

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Barz, Wolfgang
Die Transparenz des Geistes

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2034
978-3-518-29634-9

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2034

Eine einflußreiche Doktrin der Philosophie der Neuzeit besagt, daß wir entdecken, was wir denken, wahrnehmen oder fühlen, indem wir unseren Blick nach innen wenden, um die Zustände unseres Geistes direkt zu beobachten. Die Kernthese dieses Buches lautet, daß jene Auffassung falsch ist. Wenn wir etwas über unseren Geist wissen wollen, müssen wir nicht nach innen schauen, sondern die Welt in den Blick nehmen. In diesem Sinne ist uns der eigene Geist transparent: nicht indem er sich in einer unfehlbaren Innenschau enthüllt, sondern indem jeder Versuch, ihn wahrzunehmen, zwangsläufig in die Betrachtung derjenigen Sachverhalte in der Außenwelt mündet, auf die wir intentional bezogen sind. Wolfgang Barz verteidigt diesen Gedanken am Beispiel von Überzeugungen, Wünschen, Absichten, Sinneseindrücken, körperlichen Empfindungen und Emotionen.

Wolfgang Barz ist Privatdozent für Philosophie an der Freien Universität Berlin.

Wolfgang Barz
Die Transparenz des Geistes

Suhrkamp

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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2034

Erste Auflage 2012

© Suhrkamp Verlag Berlin 2012

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29634-9

Für Nike und Matti

»So sind wir von Proust befreit. Befreit gleichzeitig vom ›Innenleben‹: vergeblich würden wir [...] wie ein Kind, das sich die Schulter küßt, die Liebkosungen, die Verhätschelungen unserer Intimität suchen, weil doch schließlich alles draußen ist, alles, sogar noch wir selbst: draußen, in der Welt, mitten unter den Anderen. Nicht in irgendeinem Schlupfwinkel werden wir uns entdecken: sondern auf der Straße, in der Stadt, mitten in der Menge, Ding unter Dingen, Mensch unter Menschen.«

Jean-Paul Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, S. 36 f.

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	14

I Grundlagen

1.1 Urteile: Entscheidung für den Nominalismus	36
1.2 <i>S</i> -Urteile und <i>A</i> -Urteile	53
1.3 Lesarten der Autonomiethese	71
1.4 Zwei weitere Rekonstruktionsversuche	92

2 Überzeugungen

2.1 Überlegen, Raten, Rekapitulieren	105
2.2 Das Rätsel der Transparenz	116
2.3 Das Moore-Konditional und seine Schwierigkeiten	130
2.4 Ein neuer Vorschlag	141

3 Wünsche und Absichten

3.1 Ausdehnung der Analyse auf andere geistige Zustände: Wünsche	172
3.2 Die Transparenz-Frage für Wünsche	183
3.3 Ein neues Bild propositionaler Einstellungen	198
3.4 Absichten	210

4 Sinneseindrücke

4.1 Die Suche nach dem propositionalen Gehalt	220
4.2 Die Natur des sinnlichen Gehalts	233
4.3 Introspektives Wissen über visuelle Eindrücke I: Skizze einer Theorie und Abwehr grundsätzlicher Einwände ..	246
4.4 Introspektives Wissen über visuelle Eindrücke II: Die Natur des Transparenzverfahrens	257

5 Körperliche Empfindungen

5.1	Transitive körperliche Empfindungen	277
5.2	Intransitive körperliche Empfindungen	289
5.3	Das Problem der repräsentational inerten Empfindungsqualitäten	308
5.4	Empfindungsqualitäten und propositionale Gehalte: Drei Nachfragen	331

6 Emotionen

6.1	Die Frage des propositionalen Gehalts	346
6.2	Zwei Alternativen zur Urteilstheorie und Näheres zum Wahrnehmungsmodell	356
6.3	Das Einstellungsmodell	367
6.4	Introspektives Wissen über Emotionen	385
	Resümee	398
	Literaturverzeichnis	416
	Namenregister	427
	Sachregister	431

Vorwort

Ich befasse mich in diesem Buch im Grunde genommen nur mit einer einzigen Frage: Woher wissen wir, was wir gegenwärtig glauben, wünschen, beabsichtigen, wahrnehmen, empfinden und fühlen? Es gibt eine mächtige Tradition, der zufolge die richtige Antwort auf diese Frage lautet: Wir wissen es, indem wir einen Blick auf unseren eigenen Geist werfen. Da man sich den Geist gemeinhin als etwas vorstellt, das seinen Sitz in uns hat, lautet eine alternative Formulierung dieses traditionellen Gedankens, daß wir unseren Blick nach innen wenden müssen, um wissen zu können, in welchem geistigen Zustand wir uns gegenwärtig befinden. Ich halte diese Auffassung für grundverkehrt. Das Innere ist schlicht der falsche Ort, um nach den eigenen geistigen Zuständen Ausschau zu halten. Wer wissen will, was in seinem Geist vor sich geht, darf seinen Blick nicht nach *innen* wenden, sondern muß ihn nach *außen* richten – auf die Welt. Das ist die Idee der Transparenz – und das ist die Idee, die ich in diesem Buch verteidigen werde.

Die Auskunft, daß sich mir meine geistigen Zustände in einer Innenschau offenbaren, hat mich schon immer irritiert. Denn so sehr ich mich auch bemühte – es gelang mir nie, meinen Blick nach innen zu wenden. Ich war einfach nicht in der Lage, meine Überzeugungen zu sehen, meine Wünsche zu beobachten oder einen Blick auf meine Gefühle zu erhaschen. In meinem Inneren, so schien es mir, herrschte völliges Dunkel. Trotzdem bildete ich mir ein zu wissen, was ich glaubte, wünschte, beabsichtigte, wahrnahm, empfand und fühlte. War etwas mit mir also nicht in Ordnung?

Meine Beunruhigung wurde durch einen geläufigen kunsthistorischen Kommentar zur amerikanischen Malerei der fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts noch verstärkt. Ursprünglich hatte ich die Arbeiten der abstrakten Expressionisten als »reine« Malerei verstanden, in der Farben und Formen um ihrer selbst willen eingesetzt werden – und nicht zum Zweck der Darstellung von etwas. Ich war daher erstaunt zu hören, daß diese von mir geschätzten Gemälde *doch* etwas abbildeten – und zwar nicht äußere Gegenstände, sondern innere Vorgänge. Es handle sich bei den Arbeiten der abstrakten Expressionisten, so etwa Werner Haftmann, um

»Psychogramme«, um »Projektionen innerer geistiger Zustände«.¹ Sah also das, was mir zu sehen verwehrt war – die Vorgänge in meinem Inneren –, so aus wie das, was Jackson Pollock, Franz Kline und Willem de Kooning auf die Leinwand brachten?

Mein Studium der Philosophie war insofern eine befreiende Erfahrung. Es war, als ob die für mein Unbehagen verantwortliche traditionelle Konzeption des Geistes wie ein Kartenhaus in sich zusammenstürzte. Ich begriff, daß die Schwierigkeiten, die ich bei der Beobachtung der eigenen geistigen Zustände hatte, nicht auf ein Defizit auf meiner Seite zurückzuführen waren, sondern auf Mängeln beruhten, die jener traditionellen Konzeption anhafteten. Die Vorstellung, daß es irgendwo in meinem Inneren eine mit pollockartige Schlieren bildendem Ektoplasma gefüllte Kaverne gab, deren Inhalt ich aufgrund einer ausgeprägten inneren Myopie nicht sehen konnte, verlor ihre beängstigende Aura.

Allerdings mußte ich während meines Studiums auch feststellen, daß es sehr viel einfacher ist, die Idee des inneren Blicks zu kritisieren, als ihr eine akzeptable Alternative gegenüberzustellen. Ryles Vorschlag, daß sich die Methoden, mit denen wir Wissen über den eigenen Geist erwerben, nicht von den Methoden unterscheiden, mit denen wir in Erfahrung bringen, was im Geist anderer Personen vor sich geht, schien mir zu gewagt. Und Wittgensteins Idee, daß es sich bei den Äußerungen, von denen wir gemeinhin annehmen, sie formulierten *Wissen* über den eigenen Geist, in Wirklichkeit um eine mit einem Schrei vergleichbare Form von Ausdrucksverhalten handle, hielt ich einfach für abwegig.

Wie so häufig in meinem Studium war es eine Veranstaltung von Dirk Koppelberg, die meinen gedanklichen Horizont erweiterte. Im Wintersemester 1995/96 hielt er an der Freien Universität Berlin ein Seminar zum Thema »Selbsterkenntnis«, in dessen Rahmen wir unter anderem das siebte Kapitel aus Gareth Evans' *The Varieties of Reference* lasen. Evans formuliert dort eine faszinierende Idee: Wenn ich wissen will, ob ich die Überzeugung, daß *p*, habe, muß ich nicht in mich hineinschauen – ich muß mir lediglich die Frage stellen, ob *p* der Fall ist. Wir können den Erwerb von Wissen über die eigenen Überzeugungen daher erklären, so Evans, ohne die Idee des inneren Blicks ins Spiel zu bringen. Der Rekurs auf die

¹ Vgl. Werner Haftmann, *Malerei im 20. Jahrhundert – Eine Entwicklungsgeschichte*, München ⁷1987, S. 476-486.

gewöhnlichen sensorischen Ressourcen und kognitiven Fähigkeiten reiche zu diesem Zweck vollkommen aus.

Etwa in demselben Zeitraum, in dem ich Evans' Idee kennenlernte, beschäftigte ich mich im Rahmen einer studentischen Arbeitsgruppe mit Fred Dretskes *Naturalizing the Mind*. Im zweiten Kapitel dieses Buches finden sich Überlegungen zur Introspektion sinnlicher Erfahrungen, die der die Selbstkenntnis von Überzeugungen betreffenden Idee von Evans ähnlich sind: Um wissen zu können, welche visuelle Erfahrung ich gegenwärtig mache, muß ich, so Dretske, nicht meine gegenwärtige visuelle Erfahrung betrachten, sondern die Sache in den Blick nehmen, auf die sich meine Augen ohnehin richten – ich muß den von mir wahrgenommenen, in der Außenwelt befindlichen Gegenstand fixieren.

Die Überlegungen von Evans und Dretske lieferten in meinen Augen eine vielversprechende Alternative zur traditionellen Idee des inneren Blicks: In welchen Zuständen sich mein eigener Geist befindet, enthüllt sich nicht in einer meine geistigen Zustände selbst ins Visier nehmenden inneren Wahrnehmung, sondern in der Betrachtung derjenigen Aspekte der Außenwelt, die mir durch meine geistigen Zustände präsentiert werden.

Um von dieser mit grobem Strich hingeworfenen Skizze zu einer bis ins Detail durchgestalteten Theorie zu gelangen, ist es allerdings ein weiter Weg. Eine Theorie, die den Anspruch erhebt, eine Alternative zur Idee des inneren Blicks darzustellen, sollte nicht nur Überzeugungen und visuelle Erfahrungen berücksichtigen, sondern sich auf alle geistigen Zustände erstrecken, von denen wir Selbstkenntnis erlangen können. Genau hier beginnen die Schwierigkeiten. Während es bei den von Evans und Dretske behandelten geistigen Zuständen – Überzeugungen und visuellen Erfahrungen – offensichtlich ist, worin die besagten Aspekte der Außenwelt bestehen, die sie mir präsentieren, ist das bei anderen geistigen Zuständen keineswegs klar. Auf welche Sache in der Welt muß ich zum Beispiel meine Aufmerksamkeit richten, wenn ich wissen will, was ich *wünsche*? Oder nehmen wir den Fall der Schmerzen. Wenn die Idee der Transparenz richtig ist, erkennen wir, daß wir Schmerzen haben, indem wir uns auf den Aspekt der Außenwelt konzentrieren, den uns der Schmerz präsentiert. Aber ist der Gedanke, daß uns der Schmerz einen Aspekt der Außenwelt präsentiert, nicht vollkommen abwegig? Und wie steht es schließlich mit dem Wis-

sen um die eigenen Emotionen? Welche in der Außenwelt befindliche Sache müssen wir im Blick haben, um erkennen zu können, daß wir, sagen wir, Scham empfinden?

Ich habe in diesem Buch versucht, auf diese und andere die Idee der Transparenz betreffende Fragen zu antworten. Zu diesem Zweck war es häufig erforderlich, noch einmal ganz neu über die Natur des Geistes nachzudenken. Über weite Strecken des Buches bin ich daher mit grundsätzlichen Überlegungen hinsichtlich der Struktur geistiger Zustände beschäftigt. Obwohl sie sich manchmal weit von der erkenntnistheoretischen Ausgangsfrage nach der Herkunft unserer Selbstkenntnis entfernen, hoffe ich, daß erkennbar bleibt, welchen Beitrag jene Überlegungen zur Beantwortung dieser Frage leisten. Oftmals folgen sie einer einfachen Regieanweisung: Wie müssen unsere geistigen Zustände beschaffen sein, damit wir von ihnen in der Weise, wie es die Idee der Transparenz verlangt, wissen können?

Viele der Resultate, zu denen ich in diesem Buch gelange, sind, vorsichtig ausgedrückt, ungewöhnlich. Mir selbst bereitet der eine oder der andere Gedanke immer noch Kopfzerbrechen. Aber so ist das in der Philosophie: Wenn man gedanklich vorankommen will, muß man die ausgetretenen Pfade verlassen.

Das vorliegende Buch ist eine überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift, die im Wintersemester 2009/2010 vom Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin angenommen worden ist. Mein erster Dank gilt Peter Bieri, der meine Arbeit über alle Entwicklungsstadien hinweg mit wohlwollender Kritik begleitet hat und für das Erstgutachten zuständig war. Er hat mich in allen Belangen vorbehaltlos unterstützt. Die Jahre, in denen ich sein Mitarbeiter sein durfte, werde ich stets in guter Erinnerung behalten. Holm Tetens und Ansgar Beckermann haben die Mühe auf sich genommen, die weiteren Gutachten zu verfassen, wofür ich ihnen herzlich danke.

Ich hatte die Gelegenheit, einige der in diesem Buch formulierten Gedanken mit Gregor Betz, Thomas Hoffmann, Frank Hoffmann, Dirk Koppelberg, Georg Lohmann und David Löwenstein zu diskutieren. Ich danke ihnen für ihre intellektuelle Offenheit, die mir sehr geholfen hat.

Ein großer Dank geht an Jessica Laimann, die nicht nur das

gesamte Manuskript gelesen und auf Fehler durchforstet, sondern auch ausgezeichnete Vorschläge zur Übersetzung der in der ursprünglichen Fassung enthaltenen englischen Zitate erarbeitet hat.

Besonderer Dank gebührt Eva Gilmer, die den Text Zeile für Zeile durchgearbeitet und mich von meiner Sucht nach Gedankenstrichen befreit hat. Ich hätte mir keine bessere Lektorin wünschen können.

Den größten Dank schulde ich allerdings meiner kleinen Familie, die die Strapazen, die ich ihr in den letzten Jahren durch meine häufige Abwesenheit zugemutet habe, ertragen hat, ohne an mir zu verzweifeln.

Berlin, im Januar 2012

Einleitung

Eine einflußreiche Doktrin der neuzeitlichen Philosophie besagt, daß Personen über einen epistemischen Zugang zu ihrer Innenwelt, zu ihrem Geist oder – wie es manchmal auch heißt – zu ihrem Selbst verfügen, der sich fundamental von der Art und Weise unterscheidet, in der ihnen der Rest der Welt, die Außenwelt, epistemisch verfügbar ist. Dieser besondere Zugang, den eine Person zu ihrer Innenwelt, zu ihrem Geist bzw. zu ihrem Selbst genießt, wird gemeinhin als Introspektion bezeichnet und für eine besondere, nach innen gerichtete Form der Wahrnehmung gehalten.

Die Introspektion gilt traditionell als eine besonders zuverlässige Quelle des Wissens. Die Wahrnehmungen, die sie hervorbringt, so heißt es, geben die Vorgänge in unserer Innenwelt exakt so wieder, wie sie tatsächlich vor sich gehen. Außerdem, so heißt es weiter, können wir nicht umhin, uns dieser Vorgänge introspektiv bewußt zu sein. Kurz: Der epistemische Zugang, den eine Person zu ihrem eigenen Geist habe, sei täuschungsimmun und allgegenwärtig. Im Lichte dieser Merkmale erscheint die Introspektion unserem epistemischen Zugang zur Außenwelt überlegen. Denn zum einen können wir uns hinsichtlich dessen, was in der Außenwelt vor sich geht, täuschen. Und zum anderen passieren in der Außenwelt ständig Dinge, von denen wir keine Kenntnis nehmen.

Die traditionelle Erklärung für diesen Kontrast besteht darin, daß unser epistemischer Zugang zur Außenwelt von den *Erscheinungen* abhängt, die ihre Bewohner, die materiellen Gegenstände, durch Einwirkungen auf unsere Sinnesorgane erzeugen. Da unsere Sinnesorgane, wie wir wissen, anfällig für Störungen sind, kann nicht ausgeschlossen werden, daß die Erscheinungen, mit denen wir hantieren, nicht mit der Außenwelt übereinstimmen. Unser epistemischer Zugang zur Innenwelt hingegen beruht nicht auf Erscheinungen. Denn sie *ist ja nichts anderes* als die Gesamtheit aller Erscheinungen. Unsere Innenwelt kann uns daher nicht wiederum durch andere Erscheinungen, Erscheinungen zweiter Stufe, gegeben sein – sie muß uns in einer unmittelbaren Weise, sozusagen leibhaftig, bewußt sein. Doch wenn uns die Innenwelt nicht vermittels Erscheinungen gegeben ist, gibt es keinen Raum für Irrtü-

mer. Der Unterschied zwischen Erscheinung und Wirklichkeit ist hier aufgehoben: Die Wirklichkeit der Innenwelt erschöpft sich in ihrem Erscheinen.

Diese Überlegung soll nicht nur erklären, warum der epistemische Zugang zu unserer Innenwelt dem epistemischen Zugang zur Außenwelt überlegen ist; sie legt zudem nahe, daß zwischen den beiden epistemischen Zugängen ein asymmetrisches Abhängigkeitsverhältnis besteht. Auf der einen Seite scheint zu gelten, daß wir epistemischen Zugang zu unserer Innenwelt haben müssen, um etwas über die Außenwelt in Erfahrung bringen zu können. Denn um wissen zu können, was in der Außenwelt vor sich geht, müssen wir zunächst Klarheit darüber gewinnen, welche Erscheinungen in uns sind. Und diese Information liefert uns die Introspektion. Auf der anderen Seite scheint zu gelten, daß wir nicht unbedingt epistemischen Zugang zur Außenwelt haben müssen, um etwas über unsere Innenwelt herausfinden zu können. Um zu wissen, welche Erscheinungen in uns sind, ist es nicht notwendig, in Erfahrung zu bringen, wie die Außenwelt beschaffen ist. Wir wären selbst dann in der Lage zu wissen, welche Erscheinungen gegenwärtig unseren Geist erfüllen, wenn wir alles, was wir über die Außenwelt zu wissen glauben, einklammern würden. Das ist zumindest die Pointe der cartesianischen *Cogito*-Überlegung und der Kerngedanke der von Husserl propagierten phänomenologischen Reduktion.¹ Die Erkenntnis der Außenwelt beruht zwar auf der Erkenntnis der Innenwelt, aber die Erkenntnis der Innenwelt beruht nicht wiederum auf der Erkenntnis der Außenwelt. Der epistemische Zugang zur Außenwelt ist, so könnte man vielleicht sagen, *heteronom*, der epistemische Zugang zur Innenwelt dagegen *autonom*.

Die traditionelle Gegenüberstellung zwischen der Introspektion und unserer Außenwelterkenntnis ist im Laufe der Philosophiegeschichte einer eingehenden Kritik unterzogen worden. Man kann sagen, daß die Position, die ich soeben skizziert habe, heutzutage niemand mehr unterschreiben würde. Eines der wichtigsten Motive für die Kritik an der traditionellen Auffassung liegt darin, daß sie Öl ins Feuer des Leib-Seele-Problems gießt. Wenn sich der Zugang

1 Vgl. aber Amie L. Thomasson, »Introspection and Phenomenological Method«, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2 (2003), S. 239-254. Thomasson wirbt für ein Verständnis der phänomenologischen Methode, die mit der von mir (sogleich) propagierten Idee der Transparenz vereinbar ist.

zu unserem Geist wirklich so fundamental von unserem Zugang zur Außenwelt unterscheiden würde, läge die Vermutung nahe, daß Personen einen Kern in sich tragen, der sich von seiner Substanz her von allem unterscheidet, was wir ansonsten in der Natur antreffen.²

Die traditionelle Auffassung führt jedoch nicht nur zu einer Verschärfung des Leib-Seele-Problems – sie ist auch für eine Reihe von Skeptizismen verantwortlich. Sie begünstigt beispielsweise Zweifel an der Existenz des Fremdpsychischen. Der traditionellen Konzeption gemäß hat zwar jede Person einen unmittelbaren Zugang zu den Vorgängen innerhalb *ihres* Geistes – die Vorgänge im Geiste *anderer* Personen hingegen können nur mittelbar, durch Beobachtungen ihrer Handlungen und Äußerungen, erkannt werden. Es stellt sich daher die Frage, woher wir eigentlich das Recht nehmen zu glauben, daß die anderen einen Geist haben. Denn alles, was wir im Grunde über die anderen wissen können, ist, daß sie sich so bewegen und so sprechen, *als ob* sie einen Geist besäßen.³

Ein weiteres Problem, das durch die traditionelle Auffassung forciert wird, ist der erkenntnistheoretische Skeptizismus. Wenn die Resultate der Introspektion wirklich einen so hohen Grad an epistemischer Dignität besitzen, dann drängt sich die Frage auf, mit welchem Recht wir unsere Meinungen über die Außenwelt überhaupt als Kandidaten für Wissen in Betracht ziehen. Gewißheit, so könnte man sagen, besitzen wir lediglich bezüglich unseres eigenen Geistes. Im Vergleich dazu erscheinen unsere Meinungen über die Außenwelt als bloße Vermutungen.

Durch die Verschärfung des Leib-Seele-Problems, die Begünstigung des Problems des Fremdpsychischen sowie die Forcierung des erkenntnistheoretischen Skeptizismus bereitet die traditionelle Auffassung schließlich den Nährboden für eine idealistische Ontologie. Denn es scheint verlockend zu sein, sich all dieser Probleme zu entledigen, indem wir annehmen, wie es etwa Berkeley getan hat, daß die Außenwelt in Wirklichkeit nichts weiter ist als ein kompliziertes Geflecht von Erscheinungen – gewissermaßen eine Ausstülpung unserer Innenwelt.

Die Mehrheit der zeitgenössischen Philosophen findet diese Art

2 Vgl. David M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*, London 1968, S. 102 f.

3 Vgl. Gilbert Ryle, *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart 1969, S. 12 (Orig.: *The Concept of Mind*, London 1949, S. 14 f.).

von Ontologie zu Recht anstößig. Denn sie läuft derjenigen Intuition zuwider, die wir natürlicherweise über uns und den Rest der Welt haben. Es ist daher kein Wunder, daß im Zuge der Entwicklung der modernen Philosophie von der ursprünglichen Konzeption der Introspektion kaum ein Stein auf dem anderen geblieben ist. Die Thesen der Täuschungsimmunität und der Allgegenwärtigkeit finden heute so gut wie keinen Abnehmer mehr.⁴ Und auch die These der Heteronomie unseres epistemischen Zugangs zur Außenwelt, das heißt die Auffassung, daß wir, um etwas über die Beschaffenheit der Außenwelt in Erfahrung bringen zu können, zunächst wissen müssen, welche Erscheinungen unsere Innenwelt bevölkern, ist ins Kreuzfeuer der Kritik geraten.⁵

Die These der Autonomie hingegen, also die Auffassung, daß wir selbst dann von den Vorgängen in unserer Innenwelt Kenntnis nehmen könnten, wenn uns der epistemische Zugang zur Außenwelt verschlossen bliebe, scheint die Kritik an der traditionellen Konzeption der Introspektion relativ glimpflich überstanden zu haben. Wilfrid Sellars hatte zwar mit Recht darauf hingewiesen, daß ich, um wissen zu können, daß ich mich jetzt in einem geistigen Zustand eines bestimmten Typs befinde, zumindest über diejenigen Begriffe verfügen muß, mit deren Hilfe sich Zustände dieses Typs angemessen beschreiben lassen.⁶ Da es sich bei derartigen Begriffen größtenteils um gewöhnliche Begriffe für Gegenstände in der Außenwelt handelt, muß ich, um in den Besitz dieser Begriffe gekommen zu sein, einen Lernprozeß durchschritten haben, in dessen Verlauf ich epistemischen Zugang zu Gegenständen in der

4 Vgl. aber Frank Jackson, »Is There a Good Argument Against the Incorrigibility Thesis?«, in: *Australasian Journal of Philosophy* 51 (1973), S. 51-62.

5 Ich habe hier sowohl kohärentistische Erkenntnistheoretiker als auch direkt-realistische Konzeptionen der sinnlichen Wahrnehmung im Auge. Ein Klassiker des Kohärentismus ist Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge (Mass.) 1985; Verteidigungen eines direkt-realistischen Standpunkts finden sich in Michael Huemer, *Skepticism and the Veil of Perception*, Lanham 2001; sowie A. David Smith, *The Problem of Perception*, Cambridge (Mass.) 2002.

6 Vgl. Wilfrid Sellars, *Empiricism und die Philosophie des Geistes*, Paderborn 1999, S. 32 (Orig.: »Empiricism and the Philosophy of Mind«, in: ders., *Science, Perception and Reality*, Atascadero 1963, S. 127-196, hier S. 146): »[D]er Begriff des *Grün-Scheinens*, d. h. die Fertigkeit zu erkennen, daß etwas grün zu sein *scheint*, [setzt] den Begriff des *Grün-Seins* voraus [...] und [...] letzterer [geht] mit der Fähigkeit einher [...], die Farben der Gegenstände durch Anschauen zu bestimmen.«

Außenwelt hatte. In *diesem* Sinne ist die traditionelle Autonomie- these sicherlich falsch.

In einem *anderen* Sinne scheint sie jedoch recht zu behalten. Selbst wenn man zugesteht, daß wir die Begriffe, die wir benutzen, um unsere geistigen Zustände zu beschreiben, nicht besitzen könnten, wenn wir niemals epistemischen Kontakt mit der Außenwelt gehabt hätten, hält uns nichts davon ab, weiterhin zu behaupten, daß ich, wenn ich wissen will, was jetzt in meinem Geist vor sich geht, das gegenwärtige Geschehen in der Außenwelt getrost außer acht lassen darf – ja, außer acht lassen muß. Denn um etwas über meine Innenwelt erfahren zu können, muß ich meine Aufmerksamkeit auf meinen eigenen Geist richten. Und mein eigener Geist ist kein Gegenstand wie alle anderen, den wir irgendwo in der Außenwelt antreffen könnten.

Die Tatsache, daß dieser Gedanke die zeitgenössische Kritik weitgehend unbeschadet überstanden hat, zeigt sich vor allem darin, daß die altehrwürdige Vorstellung eines inneren Sinns, mit dessen Hilfe wir die Geschehnisse in unserer Innenwelt beobachten, bis heute überlebt hat. Das prominenteste Beispiel eines Befürworters dieser Idee ist David Armstrong:

Durch die Sinneswahrnehmung werden wir gegenwärtiger Vorgänge in der physischen Welt gewahr. Eine Wahrnehmung ist daher ein mentales Ereignis, dessen (intentionales) Objekt Situationen in der physischen Welt sind. Durch die Introspektion hingegen werden wir gegenwärtiger Vorgänge in unserem eigenen Geiste gewahr. Introspektion ist folglich ein mentales Ereignis, dessen (intentionales) Objekt andere mentale Ereignisse desselben Geistes sind. Trotzdem kann Introspektion sinnvollerweise mit Wahrnehmung verglichen werden, und Kants Beschreibung der Introspektion als »innerer Sinn« ist vollkommen gerechtfertigt.⁷

Mittlerweile ist eine ganze Reihe von bedenkenswerten Argumentationen gegen die Vorstellung eines inneren Sinns vorgetragen worden und die überzeugendste stammt mit Sicherheit aus der Feder Sidney Shoemakers. Der Kern seiner Überlegung besteht darin, daß die Art und Weise, in der wir von unseren eigenen geistigen

7 Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*, S. 323 (eigene Übersetzung). Andere zeitgenössische Vertreter der Idee des inneren Sinns sind William Lycan, *Consciousness and Experience*, Cambridge (Mass.) 1996; sowie David M. Rosenthal, »A Theory of Consciousness«, in: N. Block u. a. (Hg.), *The Nature of Consciousness*, Cambridge (Mass.) 1997, S. 729-753.

Zuständen Kenntnis erlangen, keines der Wesensmerkmale der sinnlichen Wahrnehmung erfüllt.⁸ Ich werde Shoemakers Argumente hier nicht diskutieren, sondern einfach voraussetzen, daß sie durchschlagende Wirkung erzielen. Obwohl sich Shoemaker nirgends explizit dahingehend äußert, darf man, so denke ich, trotzdem folgende allgemeine Lehre aus seiner Kritik ziehen: Der tiefere Grund für das Versagen der Vorstellung des inneren Sinns liegt in der ihr zugrundeliegenden Auffassung, daß es sich beim Geist um eine in sich abgeschlossene, vom Körper ummantelte Sphäre von Entitäten – den geistigen Zuständen – handelt, die zwar in einer kausalen Wechselwirkung mit der Außenwelt (inklusive des sie ummantelnden Körpers) stehen, aber deren Existenz im Prinzip auch ohne jegliche Beziehungen zur Außenwelt denkbar wäre. Die Vorstellung, wir könnten unseren eigenen Geist in demselben Sinne beobachten wie die Außenwelt, speist sich aus einer Konzeption geistiger Zustände, die sie als selbstgenügsame Phänomene konstruiert, deren Verbindungen zur Außenwelt rein äußerlicher, zufälliger Natur sind.

Es wäre ein Mißverständnis, wenn man diese Konzeption allein mit dualistischen Körper-Geist-Auffassungen assoziieren würde. Materialisten sind ebensowenig vor ihr gefeit. Man denke nur an diejenige Sorte von Identitätstheoretikern, die geistige Zustände schlicht mit Gehirnzuständen identifizieren.⁹ Auch hier wird der Geist als eine in sich abgeschlossene, vom Körper ummantelte Sphäre von Entitäten aufgefaßt, die zwar in einer kausalen Wechselwirkung mit der Außenwelt (inklusive des sie ummantelnden Rest-Körpers) stehen, aber deren Existenz im Prinzip auch ohne jegliche Beziehungen zur Außenwelt denkbar wäre. Sollte es passieren, daß sich irgendwo in einem abgelegenen Winkel des Univer-

8 Vgl. Sidney Shoemaker, »Self-Knowledge and ›Inner Sense‹: Lecture I«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (1994), S. 249-269; sowie ders., »Self-Knowledge and ›Inner Sense‹: Lecture II«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (1994), S. 271-290.

9 Vgl. etwa Ullin T. Place, »Ist Bewußtsein ein Gehirnprozeß?«, in: M. Pauen, A. Stephan (Hg.), *Phänomenales Bewußtsein – Rückkehr zur Identitätstheorie?*, Paderborn 2002, S. 73-82 (Orig.: »Is Consciousness a Brain Process?«, in: *British Journal of Psychology* 47 [1956], S. 44-50); sowie John J. C. Smart, »Empfindungen und Vorgänge im Gehirn«, in: T. Metzinger (Hg.), *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 2: Das Leib-Seele-Problem*, Paderborn 2007, S. 110-125 (Orig.: »Sensations and Brain Processes«, in: *The Philosophical Review* 58 [1959], S. 141-156).

sums quasi aus dem Nichts heraus eine graue, gallertartige Masse materialisierte, die zufälligerweise hinsichtlich ihrer in naturalistisch akzeptabler Terminologie beschreibbaren intrinsischen Eigenschaften meinem Gehirn exakt gleiche, wäre ein Vertreter dieses Typs von Materialismus gezwungen zu behaupten, daß wir es hier nicht nur mit einer Kopie meines Gehirns, sondern auch mit einer Kopie meines Geistes zu tun hätten.

Dieses Bild eines autarken Geistes hat im Zuge des Fortgangs der modernen Philosophie jedoch mehr und mehr an Glaubwürdigkeit verloren. Man mag hier vielleicht zunächst an die Argumente derjenigen Philosophen denken, die sich selbst als »Externalisten« oder »Antiindividualisten« bezeichnen und Putnams »The Meaning of ›Meaning‹«¹⁰ bzw. Burges »Individualism and the Mental«¹¹ als ihr Gründungsmanifest ansehen. Doch die Wurzeln der Kritik an der Auffassung, bei geistigen Zuständen handle es sich um selbstgenügsame Phänomene, reichen weiter in die Vergangenheit zurück. Ihr Ursprung liegt in Brentanos Beobachtung, daß alle geistigen Zustände »die Richtung auf ein Objekt« aufweisen¹² – eine Beobachtung, die Husserl zu dem Leitsatz formte, daß »jedes Bewußtsein ein Bewußtsein von etwas« sei.¹³ Obwohl mit diesen Worten vieles gemeint gewesen sein mag – auf eines zielten sie jedoch ganz sicher ab: daß es sich beim Geist keineswegs um ein vom Körper eingekapseltes Residuum autarker Phänomene handelt, deren Beziehungen zur Außenwelt sporadischer Natur sind. Wenn man – so könnte man Brentano und Husserl hier verstehen – von einem geistigen Zustand die Gerichtetheit auf die Außenwelt abzieht, so bleibt von diesem Zustand nichts übrig, zumindest nichts, was das Etikett »geistig« verdienen würde. In der Außenweltbezogenheit liegt das Wesen des Geistes. Niemand hat diese Idee treffender formuliert als Sartre:

10 Hilary Putnam, *Die Bedeutung von »Bedeutung«*, Frankfurt/M. 1979 (Orig.: »The Meaning of ›Meaning‹«, in: ders., *Mind, Language and Reality*, Cambridge 1975, S. 215-271).

11 Tyler Burge, »Individualismus und das Mentale«, in: T. Metzinger (Hg.), *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 3: Intentionalität und mentale Repräsentation*, Paderborn 2010, S. 460-492 (Orig.: »Individualism and the Mental«, in: *Midwest Studies in Philosophy* 4 [1979], S. 73-123).

12 Vgl. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg 1973, S. 124.

13 Vgl. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen 1980, § 36.