

# Inhalt

»So sind wir von Proust befreit. Befreit gleichzeitig vom ›Innenleben‹: vergeblich würden wir [...] wie ein Kind, das sich die Schulter küßt, die Liebkosungen, die Verhättschelungen 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.

Vorwort .....	9
Einleitung .....	14

## 1 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«.<sup>1</sup> 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

<sup>1</sup> Vgl. Werner Haftmann, *Malerei im 20. Jahrhundert – Eine Entwicklungsgeschichte*, München 1987, 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

## Resümee

Es kommt nicht selten vor, daß man ein philosophisches Buch mit einem Gefühl der Ernüchterung aus der Hand legt: Was als vielversprechender Versuch, eine neue Idee ins Spiel zu bringen, begonnen hatte, verlor sich nach und nach in immer kleinteiligeren Analysen technischer Feinheiten, deren Funktion für das Große und Ganze nicht mehr ersichtlich war. Ich möchte diesen Eindruck nicht hinterlassen. Ich werde daher in diesem abschließenden Kapitel einen Blick zurück auf den Weg werfen, den ich bis hierhin zurückgelegt habe, um deutlich zu machen, inwiefern sich meine Überlegungen zu einem, wie ich hoffe, kohärenten Gesamtbild fügen.

Das Ziel der vorangegangenen Untersuchungen bestand darin, die Idee zu verteidigen, daß wir introspektives Wissen – Wissen über die eigenen gegenwärtigen geistigen Zustände – nicht durch einen Blick nach innen, sondern durch einen Blick auf die Welt erwerben: Wenn ich mich in einem geistigen Zustand  $\varphi$  befinde, weiß ich, daß ich mich in  $\varphi$  befinde: nicht, indem ich  $\varphi$  innerlich wahrnehme, sondern indem ich meine Aufmerksamkeit auf denjenigen Aspekt der Außenwelt richte, den  $\varphi$  repräsentiert. Meine Überlegungen zur Verteidigung dieser Idee hatten *hypothetischen* Charakter. Ich habe nicht direkt für die Wahrheit der Idee der Transparenz argumentiert, sondern versucht zu überlegen, was wir, gesetzt den Fall, die Transparenzthese ist wahr, über die Natur unseres Geistes annehmen müssen. Und ich versprach am Ende der Einleitung, daß diese Annahmen akzeptabel sein werden. Es ist daher an der Zeit, Bilanz zu ziehen. Welche Annahmen mußte ich um der Transparenzidee willen über die Natur unseres Geistes treffen? Und: Sind diese Annahmen, in der Rückschau betrachtet, plausibel? Ich möchte folgendermaßen vorgehen: Ich werde zunächst diejenigen Elemente Revue passieren lassen, die ich, wenn man so will, neu in unser Bild des Geistes eingefügt habe; dann werde ich erläutern, welchen Zweck diese Elemente im Rahmen der Verteidigung der Transparenzidee erfüllen sollen; und schließlich werde ich darlegen, warum diese Elemente – ganz unabhängig von ihrer Rolle im Zusammenhang der Verteidigung der Transparenzidee – unverzichtbar sind.

Eines der wichtigsten Elemente des von mir gezeichneten Bil-

des ist sicherlich die These, daß alle – zumindest alle introspektiv erreichbaren – geistigen Zustände repräsentational sind. Jeder geistige Zustand ist derart, daß er seinem Träger die Welt auf eine bestimmte Art und Weise darstellt: Durch unsere Überzeugungen hindurch gibt sich die Welt als ein Ort zu erkennen, an dem die Dinge so-und-nicht-anders liegen; durch unsere Wünsche hindurch gibt sich die Welt als ein Ort zu erkennen, an dem die Dinge anders liegen sollten, als sie es tatsächlich tun; durch unsere Absichten hindurch gibt sich die Welt als ein Ort zu erkennen, an dem diese oder jene Dinge von uns getan werden müssen; durch unsere Sinneseindrücke hindurch gibt sich die Welt als ein Ort zu erkennen, in dem die Dinge Farben und Formen haben, Geräusche und Gerüche emittieren und vielfältige Oberflächenstrukturen aufweisen; durch unsere körperlichen Empfindungen hindurch gibt sich ein bestimmter Bestandteil der Welt, unser Körper, als ein Ort zu erkennen, in dem Dinge passieren, die unserem Wohlbefinden zu- oder abträglich sind; durch unsere Emotionen hindurch gibt sich die Welt als ein Ort zu erkennen, an dem es lebens- oder hassenswerte, schöne oder häßliche, vertrauenswürdige oder beängstigende Dinge zu bestaunen gibt.

Der Grund, warum ich diese Annahme benötige, ist offensichtlich: Die Transparenzidee besteht darin, daß der Erwerb introspektiven Wissens über einen geistigen Zustand  $\varphi$  damit anhebt, die Aspekte der Außenwelt in den Blick zu nehmen, die  $\varphi$  repräsentiert. Repräsentierte  $\varphi$  keine solchen Aspekte, könnte das Transparenzverfahren nicht starten.

Die Annahme eines durchgehenden Repräsentationalismus, wie man meine Position nennen könnte,<sup>1</sup> ist weder neu noch besonders originell. Es handelt sich vielmehr um einen traditionellen phänomenologischen Topos, der in der analytischen Philosophie derzeit eine Renaissance erlebt.<sup>2</sup> Ich befinde mich diesbezüglich

1 Diese Bezeichnung ist allerdings mit Vorsicht zu genießen, da sie in mehreren Hinsichten mißverständlich ist. Vgl. meine diesbezüglichen Bemerkungen in der Einleitung.

2 Ein wichtiges Dokument dieser Renaissance ist Tim Crane, »Intentionalität als Merkmal des Geistigen«, in: ders., *Intentionalität als Merkmal des Geistigen*, Frankfurt/M. 2007, S. 23-50 (Orig.: »Intentionality as the Mark of the Mental«, in: A. O'Hear [Hg.], *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge 1998, S. 229-251).

also in guter Gesellschaft. Diese Tatsache sollte genügen, um mich in diesem Zusammenhang vom Vorwurf eines *Ad-hoc*-Manövers freizusprechen.

Wenn es um die nähere Ausgestaltung des Repräsentationalismus geht, kann ich mich allerdings nicht so leicht aus der Affäre ziehen. Denn hier weiche ich vom analytischen Mainstream ab. Eine meiner Behauptungen in diesem Zusammenhang lautet zum Beispiel, daß alle geistigen Zustände einen *propositionalen Gehalt* haben. Wer erst einmal für den Repräsentationalismus Partei ergriffen hat, kommt meines Erachtens an dieser Wahrheit nicht vorbei. Wenn alle geistigen Zustände derart sind, daß sie die Welt auf eine bestimmte Art und Weise darstellen, muß es für jeden geistigen Zustand eine Antwort auf die Frage geben, *auf welche Art und Weise* die Welt durch ihn dargestellt wird. Die Antwort kann – wie sollte es anders sein – nur in Form eines Satzes gegeben werden, der beschreibt, wie die Welt durch den betreffenden Zustand hindurch erscheint. Ich verstehe den Begriff des propositionalen Gehalts insofern in einem relativ anspruchslosen Sinne: Das Adjektiv »propositional« deutet in diesem Zusammenhang lediglich darauf hin, daß der betreffende Gehalt mit Hilfe eines *Satzes* zum Ausdruck gebracht werden kann. Es präjudiziert nichts bezüglich der Frage, worin die Natur propositionaler Gehalte besteht. Dieser liberale Gebrauch des Adjektivs »propositional« eröffnet den logischen Spielraum für die Behauptung, daß wir propositionale Gehalte nicht generell mit Propositionen identifizieren dürfen. Neben Propositionen, so meine These, gibt es noch eine Vielzahl anderer abstrakter Entitäten, die die Rolle des propositionalen Gehalts spielen können – Dinge, die ich als Direktive, Exklamative, Interrogationen und Postulationen bezeichnet habe. Propositionen spielen diese Rolle lediglich im Zusammenhang mit Überzeugungen, Sinneseindrücken und körperlichen Empfindungen. Im Falle von Wünschen treten Postulationen, im Falle von Absichten Direktiven und im Falle von Emotionen Exklamative an ihre Stelle.

Das Motiv für diesen Zug liegt auf der Hand: Der Transparenzidee zufolge können wir allein dadurch, daß wir den propositionalen Gehalt eines geistigen Zustands, in dem wir uns befinden, in den Blick nehmen, wissen, daß wir uns in diesem geistigen Zustand befinden. Wenn propositionale Gehalte durch die Bank aus Propositionen bestünden, gäbe es für den Proponenten der Trans-

parenzidee keine Möglichkeit zu erklären, was uns in die Lage versetzt, introspektiv zu erkennen, daß wir etwa den Wunsch – und nicht die Überzeugung – haben, daß es regnet.

Ich hoffe jedoch im Zuge meiner Überlegungen deutlich gemacht zu haben, daß ich Direktiven, Exklamative, Interrogationen und Postulationen nicht nur aus dem Grund in die Welt gesetzt habe, damit sie die Transparenzidee retten mögen. Es gibt andere, von der Transparenzidee unabhängige Gründe, warum wir diese Dinge brauchen: Ohne sie wird es schwer, sich einen Reim auf die Semantik nichtindikativischer Sätze zu machen. Exklamativ-, Imperativ-, Interrogativ- und Optativsätze haben, daran kann kein Zweifel bestehen, eine Bedeutung, die in vielen Hinsichten der Bedeutung von Indikativsätzen ähnlich ist. Und doch kann es sich bei diesen Bedeutungen nicht um Propositionen handeln. Denn im Gegensatz zu Indikativsätzen haben Exklamativ-, Imperativ-, Interrogativ- und Optativsätze keine Wahrheitsbedingungen, sondern Angemessenheits-, Befolgings-, Beantwortungs- bzw. Erfüllungsbedingungen.

Man mag diese Proliferation abstrakter Entitäten mit Argwohn betrachten. Doch ich sehe in diesem Zusammenhang keine Alternative. Eine Möglichkeit, ohne Direktiven, Exklamative, Interrogationen und Postulationen auszukommen, besteht darin, den grammatikalischen Modus für semantisch inert zu erklären. Eine andere Möglichkeit besteht darin, nichtindikativische Sätze als Ellipsen indikativischer Sätze zu betrachten. Beide Optionen sind, so hoffe ich im dritten Kapitel gezeigt zu haben, unplausibel.

Wenn man sich mit dem Gedanken der Diversität von Satzbedeutungen erst einmal angefreundet hat, sollte es leicht fallen, die Idee zu akzeptieren, daß der propositionale Gehalt vieler geistiger Zustände nicht aus Propositionen besteht. Die Überlegung, die zu diesem Schluß führt, startet mit der Intuition, daß der propositionale Gehalt eines geistigen Zustands identisch mit der Bedeutung desjenigen Satzes ist, den die betreffende Person äußern würde, wenn sie ihrem geistigen Zustand unmißverständlich Ausdruck verleihen wollte. Da Wünsche unmißverständlich durch Optativsätze, Absichten unmißverständlich durch Imperativsätze und Emotionen unmißverständlich durch Exklamativsätze zum Ausdruck gebracht werden, liegt es nahe, die propositionalen Gehalte von Wünschen mit den Bedeutungen von Optativsätzen –

Postulationen –, die propositionalen Gehalte von Absichten mit den Bedeutungen von Imperativsätzen – Direktiven – und die propositionalen Gehalte von Emotionen mit den Bedeutungen von Exklamativsätzen – Exklamativen – zu identifizieren.

Diese Erläuterungen mögen nicht jeden Leser zufriedenstellen. Die Annahme neuer theoretischer Entitäten, so könnte man sagen, ist nur dann gerechtfertigt, wenn sie auch zur Beseitigung von Schwierigkeiten fruchtbar gemacht werden können, die von dem Problem, zu dessen Lösung sie ursprünglich eingeführt wurden, unabhängig sind. Diese Bedingung scheinen Direktiven, Exklamative, Interrogationen und Postulationen nicht oder bestenfalls mangelhaft zu erfüllen.

Um diesem Einwand zu begegnen, möchte ich auf eine dialektische Pattsituation hinweisen, in die philosophische Debatten über die Natur von Emotionen regelmäßig münden, um dann zu zeigen, wie dieses Patt im Rückgriff auf die von mir postulierten abstrakten Entitäten aufgelöst wird. Viele Philosophen halten es für unbestreitbar, daß Emotionen einen propositionalen Gehalt haben, der mit Hilfe eines Satzes zum Ausdruck gebracht werden kann, in den evaluative Prädikate einfließen. Da sie dem Vorurteil unterliegen, daß alle propositionalen Gehalte Propositionen sind, folgern sie, daß es sich bei Emotionen um besondere Urteile – Werturteile – handelt. Die Opponenten der Urteilstheorie machen dagegen geltend, daß wir Emotionen haben können, ohne die entsprechenden Werturteile zu fällen, und daß wir bestimmte Werturteile fällen können, ohne die entsprechenden Emotionen zu haben. Emotionen, so folgern sie, können daher keine Urteile sein. Wenn Emotionen jedoch keine Urteile sind, dürfen wir, so geht die Überlegung weiter, Emotionen nicht als Relationen zwischen Personen und Propositionen rekonstruieren. Und da auch die Opponenten der Urteilstheorie der Illusion unterliegen, daß es neben Propositionen keine anderen abstrakten Entitäten gibt, die die Rolle des propositionalen Gehalts spielen können, folgern sie, daß Emotionen keine propositionalen Gehalte haben.

Wenn wir den Gedanken zulassen, daß nicht alle propositionalen Gehalte Propositionen sind, können wir aus diesem Teufelskreis aussteigen. In diesem Sinne habe ich im sechsten Kapitel vorgeschlagen, Emotionen als Relationen zu Exklamativen aufzufassen. Dieser Vorschlag hat den Vorteil, daß wir sowohl an der richtigen

Einsicht des Urteilstheoretikers festhalten können, daß Emotionen einen propositionalen Gehalt haben, der mit Hilfe eines Satzes zum Ausdruck gebracht werden kann, in den evaluative Prädikate einfließen, als auch an der richtigen Einsicht seines Opponenten, daß wir Emotionen haben können, ohne die entsprechenden Werturteile zu fällen, bzw. daß wir bestimmte Werturteile fällen können, ohne die entsprechenden Emotionen zu haben. Die Diversität der Satzbedeutungen macht somit den Weg frei für eine integrative Theorie der Emotionen – eine Theorie, die die Standpunkte der Kognitivisten und Nonkognitivisten miteinander versöhnt.

Die Postulierung ungewöhnlicher abstrakter Entitäten, die in die Rolle propositionaler Gehalte schlüpfen, ist allerdings nicht die einzige von mir getroffene Maßnahme, die Kritik ernten wird. Ich behaupte zudem, daß wir uns episodische propositionale Einstellungen – namentlich Urteile, episodische Wünsche und episodische Absichten – sowie episodische soziale Emotionen als Vorfälle zurechtlegeren sollen, in deren Zuge geistige Sätze gedacht werden.

Beantworten wir zunächst die Frage, welche Funktion diese Konstruktion im Rahmen der Verteidigung der Transparenzidee erfüllt. Zu diesem Zweck ist ein Rückblick auf das Problem vonnöten, das ich im zweiten Kapitel – in Anlehnung an Alex Byrne – als »Rätsel der Transparenz« bezeichnet habe. Der Erwerb introspektiven Wissens startet der Transparenzidee zufolge damit, daß sich das Subjekt den propositionalen Gehalt seines geistigen Zustands vergegenwärtigt. Dies geschieht vermittelt geeigneter geistiger *Episoden*. Um wissen zu können, daß ich eine Überzeugung mit einem bestimmten propositionalen Gehalt habe, muß ich beispielsweise zunächst das episodische Gegenstück zu dieser Überzeugung evozieren, das heißt ein *Urteil* fällen, das denselben Gehalt hat wie die betreffende Überzeugung. Entsprechendes gilt für Wünsche, Absichten und (soziale) Emotionen. Hier sind es allerdings keine Urteile, sondern Wunschepisoden, episodische Absichten und episodische Emotionen, mit deren Hilfe sich das Subjekt den propositionalen Gehalt der betreffenden geistigen Zustände vergegenwärtigt. Der springende Punkt in diesem Zusammenhang besteht darin, daß allein das Durchleben dieser geistigen Episoden für den Erwerb introspektiven Wissens nicht hinreicht. Es muß noch etwas hinzukommen: Der propositionale Gehalt, der uns, wenn man so will, im Zuge der Episoden, die wir durchlaufen, vor Augen steht,

muß in ein *höherstufiges Urteil* integriert werden. Das Urteil mit dem durch den Indikativsatz »Es regnet« ausgedrückten propositionalen Gehalt muß in ein Urteil mit dem durch den Indikativsatz »Ich glaube, daß es regnet« ausgedrückten propositionalen Gehalt überführt werden. Die Wunschepisode mit dem durch den Optativsatz »Wenn es doch nur regnen würde!« ausgedrückten propositionalen Gehalt muß in ein Urteil mit dem durch den Indikativsatz »Ich wünsche, daß es regnet« ausgedrückten propositionalen Gehalt umgewandelt werden usw. Das »Rätsel der Transparenz« besteht darin, daß *prima facie* nicht ersichtlich ist, warum das Subjekt zu diesem Übergang epistemisch berechtigt ist.

Die Lösung, die ich für dieses Problem anbiere, stützt sich auf sogenannte Moore-Konditionale, die einen Zusammenhang zwischen der illokutionären Kraft einer Äußerung und dem Typ von geistigem Zustand herstellen, in dem sich der Sprecher befindet: Die Äußerung eines Satzes mit behauptender Kraft läßt den Rückschluß auf das Vorliegen einer entsprechenden Überzeugung zu; die Äußerung eines Satzes mit auffordernder Kraft läßt den Rückschluß auf das Vorliegen eines entsprechenden Wunsches zu usw. Diese Zusammenhänge helfen mir jedoch zunächst nicht weiter, weil sie lediglich auf *Äußerungen* – gesprochene oder geschriebene Sätze – zugeschnitten sind. Damit die Moore-Konditionale für eine Lösung des »Rätsels der Transparenz« nutzbar gemacht werden können, müssen sie nicht nur auf Äußerungen im herkömmlichen Sinne, sondern auch auf diejenigen geistigen Episoden zutreffen, mit denen das Transparenzverfahren anhebt. Ich räume diese Schwierigkeit dadurch aus, daß ich die besagten geistigen Episoden nach dem Modell eines Sprechakts konzipiere: Ein Urteil zu fällen bedeutet, einen geistigen Indikativsatz mit behauptender Kraft zu denken; eine Wunschepisode zu durchlaufen bedeutet, einen geistigen Optativsatz mit auffordernder Kraft zu denken usw. Damit ist der Weg frei, um die Moore-Konditionale im Rahmen der Lösung des »Rätsels der Transparenz« einzusetzen.

Betrachten wir nun diese Konzeption unabhängig von ihrem Beitrag zur Verteidigung der Transparenzidee. Warum, so könnte man fragen, soll man diese Konzeption unterschreiben? Warum soll man glauben, daß ein Subjekt, das ein Urteil fällt oder einen Wunsch verspürt, einen geistigen Satz denkt?

Meine Antwort bestehe in einer Gegenfrage: Welche Alternati-

ven gibt es? Eine Möglichkeit bestünde darin, die Existenz geistiger Episoden schlichtweg zu leugnen – eine Position, die häufig Ryle zugeschrieben wird.<sup>3</sup> Eine andere Möglichkeit wäre vielleicht, sich geistige Episoden als das Kommen und Gehen bestimmter Empfindungsqualitäten zurechtzulegen. Die dritte Alternative lautet, daß wir uns geistige Episoden als Akte des Fassens und Loslassens propositionaler Gehalte vorstellen sollen, ohne daß dabei die Hilfe geistiger Vehikel in Anspruch genommen werden müßte. Was ist von diesen Alternativen zu halten?

Niemand wird ernsthaft bestreiten wollen, daß es geistige Episoden gibt: daß uns Gedanken durch den Kopf schießen, daß wir vom einen auf den anderen Augenblick von Begierden ergriffen werden, daß wir in Erinnerungen schwelgen, daß wir nachdenken, Beschlüsse fassen und zu Entscheidungen gelangen, daß wir Berührungen spüren und von Geräuschen aufgeschreckt werden, daß wir uns Situationen vorstellen und in der Phantasie ausmalen, daß wir von Empörung ergriffen oder von Mitleid erfüllt werden. All das ist unverhandelbar. Wir können die erste Alternative daher getrost ignorieren.

Die zweite Alternative, bei der Empfindungsqualitäten die Rolle geistiger Vehikel spielen, kann dagegen keineswegs als von vornherein abwegig gelten. Ich selbst vertrete ja eine Spielart dieses Modells im Zusammenhang mit Sinneseindrücken, körperlichen Empfindungen und einfachen Emotionen. Doch im Zusammenhang mit den gegenwärtig in Frage stehenden geistigen Episoden – Urteile, Wunschepisoden, episodische Absichten und episodische soziale Emotionen – kann dieses Modell nicht überzeugen. So kann es etwa die logische Komplexität vieler der in Frage stehenden geistigen Episoden nicht erklären. Denken wir an den Fall *hypothetischer Urteile*: Wir können nicht nur urteilen, daß die Dinge so-und-so liegen, sondern auch, daß, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind, die Dinge so-und-so liegen. Es ist schwer zu begreifen, wie

3 Zu Unrecht, wie ich meine. Ryle leugnet nicht durchweg die Existenz geistiger Episoden, sondern stellt vielmehr die mit der Beschreibung derartiger Episoden verbundenen Mißverständnisse klar. So leugnet er z. B. keineswegs die Existenz sinnlicher Empfindungen, beharrt jedoch darauf, daß wir uns das Haben einer Empfindung nicht nach dem Modell der Beobachtung zurechtlegen dürfen. Vgl. Gilbert Ryle, *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart 1969, S. 270-334 (Orig.: *The Concept of Mind*, London 1949, S. 199-244).

sich aus der Kombination unterschiedlicher Empfindungsqualitäten ein solches Urteil ergeben soll. Ein anderes Beispiel aus dem Bereich episodischer sozialer Emotionen: Das Gefühl der Reue, das mich nach vollbrachter Tat überkommen mag, kann als ein Zustand aufgefaßt werden, dessen propositionaler Gehalt durch den Ausruf »Ach, hätte ich das, was ich getan habe, doch nur unterlassen!« zum Ausdruck gebracht wird. Es ist vollkommen unklar, wie sich mit Hilfe von Empfindungsqualitäten die Idee des Ungeschehenmachens bilden ließe.

Die dritte Alternative besteht darin, auf die Idee geistiger Vehikel zu verzichten und sich die in Frage stehenden geistigen Episoden so vorzustellen, als ob das Subjekt unvermittelt mit den betreffenden propositionalen Gehalten operiert. Ich habe bereits in verschiedenen Passagen dieses Buches mein Unbehagen über diese Konzeption zum Ausdruck gebracht: Propositionale Gehalte sind abstrakte Entitäten; die Idee, wir könnten zu ihnen in kausale Beziehungen treten, wir könnten sie im Geiste hin und her bewegen, mit ihnen hantieren, sie manipulieren und transformieren, ist daher unverständlich. Was bleibt uns also anderes übrig, als geistige Sätze anzunehmen?

Vielleicht wird man einwenden, daß ich die Alternativen zu geistigen Sätzen keineswegs ausgeschöpft habe. Was ist etwa mit der konnektionistischen Idee neuronaler Netzwerke, in denen Informationen auf nichtsymbolische Weise verarbeitet werden? Doch dieser Einwand beruht auf einem Mißverständnis. Die Annahme geistiger Sätze ist – ebensowenig wie die Annahme eines Stroms von Empfindungsqualitäten und die Annahme einer direkten Interaktion mit propositionalen Gehalten – keine Hypothese, die erklären soll, wie geistige Episoden physikalisch realisiert sind. Ich habe an früherer Stelle bereits deutlich gemacht, daß wir geistige Sätze in meinem Sinne nicht mit mentalen Repräsentationen im Sinne Fodors verwechseln dürfen: Geistige Sätze in meinem Sinne sind – im Gegensatz zu Fodors mentalen Repräsentationen – *geistige* Entitäten. Bei der Annahme geistiger Sätze handelt es sich um den Versuch, geistige Episoden so feinkörnig wie möglich zu analysieren, ohne dabei einer bestimmten Theorie der physikalischen Realisierung geistiger Episoden vorzugreifen. Die Annahme geistiger Sätze steht insofern gar nicht im Widerspruch zur These des Konnektionismus.

Das »Rätsel der Transparenz« stellt sich aber nicht nur im Zusammenhang mit Überzeugungen, Wünschen, Absichten und sozialen Emotionen, sondern auch im Zusammenhang mit Sinneseindrücken, körperlichen Empfindungen und einfachen Emotionen. Da ich diese Zustände aus naheliegenden Gründen nicht als Relationen zu geistigen Sätzen rekonstruieren möchte, helfen mir Moore-Konditionale in diesem Fall nicht weiter. Ich muß den Übergang von Urteilen, die sich auf die Gegebenheiten im betreffenden Sinnesfeld beziehen, zu Urteilen, in denen ich mir selbst einen bestimmten Sinneseindruck, eine bestimmte körperliche Empfindung bzw. eine bestimmte einfache Emotion zuschreibe, daher auf eine andere Art und Weise rechtfertigen.

An diesem Punkt der Überlegung betritt die Idee des »So-tun-als-ob«-Spiels die Bühne. Die Pointe dieser Idee besteht darin, daß sie uns erlaubt, vom Vorliegen bestimmter fiktionaler Wahrheiten, also Wahrheiten, die sich aus den Spielregeln im Zusammenwirken mit der Wirklichkeit ergeben, auf das Vorliegen der Requisiten zurückzuschließen, die im Rahmen des betreffenden »So-tun-als-ob«-Spiels benutzt werden. Wenn Eric und Gregory – die beiden Protagonisten aus Waltons Beispiel – so tun, als ob Baumstümpfe Bären wären, sind sie berechtigt, aus dem Vorliegen der fiktionalen Wahrheit »Da ist ein Bär« zu schließen, daß da in Wirklichkeit ein Baumstumpf ist. Denn »Da ist ein Bär« wäre nicht fiktional wahr, wenn da in Wirklichkeit kein Baumstumpf wäre.

Ich übertrage diese Idee auf den Erwerb introspektiven Wissens von Sinneseindrücken – und Entsprechendes gilt, mit leichten Modifikationen, auch für körperliche Empfindungen und einfache Emotionen – auf folgende Weise: Um wissen zu können, daß ich einen so-und-so gearteten Sinneseindruck habe, muß ich zunächst ein Urteil fällen, dessen propositionaler Gehalt sich zumindest teilweise mit dem propositionalen Gehalt des betreffenden Sinneseindrucks deckt.<sup>4</sup> Um dies sicherzustellen, muß ich mein gesamtes Hintergrundwissen bezüglich der Wahrnehmungsumstände ein-

4 Die Forderung, dieses Urteil möge *exakt denselben* propositionalen Gehalt haben wie der entsprechende Sinneseindruck, ist unrealistisch. Aufgrund der Reichhaltigkeit von Sinneseindrücken wird es immer Aspekte geben, die mir, wenn man so will, durch die Lappen gehen. Für den Erwerb introspektiven Wissens stellt dieser Umstand jedoch kein besonderes Problem dar. Vgl. meine diesbezüglichen Bemerkungen im vierten Kapitel.

klammern. Ich muß so tun, als ob mein Sinneseindruck veridisch wäre, um mich dann – vor dem Hintergrund dieser Annahme – zu fragen, was in dem Sinnesfeld, das mir durch den betreffenden Eindruck hindurch präsentiert wird, der Fall ist. Mit anderen Worten: Ich spiele ein »So-tun-als-ob«-Spiel mit meinem Sinneseindruck. Als Resultat dieses Spiels werde ich ein »Als-ob«-Urteil fällen, das die Umstände in meinem Sinnesfeld so beschreibt, wie sie mir gegeben sind – ohne Rücksichtnahme darauf, wie die Dinge eventuell wirklich liegen. Der Grund, warum ich berechtigt bin, von diesem, die Umstände in meinem Sinnesfeld betreffenden, »Als-ob«-Urteil zu dem Urteil überzugehen, daß ich einen so-und-so gearteten Sinneseindruck habe, liegt darin, daß der folgende Zusammenhang gilt: Das »Als-ob«-Urteil wäre nicht fiktional wahr, wenn ich in Wirklichkeit nicht einen so-und-so gearteten Sinneseindruck hätte.

Diese Geschichte klingt auf den ersten Blick unglaublich. Denn in ihrem Lichte betrachtet scheint die Introspektion von Sinneseindrücken eine komplizierte, in mehrere Schritte gegliederte Tätigkeit zu sein, deren Ausübung die Mobilisierung anspruchsvoller kognitiver Fähigkeiten erfordert. In Wirklichkeit, so könnte man einwenden, ist die Introspektion jedoch eine unspektakuläre Angelegenheit: Wir durchlaufen keinerlei Stationen; wir stellen uns keine Fragen nach den Gegebenheiten in unseren Sinnesfeldern; wir machen keine Annahmen über die Wahrnehmungsbedingungen; wir spielen kein »So-tun-als-ob«-Spiel mit unseren Eindrücken. Wenn wir wissen, daß wir einen so-und-so gearteten sinnlichen Eindruck haben, dann wissen wir das *auf einen Schlag*. Niemand muß geistige Gymnastikübungen vollführen, bevor er wissen kann, welchen Sinneseindruck er hat.

Das ist alles richtig. Und doch trifft es mich nicht. Denn meine Geschichte – und damit ist nun nicht nur die Geschichte gemeint, die ich im Zusammenhang mit Sinneseindrücken, sondern auch die Geschichte, die ich im Zusammenhang mit anderen geistigen Zuständen erzähle – soll gar nicht die einzelnen Stationen beschreiben, die wir im Zuge des Erwerbs introspektiven Wissens *tatsächlich durchlaufen*. Denn in der Tat: Dem realen psychologischen Geschehen sind diese Stationen fremd. Sinn und Zweck meiner Geschichte ist ein ganz anderer: Sie soll den Erwerb introspektiven Wissens unter der Perspektive der Frage rekonstruieren, warum wir berechtigt sind, Urteile über die eigenen geistigen Zustände zu

fällen, obwohl wir diese geistigen Zustände selbst niemals zu Gesicht bekommen. Mit anderen Worten: Ich beschäftige mich nicht mit der *Genese* introspektiver Urteile, sondern mit ihrer *Geltung*. Es handelt sich also um eine »rationale Rekonstruktion« im Sinne Carnaps, das heißt um eine »schematisierte Beschreibung eines imaginären, aus rational vorgeschriebenen Schritten bestehenden Vorgangs, der im wesentlichen zu denselben Ergebnissen kommt wie der wirkliche psychologische Vorgang«. <sup>5</sup> Eine Kritik, die darauf abhebt, daß die inferentiellen Übergänge zwischen den Stufen, die ich in meiner Geschichte unterscheide, nicht psychologisch realisiert sind, zielt daher am Kern der Sache vorbei.

Es gibt noch einen letzten Punkt, mit dem ich meine Bestandsaufnahme abschließen möchte. Die Idee, deren Verteidigung ich mir zum Ziel gesetzt hatte, bestand darin, daß introspektives Wissen durch einen nach außen, auf die Welt, gerichteten Blick erworben wird. Wir müssen, so sagte ich, unseren Blick von der Welt nicht abwenden, um zu introspektivem Wissen zu gelangen. Wir können unseren Blick vielmehr auf den Dingen belassen, auf denen er ohnehin immer schon ruht: auf den Gegenständen, Personen und Situationen in der Außenwelt. Man könnte nun den Vorwurf erheben, daß am Ende meiner Untersuchungen von dieser Idee nichts mehr übriggeblieben ist. Die Schwierigkeiten beginnen mit der Diskussion von Wünschen. Um die Frage »Wünsche ich, daß es regnet?« beantworten zu können, muß ich, so meine Darstellung, die Frage »Soll es regnen?« beantworten. Wenn wir für einen Augenblick die Perspektive Freges einnehmen, könnte man das, was hier passiert, vielleicht so beschreiben: Ich fasse die durch den Optativsatz »Wenn es doch regnen würde!« ausgedrückte Postulation. Indem ich eine Postulation fasse, so könnte man sagen, richtet sich mein Blick nun jedoch nicht mehr auf *die Welt*, sondern auf etwas, was der Welt *fehlt*. Die Idee der Transparenz, so scheint es, wird hier aufgegeben.

Ein strukturell ähnliches Problem stellt sich im Zusammenhang mit Sinneseindrücken. Um die Frage »Welchen visuellen Eindruck habe ich jetzt?« beantworten zu können, muß ich, so habe ich gesagt, die Frage »Angenommen, die Wahrnehmungsbedingungen sind normal: Was befindet sich jetzt in meinem Blickfeld?« beant-

5 Rudolf Carnap, *Mein Weg in die Philosophie*, Stuttgart 1999, S. 26.

worten. Man kann diese Frage, so habe ich weiter ausgeführt, als Anstoß zu einem »So-tun-als-ob«-Spiel auffassen, in dessen Zuge ein fiktiver physikalischer Raum erschaffen wird, den es für mich zu beschreiben gilt. Ich wende mich somit vom Bereich des Faktischen ab und dem Bereich des Fiktiven zu. Fiktive Gegenstände, so könnte man nun sagen, sind nicht *in der Welt*, sondern existieren lediglich *in meinem Geist*. Auch hier, so scheint es, wird die Idee der Transparenz aufgegeben.

Die Auffassung, daß fiktive Gegenstände eine Form von geistiger Existenz führen, ist ein leider häufig anzutreffendes Vorurteil. Es läßt sich jedoch mit einer einfachen Überlegung aus der Welt schaffen. Betrachten wir den Satz »Pegasus hat Flügel«. Dieser Satz ist wahr. Wenn die Auffassung, daß Pegasus lediglich eine Vorstellung in meinem Geist ist, richtig sein sollte, wäre die Sache, auf die ich mich mit dem Namen »Pegasus« beziehe, identisch mit meiner Vorstellung von Pegasus. Also müßte sich der Name »Pegasus« durch die Bezeichnung »meine Vorstellung von Pegasus« austauschen lassen, ohne eine Gefahr für den Wahrheitswert des Satzes heraufzubeschwören, in dem dieser Austausch vorgenommen wird. Der Satz »Meine Vorstellung von Pegasus hat Flügel« ist jedoch falsch. Also kann Pegasus nicht identisch mit meiner Vorstellung von Pegasus sein.

Diese Überlegung zeigt, daß fiktive Gegenstände keineswegs in unserem Geist existieren. Allerdings zeigt sie nicht, daß fiktive Gegenstände Bestandteile der Welt sind. Meinem Opponenten bleibt daher immer noch die Möglichkeit, sich auf den Standpunkt zu stellen, daß es schlicht keine nichtexistierenden, und somit auch keine fiktiven, Gegenstände gibt. Der Vorwurf, daß die Geschichte, die ich über den Erwerb introspektiven Wissens über Sinnesindrücke erzähle, mit der Idee der Transparenz inkompatibel ist, kann dann so formuliert werden: Indem ich meine Aufmerksamkeit fiktiven Gegenständen zuwende, nehme ich nicht die Welt in den Blick, sondern ihr Gegenteil: nichts.

Ich halte die These, daß es keine nichtexistierenden Gegenstände gibt, für falsch. Ich kenne zwar kein Argument, das meinen Opponenten zur Annahme nichtexistierender Gegenstände zwingen könnte, aber ich glaube, daß die Beweislast auf seiner Seite liegt. Denn die Anhaltspunkte dafür, daß es Gegenstände gibt, die nicht existieren, sind einfach überwältigend. Jeder von uns kann eine

ganze Reihe von ihnen aufzählen. Jeder von uns kann zumindest einige von ihnen detailliert beschreiben. Wir können sie voneinander unterscheiden (»Watson ≠ Holmes«) und miteinander identifizieren (»Dr. Jekyll = Mr. Hyde«). Und wie oft kommt es vor, daß wir uns darüber streiten, warum eine Roman- oder Filmfigur dieses oder jenes getan hat? Wenn es keine nichtexistierenden Gegenstände gäbe, würden wir in all diesen Fällen über *nichts* reden – unsere Unterhaltungen und Kontroversen wären allesamt *gegenstandslos*. Ist das nicht eine absurde Konsequenz?

Die Gegner nichtexistierender Gegenstände berufen sich in diesem Zusammenhang gerne auf Russells Theorie der Kennzeichnungen, die uns angeblich die Möglichkeit eröffne, Namen nichtexistierender Gegenstände zu eliminieren, ohne dadurch den Wahrheitswert der Sätze, aus denen der betreffende Name getilgt wird, in Gefahr zu bringen.<sup>6</sup> Doch das ist ein naiver Irrglaube. Nehmen wir an, daß ich zwar – wie die meisten Menschen – der Meinung bin, daß Pegasus Flügel hat, daß ich jedoch – wie jeder vernünftige Mensch – bestreiten würde, daß Pegasus existiert. In diesem Fall ist der Satz

W.B. glaubt, daß Pegasus Flügel hat

zweifelloso wahr. Wenn wir diesen Satz nun aber durch Russells Fleischwolf drehen, erhalten wir – ob wir nun den Einflußbereich des Quantors »eng« oder »weit« konstruieren – auf jeden Fall etwas Falsches:

»Weiter« Bereich:  $(\exists x) (x \text{ ist ein von Bellerophon gezähmtes geflügeltes Pferd} \wedge \text{W.B. glaubt, daß } x \text{ Flügel hat} \wedge (\forall y) (y \text{ ist ein von Bellerophon gezähmtes geflügeltes Pferd} \rightarrow (y = x)))$

»Enger« Bereich:  $\text{W.B. glaubt, daß } (\exists x) (x \text{ ist ein von Bellerophon gezähmtes geflügeltes Pferd} \wedge x \text{ Flügel hat} \wedge (\forall y) (y \text{ ist ein von Bellerophon gezähmtes geflügeltes Pferd} \rightarrow (y = x)))$

Die erste Paraphrase ist falsch, weil das von Bellerophon gezähmte

<sup>6</sup> Vgl. Willard V. O. Quine, »Was es gibt«, in: ders., *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays*, Frankfurt/M., Berlin u. a. 1979, S. 9-25 (Orig.: »On What There Is«, in: *Review of Metaphysics* 2 [1948], S. 21-38).

geflügelte Pferd, Pegasus, nicht existiert; und die zweite Paraphrase ist falsch, weil ich nicht glaube, daß das von Bellerophon gezähmte geflügelte Pferd, Pegasus, existiert.<sup>7</sup> Der Hinweis auf Russells Theorie der Kennzeichnungen ist demnach völlig ungeeignet, um uns davon zu überzeugen, daß es keine nichtexistierenden Gegenstände gibt.

Ein anderer Versuch, uns den Glauben an nichtexistierende Gegenstände auszutreiben, besteht darin, die mit ihnen angeblich verbundenen Gefahren heraufzubeschwören. Wenn wir nichtexistierenden Gegenständen Zugang zu unserem Diskursuniversum gewährten, so heißt es etwa, wären wir gezwungen, mit wahren Widersprüchen zu leben.<sup>8</sup> Aber das ist nicht mehr als ein Gerücht. Mittlerweile liegt eine ganze Reihe von Theorien nichtexistierender Gegenstände vor, aus denen keinerlei Widersprüche hergeleitet werden können.<sup>9</sup> Es gibt daher, soweit ich sehen kann, keine guten Gründe, nichtexistierenden Gegenständen den Zutritt zu unserem Diskursuniversum zu verwehren. Meine These, daß wir im Zuge des Erwerbs introspektiven Wissens unsere Aufmerksamkeit auf fiktive Gegenstände richten, ist mit der Idee der Transparenz demnach durchaus vereinbar.

Allerdings ist damit der Einwand, der sich im Zusammenhang mit der Introspektion von Wünschen stellte, noch nicht ausgeräumt. Denn in diesem Fall richten wir unsere Aufmerksamkeit nicht auf die Bewohner eines fiktiven physikalischen Raumes, sondern auf Nichtvorhandenes im Sinne einer Lücke oder eines Mangels. Kann das als ein Blick auf die Welt gelten?

Meines Erachtens besitzt jeder, der hier eine Schwierigkeit sieht, ein verkürztes Bild von der Welt. Es ist das Bild, das Wittgenstein im *Tractatus* entworfen hatte: »Die Welt ist alles, was der Fall ist.«<sup>10</sup> Dieses Bild ist, gelinde gesagt, krude. Wenn wir uns an den Erfah-

7 Vgl. Richard Routley, »On What There Is Not«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 43 (1982), S. 151-177, hier S. 166.

8 Vgl. Bertrand Russell, »Review of Meinong«, in: *Mind* 14 (1905), S. 530-538.

9 Vgl. Dale Jacquette, *Meinongian Logic: The Semantics of Existence and Nonexistence*, Berlin, New York 1996; Terence Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven 1980; Graham Priest, *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford 2005; Richard Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Canberra 1980; sowie Edward Zalta, *Abstract Objects: An Introduction to Axiomatic Metaphysics*, Dordrecht, Boston 1983.

10 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Frankfurt/M. 1990, Satz 1.

rungen orientieren, die wir tatsächlich haben, stellt sich die Welt in einem ganz anderen Licht dar. Sie tritt uns nicht als hermetische »Gesamtheit der Tatsachen«, sondern als etwas Unfertiges gegenüber, das – einer Bleistiftskizze, einer literarischen Idee oder einem musikalischen Einfall gleich – ausgearbeitet werden will. Die Welt, so könnte man sagen, ruft förmlich an jeder Ecke nach Veränderung. Wer eine Postulation faßt, hat somit jene Aspekte im Blick, um die die Welt ergänzt oder von denen sie befreit werden will. Es handelt sich um Aspekte der Wirklichkeit.

Ich denke daher, daß der Preis, den wir für die Idee der Transparenz zahlen, moderat ist. Denn die Thesen, die wir um ihretwillen in Kauf nehmen müssen, sind entweder alternativlos (Annahme geistiger Sätze), werden von unabhängiger Seite bestätigt (Repräsentationalismus), erlauben neue und überraschende Einsichten auf anderen Gebieten (Diversität von Satzbedeutungen) oder räumen mit hartnäckigen Vorurteilen über die Struktur der Welt auf (Annahme fiktiver Gegenstände, Postulationen als Aspekte der Wirklichkeit).

Philosophen präsentieren ihre Auffassungen gerne als das Resultat von Überlegungen, die frei von sachfremden Motiven ausschließlich dem besseren Argument verpflichtet sind. Wir wissen alle, daß das eine effektvolle Inszenierung ist. Die Philosophie funktioniert nicht anders als andere wissenschaftliche Disziplinen: Ausgangspunkt des Erkenntnisprozesses bilden Ahnungen, wie sich die Dinge verhalten könnten, Intuitionen, für die es zunächst keinerlei Belege gibt. Diese Eingebungen speisen sich häufig aus diffusen ästhetischen Bedürfnissen – sei es nach Gleichförmigkeit oder Vielfalt, nach Strenge oder Verspieltheit, nach Überfluß oder Sparsamkeit. Manchmal spiegelt sich in den betreffenden Intuitionen schlicht wider, wie die Welt dem Autor zufolge beschaffen sein müßte, damit es sich lohnte, in ihr zu leben. Obwohl diese Motive im Zuge des Erkenntnisprozesses mehr und mehr zugunsten der »harten« Daten in den Hintergrund treten, verschwinden sie doch niemals vollständig. Ihr Einfluß auf die Theoriebildung bleibt stets spürbar. Manchmal verstehen wir daher eine Theorie, deren logische Architektur wir bereits durchschaut haben, besser, wenn wir über die Motive aufgeklärt werden, denen sie ihre Existenz verdankt. Eines von vielen Beispielen ist Quines Modalitätskpek-

sis. Quine hat über viele Jahre hinweg die Idee der quantifizierten Modallogik mit scharfsinnigen Argumenten bekämpft. Aber selbst die verständlichsten Rekonstruktionen dieser Argumente<sup>11</sup> können die Hartnäckigkeit und Leidenschaft, mit der Quine seine Angriffe gegen diese Idee geritten hat, nicht erklären. Wenn wir wirklich verstehen wollen, was Quine angetrieben hat, müssen wir uns den wenigen Stellen in seinem Werk zuwenden, in denen er die Karten auf den Tisch legt – wie etwa der bekannten Passage in »On What There Is«, in der Quine seine »Vorliebe für Wüstenlandschaften« bekennt und vor dem Bereich nichtverwirklichter Möglichkeiten als einer »Brutstätte ordnungsgefährdender Elemente« warnt.<sup>12</sup> Selbst wenn wir diese Bemerkung mit dem Schuß Ironie genießen, mit dem Quine sie serviert, ermöglicht sie uns doch ein besseres Verständnis seiner Haltung gegenüber der quantifizierten Modallogik, als es alle noch so gutgemeinten, auf die logischen Details der Argumentation Quines fixierten Darstellungen vermögen. Wir verstehen dann in einem bestimmten Sinne von »warum«, warum Quine die quantifizierte Modallogik so entschieden ablehnt.

In diesem Sinne von »warum« mag man fragen: »Warum verfolgst du die Idee der Transparenz mit dieser Verbissenheit?« Ich hatte die Antwort auf diese Frage bereits im Vorwort und in der Einleitung angedeutet: Es ist das Unbehagen gegenüber einer bestimmten Vorstellung bezüglich des Verhältnisses zwischen Geist und Welt, das mich antreibt. Gilbert Ryle hat diese Vorstellung in Form seines berühmten Gefangenengleichnisses zum Ausdruck gebracht:

Es lebt eingemauert in einer fensterlosen Zelle ein Gefangener, der dort seit Geburt in Einzelhaft schmachtet. Das einzige, was aus der Außenwelt zu ihm dringt, ist ein flackerndes Licht, das auf die Wand seiner Zelle fällt, und ein Klopfen, das er durch die Steine hindurch hört; jedoch aus der Beobachtung dieses Leuchtens und Klopfens schöpft er Nachricht oder scheint er Nachricht zu schöpfen über unbeobachtete Fußballspiele, Blumengärten und Sonnenfinsternisse.<sup>13</sup>

11 Vgl. etwa die ausgezeichnete Darstellung in Dagfinn Føllesdal, »Quine on Modality«, in: D. Davidson und J. Hintikka (Hg.), *Words and Objections – Essays on the Work of W. V. Quine*, Dordrecht, Boston 1969, S. 175–185.

12 Vgl. Quine, »Was es gibt«, S. 11 (Orig.: S. 23).

13 Ryle, *Der Begriff des Geistes*, S. 305 (Orig.: S. 223).

Wenn die Idee der Transparenz wahr ist, muß dieses beängstigende Bild falsch sein. Denn ihr zufolge können wir – um es in den Worten des Gefangenengleichnisses zu sagen – über das flackernde Licht und das Klopfen gar nichts wissen, bevor wir die Fußballspiele, Blumengärten und Sonnenfinsternisse nicht zu Gesicht bekommen haben. Um zu wissen, was sich an den Wänden unserer Gefängniszelle abspielt, müssen wir die Gefängnismauern immer schon hinter uns gelassen haben.

Wir bringen in Erfahrung, was wir glauben, nicht, indem wir unsere Überzeugungen innerlich wahrnehmen, sondern indem wir Revue passieren lassen, was ist; wir bringen in Erfahrung, was wir wünschen, nicht, indem wir unseren Wunsch innerlich wahrnehmen, sondern indem wir uns vor Augen führen, was nicht ist, aber sein soll; wir bringen in Erfahrung, welche Absichten wir hegen, nicht, indem wir unsere Absicht innerlich wahrnehmen, sondern indem wir die Ziele und Zwecke in den Blick nehmen, um derentwillen wir tun, was wir tun; wir bringen in Erfahrung, welche sinnliche Empfindung wir haben, nicht, indem wir unsere sinnliche Empfindung innerlich wahrnehmen, sondern indem wir unsere Aufmerksamkeit auf die empfundenen Dinge richten; wir bringen in Erfahrung, welches Gefühl uns durchströmt, nicht, indem wir unser Gefühl innerlich wahrnehmen, sondern indem wir die Dinge betrachten, denen dieses Gefühl gilt: die Dinge, die wir lieben oder hassen, die uns Lust bereiten oder Schrecken einjagen.

Ich finde, das ist eine befreiende Idee. Sie ist nicht nur befreiend, weil sie die Gefängnismauern sprengt, in denen Ryles Gefangener schmachtet, sondern auch, weil sie uns von der armseligen Vorstellung befreit, wir könnten uns darüber klarwerden, was wir glauben, was wir wollen und beabsichtigen, was wir empfinden und fühlen, indem wir uns von der Welt abwenden, um mit unserem Selbst »bei geschlossenen Fensterläden«<sup>14</sup> allein zu sein. Wir wissen alle, was dabei herauskommt: Sobald wir die Welt um uns herum vergessen, haben wir unser Selbst bereits aus dem Blick verloren. Wir starren ins Leere.

14 Vgl. Jean-Paul Sartre, »Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: Die Intentionalität«, in: ders., *Die Transzendenz des Ego*, Reinbek 1982, S. 33–37, hier S. 35 (Orig.: »Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité«, in: *La Nouvelle Revue Française* 52 [1939], S. 129–132, hier S. 131).