

Introspektion

Der Begriff der Introspektion

Unter Introspektion versteht man das Vermögen, Wissen über die eigenen gegenwärtigen geistigen Zustände zu erlangen, ohne sich dabei auf andere Quellen des Wissens, wie etwa auf die Sinneserfahrung oder das Zeugnis anderer, stützen zu müssen. Obwohl der Ausdruck „Introspektion“ nahelegt, dass es sich bei jenem Vermögen um eine auf den eigenen Geist gerichtete Wahrnehmung handelt, kann diese Erläuterung keineswegs als ausgemacht gelten. Denn viele Philosophen bestreiten die Existenz einer inneren Wahrnehmung, stellen die Existenz der Introspektion jedoch nicht in Abrede. Der Begriff der Introspektion sollte daher in einem neutralen, nicht auf das Bild einer inneren Wahrnehmung verpflichtenden Sinne verstanden werden.

Der Erwerb introspektiven Wissens geht mit der Bildung introspektiver Überzeugungen einher. Als Beispiele für introspektive Überzeugungen werden Überzeugungen gehandelt, die mithilfe von Sätzen wie „Ich habe jetzt Schmerzen“, „Ich habe gegenwärtig den visuellen Eindruck von etwas Rotem“ oder „Ich glaube, dass heute Freitag ist“ zum Ausdruck gebracht werden können. Allerdings ist hier Vorsicht geboten: Obwohl alle introspektiven Überzeugungen von den eigenen gegenwärtigen geistigen Zuständen handeln, sind nicht alle Überzeugungen, die von den eigenen gegenwärtigen geistigen Zuständen handeln, introspektiver Art. Wenn ich aufgrund der Tatsache, dass mir der Psychoanalytiker meines Vertrauens bescheinigt, einen Ödipuskomplex zu haben, zu der Überzeugung gelange, dass ich meine Mutter begehre, handelt meine Überzeugung zwar von einem meiner gegenwärtigen geistigen Zustände, sie ist jedoch nicht introspektiver Art. Denn sie beruht auf dem Zeugnis anderer. Ob es sich bei einer Überzeugung um eine introspektive Überzeugung handelt, lässt sich daher nicht allein an ihrem propositionalen Gehalt ablesen – die Art und Weise ihrer Bildung und Aufrechterhaltung spielt ebenfalls eine entscheidende Rolle.

Das Spektrum geistiger Zustände ist vielfältig. Einer geläufigen Unterscheidung zufolge gibt es mindestens vier verschiedene Arten geistiger Zustände: körperliche Empfindungen (z.B. Schmerzen, Juckreiz oder Kribbeln), sinnliche Erfahrungen (z.B. visuelle, auditive oder taktile Eindrücke), propositionale Einstellungen (z.B. Überzeugungen,

Wünsche oder Hoffnungen) und Emotionen (z.B. Freude, Eifersucht oder Scham). Darüber hinaus lassen sich zumindest im Hinblick auf propositionale Einstellungen und Emotionen noch einmal episodenhafte von dispositionalen Varianten unterscheiden. (Körperliche Empfindungen und sinnliche Erfahrungen werden dagegen von vornherein als Episoden konzipiert.) Die meisten Philosophen nehmen an, dass wir zumindest auf die *episodenhaften* geistigen Zustände introspektiven Zugriff haben. Ob sich die Introspektion auch auf *dispositionale* geistige Zustände erstreckt, ist dagegen umstritten.

In einem bestimmten Sinne ist es sicherlich richtig zu sagen, dass eine Person, die introspektiv erkennt, dass sie sich in einem bestimmten geistigen Zustand befindet, sich jenes geistigen Zustands *bewusst* ist. Allerdings ist Bewusstsein in diesem Sinne nicht mit Bewusstsein im Sinne des Phänomens zu verwechseln, das gegenwärtig im Zentrum der Philosophie des Geistes steht und häufig als „phänomenales Bewusstsein“ bezeichnet wird. Unter phänomenalem Bewusstsein versteht man die Eigenschaft geistiger Zustände, sich für die Person, die sich in ihnen befindet, auf eine bestimmte Weise „anzufühlen“. Paradigmatische Beispiele für phänomenal bewusste geistige Zustände sind körperliche Empfindungen und sinnliche Erfahrungen. Es ist jedoch eine offene Frage, ob jene Zustände stets von auf sie bezogenen introspektiven Überzeugungen begleitet werden. Die Idee eines geistigen Zustands, der zwar phänomenal, aber nicht introspektiv bewusst ist, ist – logisch betrachtet – nicht inkohärent.

Die philosophische Brisanz der Introspektion

Ursprünglich haben sich Philosophen für die Introspektion interessiert, weil die Frage, welche Informationen uns die Introspektion über die Natur geistiger Zustände liefert, für die Debatte zwischen Dualisten und Materialisten in der Philosophie des Geistes eine wichtige Rolle spielt. Ein traditionelles Argument für den Dualismus hebt etwa mit der Prämisse an, dass sich in der Introspektion die eigentliche Natur geistiger Zustände offenbare. Da uns, so heißt es weiter, geistige Zustände in der Introspektion als etwas Immaterielles gegeben seien, folge, dass sie tatsächlich eine immaterielle Natur hätten. Materialisten halten in der Regel dagegen, dass die Introspektion keineswegs gegen Fehler gefeit sei und wir die Art und Weise, wie geistige Zustände introspektiv erschienen, daher keineswegs für bare Münze nehmen dürften.

Ein weiterer philosophischer Diskussionszusammenhang, für den die Introspektion

von Bedeutung ist, ist der Streit zwischen Fundamentalisten und Kohärentisten in der Erkenntnistheorie. Fundamentalisten behaupten, dass unser empirisches Wissen auf einem Fundament beruhe, das aus Überzeugungen bestehe, die selbst keiner epistemischen Rechtfertigung durch andere Überzeugungen bedürften, sondern, wenn man so will, für sich selbst bürgten. Introspektiv erworbene Überzeugungen scheinen für die Rolle eines solchen Fundaments prädestiniert zu sein. Denn es sieht so aus, als hätten sie einen epistemischen Vorzug, der sie vor allen anderen Arten empirischer Überzeugungen auszeichne (vgl. Lewis 1946). Kohärentisten stehen der Idee eines epistemischen Fundaments dagegen skeptisch gegenüber. Sie bemühen sich zu zeigen, dass auch introspektive Überzeugungen einer epistemischen Rechtfertigung durch andere Überzeugungen bedürfen (vgl. Bonjour 1985). Der Streit zwischen Fundamentalisten und Kohärentisten drehte sich lange Zeit um die Frage, ob introspektive Überzeugungen unfehlbar seien. Spätestens seit den Arbeiten William Alstons ist jedoch klar, dass Fundamentalisten keineswegs auf die These der Unfehlbarkeit verpflichtet sind. Es gibt andere, weitaus besser zu verteidigende Kandidaten für epistemische Alleinstellungsmerkmale introspektiver Überzeugungen, auf die sich Fundamentalisten berufen können. Ein besonders vielversprechender Kandidat ist die Wahrheitshinlänglichkeit (*truth-sufficiency*): Bereits das Bestehen des geistigen Zustands, auf den sich eine introspektive Überzeugung bezieht, scheint hinreichend für ihr Gerechtfertigtsein zu sein (vgl. Alston 1971).

Selbst wenn introspektive Überzeugungen ungeeignet sein sollten, die Rolle des Fundaments empirischen Wissens zu spielen, ist es plausibel zu sagen, dass jene Überzeugungen hinsichtlich des Grads ihrer epistemischen Rechtfertigung nicht-introspektiven Überzeugungen überlegen sind: Ich scheine besser als alle anderen zu wissen, was ich gegenwärtig denke, fühle oder empfinde. Diese unter dem Stichwort „privilegiertes Zugang“ geläufige These steht in einem gewissen Spannungsverhältnis zum Prinzip der epistemischen Egalität, eines wichtigen Bestandteils unseres modernen, aufgeklärten Weltbildes, dem zufolge alles, was sich überhaupt wissen lässt, im Prinzip für beliebige Personen gleichermaßen gut wissbar ist. Eine zentrale mit der Introspektion verbundene philosophische Herausforderung besteht insofern darin, die These des privilegierten Zugangs mit dem Prinzip der epistemischen Egalität zu versöhnen.

Die These des privilegierten Zugangs wird häufig in einem Atemzug mit der These der besonderen Zuverlässigkeit introspektiver Überzeugungen genannt: Obwohl sie nicht unfehlbar sein mögen, scheinen introspektive Überzeugungen – zumindest solche über

körperliche Empfindungen und sinnliche Erfahrungen – in höchstem Maße zuverlässig zu sein. Irrtümer, so heißt es, sind Ausnahmen, die besonderen Umständen geschuldet sind. Dieser Konsens ist mittlerweile ins Wanken geraten: Die empirische Psychologie hat in den letzten Jahrzehnten einige Entdeckungen gemacht, die dafür zu sprechen scheinen, dass uns die Introspektion nicht nur gelegentlich in die Irre führt, sondern grundsätzlich ein verzerrtes Bild unseres geistigen Lebens zeichnet. Ein einfaches, aber verblüffendes Experiment mag zur Illustration dieser Behauptung dienen: Man halte seinen Blick starr geradeaus gerichtet und führe dabei eine Spielkarte unbekannter Farbe langsam, in einer Armlänge Entfernung, vom äußeren Rand des Gesichtsfeldes beginnend bis hin zu seiner Mitte. Es ist erstaunlich, wie lange es dauert, bis man in der Lage ist, die Farbe der Karte zu erkennen. Die Introspektion, so scheint es, führt uns systematisch in die Irre: Während sie uns den Eindruck vermittelt, dass unsere visuellen Eindrücke durch und durch farbig sind, sind wir tatsächlich an den Rändern unseres Gesichtsfeldes farbenblind. Wenn uns die Introspektion bereits in diesem relativ einfachen Fall im Stich lässt, wie mag es dann erst um ihre Zuverlässigkeit in komplexeren Fällen bestellt sein? (Vgl. Hulburt & Schwitzgebel 2007).

Die Introspektion ist jedoch nicht nur wegen ihrer instrumentellen Rolle (die sie für Debatten in der Metaphysik oder Erkenntnistheorie spielt), des privilegierten Zugangs (den sie uns zu unserem eigenen Geist zu verschaffen scheint) und der besonderen Zuverlässigkeit (die sie angeblich auszeichnet) interessant. Sie wirft auch ein philosophisches Problem ganz eigenen Rechts auf. Paul Boghossian (1989) hat dieses Problem mithilfe eines Trilemmas auf den Punkt gebracht, das von vielen zeitgenössischen Philosophen als Bezugspunkt ihrer Überlegungen verwendet wird. Plausiblerweise gibt es nur drei Möglichkeiten, den Erwerb introspektiven Wissens zu erklären: Introspektives Wissen wird dadurch erworben, dass wir entweder (a) unsere eigenen geistigen Zustände direkt wahrnehmen, (b) ihr Vorliegen auf der Basis gewisser Anhaltspunkte erschließen, oder (c) keinerlei kognitive Anstrengung, welcher Art auch immer, unternehmen müssen. Keine dieser Optionen scheint attraktiv zu sein. *Ad (a)*: Die direkte Wahrnehmung einer Sache kann uns lediglich ihre intrinsischen Eigenschaften vor Augen führen. Gemäß einer weithin akzeptierten Auffassung wird der Inhalt eines geistigen Zustands jedoch durch gewisse Relationen festgelegt, die die betreffende Person zu ihrer Umgebung unterhält (vgl. Putnam 1975, Burge 1979). Folglich können wir durch die direkte Wahrnehmung eines geistigen Zustands niemals von seinem Inhalt Kenntnis erlangen. *Ad (b)*: Introspektives Wissen scheint ein Paradebeispiel von Wissen zu sein, zu dem wir spontan, d.h. ohne den Umweg über Schlussfolgerungen, gelangen. Der Vorschlag, dass wir das

Vorliegen geistiger Zustände auf der Basis von Anhaltspunkten erschließen, ist mit jener Intuition schwer zu vereinbaren. *Ad (c)*: Je müheloser die Art und Weise ist, auf die wir zu empirischem Wissen gelangen, desto weniger informativ wird jenes Wissen sein. Das Wissen, das sich mithilfe des Satzes „Ich bin jetzt hier“ ausdrücken lässt, ist ein gutes Beispiel: Wir kommen zwar mühelos in seinen Besitz, aber dafür ist jenes Wissen inhaltlich so gut wie leer. Introspektives Wissen dagegen ist nicht leer. Die Beantwortung der Frage, in welchem geistigen Zustand wir uns momentan befinden, scheint daher irgendeiner Form von kognitiver Anstrengung zu bedürfen.

Die meisten Theorien der Introspektion lassen sich mithilfe der drei von Boghossian aufgelisteten Optionen klassifizieren: Es gibt Theorien, die sich am Modell der direkten Beobachtung orientieren, Theorien, die introspektives Wissen als Resultat anhaltspunktbasierter Schlussfolgerungen betrachten, sowie Theorien, die versuchen, bei der Erklärung introspektiven Wissens ohne den Rekurs auf irgendeine Form von kognitiver Anstrengung – sei es Beobachten, Schließen oder etwas Drittes – auszukommen. Im folgenden Abschnitt werden die wichtigsten dieser Theorien in ihren Vor- und Nachteilen vorgestellt.

Theorien der Introspektion

Einer traditionellen, oft mit dem Namen „Descartes“ verknüpften Auskunft zufolge besitzen wir neben der Fähigkeit, die Außenwelt wahrzunehmen, auch die Fähigkeit, den eigenen Geist wahrzunehmen. Im Gegensatz zur äußeren Wahrnehmung, so heißt es, werden die Gegenstände dieser inneren Wahrnehmung allerdings nicht sinnlich repräsentiert, sondern sind uns, wenn man so will, leibhaftig gegeben. Daher ist in der inneren Wahrnehmung der Unterschied zwischen der Erscheinung einer Sache und der Sache selbst aufgehoben: Wie einer Person ihr geistiger Zustand erscheint, so ist er auch, und wie der geistige Zustand einer Person ist, erscheint er ihr auch.

Obwohl die Einfachheit und Eleganz dieser Auskunft bestechend wirkt, ist sie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf große Vorbehalte gestoßen. Es war allerdings weniger die durch die Entdeckungen Freuds gespeiste Skepsis an der Idee der Unfehlbarkeit, sondern eine sich auf die Privatheit der angeblich innerlich beobachtbaren Gegenstände beziehende sprachphilosophische Überlegung, die viele Philosophen von der Idee der inneren

Wahrnehmung abrücken ließ. Die Vorschriften, die die Verwendung eines Wortes regeln, so der Gedanke, müssen sich auf öffentlich beobachtbare Anhaltspunkte beziehen. Andernfalls könne das betreffende Wort nicht die Rolle eines bedeutungsvollen Begriffs einer erlernbaren Sprache spielen. Wörter wie „Schmerzen“, „Überzeugung“ oder „Wunsch“ bilden hier keine Ausnahme. Ihre Verwendungsregeln müssen ebenfalls auf öffentlich beobachtbare Anhaltspunkte Bezug nehmen, und das heißt in diesem Fall: auf das *Verhalten* der Person, auf die das betreffende Wort angewendet wird. Wenn das richtig ist, scheint an der Idee der inneren Wahrnehmung etwas faul zu sein. Denn was es auch immer sei, das wir in der inneren Wahrnehmung zu Gesicht bekommen – sicher ist, dass es sich *nicht* um die öffentlich beobachtbaren Anhaltspunkte handelt, auf die sich die für Wörter wie „Schmerz“, „Überzeugung“ oder „Wunsch“ geltenden Verwendungsregeln beziehen.

Gilbert Ryles (1949) Überlegungen können als Reaktion auf diese Schwierigkeit aufgefasst werden. Wenn das Verhalten der Maßstab ist, an dem sich die Verwendung alltagspsychologischen Vokabulars messen lassen muss, dann gilt das nicht nur für ihre Verwendung in der dritten Person, sondern auch für ihre Verwendung in der ersten Person. Wenn ich wissen will, in welchem geistigen Zustand ich mich gegenwärtig befinde, muss ich mich folglich auf dieselben Arten von Anhaltspunkten stützen, auf die sich auch andere Personen stützen müssen, wenn sie etwas über meine geistigen Zustände herausfinden möchten: Anhaltspunkte, die aus der Beobachtung meines Verhaltens gewonnen werden. Ryle zufolge handelt es sich bei der Introspektion also keineswegs um eine eigenständige Wissensquelle. Im Gegenteil: Introspektives Wissen speist sich aus gewöhnlichen Wissensquellen wie der Sinneserfahrung, der Erinnerung oder der Schlussfolgerung.

Auch Ludwig Wittgensteins (1953) Position kann als Antwort auf die sprachphilosophischen Schwierigkeiten verstanden werden, vor die uns die Idee der inneren Wahrnehmung stellt. Wittgenstein teilt zwar Ryles Überzeugung, dass das Verhalten als Maßstab der richtigen Verwendung alltagspsychologischen Vokabulars dient. Selbstzuschreibungen wie „Ich habe jetzt Schmerzen“ können daher nicht auf innerer Wahrnehmung beruhen. Im Gegensatz zu Ryle hält Wittgenstein es allerdings für einen Fehler zu glauben, dass sie auf irgendeiner *anderen* Art von Beobachtung beruhen. Selbstzuschreibungen, so die Pointe seiner Überlegungen, haben nicht den Charakter von Berichten, in denen wir irgendwelche Beobachtungen zu Protokoll geben – sie gleichen vielmehr Gesten oder Ausrufen, die unserer Gemütsverfassung Ausdruck verleihen. Wenn ich den Satz „Ich habe Schmerzen“ äußere, beschreibe ich kein wie auch immer

wahrgenommenes Ereignis. Ich tue vielmehr das, was jemand tut, der vor Schmerz sein Gesicht verzieht: Ich verleihe meinem Schmerz Ausdruck. Wittgensteins Expressivismus zufolge gibt es also in einem bestimmten Sinne gar kein introspektives Wissen: Die Äußerungen, die wir gemeinhin als Manifestationen jenes Wissens betrachten, entpuppen sich bei näherem Hinsehen als Formen von Ausdrucksverhalten.

Sowohl Ryles als auch Wittgensteins Auffassungen werden heute gemeinhin für inadäquat gehalten. Der an Ryle gerichtete Hauptvorwurf lautet, dass seine Auffassung schlecht zu der weitverbreiteten Intuition der „epistemischen Asymmetrie“ passe, der zufolge zwischen der Art und Weise, in der wir von unseren eigenen geistigen Zuständen, und der Art und Weise, in der wir von den geistigen Zuständen anderer Personen Wissen erlangen, ein prinzipieller Unterschied bestehe. Wittgenstein wiederum wird vorgehalten, dass seine Auffassung der semantischen Kontinuität zwischen Selbst- und Fremdzuschreibungen nicht Rechnung tragen könne. Wenn ich zu Ihnen sage: „Sie haben Schmerzen“, und Sie zu mir sagen: „Ich habe Schmerzen“, dann sagen wir damit in einem bestimmten Sinne dasselbe, und zwar, dass Sie Schmerzen haben. Je nachdem, ob Sie Schmerzen haben oder nicht, sagen wir beide zudem etwas Wahres oder Falsches. Wenn Wittgenstein Recht haben sollte, wäre diese Intuition falsch. Denn Wittgenstein zufolge haben Sie mit Ihrer Äußerung von „Ich habe Schmerzen“ nichts gesagt, das sich als wahr oder falsch bewerten ließe.

Trotz dieser Bedenken finden zumindest die Grundideen Ryles und Wittgensteins auch heute noch Befürworter. So hat etwa Dorit Bar-On (2004) eine neo-expressivistische Theorie der Introspektion vorgelegt, die von Wittgensteins Überlegungen inspiriert ist. Die Tatsache, dass eine sprachliche Äußerung eine Form von Ausdrucksverhalten darstelle, bedeute, so Bar-On, allerdings nicht notwendigerweise, dass sie semantisch inert sei. Eine Äußerung wie „Ich habe Schmerzen“ könne *sowohl* meinem Schmerz Ausdruck verleihen *als auch* wahrheitsfähig sein. Zu den Autoren, die auf Ideen Ryles zurückgreifen, zählt etwa Quassim Cassam (2014). Cassam stimmt mit Ryle darin überein, dass introspektives Wissen das Ergebnis von auf Anhaltspunkten beruhenden Schlussfolgerungen ist. Anders als Ryle vertritt er, was die Art jener Anhaltspunkte betrifft, jedoch eine liberale Auffassung: Nicht nur die eigenen Verhaltensweisen gehören dazu, sondern auch gewisse innere Erlebnisse (*internal promptings*).

Aufgrund des Einflusses von Ryle und Wittgenstein galt die Idee der inneren Wahrnehmung lange Zeit als kompromittiert. Erst mit dem Abflauen der *ordinary language philosophy* konnte sie in der Philosophie wieder Fuß fassen. Ein gutes Beispiel für diese

Renaissance ist David Armstrongs (1968) materialistische Theorie der Introspektion. Geistige Zustände, so Armstrong, sind identisch mit bestimmten Arten von Gehirnzuständen. Introspektives Wissen sei daher das Resultat der Tätigkeit eines zerebralen Scanners, der das Auftreten jener Gehirnzustände registriert. Es gebe zwar keine logische Garantie dafür, dass dieser Mechanismus stets richtig funktioniere. Aber solange keine gravierenden Störungen aufträten, arbeite er zuverlässig.

Ein gewichtiger Einwand gegen Armstrongs Version der inneren Wahrnehmung lautet, dass sie mit der Möglichkeit von Selbstblindheit vereinbar sei: Wenn introspektives Wissen das Resultat der Tätigkeit eines zerebralen Scanners ist, dann ist es möglich, dass eine rationale, begrifflich kompetente Person das geistige Leben führt, das sie in der Tat führt, ohne dass sie sich ihrer geistigen Zustände jemals bewusst wird – dann nämlich, wenn ihr zerebraler Scanner systematisch versagt. Sydney Shoemaker (1994) zufolge ist ein solches Szenario jedoch begrifflich inkohärent. Betrachten wir eine Person, die unter Schmerzen leidet. Da ein Zustand kein Schmerz wäre, wenn er in der Person, die ihn verspürt, nicht das Verlangen hervorrufen würde, ihn loszuwerden, wird unsere Person Schritte unternehmen, dieses Verlangen zu stillen. Sie wird z.B. zum Telefonhörer greifen und einen Arzt konsultieren. Da wir uns nun allerdings zugleich vorstellen sollen, dass unsere Person selbstblind ist, sind wir gezwungen anzunehmen, dass sie sich weder ihres Schmerzes noch ihres Verlangens, ihn loszuwerden, gewahr ist. Sie wird sich folglich keinen Reim auf die Tatsache machen können, dass sie zum Telefonhörer greift und den Arzt um einen Termin bittet. Ihr Verhalten wird ihr selbst vollkommen rätselhaft erscheinen. Es wird ihr so vorkommen, als sei sie nicht mehr Herr über ihre eigenen Handlungen – als würden die Dinge, die sie tut, von einer anderen Person getan werden. Dieses Resultat, so Shoemaker, zeige, dass wir uns eine selbstblinde Person in Wirklichkeit gar nicht vorstellen könnten. Was wir uns in Wirklichkeit vorstellen, sind *zwei* Personen, die sich in *einem* Körper befinden: eine, die den Schmerz hat, das Verlangen verspürt, ihn loszuwerden, und zum Telefonhörer greift, und eine andere, die ihr Unverständnis über das, was „sie“ tut, zu Protokoll gibt.

David Chalmers (2003) und Brie Gertler (2001) haben unabhängig voneinander eine spezielle Variante der Idee der inneren Wahrnehmung entwickelt, die vollkommen anderer Art ist als Armstrongs Scanner-Modell. Sie greifen dabei auf den von Russell (1912) ins Spiel gebrachten Begriff der Bekanntschaft (*acquaintance*) zurück. Dieser Begriff beschreibt ein besonders inniges epistemisches Verhältnis, das angeblich zwischen uns und den von uns momentan durchlebten phänomenalen Episoden bestehe und uns ermögliche, introspektive

Urteile zu fällen, die gegen jede Form von Irrtum immun seien. Denn die Begriffe, die wir anlässlich dieser Urteile verwenden – sogenannte „direkt phänomenale Begriffe“ –, bestehen Chalmers und Gertler zufolge im wortwörtlichen Sinne aus genau jenen phänomenalen Episoden, auf die wir uns urteilend beziehen. Unser Urteil könne sein Objekt daher nicht verfehlen.

Ein Nachteil des Bekanntschaftsmodells besteht darin, dass es sich lediglich auf unser Wissen über gegenwärtig durchlebte phänomenale Episoden erstreckt. Unser Wissen bezüglich anderer Arten geistiger Zustände fügt sich diesem Modell nur schlecht. Propositionale Einstellungen etwa scheinen keine phänomenalen Komponenten zu haben, mit denen wir im relevanten Sinne bekannt sein können. Eine andere Schwierigkeit, die das Bekanntschaftsmodell mit sich bringt, betrifft die Kohärenz der Idee direkt phänomenaler Begriffe: Einerseits (sofern sie aus phänomenalen Episoden bestehen) soll es sich bei ihnen um erlebnishafte Strukturen handeln, andererseits (sofern sie als Bestandteile propositionaler Gehalte fungieren) soll es sich bei ihnen um Begriffe handeln. In dieser Janusköpfigkeit erinnern sie fatal an die *ideas* der klassischen britischen Empiristen. Außerdem haben direkt phänomenale Begriffe eine äußerst begrenzte Lebensdauer: Sie existieren nur so lange, wie auch die körperlichen Empfindungen und Sinneserfahrungen existieren, aus denen sie bestehen. Es sieht daher so aus, als könne ein bestimmter direkt phänomenaler Begriff nur bei einer einzigen Gelegenheit – nämlich anlässlich des Auftretens der ihn konstituierenden phänomenalen Episode – verwendet werden. Ist dieser Umstand mit der Idee eines *Begriffs* vereinbar?

Ein grundsätzlicher Einwand gegen die Idee der inneren Wahrnehmung – in welcher Spielart auch immer – lautet, dass sie der Phänomenologie der Introspektion nicht gerecht wird: Die Aufmerksamkeit einer Person, die sich über ihre eigenen gegenwärtigen geistigen Zustände klar zu werden versucht, scheint sich nicht nach *innen* zu richten, sondern nach *außen*. Der Grund dafür liegt in der unserem Geist eigentümlichen Transparenz: Wenn ich meine gegenwärtigen geistigen Zustände in den Blick zu nehmen versuche, endet dieser Versuch zwangsläufig darin, dass meine Aufmerksamkeit auf die intentionalen Objekte jener Zustände gelenkt wird. Diese Beobachtung deutet darauf hin, dass wir introspektives Wissen nicht durch einen wie auch immer gearteten Blick nach innen erlangen. Die Introspektion scheint, so paradox es klingen mag, ein auf die Außenwelt gerichteter Vorgang zu sein. Einem Vorschlag von Gareth Evans (1982) zufolge beantworten wir die an uns selbst gerichtete Frage „Glaube ich, dass es einen dritten Weltkrieg geben wird?“ z.B. nicht

dadurch, dass wir unser Inneres nach der passenden Überzeugung durchforsten, sondern dadurch, dass wir uns fragen, ob es einen dritten Weltkrieg geben wird. Ähnliches scheint auch für andere Arten geistiger Zustände zu gelten: Jeder auf den Besitz eines bestimmten geistigen Zustands abzielenden Frage lässt sich eine geeignete Frage über das Bestehen eines Sachverhalts in der Außenwelt zuordnen, durch deren Beantwortung wir in den Besitz introspektiven Wissens gelangen können (vgl. Barz 2012).

Selbst wenn es gelingen sollte, für jeden Typus von geistigen Zuständen geeignete, auf die Außenwelt bezogene Fragen zu finden, wäre immer noch rätselhaft, *warum* wir durch die Beantwortung solcher Fragen in den Besitz von Wissen über den eigenen Geist gelangen: Was sich in der Außenwelt abspielt, ist eine Sache, in welchem Zustand sich unser Geist befindet, eine ganz andere. Eine weitere Schwierigkeit mit dem Transparenzmodell besteht darin, dass es schlecht zur Unmittelbarkeit introspektiven Wissens zu passen scheint. Wenn ich weiß, dass ich glaube, dass es einen dritten Weltkrieg geben wird, so handelt es sich bei diesem Wissen dem Transparenzmodell zufolge um das Resultat eines wie auch immer gearteten Erwägens der Möglichkeit eines dritten Weltkrieges. In der Regel scheinen wir jedoch wissen zu können, was wir über eine bestimmte Sache glauben, ohne näher über diese Sache nachdenken zu müssen. Manche Kritiker halten das von Anhängern des Transparenzmodells vorgeschlagene Verfahren daher für wenig geeignet, um eine bereits vorhandene Überzeugung zu *entdecken* – es handelt sich eher um ein Verfahren, mit dessen Hilfe wir neue, vorher nicht vorhandene Überzeugungen *erzeugen*.

Die mit den bislang betrachteten Introspektionsmodellen verbundenen Schwierigkeiten sind Wasser auf die Mühlen derjenigen Philosophen, die annehmen, dass es keiner besonderen epistemischen Anstrengung bedarf – sei es in Form eines nach innen oder nach außen gerichteten Blicks –, um zu introspektivem Wissen zu gelangen. Introspektives Wissen, so sagen sie, wird vielmehr „frei Haus“ geliefert: Es wird durch begriffliche Zusammenhänge garantiert, die zwischen dem Besitz introspektiver Überzeugungen und dem Haben der geistigen Zustände bestehen, auf die sich jene Überzeugungen beziehen. Dieser Gedanke lässt sich in zweierlei Richtungen ausbuchstabieren. Man kann ihn zum einen so verstehen, dass es unter gewissen Randbedingungen begrifflich unmöglich ist, sich in einem geistigen Zustand φ zu befinden, ohne zu glauben, dass man sich in φ befindet. Diese Idee ist vor allem von Shoemaker (1994) im Rahmen seiner Kritik an Armstrongs Scanner-Modell stark gemacht worden: Der Besitz der relevanten alltagspsychologischen Begriffe, zusammen mit einem gewissen Grad an Rationalität, sei, so Shoemaker, bereits hinreichend für

introspektives Wissen. Man kann jenen Gedanken jedoch auch in der umgekehrten Richtung ausbuchstabieren: Für das Haben eines geistigen Zustands φ ist bereits der Besitz der Überzeugung, dass man sich in φ befindet, hinreichend – vorausgesetzt, man ist begrifflich kompetent und rational. Diese Idee lässt sich mithilfe des folgenden Beispiels illustrieren. Nehmen wir an, ich sei der Meinung, dass ich glaube, dass p . Ich werde dann die Frage „Glaubst du, dass p ?“ affirmativ beantworten. Da ich rational bin und den Begriff der Überzeugung beherrsche, werde ich wissen, dass jemand, der die Frage „Glaubst du, dass p ?“ bejaht, die Frage „Ist p der Fall?“ schlecht verneinen kann. Mit der Bejahung der Frage „Ist p der Fall?“ gehe ich jedoch genau dieselben Verpflichtungen ein, denen auch derjenige unterliegt, der glaubt, dass p – etwa die Verpflichtung, die Behauptung, dass p , gegen Einwände zu verteidigen. Kurz: Die „höherstufige“ Überzeugung, dass ich glaube, dass p , geht – falls das betreffende Subjekt rational ist und weiß, was es heißt, eine Überzeugung zu haben – mit genau denselben Dispositionen einher wie die „niedrigstufige“ Überzeugung, dass p . Und dieselben Dispositionen zu haben wie jemand, der die Überzeugung, dass p , hat, heißt nichts anderes als die Überzeugung, dass p , zu haben (vgl. Moran 2001). Manche Autoren geben dieser Idee eine konstruktivistische Wendung: Wir dürfen, so sagen sie, den geistigen Zustand φ nicht als etwas betrachten, das bereits vor der Bildung unserer Überzeugung, dass wir uns in φ befinden, existierte. Es ist vielmehr so, dass φ durch jene Überzeugung überhaupt erst ins Leben gerufen wird (vgl. Coliva 2009).

Die engen begrifflichen Verflechtungen, die den „Frei Haus“-Theorien zufolge zwischen der Überzeugung „Ich befinde mich jetzt in φ “ und dem geistigen Zustand φ bestehen, lassen es fraglich erscheinen, ob wir in diesem Zusammenhang überhaupt noch von *Wissen* reden dürfen. Denn normalerweise nehmen wir an, dass die Gegenstände unseres Wissens von unseren Wissenszuständen begrifflich unabhängig sind. „Frei Haus“-Theorien laufen daher Gefahr, das Phänomen des introspektiven Wissens wegzuerklären, anstatt es verständlich zu machen. In ihrem Licht erscheint die Introspektion nicht länger als die Fähigkeit, die eigenen geistigen Zustände zu *entdecken*. Sie entpuppt sich vielmehr als die Fähigkeit, die eigenen geistigen Zustände zu *gestalten*.

Literatur

- Alston, William: Varieties of Privileged Access. In: *American Philosophical Quarterly* 8 (1971), 223-241.
- Armstrong, David M.: *A Materialist Theory of the Mind*. London 1968.
- Bar-On, Dorit: *Speaking My Mind. Expression and Self-Knowledge*. Oxford 2004.
- Barz, Wolfgang: *Die Transparenz des Geistes*. Berlin 2012.
- Boghossian, Paul: Content and Self-Knowledge. In: *Philosophical Topics* 17 (1989), 5-26.
- BonJour, Laurence: *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, Mass. 1985.
- Burge, Tyler: Individualism and the Mental. In: *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1979), 73-122.
- Cassam, Quassim: *Self-Knowledge for Humans*. Oxford 2014.
- Chalmers, David: The Content and Epistemology of Phenomenal Belief. In: Aleksandar Jokic und Quentin Smith (Hg.): *Consciousness – New Philosophical Perspectives*. Oxford 2003, 220-272.
- Coliva, Annalisa: Self-Knowledge and Commitments. In: *Synthese* 171 (2009), 365-375.
- Evans, Gareth: *The Varieties of Reference*. Oxford 1982.
- Gertler, Brie: Introspecting Phenomenal States. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 63 (2001), 305-28.
- Hulburt, Russell T./Schwitzgebel, Eric: *Describing Inner Experience? Proponent Meets Skeptic*. Cambridge, Mass. 2007.
- Lewis, Clarence I.: *An Analysis of Knowledge and Valuation*. La Salle 1946.
- Moran, Richard: *Authority and Estrangement*. Princeton 2001.
- Putnam, Hilary: The Meaning of 'Meaning'. In: *Minnesota Studies in Philosophy of Science* 7 (1975), 131-193.
- Russell, Bertrand: *Problems of Philosophy*. London 1912.
- Ryle, Gilbert: *The Concept of Mind*. London 1949.
- Shoemaker, Sydney: Self-Knowledge and 'Inner Sense'. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (1994), 249-314.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen [1953]*. Frankfurt a. M. ⁷1990.