

*Andreas Kemmerling*

## „A PLEASANT MISTAKE ENOUGH“

*Zu Berkeleys sogenanntem Meisterargument*

Vorab einige Bemerkungen zu Berkeley, die nicht das sogenannte Meisterargument, sondern das Thema des Bandes betreffen.

Seit Descartes gibt es ein gewisses terminologisches Cliché über das Denken. Alles Denken – in dem sehr weiten Sinn, in dem jede geistige Tätigkeit und Befindlichkeit, zu der wesentlich ein begrifflicher Inhalt gehört, als Denken gilt – alles Denken war den meisten Philosophen seit Descartes ganz selbstverständlich und seinem innersten Wesen nach dies: das Haben („Perzipieren“) von Ideen („mentalen Repräsentationen“). Zum An-etwas-Denken und erst recht zum Um-etwas-Wissen gehört es, eine Idee davon zu haben. Ohne Idee von X kein Denken an X; nicht einmal ein Gedanke an ein Denken an oder Wissen über X.

Dieses terminologische Cliché durchherrscht unser Nachdenken über den menschlichen Geist bis auf den heutigen Tag. Und das gilt nicht nur für die Philosophie, für Locke, Hume, Kant und so weiter. Machen wir einen Sprung und schauen hinüber in die zeitgenössische „Kognitionswissenschaft“. Auch das Bild vom menschlichen Geist, das dort zu malen versucht wird, basiert ganz dezidiert auf dem repräsentationalistischen Cliché. Ja, das ganze Bild vom Geist als Computer dient ja zu nichts anderm so sehr als zu dem (sei's auch besonders simplistischen) Versuch, verständlich zu machen, wie der Repräsentationalismus in einer Welt wahr sein könnte, in der materielle Gegenstände denken. Der Computer-Repräsentationalist denkt: Erst wenn wir verstehen, wie es Computern („mithilfe ihrer internen Repräsentationen“) gelingt, die Welt in sei's auch noch so kleinen Ausschnitten zu repräsentieren, dürfen wir hoffen zu verstehen, was menschliches Denken ist.

Der Computer-Repräsentationalist hat, wie fast jeder andere Anhänger des repräsentationalistischen Clichés, ein Problem, dessen er gewöhnlich gar nicht gewahr ist: Seine bevorzugte Terminologie war ursprünglich auf eine ganz andere Metaphysik (nämlich eine nicht-monistische) zugeschnitten. Descartes, der einem sinnvollen Brauch zufolge als der neuzeitliche

Ursprung dieser Terminologie gilt, hatte seine Lehre von den Ideen-im-Geiste-als-den-Repräsentationen-dessen-wovon-unser-Denken-handelt sehr genau abgestimmt auf das, was er an metaphysischen Zugeständnissen zu machen bereit war. Ideen à la Descartes sind wesentlich immateriell; seine Semantik mentaler Repräsentationen bräche in sich zusammen, wenn Ideen etwas Materielles (wie z.B. Hirnzustände oder konkrete Datenstrukturen an geeigneten Speicherplätzen) wären. Descartes ist bereit, einen immateriellen Geist anzunehmen, der den logischen Ort für mentale Repräsentationen abgibt. Der große philosophische Vorteil, den dieser Schritt für Descartes mit sich bringt, besteht darin, daß ein Urproblem der mentalen Repräsentation („wie bezieht sich die Idee auf ihren Gegenstand?“) erst gar nicht entsteht. Denn eine Idee ist für Descartes nichts anderes als das, was sie repräsentiert; sie ist das Repräsentat selbst, allerdings in einer andern (nämlich einer geistigen, also immateriellen) Seinsweise. Die Idee und das, was sie repräsentiert, sind quasi-identisch; die Idee eines Apfels ist der Apfel selbst in seiner geistigen Seinsweise. Was sie (extern) repräsentiert, falls sie etwas (extern) repräsentiert, das ist derselbe Apfel in seiner materiellen Seinsweise. Das ist der Kern der Cartesischen Konzeption mentaler Repräsentation. *Das* ist sein Ideenbegriff.<sup>1</sup>

Dieser Begriff eignet sich nur für den, der zu schlucken bereit ist, daß ein materieller Gegenstand und ein Gedanke an ihn ein und dieselbe Entität sind (wenn auch in jeweils unterschiedlicher Seinsform). Die „semantische“ Beziehung zwischen mentaler Repräsentation und jener materiellen Sache, an die gedacht wird, ist bei Descartes eine „trans-metaphysische“ (die Körper/Geist-Kluft überwindende) Identität oder Quasi-Identität. Dies zu begreifen, fällt schwer. Weniger schwer fällt es, so zu reden. Locke zum Beispiel hat nur noch so geredet wie Descartes, wenn er von Bewußtsein und Ideen sprach. Lockes Repräsentationalismus ist ein anderer als der Descartes'; die Repräsentationsbeziehung zwischen Idee und Ideatum ist für ihn keine Quasi-Identität, sondern eine Kausal- und Ähnlichkeitsbeziehung.

Berkeley war vielleicht der erste bedeutende Philosoph der Neuzeit, der das repräsentationalistische Cliché grundlegend in Frage gestellt hat. Zwar gibt es unübersehbare Relikte des Repräsentationalismus in seiner Doktrin. Die willentlich gebildeten Ideen des Vorstellungsvermögens sind Repräsentationen, die ihre Ideata, à la Locke, dank Ähnlichkeit repräsentieren. Und seine Lehre von den Sinnes-Ideen läßt sich als eine Radikalisierung der Car-

<sup>1</sup> Eine genauere Darstellung und Kritik der Cartesischen Ideenlehre habe ich vorgelegt in: *Ideen des Ichs – Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt am Main 1996, Kap. 1, und in „Das Bild als Bild der Idee“ (in: J. Steinbrenner/U. Winko (Hrsg.), *Bilder in der Philosophie und in anderen Wissenschaften und Künsten*, Paderborn 1998).

tesischen Doktrin betrachten: der materielle Apfel fällt einfach weg, und was bleibt, ist der Apfel in seiner geistigen Seinsweise: das, was auch Descartes als die Idee des Apfels bezeichnet. (Es ist allerdings zu beachten, daß diese Sinnes-Ideen bei Berkeley nun nichts mehr repräsentieren.)

Grundlegend in Frage gestellt hat Berkeley das repräsentationalistische Cliché in einem andern wichtigen Punkt. Er bemerkte schon sehr früh, daß es jedenfalls zwei philosophisch wichtige (und für ihn unleugbare) Gegenstände gibt, die den Rahmen eines derartigen Repräsentationalismus sprengen: Gott und er selbst. Wahrscheinlich war Berkeley nicht älter als 23, als er in sein Notizbuch eintrug: „*Absurd to Argue the Existence of God from his Idea. we have no Idea of God. tis impossible!*“<sup>2</sup>

Descartes hatte in der dritten seiner *Meditationen* berühmtermaßen solch eine Argumentation entwickelt. Warum können wir, wie Berkeley meint, keine Idee von Gott haben? Gegen den Cartesischen Repräsentationalismus läßt sich in diesem Punkt folgender Einwand erheben: Selbst eine Quasi-Identität von Gott und meiner Gottesidee ist widersinnig. Es ist unverständlich (und klingt sehr unförmig dazu), wenn wir mit Descartes sagen: Meine Gottesidee ist nichts anderes als Gott selbst (sei's auch in einer andern Seinsweise). Es könnte nun gegen diesen möglichen Einwand wiederum eingewandt werden, daß nicht offenkundig ist, daß dies wirklich widersinnig ist. Es ist aber nicht nötig, diese Frage hier zu erörtern. Es reicht, wenn wir bemerken, daß Descartes' Konzeption mentaler Repräsentation gerade bei zwei philosophisch so bedeutsamen Ideen wie der Gottes und der, die ein Subjekt von sich selbst als denkendes Wesen hat, in arge Bedrängnis gerät. Führen wir uns dies am Beispiel der Idee, die ein Denker von sich selbst hat, noch ein wenig deutlicher vor Augen. Die einzige klare und deutliche Idee, die ich von mir selbst habe, ist nach Descartes die Idee meiner selbst als einer denkenden Substanz. Diese Idee, nennen wir sie der Kürze halber die Ich-Idee, wäre gemäß Descartes' Ideenlehre nichts anderes als mein Geist selbst in einer andern Seinsweise. Welches ist diese andere Seinsweise? Descartes nennt sie die Seinsweise des Im-Intellekt-Seins.<sup>3</sup> Die Ich-Idee wäre demnach mein Geist in der Seinsweise des Im-Intellekt-Seins. Doch es ist kein kohärenter Sinn erkennbar, in dem mein Geist in dieser Seinsweise – nämlich: in meinem Geiste – existieren könnte. (Mein Geist müßte übrigens in dieser

<sup>2</sup> George Berkeley, *Philosophical Commentaries*, 782 (*Works I*). Zur Zitierweise: Die Arbeiten Berkeleys werden hier nach der neunbändigen Ausgabe von A. A. Luce und T. E. Jessop: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, London 1948, zitiert; die römische Ziffer gibt die Bandnummer an.

<sup>3</sup> Vgl. die *Ersten Erwiderungen* auf Einwände zu den *Meditationen* (AT VII 102f.).

Seinsweise ein Modus seiner selbst sein; aber das scheint kategorial verfehlt: Keine Substanz kann einer ihrer Modi sein.)

Es gibt, so weit ich sehe, keinen Hinweis darauf, daß Berkeley durch Überlegungen genau dieses Schlags zu der Überzeugung gelangt ist, daß eine Idee von Gott oder vom eigenen Geist unmöglich und eine repräsentationalistische Konzeption des Denkens wie z. B. die Descartes' (angesichts dessen, daß wir an Gott und an unsern eigenen Geist denken können) mithin unhaltbar ist.<sup>4</sup> Doch es gibt mehr als einen Hinweis darauf, daß Berkeley scharfsinnig und tief über die Frage, was Denken („mentale Repräsentation“) ist, nachgedacht hat. Seine philosophische Konzeption des Wissens ist in den wichtigen Punkten Selbstkenntnis und Wissen von Gott eine dezidierte Abkehr von jedwedem Repräsentationalismus. Berkeley besteht darauf: Wir haben Kenntnis von Dingen, von denen wir keinerlei Idee haben.

Wer den Berkeley der *Principles* und der *Three Dialogues* als einen Philosophen liest, dem es vornehmlich darum zu tun war, den Materialismus zu widerlegen, der liest ihn meines Erachtens falsch. Nicht weniger wichtig war es ihm, den Repräsentationalismus seiner Zeit zu attackieren. Die Ansicht, es gebe eine Idee des Ichs ist in seinen Augen genau so falsch wie die, es gebe eine Idee der materiellen Substanz. Daß wir keine Idee – keine Repräsentation – wohl aber Kenntnis unserer selbst haben und daß der „*way of ideas*“ à la Locke schon vor den unbestreitbaren Tatsachen der Selbstkenntnis versagt; dies sind Themen der Philosophie Berkeleys, die für ihn gleichrangig neben dem Thema der Unbegreiflichkeit einer materiellen Substanz stehen. Wir haben, meint Berkeley, überhaupt sehr viel weniger Ideen als die Philosophen meinen, die hinter jedem sinnvollen Wort eine Idee wittern.<sup>5</sup>

Ich habe diese Bemerkungen an den Anfang gestellt, um deutlich zu machen, daß ich in Berkeleys Philosophie nicht eine Skurrilität der Philosophiegeschichte sehe, sondern insbesondere auch eine frühe und bedenkenswerte Kritik des Repräsentationalismus. Darum soll es im folgenden allerdings nicht gehen, sondern um Berkeleys wohl berühmtestes Lehrstück: das sog. Meisterargument.<sup>6</sup> Es findet sich sowohl in den *Principles* (Abschnitt 23) als auch in den *Three Dialogues*; ich werde mich hier vornehmlich auf die Version in den *Three Dialogues* konzentrieren.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Zu Berkeleys Auffassungen über das ideolesse Wissen von Gott und dem eigenen Geist vgl. *Principles* § 142ff. und *Three Dialogues* (*Works II*, 231 ff.).

<sup>5</sup> Ganz besonders deutlich wird dies in dem *First Draft of the Introduction To the Principles* (in *Works II*).

<sup>6</sup> Dieser seit einiger Zeit gebräuchliche Terminus geht, soweit ich weiß, auf André Gallois („Berkeley's Master Argument“, *Philosophical Review* 83, 1974) zurück.

<sup>7</sup> Dies hat einen inhaltlichen Grund. Nur in den *Three Dialogues* präsentiert Berkeley das sog. Meisterargument ausdrücklich als eine Überlegung, die auch denjenigen überzeugen soll, der

An diesen Stellen will Berkeley uns auf folgendes stoßen: Es läßt sich nicht denken, daß es einen Baum oder sonstigen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand gibt, der außerhalb des Geistes existiert. Ich möchte im folgenden auf zweierlei hinweisen. Erstens, im sog. Meisterargument geht es nicht darum, was man sich vorstellen kann oder eben nicht vorstellen kann. Zweitens, an diesen Stellen findet sich keine Argumentation, die man Berkeley als die von ihm gemeinte zuschreiben könnte. Die Überlegung, die er dort vorführt, enthält kein Argument für das, was mit ihr angeblich gezeigt wird.

## 1

... *when you think what it would be,  
a world without a spectator, and vice versa, brrr!*

Samuel Beckett

Im ersten der drei Dialoge läßt Berkeley seinen Philonous alles, wofür er bisher argumentiert hat, auf eine Karte setzen. Seine These, daß sinnlich wahrnehmbare Gegenstände nicht außerhalb des Geistes existieren, will er schon dann aufgeben, wenn sein Widerpart, Hylas, deren Falschheit auch nur für möglich hält. Philonous sagt an jener Stelle:

Wenn du es dir im Hinblick auf (...) einen beliebigen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand als möglich denken kannst, daß er außerhalb des Geistes existiert, dann will ich zugestehen, daß es sich tatsächlich so verhält. (*Works II*, 200)

Hylas entgegnet, es sei doch ein Leichtes, sich einen Baum zu denken, der für sich selbst existiert – von keinerlei Geist abhängig oder wahrgenommen; und genau das tue er in diesem Moment. Philonous weist ihn darauf hin, daß der Baum, den Hylas sich denkt, doch immerhin von ihm, Hylas, gedacht werde. Und wie ein Widerspruch in der Annahme liegt, man könne etwas sehen, das im selben Moment ungesehen ist, so liege ein nicht minder großer Widerspruch darin anzunehmen, man könne sich ein Ding denken, an das nicht gedacht werde. Der Baum, den Hylas sich denkt, werde also von Hylas gedacht; und alles, was gedacht wird, sei im Geiste. Wie komme er also darauf zu sagen, er habe sich einen Baum gedacht, der unabhängig von jedwem

---

keine Annahme akzeptiert, die Berkeley zuvor im Text dargelegt hat und die als philosophisch kontrovers einzustufen ist. In den *Three Dialogues* gilt z.B.: Das sog. Meisterargument soll auch dann zwingend sein, wenn nicht unterstellt wird, daß sinnlich wahrnehmbare Gegenstände Ansammlungen von Ideen sind. – Eine derart weitreichende philosophische Voraussetzungslosigkeit wird an der Parallelstelle in den *Principles* nicht beansprucht, jedenfalls nicht mit gleicher Deutlichkeit.

Geist existiere? – Hylas gibt klein bei und betreibt Fehleranalyse. Er habe da etwas übersehen; ein amüsanter Fehler sei ihm da unterlaufen:

Als ich an einen Baum an einem einsamen Ort dachte, wo niemand wäre, um ihn zu sehen, da dachte ich, damit hätte ich mir einen Baum gedacht, der existiert, ohne daß er wahrgenommen oder daß an ihn gedacht wird – und ich bedachte dabei nicht, daß ich selbst ihn mir währenddessen dachte. (Ebenda)

Hylas ist nun überzeugt, daß Philonous mit seiner entscheidenden Behauptung recht hat: Man kann es sich hinsichtlich keines sinnlich wahrnehmbaren Gegenstands als möglich denken, daß er außerhalb jedwedes Geistes existiert.

Ist Berkeleys Überlegung zwingend? So, wie sie hier dargelegt wurde, ist sie natürlich undeutlich und unvollständig. Und wie sie zu vervollständigen ist, das hängt davon ab, welche weiteren Prämissen zu dem hinzugenommen werden dürfen, was wir an dieser Stelle im Text finden. Und was zu dem an dieser Textstelle Vorfindlichen hinzugenommen werden darf, hängt wiederum davon ab, worauf sich Philonous hier schon berufen darf, ohne es noch einmal eigens explizit zu machen.

#### DIE DIALEKTISCHE SITUATION AN DIESER STELLE

Zu dem, was diese Textstelle so anziehend macht, gehört, daß Berkeley seinen Philonous ausdrücklich auf stillschweigende Prämissen verzichten läßt, die von Hylas bestritten werden könnten. Philonous versucht hier nicht, aus seinen bisherigen Überlegungen eine erste Zwischenbilanz zu deduzieren. Er sagt nicht: „Aus dem, was ich bisher gezeigt habe, folgt: Man kann es im Hinblick auf einen beliebigen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand nicht als möglich denken, daß er ungedacht existiert“. Wenn er so etwas sagte, dann müßte berücksichtigt werden, was Philonous bisher schon gezeigt hat oder auch nur glauben mag, gezeigt zu haben.

Doch Philonous beruft sich nicht auf das, was er bisher schon gezeigt haben könnte. Er wischt alles bisher Gesagte beiseite:

Ich bin jedoch (um alles bisher Gesagte beiseite zu lassen und es für null und nichtig zu erklären, wenn du das vorziehst) willens, alles auf den folgenden Streitpunkt zu setzen. Wenn du es dir im Hinblick auf einen beliebigen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand als möglich denken kannst, daß er außerhalb des Geistes existiert, dann will ich zugestehen, daß es sich tatsächlich so verhält.

Philonous geht an dieser Stelle in die Offensive. Er bietet Hylas gewissermaßen eine Wette an. Wenn es Hylas gelingt, es im Hinblick auf irgendeinen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand für möglich zu halten, daß er außerhalb jedwedes Geistes existiert, dann hat Hylas gewonnen. Philonous will, falls er verliert, darüber hinaus zugestehen, daß es tatsächlich solche Gegenstände

gibt, die außerhalb des Geistes existieren. Das heißt, er will keine zweite Verteidigungslinie für seine These in Anspruch nehmen; er würde dann also nicht versuchen, etwa folgendermaßen zu argumentieren: Zwar könnte es sinnlich wahrnehmbare Gegenstände geben, die außerhalb des Geistes existieren, aber es läßt sich zeigen, daß es sie de facto nicht gibt. Eine Wette, in der es darum ginge, ob es nachweislich keine derartigen Gegenstände gibt, wäre für Hylas prima facie nicht so leicht zu gewinnen.

Ich will das kurz verdeutlichen und in einem Punkt vertiefen. Unterscheiden wir Thesen verschiedener Art: (a) Es ist nicht als möglich denkbar, daß es Xe gibt; (b) es ist nachweisbar, daß es de facto keine Xe gab, gibt und geben wird; (c) es ist nachweisbar, daß jeder Versuch, ein X anzugeben, aus begrifflichen Gründen scheitern muß. – In der Wette geht es nur um eine Behauptung vom Typ (a). Daß (a) nicht aus (b) folgt, liegt auf der Hand. Und daß (a) – und übrigens auch (b) – nicht aus (c) folgt, läßt sich leicht einsehen. Ein Beispiel: Der Begriff eines Gegenstands, auf den nie identifizierend Bezug genommen wird, hat es an sich, daß jeder Versuch, ein Exemplar anzugeben, das unter diesen Begriff fällt, aus begrifflichen Gründen scheitern muß. Aber daraus folgt nicht, daß es keine solchen Gegenstände gibt oder gar geben kann. – Am Ende der Arbeit wird der Verdacht stehen, daß Berkeley womöglich gerade von einer einsichtig gemachten Behauptung vom Typ (c) einfach zu einer Behauptung vom Typ (a) übergeht.

Weiterhin ist zu beachten, daß Philonous hier auch seine eigene Terminologie nicht in einer theoretisch aufgeladenen Weise verwenden darf. Das betrifft insbesondere auch den Ausdruck „sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand“ [*sensible object*]. Natürlich ist es Berkeleys Lehre, daß solche Gegenstände nichts anderes sind als Ansammlungen von Ideen und daß Ideen überhaupt nur in einem Geist sein können. Aber all dergleichen darf an dieser Stelle von Philonous nicht vorausgesetzt werden. Vorausgesetzt wird hier nur, daß Bäume, Häuser und dergleichen sinnlich wahrnehmbar sind. Worin das Wesen und die Existenzweise solcher Gegenstände bestehen mag, ist an dieser Stelle offen: darum geht der Streit ja gerade.

#### ES GEHT NICHT DARUM, WAS MAN SICH VORSTELLEN KANN

A propos Berkeleys Terminologie an dieser Stelle. Mit verblüffender Hartnäckigkeit wird Berkeleys merkwürdiges Argument in der Literatur so diskutiert, als gehe es bei diesem Streitpunkt um die *Vorstellbarkeit* eines Gegenstands, an den nicht gedacht wird. Namhafte Autoren wie Benson Mates<sup>8</sup>, Bernard

<sup>8</sup> Benson Mates, „Berkeley Was Right“, in: Pepper/Aschenbrenner/Mates (eds.), *George Berkeley*, Berkeley 1957.

Williams<sup>9</sup>, Zeno Vendler<sup>10</sup> oder Christopher Peacocke<sup>11</sup> gehen mit unbarmherziger Selbstverständlichkeit über die Tatsache hinweg, daß vom Vorstellen – und zumal von einem „phänomenologisch distinktiven Zustand der Imagination“<sup>12</sup> – überhaupt nicht die Rede ist. Das Wort „*imagine*“ kommt an dieser Stelle des *Ersten Dialogs* überhaupt nicht vor. Berkeley vermeidet es, wie wir sehen werden, in voller Absicht und mit gutem Grund.

Schenken wir dem Wortlaut des Berkeleyschen Texts für einen Moment Aufmerksamkeit. Das Argument, um das es uns geht, beginnt an der Stelle (*Works II*, 200), an der Philonous sagt: „*But (to pass by all that has been hitherto said, and reckon it for nothing, if you will have it so) I am content to put the whole upon this issue*“. Und es endet auf derselben Seite:

PHILONOUS: *You acknowledge then that you cannot possibly conceive, how any one corporeal sensible thing should exist otherwise than in a mind.*

HYLAS: *I do.*

In diesem Textabschnitt kommen die folgenden Wörter, in unterschiedlichen sprachlichen Formen, vor: das Wort „*conceive*“ zwölfmal, das Wort „*think*“ fünfmal, das Wort „*see*“ dreimal und das Wort „*perceive*“ zweimal, beide Male als Bestandteil des Ausdrucks „*unperceived*“. Das Wort „*imagine*“ glänzt durch Abwesenheit.

Wenden wir uns der Parallelstelle in den *Principles* (§§ 22 f.) zu. Hier taucht in der Tat das Wort „*imagine*“ auf. Aber Berkeley kommt auf das Vorstellen nur deshalb zu sprechen, weil es ihm darauf ankommt, möglichst deutlich zu machen, daß der Streitpunkt eben gerade *nicht* die Vorstellbarkeit unperzipierter Gegenstände ist. In Abschnitt 22 wird die These formuliert. Berkeley empfiehlt dem Leser, einfach selbst einmal zu versuchen, außergeistige Existenz im Hinblick auf einen Klang, eine Gestalt, eine Bewegung oder eine Farbe als möglich zu denken [*conceive it possible*]. Er fährt fort:

*This easy trial may make you see, that what you contend for, is a downright contradiction. Insomuch that I am content to put the whole upon this issue; if you can conceive it possible for one extended moveable substance ... to exist otherwise than in a mind perceiving it, I shall readily give up the cause ...*

Im nächsten Abschnitt macht Berkeley deutlich, daß unperzipierte Bäume zwar ohne weiteres vorstellbar sind, daß dies aber für die Sache, um die

<sup>9</sup> Bernard Williams, „Imagination and the Self“, abgedruckt in: ders., *Problems of the Self*, Cambridge 1973.

<sup>10</sup> Zeno Vendler, *The Matter of Minds*, Oxford 1984.

<sup>11</sup> C. Peacocke, „Imagination, Experience and Possibility“, in: J. Foster/H. Robinson (eds.), *Essays On Berkeley*, Oxford 1985.

<sup>12</sup> So Peacocke, ebenda, S. 20.



es geht, nichts zeige. Denn sich unperzipierte Bäume vorzustellen, das sei ja nichts weiter als folgendes: Man bildet im Geist gewisse Ideen, die man *Bäume* nennt, und unterläßt es zugleich, die Idee von jemandem zu bilden, der sie perzipiert. Man selbst jedoch perzipiere sie währenddessen; man denke an sie. In unmittelbarem Anschluß an diese Überlegung schreibt Berkeley:

Mithin geht dies an der Sache vorbei: Es zeigt bloß, daß man das Vermögen des Vorstellens oder des Bildens von Ideen im Geiste hat; aber es zeigt gerade nicht, daß man es als möglich denken kann [*conceive it possible*], daß die Gegenstände des eigenen Denkens außerhalb des Geistes existieren. Um das zu beweisen, ist es notwendig, sie als ungedacht existierend zu denken [*conceive them existing unconceived or unthought of*], und das ist ein manifester Selbstwiderspruch.<sup>13</sup>

Das sind deutliche Worte. Was man sich vorstellen kann, tut nach Berkeley nichts zur Sache. Man kann sich einen Baum vorstellen, an den nicht gedacht wird; aber das ist völlig irrelevant für die Frage, um die es geht. Die ganze schöne Literatur zum Thema „Berkeley’s Unimaginable Tree“<sup>14</sup> ist exegetisch für die Katz. Berkeley will die *Vorstellbarkeit* unperzipierter Bäume gar nicht bestreiten; ganz im Gegenteil, er gesteht sie in gewissem Sinn zu.<sup>15</sup> Aber Vorstellbarkeit ist nicht das, worum es an dieser Stelle geht: nämlich darum, ob es im Hinblick auf sinnlich wahrnehmbare Gegenstände als möglich begriffen werden kann, daß sie außerhalb jedes Geistes existieren.

Berkeley verwendet in diesem Zusammenhang ausnahmslos die Formel: „*to conceive it possible*“.<sup>16</sup> Es geht ihm darum, ob es einem denkenden Menschen gelingen kann, sich etwas ganz Bestimmtes begreiflich zu machen. Und zwar die Möglichkeit – oder vorgebliche Möglichkeit –, daß ein sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand existiert, von dem niemand eine Idee hat. Er macht uns auf folgenden Unterschied aufmerksam.

(1) Sich die Möglichkeit begreiflich machen, daß X als etwas existiert, das ohne ein Y ist

ist etwas ganz anderes als

(2) Sich X ohne ein Y vorstellen.

<sup>13</sup> Man kann schon hier sehr deutlich sehen, wie Berkeley ohne weiteres von einer „propositionalen“ Ausdrucksweise („denken, daß Gegenstände existieren“) zu einer „objektualen“ Ausdrucksweise („Gegenstände als existierend denken“) übergeht. Dazu mehr in Abschnitt II.

<sup>14</sup> So der Titel eines Kapitels in Alan R. White, *The Language of Imagination*, Oxford 1990.

<sup>15</sup> Und zwar in folgendem Sinn: Man kann sich einen Baum als einen vorstellen, der nicht perzipiert wird. (Was natürlich nicht heißt, daß man sich einen Baum vorstellen kann, der nicht perzipiert wird.)

<sup>16</sup> Siehe auch *Three Dialogues*, a. a. O., S. 181 und 197.

Eine Witwe läßt sich recht leicht ohne den verstorbenen Mann vorstellen. (Man stellt sich dann einfach die Witwe vor und den Verstorbenen nicht.) Schwerer fällt es, sich die Möglichkeit begreiflich zu machen, daß es eine Witwe gibt, die keinen verstorbenen Mann hat. Berkeley geht es darum, ob sich jene (vermeintliche) Möglichkeit wirklich denken – begreiflich machen – läßt; nicht darum, was man sich vorstellen kann.

Wenn Berkeley in den *Three Dialogues* gar nicht mehr vom Vorstellen spricht, dann also nicht deshalb, weil für ihn „*to conceive*“ sinngleich wäre mit „*to imagine*“, sondern deshalb, weil es ihm schlicht und ergreifend um das Imaginieren überhaupt nicht geht. „*Conception*“ ist für ihn etwas anderes als „*imagination*“.

Was „*to conceive*“ bedeutet, wird, so weit ich sehe, von Berkeley nicht eigens erläutert. Es taucht gelegentlich in Begleitung des erläuternden Zusatzes „*or understood*“ auf.<sup>17</sup> Und dies macht jedenfalls klar genug, daß es hier nicht um ein Sich-etwas-(bildlich-)Vorstellen geht. Berkeley macht an vielen Stellen klar, daß wir viel mehr begreifen als nur das, was wir uns vorzustellen in der Lage sind. Sich etwas vorstellen heißt für ihn: willentlich eine Idee davon bilden. Die in der Vorstellung gebildeten Ideen unterscheiden sich einschneidend von den Ideen, die vermittels der Sinne perzipiert werden; Berkeley merkt an, sie seien bei weitem nicht so deutlich, stark, lebhaft und anhaltend.<sup>18</sup> Doch das sind nicht die entscheidenden Unterschiede. Wichtiger ist: Ideen der Sinneswahrnehmung sind das, was Berkeley *wirkliche Dinge* nennt; Ideen der Vorstellung hingegen sind für ihn nichts weiter als Geschöpfe der Phantasie [*creatures of the fancy*]<sup>19</sup>. Die Ideen der Vorstellung sind Ideen zweiten Ranges; sie haben weniger Realität, sie sind keine wirklichen Dinge, sondern nur Bilder von Dingen [*images of things*].<sup>20</sup> Auch ist das Vermögen der Vorstellung selbst für Berkeley offenbar bestenfalls zweitrangig. Jedenfalls gehört es nicht zu dem, was den Geist, streng genommen, konstituiert. „Wille und Verstand konstituieren im strengsten Sinn einen Geist“, sagt er.<sup>21</sup>

Es ist mithin deutlich, daß „*to conceive*“ und „*to imagine*“ bei Berkeley Unterschiedliches bezeichnen. Ersteres, das Konzipieren (wie ich nun sagen werde, um damit auf den Inhalt von Berkeleys „*conceiving*“ bezug zu nehmen) ist dem Verstand zuzurechnen; zweiteres, das Imaginieren, dem Willen.

<sup>17</sup> Vgl. z. B. *Principles*, § 34, oder *Three Dialogues*, S. 206.

<sup>18</sup> Siehe z. B. *Three Dialogues*, a. a. O., S. 215.

<sup>19</sup> Ebenda. – Gelegentlich spricht er im Zusammenhang mit der Phantasie auch von „Chimären und Vorgaukelungen“: siehe z. B. *Principles*, § 34.

<sup>20</sup> *Principles*, § 33.

<sup>21</sup> *Three Dialogues*, a. a. O., S. 240.

Das Vorstellungsvermögen ist ein Willensvermögen. Berkeley selbst legt auf diesen Unterschied großen Wert, wie aus folgender Stelle hervorgeht:<sup>22</sup>

Alle Dinge, die existieren, existieren nur im Geist ... Was also wird aus der Sonne, dem Mond und den Sternen? Was ist von Häusern, Flüssen, Bergen, Bäumen, Steinen zu halten? Sind sie nichts weiter als allerlei Chimären und Gaukeleien der Phantasie? Auf all dies und das Übrige, das von diesem Schlage eingewandt werden mag, antworte ich: ... Was auch immer wir sehen, fühlen, hören oder irgendwie *konzipieren oder verstehen*, ... ist so wirklich wie immer. Es gibt eine *rerum natura*, und der Unterschied zwischen Realitäten und Chimären bleibt vollständig intakt.

Bemerkenswert für unsern Zusammenhang ist an dieser Stelle: Das Konzipieren wird von Berkeley hier auf das bezogen, was wirklich ist; die Imagination (Berkeley verwendet an dieser Stelle das sinnverwandte „*fancy*“) hingegen nicht. Das Konzipieren gehört auf die realitätsorientierte Seite der Verstandesleistungen: Sehen, Hören und dergleichen. Das imaginative Vorstellen gehört auf die Seite jener Willensleistungen, deren typische Produkte „Chimären, oder anders gesagt: von uns selbst gebildete Ideen“<sup>23</sup> sind.

Also noch einmal: Berkeley macht offenkundig einen einschneidenden Unterschied zwischen dem, was er als „*to conceive*“ bezeichnet, und dem, was er als „*to imagine*“ bezeichnet. Auch wenn er, so weit ich sehe, nirgends ausdrücklich angibt, worin jenes Konzipieren besteht, so ist doch eines klar: Es ist etwas ganz anderes als das imaginative Vorstellen. Es ist eine Verstandesleistung, die ich gelegentlich – je nach den syntaktischen Gegebenheiten der zu übersetzenden Stelle – wiedergebe als „sich begreiflich machen“ und „denken“.

Bislang bin ich also darauf herumgeritten, daß bei Berkeley das Konzipieren und das Imaginieren klarerweise ganz Verschiedenes ist, daß er bei der Formulierung der These seines Meisterarguments immer nur vom Konzipieren und nicht vom Imaginieren spricht. Ich habe außerdem noch darauf hingewiesen, daß Berkeley selbst sehr genau sagt, weshalb der Übergang vom Konzipieren zum Imaginieren in diesem Zusammenhang ein arger Fehler ist: Es ist (zumindest in einem gewissen Sinn) allzu leicht, sich ein X ohne ein Y vorzustellen. Schwerer und etwas ganz anderes ist es, sich die Möglichkeit begreiflich zu machen, daß X ohne ein Y existiert.

Ein letzter Punkt in diesem Zusammenhang: Daß Berkeley sich bei seinem sog. Meisterargument nicht auf das Vorstellen kaprizieren kann, zeigt sich

<sup>22</sup> *Principles*, § 34.

<sup>23</sup> Ebenda.

auch noch an einer andern Stelle der Dialoge. Im dritten Dialog sagt Philonous sehr deutlich, daß er eine weitaus stärkere Behauptung vertritt als bloß die, daß es keine materielle Substanz gibt oder daß wir keinen Begriff [*notion*] von ihr haben. Die Behauptung, um die es ihm geht, sei folgende: Der Begriff der materiellen Substanz ist inkonsistent [*inconsistent*], mit andern Worten: es ist selbstwidersprüchlich [*repugnant*] anzunehmen, es gebe einen solchen Begriff.<sup>24</sup> In diesem Zusammenhang gibt Philonous, um die Stärke seiner Behauptung hervorzuheben, folgenden Hinweis:

Nach allem, was ich weiß, mag es viele Dinge geben, von denen niemand – weder ich noch irgend ein Mensch sonst – irgendeine wie auch immer geartete Idee oder Notion hat oder haben kann. Aber dann müssen solche Dinge möglich sein, d. h. in ihrer Definition darf nichts Inkonsistentes enthalten sein. (*Works II*, 232)

Im sog. Meisterargument muß es also, wenn wir Berkeleys Beweisziel im Lichte dieser späteren Bemerkung paraphrasieren, darum gehen, daß die Definition von „sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand, der außerhalb des Geistes existiert“ eine Inkonsistenz enthält oder wenigstens ersichtlich leer ist. Daß ich mir keinen Gegenstand vorstellen kann, auf den die Beschreibung paßt, ist jedoch niemals ausreichend, um zu zeigen, daß die Definition von „sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand, der außerhalb des Geistes existiert“ eine Inkonsistenz enthält. Auch Berkeley erkennt an, daß Unvorstellbarkeit kein Erweis der Unmöglichkeit ist. Die gerade zitierte Bemerkung von Philonous besagt ja just dies: auch unvorstellbare Dinge sind möglich. Der Nachweis, daß sinnlich wahrnehmbare Gegenstände, die außerhalb des Geistes existieren, *unvorstellbar* sind, wäre demnach auch in Berkeleys eigenen Augen bei weitem nicht ausreichend, um das zu zeigen, worum es ihm geht: daß der Begriff „sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand, der außerhalb jedwedes Geistes existiert (mithin existiert, ohne perzipiert zu werden)“ inkonsistent oder wenigstens ersichtlich leer ist.

## 2

Wie zeigt Berkeley in seinem sog. Meisterargument, daß der Begriff „sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand, der außerhalb des Geistes existiert“ eine Inkon-

<sup>24</sup> Es ist, nebenbei gesagt, bemerkenswert, daß Berkeley hier nicht eine plausible Äquivalenz des folgenden Schemas behauptet: „Der Begriff X ist inkonsistent“ heißt: „Es ist selbstwidersprüchlich, daß es etwas gibt, das unter X fällt“. Vielmehr sagt er, „X ist inkonsistent“ heiße „Es ist selbstwidersprüchlich, daß es einen Begriff von X gibt“. Darin wird ihm nicht jeder folgen wollen.

sistenz enthält?<sup>25</sup> Meines Erachtens zeigt er es eben gar nicht. Aber wie sieht denn die Argumentation aus, die wir für einen Aufweis einer entsprechenden Inkonsistenz halten sollen?

Bei dem Versuch, diese Frage zu beantworten, darf uns folgendes nicht entgehen. Das sog. Meisterargument wird gar nicht ausdrücklich entfaltet, sondern nur angedeutet. Philonous präsentiert keinen Beweis, sondern er läßt Hylas einen Gedankengang anstellen, der unvermittelt mit dem entscheidenden Zugeständnis endet. Die berühmte Konklusion wird also nicht in nachvollziehbaren Schritten aus formulierten Prämissen entfaltet. Statt dessen lesen wir nur, wie Hylas versucht, sich über einen Fehler klar zu werden, den er, wie er meint, gerade begangen hat. Er hatte nämlich gerade einen zu simplen Beweis gegen die These von Philonous führen wollen. Er sieht nun ein, daß die Wette gegen Philonous so leicht nicht zu gewinnen ist, und resigniert abrupt. Er zieht aus seiner Einsicht nicht nur den Schluß, daß sich auf diesem Wege nichts gegen Philonous beweisen läßt. Vielmehr akzeptiert er die These des Philonous.

Gehen wir dem ein wenig nach. Verfolgen wir ein wenig genauer, was an der entscheidenden Stelle (*Works* II, 200) eigentlich geschieht: in jenem kurzen Monolog, in dessen Verlauf Hylas schließlich dazu gelangt, Philonous ohne weiteres das Entscheidende einzuräumen, nämlich daß der Begriff des unperzipierten sinnlich wahrnehmbaren Gegenstands eine Inkonsistenz enthält.

Hylas' Monolog ging unmittelbar zuvor ein Vorgeplänkel logischer und terminologischer Art voraus, dessen Resultate ich der vorsichtshalber noch einmal kurz rekapituliere. Aus der philosophischen Begriffsschublade mit der Aufschrift „sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand“ wurden (von Hylas) vertraute Begriffe wie der eines Baums oder Hauses ausgewählt. Sie gelten von nun an in dieser Diskussion als Paradigmen für sinnlich wahrnehmbare Gegenstände; alles, was sich an ihnen zeigt, darf so behandelt werden, als werfe es ein zumindest prima facie aufschlußreiches Licht auf alles Übrige, was sich in jener Schublade befindet. In der Argumentation kann es nun um einen Baum (oder um ein Haus) gehen, stellvertretend für einen beliebigen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand. Zum Vorgeplänkel gehört weiterhin, wie jene besondere Seinsform (des Existierens außerhalb des Geistes) näher erläutert wird. Und zwar folgendermaßen: Es handelt sich dabei um ein „An-sich-Existieren“ [*existing by themselves*]; und das heißt: Was in dieser Weise existiert, ist von jederlei Geist unabhängig und unperzipiert. – Im Lichte dieses Vorgeplänkels darf der Streitpunkt zwischen Hylas und Philonous so

<sup>25</sup> Der Kürze des Ausdrucks halber werde ich das Nebenthema – ob dieser Begriff zwar nicht inkonsistent, aber ersichtlich leer ist – bis auf weiteres nicht mehr erwähnen.

charakterisiert werden, wie wir das gerade getan haben: Enthält der Begriff „Baum, der von keinem Geist perzipiert wird und dennoch existiert“ eine Inkonsistenz?<sup>26</sup>

Wenden wir uns nun dem entscheidenden Monolog des Hylas zu. Wir wollen zunächst einmal betrachten, was genau Hylas eigentlich am Ende jener berühmten Stelle (*Works II*, 200) dem Philonous zugesteht. Als erstes gesteht er zu, daß die beiden folgenden Dinge nicht dasselbe sind:

(a) sich einen Baum an einem Ort denken, wo keiner ihn sieht,

und

(b) einen Baum als unperzipiert konzipieren.

Als zweites gesteht er zu, daß er nichts weiter tun könne als Ideen in seinem eigenen Geiste zu bilden [*all I can do is to frame ideas in my own mind*]. Wir wollen dies als das Zugeständnis verstehen, daß er *zur Stützung seiner Position* nichts anderes tun kann als Ideen in seinem Geiste zu bilden. Und als drittes gesteht er zu, daß auch die beiden folgenden Dinge nicht dasselbe sind:

(c) im Denken die Idee eines Baumes konzipieren,

und

(d) beweisen, daß man einen Baum als außerhalb jedwedes Geistes konzipieren kann.

Als Konsequenz [„*You acknowledge then ...*“ – „*I do*“] erkennt Hylas an, daß er es nicht als möglich konzipieren kann, wie irgendein körperlicher sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand anders als in einem Geist existieren sollte. Das ist ein sehr verblüffender Gedankensprung. Man fragt sich, welche Überlegung Hylas dazu geführt habe könnte, Philonous nun mit einem Mal das Entscheidende zuzugestehen. Denn die drei Zugeständnisse, die er gemacht hat, geben das ja offenkundig gar nicht her. Man mache sich klar, wie schwach das erste und das dritte Zugeständnis ist: beide betreffen ja nur die Verschiedenheit gewisser kognitiver Leistungen. Alles – oder jedenfalls das Wesentliche – hängt demnach am zweiten Zugeständnis. Doch wie sollte es, bei all seiner Unklarheit, eine so weitreichende Konsequenz haben, wie die, die Hylas nun unterschreibt? Wie sollte sich daraus, daß man nichts weiter tun kann als

<sup>26</sup> Erwähnt sei vorsichtshalber auch noch, daß Hylas und Philonous sich darin einig sind, daß das Konzipieren eines Gegenstands oder einer Möglichkeit eine Form des Perzipierens ist. Ein Baum, der von einem Geist konzipiert wird, wird mithin auch von ihm perzipiert; auch ein konzipierter Baum existiert (nach Berkeley) nicht „an sich“, nicht „außerhalb des Geistes“, nicht „von jederlei Geist unabhängig“.

Ideen in seinem Geiste bilden, ergeben, daß der Begriff eines unperzipiert existierenden Baums eine Inkonsistenz enthält?

Es fällt nicht leicht, Hylas' Überlegung an diesem Punkt zu verstehen. Welche Argumentation ist an dieser Textstelle zu finden, wenn wir uns möglichst eng an das halten, was ihr Wortlaut hergibt? Nun, vielleicht läßt sich der vorletzte Teil der Überlegung, durch den Hylas sich dazu gedrängt fühlt, Philonous recht zu geben, folgendermaßen auf übliches Schlußformat bringen:

- (P1) Das Beste, was ich zugunsten meiner Position tun kann, ist es, die Idee eines Baums an einem Ort zu bilden, an dem keiner ihn sieht.
- (P2) Diese Idee zu bilden ist kein Beweis dafür, daß sich ein Baum als außerhalb jedwedes Geists konzipieren läßt.

- 
- (K1) Das Beste, was ich zugunsten meiner Position tun kann, ist kein Beweis dafür, daß ein Baum sich als außerhalb jedwedes Geists konzipieren läßt.
  - (P3) Meine Position ist es, daß sich ein Baum als außerhalb jedwedes Geists konzipieren läßt.

---

(K2) Ich kann meine Position nicht beweisen.

Die erste Prämisse ist eine Ausdeutung des zweiten Zugeständnisses, und sie ist falsch, worauf schon Russell hingewiesen hat.<sup>27</sup> Die zweite Prämisse ist eine Kombination aus dem ersten und dem dritten Zugeständnis. Gleichgültig, was man von diesem verkrampften Versuch, eine Argumentation an dieser Textstelle zu finden, halten mag, das ist auf jeden Fall noch nicht das gesuchte Meisterargument. Denn (K2) ist ja etwas ganz anderes als das, was an dieser Stelle gezeigt werden soll. Hylas hätte einen weiteren Schritt zu machen, der ihn dann erst zum entscheidenden Zugeständnis bringt: dazu, daß er die Wette verloren hat. Aber der Übergang von

(K2) Ich kann meine Position nicht beweisen.

zu

(K3) Die Gegenposition ist anzuerkennen: Es läßt sich nicht als möglich konzipieren, wie ein Baum anders als in einem Geist existiert.

ist gewiß nicht logisch zwingend oder anderweitig philosophisch erhebend. Ein wohlmeinender Interpret Berkeleys sollte ihn nicht einmal dem Hylas unterstellen.

---

<sup>27</sup> Siehe Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, London 1945, S. 678.

Denn der Übergang von (K1) zu (K2) wäre nicht nur ein Nonsequitur; er stellte außerdem die dialektische Situation zwischen Hylas und Philonous auf den Kopf. (K2) ist eine Beobachtung, die in der Situation, die Philonous großspurig geschaffen hat, überhaupt nichts zur Sache tut. Hylas stand ja gar nicht unter dem Anspruch, irgendetwas beweisen zu können. Philonous hatte eine Wette angeboten, bei der es für ihn alles, für Hylas jedoch in der Sache nichts zu verlieren gab. Wenn Hylas sich nun – wo er glaubt, zugestehen zu müssen, daß er seine Position nicht beweisen kann – als den Verlierer der Wette betrachtet, bringt er einiges durcheinander. Er bricht unter einer Beweislast zusammen, die er gar nicht zu tragen hatte.

Betrachten wir schließlich die dritte Prämisse:

(P3) Meine Position ist es, daß sich ein Baum als außerhalb jedwedes Geists konzipieren läßt.

Hylas hat keinerlei Anlaß, sich diese Annahme zueigen zu machen, wenn er bloß seine Wette gewinnen will. Ob ein Baum außerhalb jedes Geists sich konzipieren läßt, steht ja nicht zur Debatte. Er sollte darauf bestehen, daß (P3) die Dinge, um die es geht, nicht annähernd trifft. Worum es in der Wette ausschließlich geht, wäre eher so zu fassen:

(P3\*) Meine Position ist, daß der Begriff „Baum, der außerhalb jedwedes Geistes existiert“ nicht inkonsistent ist.

Wird (P3\*) in der obigen Argumentation an die Stelle von (P3) gesetzt, entsteht nicht einmal der Anschein eines gültigen Schlusses.

Unter diesem Deutungsansatz erweist Hylas sich an dieser Stelle als schwacher Philosoph, indem er – oder sofern er – Prämissen (1) und (3) akzeptiert. Er kann zugunsten seiner Position, die er durch die Annahme des Wettangebots bezieht, d. h. (P3\*), viel Besseres tun als die Idee eines Baums an einem Ort bilden, an dem keiner ihn sieht. Er könnte, um nur ein Beispiel zu geben, Russells Rat beherzigen und Philonous daran erinnern, daß es hier um die Konsistenz eines Begriffs geht, nicht um die Angebbbarkeit einzelner Dinge, die unter ihn fallen. Ein Begriff ist nicht dadurch als inkonsistent zu erweisen, daß erwiesen wird, daß sich kein Ding anführen läßt, das unter ihn fällt.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Ein Ausnahmebegriff wäre: „Begriff, der sich allein schon durch den Nachweis dessen als inkohärent erweisen läßt, daß sich kein Ding anführen läßt, das unter ihn fällt“. Aber dies ist ein Begriff höherer Stufe, und er ist inkohärent. (Den Beweis dafür gebe ich ein andermal.) Einen Ausnahmebegriff der gesuchten Art (zumal einen erster Stufe) scheint es nicht zu geben.

Berkeley wäre in diesem Punkt ganz anderer Ansicht. Denn ein Begriffswort von der Art, daß sich erweislich kein konkretes Ding denken läßt, auf das es angewandt werden könnte, wäre



Hylas macht im Lichte des vorliegenden Deutungsversuchs dieser Stelle als einer Argumentation flagrant falsche bzw. überflüssig starke Annahmen.<sup>29</sup> Nun gut, das tun auch die besten Philosophen. Er zöge aus ihnen irrelevante Schlüsse, wenn (K2) zu seiner Argumentation gehörte.<sup>30</sup> Das vermeiden gute Philosophen tunlichst. Wenn er von (K2) auf (K3) schlosse, dann nähme er – in einem offenkundigen Fehlschluß – seine eigenen irrelevanten Konklusionen zum Anlaß, sich unnötige Beweislasten aufzuhalsen, die er nicht schultern kann, und würde deswegen eine immer noch offene Wette verloren geben. Wiederum: So etwas sollte ein wohlmeinender Interpret nicht einmal dem Hylas unterstellen.

Fazit: Die einzige Argumentation, die sich prima facie aus dem Wortlaut dieser Stelle in den Text hineinlesen ließe, wäre so schlecht, daß der, der sie vorträgt, sich dadurch unweigerlich als schwacher Denker erweise. Aus dieser Beobachtung sollten wir – soweit wir geneigt sind, Berkeley an dieser von ihm selbst so ungemein hervorgehobenen Stelle zugleich genau und wohlmeinend zu lesen – den Schluß ziehen, daß Berkeley seinen Hylas hier keine Argumentation vortragen läßt. Sein sog. Meisterargument ist vielleicht einfach keine Argumentation.

#### LÄUFT DAS SOGENANNTHE MEISTERARGUMENT GANZ ANDERS?

Oder doch? Gibt es nicht noch eine andere und viel einfachere Argumentation als die bisher betrachtete, die man an der „Meisterargument“-Stelle erkennen kann, ohne dem Wortlaut Gewalt anzutun? Wenden wir uns noch einmal Philonous' Bemerkung zu:

---

unvermeidlich eines, dem nur eine „abstrakte“ oder „allgemeine“ Idee entsprechen könnte. „Abstrakter“ könnte für Berkeley eine Idee gar nicht sein als eine solche, in der die begriffliche Garantie enthalten ist, daß sich mit ihr an kein bestimmtes Exemplar denken läßt. Solche Ideen kann es für Berkeley nicht geben. Er hält sie, wie er im Vorwort zu den *Principles* und dem *First Draft* wiederholt sagt, für vollkommen undenkbar. Überspitzt gesagt, da ist seines Erachtens nicht einmal ein inkonsistenter Begriff, sondern gar kein Begriff. Eine Wendung wie „Baum, der außerhalb jedwedes Geistes existiert“ ist für ihn gewiß der Extremfall eines inhaltslosen sprachlichen Gebildes.

Doch all das tut hier nichts zur Sache, um die es uns hier geht. Nämlich darum, ob mit dem sog. Meisterargument der entscheidende Punkt ohne jedweden Rückgriff auf Berkeleys übrige Lehre einsichtig gemacht werden kann. Das ist Berkeleys Anspruch an dieser Stelle, und deshalb dürfen wir seine abweichende begriffslogische Meinung hier übergehen.

<sup>29</sup> Nämlich (P1) und (P3).

<sup>30</sup> (K2) ist irrelevant, weil (K2) nichts enthält, womit sich die von Philonous angebotene Wette entscheiden läßt.

Wenn du es dir im Hinblick auf einen beliebigen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand als möglich denken kannst, daß er außerhalb des Geistes existiert, dann will ich zugestehen, daß es sich tatsächlich so verhält. (*Works II*, 200)

Läßt sich dies nicht einfach so lesen: „Philonous möchte Hylas nur darauf aufmerksam machen, daß es folgendes nicht geben kann: einen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand, der die beiden folgenden Eigenschaften zugleich hat: erstens die, daß Hylas an ihn denkt, und zweitens die, daß er außerhalb jedwedem Geistes existiert und daß folglich niemand an ihn denkt“? Nennen wir dies die Interpretation mit dem widersprüchlichen Gegenstand. Die Wette, die Philonous unter dieser Interpretation anbietet, lautet:

(W1) Du hast gewonnen, wenn du einen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand für möglich halten kannst, der die beiden folgenden Eigenschaften hat: (a) die Eigenschaft, von dir gedacht zu werden, und (b) die Eigenschaft, ganz ungedacht zu existieren.

Um den Kontrast deutlich zu machen, geben wir der zuvor betrachteten Deutung der Textstelle ebenfalls einen Namen: Interpretation mit dem inkonsistenten Begriff. Das dazugehörige Wettangebot lautet:

(W2) Du hast gewonnen, wenn du den Begriff „... ist ein sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand, der unperzipiert existiert“ für konsistent und nichtleer halten kannst.

Zunächst einmal: Das sind reichlich verschiedene Interpretationen, wie sich an dem logisch erheblichen Unterschied zeigt, der zwischen den beiden dazugehörigen Wettangeboten besteht. Wäre ich persönlich an Hylas' Stelle, dann wäre (W1) für mich nicht zu gewinnen und (W2) nicht zu verlieren. Denn einen Gegenstand mit den Eigenschaften (W1a) und (W1b) könnte ich beim besten Willen nicht für möglich halten; den Begriff, um den es in (W2) geht, kann ich ohne weiteres für konsistent und auch für nichtleer halten – dessen bin ich mir so sicher, weil ich ihn für kohärent und nichtleer halte.

Ist die Interpretation mit dem unmöglichen Gegenstand eine haltbare Deutung dieser Stelle? Ich denke, sie ist es nicht. Erstens hat sie gar nichts mit dem Thema „sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand“ im besonderen zu tun. Zweitens wäre der Fehler, den Hylas beginge, wenn er das gemäß dieser Interpretation einschlägige Wettangebot erst einmal für annehmbar hielte, kein *pleasant mistake*, sondern ein plumper Schnitzer, über den sich der, der ihn begangen und eingesehen hat, kaum amüsieren könnte. Drittens wäre Berkeley, angesichts all dessen, an dieser Stelle philosophisch unseriös; und diese Unterstellung machen hieße: einräumen, daß der Deutungsversuch scheitert.

Zum ersten Punkt. Die mit der fraglichen Interpretation ins Auge gefaßte Unmöglichkeit ist ganz und gar allgemeiner Natur und höchlich trivial: Es gibt ja überhaupt nichts unter der Sonne (und übrigens auch nicht über ihr), das von jemandem ge-x-t wird und dennoch zugleich unge-x-t existiert. Mit sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen, mit Perzipieren, Konzipieren, Imaginieren oder andern Geistestätigkeiten hätte dies gar nichts im besonderen zu tun. („Es gibt nichts, das von jemandem verdaut wird und doch unverdaut existiert“ ist vom selben Schema.)

Aber es soll an dieser Stelle offenkundig um etwas gehen, das zu höchst nicht-trivialen Ergebnissen führt, die im besonderen sinnlich wahrnehmbare Gegenstände betreffen. Der Dialog geht ja so weiter:

PHILONOUS: Du erkennst demnach an, daß du dir unmöglich denken kannst, wie irgendein körperlicher sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand anders als in einem Geist existieren möchte?

HYLAS: Das erkenne ich an.

Zum zweiten Punkt. Diese Interpretation machte Hylas wiederum einfach zu dumm. Nicht einmal Hylas dürfte aus „Es gibt nichts, das von jemandem ge-x-t wird und dennoch unge-x-t existiert“ den Schluß ziehen, daß es sich unmöglich denken läßt, wie etwas unge-x-t existiert.

Zum dritten Punkt. Berkeley wäre unseriös, wenn er sich dazu herabließe, an einer hervorgehobenen Stelle einen sachlich irrelevanten Pappkameraden abzuschießen. (Sachlich irrelevant wegen des ersten Punkts, Pappkamerad wegen des zweiten.) Er würde damit unter das Niveau gehen, ohne dessen Zubilligung an den Leser und sich selbst es ernsthaftes Philosophieren nicht gibt.

Allerdings wäre ihm dieser Vorwurf nur zu machen, wenn er dies absichtlich täte. Doch vielleicht war er dessen gar nicht gewahr, daß an dieser Stelle zwei Fragen durcheinander gehen. Die möglicherweise mißverständliche Ausgangsfrage, die Philonous aufwirft, lautet:

(F) Ist es irgendeinem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand denkbarerweise möglich, außerhalb jedwedes Geistes zu existieren?

Es ist naheliegend, diese Frage an dieser Stelle folgendermaßen zu verstehen:

(F<sub>p</sub>) Ist es als möglich denkbar, daß es irgendeinen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand gibt, der außerhalb jedwedes Geistes existiert?

Diese „propositionale“ Lesart von (F) ist deswegen naheliegend, weil es der Sache nach gerade darum geht. Hylas gesteht am Ende der Textstelle ein, daß (F<sub>p</sub>) mit einem Nein zu beantworten ist. Er sagt ja, sinngemäß: „Ich

erkenne an, daß es mir nicht möglich ist zu denken, wie irgendein sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand anders existieren könnte als in einem Geist“.

Doch in seiner Überlegung, die ihn zu diesem Zugeständnis führt, erwägt Hylas nur folgende „objektuale“ Lesart von (F):

(F<sub>o</sub>) Ist es einem sinnlich wahrnehmbarem Gegenstand, an den man denkt, möglich, zugleich außerhalb jedwedes Geistes (und mithin ungedacht) zu existieren?<sup>31</sup>

Das ist eine ganz andere Frage; (F<sub>o</sub>) muß mit einem Nein, (F<sub>p</sub>) kann jedoch im selben Atemzug mit einem Ja beantwortet werden. Und es ist nach dem bisher Gesagten wohl deutlich genug, daß (F<sub>o</sub>) nicht den Streitpunkt zwischen Hylas und Philonous wiedergibt.

Hylas brächte demnach zwei Fragen durcheinander und fühlt sich auf Grund dieser Konfusion dadurch, daß die eine, sachlich irrelevante, verneinend beantwortet werden muß, dazu genötigt, die andere, um die es geht, auf dieselbe Weise zu beantworten. Wenn es Berkeley selbst in diesem Punkt nicht anders ergangen sein sollte, dann wäre ihm mangelnde Ernsthaftigkeit nicht vorzuwerfen. Und es wäre erklärlich, weshalb an dieser Stelle keine Argumentation zu finden ist, sondern nur ein Fehler – wenn auch ein ganz anderer und kaum weniger amüsanter als der, den Berkeley den Hylas einsehen läßt.

### 3

Wenn wir die sog. Meisterargument-Stelle so lesen, dann ist sie weder meisterlich noch enthält sie eine Argumentation. (Unvermittelt einen Fehlschluß ziehen ist nicht argumentieren.) Und darin liegt ein Hauch von philosophischer Ironie: Gerade da, wo Berkeley seinen Tölpel Hylas einmal etwas Wichtiges aus eigener Kraft einsehen lassen möchte, wird er mit ihm gemeinsam das Opfer einer Konfusion.

Ist das alles? Verfliegt dadurch der philosophische Reiz, den diese Stelle beim ersten und zweiten und dritten Lesen zu haben scheint? Nicht ganz, denke ich. Es bleibt der Reiz, den ein schönes Rätsel hat, das uns auf etwas Tief liegendes stößt. Vielleicht sollte man das sog. Meisterargument so lesen, als werde darin der erste Versuch beschrieben, ein Koan zu lösen. Ein Koan zielt, wenn ich das recht verstanden habe, darauf ab, das Denken durch eine rätselhafte Frage auf einen Punkt zu konzentrieren, an dem es nicht mehr

<sup>31</sup> Das verräterische „zugleich“ ist unverzichtbar. Würde es weggelassen, ließe sich die Frage sehr wohl mit einem Ja beantworten.

ausweichen kann und „zerplatzen soll wie ein Luftballon, in den zu viel Luft geblasen wurde“. <sup>32</sup> Berkeleys Koan ist: „*Can you conceive it possible for ... any sensible object whatever, to exist without the mind?*“ Es stößt uns, sobald wir darüber nachdenken, auf etwas, das uns irritiert.

Philonous stellt Hylas an der besagten Stelle, an der es um die Konsistenz eines Begriffs geht, dieses mehrdeutige Rätsel. Und nicht nur er, wir alle neigen dazu – Berkeley selbst tat es vielleicht auch –, einen Begriff für inkonsistent (oder wenigstens für ersichtlich leer) zu halten, sobald wir einsehen, daß sich prinzipiell nichts angeben läßt, das unter ihn fällt. Das wurzelt tief und ist doch falsch. <sup>33</sup> Hylas gibt dieser Neigung, stellvertretend für seinen Autor und manchen mitdenkenden Leser, nach. Und glaubt, das Rätsel damit endgültig gelöst zu haben. Es bleibt aber ungelöst.

Immerhin stößt uns Hylas' Lösungsversuch auf diese verbreitete menschliche Schwäche – allerdings nicht im ersten Angang, den Berkeley ihn für uns machen läßt. In seinem ersten Angang berichtigt Hylas einen naheliegenden Fehler, um gemeinsam mit seinem Autor unmittelbar den nächsten zu begehen. Im zweiten Angang, den sie irrtümlich für die Lösung halten, sitzen Hylas und Berkeley im selben Boot. Der Leser, der ihren Fehler bemerkt, ist eingeladen, dies fortzusetzen. Und mag dies als ein Exempel dafür nehmen, wie philosophisches Arbeiten unausweichlich vor sich geht. (Die *conditio philosophica* als ein Gestolpere aus den erkannten Fehlern in die noch unerkannten.) Das ist dazu angetan, uns melancholisch zu stimmen. Ein sanfter Trost mag in der Einsicht zu finden sein, die Berkeley uns aus Hylas' Mund nebenbei vermittelt: im Nachhinein ist jeder Fehler, den wir beim Philosophieren begehen, *a pleasant mistake enough*. <sup>34</sup>

<sup>32</sup> So Meister Sheng-yen in „Ox Herding at Morgan's Bay“, New York 1988, S. 24. – Es ist ein weitverbreiter Irrglaube, es gehöre zu einem richtigen Koan, daß es keine Lösung hat; im Gegenteil, für viele Koans existieren in den Klöstern regelrechte Lösungssammlungen. Siehe dazu Yoel Hoffmann (ed.), *The Sound of the One Hand – 281 Zen Koans With Answers*, New York 1975.

<sup>33</sup> Der Begriff einer auf immer ungenannten Zahl ist weder inkonsistent noch ersichtlich leer. Auch wenn sich prinzipiell keine derartige Zahl nennen läßt.

<sup>34</sup> Dank an Judith Eckfelder, Manfred Harth, Nikola Kompa, Tobias Rosefeldt, Katia Saporiti und Ralph Schumacher für hilfreiche Hinweise zu früheren Fassungen dieser Arbeit.