

Davidson

Drei Spielarten des Wissens

14

Meistens weiß ich, was ich denke, wünsche und beabsichtige, und außerdem weiß ich über meine Empfindungen Bescheid. Auch über die mich umgebende Welt weiß ich eine ganze Menge: über den Ort, die Größe und die kausalen Eigenschaften der Gegenstände in dieser Welt. Und manchmal weiß ich, was im Bewußtsein anderer Personen vor sich geht. Jede dieser drei Formen des empirischen Wissens hat ihre spezifischen Merkmale. Was ich über meine eigenen Bewußtseinsinhalte weiß, das weiß ich im allgemeinen, ohne Nachforschungen anzustellen oder mich auf Belege zu stützen. Es gibt zwar Ausnahmen, doch der Vorrang der unmittelbaren Selbstkenntnis wird dadurch bezeugt, daß wir den Ausnahmen mißtrauen, solange sie nicht mit dem Unmittelbaren in Einklang gebracht werden können. Mein Wissen über die Welt außer mir dagegen beruht auf den funktionieren meiner Sinnesorgane, und wegen dieser kausalen Abhängigkeit von den Sinnen sind meine Überzeugungen hinsichtlich der natürlichen Welt einer Art von Ungewißheit ausgesetzt, die sich bei den Überzeugungen bezüglich meiner eigenen Bewußtseinszustände nur in seltenen Fällen einstellt. Viele meiner einfachen Wahrnehmungen von Vorgängen in der Welt beruhen nicht auf weiteren Belegen; was ich aufgrund von Wahrnehmung glaube, wird eben direkt durch die Ereignisse und Gegenstände in meiner Umgebung bewirkt. Dagegen ist meine Kenntnis der propositionalen Bewußtseinsinhalte anderer Personen niemals in diesem Sinne unmittelbar. Zu den Gedanken und Werturteilen anderer hätte ich keinen Zugang, wenn ich sie nicht aus ihrem Verhalten erschließen könnte. Natürlich betreffen alle drei Spielarten des Wissens Aspekte derselben Realität; die Unterschiede zwischen ihnen liegen in der Art des Zugangs zur Realität.

Die Beziehungen zwischen diesen drei Arten des empirischen Wissens stehen schon seit langem – und besonders im Hinblick auf Fragen des begrifflichen Vorrangs – ganz oben auf der Liste der erkenntnistheoretischen Interessen der Philosophen, und diese Beziehungen sind auch das Thema der vorliegenden Arbeit. Viele bekannte Untersuchungen des Problems, wie sich diese drei Arten der Erkenntnis zueinander verhalten, erachten die Selbstkenntnis – vielleicht aufgrund ihrer Unmittelbarkeit und ihrer relativen Gewißheit – für das Primäre und versuchen anschließend, die Erkenntnis der Außenwelt daraus abzuleiten. Der letzte Schritt ist dann der, daß sie die Kenntnis des Fremdpsychischen auf Verhaltensbeobachtung zu gründen versuchen. Das ist allerdings, wie nicht eigens betont werden muß, nicht die einzige Richtung, welche die Ableitung einschlagen kann. Statt dessen läßt man vielleicht die Erkenntnis der Außenwelt – zumindest in einigen ihrer Erscheinungsformen – als grundlegend gelten und bemüht sich, die übrigen Formen des Wissens auf sie zurückzuführen. Die Ausgestaltung solcher reduktionistischen Vorschläge und der Nachweis ihres Mißlingens machen einen großen Teil der philosophiegeschichtlichen Entwicklung von Descartes bis heute aus. Wenn sich viele Philosophen in den letzten Jahren tendenziell von diesen Problemen abgewandt haben, liegt das nicht daran, daß man die Probleme für gelöst hält, sondern daran, daß offenbar nicht mit ihnen zurechtkommen ist. Daneben besteht freilich auch die wehmütige Hoffnung, die Probleme selbst seien nur Scheinprobleme. Das kann nicht richtig sein. Es gibt zwingende Gründe für die Anerkennung der Auffassung, daß sich keine dieser drei Erkenntnisformen auf eine der anderen oder beide zurückführen läßt. Hier werde ich meine eigenen Gründe für diese Überzeugung nennen; doch ich meine, daß die Aussichtslosigkeit der Suche nach wirksamen Reduktionsverfahren schon aus der nahezu uneingeschränkten Ablehnung der reduktionistischen Standardprogramme hervorgeht. Ein Tri-

but, den wir der offenkundigen Unmöglichkeit der Vereinigung der drei Erkenntnisarten zollen, ist der Skeptizismus in manchen seiner 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. Ein weiterer Tribut, den wir entrichten, ist das Unvermögen, mit dem Leib-Seele-Problem zu Rande zu kommen.

Es ist frappierend, in welchem Maße die Philosophen – darunter auch solche, die sich hinsichtlich der Möglichkeit einer Rechtfertigung von Ansichten über die Außenwelt skeptisch verhalten – diese Zweifel unberücksichtigt lassen, sobald sie sich auf eine Betrachtung des Problems des Fremdpsychischen eingelassen haben. Frappierend ist das deshalb, weil sich dieses letztere Problem überhaupt nur dann stellen kann, wenn Erkenntnis des Verhaltens und folglich Erkenntnis der Außenwelt möglich ist. Werden diese Probleme getrennt, wird dadurch leider die Tatsache verhüllt, daß sie beide auf einer gemeinsamen Voraussetzung beruhen, nämlich auf der Voraussetzung, daß die Wahrheit mit Bezug auf die Überzeugungen, die jemand im Hinblick auf die Welt hegt, logisch unabhängig ist von der Wahrheit eben dieser Überzeugungen. Daß es sich so verhält, erscheint gewiß, denn die Gesamtheit der Überzeugungen und subjektiven Erfahrungen einer Person ist logisch sicher vereinbar mit der Falschheit beliebiger Überzeugungen aus dieser Gesamtheit. Man mag also noch soviel über den Inhalt des eigenen Bewußtseins wissen, die Wahrheit einer bestimmten Überzeugung hinsichtlich der Außenwelt wird dadurch nicht verbürgt. Dabei wirkt sich die logische Unabhängigkeit des Geistigen in der anderen Richtung genauso aus: Egal, wieviel man über die Außenwelt weiß, die Wahrheit über das, was in einem Bewußtsein vor-

sich geht, folgt daraus nicht. Wenn es eine logische oder epistemische Schranke gibt zwischen Geist und Natur, hindert sie uns nicht nur daran, hinauszuschauen, sondern sie verstellt auch den Blick von außen nach innen.

Manchmal wird angenommen, wenn man das Problem der Erkenntnis fremder Bewußtseinshalte von dem Problem der Erkenntnis beliebiger Sachverhalte außerhalb des eigenen Bewußtseins trenne, sei das Problem der Erkenntnis des Fremdpsychischen gelöst, sobald wir zu der Einsicht gelangen, es gehöre zum Begriff eines geistigen Zustands oder Vorgangs, daß bestimmte Verhaltensformen oder sonstige äußere Zeichen als Indizien gelten für das Vorhandensein eben dieses geistigen Zustands oder Vorgangs. Nun ist es fraglos richtig, daß es zum Begriff des geistigen Zustands oder Vorgangs gehört, daß das Verhalten als Beleg dafür gilt. Unklar ist, inwiefern das eine Antwort auf den Skeptiker ist. Denn das Faktum, daß das Verhalten ein Beleg ist für Bewußtseinshalte, liefert keine Erklärung für die Asymmetrie zwischen unserer indirekten Erkenntnis des Fremdpsychischen und unserer direkten Erkenntnis des Eigenschlichen. Die angebotene Lösung beteuert, daß Verhaltensbelege ausreichen können für die berechnigte Fremdzuschreibung geistiger Zustände, während sie anerkennt, daß solche Indizien für Selbstzuschreibungen der gleichen Zustände im allgemeinen belanglos sind. Wird uns jedoch keine Erklärung dieser verblüffenden Asymmetrie gegeben, sollten wir den Schluß ziehen, daß es hier im Grunde zwei Arten von Begriffen gibt, nämlich mentale Begriffe, die sich auf andere beziehen, und mentale Begriffe, die sich auf uns selbst beziehen. Warum sollten wir glauben, unsere eigenen geistigen Zustände seien denen der anderen im geringsten ähnlich, sofern die Bewußtseinszustände der anderen nur durch ihre Verhaltensbekundungen und durch sonstige äußere Manifestationen erkannt werden, während dies auf unsere eigenen psychischen Zustände nicht zutrifft? Außerdem könnten wir uns fragen, warum wir im Hinblick

auf das Problem unserer Erkenntnis der Außenwelt nicht eine ähnliche Lösung gelten lassen sollten, wenn diese Antwort auf die Frage nach der Erkenntnis des Fremdpsychischen zufriedenstellend ist. Daß diese Erwiderung auf den allgemeinen Skeptizismus inakzeptabel ist, wird jedoch weithin anerkannt. Machen wir einen Unterschied zwischen diesen Problemen, weil wir annehmen, daß wir zur Außenwelt zwar keinen anderen Zugang als durch die Erfahrung haben, aber dennoch imstande sind, eine verständliche Extrapolation hinsichtlich der Bewußtseinszustände der anderen vorzunehmen, weil wir im eigenen Fall Zugang zu derartigen Zuständen haben? Doch mit dieser Annahme wird eine Petitio principii begangen, denn sie setzt ohne Begründung voraus, daß das, was wir die geistigen Zustände anderer nennen, dem gleicht, was wir in uns selbst als geistige Zustände ausmachen.

Ich bin diese Probleme und Verwirrungen nochmals durchgegangen, weil ich zunächst einmal die offenbare Seltsamkeit des Faktums hervorheben will, daß wir über drei verschiedene, nicht aufeinander zurückführbare Spielarten empirischer Erkenntnis verfügen. Wir brauchen ein Gesamtbild, das nicht nur alle drei Arten des Wissens unter Dach und Fach bringt, sondern außerdem ihre wechselseitigen Beziehungen verständlich macht. Daß uns ein und dieselbe Welt in drei derart verschiedenen Weisen bekannt ist, sollte uns ohne ein solches Gesamtbild völlig rätselhaft bleiben. Zweitens ist es auch wesentlich, Einblick zu bekommen in das Ausmaß, in dem Probleme, die normalerweise einzeln behandelt worden sind, untereinander zusammenhängen. Es sind drei Grundprobleme, die sich hier stellen: Wie kann ein Geist die natürliche Welt erkennen? Wie ist es einem Geist möglich, einen anderen zu erkennen? Und wie ist es möglich, den eigenen Bewußtseinshalt zu erkennen, ohne auf Beobachtung oder Belege zurückzugreifen? Ich werde geltend machen, daß es verfehlt ist anzunehmen, diese drei Fragen ließen sich auf zwei reduzieren oder isoliert voneinander behandeln.

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. Dazu gehört wiederum, daß man die jeweilige begriffliche Rolle, die von jeder dieser Erkenntnisformen gespielt wird, deutlich macht und zeigt, warum jede dieser drei Erkenntnisarten unentbehrlich ist — warum wir nicht ohne sie auskommen könnten. Freilich, wenn ich recht habe mit meiner Behauptung, daß jede der drei Spielarten des empirischen Wissens unentbehrlich ist, muß der Skeptizismus bezüglich der Sinne ebenso verworfen werden wie der Skeptizismus bezüglich des Fremdpsychischen. Denn der an Descartes oder Hume orientierte Skeptiker hinsichtlich der Außenwelt meint, es sei nur allzu offensichtlich, daß wir ohne eine Erkenntnis der natürlichen Welt auskommen können — was wir über unser eigenes Bewußtsein wissen; sei unabhängig und womöglich schon die gesamte Erkenntnis; über die wir verfügen. Der Skeptiker hinsichtlich des Fremdpsychischen ist nicht minder überzeugt, daß wir ohne Kenntnis des Bewußtseins anderer Personen auskommen können — dies müßte möglich sein, wenn wir nie gewiß sein können, ob wir die gleichen überhaupt besitzen. Zunächst mag es so aussehen, als könnten wir bequem ohne Formulierungen auskommen, die zur Äußerung unserer Überzeugungen hinsichtlich fremder und eigener Bewußtseinszustände dienen. Vorstellbar ist es vermutlich, doch die Problematik, um die es mir hier geht, ist in erster Linie keine sprachliche, sondern epistemische. Bei dieser epistemischen Frage geht es darum, ob wir ohne die Erkenntnis unseres eigenen Bewußtseins und des Bewußtseins anderer auskommen könnten. Ich werde geltend machen, daß es nicht möglich ist. Wir wären außerstande, ohne eine Möglichkeit der Äußerung — und mithin der Mitteilung — unserer Gedanken über die natürliche Welt auszukommen. Aber wenn sol-

che Äußerungen und Mitteilungen möglich sind, ist der Übergang zu der weiteren Möglichkeit, Gedanken zuzuschreiben, verhältnismäßig unkompliziert, und es wäre erstaunlich, wenn dieser Schritt nicht getan würde. Mit Bezug auf unsere eigenen Gedanken handelt es sich lediglich um den Übergang von der behauptenden Äußerung »Schnee ist weiß« zu der behauptenden Äußerung »Ich glaube, daß Schnee weiß ist«. Die Wahrheitsbedingungen dieser Behauptungen sind zwar nicht dieselben, doch jeder, der die erste Behauptung versteht, kennt die Wahrheitsbedingungen der zweiten, selbst wenn er seinerseits nicht in der Lage ist, einen Satz mit diesen Wahrheitsbedingungen zu bilden. Das liegt daran, daß jeder, der sprachliche Äußerungen versteht, Behauptungen als solche erkennen kann und weiß, daß sich jemand, der eine Behauptung von sich gibt, als jemand darstellt, der glaubt, was er sagt. Ebenso gilt, daß jemand, der zu Schmitz sagt, Schneeseiweiß, die Wahrheitsbedingungen von »Schmitz glaubt, daß Schnee weiß ist« kennt (selbst wenn er weder Deutsch kann noch über ein Verfahren verfügt, um zum Ausdruck zu bringen, was er glaubt).

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. Der gleichen tun auch die Schnecke oder das Immertier. Um etwas zu glauben, ist außerdem erforderlich, daß man den Gegensatz zwischen wahrer und falscher Überzeugung, zwischen Erscheinung und Wirklichkeit, zwischen bloßem Schein und Sein zu beurteilen vermag. Wir für unser Teil können natürlich sagen, die Sonnenblume mache einen Fehler, wenn sie sich zu einem künstlichen Licht hinneigt, als wäre es die Sonne, aber wir nehmen nicht an, die Sonnenblume könne denken, sie habe einen Fehler gemacht, und daher schreiben wir der Sonnenblume keine Überzeugung zu. Jemand, der eine Überzeugung mit Bezug auf die Welt — oder mit Bezug

auf sonst etwas — hegt, muß den Begriff der objektiven Wahrheit erfassen, also den Begriff dessen, was unabhängig von seinen eigenen Gedanken der Fall ist; Daher müssen wir hier die Frage nach der Quelle des Wahrheitsbegriffs stellen.

Es war Wittgenstein, der uns auf die Fährte der einzig möglichen Antwort auf diese Frage gebracht hat, einerlei, ob seine Problemstellung so umfassend war wie die unsere, und einerlei, ob er es für möglich hielt oder nicht, philosophische Probleme wirklich zu lösen. Die Quelle des Begriffs der objektiven Wahrheit ist die Kommunikation zwischen verschiedenen Personen. Denken ist abhängig von Kommunikation. Das folgt unmittelbar, 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.¹ Das Hauptargument gegen private Sprachen besagt, daß es, sofern eine Sprache nicht etwas Gemeinsames ist, keine Möglichkeit gibt, zwischen richtigen und unrichtigen Gebrauch der Sprache zu unterscheiden. Nur die Verständigung mit einem anderen kann eine objektive Prüfung ermöglichen. Und wenn nur die Kommunikation eine Prüfung des richtigen Gebrauchs der Worte ermöglichen kann, ist, wie ich jedenfalls behaupten möchte, nur die Kommunikation, dazu imstande, auch in anderen Bereichen einen Maßstab der Ob-

jectivität zu liefern. Wir haben keinen Grund, einem Lebenden 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.

Was dem Sprecher und dem Interpreten des Sprechers bei der Kommunikation gemeinsam sein muß, ist die Auffassung dessen, was der Sprecher mit dem meint, was er sagt. Wie ist das möglich? Es wäre günstig, wenn wir anzugeben vermöchten, wie die Sprache zunächst überhaupt entstanden ist, oder wenn wir immerhin erklären könnten, wie der einzelne seine Muttersprache lernt, sofern andere in seiner Umgebung schon eine Sprache beherrschen. Was wir ohne solches Wissen bzw. ohne eine solche Erklärung stattdessen tun können, ist, die Frage aufzuwerfen, wie es einem kompetenten (also mit den angemessenen begrifflichen Mitteln versehenen und die eigene Sprache beherrschenden) Interpreten gelingt, den Sprecher einer fremden Sprache zu verstehen. Eine Antwort auf diese Frage kann Aufschluß geben über wesentliche Merkmale der Kommunikation und wird indirektes Licht werfen auf jene Faktoren, die einen ersten Einstieg in die Sprache ermöglichen.

Der unerschrockene Interpret, der sich ohne zweisprachige Eiselsbrücke an die Arbeit macht, ist bestrebt, den Außenangehen des Sprechers einen propositionalen Gehalt zuzuordnen. Im Grunde ordnet er jedem der Sätze des Sprechers einen seiner eigenen Sätze zu. Insofern der Interpret einwandfrei vorgeht, liefern seine Sätze die Wahrheitsbedingungen der Sätze des Sprechers und sorgen damit für die Basis einer Interpretation der Äußerungen des Sprechers. Unter dem Ergebnis kann man sich eine seitens des Interpreten vorgenommene rekursive Kennzeichnung der Wahrheit der Sätze — und damit der potentiellen Äußerungen — des Sprechers vorstellen.

Die propositionalen Einstellungen einer anderen Person kann der Interpret nicht unmittelbar beobachten: Überzeugungen, Wünsche und Absichten – einschließlich derjenigen Absichten, welche zum Teil die Bedeutungen von Äußerungen bestimmen – sind für das bloße Auge nicht sichtbar. Der Interpret kann jedoch auf die äußeren Anzeichen dieser Einstellungen achten, und zu diesen Anzeichen gehören auch Äußerungen. Da wir solchen Anzeichen entnehmen können, was ein Akteur denkt und meint, muß es eine verständliche Beziehung zwischen Indizien und Einstellung geben. Wie überbrücken wir diese Kluft? Mir ist nur eine einzige Möglichkeit bekannt: Ziemlich häufig kann der Interpret wahrnehmen, daß der Akteur zu einem vom Interpreten wahrgenommenen Gegenstand oder Ereignis eine bestimmte Einstellung hat. Wenn der Interpret in dieser Weise die Einstellungen einer anderen Person direkt *individueieren* könnte, wäre das Problem zwar gelöst, aber es ginge nur unter der Voraussetzung, daß der Interpret Gedanken lesen kann. Dagegen beginge man keine Peitio principii, wenn man annähme, daß der Interpret eine oder mehrere nichtindividuierte Einstellungen ermitteln kann. Beispiele für die speziellen Einstellungen, die mir hier vorzuschweben, sind die folgenden: einen Satz zu einem bestimmten Zeitpunkt für wahrhalten; wollen, daß ein Satz wahr sei; oder die Wahrheit des einen Satzes der Wahrheit eines anderen Satzes vorziehen. Die Annahme, daß sich solche Einstellungen ausfindig machen lassen, enthält keine Vorentscheidung hinsichtlich der Frage, wie wir den Einstellungen Inhalt verleihen, denn eine Beziehung wie die des Füt-wahrhaltens, welche zwischen einem Sprecher und einer Äußerung besteht, ist eine extensionale Beziehung, deren Bestand bekannt sein kann, ohne daß man weiß, was der Satz bedeutet. Diese Einstellungen sind nichtindividuiert, denn obwohl sie ihrem Wesen nach etwas Psychisches sind, unterscheiden sie nicht zwischen den verschiedenen propositionalen Inhalten, die von verschiedenen Äußerungen zum Ausdruck gebracht werden.

Quine hat sich in seinem Buch *Word and Object* auf die nicht-individuierte Einstellung der *beibehaltenen Zustimmung* berufen. Da die Zustimmung zu einer Äußerung oder das Füt-wahrhalten eines Satzes teils auf die eigenen Überzeugungen und teils auf die Bedeutung der Äußerung oder des Satzes in der betreffenden Sprache zurückgehen, bestand Quines Problem darin, diese beiden Elemente auf der Basis von Belegen auseinanderzuhalten, die ihren Einfluß miteinander verbinden. Wenn die Trennung gelingt, ist das Resultat eine auf diesen Sprecher bezogene Theorie seiner Überzeugungen sowie dessen, was er meint, denn sie muß eine Interpretation der Äußerungen dieses Sprechers liefern. Und wenn man sowohl weiß, daß der Sprecher einer Äußerung zustimmt, als auch weiß, was diese Äußerung aus seinem Munde bedeutet, dann weiß man auch, was er glaubt.

Der Prozeß der Trennung von Bedeutung und Meinung beruft sich auf zwei Schlüsselprinzipien, die anwendbar sein müssen, wenn der Sprecher interpretiert werden kann, nämlich auf das Kohärenzprinzip und das Korrespondenzprinzip. Durch das Kohärenzprinzip wird der Interpret dazu veranlaßt, im Denken des Sprechers einen gewissen Grad an logischer Konsistenz ausfindig zu machen, während er durch das Korrespondenzprinzip veranlaßt wird, den Sprecher so aufzufassen, als reagiere er auf die gleichen Merkmale der Welt, auf die auch er selbst (also der Interpret) unter ähnlichen Umständen reagieren würde. Beide Prinzipien können als Prinzipien der Nachsichtigkeit oder der wohlwollenden Interpretation bezeichnet werden (und sind tatsächlich als solche bezeichnet worden): Das eine Prinzip unterstellt dem Sprecher ein Quantchen Logik, während ihn das andere mit einem gewissen Grad an wahren Meinungen über die Welt ausstattet. Eine erfolgreiche Interpretation kann gar nicht umhin, aufseiten des Interpretieren eine gewisse Basisrationalität vorzusetzen. Aus dem Wesen der richtigen Interpretation folgt, daß ein interpersoneller Maßstab der Konsistenz und

der Tatsachensprechung sowohl für den Sprecher als auch für seinen Interpreten, sowohl für ihre Äußerungen als auch für ihre Überzeugungen gilt. *Was ist die Beziehung zwischen dem Sprecher und dem Interpreten?* Nun drängen sich zwei Fragen auf. Die erste lautet: Warum sollte ein interpersoneller Maßstab ein objektiver Maßstab sein? Das heißt, warum sollte das, worin die Leute übereinstimmen, wahr sein? Die zweite Frage lautet: Selbst wenn es zutrifft, daß die Kommunikation einen objektiven Wahrheitsmaßstab voraussetzt, warum sollte das die einzige Möglichkeit sein, einen solchen Maßstab zu etablieren? Folgendes ist eine Möglichkeit, auf diese Fragen zu antworten: Alle Lebewesen klassifizieren Gegenstände und Aspekte der Welt in dem Sinne, daß sie manche Reize als in höherem Maße ähnlich behandeln als andere Reize. Das Kriterium für derartiges Klassifizierungshandeln ist Ähnlichkeit des Reagierens. Diese Verhaltensmuster lassen sich zweifellos durch die Evolution und durch anschließende Lernprozesse erklären. Doch von welchem Standpunkt aus können sie als Muster bezeichnet werden? Das Kriterium, auf dessen Grundlage von einem Lebewesen gesagt werden kann, es behandle gewisse Reize als ähnlich – als zu einer Klasse gehörig –, ist die Ähnlichkeit der Reaktionen des betreffenden Lebewesens auf diese Reize. Doch welches ist das Kriterium der Ähnlichkeit dieser Reaktionen? Dieses Kriterium läßt sich nicht mehr aus diesen Reaktionen des betreffenden Lebewesens ableiten, sondern es kann sich nur aus den Reaktionen eines Beobachters auf die Reaktionen dieses Lebewesens ergeben. Und erst dann, wenn der Beobachter bewußt eine Beziehung herstellt zwischen den Reaktionen eines anderen Lebewesens und Gegenständen und Ereignissen in der Welt des Beobachters, gibt es eine Grundlage für die Behauptung, das betreffende Lebewesen reagiere auf diese Gegenstände oder Ereignisse (und nicht etwa auf andere Gegenstände oder Ereignisse). Wir als prospektive Interpreten des Sprachverhaltens des Sprechers einer fremden Sprache gruppieren verschiedene Äußerungen

des Sprechers zusammen: »Mutter«, »Schnee« und »Tisch« klingen, wenn sie als Einwortsätze wiederholt werden, ähnlich, sofern wir richtig eingestimmt sind. Sobald wir in der Welt Arten von Gegenständen oder Ereignissen ausfindig machen, die wir zu den Äußerungen eines Sprechers in Beziehung setzen können, sind wir auf dem besten Wege, Sprachverhalten in seiner schlichtesten Form zu interpretieren. Wenn wir jemanden eine Sprache lehren, wird die Situation komplexer, aber so wird auch ihre Interpersonalität deutlicher. Grundlegend scheint hier folgendes zu sein: Ein Beobachter findet im Sprachverhalten seines Gewährsmanns eine Regelmäßigkeit (bzw. der Lehrer bringt dem Schüler eine solche Regelmäßigkeit bei), und diese Regelmäßigkeit kann er zu Ereignissen und Gegenständen in der Umwelt in Beziehung setzen. Soweit kann sich das natürlich abspielen, ohne daß aufseiten des Beobachteten ausgewachsene Gedanken gegeben wären, doch es ist eine notwendige Bedingung dafür, daß man dem Beobachteten Gedanken und gemeinte Bedeutungen zuschreiben kann. Denn ehe das Dreieck, welches zwei Lebewesen untereinander und jedes dieser Lebewesen mit gemeinsamen Merkmalen der Welt verbindet, abgeschlossen ist, kann es keine Antwort geben auf die Frage, ob jemand beim Unterscheiden verschiedener Reize solche auseinanderhält, die sich an den Oberflächen der Sinnesorgane befinden, oder solche, die sich weiter draußen oder weiter drinnen befinden. Ohne diese Gemeinsamkeit der Reaktionen auf gemeinsame Reize hätten Denken und Reden keinen spezifischen Inhalt – das heißt, sie hätten gar keinen Inhalt. Um der Ursache eines Gedankens einen Ort zuzuschreiben und so seinen Inhalt zu bestimmen, sind zwei Standpunkte nötig. Unter diesem Vorzeichen können wir uns eine Art Triangulation vorstellen. Jeder 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. Bemerken die beiden Perso-

nen nun die Reaktionen des jeweils anderen (im Fall der Sprache: die verbalen Reaktionen), kann jeder von ihnen diese beobachteten Reaktionen zu den eigenen, von der Welt herkommenden Reizen in Beziehung setzen. Damit ist eine gemeinsame Ursache bestimmt. Das Dreieck, das dem Denken und Sprechen Inhalt verleiht, ist abgeschlossen. Aber um eine Triangulation vorzunehmen, muß man zu zweit sein. Die Ebe durch Kommunikation mit einem anderen eine Grundlinie festgelegt ist, ist es witzlos zu sagen, die eigenen Gedanken oder Worte hätten einen propositionalen Inhalt. Und wenn dem so ist, dann liegt es auf der Hand, daß die Erkenntnis des Fremdpsychischen wesentlich ist für alles Denken und für alles Wissen. Erkenntnis eines fremden Bewußtseins ist jedoch nur möglich, wenn man etwas über die Welt weiß, denn es ist eine Bedingung der für das Denken unerlässlichen Triangulation, daß diejenigen, die miteinander kommunizieren, einsehen, daß sie ihre Standpunkte in einer gemeinsamen Welt einnehmen. Daher sind die Erkenntnis des Fremdpsychischen und die Erkenntnis der Welt wechselseitig abhängig; keine dieser beiden Formen des Wissens ist möglich ohne die andere. Bestimmt hat Ayer recht, wenn er meint: »Erst mit dem Gebrauch der Sprache ist es soweit, daß Wahrheit und Irrtum, Gewißheit und Ungewißheit zur Gänze in Erscheinung treten.«

Ohne die übrigen Formen des Wissens ist es nicht möglich, etwas über den propositionalen Inhalt des eigenen Bewußtseins zu wissen, denn ohne Kommunikation ist propositionales Denken ausgeschlossen. Außerdem sind wir außerstande, anderen Personen Gedanken zuzuschreiben, es sei denn, wir wissen, was wir selbst denken, denn die Fremdzuschreibung von Gedanken ist davon abhängig, daß man das sprachliche und sonstige Verhalten anderer Personen auf die eigenen Propositionen oder Bedeutung tragenden Sätze abbildet. Kennt-

nis des eigenen Bewußtseins und Wissen über Fremdpsychisches sind also wechselseitig voneinander abhängig. Nimmehr sollte klar sein, woran es liegt, daß unsere Sicht der Welt, was ihre offensichtlichsten Merkmale betrifft, weitgehend richtig ist. Der Grund ist, daß die Reize, die unsere grundlegendsten sprachlichen Reaktionen auslösen, zugleich die Bedeutung dieser sprachlichen Reaktionen und den Inhalt der mit ihnen einhergehenden Überzeugungen bestimmen. Die Artung der richtigen Interpretation gewährleistet nicht nur, daß eine große Anzahl unserer einfachsten Überzeugungen wahr ist, sondern auch, daß die Beschaffenheit dieser Überzeugungen anderen bekannt ist. Freilich gibt es viele Überzeugungen, denen durch ihre Beziehungen zu sonstigen Überzeugungen Inhalt verliehen wird oder die durch irreführende Empfindungen verursacht worden sind. Von jeder einzelnen Überzeugung bzw. jeder einzelnen Überzeugungs- menge, die sich auf die uns umgebende Welt bezieht, gilt, daß sie falsch sein kann. Dagegen kann es nicht der Fall sein, daß unser allgemeines Bild der Welt und unserer Stellung in ihr verfehlt ist, denn es ist dieses Bild, das unsere übrigen – sei es wahren oder falschen – Überzeugungen prägt und verständlich macht.

Die Annahme, daß die Wahrheit dessen, was wir glauben, logisch unabhängig sei von dem, was wir glauben, erweist sich somit als mehrdeutig. Jede einzelne Überzeugung kann zwar tatsächlich falsch sein, doch am Rahmen und Gefüge unserer Überzeugungen muß genug Wahres daran sein, um dem Übrigen Inhalt zu verleihen. Die begrifflichen Zusammenhänge zwischen unserer Erkenntnis des eigenen Bewußtseins und unserer Erkenntnis der natürlichen Welt sind nicht definitionsbedingt, sondern holistisch. Das gleiche gilt auch für die begrifflichen Zusammenhänge zwischen unserer Verhaltenskenntnis und unserem Wissen über Fremdpsychisches. Es gibt demnach keine logischen oder epistemischen »Schranken« zwischen den drei Spalten des Wissens. Andererseits

zeigt schon die Weise, in der jede einzelne von den jeweils anderen abhängt, warum keine von ihnen eliminiert oder auf die anderen zurückgeführt werden kann. Wie oben bereits angemerkt, können wir uns vorstellen, daß ein Interpret, der einen Sprecher verstehen will, eigene Sätze auf die Äußerungen und geistigen Zustände des Sprechers abbildet. Durch die Gesamtheit der dem Interpreten zur Verfügung stehenden Belege wird keine eindeutige Wahrheitstheorie für einen bestimmten Sprecher festgelegt, was nicht bloß daran liegt, daß die Zahl der faktisch verfügbaren Belege endlich ist, während sich aus der Theorie unendlich viele überprüfbare Konsequenzen ergeben, sondern daran, daß selbst alle möglichen Belege nicht ausreichen, um die Zahl der akzeptablen Theorien auf eine einzige zu beschränken. Im Hinblick auf die Reichhaltigkeit der Struktur, die von der Menge der eigenen Sätze repräsentiert wird, und die Beschaffenheit der Verbindungen zwischen den Elementen dieser Menge und der Welt sollten wir nicht überrascht sein, wenn es eine Vielzahl von Möglichkeiten gibt, den Sätzen und Gedanken eines anderen unsere eigenen Sätze derart zuzuordnen, daß alles Signifikante erfaßt wird. Es besteht eine Ähnlichkeit zwischen dieser Sachlage und dem Messen von Gewichten oder Temperaturen durch die Zuordnung von Zahlen zu Gegenständen. Auch unter der Voraussetzung, es seien keine Meßfehler gemacht und alle möglichen Beobachtungen seien angestellt worden, ist eine Zuordnung von Zahlen zu Gegenständen, die deren Gewicht festhält, nicht die einzig mögliche. Ist eine derartige Zuordnung gegeben, läßt sich eine andere herstellen, indem man alle Zahlen mit einer beliebigen positiven Konstante multipliziert. Im Fall einer normalen (nicht absoluten) Temperatur läßt sich jede richtige Zahlenzuordnung durch lineare Transformation in eine andere verwandeln. Da es viele verschiedene, aber in gleichem Maße akzeptable Möglichkeiten gibt, einen Akteur zu interpretieren, können wir, wenn uns daran liegt, sagen, die

Interpretation oder Übersetzung sei unbestimmt bzw. es gebe keine einschlägigen Tatbestände hinsichtlich dessen, was jemand mit seinen Worten meint. In der gleichen Manier könnten wir auch von der Unbestimmtheit des Gewichts oder der Temperatur reden. Aber normalerweise akzentuieren wir das Positive, indem wir klarstellen, was von einer Zahlenzuordnung zur nächsten invariant bleibt, denn das Invariante ist das empirisch Signifikante. Das Invariante ist eben der einschlägige Tatbestand. Wir können es uns erlauben, das Übersetzen und den Inhalt der mentalen Zustände im gleichen Licht zu betrachten.³

Früher habe ich geglaubt, die Unbestimmtheit der Übersetzung liefere einen Grund für die Annahme, es gebe keine strikten Gesetze, von denen Begriffe für Geistiges und Begriffe für Physisches miteinander verbunden werden, und untermaure daher die These, wonach sich Begriffe für Geistiges nicht einmal nomologisch auf physikalische Begriffe zurückführen lassen. Da habe ich mich geirrt. Die Unbestimmtheit stellt sich in beiden Bereichen ein. Doch im Fall des Physischen besteht eine Quelle der Unbestimmtheit darin, daß die Linie zwischen empirischer Wahrheit und bedeutungsbedingter Wahrheit mit Hilfe von Verhaltensgründen nicht generell klar definiert werden kann. Und wenn es darum geht, das von Sprechern Gemeinte zu bestimmen, verfügen wir über nichts weiter als Verhaltensgründe. Dies ist der Punkt, an dem der irreduzible Unterschied zwischen Begriffen für Geistiges und Begriffen für Physisches zum Vorschein zu kommen beginnt. Zumindest insofern die ersten ihrem Wesen nach intentionale Begriffe sind, verlangen sie vom Interpret, daß er sich überlegt, wie das interpretierte Lebewesen als ein verstehbares dargestellt werden kann, das heißt als ein vernunftbegabtes Wesen. Daraus ergibt sich, daß

³ Hier akzeptiere ich Quines These der Übersetzungsunbestimmtheit und erweitere ihren Geltungsbereich auf die Interpretation des Denkens im allgemeinen. Der Vergleich mit dem Messen stammt von mir selbst.

der Interpret intendierte Bedeutung und Meinung zum Teil anhand normativer Gründe auseinandehalten muß, indem er entscheidet, wodurch – von seinem eigenen Standpunkt gesehen – die Verständlichkeit maximiert wird. Bei diesem Unterfangen kann sich der Interpret natürlich auf keine anderen Rationalitätsmaßstäbe verlassen als die eigenen. Wenn wir als Physiker den Versuch machen, die Welt zu verstehen, bedienen wir uns notwendig unserer eigenen Normen, doch es geht uns nicht darum, in den Phänomenen Rationalität ausfindig zu machen.

Inwiefern steht das normative Element der mentalen Begriffe Ihrer Zurückführung auf physikalische Begriffe im Wege? Daß eine definitorische Zurückführung hier nicht zur Debatte steht, liegt vielleicht auf der Hand. Aber wieso kann es keine Gesetze – keine strikten Gesetze – geben, von denen jedes geistige Ereignis oder jeder geistige Zustand mit Ereignissen oder Zuständen in Verbindung gebracht wird, die ihrerseits mit Hilfe des Vokabulars einer fortgeschrittenen physikalischen Theorie beschrieben werden? Als ich vor etwa zwanzig Jahren über dieses Thema schrieb, lief meine These im Grunde darauf hinaus, daß nur dann Aussicht auf strikte Verknüpfungsgesetze bestehe, wenn die durch die Gesetze verbundenen Begriffe auf Kriterien derselben Art basieren, und daher könne ein striktes Gesetz keine normativen Begriffe mit nichtnormativen verbinden.⁴ Soweit diese Antwort reicht, scheint sie mir immer noch zuzutreffen, doch es ist verständlich, daß sie von manchen Kritikern nicht für zwingend erachtet wird. Jetzt möchte ich einige zusätzliche Überlegungen ins Feld führen.

Eine weitere Erwägung ist die folgende: Strikte Gesetze verwenden keine kausalen Begriffe, während die meisten, wenn nicht alle, mentalen Begriffe irreduzibel kausal sind. Eine in gewisser Weise beschriebene Handlung z. B. muß sich als ab-

⁴ Siehe meinen Aufsatz »Geistige Ereignisse«, Abhandlung 11 in *Handlung und Ereignis*.

sichtliche erweisen, doch eine Handlung ist nur dann absichtlich, wenn sie durch geistige Faktoren wie Überzeugungen und Wünsche bewirkt wird. Überzeugungen und Wünsche werden zum Teil durch Handlungen der Art identifiziert, die sie gegebenenfalls unter angemessenen Bedingungen zu bewirken neigen. Viele Begriffe, die in Erklärungen des gesunden Menschenverstands vorkommen, sind in dieser Weise kausal. Ein Unfall wurde dadurch verursacht, daß die StraÙe glitschig war; etwas ist glitschig, wenn es bewirkt, daß die entsprechenden Gegenstände unter den entsprechenden Umständen ins Rutschen geraten. Warum der Flügel eines Flugzeugs nicht zerbricht, wenn er sich biegt, erklären wir durch den Hinweis, daß er aus elastischen Materialien hergestellt wurde; und ein Material ist elastisch, wenn etwas daran ist, wodurch unter den geeigneten Bedingungen bewirkt wird, daß es nach Deformationen wieder zu seiner ursprünglichen Gestalt zurückkehrt. Es gibt zwei Gründe, weshalb sich derartige Erklärungen nicht weiter präzisieren lassen: Wir sind nicht imstande, genau auszubuchstabieren, wann die Umstände geeignet sind, und die Berufung auf Kausalität verhüllt einen Teil dessen, was eine regelrechte Erklärung an den Tag bringen würde. Beschreibungen von Gegenständen, Zuständen und Ereignissen, die erforderlich sind, um strikte, keine Ausnahme duldennde Gesetze zu exemplifizieren, enthalten keine kausalen Begriffe. (Womit nicht gesagt sein soll, daß Gesetze, welche nur nichtkausale Begriffe enthalten, keine Kausalgesetze sind.)

Im Falle kausaler Eigenschaften wie Elastizität, Glitschigkeit, Dehnbarkeit oder Löslichkeit sind wir – sei es zu Recht oder zu Unrecht – anzunehmen geneigt, daß das, was sie unerklärt lassen, durch den Fortschritt der Wissenschaft erklärt werden kann (oder schon erklärt worden ist). Ließen wir den Begriff der Elastizität fallen und ersetzen ihn durch eine Angabe der Mikrostruktur der die ursprüngliche Gestalt wiederherstellenden Materialien des bestimmten Kräfte ausgesetzten

Flügel, so würden wir damit nicht das Thema wechseln. Mentale Begriffe und Erklärungen verhalten sich nicht so. Sie berufen sich auf Kausalität, weil sie — ebenso wie der Kausalitätsbegriff selbst — so angelegt sind, aus der Gesamtheit von Umständen, deren Zusammenwirken ein bestimmtes Ereignis verursacht, genau diejenigen auszusondern, die ein bestimmtes Erklärungsinteresse betreffen. Wenn wir eine Handlung erklären möchten, wollen wir die Gründe des Akteurs kennen, so daß wir auch unserseits sehen können, welches Merkmal der Handlung den Akteur gereizt hat. Es wäre jedoch töricht anzunehmen, es gebe strikte Gesetze, die festsetzen, daß der Akteur jedesmal, wenn er bestimmte Gründe hat, eine gewisse Handlung vollziehen wird. Die normativen und die kausalen Eigenschaften mentaler Begriffe hängen miteinander zusammen. Nähmen wir psychologischen Erklärungen den normativen Aspekt, würden sie nicht mehr den Zwecken dienen, denen sie jetzt gerecht werden. Wir interessieren uns so stark für Handlungsgründe und Meinungsänderungen, daß wir bereit sind, uns mit Erklärungen abzufinden, die mit den Gesetzen der Physik nicht vollkommen in Übereinstimmung gebracht werden können. Die Physik dagegen hat es auf Gesetze abgesehen, die so vollständig und präzise sind wie nur möglich — sie hat also eine andere Zielsetzung. Das kausale Element, das in mentalen Begriffen enthalten ist, trägt dazu bei, die Präzision, die ihnen abgeht auszugleichen. Es gehört zum Begriff der absichtlichen Handlung, daß sie durch Überzeugungen und Wünsche bewirkt und erklärt wird; es gehört zum Begriff der Überzeugung bzw. zum Begriff des Wunsches, daß Überzeugungen und Wünsche tendenziell Handlungen bestimmter Arten verursachen und somit erklären.

Vieles von dem, was ich über die Merkmale gesagt habe, die mentale Begriffe von den Begriffen einer fortgeschrittenen physikalischen Theorie unterscheiden, ließe sich auch anführen, um die Begriffe vieler spezieller Wissenschaften zu unter-

scheiden, wie etwa die Begriffe der Biologie, der Geologie und der Meteorologie. Also selbst wenn ich recht habe mit meiner Behauptung, daß der normative und kausale Charakter mentaler Begriffe sie in definitorischer und nomologischer Hinsicht von den Begriffen einer fortgeschrittenen Physik unterscheiden, mag es den Anschein haben, als müßte es etwas Fundamentaleres oder stärker Fundiertes geben, wodurch sich diese Trennung erklären ließe. So etwas gibt es, wie ich meine, tatsächlich.

Die Erkenntnis des Inhalts des eigenen Bewußtseins muß, in den meisten Fällen etwas Triviales sein, und zwar deshalb, weil sich das Problem der Interpretation — von Sonderfällen abgesehen — gar nicht einstellen kann. Wenn man mich nach dem propositionalen Inhalt meines Bewußtseins fragt, muß ich mich meiner eigenen Sätze bedienen. Die Antwort ist normalerweise von alberner Offensichtlichkeit: Mein Satz »Schnee ist weiß« ist — ebenso wie mein Gedanke, daß Schnee weiß ist — dann und nur dann wahr, wenn Schnee weiß ist. Meine Erkenntnis des Inhalts eines fremden Bewußtseins ist, wie ich geltend gemacht habe, nur im Kontext einer allgemeinen und gemeinsamen Weltauffassung möglich. Doch eine solche Erkenntnis ist etwas anderes als die Erkenntnis des Eigenpsychischen, denn jene ist notwendig indirekt, da sie unter anderem von Beziehungen abhängt, die zwischen den sprachlichen Äußerungen und sonstigen Verhalten der betreffenden Person und Ereignissen in unserer gemeinsamen Umwelt bestehen.

Der grundlegende Unterschied zwischen meiner Erkenntnis des Fremdpsychischen und meiner Erkenntnis der gemeinsamen physischen Welt hat einen anderen Ursprung: Die Kommunikation und die von ihr vorausgesetzte Erkenntnis des Fremdpsychischen sind die Grundlage unseres Begriffs der Objektivität; unserer Anerkennung einer Unterscheidung zwischen falschen und wahren Überzeugungen. Diesen Maßstab kann man nicht von außerhalb betrachten, um zu über-

prüfen, ob auch alles in Ordnung ist; das geht ebenso wenig, wie wir nachprüfen können, ob der Prototyp aus Platin und Iridium, der in Sevres im Bureau International des Poids et Mesures aufbewahrt wird, wirklich ein Kilogramm wiegt. (Dieser Vergleich war jedenfalls stichhaltig, als der in Sevres aufbewahrte Prototyp noch das Kilogramm definierte.) Freilich können wir uns an einen Dritten wenden und auch an einen Vierten, um den interpersonellen Maßstab des Realen zu erweitern und auf sicherere Füße zu stellen, doch das führt nicht zu etwas wesentlich anderem, sondern bloß zu mehr Dingen der gleichen Art.

Weiter oben habe ich einen Vergleich erwähnt zwischen der Art und Weise, in der wir Zahlen zuordnen, um die Beziehungen zwischen Gegenständen im Hinblick auf Temperatur oder Gewicht festzuhalten, und der Art und Weise, in der wir unsere eigenen Sätze verwenden, um den Inhalt der Gedanken und Äußerungen anderer zu erfassen. Dieser Vergleich ist jedoch unvollkommen, denn die Mittel der Kalibrierung sind in diesen beiden Fällen nicht gleichartig. Um Übereinstimmung zu erzielen hinsichtlich der Eigenschaften von Zahlen und naturgegebenen Strukturen, die es uns gestatten, diese Strukturen durch die Zahlen wiederzugeben, sind wir auf unsere sprachlichen Interaktionen mit anderen angewiesen. Wir sind nicht in einem Zustand der Übereinstimmung hinsichtlich der Struktur von Sätzen oder Gedanken mit Hilfe des gleichen Verfahrens zu erzielen, dessen wir uns bedienen, um die Gedanken und die gemeinten Bedeutungen der anderen nachzuzeichnen; denn durch den Versuch, zu einer solchen Übereinstimmung zu gelangen, werden wir einfaßwider zurückverwiesen auf eben den Vorgang der Interpretation, von dem jegliche Übereinstimmung abhängt.

Dies ist, wie ich meine, der Punkt, an dem wir den eigentlichen Ursprung des Unterschieds zwischen dem Verstehen des Psychischen und dem Verstehen der physischen Welt erreichen. 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 noch tiefer begründeten Maßstab zu suchen.

Darüber, daß der objektive Aspekt allen Denkens nicht zu umgehen ist, haben wir uns ausführlich geäußert. Was bleibt von dem subjektiven Aspekt? Den Unterschied zwischen Selbsterkenntnis und Erkenntnis des Fremdpsychischen haben wir offensichtlich nicht ausgeräumt; die erstere bleibt direkt und die letztere indirekt. Die Objektivität selbst haben wir in den Schnittpunkten verschiedener Standpunkte aufgespiert; sie liegt für jede Person in der Beziehung zwischen ihren eigenen Reaktionen auf die Welt und denen der anderen. Diese Unterschiede sind real. Unsere Gedanken sind etwas »Inneres« und »Subjektives«, denn wir kennen sie in einer Weise, in der sie kein anderer kennen kann. Doch obwohl das Haben eines Gedankens notwendig etwas Individuelles ist, gilt dies für den Inhalt des Gedankens nicht. Die Gedanken, die wir uns machen und die uns vorschweben, sind begrifflich in der Welt angesiedelt, in der wir wohnen und von der wir wissen, daß wir sie zusammen mit anderen bewohnen. Selbst unsere Gedanken über unsere eigenen geistigen Zustände nehmen denselben begrifflichen Raum ein und haben ihren Ort auf derselben öffentlichen Landkarte.

Auf der philosophischen Auffassung der Subjektivität lasten eine Geschichte und eine Menge von Voraussetzungen hinsichtlich des Wesens des Geistes und der gemeinten Bedeutung. Diese Umstände sind es, welche die Bedeutung einer Äußerung oder den Inhalt eines Gedankens abtrennen von Fragen bezüglich der äußeren Realität und so eine logische Kluft schaffen zwischen »meiner« Welt und der Welt, wie sie den anderen erscheint. Nach dieser verbreiteten Auffassung gilt, daß das Subjektive vor dem Objektiven kommt, daß es eine subjektive Welt gibt, die der Erkenntnis der äußeren Realität vorgeordnet ist. Es leuchtet ein, daß das hier von mir skizzierte Bild des Denkens und der gemeinten Bedeutung

für eine solche Vorrangstellung keinen Platz hat, denn dieses Bild gründet die Selbstkenntnis auf die Erkenntnis des Fremdpsychischen und der Welt. Das Objektive und das Inter-subjektive sind demnach wesentlich für alles, was wir Subjektivität nennen können, und es ist konstitutiv für den Kontext, in dem die Subjektivität Gestalt annimmt. Collingwood hat das prägnant wie folgt formuliert:

Wenn das Kind sich selbst als Person entdeckt, entdeckt es sich zugleich als Angehörigen einer Welt von Personen [...]. Wenn ich mich selbst als Person entdecke, so entdecke ich, daß ich sprechen kann und daher eine *persona* bzw. ein Sprechender bin. Indem ich spreche, bin ich sowohl Sprecher als auch Hörer; und da die Entdeckung meiner selbst als Person zugleich die Entdeckung anderer mich umgebender Personen ist, ist sie die Entdeckung von Sprechern und Hörern, die von mir selbst verschieden sind.⁵

Wenn die gemeinsame Teilhabe an einer allgemeinen Auffassung der Welt eine Bedingung des Denkens ist, hat es womöglich den Anschein, daß man die Unterschiede aus den Augen verliert, welche im Hinblick auf die Beschaffenheit des Verstands und der Vorstellungskraft zwischen den einzelnen Geistern und Kulturen bestehen. Falls ich diesen Eindruck erweckt habe, so liegt das daran, daß ich in den Mittelpunkt stellen wollte, was mir das Primäre zu sein scheint und dementsprechend leicht übersehen wird, nämlich der notwendige Grad an Gemeinsamkeit, der für das Verstehen eines anderen Individuums wesentlich ist, und das Ausmaß, in dem ein solches Verstehen die Grundlage abgibt für den Begriff der Wahrheit und der Realität, von dem alles Denken abhängt. Ich möchte aber keinesfalls den Gedanken nahelegen, daß wir diejenigen, deren physikalische und moralische Meinungen in weiten Bereichen von den unseren abweichen, nicht zu verstehen vermögen. Außerdem ist das Verstehen faktisch eine graduelle Sache: Es kann sein, daß die anderen Dinge wissen, die uns unbekannt sind oder die wir vielleicht nicht einmal

wissen können. Gewiß ist, daß die Klarheit und die Leistungsfähigkeit unserer eigenen Begriffe mit der Zunahme unseres Verstehens anderer wachsen. Wie weit der Dialog uns bringen kann oder wird, das ist durch keine feststehenden Grenzen bestimmt.

Manchen Philosophen bereitet der Gedanke Sorge, daß wir, sofern unser ganzes Wissen oder zumindest unser gesamtes propositionales Wissen objektiv ist, den Kontakt mit einem wesentlichen Aspekt der Realität verlieren werden, nämlich den Kontakt mit unserer persönlichen, privaten Sichtweise. Diese Sorge ist, glaube ich, grundlos. Wenn ich recht habe, liegt die Basis unseres propositionalen Wissens nicht im Urpersönlichen, sondern im Interpersonellen. Wenn wir die natürliche Welt, die wir mit anderen teilen, betrachten, verlieren wir daher nicht den Kontakt mit uns selbst, sondern wir bestritten unsere Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft von Geistwesen. Würfte ich nicht, was andere denken, hätte ich auch keine eigenen Gedanken und würfle also nicht, was ich denke. Würfte ich nicht, was ich denke, ginge mir die Fähigkeit ab, die Gedanken anderer zu taxieren. Um die Gedanken anderer zu taxieren, ist es erforderlich, daß ich in derselben Welt lebe wie sie und hinsichtlich der Hauptmerkmale dieser Welt – einschließlich ihrer Werte – vielfach ebenso reagiere wie sie. Es besteht also keine Gefahr, daß wir, indem wir die Welt objektiv betrachten, den Kontakt zu uns selbst verlieren. Unsere drei Formen des Wissens bilden ein dreibeiniges Stativ – ginge eines der Beine verloren, bliebe kein Teil aufrecht stehen.

⁵ R. G. Collingwood, *The Principles of Art*, S. 248.