Analyse ähnlich wie die erste scheint (und mit diesem Beispiel hatte Putnam in einer frühen und berühmten Publikation über „The Meaning of ‚Meaning‘“ gearbeitet), nämlich der Frage, ob das, was bei uns und in einer anderen möglichen Welt genau wie Wasser aussieht und sich genau wie Wasser anfühlt (‚watery stuff‘), nicht statt H<sub>2</sub>O die Zusammensetzung XYZ haben könnte. Das ist denkbar – aber es beißt keinen Faden ab an der Wahrheit, dass ein rigide bezeichnetes Element wie H<sub>2</sub>O oder XYZ über alle Welten hinweg dasselbe (‚substanzidentisch‘: Putnam 1990, 58 ff.) bleibt, egal, in wie vielen Erscheinungsweisen (oder Beschreibungen) es sich darbietet. Zwei Substanzen sind identisch, wenn sie dieselbe physisch-chemische Zusammensetzung haben und denselben Gesetzen gehorchen. Anders gesagt: Wenn sich herausstellt, dass das (zu Unrecht nur so genannte) Wasser auf Zwillingserde in Wahrheit die Formel XYZ hat, während unser irdisches Wasser aus H<sub>2</sub>O besteht, dann sollte sich ein Wissenschaftler so ausdrücken, wenn er den Sachverhalt angemessen charakterisieren will:

„the stuff on Twin Earth turned out not to be water at all,“ even if at the beginning (before he discovered that water is H<sub>2</sub>O) he knew of no property of Earth water which was not also a property of Twin Earth „water.“ Moreover, the fact that a sci/entist would talk this way (I claim he would, anyway) does not mean that he

*changed the meaning of the word „water“ upon discovering that water is H<sub>2</sub>O. What he intended all along [...] was to refer to whatever had the „deep structure“ of his terrestrial paradigms, and not to whatever had the superficial characteristics he knew about (59 f.).*

Kripke ist nun der Meinung: *Wenn diese Aussagen wahr sind (,Wasser ist H<sub>2</sub>O‘, ,Wärme ist Molekülbewegung‘, usw.) , dann sind sie *notwendigerweise* wahr; und dann gilt die in ihnen zwischen zwei verschieden bezeichneten Gegenständen gestiftete Identität ebenfalls *notwendigerweise*. Das heißt mit Blick auf Wärme und mittlere Molekülbewegung: *Wenn Wärme mittlere Molekülbewegung ist, dann ist es unvorstellbar (,not conceivable‘), dass in irgendeiner möglichen Welt Wärme keine Molekülbewegung ist. Zwar beruht diese Identität auf einer empirischen, von der Wissenschaft gemachten Entdeckung und ist somit eine Wahrheit *a posteriori*. Aber es ist auch eine Wahrheit *a posteriori*, dass ein Kind auf den Namen ,Gabriel‘ getauft wird und von diesem Eigennamen zeitlebens rigide designiert wird. Die Empirizität eines Gegenstandes behindert also nicht im geringsten die Unvorstellbarkeit seiner Identität mit etwas anderem, das er nicht ist. Kripke zitiert spöttisch den Bischof Butler: „Everything is what it is, and not another thing“ (Kripke in Block 1980, 144 r.).**

Leibniz hatte am Beispiel unseres Selbstbewusstseins gezeigt, dass es keine Vernunftwahrheit, also keine logische Wahrheit bildet und trotzdem – also trotz seiner Aposteriorität – genauso gewiss ist wie eine Vernunftwahrheit. Es hätte zwar sein können, dass es mich nicht gibt (dass ich nicht geboren worden wäre, das wäre dann in einer anderen möglichen Welt der Fall). Aber *wenn* es mich gibt und ich ein bewusstes Wesen bin, dann gilt *notwendig*, dass ich ein wegen seiner Unmit-

telbarkeit gewisses Bewusstsein davon habe: „une apperception immediate de nostre Existence et de nos pensées“ (*Nouveaux Essais* IV. ix, § 2 = PS 3.2, 428 u.).

\*

Vor diesem Hintergrund macht Kripke cartesianische Argumente stark, die sich in der Leib-Seele-Diskussion gegen die materialistische Identitätsthese richten. In der Tat ist Descartes' zweite Meditation ja überschrieben: „Vom Wesen des menschlichen Geistes und warum er [uns] besser bekannt (*notior*) ist als der Körper.“ Descartes geht bekanntlich (und vermutlich zu Unrecht) zu weit, die Existenz des Körpers wenigstens hypothetisch in Frage zu stellen, während er mit der apodiktischen – also keinen Zweifel duldenden – Gewissheit des *cogito* auch seine Existenz gesichert sieht: „*cogito, ergo sum.*“ Jedenfalls konstruiert Kripke Descartes' Argument zustimmend wie folgt (wobei „P“ für den Modaloperator ‚possibly‘ steht und der Strich vor der Klammer „-(Descartes = A)“ das Negationszeichen meint):

The simplest Cartesian argument can perhaps be restated as follows: Let ‚A‘ be a *name* (rigid designator) of Descartes' body. Then Descartes argues that since he could exist even if A did not, P -(Descartes = A), hence -(Descartes = A). Those who have accused him of a modal fallacy have forgotten that ‚A‘ is rigid. His argument is valid, and his conclusion is correct, provided its (perhaps dubitable) premise is correct (Kripke in: Block 1980, 147 r.).

Auch Kripke wendet sich gegen die Auffassung, dass psychische Eigenschaften in einem asymmetrischen Sinne einerlei sind mit physischen Zuständen. Sie *bestünden* nach dieser Auffassung überhaupt nur als physische, ihr mentaler Charakter hätte gar keine Eigenständigkeit. Diese Auffassung ist aber unverträglich mit einer Besonderheit des menschlichen Bewusstseins, auf die wir zunächst unsere

Aufmerksamkeit richten müssen, bevor wir ‚Kripkes Argument‘ für den Dualismus selbst vorführen.

Ich werde das in zwei Schritten tun. Zunächst will ich zeigen, dass Kripke eine besondere Auffassung über das Wesen bewusster Zustände hat (nämlich dass solche nur vorliegen, wenn dies Vorliegen selbst bewusst ist). In einem zweiten Schritt wird Kripke dann zeigen, dass die Art, wie etwa Schmerz mit Schmerzbewusstsein verknüpft ist, viel enger als die Verknüpfung von Wärme bzw. mittlerer Molekülbewegung mit Sich-warm-Anfühlen (oder Schwitzen).

Zum ersten Schritt: Mentale Zustände sind wesentlich mit sich bekannt. ‚Wesentlich‘ (das wissen wir) meint in solchen Zusammenhängen immer: Es könnte (z. B.) nicht etwas Verliebtheit sein, wenn einem dabei nicht auch verliebt zumute wäre.

Diese Überzeugung verweist, wenn wir von Kripkes modalontologischen Voraussetzungen absehen, auf ganz ähnliche Überzeugungen Descartes', Fichtes, Brentanos und noch mehr Sartres. Diese Ähnlichkeit ist in analytischen Kreisen kaum oder gar nicht wahrgenommen worden wäre. Konzentrieren wir uns zunächst auf die These, dass es für jedes Bewusstsein wesentlich ist, mit sich selbst bekannt zu sein: 1. mit seinem baren Vorliegen (seiner Existenz), 2. mit seinen Zuständen (a. ihrem Gehalt ebenso wie b. dem psychischen Erlebnis) und 3. evtl. auch mit dem Träger dieser Zustände, dem Ich oder Subjekt.

Dafür gibt Sartre im Vortrag zwei Gründe an. Den einen (a) übernimmt er von Husserl (V. *Logische Untersuchung*, § 5; und wir kennen ihn schon aus der 2. Vor-

lesung): Die Selbstkenntnis des Bewusstseins ist „adäquat“, d. h. das Präsentierte ist „restlos“ präsentiert. Objekte schatten sich dagegen unendlich ab; so können sie zu keiner Zeit in allen ihren Aspekten bekannt sein (ihre Kenntnis ist also wesentlich "inadäquat" und mithin fallibel). Es ergibt sich daraus, dass Objektkenntnis – im Gegensatz zu Selbst-Kenntnis – immer 'nur wahrscheinlich (probable)' ist („Conscience de soi et connaissance de soi“,<sup>2</sup> 51,6/369,3; 64,4/383,2). – Das zweite Argument gegen die gegenständliche Deutung des Selbst ist seine wesentliche Abhängigkeit vom *Bewusstsein*. Dagegen bestehen Objekte unabhängig vom *percipi*. Da dies auch fürs Selbstbewusstsein gilt, ist dessen Sein unabhängig vom *percipi*. (Der Baum im Hof bleibt stehen, wenn ich mein Erkennen von ihm abwende. Ein mentaler Gehalt hängt dagegen wesentlich am Bewusstsein, das ich von ihm habe [ohne Bewusstsein keine Lust oder kein Schmerz].) In *L'être et le néant* spricht Sartre von einer ‚inneren Identität des Seins und des Sicherscheins‘ im Bewusstsein (Paris: Gallimard, 1943, 23,2 u.).

Das ist eine tiefe, von Kripke und – weitgehend in seiner Nachfolge – auch einigen anderen Bewusstseinsphilosophen geteilte Überzeugung über den Sonderstatus von Bewusstsein. Sie wird Kripke in der Folge – im zweiten Schritt seiner Argumentation – dazu führen, eine Disanalogie im Verhältnis zwischen mittlerer Molekülbewegung, Wärme und *Warmempfindung* (oder H<sub>2</sub>O, Wasser und der Empfindung von Wässrigkeit) einerseits, C-Faser-Reizungen im Hirn, Schmerzen und Sich-schmerzhaft-Anfühlen zu entdecken, die – meint – von den materialistischen Identitätstheoretikern missachtet wird. Wie wir wissen, sind die Ausdrücke

---

<sup>2</sup> Zuerst veröffentlicht in: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, XLII<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 3, avril-juin 1948, 49-91; wiederabgedruckt in: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, hg. von Manfred Frank, Frankfurt/Main 1991 (stw 964), 367-411. Im laufenden Text bezieht sich die erste Seitenzahl auf den Erstdruck (1948), die zweite auf den Nachdruck (1991).

‚Wärme‘ und ‚Molekülbewegung‘ (oder ‚Wasser‘ und ‚H<sub>2</sub>O‘) nämlich rigide Designatoren; sie bezeichnen ihren Gegenstand *als denselben* quer durch alle Welten, weil sie ihn *notwendig* bezeichnen. ‚Sich-wässrig‘- oder ‚warm-anfühlen‘ sind dagegen kontingente Bezeichnungen, die nicht quer durch alle Welten denselben Gegenstand herausgreifen müssen. Es handelt sich hier um verkappte Beschreibungen.

Danach gilt (wir hatten dies Zitat schon im Zusammenhang mit Jacksons *knowledge argument* angeführt):

[...] *all it is* for something to be in pain is for it to feel like pain. There is no distinction between pain and pained stuff, in the way there is a distinction between water and watery stuff. One could have something that felt like water without it being water, but one could not have something that felt like pain without it being pain. Pain's feel is *essential* to it (David J. Chalmers, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press 1996, 147; vgl. 133,4 und 146 u.).

Ein anderer Philosoph of Mind, John R. Searle, formuliert das Problem (populär) wie folgt:

In the case of consciousness, we do have the distinction between the „physical“ processes and the subjective „mental“ experiences, so why can't consciousness be redefined in terms of the neuro-physiological processes in the way that we redefined heat in terms of underlying physical processes? Well, of course, if we insisted on making the redefinition, we could. We could simply define, for example, „pain“ as patterns of neuronal activity that cause subjective sensations of pain. And if such a redefinition took place, we would have achieved the same sort of reduction for pain that we have for heat. But of course, the reduction of pain to its physical reality still leaves the subjective experience of pain unreduced, just as the reduction of heat left the subjective experience of heat unreduced. Part of the point of the reductions was to carve off the subjective experiences and exclude them from the definition of the real phenomena, which are now defined in terms of those features that interest us most. But where the phenomena that interest us most are the subjective experiences themselves, there is no way to carve anything off. Part of the point of the reduction in the case of heat was to distinguish between the subjective appearance on the one hand and the underlying physical reality on the other. Indeed, it is a general feature of such reductions that the phenomenon is defined in terms of the „reality“ and not in terms of the „appearance“. But we can't make that/ sort of appearance-reality distinction for consciousness because consciousness consists in the appearances themselves. *Where appearance*

*is concerned we cannot make the appearance-reality distinction because the appearance is reality. [...] Consciousness is an exception to this pattern [of distinguishability between „objective physical reality“, on the one hand, and mere „subjective appearance“, on the other] for a trivial reason. The reason, to repeat, is that the reductions that leave out the epistemic bases, the appearances, cannot work for the epistemic bases themselves. In such cases, the appearance is the reality (The Rediscovery of the Mind, MIT Press, 1992, 121 f.).*

Das sind alles Variationen über Sartres Themen: Während in der realen Welt Gegenstände ihr Sein unabhängig von unserem Bewusstsein haben, genügt es für die Kenntnis, dass sie besteht, um dem Zustand und seinem Gehalt Realität zu verschaffen. Es genügt, dass mir lustvoll *zumute* ist, um wirklich Lust zu *haben*.

Genau das nimmt auch Kripke an. Aber, wie wir andeutungsweise schon wissen, gibt er seinem Argument nun eine Wendung, in der die modalontologischen Unterscheidungen eine wichtige Rolle spielen (nur darum haben wir uns in der ersten Vorlesungshälfte mit ihnen abgekämpft). Diese Wendung leitet den zweiten Schritt seines Arguments ein: Schmerz ist mit Schmerz-Bewusstsein anders verknüpft oder ‚eins‘ als die begleitende (oder meinetwegen verursachende) C-Faser-Reizung im Hirn mit dem Schmerz. Die von Reduktionisten behauptete Analogie der Leib-Seele-Verbindung zum Verhältnis etwa von H<sub>2</sub>O und Wasser erstreckt sich nicht auf die Beziehung einer Schmerzempfindungen realisierenden C-Faser-Reizung zum Schmerz selbst. Es wäre nämlich widerspruchsfrei vorstellbar, dass ich Schmerzen habe, ohne dass eine C-Faser gereizt worden wäre (und umgekehrt). Schmerz aber könnte in keiner möglichen Welt auftreten ohne ein *Schmerzbewusstsein*. Ein schmerzfrier Schmerz *ist* eben kein Schmerz. Und er wird auch nicht erst dadurch schmerzhaft, dass ein inneres Auge seine Aufmerksamkeit auf ihn richtet. Das heißt, dass zwischen Schmerz- und *Schmerzbewusstsein* eine ungleich engere – weil intrinsische – Beziehung besteht als zwischen

Wasser (H<sub>2</sub>O) und sich wässrig anfühlendem Stoff (oder einer Wässrigkeitsempfindung). Etwas kann sich wässrig anfühlen, ohne das uns bekannte Wasser zu sein; und eine Nervenfaser könnte auf die erforderte Weise gereizt sein, ohne dass der erwartete mentale Zustand aufträte (*et vice versa*). Die Verknüpfung beider ist eben nicht notwendig, sondern zufällig. Es ist widerspruchsfrei *vorstellbar*, dass eines stattfindet ohne das andere. Wer das nicht zugibt verwechselt das, was durch einen rigiden Designator bezeichnet wird, mit dem, was durch eine akzidentelle (zufällige, auch anders sein könnende) Eigenschaft des Referenten bezeichnet wurde: etwa die Fähigkeit von Hitze, in uns gewisse Empfindungen hervorzurufen (Kripke 1980, 152).

Genauer ausbuchstabiert stellt sich Kripkes Argument so dar: Es gibt eine wesentliche Unähnlichkeit im Verhältnis zwischen

α) mittlerer Molekularbewegung, Wärme und Wärmempfindung (oder H<sub>2</sub>O, Wasser und Sich-wässrig-Anfühlen) einerseits

und

β) einer C-Faser-Reizung im Hirn, Schmerz und Sich-schmerhaft-Anfühlen andererseits.

Beweis:

1. Etwas kann Wärme sein, ohne sich warm anzufühlen (oder ich kann eine Wärmempfindung haben, ohne dass Wärme vorliegt; oder etwas kann sich wässrig anfühlen, ohne Wasser zu sein: z. B. (Putnams) *Zwasser* auf *Zwillings-Erde*);
2. und etwas kann Wasser sein, ohne sich wässrig anzufühlen (z. B. Eis oder Wassergas);



3. aber etwas kann nicht Schmerz sein, ohne sich schmerzhaft anzufühlen.
4. Nun ist *Identität* nach Kripke eine notwendige Beziehung. Die Beziehung zwischen C-Faser-Reizung und Sich-schmerzhaft-Anfühlen scheitert an diesem Kriterium. Umgekehrt sind Schmerz und Schmerzempfindung nach dem gleichen Kriterium identisch. Darum ist der naturalistische Reduktionsversuch eines phänomenalen Bewusstseinszustands auf eine neuronale Reaktion gescheitert.

Kripke hatte sein Argument 1970 so auf den Punkt gebracht:

Someone can be in the same epistemic situation as he would be if there were heat, even in the absence of heat, simply by feeling the sensation of heat; and even in the presence of heat, he can have the same evidence as he would have in the absence of heat simply by lacking the sensation S. No such possibility exists in the case of pain and other mental phenomena. To be in the same epistemic situation that would obtain if one had pain *is* to have pain; to be in the same epistemic situation that could obtain in the absence of a pain *is* to have no pain. The apparent contingency of the connection between the mental state and the corresponding brain state thus cannot be explained by some sort of qualitative analogue as in the case of heat.

[...] in the case of mental phenomena there is no ‚appearance‘ beyond the mental phenomenon itself (Kripke 1980, 152 und 154; gegen dies Argument: Ned Block und Stalnaker [1999]: Auch sie geben aber zu, dass die *epistemologische* Irreduzibilität fortbesteht).

Ich hoffe, Sie sehen, dass der erste Teil von Kripkes Argument in der Sache Sartres Unterscheidung von Objektbewusstsein und Selbstbewusstsein aufgreift. Objekte bestehen unabhängig davon, ob ich Bewusstsein von ihnen habe oder nicht. Darum sind Objekte dem Bewusstsein undurchsichtig. Aber Bewusstseinszustände sind immer – und zwar notwendig – mit ihrem Vorliegen auch bekannt. Sie sind sich durchsichtig.

Ich will noch eine Anmerkung machen. Im begleitenden Proseminar lesen wir eine kurze und scharfsinnige Stellungnahme von Colin McGinn (aus dem Jahr

1977). Sie argumentiert dafür, dass Davidsons anomaler Monismus von Kripkes Argumenten nicht bedroht sei („Anomalous Monism and Kripke’s Cartesian Intuitions“, in: Block 1980, 156-158). Kripke habe nur gegen eine type-type-, nicht gegen eine token-token-Identitätstheorie recht. Kripke zeigt, dass der Typ ‚Schmerz‘ nicht notwendig vom Typ ‚C-Faser-Reizung‘ realisiert/implementiert werden muss. Aber einen solchen Anspruch erhebt Davidson ja auch gar nicht. Er würde mit der token-Version einer Identifizierung zufrieden sein. Das individuelle psychische Ereignis, das er ins Auge fassen würde, hieße *a*: ‚meine Schmerzempfindung am 26. Juni 2007 um 17.55 Uhr, 31 Sekunden‘; und das entsprechende physische Ereignis *Q* müsste so angegeben werden: ‚diese C-Faser-Reizung zur genau gleichen Zeit‘ (157 r.). Könnte nun Davidson zugeben, dass es ein qualitativ von dem beschriebenen psychischen Zustand ununterscheidbares psychisches Ereignis-token geben könnte, das *nicht* mit dem Feuern von C-Fasern (Typ-)identisch wäre? McGinn: Nicht nur könnte Davidson das leicht, er *tut* es ja wirklich. Warum sollte es von token-Schmerz zu token-Schmerz nicht Unterschiede geben, die selbst die Typengrenze des physischen Korrelats *Q* (= C-Faser-Reizung) sprengen? Ein einzelnes psychisches token-Ereignis kann einen Typ instantiieren. Aber innerhalb des Typs herrscht viel Spielraum. Andere tokens desselben Typs können Eigenschaften haben, die von denen des ersten tokens ganz oder teilweise verschieden sind. Sie können so stark differieren, dass sie überhaupt nicht mehr Instantiierungen desselben Typs sind. Und das ist umso leichter möglich, als Davidsons token-token-Identitäts-Theorie sich als ‚anomal‘ präsentiert: Es wird ja gerade bestritten, dass die (allerdings *notwendige*) Identität einzelner mentaler mit einzelnen physischen Ereignissen sich als gesetzmäßige Verknüpfung mentaler mit physischen *Typen* verstehen lasse.

**Also ist Davidsons anomaler Monismus mit Kripkes Einwänden gegen die Identitätstheorie verträglich, ja wird durch sie gestärkt.**