

Die Wirklichkeit des Geistes

Axel HUTTER (München)

Mit dem aus dem natürlichen Denken stammenden, vermeintlich so selbstverständlichen Gedanken, daß alles Gegebene entweder Physisches oder Psychisches ist, muß man [...] brechen.¹

Edmund Husserl

I

Die Philosophie des Geistes ist systematisch seit jeher besonders eng mit dem Leib-Seele-Problem verknüpft. Hierbei zeigt sich die heutige Philosophie des Geistes allerdings durch eine eigentümliche Vorentscheidung geprägt, die durch den häufig zu wenig beachteten Umstand begünstigt wird, dass in der Hauptsprache der Gegenwartsphilosophie, dem Englischen, das Wort „mind“ sowohl im Ausdruck „philosophy of mind“ wie im Ausdruck „mind-body problem“ vorkommt. Hierdurch entsteht leicht der Eindruck, als würden sich „seelische“ und „geistige“ Phänomene unterschiedslos als „mentale“ Phänomene ansprechen lassen. Demgegenüber wollen die nachfolgenden Überlegungen für eine sorgfältige Unterscheidung plädieren zwischen der psychischen „Innenwelt“ der Subjekte und der eigentümlichen Wirklichkeit des Geistes, die sich der Unterscheidung zwischen subjektiver Innenwelt und objektiver Außenwelt entzieht.

Dementsprechend wird sich der hier verfolgte Gedankengang von einer Überzeugung kritisch distanzieren, die von den sehr unterschiedlichen Positionen der gegenwärtigen Philosophie des Geistes einmütig geteilt wird: der Überzeugung, dass es auf einer deskriptiven Ebene sinnvoll ist, die Distinktion zwischen dem „Körperlichen“ und dem „Bewussten“ für *vollständig* zu halten.² Dieser Überzeugung zufolge lassen sich also sämtliche Phänomene entweder als „physisch“ oder als „mental“ klassifizieren – tertium non datur. Der Streit der verschiedenen Positionen kann daher vor dem Hintergrund dieser gemeinsamen Überzeugung erst bei der nachgeordneten Frage beginnen, ob die deskriptive Dualität mit einer „wirklichen“, ontologisch gehaltvollen Entgegensetzung einhergeht – und falls ja, wie ein solcher Dualismus begrifflich zu bändigen ist. Die heutige Philosophie des Geistes kann somit, was die Unterscheidung ursprünglicher Wirklichkeitsformen angeht, maximal bis zwei zählen und beschäftigt sich dementsprechend vornehmlich mit der Frage, ob man wirklich so weit – d. h. bis zur Zwei – gehen muss oder ob sich die Zwei am Ende nicht doch auf eine Eins reduzieren lässt.

Im Unterschied zu dem hinlänglich bekannten Reduktionismus, der auf den latenten Dualismus des Leib-Seele-Problems eine Antwort zu geben versucht, indem er es in die Monotonie einer uniformen Wirklichkeit zurückführt, soll hier der in der Regel unbemerkte Reduktionismus kritisiert werden, der bereits dem üblichen Verständnis des Leib-Seele-Problems selbst zu Grunde liegt – dass es nämlich höchstens zwei Wirklichkeitsformen geben kann: die körperliche und die seelische. Die Kritik lässt sich dabei von der These leiten, dass eine

¹ Den Hinweis auf diese Stelle bei Husserl (1984), 242, verdanke ich Christopher Erhard.

² Bieri (1997), 2 ff., verweist in seiner instruktiven Einführung in die „Analytische Philosophie des Geistes“ auf unsere *intuitive* Überzeugung von der vollständigen Disjunktion zwischen physischen und mentalen Phänomenen; bezeichnenderweise verzichtet er an dieser Stelle auf Literaturbelege.

angemessene Lösung des Leib-Seele-Problems genau darin bestehen mag, die allzu enge duale Alternative zwischen einer physischen Außenwelt der Objekte und einer psychischen Innenwelt der Subjekte nicht auf eine uniforme Einzahl zu *reduzieren*, sondern systematisch auf eine in sich differenzierte Dreizahl zu *erweitern*, indem man die körperliche und seelische Wirklichkeitsform durch die spezifische Eigenwirklichkeit des Geistes ergänzt und vervollständigt.³

Diese systematische Erweiterung soll im Folgenden in zwei Schritten erfolgen. In einem ersten, vorbereitenden Schritt soll im Anschluss an einen Aufsatz von Donald Davidson die ursprüngliche Dreiheit unserer Wissensformen herausgestellt werden: Neben die Erkenntnis der Außenwelt sowie die Erkenntnis des eigenen Bewusstseins tritt gleichberechtigt und irreduzibel die Erkenntnis von fremdem Bewusstsein. Erst vermittelt dieser wiederhergestellten Triade der empirischen Wissensformen kann nämlich in einem zweiten Schritt überhaupt die entscheidende Frage in den Blick kommen, wie die drei uns zur Verfügung stehenden Zugangsweisen zur Wirklichkeit in *einem* kohärenten Wirklichkeitsbegriff konvergieren können. Es wird sich zeigen, dass eine solche Konvergenz unserer Erkenntnisweisen auf einer genuin geistigen Kohärenz beruht, welche die Differenzierung der Zugangsweisen am Ende nicht wieder aufhebt, sondern überhaupt erst möglich macht.

Erster Teil

II

In seinem Aufsatz *Drei Spielarten des Wissens (Three Varieties of Knowledge)* aus dem Jahr 1991 behandelt Davidson die „offenbare Seltsamkeit des Faktums [...], daß wir über drei verschiedene, nicht aufeinander zurückführbare Spielarten empirischer Erkenntnis verfügen“.⁴ Diese Spielarten sind, wie bereits einleitend erwähnt, die Erkenntnis der Außenwelt, die Erkenntnis der eigenen psychischen Vorgänge und die Erkenntnis des Fremdpsychischen. Dabei fügt Davidson sogleich hinzu: „Natürlich betreffen alle drei Spielarten des Wissens Aspekte derselben Realität; die Unterschiede zwischen ihnen liegen in der Art des Zugangs zur Realität.“⁵ Was hier allerdings des Näheren unter „Realität“ zu verstehen ist, wird von Davidson nicht diskutiert – der zweite Teil meiner Überlegungen wird versuchen, an diesem Punkt etwas weiter zu kommen.

Zunächst ist aber die These Davidsons zu erläutern, es gebe „zwingende Gründe für die Anerkennung der Auffassung, daß sich keine dieser drei Erkenntnisformen auf eine der anderen oder beide zurückführen läßt“.⁶ Man wird die Pointe dieser These nämlich nur verstehen, wenn man festhält, dass sie auf den ersten Blick *nicht* einleuchtet. Denn so sehr man vielleicht schwanken mag, ob man der Erkenntnis der Außenwelt, der Erkenntnis der eigenen psychischen Vorgänge oder beiden zusammen eine grundlegende Bedeutung zuerkennen will, so sicher wird man sein, dem Fremdpsychischen diese Bedeutung abzusprechen. Es lohnt sich also, der Erläuterung von Davidson etwas genauer zu folgen und sie dort, wo sie allzu knapp ausfällt, mit eigenen Mitteln zu ergänzen.

Im Rahmen des hier verfolgten Gedankengangs ist es bemerkenswert, dass Davidson seine Leitthese vorab durch den Hinweis indirekt zu stützen versucht, die Nichtbeachtung der drei

³ Vgl. Hutter (2006 a), (2006 b).

⁴ Davidson (2004), 343.

⁵ Ebd., 339.

⁶ Ebd., 340.

ursprünglichen Spielarten unseres Wissens sei der eigentliche Grund für „das Unvermögen, mit dem Leib-Seele-Problem zu Rande zu kommen“.⁷ Für Davidson sind zudem alle Versuche offenkundig gescheitert, die ursprüngliche Triade der Wissens- und Wirklichkeitsformen auf einen Dualismus oder gar auf einen schlichten Monismus zu reduzieren. Dieses Scheitern zeigt sich ihm zufolge konkret an der Hartnäckigkeit des Skeptizismus in seinen beiden vertrauten Gestalten: „Eine Form des Skeptizismus entsteht aus der Schwierigkeit, unsere Erkenntnis der Außenwelt auf der Grundlage der Erkenntnis des eigenen Bewußtseins zu erklären. Eine andere Form des Skeptizismus geht von der Einsicht aus, daß unsere Kenntnis des Fremdpsychischen nicht ausschließlich in dem bestehen kann, was wir von außen beobachten können.“⁸

Im Umkehrschluss lässt sich daher vermuten, dass der berechtigten Insistenz der skeptischen Einwände nur dann mit guten Gründen begegnet werden kann, wenn das Ensemble ursprünglicher Erkenntnisweisen *unreduziert* in den Blick genommen wird, um in ihrem Zusammenspiel einen Begriff von Wirklichkeit zu entdecken, der nicht länger der Skepsis verfällt, weil er die Stärke des Zweifels in sich aufgenommen hat.

An dieser Stelle mag es nun hilfreich sein, eine Zwischenüberlegung einzufügen, die Davidsons Hauptargument für die irreduzible Dreiheit unserer Wissensformen vorbereiten hilft, indem sie ihm gleichsam die Bahn freiräumt. Diese Zwischenüberlegung widmet sich der Frage, was eigentlich die (scheinbar) plausiblen Gründe dafür sind, dass wir in der Regel die Erkenntnis des Fremdpsychischen nicht als gleichrangig mit der Erkenntnis der Außenwelt oder der Erkenntnis der eigenen Psyche ansehen. Die Plausibilität hierfür ist nämlich so nahe liegend wie falsch, da sie sich, wie kurz erläutert werden soll, allein dem immer noch mächtigen *Mythos des Gegebenen* verdankt.

III

Der *Mythos des Gegebenen* (*Myth of the Given*) ist der von Wilfrid Sellars geprägte Begriff für die ungerechtfertigte Beruhigung des Denkens bei einem angeblich unmittelbar Gegebenen. Die irreführende Vorstellung von einem vermeintlich „unmittelbaren“ Fundament des Wissens kommt dabei des Näheren in zwei Ausprägungen vor, die freilich – und das ist entscheidend – bei aller Entgegensetzung den zentralen Fehler (das Konzept eines unmittelbar „gegebenen“ Wissens) gemeinsam haben.

Seine erste Ausprägung erfährt der *Mythos des Gegebenen* in der Annahme, es gebe ein unmittelbar gegebenes Fundament für unser Wissen von der empirischen Außenwelt: Durch unsere Sinne empfangen wir externe Daten, die – insofern sie „rein“, d. h. in einer vermeintlich uninterpretierten Unmittelbarkeit aufgefasst werden – das Fundament für einen verlässlichen Zugang zur äußeren Wirklichkeit bilden. Eine zweite Ausprägung erfährt der *Mythos* in der Annahme, es gebe ein unmittelbar gegebenes Fundament für unser Wissen von der eigenen psychischen Innenwelt: Durch unseren introspektiven inneren Sinn empfangen wir interne Daten, die – insofern sie „rein“, d. h. in einer vermeintlich uninterpretierten Unmittelbarkeit aufgefasst werden – das Fundament für einen verlässlichen Zugang zur inneren Wirklichkeit bilden.

Dem *Mythos* eines unmittelbar empirisch Gegebenen dort entspricht demnach hier der *Mythos* eines unmittelbar mit sich bekannten Subjekts. Daraus wird aber sehr genau deutlich, warum die Erkenntnis des Fremdpsychischen unter der Herrschaft des *Mythos des Gegebenen*

⁷ Ebd., 341.

⁸ Ebd.

mit einem epistemischen Makel behaftet sein muss. Die Erkenntnis des Fremdpsychischen ist nämlich ganz offenkundig nur *vermittelt* möglich – was notwendig zweitklassig erscheinen muss, solange die Einbildung einer vermeintlich erstklassigen, d. h. unmittelbaren Erkenntnisweise besteht. Die Aufwertung der Erkenntnis des Fremdpsychischen zu einer eigenständigen, irreduziblen Erkenntnisform wird also philosophisch erst durch die erfolgreiche Kritik am epistemischen Fundamentalismus ermöglicht, die *jede* Form des Wissens ohne Ausnahme als notwendig vermittelt begreift.

Sellars formuliert diesen zentralen Gedanken folgendermaßen: „Der entscheidende Punkt besteht darin, daß wir, indem wir eine Episode oder einen Zustand als *Wissen* charakterisieren, nicht eine empirische Beschreibung von dieser Episode oder diesem Zustand geben; sondern wir verorten das Phänomen im logischen Raum der Gründe, der Rechtfertigung.“⁹ Daraus folgt aber, dass die Metapher des „Fundaments“ für die Philosophie irreführend ist: „Denn empirisches Wissen wie seine verfeinerte Erweiterung, Wissenschaft, ist rational, nicht weil es ein *Fundament* hat, sondern weil es ein selbst-korrigierendes Unternehmen ist, das *jede* Behauptung in Zweifel ziehen kann, wenn auch nicht *alle* zugleich.“¹⁰ Die eigentümliche Rationalität des Wissens und der Wissenschaft beruht mithin keineswegs auf einem letzten Fixpunkt außerhalb des Wissens, der ein ruhendes und deshalb sicherndes Fundament gewähren könnte; ganz im Gegenteil entsteht Rationalität erst in der radikalen Dynamik des geistigen Raums der Gründe, in dem keine isolierte Überzeugung „fest“ stehen und für unbezweifelbar gelten kann, auch wenn nicht alle Überzeugungen zugleich in Frage gestellt werden können.

Da dieser Gedanke für das Verständnis des Nachfolgenden zentral ist, mag es erlaubt sein, noch eine in dieselbe Richtung weisende Formulierung Hegels anzuführen, auf den sich Sellars ausdrücklich bezieht. Denn Hegel ist wohl *der* Philosoph der Tradition, der sich am entschiedensten einer Kritik am *Mythos des Gegebenen* verschrieben hat. Er wird nicht müde, die elementare und zugleich grundlegende Einsicht zu betonen, „daß es kein Wissen gibt, ebensowenig als ein Empfinden, Vorstellen, Wollen, keine dem Geiste zukommende Tätigkeit, [...] was nicht vermittelt und vermittelnd wäre, so wie keinen sonstigen Gegenstand der Natur und des Geistes, was es sei, im Himmel, auf Erden und unter der Erde, was nicht die Bestimmung der Vermittlung, ebenso wie die der Unmittelbarkeit in sich schlösse.“¹¹

Nach Hegel umgreift also unser Wissen (und die Gegenstände unseres Wissens: Natur und Geist) stets Vermittlung und Unmittelbarkeit zugleich. Das lässt sich auch so ausdrücken, dass unser Wissen nur im Zusammenspiel eines aktiven, vermittelnden Momentes (Begriff) mit einem rezeptiven, unmittelbaren Moment (Anschauung) zu Stande kommt. Dieses Anerkennen eines unmittelbaren Momentes im Wissen bildet aber keinen Widerspruch zu Hegels Eingangssatz, es gebe kein Wissen, „was nicht vermittelt und vermittelnd wäre“. Denn innerhalb des Wissens kommt dem *aktiven* Moment offenkundig ein grundlegender Vorrang zu, da die entscheidende Verknüpfung von Rezeptivität und Spontaneität selbst nur als spontane Leistung gedacht werden kann. Rationales Wissen kommt also erst durch die gelungene *Vermittlung* von anschaulicher Unmittelbarkeit und begrifflicher Vermittlung zu Stande. Das unmittelbare Moment des Wissens ist also niemals einfach „gegeben“, sondern wird als ein

⁹ „The essential point is that in characterizing an episode or a state as that of *knowing*, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying.“ (Sellars (1997), 76)

¹⁰ „I do wish to insist that the metaphor of ‚foundation‘ is misleading [...]. For empirical knowledge, like its sophisticated extension, science, is rational, not because it has a *foundation* but because it is a self-correcting enterprise which can put *any* claim in jeopardy, though not *all* at once.“ (Sellars (1997), 78 f.)

¹¹ Hegel (1969), 367.

solches Moment erst im geistigen Raum der Gründe jeweils bestimmt, so dass sich jede Unmittelbarkeit im Wissen einer vorangegangenen und korrigierbaren Vermittlung verdankt.

Mit dieser Einsicht in die allgemeine Form des Wissens als einer vermittelten Einheit von Vermittlung und Unmittelbarkeit hat die Zwischenbetrachtung freilich nur gezeigt, dass die vermittelte Erkenntnis des Fremdpsychischen eine irreduzible Wissensform sein *kann*; dafür, dass sie es auch tatsächlich ist, bedarf es einer neuen, anders gelagerten Argumentation.

IV

Indem der Gedankengang nun wieder zu Davidson zurückkehrt, ist zunächst die anstehende Aufgabe in seinen Worten noch einmal zu umreißen: „Bei dem Versuch, uns ein Bild von den Beziehungen zwischen diesen drei Arten des Wissens zu machen, müssen wir weit mehr leisten als: zeigen, *daß* sie sich nicht aufeinander zurückführen lassen; wir müssen einsehen, *warum* sie nicht aufeinander zurückgeführt werden können.“¹² Das bedeutet aber positiv gewendet: „Wir brauchen ein Gesamtbild, das nicht nur alle drei Arten des Wissens unter Dach und Fach bringt, sondern außerdem ihre wechselseitigen Beziehungen verständlich macht.“¹³ Gesucht ist also ein zentrales Urphänomen, aus dem sich die Notwendigkeit von drei unterschiedlichen Wissensformen verständlich machen lässt, ohne dass dabei dieses Urphänomen zu einem Fundament dieser Wissensformen substantialisiert würde.

Im Anschluss an den späten Wittgenstein findet Davidson dieses Urphänomen im eigentümlich unhintergehbaren *Wahrheitsanspruch* unseres Wissens, insofern es Wissen ist. Denn „Glauben ist eine Bedingung des Wissens. Aber um etwas zu glauben, d.h. um von etwas überzeugt zu sein, reicht es nicht, verschiedene Aspekte der Welt auseinanderzuhalten und sich in verschiedenen Situationen verschieden zu verhalten. Dergleichen tun auch die Schnecke oder das Immergrün. Um etwas zu glauben, ist außerdem erforderlich, daß man den Gegensatz zwischen wahrer und falscher Überzeugung, zwischen Erscheinung und Wirklichkeit [...] zu beurteilen vermag.“¹⁴ Wenn aber zu jedem Wissen das Moment des Fürwahrhaltens, zu diesem aber die zentrale Unterscheidung zwischen wahr und falsch, Wirklichkeit und Schein gehört, dann zeichnet sich die Möglichkeit eines nicht-fundamentalistischen Nachweises der Notwendigkeit von genau drei Wissensweisen ab. Es muss nämlich gezeigt werden, dass die dreidimensionale Differenzierung des Wissens die Bedingung der Möglichkeit dafür ist, überhaupt etwas für wahr halten zu können. Die dreifache Ausdifferenzierung der Wissensformen wäre dann, wie Davidson es formuliert, die einzig zureichende Antwort auf „die Frage nach der Quelle des Wahrheitsbegriffs“.¹⁵

Das entscheidende Argument besteht nun in dem konkreten Nachweis, dass die Quelle des Wahrheitsbegriffs allein „die Kommunikation zwischen verschiedenen Personen“ sein kann. Dies wird aber einsichtig, so Davidson, „wenn wir annehmen, daß die Sprache wesentlich ist für das Denken, und wenn wir mit Wittgenstein einig gehen in der Ansicht, daß es keine private Sprache geben kann“. Denn das „Hauptargument gegen private Sprachen besagt“ bei Wittgenstein, „daß es, sofern eine Sprache nicht etwas Gemeinsames ist, keine Möglichkeit gibt, zwischen richtigem und unrichtigem Gebrauch der Sprache zu unterscheiden. Nur die Verständigung mit einem anderen kann eine objektive Prüfung ermöglichen“.¹⁶ Die zentrale

¹² Davidson (2004), 344.

¹³ Ebd., 343.

¹⁴ Ebd., 345.

¹⁵ Ebd., 346.

¹⁶ Ebd.

epistemische Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Überzeugung setzt demnach die *pragmatische* Unterscheidungsmöglichkeit zwischen richtigem und unrichtigem Sprachgebrauch voraus – eine Unterscheidungsmöglichkeit, die mir erst vermittelt der Verständigung mit einem anderen und der eventuellen Korrekturen durch ihn eröffnet wird.¹⁷

Die Wirklichkeit, die sich in unseren wahren Überzeugungen artikuliert, kann also nicht als etwas „Gegebenes“ verstanden werden, zu dem die Sprache als etwas Äußerliches und Fremdes hinzutreten müsste. Deshalb haben wir Davidson zufolge auch keinen Grund, „einem Lebewesen die Unterscheidung zwischen dem, wovon man glaubt, daß es der Fall sei, und dem, was wirklich der Fall ist, zuzuschreiben, es sei denn, dieses Lebewesen verfügt über den durch eine gemeinsame Sprache bereitgestellten Maßstab. Und ohne diese Unterscheidung gibt es nichts, was eindeutig als Gedanke bezeichnet werden kann.“¹⁸ Mit anderen Worten: Lebewesen mögen in ihrer psychischen Privatwelt allerlei Vorstellungen haben; solange ihnen der sprachlich verfasste, d.h. logisch strukturierte und intersubjektiv zugängliche Raum der Gründe verschlossen ist, werden sie mit ihren Vorstellungen niemals einen Wahrheitsanspruch verbinden können, der den psychischen Privatcharakter der Vorstellung zugunsten eines geistig gefassten Gedankens transzendiert.¹⁹

An dieser Stelle drängen sich freilich, wie Davidson selbst bemerkt, zwei kritische Fragen auf: „Die erste lautet: Warum sollte ein interpersoneller Maßstab ein objektiver Maßstab sein? Die zweite Frage lautet: Selbst wenn es zutrifft, daß die Kommunikation einen objektiven Maßstab voraussetzt, warum sollte das die einzige Möglichkeit sein, einen solchen Maßstab zu etablieren?“²⁰ Die Beantwortung dieser Fragen führt auf den abschließenden und zugleich originellsten Gedanken bei Davidson.

V

Zum Abschluss seines Gedankengangs führt Davidson die bislang noch nicht ausführlicher behandelte Erkenntnis der Außenwelt ein. Allerdings tut er dies in der etwas überraschenden Weise, dass er die Außenwelt nicht als das einführt, was durch unsere wahren Gedanken erkannt wird, sondern als das, was unsere Gedanken verursacht. Vor dem Hintergrund dieses Ansatzes (dessen Fragwürdigkeit zunächst einmal nicht erörtert werden soll) ergibt sich dann die originelle Metapher Davidsons, dass die konkrete Bestimmung der Ursache für einen Gedanken, der intersubjektiv von zwei Personen geteilt wird, „eine Art von Triangulation“ darstellt. Denn jede „der beiden Personen reagiert unterschiedlich auf Sinnesreize, die aus einer bestimmten Richtung herankommen. Projizieren wir die herankommenden Linien nach außen, ist ihr Schnittpunkt die gemeinsame Ursache“. Das Originelle an dieser Metapher einer epistemischen Triangulation ist die Offenkundigkeit des in ihr implizierten Umstands, dass die gesuchte Ursache nur dann mit Aussicht auf Erfolg „angepeilt“ werden kann, wenn dies von zwei *unterschiedlichen* Punkten aus geschieht. „Um der Ursache eines Gedankens einen Ort zuzuschreiben und so seinen Inhalt zu bestimmen“, sind nämlich stets „zwei Standpunkte

¹⁷ Die epistemische Grunddifferenz zwischen Wahrheit und Falschheit impliziert deshalb die pragmatische Unterscheidung zwischen einer gelingenden oder misslingenden Erkenntnisleistung: Wir intendieren im Erkennen stets die Wahrheit, doch können wir als endliche Erkenntnissubjekte nie sicher sein, ob es uns gelingt, die intendierte Wahrheit auch zu erzielen. Vgl. hierzu Hutter (2003), 112 ff.

¹⁸ Davidson (2004), 347.

¹⁹ Dieses Argument erinnert an Freges Ausführungen in seinem Aufsatz *Der Gedanke*. Vgl. Hutter (2003), 192 ff.

²⁰ Davidson (2004), 350.

nötig“;²¹ oder knapper formuliert: „um eine Triangulation vorzunehmen, muß man zu zweit sein“.²²

Die zwei kritischen Nachfragen lassen sich jetzt beantworten. Ein intersubjektiver Maßstab kann zugleich ein objektiver Maßstab sein, weil „Objektivität“ im Sinne der Außenwelt vermittlels einer epistemischen Triangulation zugänglich wird, deren Möglichkeit in den intersubjektiven Maßstäben einer Kommunikation begründet liegt, die es dem subjektiven Bewusstsein erlaubt, sich kritisch mit *verschiedenen* Standpunkten auseinander zu setzen und sie im Hinblick auf eine objektive Außenwelt zu verstehen. Darüber hinaus ist der in der intersubjektiven Kommunikation implizierte Maßstab auch die einzige Möglichkeit, einen objektiven Maßstab zu etablieren, weil die Objektivität der Außenwelt nicht noch einmal unabhängig von einer epistemischen Triangulation „gegeben“ werden kann. Mit dieser Einsicht ist für Davidson das „Dreieck, das dem Denken und Sprechen Inhalt verleiht, [...] abgeschlossen“.²³ Oder mit einer weiteren Metapher formuliert: „Unsere drei Formen des Wissens bilden ein dreibeiniges Stativ – ginge eines der Beine verloren, bliebe kein Teil aufrecht stehen.“²⁴

Dieser bildmächtige Schlusspunkt, der alle Fragen beantwortet haben will, wirft freilich neue Fragen auf. Ergänzen sich am Ende die Formen unseres Wissens tatsächlich in drei *gleichberechtigten* Dimensionen zu einem „Stativ“, das weder auf einem, noch auf zwei Beinen aufrecht stehen kann, sondern nur auf allen dreien zugleich? Oder werden bei Davidson die drei Dimensionen untergründig doch von der dualen Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt durchkreuzt und verzerrt?

Zweiter Teil

VI

Mit den Ausführungen des ersten Teils sind nun die Voraussetzungen dafür geschaffen worden, die eingangs zitierte Behauptung von Davidson erneut zu betrachten: „Natürlich betreffen alle drei Spielarten des Wissens Aspekte derselben Realität; die Unterschiede zwischen ihnen liegen in der Art des Zugangs zur Realität.“²⁵ Es stellt sich nämlich jetzt die Frage, was hier eigentlich mit dem Begriff *derselben* Realität konkret gemeint sein kann, wenn es drei verschiedene und aufeinander irreduzible Wissensformen gibt. Das sachliche Problem, das in dieser Frage verborgen liegt, kann man sich am besten durch eine andere Frage verdeutlichen: Gesetzt, die Behauptung ist richtig, dass die drei Spielarten des Wissens Aspekte derselben Realität betreffen – zu welcher der drei Spielarten des Wissens gehört dann diese Behauptung?

Die letzte Frage berührt eine grundlegende Schwierigkeit, die immer dann auftritt, wenn die *eine* Wirklichkeit, d. h. das Ganze der Wirklichkeit thematisiert werden soll. Denn die drei Spielarten unseres Wissens haben eines gemeinsam: Sie gehen jeweils nur auf einen Teilbereich des Wirklichen, nicht auf die ganze Wirklichkeit als solche. Das einzelne Wirkliche, das wir empirisch erfahren und erkennen können, ist – wie man mit einer räumlichen Metapher sagt – stets etwas *in* der Wirklichkeit (als Teil in einem Ganzen). Dann ist aber im Um-

²¹ Ebd., 351.

²² Ebd., 352.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., 363.

²⁵ Ebd., 339.

kehrschluss die ganze Wirklichkeit selbst nichts im angeführten Sinne Wirkliches, weil sie offenkundig nicht (wie ein Wirkliches) etwas *in* der Wirklichkeit sein kann (kein Teil in einem Ganzen).

Dieser auf den ersten Blick nicht ganz einfache, vielleicht sogar etwas bestürzende Gedanke hat seine klassische Formulierung bei Kant gefunden: „Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Teil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes, das *absolute Ganze aller möglichen Erfahrung* ist aber selbst keine Erfahrung und dennoch ein notwendiges Problem für die Vernunft, zu dessen bloßer Vorstellung sie ganz anderer Begriffe nötig hat, als jener reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent ist, d. i. auf Erfahrung geht.“²⁶ Die grundlegende Einsicht, dass das Ganze der Erfahrung selbst keine Erfahrung sein kann, bedeutet freilich nicht, dass das Ganze deshalb irgendwie „unbedeutender“ oder „unwirklicher“ wäre als die Einzelerfahrungen. Das genaue Gegenteil trifft zu: Das Ganze der erfahrbaren Wirklichkeit ist in dem präzisen Sinne „bedeutender“ als jede Einzelerfahrung, weil es die Bedingung der Möglichkeit jeder Teilerfahrung darstellt und sie infolgedessen erst zu dem macht, was sie ist. Deshalb ist das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung ein notwendiges, nicht zu umgehendes Problem für die menschliche Vernunft.

Allerdings bedarf es zur angemessenen Thematisierung des Ganzen der erfahrbaren Wirklichkeit *anderer Begriffe*, weil die „üblichen“ Begriffe auf die Thematisierung von Einzelerfahrungen, d. h. von Teilbereichen und Ausschnitten der Wirklichkeit ausgerichtet sind. Oder anders gewendet: bestimmte Begriffe mögen sehr gut geeignet sein, uns einen zuverlässigen Zugang zu einem bestimmten Teilbereich der Wirklichkeit zu eröffnen; gerade deshalb sind sie aber ungeeignet, das Ganze der Wirklichkeit als solches zu thematisieren. Daher muss jede Erörterung genuiner Vernunftprobleme vermittels einer Begrifflichkeit, die sich an der Erfahrung von Teilwirklichkeiten orientiert, zu einer unangemessenen Vergegenständlichung dessen führen, was aus prinzipiellen Gründen nicht als Gegenstand gedacht oder erfahren werden kann.

Die Bedeutung des angeführten Aufsatzes von Davidson liegt nun sicherlich darin, dass er das genuine Vernunftproblem anvisiert, das Ganze der Wirklichkeit durch die dreifache Differenzierung unserer Wissensformen hindurch zu thematisieren. Allerdings ist bei ihm ein auffälliges Schwanken in der Begrifflichkeit zu beobachten, sobald die „letzte Instanz“ unserer Wirklichkeitserfahrung näher bestimmt werden soll. Auf der einen Seite steht eine intersubjektive Perspektive, wenn es etwa heißt: „Eine Gemeinschaft der Geister ist die Grundlage der Erkenntnis; sie liefert das Maß aller Dinge. Es ist sinnlos, die Angemessenheit dieses Maßes in Frage zu stellen oder einen tiefer begründeten Maßstab zu suchen.“²⁷ Auf der anderen Seite steht die ganz anders gelagerte, eigentümlich „fundamentalistische“ Perspektive, die Objektivität der Außenwelt als letzte „Ursache“ für die intersubjektive Gemeinschaft der Gedanken zu verstehen, welche den Gedanken erst ihren „Inhalt“ verleiht (s. o.). Ist nun die „Gemeinschaft der Geister“ das Maß aller Dinge oder die „Außenwelt“ das Maß aller Gedanken?

Die Pointe der Metapher vom Dreifuß, der aus den gleichberechtigten und irreduziblen Perspektiven der ersten, zweiten und dritten Person (Selbstbezug, Fremdbezug und Weltbezug) gebildet wird, geht hier am Ende wieder verloren, da das Realitätsverständnis von Davidson zwischen einer „intersubjektiven“ und einer „objektiven“ Auffassung hin und her schwankt, um die jeweiligen Vorteile und Nachteile der einen Auffassung durch die spiegelbildlichen Nachteile und Vorzüge der anderen Auffassung zu korrigieren, ohne dadurch freilich einen *einheitlichen* Realitätsbegriff gewinnen zu können.

²⁶ *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, AA IV, 328.

²⁷ Davidson (2004), 360 f.

Denn der eigentliche Sachverhalt, den Davidson im Schlussbild des Stativs anvisiert, ohne ihn recht auf den Begriff bringen zu können, besteht bei genauer Betrachtung gar nicht in der Dreiheit als Dreiheit, sondern in dem, was die Dreiheit zur Einheit verbindet. Wenn aber die drei irreduziblen Wissensformen mit den drei Beinen eines Stativs verglichen werden können, dann gleicht ihre eigentümliche Einheit am ehesten dem Umstand, dass die drei Beine *gemeinsam aufrecht stehen* können (was sie je für sich nicht könnten). Die *eine* Wirklichkeit, zu der alle drei Wissensformen einen je eigenen Zugang eröffnen, ist in diesem Bild sicherlich nicht in Analogie zu einem der „Beine“ (z. B. dem der Außenwelt) zu verstehen und auch nicht durch die bloße Addition der „Beine“ zu veranschaulichen; sie ist vielmehr allein dem Aufrechtstehen selbst zu vergleichen, das als solches nicht vergegenständlicht werden kann, weil es die einzelnen Teilmomente zu einem dynamischen Ganzen verbindet.

VII

Jede der drei irreduziblen Wissensformen ist nur dadurch eine *Wissensform*, dass wir mit ihr einen Wahrheitsanspruch erheben. Dies vermögen wir, wie Davidson deutlich gemacht hat, aber nur vermittelt der internen Differenzierung des Wissens in drei Formen; in dieser Differenzierung wird jedoch letztlich *eines* zugänglich: die Wahrheit, die sich der Unterscheidung zwischen subjektiv oder objektiv prinzipiell entzieht. Genau deshalb lässt sich Wahrheit auch nicht vergegenständlichen: sie lässt sich nicht einfach unmittelbar als „Gegebenes“ hinnehmen, sondern muss stets aufs Neue in der Vermittlung guter Gründe erkannt werden. Diese Eigenschaft der Wahrheit unterscheidet sie von allen rein objektiven, subjektiven oder auch intersubjektiven Phänomenen und macht sie zu einer Form des Geistes.

Die hier als Geist begriffene Einheit der Unterschiedenen tritt also zu den drei Wissensformen nicht einfach als eine weitere isolierte Wissensform hinzu. Man wird deshalb nicht zu befürchten haben, neben dem Leib-Seele-Problem nun auch noch mit einem Leib-Geist-Problem oder einem Seele-Geist-Problem konfrontiert zu werden. Denn das weder objektiv (im Sinne der physischen Außenwelt) noch subjektiv (im Sinne der psychischen Innenwelt) zu verstehende Geistige bildet gerade die gesuchte Vermittlung zwischen äußerer Gegenständigkeit und innerlichem Bewusstsein, so dass das Geistige nicht isoliert oder getrennt gegenüber dem Physischen und dem Psychischen aufzufassen ist. Eine Einheit ist nur das, was sie ist, durch die Teile hindurch, die sie zur Ganzheit verbindet, auch wenn sie selbst nicht zum Teil vergegenständlicht werden kann.

Dass der Geist nicht als partielles Gegen-Teil zum Nichtgeistigen begriffen werden darf, hat schon Gilbert Ryle betont, wenn er davor warnt, Körperliches und Geistiges „als Unterschiede innerhalb des gemeinsamen Rahmens der Kategorien ‚Ding‘, ‚Material‘, ‚Eigenschaft‘, ‚Zustand‘, ‚Vorgang‘, ‚Veränderung‘, ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘“ zu verstehen. Denn dann ergäbe sich die absurde Schlußfolgerung: „Geist ist nicht ein Stückchen Uhrwerk, er ist nur ein Stückchen Nichtuhrwerk.“²⁸ Stattdessen ist das Geistige gerade dadurch gekennzeichnet, dass es sich prinzipiell nicht als „Stückchen“ oder als Teil verstehen lässt, sondern nur als Ganzes, dessen holistischer Grundcharakter sich einer Vergegenständlichung in der Außenwelt wie in der Innenwelt entzieht.

Die Aufmerksamkeit auf das Ganze des Geistes bedeutet nun gerade nicht – wie häufig befürchtet wird – eine Geringschätzung oder Vernachlässigung des Einzelnen. Sie bedeutet vielmehr seine Rettung vor einem allzu engen und abstrakten Verständnis. Denn jedes ein-

²⁸ Ryle (1997), 18 f.

zelne Wirkliche ist das, was es ist, durch seine Beziehungen zu anderem Wirklichen und zum Ganzen der Wirklichkeit. Diese Beziehungen machen die konkreten Eigenschaften des Wirklichen aus. Je mehr sich das Erkennen also auf den umfassenden Horizont des Geistes zu beziehen weiß, desto mehr vermag es über das Einzelne in seiner konkreten Vermittlung zu sagen. Erst indem das Einzelne dergestalt in einen übergreifenden Zusammenhang gestellt ist, wird es als es selbst sichtbar und unverwechselbar.

Exemplarisch wird dieser Sachverhalt, der auf den ersten Blick vielleicht überraschend anmuten mag, an der Sprache deutlich (die ja nicht zufällig ins Zentrum der modernen Philosophie des Geistes gerückt ist). In dem Satz „Er sitzt auf der Bank, die von einer Bank gestiftet wurde“ ist die Bedeutung des Wortes „Bank“ nicht schon aus dem isolierten Wort selbst zu entnehmen. Der spezifische Sinn, der an Ort und Stelle konkret gemeint ist, ergibt sich allein aus dem Ganzen des Zusammenhangs. Es wäre hier offenkundig absurd zu sagen, der Sinn des einzelnen Wortes würde durch die Aufmerksamkeit auf den Sinn des Ganzen „herabgemindert“ oder gar „unterdrückt“. Das Gegenteil ist der Fall: Der spezifische Sinn des Einzelnen, der niemals einfach „gegeben“ ist, wird erst durch den Gesamtzusammenhang ermöglicht und gewährleistet.

Dieser genuin geistige Charakter der Sprache macht es überhaupt verständlich, warum die sprachliche Verfassung unseres Wissens die Erkenntnis der Wirklichkeit nicht behindert, sondern ermöglicht. Die spezifische Freiheit des Geistes erlaubt es nämlich, das Andere des Geistes *nicht* pauschal zu vergeistigen, sondern die Differenzen, von denen die Möglichkeit des rationalen Wissens abhängt, konkret *als* Differenzen zu bestimmen, anstatt sie in einer vagen Unbestimmtheit verschwimmen zu lassen. Ebenso ist es sprachlich und *nur* sprachlich möglich, etwas zu bezeichnen, was nicht sprachlich ist. Dadurch erhält aber das, was nicht Sprache oder Geist ist, die Möglichkeit einer eigenen und angemessenen Betrachtung, ohne dass das Ganze des Wissens in unverbundene Einzelheiten auseinander fiele, von denen kein Wissen mehr möglich wäre.

VIII

Die letzte Überlegung macht deutlich, warum hier – im Anschluss an Davidson – Einspruch erhoben wurde gegen eine Entdifferenzierung der verschiedenen Wissensformen und gegen die damit einhergehende Simplifizierung des Wirklichkeitsverständnisses. Denn der genuin geistige Charakter des Wirklichen wird durch eine solche Reduktion nicht nur vereinfacht oder verfälscht, sondern am Ende vollständig verdeckt. Die Hauptaufgabe einer Philosophie des Geistes war nicht nur in der Vergangenheit, gegen diese verdeckende Reduktion des Geistigen immer wieder mit Argumenten anzugehen – es wird auch in Zukunft die Hauptaufgabe einer Philosophie des Geistes bleiben.

Freilich sollte der hier unternommene Anschluss an Davidson in seinen kritischen Partien auch deutlich machen, dass die gegenwärtige Philosophie des Geistes an eine eigentümliche Grenze stößt, an der sie über den klar umgrenzten Charakter eines *Teilbereichs* der Philosophie hinausdrängt. Gerade dadurch gewinnt die Philosophie des Geistes aber für die Zukunft die Chance, erneut Anschluss zu finden an die große Tradition des Denkens, die sich im deutschen Begriff des Geistes niedergeschlagen hat.²⁹ Denn in dieser Tradition bezeichnet der Geistbegriff nicht (wie der englische Begriff „mind“) *ein* Thema der Philosophie, sondern *das* Thema der Philosophie. Es liegt auf der Hand, dass eine solche Aufnahme des klassischen

²⁹ Vgl. hierzu die *Einleitung* von Richard Rorty in Sellars (1997), 1 ff.

Geistbegriffs in die gegenwärtige *philosophy of mind* weit reichende Folgen haben müsste, aus denen sich schrittweise eine neuartige Philosophie des Geistes entwickeln könnte.³⁰

Diese Hoffnung kann zum Abschluss in einer Äußerung Goethes zu Eckermann zusammengefasst werden: „Um Epoche in der Welt zu machen, dazu gehören bekanntlich zwei Dinge: erstens, daß man ein guter Kopf sei, und zweitens, daß man eine große Erbschaft tue.“³¹ Dementsprechend mag die heutige Philosophie die Möglichkeit haben, die große Erbschaft der klassischen deutschen Philosophie mit Gewinn und vielleicht sogar mit epochaler Wirkung anzutreten.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Siglen

Stellenangaben aus Kantischen Schriften beziehen sich mit Band- und Seitenzahl auf die Akademie-Ausgabe (Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.) (1900 ff.), *Kants Schriften*, Berlin, abgekürzt AA).

2. Weitere Literatur

- Bieri, P. (Hg.) (3 1997), *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein/Ts.
 Davidson, D. (2004), *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*, Frankfurt a. M.
 Hegel (1969), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (= *Werke in zwanzig Bänden Bd. 17*), Frankfurt a. M.
 Husserl, E. (1984), *Einführung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07* (= *Husserliana XXIV*), hg. von Ullrich Melle, Dordrecht.
 Hutter, A. (2003), *Das Interesse der Vernunft*, Hamburg.
 – (2006a), „Geistige Objektivität. Eine systematische Erweiterung des Leib-Seele-Problems“, in: Hermanni, F. / Buchheim, Th. (Hgg.), *Das Leib-Seele-Problem*, München, 181–196.
 – (2006b), „Spiritual Objectivity. A systematic expansion of the body-mind-problem“, in: *SATS – Nordic Journal of Philosophy* 7/2, 5–36.
 Ryle, G. (1997), *Der Begriff des Geistes (The Concept of Mind*, London 1949), Stuttgart.
 Sellars, W. (1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard.

³⁰ So wäre der Begriff der Person vielleicht viel stärker als ein geistiger Begriff zu fassen, der sich in das enge Koordinatensystem körperlicher und psychischer Zustände nicht fügen will.

³¹ Gespräch vom 2. Mai 1824.