

Jan Slaby

SICHTBARKEIT DES GEISTES

Die Auflösung des Dualismus von Innerem und Äußerem

I. Einleitung

In *Geist und Welt* bemüht John McDowell an zentraler Stelle eine Bemerkung Wittgensteins: »Wenn wir sagen, *meinen*, dass es sich so und so verhält, so halten wir mit dem, was wir meinen, nicht irgendwo vor der Tatsache: sondern wir meinen, dass *das und das – so und so – ist*.«¹ Es gibt keine prinzipielle Kluft zwischen dem, was sich sagen und meinen lässt und dem, was der Fall sein kann – »in der bloßen Idee des Denkens ist kein Abstand [zur Welt; J.S.] impliziert« (GW 52 / MW 27).² Damit wendet sich McDowell, ebenso wie Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen*, gegen die Auffassung, nach der unser durch Erfahrungen, Gedanken und sprachliche Äußerungen hergestellter Weltbezug notwendig ein vermittelter sein müsse – vermittelt in dem Sinne, dass eine Schicht von mentalen oder sprachlichen Gehalten anzunehmen sei, die zwischen uns und der Welt eingeschoben ist, und dass es diese Schicht von Gehalten sei, die, günstigenfalls, den eigentlichen Weltbezug erst herstelle. Nach dieser von McDowell abgelehnten Lesart haben es geistbegabte Subjekte unmittelbar immer nur mit einem solchen *veil of ideas* zu tun, während sie auf die erfahrbare Welt selbst nur indirekt bezogen sind.

McDowells Ablehnung der Idee einer repräsentationalen Vermittlung des Weltbezugs – ein zentraler Gedanke von *Geist und Welt* – steht auch im Kern derjenigen seiner Überlegungen, die den Status des Mentalen betreffen. Fällt die vermeintliche Notwendigkeit einer repräsentationalen Vermittlung des Weltbezugs weg, entfällt eine zentrale Motivation für die Annahme einer besonderen inneren Sphäre von mentalen Gehalten, zu der nur das jeweilige Subjekt direkten Zugang besitzt. Die Dekonstruktion eines vermeintlich durch subjektive Gehalte vermittelten Weltbezugs eröffnet insofern eine Perspektive auf ein alternatives Verständnis des Geistes. Dieses Verständnis bricht mit der Annahme innerer Repräsentationen und subjektiver rationaler Operationen

¹ Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* (Werkausgabe, Bd. 1). Frankfurt (Main): Suhrkamp 1984, § 95.

² Die deutsche Übersetzung des Buches wurde hier korrigiert. Sie gibt fälschlicherweise »des Gedankens« statt »des Denkens« an. Original: »[T]here is no distance from the world implicit in the very idea of thought.«

und basiert stattdessen auf einem von Hause aus öffentlichen, interpersonal koordinierten und Welt involvierenden Sich-Positionieren im Raum der Gründe.³ Die Welt selbst kommt nun als Teil des Raums der Gründe in den Blick – und nicht länger als etwas, das dem Bereich des Geistes dualistisch entgegengesetzt ist.

Ein ebenfalls an Wittgenstein anschließendes Verständnis unseres Zugangs zum Fremdpsychischen ergänzt dieses Bild eines prinzipiell öffentlichen, weltlich situierten Geistes: Auch die Gefühle und Gedanken anderer sind uns häufig *direkt* zugänglich, insofern auch für Erfahrungen des so genannten Fremdpsychischen gilt, dass unsere Erfahrung davon »nicht irgendwie vor der Tatsache« anhält – etwa auf der Ebene bloß ›äußerer Anzeichen‹, von denen auf mutmaßliche mentale Zustände anderer Personen lediglich geschlossen werden könnte. Sofern wir uns nicht täuschen, *sehen wir*, dass ein anderer sich schämt, sich ärgert, Schmerzen verspürt oder angestrengt nachdenkt. In einem unverfänglichen Sinne ist uns der ›Geist‹ der anderen zugänglich, auch wenn natürlich Fälle von Täuschung und Irrtum vorkommen und auch wenn es neben den öffentlich einsehbaren auch noch mentale Zustände geben mag, die *de facto* nicht für andere sichtbar werden. Von der Bezugnahme auf die ›innere‹ Welt des Geistes gilt folglich dasselbe, was nach Ansicht McDowells von der Bezugnahme auf die ›äußere‹ Welt gilt: »[I]n der bloßen Idee des Denkens ist kein Abstand [zur Welt] impliziert.« Und auch die neuzeitlichen philosophischen Dauerbrenner »personale Identität« und »Selbstbezug« bzw. »Selbstbewusstsein« geben nach Ansicht McDowells keinen Anlass zur Annahme eines privaten, für Außenstehende prinzipiell verborgenen Geistes.

Damit ist der Plan für die folgende Rekonstruktion vorgezeichnet. Zunächst skizziere ich McDowells Kritik an der Vorstellung, empirisches Wissen basiere auf einem Zusammenspiel ›innerer‹ rationaler Operationen mit einem davon strikt getrennten ›äußeren‹ Anteil, den die Welt bereitstellen müsse. Die Ablehnung eines solchen interiorisierten, vom direkten Weltbezug losgelösten Verständnis des Raums der Gründe bildet den ersten Schritt meiner Rekonstruktion des McDowell'schen Geistes als eines öffentlichen und Welt involvierenden Phänomens (Abschnitt II). Mehr Kontur verleihe ich diesem Verständnis mit Hilfe von Überlegungen zur Zugänglichkeit und erfahrungsmäßigen Präsenz der geistigen Zustände anderer Personen (Abschnitt III),

³ Seinem »therapeutischen« Philosophieverständnis entsprechend fallen McDowells kritische Überlegungen zum verfehlten Bild um einiges detaillierter aus als seine Skizzierung einer Alternative. McDowell ist bei aller intuitiven Nähe zur phänomenologischen Tradition selbst sicherlich kein Phänomenologe, auch wenn er jüngst selbst auf Verbindungen insbesondere zu Heideggers Denken hingewiesen hat (vgl. WM 309-317). Vgl. Kapitel 13 und 14 dieses Bandes, »McDowell aus der Sicht der Hermeneutik – Eine mannigfach interpretierbare Welt« und »McDowell aus der Sicht der Phänomenologie«.

ehe ich McDowells Stellungnahmen zur personalen Identität und zur erstpersonalen Bezugnahme nachzeichne (Abschnitt IV). Es folgen Überlegungen zu McDowells Verständnis paradigmatisch ›innerer‹ Zustände wie Empfindungen (Abschnitt V). Den Abschluss bilden eine Synopse des sichtbaren Geistes sowie ein kurzer Ausblick (Abschnitt VI).

II. Die Interiorisierung des Raums der Gründe

Es ist typisch für das therapeutische Philosophieverständnis McDowells, dass er die Sichtbarkeit des Geistes als etwas im Grunde Selbstverständliches betrachtet, das jedoch aufgrund eines Übermaßes an theoriebelasteter, konstruktiver Philosophie aus dem Blick geraten sei. Das in der modernen Philosophie verbreitete Verständnis des Geistes als eines privaten Phänomens im ›Inneren‹ der Person sei das Ergebnis einer zwar nachvollziehbaren, aber verfehlten Interiorisierungstendenz, die sich auf verschiedenen Ebenen finde: im Bereich der Erkenntnistheorie, bezüglich des Fremdpsychischen, in der Handlungstheorie sowie im Umkreis der Frage nach der Struktur der Bezugnahme auf sich selbst.

Im Bereich der Erkenntnistheorie ist es das in der modernen Philosophie vielfach bemühte »Täuschungsargument«, welches die Annahme einer von der äußeren Welt getrennten und insofern ›inneren‹ Ebene mentaler Operationen nach sich zieht. Der motivierende Gedanke ist einfach genug: Da ich mich, wie es scheint, in meinen Bezugnahmen auf die Welt jederzeit täuschen kann und auch im Falle einer gegebenen Wahrnehmung nie sicher sein kann, ob es sich dabei nicht um eine Täuschung handelt, scheint die Annahme zwingend, dass die Wahrnehmungsinhalte eine von den wahrgenommenen Gegenständen getrennte, und somit innere, vollständig geistige Ebene bilden müssen. Dieser auf einer mentalen Ebene angesiedelte Gehalt ist das, was eine wahrheitsgetreue Erfahrung mit ihrem nicht-wahrheitsgetreuen Pendant teilt. Ganz gleich, ob tatsächlich eine brennende Kerze vor mir auf dem Tisch steht oder ob es mir nur so scheint – in beiden Fällen habe ich es mit demselben geistigen Eindruck einer Kerze zu tun. Dieser höchste gemeinsame Faktor zwischen veridischer Erfahrung und Täuschung bildet eine plausible Grundlage für ein Verständnis des Mentalen als einer von allem Äußeren abgetrennten Innenwelt.

McDowell hält diese oft als alternativlos präsentierte Konstellation für verheerend. Wenn uns die Erkenntnistheorie nichts Besseres bieten könne als eine epistemische Position, von deren Warte aus offen bleiben muss, ob wir es mit einer Täuschung oder einer Erkenntnis zu tun haben, dann stehe es schlecht um den Gedanken, dass wir überhaupt im Besitz von Wissen über die Welt sind – dem Skeptiker wäre der Sieg nicht mehr zu nehmen. Das Täuschungsargument führt nach der Ansicht McDowells dazu, dass der Raum der

Gründe in einem charakteristischen Manöver *nach Innen verlagert* werde. Es wird angenommen, dass das Subjekt potentieller Erkenntnis über eine Sphäre von Gehalten verfügt, von denen es zu keiner Zeit ausgemacht ist, ob sie tatsächlich von der Welt handeln. Die Positionierungen im Raum der Gründe, für die das Subjekt potentieller Erkenntnis verantwortlich ist, sind diesem Bild zufolge durch eine erst noch irgendwie zu überschreitende Grenze von dem getrennt, wovon sie handeln sollen. Folglich wäre es nichts Ungewöhnliches, dass sich ein Subjekt fehlerfrei im Raum der Gründe positioniert und sich dennoch in einer kognitiven Position befindet, die ihr Ziel, Wissen von der Welt zu sein, verfehlt. Die Positionierung im Raum der Gründe ließe sich nicht mehr von jenem »reibungslosen Kreiseln im luftleeren Raum« unterscheiden, das McDowell in *Geist und Welt* unbedingt zu vermeiden sucht (vgl. GW 35 u. 37-42 / MW 11 u. 14-18). Der die Wahrheit von Wissensansprüchen verbürgende Faktor – die Konformität mit der Welt – ist in diesem Verständnis ein zusätzlicher, von den Operationen im Raum der Gründe unabhängiger Faktor, von dem die Person jeweils nur hoffen kann, dass er in einem gegebenen Fall hinzukommt, so dass ihre Positionierung im Raum der Gründe ihrem Anspruch, Erkenntnis zu besitzen, auch gerecht wird. Die Situation dessen, der Erkenntnis anstrebt, ist hier mit der Situation eines Fischers vergleichbar, der sorgfältig sein Netz knüpft (interiorisierter Raum der Gründe) und es dann auswirft, um lediglich noch hoffen zu können, dass sich auch Fische darin verfangen mögen (gelingender Weltbezug).⁴

McDowell hält eine erkenntnistheoretische Position, die uns selbst in den vermeintlich unkontroversen Fällen von empirischer Erkenntnis nicht mehr bieten kann als eine Position des Hoffens auf eine nicht verbürgte Übereinstimmung mit der Welt, für hochgradig unbefriedigend: »If someone is a knower or not, on this conception, is external to her operations in the space of reasons – so how can it not be outside of her rational powers?« (KI 403). Oder anders gewendet: Wie soll ein vermeintlich unerreichbares Faktum *in der Welt* einen intelligiblen Unterschied hinsichtlich der epistemischen Position *des Subjekts* machen können? Aus dem trivialen Umstand der Fehlbarkeit unserer Bemühungen um Wissen wäre eine prinzipielle Kluft zu den Gegenständen möglicher Erkenntnis geworden – ein Fall von argumentativem Overkill. Folglich gilt: »It is not a good idea to suppose that a satisfactory standing in the space of reasons might be part but not the whole of what knowledge is« (KI 404).

Als Konsequenz verwirft McDowell den Ansatz beim Täuschungsargument. Seine Alternative besteht darin, die Möglichkeit eines direkten Weltbe-

⁴ Die Anspielung auf Wittgenstein ist beabsichtigt; vgl. PU, § 428.

zugs zu rehabilitieren – oder anders gesagt: Jene ›philosophischen‹ Überlegungen, die diese eigentlich unverfängliche Alltagswahrheit in Zweifel ziehen, zu unterminieren. Es resultiert eine disjunktive Konzeption: Gelingender und verfehelter Weltbezug werden auf jeweils unterschiedliche Weise thematisiert – der Irrtumsfall erfordert eine gesonderte Erklärung, während veridische Erfahrungen verstanden werden als Fälle des direkten Gewahrens von Tatsachen – »environmental states of affairs directly presented to us in perceptual experience« (DCE 229). McDowell entwickelt diese Sichtweise in einer Form, die der eines transzendentalen Arguments nahekommmt: Ohne die Annahme, dass wir uns im Normalfall direkt, also ohne Vermittlung durch mentale Stellvertreter, auf die Welt beziehen, könnte der empirische Gehalt von potentiellen Wissenskandidaten nicht verständlich gemacht werden.⁶

Die Tatsache, dass wir uns gelegentlich täuschen, darf uns also nicht davon abhalten, diejenigen Fälle, in denen wir uns nicht täuschen, als Fälle eines direkten Weltbezugs anzusehen – »wenn man sich nicht irrt, dann erfasst man die Dinge so, wie sie sind« (GW 33 / MW 9). Es verhält sich vielmehr so, dass Irrtumfälle nur vor dem Hintergrund des Normalfalls des gelingenden Weltbezugs überhaupt verständlich werden. Ein solches Verständnis entspricht dem Common Sense und wird von der Grammatik von Prädikaten wie »sehen, dass ...«, »erkennen, dass ...«, »erinnern, dass ...« etc. nahegelegt: Diese Prädikate sind *faktiv*, insofern ihre korrekte Anwendung die Wahrheit der vervollständigenden Proposition voraussetzt. Sofern es wahr ist, dass ich *sehe, dass* die Kerze vor mir auf dem Tisch steht, so steht die Kerze vor mir auf dem Tisch. Die Position, gegen die sich McDowell wendet und die das Täuschungsargument für stichhaltig hält, müsste den faktiven Charakter dieser Prädikate zu einer Oberflächenerscheinung der Grammatik erklären und behaupten, dass wir uns de facto *niemals* in der Position eines (wörtlich ver-

⁵ ›Philosophisch‹ steht deshalb in einfachen Anführungszeichen, weil es sich hier um einen Fall jener problematischen und daher überflüssigen Überlegungen handelt, die nach Ansicht McDowells für so viele unlösbare Probleme verantwortlich sind. Entsprechend plädiert er für eine Rückkehr zu einem Common-Sense-Verständnis des Weltbezugs; vgl. DCE 229.

⁶ Die zentrale Überlegung diesbezüglich geht auf Sellars zurück; vgl. Wilfrid Sellars: »Empiricism and the Philosophy of Mind«, in: Ders., *Science, Perception, and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul 1963, 127-196. McDowell rekonstruiert sie wie folgt: »In order to find it intelligible that experience has objective purport at all, we must be able to make sense of an epistemically distinguished class of experiences, those in which [...] one sees how things are [...]. Experiences in which it merely looks to one as if things are thus and so are experiences that misleadingly present themselves as belonging to that epistemically distinguished class. So we need the idea of experiences that belong to the epistemically distinguished class if we are to comprehend the idea that experiences have objective purport« (DCE 230). McDowell ist so vorsichtig, seine Argumentation in diesem Aufsatz nicht bereits als transzendentes Argument im vollen Sinne des Wortes zu bezeichnen, sondern bezeichnet sie schon im Titel nur als »Material« für ein solches (»The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument«).

standen) *Sehens, dass es sich so und so verhält*, befinden. Das wäre nicht nur intuitiv sehr unbefriedigend, sondern hätte die oben skizzierten verheerenden erkenntnistheoretischen Konsequenzen.

McDowells Alternative läuft auf ein Verständnis des Raums der Gründe als direkt Welt involvierend hinaus. Ein rationales Subjekt operiert nicht in einer Art Innenraum mit privaten mentalen Gehalten, sondern positioniert sich unmittelbar *in der Welt* und *zur Welt*, so dass es die Welt selbst ist, die (im Normalfall) direkt erfasst wird und als Grund für Überzeugungen fungiert. Die Welt selbst ist teilkonstitutiv für den Raum der Gründe. Der Bereich des Rechtfertigens darf nicht als von der Welt abgetrennt verstanden werden:

If we rescue the idea of the space of reasons from the distortions of fantasy, we can say that the particular facts that the world does us the favour of vouchsafing to us, in the various relevant modes of cognition, actually shape the space of reasons as we find it. The effect is a sort of coalescence between the idea of the space of reasons as we find it and the idea of the world as we encounter it. (KI 406f.)

Aufgegeben wird das verbreitete Bild einer Grenzziehung zwischen – und Gegenüberstellung von – der objektiven Welt einerseits und einem in sich geschlossenen Begriffsschema auf Seiten der Subjekte andererseits (vgl. KI 408f.). Ist dieser Graben zwischen Geist und Welt als Fiktion entlarvt, resultiert das aus *Geist und Welt* bekannte Bild eines *unbegrenzten* Raums der Gründe bzw. Raums der Begriffe: Die Welt selbst steht in der Ordnung der Rechtfertigungen. Was der Fall ist – und nicht etwa seine vermeintlichen mentalen Stellvertreter – rechtfertigt im Normalfall unsere Überzeugungen und Urteile bzw. sorgt dafür, dass unsere Wahrnehmungen zumeist veridisch sind. Wir sind *offen* für die Welt – es gibt keine prinzipielle Distanz zwischen dem, was wir wahrnehmen und denken können, und dem, was der Fall sein kann.

McDowell formuliert Überlegungen dieser Art mehrfach in Form eines Arguments gegen den Skeptiker, wobei er seinen zentralen Gedanken so weit ausbuchstabiert, dass deutlich wird, dass im Umkreis des Täuschungsarguments nicht bloß empirisches Wissen in Frage steht, sondern bereits die Möglichkeit empirischen Gehaltes überhaupt (vgl. GW 66f. / MW 42f., DCE). In diesem Ansatz könne nichts auch nur den Anspruch erheben, von der Welt zu handeln, geschweige denn in einer Weise, die sich als Wissen ausweisen ließe. Damit es überhaupt Kandidaten für Erfahrungszustände geben kann – potentielle Situationen, in denen es einer Person *so scheint*, als seien die Dinge so und so – ist ein Kontext erforderlich, der nur dann vorliegt, wenn bereits Wissen über die Welt vorhanden ist. McDowell illustriert dies unter anderem am Beispiel der Induktionsskepsis: Diese könne ihren Ausgangspunkt – »a predicament in which one is receiving testimony from one's senses« (KI 411) – gar nicht formulieren, ohne dazu bereits auf nicht weiter problematisierte induktive Erkenntnisse zurückzugreifen. Um auch nur so etwas vermeintlich

Einfaches wie eine Farberfahrung – verstanden als etwas, das im Raum der Gründe steht – machen zu können, müsse das Subjekt bereits eine Menge wissen.

Dies kann hier nicht ausführlich diskutiert werden.⁷ In Bezug auf die Sichtbarkeit des Geistes interessieren in erster Linie die potentiellen mentalen Stellvertreter, deren Annahme McDowell als so schädlich wie unnötig zu erweisen bemüht ist. Folglich können wir die Details der erkenntnistheoretischen Argumentation auf sich beruhen lassen und als Zwischenergebnis festhalten, dass eine als private Innenwelt verstandene Konzeption des Raums der Gründe für McDowell einem verheerenden Fehler gleichkäme, weil auf ihrer Grundlage nicht verständlich gemacht werden kann, wie wir überhaupt im Besitz von Erfahrungszuständen mit empirischem Gehalt sein können.

III. Die Zugänglichkeit des Fremdpsychischen

Ganz gleich, ob das Mentale in den Blick kommt als dasjenige, vermittels dessen wir Erkenntnis von der Welt erlangen, oder als dasjenige, welches selbst erkannt werden soll – sei es im eigenen Fall, sei es bei anderen Personen –, für McDowell gilt: Das Erkennen ist nicht ein zusammengesetztes Geschehen, bestehend aus einer Ebene bloßer Erscheinungen einerseits und andererseits dem, wovon diese Erscheinungen im günstigen Fall Erscheinungen sind. Es verhalte sich vielmehr so: Sofern keine Täuschung vorliegt, ist es die Welt selbst, die erkannt wird – das gilt für Tatsachen der Außenwelt ebenso wie für Tatsachen des geistigen Lebens einer anderen Person. Sofern wir uns nicht täuschen, *sehen wir*, dass ein anderer sich schämt, sich ärgert, Schmerzen verspürt oder angestrengt nachdenkt. Bei dem, was Wittgenstein als die »äußeren Kriterien« bezeichnet,⁸ die für unsere Erfahrung des fremden Geistes eine Rolle spielen, handelt es sich nicht um fehlbare Anzeichen, deren Vorliegen mit dem Nichtvorliegen dessen, wofür sie Anzeichen sind, kompatibel wären, sondern um Kriterien in einem stärkeren Sinn: Das Erfülltsein der Kriterien *verbürgt*, dass diejenigen mentalen Zustände, um deren »äußere Kriterien« es sich handelt, im gegebenen Fall tatsächlich vorliegen. Liegt der entsprechende geistige Zustand trotz vermeintlicher Anhaltspunkte nicht vor, so haben wir es nach dieser Lesart auch nicht mit Kriterien zu tun – sondern bestenfalls mit etwas, das fälschlicherweise *den Anschein* erweckt, ein Kriterium eines geistigen Zustands zu sein.

Um seine Lesart dessen, was Wittgenstein unter einem Kriterium versteht, zu etablieren, muss sich McDowell kritisch mit einer von Wittgenstein-

⁷ Vgl. Kapitel 4 dieses Bandes, »Disjunktivismus – Die Auflösung des Dualismus von Anschauung und Welt«.

⁸ »Ein ›innerer Vorgang‹ bedarf äußerer Kriterien« (PU, § 580).

Exegeten wie Crispin Wright vertretenen Alternativauffassung auseinandersetzen. Diese Deutung versteht Wittgensteins »äußere Kriterien« des Mentalen als fehlbare empirische Belege. Kriterien seien Anzeichen, von deren Vorliegen ein Beobachter mit guten Gründen auf das Vorliegen der entsprechenden mentalen Zustände *schließen* könne, wobei der Augenschein jederzeit täuschen mag: Das als Evidenz fungierende Kriterium kann vorliegen, ohne dass der entsprechende mentale Zustand tatsächlich gegeben ist (etwa dann, wenn uns jemand seinen Schmerz oder sein Erstaunen bloß vorspielt). So verstanden, wären Kriterien des Mentalen prinzipiell anfechtbar (*defeasible*). Das Fremdpsychische wäre nur *indirekt* auf dem Wege von Schlussfolgerungen zugänglich. Direkt zugänglich wären einzig äußere Anzeichen für Mentales – etwa ein verzerrtes Gesicht im Falle von Schmerz oder eine tief in Falten gelegte Stirn beim angestregten Nachdenken –, nicht aber die jeweiligen mentalen Zustände selbst.

Wir haben es also mit einem Muster von derselben Art zu tun, die im letzten Abschnitt für den Fall der Erkenntnis der Außenwelt insgesamt diskutiert wurde: In der von McDowell kritisierten Lesart bestünde wiederum kein interner Unterschied zwischen der epistemischen Situation eines wahrheitsgemäßen Erfassens des Gedankens eines anderen und der epistemischen Situation im Täuschungsfall: »[K]nowing that someone else is in some ›inner‹ state can be constituted by being in a position in which, for all one knows, the person may not be in that ›inner state‹.« Erwartungsgemäß fügt McDowell hinzu: »[T]hat seems straightforwardly incoherent« (CDK 457). Die nach dieser Sichtweise einzig erreichbare epistemische Position wäre ununterscheidbar von einer Position potentiellen Nichtwissens.

Abhilfe schafft folglich auch hier der Gedanke, dass auch der ›Geist‹ der anderen unmittelbar im Raum der Gründe stehen kann; derart, dass es dann, wenn wir uns nicht täuschen, der mentale Zustand des anderen *selbst* ist, der uns in der Erfahrung unmittelbar vor Augen steht. Was Wittgenstein ein Kriterium nennt, ist nach McDowells Lesart nichts anderes als eine *Erfahrung*: Wir sehen, dass etwas so und so ist.⁹ Und just dies – dass etwas so und so ist – ist auch der Gehalt eines entsprechenden Urteils und somit das, was der Fall ist, wenn das Urteil wahr ist. Es liegt hier kein Prozess einer wissens- oder theorievermittelten ›Übersetzung‹ von bloßen Anzeichen in eine – nach der falschen Lesart – ganz andersartige Struktur eines Urteils bezüglich mentaler Zustände vor. So wie sinnliche Eindrücke, als begrifflich verfasste Erfahrungen, generell bereits die Form möglicher Urteile haben, haben auch die ›Eindrücke‹, die wir vom mentalen Leben anderer Personen gewinnen, bereits von Hause aus die Form der entsprechenden Urteile (vgl. CDK 466).

⁹ »I think we should understand criteria to be, in the first instance, ways of telling how things are« (CDK 470).

Neben der bereits diskutierten Zurückweisung des erkenntnistheoretischen Rahmens, der auf das Täuschungsargument gegründet ist, und dem Eintreten für eine disjunktive Auffassung von Erkenntnis und Täuschung, basieren McDowells Überlegungen in diesem Bereich auf einer weiteren Facette seiner reichhaltigen Deutung Wittgensteins. Es ist von vornherein verkehrt, einer Person gegenüber *zunächst* die Einstellung eines distanzierten, drittpersonalen Beobachters einzunehmen derart, dass man annimmt, direkt erfahrbar seien einzig körperliche Zustände. Auch dies liefe wieder auf die klassisch-skeptische Position hinaus: Während angenommen wird, wir hätten jeweils unproblematisch Zugang zu Informationen über körperliche Vorgänge und das äußere – und folglich ebenfalls körperliche – Verhalten einer anderen (mutmaßlichen) Person, bleibe es jederzeit potentiell zweifelhaft, inwieweit der oder die andere darüber hinaus auch geistige Zustände hat. Nach allem, was wir wissen, könnte die andere Person im Prinzip stets auch ein philosophischer Zombie sein – ein Wesen, auf das ausschließlich körperliche Prädikate zutreffen.¹⁰

Diese strukturell skeptische Sichtweise werde von Wittgenstein nun keineswegs subtil mit Hilfe des Begriffs eines Kriteriums variiert – wie es Crispin Wrights Lesart nahelegt – sondern von Grund auf verworfen. Unsere Einstellung anderen Personen gegenüber ist fundamental fehlbeschrieben, wenn sie *zunächst* als Einstellung gegenüber körperlichen Vorgängen betrachtet würde und *darüber hinaus* noch als eine zweite (weniger sichere) Einstellung zu einem noch zum Körper hinzukommenden ›Geist‹. Stattdessen könne man sich an Wittgensteins folgendem Satz orientieren: »Meine Einstellung zu ihm ist eine Einstellung zur Seele. Ich habe nicht die *Meinung*, dass er eine Seele hat.«¹¹ Anders ausgedrückt: Wir betrachten andere Menschen als *eo ipso* geistbegabte Wesen¹² – und nicht als zusammengestückte Gebilde aus einem automatenhaften Körper und einem verborgenen und rätselhaften Innenraum:

Wittgenstein's response to the sceptic is to restore the concept of a human being to its proper place, not as something laboriously reconstituted, out of the fragments to which the sceptic reduces it, by a subtle epistemological and metaphysical construction, but as a seamless whole whose unity we ought not to have allowed ourselves to lose sight of in the first place. (CDK 470)

¹⁰ Der Autor, der sich am ausführlichsten und hingebungsvollsten über philosophische Zombies ausgelassen hat, ist vermutlich David Chalmers; vgl. David Chalmers: *The Conscious Mind: In Search for a Fundamental Theory*. Oxford, New York: Oxford University Press 1996.

¹¹ PU, S. 495.

¹² McDowell verweist in diesem Zusammenhang auf einen wenig beachteten Text von John W. Cook; vgl. John W. Cook: »Human Beings«, in: Peter Winch (Hg.), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*. London: Routledge and Kegan Paul 1969, 117–151. Cook argumentiere überzeugend gegen die in der Philosophie dieser Zeit populäre Ersetzung des Begriffs des *human being* durch den des *human body*. Dieser Punkt wird auch im folgenden Abschnitt relevant werden.

Mit diesen an Heidegger, vor allem aber an Peter F. Strawson erinnernden Worten ist die Sichtbarkeit des Geistes in einem unverfänglichen Sinne in den Blick gerückt. Wir haben keinen Grund zu bezweifeln, dass auch Gefühle, Gedanken, Wünsche und sonstige ›geistige‹ Einstellungen direkt erfahrbar sind – es besteht hier kein prinzipieller Unterschied zu anderen wahrnehmbaren Eigenschaften von Personen. McDowell löst damit eine hartnäckige Gestalt des Dualismus in unserem Verständnis von Personen auf: So wenig, wie es einen körperlosen Geist ›im Inneren‹ von Personen gibt, macht es Sinn, Personen einen separierbaren ›bloßen Körper‹ – im Sinne physikalisch-mechanistischer Materialität – beizulegen. Im Lichte dessen erscheint es ratsam, die den Dualismus präjudizierende Rede von ›Körper‹ und ›Geist‹ im Verständnis von Personen so weit es geht aufzugeben und durch Begriffe geringerer Reichweite zu ersetzen – Begriffe, bei denen sich die Frage, ob sie sich denn jetzt auf ›geistige‹ oder ›körperliche‹ Merkmale beziehen, leicht als obsolet zurückweisen lässt.¹³

IV. Personale Identität, Selbstbezug und Handlungsvermögen

Ein weiteres Kapitel von McDowells anti-cartesianischer Geisterjagd verdient Erwähnung, zumal es eng an die Überlegungen des letzten Abschnitts anschließt. Auch hier spielt der Begriff des *human being* eine prominente Rolle. Sowohl bezüglich des Problems der personalen Identität als auch bezüglich des Problems erstpersonaler Bezugnahme – der Semantik des Personalpronomens »ich« – bemüht sich McDowell, versteckt cartesianische Denkfiguren bzw. überzogene Reaktionen auf diese auszutreiben. Wiederum möchte er auf möglichst unverfängliche Weise den »ganzen Menschen« dort einsetzen, wo Mentalisten lediglich einen isolierten Geist verorten. Sein Ergebnis lautet knapp gesagt so: Das, was sich in der personalen Identität als Identisches durchhält, ist kein von allem Körperlichen getrennter, ausschließlich introspektiv zugänglicher Bewusstseinsstrom, und auch nicht, wie bei Kant, eine lediglich formale Möglichkeit von Selbstreflexivität (»das ›Ich denke‹, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können«),¹⁴ sondern die verkörperte, in der Welt situierte Person, die neben einer subjektiven Perspektive auf sich

¹³ Gemeint sind Begriffe wie »Erfahrung«, »Wahrnehmung«, »Einstellung«, »Handlung«, aber auch »Urteil« oder »Gedanke« – Begriffe, die zwar in der Tradition vielfach nach dualistischen Prinzipien als entweder rein ›geistig‹ oder aber als Hybride aus ›geistigen‹ und ›körperlichen‹ Komponenten verstanden wurden, die sich aber mit überschaubarem Aufwand auch jenseits dieser Dualität verständlich machen lassen. Ein solches post-cartesianisches Bestreben zeigt deutlich die Konvergenz zwischen McDowells Arbeiten und den Anliegen zahlreicher phänomenologischer Autoren, insbesondere Heidegger, Merleau-Ponty, Michel Henry und anderen; vgl. Kapitel 14 dieses Bandes, »McDowell aus der Sicht der Phänomenologie«.

¹⁴ Vgl. KrV, B 131.

selbst auch als ein möglicher Gegenstand drittpersonaler Bezugnahmen in der öffentlichen Welt vorkommt.¹⁵ Entsprechend fällt McDowells Verständnis der erstpersionalen Bezugnahme aus: Weder handele es sich beim Subjektgebrauch von »ich« um eine mysteriöse Bezugnahme »von innen« auf eine geistige Entität, noch müsse man, um diese Konsequenz zu vermeiden, gleich mit Wittgenstein und Anscombe behaupten, dass »ich« kein referierender Ausdruck sei.¹⁶ Denn auch hier spreche nichts dagegen, dem Common Sense zu folgen: Worauf eine Sprecherin referiert, wenn sie wahrheitsgemäß »Ich habe Schmerzen« sagt, ist eben sie selbst als Person aus Fleisch und Blut – also just diejenige raumzeitliche Entität (wenn man so reden will), auf die andere Personen mit »du«, »sie« oder der Nennung des entsprechenden Eigennamens Bezug nehmen.

McDowell übernimmt die hier maßgebende Überlegung von Strawson. Die Tatsache, dass wir beim Subjektgebrauch von »ich« nicht von empirischen Kriterien der Subjektidentität Gebrauch machen, impliziere nicht, dass diese Kriterien in diesen Fällen nicht gleichwohl erfüllt seien.¹⁷ Anders gesagt: Dass ich, um einen mentalen Zustand von mir selbst zu präzisieren, nicht erst empirisch verifizieren muss, dass es auch tatsächlich *ich* bin, der diesen Zustand erlebt, bedeutet nicht, dass in diesem Fall empirische Identitätskriterien nicht *de facto* erfüllt sind; Kriterien, auf die sich *andere* Personen stützen, wenn sie mir denselben Zustand drittpersonal zuschreiben – also etwa der Umstand, dass ich ein menschliches Wesen bin und somit als ein raumzeitlich lokalisiertes Einzelding in der empirischen Welt vorkomme.¹⁸ Der die Referenz verbürgende Kontext liegt vor, gleichviel, ob der Sprecher im gegebenen Fall von ihm Gebrauch machen muss oder nicht.

¹⁵ McDowell entwickelt seine Überlegungen zur personalen Identität in »Referring to Oneself« in Auseinandersetzung mit der reduktionistischen Position, die Derek Parfit vertritt in *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press 1984.

¹⁶ Dies zu zeigen ist das Argumentationsziel von RO; vgl. auch GW 125-134 / MW 99-107.

¹⁷ »I can be used without criteria of subject-identity and yet refer to a subject because, even in such a use, the links with those criteria are not in practice severed« (Peter F. Strawson: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge 1966, 165).

¹⁸ Strawson schreibt diese Gedanken in generöser Manier Kant zu, wenn er dessen Kritikziel im Paralogismen-Kapitel der transzendentalen Dialektik wie folgt umreißt: »It is quite clearly implicit in Kant's position that any use of the concept of a numerically identical subject of experiences persisting through time requires empirically applicable criteria of identity, and that none such are supplied merely by the kind of connectedness of inner experiences provided for by the necessary unity of apperception« (Strawson 1966, 163f.). McDowell bemerkt zurecht, dass Strawson bei seiner Rekonstruktion tatsächlich weit über Kant hinaus geht (vgl. RO 193ff., GW 128ff. / MW 102ff.).

McDowells subtilste Gegnerin bei seinem wiederholten Formulieren dieses Punktes ist G. E. M. Anscombe, die sich in »The First Person«¹⁹ ebenfalls bemüht, cartesianische Konsequenzen eines Verständnisses der Semantik der Personalpronomen zu vermeiden. Sie sieht jedoch nicht den soeben skizzierten Ausweg, sondern nimmt an, dass als Bezugsobjekt von »ich« nur ein cartesianisches Ego in Frage käme. Um diese Konsequenz zu verhindern, schließt sie per *modus tollens* darauf, dass »ich« gar nicht referiert.²⁰ In Form eines Gedankenexperiments bemüht Anscombe dabei eine Denkfigur, die exemplarisch für die von McDowell abgelehnte Abtrennung des Bewusstseins vom ›Rest‹ der Person ist: die Erfahrung vollständiger sensorischer Deprivation. Auch wenn einer Person jegliche sinnliche Erfahrung fehlte, so Anscombe, könnte sie immer noch einen Gedanken fassen wie »Das wird mir nicht noch einmal passieren!«. Da der Person in diesem Szenario jegliche Sinneserfahrung fehlt, das Wort »mir« aber nach wie vor Bedeutung habe, bleiben nur zwei Möglichkeiten: »Ich« (bzw. in diesem Fall: »mir«) referiert auf ein körperloses ›reines Bewusstsein‹ oder es handelt sich bei den Personalpronomen der ersten Person um Ausdrücke, die generell nicht referieren (sondern lediglich eine Verwendungsweise besitzen).²¹ McDowell identifiziert als fehlerhafte Stelle dieser Überlegung die Annahme, dass, wenn »ich« referieren würde, die Referenz ausschließlich innerhalb des Bewusstseinsstroms gewährleistet werden müsste – also eine strukturell cartesianische Annahme:

The ultimate Cartesian error is not the postulation of the Ego, but rather an idea to this effect, which underlies the postulation of the Ego: the semantical character of the judgments that articulate a stream of consciousness is self-contained, able to be completely provided for within the stream. (RO 192f.)

Just gegen eine Annahme dieser Art wendet sich Strawson, wenn er, wie oben erläutert, schreibt, dass der Kontext auch dann objektive Kriterien der Identität eines Subjekts – als Person in der Welt – bereitstellt, wenn der Sprecher nicht von ihnen Gebrauch machen muss.²² Die Eigenheiten des Subjektgebrauchs von »ich« sind folglich zu Unrecht zur Grundlage ausgefeilter philosophischer Konstruktionen geworden: Wer »ich« sagt, bezieht sich damit schlicht auf

¹⁹ G. E. M. Anscombe: »The First Person«, in: Samuel Guttenplan (Hg.), *Mind and Language*. Oxford: Clarendon Press 1975, 45–65.

²⁰ Anscombe schreibt: »[I]f ›I‹ is a referring expression, then Descartes was right about what the referent is« (Ebd., 58).

²¹ Vgl. ebd., 61.

²² McDowell fügt hinzu, dass die erste Person auch dann eine potentielle dritte Person bleibt, wenn zu einem bestimmten Zeitpunkt für die Person selbst *de facto* keine Zugangsmöglichkeit zu objektiven Identitätskriterien besteht, wie im Falle vollständiger sensorischer Deprivation. Auch hier spreche nichts dagegen, dass sich der Sprecher bzw. Denker eines Ich-Gedankens in dieser Extremsituation nach wie vor auf sich selbst als eine potentielle dritte Person bezieht; vgl. RO 192.

sich selbst als das menschliche Wesen, das er ist – so lautet in diesem Fall die für McDowell typische Zurückführung problematischer Philosophie auf eine unverfängliche Alltagswahrheit.

In einem wichtigen Punkt geht McDowell freilich über Strawson hinaus. Ein zentraler Gedanke Strawsons, mit leichten Unterschieden artikuliert sowohl in *Individuals* als auch in *The Bounds of Sense*, besagt, dass Bewusstseinszustände notwendig denselben Entitäten zugeschrieben werden müssen, denen auch körperliche Eigenschaften zugeschrieben werden.²³ Oder anders gewendet: Ein Subjekt von Erfahrung muss als verkörpert vorgestellt werden.²⁴ McDowell hält dies für eine fatale Unterspezifizierung: Es reiche nicht, hier lediglich ein »bodily thing« anzusetzen, welches dann die weiteren Bedingungen erfüllt, die nötig sind, damit eine subjektive Perspektive auf eine davon unterschiedene Welt möglich wird. Vielmehr müsse von Anfang an das Handlungsvermögen mit im Spiel sein – es müsse von einem »bodily agent« ausgegangen werden (vgl. RO 195-203). In Form eines ausführlichen Gedankenexperiments spielt McDowell die Implikationen eines Szenarios durch, bei dem (vermeintliche) Handlungen einzig aus der Beobachterperspektive zugänglich werden. Das Ergebnis fällt eindeutig aus: Auch wenn die Warte des Beobachters bezüglich einer bestimmten Klasse von Geschehnissen hochgradig privilegiert wird, kommen diese exklusiven Geschehnisse nicht *als Handlungen* in den Blick. Unhintergebar Ausgangspunkt unseres Nachdenkens über Erfahrung ist die Perspektive eines Akteurs, weil sich das Handlungsvermögen nicht aus primitiveren Zutaten herleiten lässt. Erst mit diesem letzten, über Strawson hinausweisenden Schritt der Argumentation wird vollends deutlich, wie restlos McDowell den Dualismus im Nachdenken über Personen exorziert: Wenn die Körperlichkeit nur in Form eines *bodily agent* eingeführt werden kann, dann ist eine Ebene erreicht, auf der eine dualistische Aufteilung – Körperliches hier, Geistiges dort – keinerlei Halt mehr findet.²⁵

Hinsichtlich der Bezugnahme auf sich selbst hat McDowells letzter Schritt zudem die wünschenswerte Konsequenz, dass die Selbstreferenz auf plausi-

²³ Vgl. Peter F. Strawson: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge 1959, 102.

²⁴ Vgl. Strawson 1966, 102ff.

²⁵ Besonders explizit entwickelt McDowell diese restlose Inkorporierung des körperlichen Handelns in den Bereich des Rationalen in dem Aufsatz »Some Remarks on Intention in Action«, der mit folgenden Worten schließt: »If rationality can be *in* bodily activity as opposed to behind it, we have a vivid contrast with a familiar picture according to which a person's mind occupies a more or less mysterious inner realm, concealed from the view of others. If physical activity can be rationality in action, as opposed to a mere result of exercises of rationality, we have a vivid contrast with the tendency to distance a person's body from the mind that is the seat of her rationality« (RIA 17).

ble Weise mit Inhalt versehen wird: Da ich, wenn ich mich sprachlich oder gedanklich auf mich selbst beziehe, offenkundig *etwas tue* – etwas sagen bzw. etwas denken sind Handlungen – figuriere ich im Selbstbezug eben genau als dies: *als handelnd* (und *eo ipso* als Handelnder). Man könnte sagen, dass das Vollziehen einer Handlung die originäre *Gegebenheitsweise* der erstpersonalen Bezugnahme ist. Nur ein Handelnder kann sich originär auf sich selbst beziehen, und zwar nur *als* Handelnder und *im* Handeln. Dies ist unbedingt zu bedenken, wenn es um die Artikulation der Grundbausteine einer selbstreflexiven Erfahrungsperspektive geht: »[O]ne’s being a bodily agent cannot take on the look of an afterthought, a mere frame for something that could sensibly be supposed to be more fundamental to self-consciousness« (RO 203).

Fassen wir die Ergebnisse dieses Abschnitts in Bezug auf unser Thema der Sichtbarkeit des Geistes zusammen: McDowell bemüht sich um den Nachweis, dass keine derjenigen Überlegungen zwingend ist, die uns veranlassen würden, Phänomene wie personale Identität oder die Bezugnahme auf sich selbst unter Rückgriff auf eine selbstgenügsame, von allem Übrigen ontologisch separierbare Sphäre mentaler Gehalte (z. B. einen *stream of consciousness*) zu erläutern. Stets erfüllt ein umweltlich situierter *bodily agent* die Funktion, die wir benötigen, um die genannten Phänomene zu verstehen. Für den ›Geist‹ insgesamt ist somit das geleistet, was zuvor für einzelne mentale Zustände geleistet wurde: Das, was wir meinen, wenn wir von einem Subjekt mentaler Zustände sprechen, ist die öffentliche, körperliche Person und nicht ein privater ›Geist‹. Nochmals anders gewendet: Zuschreibungen mentaler Zustände erfolgen auch im erstpersonalen Fall nicht losgelöst vom Kontext der Identifikation der vollen Person. Die Betonung liegt dabei auch insofern auf »Person« im Unterschied zu losgelösten mentalen Gehalten, als dass damit in jedem Fall ein *Handelnder* gemeint ist. Alles, was McDowell über die Struktur und Verortung des Raums der Gründe als eines öffentlichen und somit stets auch körperlichen bzw. materiellen Phänomens schreibt, gilt auch und gerade vom Handlungsvermögen.²⁶

V. Empfindungen und der Raum der Gründe

Soll der Topos von der »Sichtbarkeit des Geistes« vollends plausibel gemacht werden, so empfiehlt es sich nicht zuletzt, gerade jene mentalen Vorkommnisse zu betrachten, die als paradigmatisch subjektiv und somit als für Außenstehende in ganz besonderem Maße ›verborgen‹ gelten: sinnliche Empfindungen

²⁶ Vgl. die kursorischen Bemerkungen zum Handlungsvermögen in der fünften Vorlesung von *Geist und Welt* (vgl. GW 115ff. / MW 89ff.). McDowell skizziert und kritisiert dort eine der oben beschriebenen analoge Interiorisierungstendenz bezüglich Handlungsintentionen.

wie ein Jucken unter der Fußsohle, ein flaes Gefühl in der Magengegend oder die in der Philosophie traditionell beliebten Schmerzempfindungen. Hat McDowell hier eine plausible Deutung, so dass die Empfindungen einerseits nicht rundheraus gelegnet werden (wie es extreme Linguualisten zu tun geneigt sind), andererseits aber auch nicht als private ›innere‹ Zustände (*raw feels*) angesetzt werden müssen?

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war unter den Vertretern des *linguistic turn* bisweilen die Ansicht populär, dass es ›innere Empfindungen‹ dieser Art schlicht nicht gibt. Sellars' unter dem Motto »all awareness [...] is a linguistic affair«²⁷ gestarteter Angriff auf den Mythos des Gegebenen wurde zum Teil so verstanden, dass alle mentalen Zustände propositional verfasst sein müssten. Auch sinnliche Empfindungen würden damit auf die Form von urteilsartig verfassten Episoden gebracht, was einen spezifisch qualitativen Charakter der bewussten Erlebnisse auszuschließen schien. Grobschlächtige Deutungen von Wittgensteins Privatsprachenargument sowie ein Wissenschaftsverständnis, das vom Behaviorismus die extremen Skrupel bezüglich der Perspektive der ersten Person übernahm und daher eher zum eliminativen Materialismus als zur Anerkennung der Realität subjektiver Erfahrung geneigt war (etwa durch Philosophen wie Richard Rorty sowie Paul und Patricia Churchland), taten ein Übriges. Folglich hatten sinnliche Empfindungen lange Zeit schlechte Karten in der Philosophie – bereitwillig wurden sie zum Abschluss bzw. in der Sprache der Philosophen zum *Quining* frei gegeben.²⁸

Inzwischen hat in der Philosophie des Geistes eine mächtige Gegenbewegung eingesetzt: Der *linguistic turn* scheint passé – das phänomenale Bewusstsein hingegen ist in aller Munde, wobei die Probleme, die seine sprachliche oder begriffliche Erfassung betreffen, viele Vertreter des Feldes nur noch am Rande interessieren. Aus Sicht von McDowell handelt es sich bei beiden Trends um Überreaktionen. Unter Wahrung der Einsichten von Wittgenstein, Strawson und Sellars bemüht sich McDowell, eine Sichtweise zu skizzieren, welche den Empfindungen ein Bürgerrecht im Raum der Gründe verschafft, ohne ihre essentiell erfahrungsmäßige, phänomenale Natur zu verleugnen. Es gibt einen Mittelweg zwischen der kruden Elimination und einer unkritischen Beschwörung phänomenaler Erlebnisse im Sinne begriffsloser *raw feels*.

Wieder ist es ein Diktum Wittgensteins, das die Richtung für McDowells Überlegungen vorgibt: »Sie [die Empfindung] ist kein Etwas, aber auch nicht

²⁷ Sellars 1963, 160.

²⁸ Vgl. Daniel C. Dennett: »Quining Qualia«, in: Anthony J. Marcel, Edoardo Bisiach (Hg.), *Consciousness in Contemporary Science*. Oxford: Oxford University Press 1988, 42-77. Eine auch heute noch lesenswerte aporetische Zuspitzung dieser diskursiven Lage führt Peter Bieri vor in seinem Aufsatz »Nominalismus und innere Erfahrung«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36 (1982), 3-24.

ein Nichts!«²⁹ Wenn Wittgenstein an der besagten Stelle hinzufügt, dass hier nur die irreführende Grammatik verworfen, nicht jedoch die Realität von Schmerzempfindungen geleugnet werde, so sind wir auf der richtigen Spur. McDowells Rekonstruktion versucht die problematische Deutung von Auskünften über Empfindungen zu vermeiden, wonach bei diesen ein *zunächst* rohes, unkonzepualisiertes Vorkommnis im Bewusstsein in einem separaten *zweiten* Schritt unter Begriffe gebracht und somit beschrieben werde. Im Fall von Bewusstseinsvorkommnissen haben wir es vielmehr mit einem *Grenzfall* des Modells von Gegenstand und Beschreibung zu tun: Es gibt hier nur einen einzigen Schritt – das Auftreten einer *je schon* begrifflich verfassten Episode, eine Erfahrung (Schmerz, Jucken etc.). Es handelt sich also bei den entsprechenden Selbstauskünften durchaus um Beschreibungen, doch es liegt hier an keiner Stelle ein von der Beschreibung trennbarer ›Gegenstand‹ – ein mutmaßliches rohes Sinnesdatum – vor.³⁰ Gleichwohl handelt es sich bei Empfindungen um Bewusstseinsepisoden, durchaus verstehbar als qualitative Erlebnisse; doch diese sind eben bereits von Hause aus, vom Moment ihres ersten Auftretens an, begrifflich verfasst.³¹ Die Empfindung wird nicht eliminiert, allerdings besitzt sie nicht denselben Status wie ein gewöhnlicher (nicht-mentaler) Gegenstand einer Beschreibung, insofern ein solcher unabhängig von seiner Beschreibung existiert. McDowell präzisiert Wittgenstein in diesem Sinne:

Wittgenstein could, and perhaps should, have said something like this. The sensation (the pain, say) is a perfectly good something – an object, if you like, of concept-involving awareness. What is a nothing (and this is simply a nothing) is the supposed preconceptual *this* that is supposed to ground our conceptualizations [...]. The episode of consciousness comes to us in already conceptual shape; it is not a question of our imposing conceptual shape on a given *this*. (PLA 283)

Als Fälle eines solchen begrifflich verfassten Gewährseins sind die Empfindungen vollwertige Okkupanten von Positionen im Raum der Gründe. Einen Schmerzzustand zu erleben bedeutet stets auch, eine Rechtfertigung zu besitzen – etwa dafür, bestimmte Äußerungen zu tätigen oder gewisse Handlungen

²⁹ PU, § 304.

³⁰ Wittgenstein schreibt, dazu passend: »Das Wort ›beschreiben‹ hat uns da vielleicht zum besten. Ich sage ›Ich beschreibe meinen Seelenzustand‹ und ›Ich beschreibe mein Zimmer‹. Man muss sich die Verschiedenheiten der Sprachspiele ins Gedächtnis rufen« (PU, § 290).

³¹ McDowell begründet die hilfreiche Rede vom ›Grenzfall‹ einer Beschreibung wie folgt: »[I]n the kind of case in question we have at best a *limiting case* of the model of object and designation – a limiting case of the idea of an object that we can designate and classify. The idea of encountering a particular is in place here *only because* the experience involves a concept (*pain*, say, or *toothache*): the particular has no status except as what is experienced as instantiating the concept« (PLA 284).

zu vollziehen (z. B. Hilfe holen, eine Schmerztablette nehmen, zum Arzt gehen etc.). Der Schmerzzustand als solcher nimmt eine intelligible – für andere ebenso wie für einen selbst verstehbare – Position im Bezugsgefüge rationaler Rechtfertigungen ein; in diesem Sinne ist er ein öffentliches Vorkommnis. Die Position des Schmerz**begriffs** in der Topographie unserer Begriffe entspricht dabei der Position der Schmerz**episode** im Gefüge der menschlichen Vollzüge und Beziehungen. Einem der leitmotivischen Gedanken McDowells ist damit auch hier Rechnung getragen – der Raum der Gründe muss nicht, *per impossibile*, über den Bereich des Begrifflichen hinaus erweitert werden: »[A]n already conceptual episode is the *first* thing that happens in the space of reasons« (PLA 285). Nachdem McDowell die Welt (ehemals: ›Außenwelt‹) auf dem Wege ihrer Verbegrifflichung in den Raum der Gründe hineingeholt hat, vollzieht er denselben Schritt also auch mit dem ›Bewusstsein‹ (ehemals: ›Innenwelt‹). Der Dualismus wird von beiden Seiten zugleich attackiert.

Hier ist eine Perspektive eröffnet, die von einiger Tragweite für die Philosophie des Geistes insgesamt ist. Mit der begrifflichen Verfasstheit von Empfindungen ergibt sich die Möglichkeit, eine gangbare Fassung von Brentanos ursprünglicher Einsicht in den intentionalen Charakter *sämtlicher* mentaler Vorkommnisse zu entwickeln. Dass auch Schmerzempfindungen und vergleichbare mentale Episoden notwendig und von Hause aus begrifflich verfasst sind, bedeutet, dass es sich um Bewusstseinsvorkommnisse handelt, die in *internen Relationen* zu etwas außerhalb ihrer selbst stehen: Es sind Weisen einer Bezugnahme auf etwas (vgl. IIR). Im Schmerz erschließt sich mir eine Körperstelle als in einer bestimmten Weise negativ modifiziert, und überdies in einer solchen Weise, dass gewisse Handlungen oder Verhaltensweisen angemessen werden. Lokalisierung, qualitative Modifikation, Orientierung des Handelns – damit liegt in der Empfindung eine Struktur von ähnlicher Art, wie sie in den paradigmatisch intentionalen Zuständen (Überzeugungen, Wünsche etc.) vorliegt, ohne dass deshalb schon sämtliche Unterschiede zwischen Episoden phänomenalen Bewusstseins und propositionalen Einstellungen nivelliert würden.

Umgekehrt zeigt diese Sichtweise, dass auch die paradigmatisch intentionalen Zustände nicht »aus dem Bewusstsein verbannt« werden müssen, wie es manche normativ-pragmatische Ansätze nahe legen (vgl. IIW).³² Die von McDowell eröffnete Perspektive verdeutlicht vielmehr, dass es die Philosophie des Geistes im Kern mit *einer* Art von mentalem Vollzug zu tun hat – mit Bezugnahmen auf die Welt. Es gibt keine ontologische Kluft zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, auch das Qualitative des Bewusstseins kommt als Form

³² Zu den Advokaten einer Verbannung der Gedanken aus dem Bewusstsein zählen zum Beispiel Gilbert Ryle, Wilfrid Sellars, Robert Brandom und auch Crispin Wright, dessen Wittgenstein-Deutung auch hinsichtlich dieses Punktes das Angriffsziel McDowells abgibt.

von rational eingefasster Welterschließung in den Blick, und Zustände mit propositionalem Gehalt können *als solche* bewusst erlebt werden. Der Raum der Gründe erweist sich folglich als ein Bereich, in dem sämtliche Merkmale und Vollzüge von Personen, einschließlich Gefühle und Empfindungen, ihren Ort haben – der Bezirk intelligibler Welterschließung umfasst das Leben von Personen in Gänze.

VI. Fazit und Ausblick

Wo stehen wir bezüglich der Sichtbarkeit des Geistes? Die vormalig sogenannte ›innere‹ Welt einer Person ist ein Teil der öffentlichen Welt – es handelt sich um den von Schmerzen, Juckreizen, Imaginationen, aber auch von Gedanken und Urteilen bevölkerten Ausschnitt der Wirklichkeit; eine Wirklichkeit, über die gesprochen werden kann, auf die im Rahmen von Begründungen Bezug genommen wird und über die sich sowohl dritte als auch erste Personen irren können. Dies ist möglich, weil die ›Gegenstände‹ dieser geistigen Welt von Hause aus unter Begriffe fallen – und das impliziert, aufgrund der Intersubjektivität des Begrifflichen: Sie können nicht ausschließlich und exklusiv von der Warte ihres jeweiligen Subjekts aus erfasst und verstanden werden. Auch der individuelle Geist ist somit – wie alles, was sich überhaupt verstehen lässt – Teil unserer intersubjektiv geteilten Welt: »[O]ne's own inner world is part of the world (anyone's world)« (IIW 311).

In der Terminologie Hegels lässt sich davon sprechen, dass sich McDowell bemüht, den subjektiven Geist als Teil des objektiven Geistes zu erweisen. Der subjektive Geist ist weder als individuelle ›Psyche‹, noch als körperlose innere Sphäre reiner Gehalte, sondern nur als Teil einer öffentlichen Praxis des Gebens und Forderns von Gründen angemessen verstanden – und folglich auch nur vor dem Hintergrund einer intersubjektiven Ermöglichungsbedingung: einer geteilten Sprache als jeweiliger institutionell-historischer Konkretion von Verständlichkeit. Die sprachlich ermöglichte Intelligibilität bildet einen *unbegrenzten* Raum der Gründe – weil schlicht ›alles‹ in der Reichweite der Verständlichkeit liegt und insofern in Begründungszusammenhängen eine Rolle spielen kann: Die ›materielle‹ Welt ebenso wie sämtliche Momente der einst fälschlich für immateriell gehaltenen individuellen Erfahrung.

Somit scheint sich McDowell auf eine radikal soziale Konzeption der Person festzulegen. In einem Text, der sich explizit mit Hegel befasst, finden sich dementsprechend Formulierungen wie die Folgenden: »Rational agency is a normative status. Understanding it requires a social context. [...] The idea of the status is inseparable from the idea of the participation in a communal practice. On that sense the status is essentially social« (RHA 166f.).

Angesichts eines solchen metaphysisch ›veräußerlichten‹ – radikal öffentlichen – Verständnis der Person könnten sich Bedenken regen: Gibt McDowell nicht am Ende zu viel preis, indem er den individuellen Geist auf diese Weise rückhaltlos in die soziale Welt versetzt? Ist das Individuum nur noch eine anonyme Durchgangsstation für eine sich überindividuell vollziehende Vernunft?

Die Antwort lautet, kurz gesagt: nein. Bei aller Radikalität der entwickelten Position bleibt es doch durchgängig bei einer dialektischen Verschränkung von Individualität und öffentlicher Vernunft. Das individuelle Moment ist freilich nicht in einer empfindungsmäßigen oder repräsentationalen Innerlichkeit zu suchen, sondern betrifft vor allem die normative Ansprechbarkeit und Verantwortlichkeit, die einer Person unweigerlich abverlangt wird, insofern sie als Teilnehmerin an der kollektiven Praxis des Geistes anerkannt werden will. McDowell mag in seinem Werk nicht allzu detailliert auf jene genuin ›subjektiven‹ Erfordernisse eingehen, doch bei Lichte besehen besteht kein Zweifel, dass er sie durchgängig im Blick hat. In *Geist und Welt* etwa finden sich diesbezüglich einschlägige Überlegungen im Umkreis dessen, was McDowell in Anknüpfung an Kant als »Vermögen der Spontanität« bezeichnet:

Der springende Punkt des Gedankens, daß der Verstand ein Vermögen der Spontanität ist – daß es sich bei begrifflichen Fähigkeiten um Fähigkeiten handelt, deren Ausübung im Bereich verantwortlicher Freiheit liegt –, besteht zum Teil darin, daß das Netz [rationaler Verbindungen], das das Denken eines Einzelnen lenkt, nicht sakrosankt ist. Aktives empirisches Denken geschieht unter der ständigen Verpflichtung, über die Belege [*credentials*] der angeblich rationalen Verbindungen, die es lenken, nachzudenken. Es muß eine ständige Bereitschaft geben, Begriffe und Konzeptionen umzugestalten, sollte das Nachdenken dies nahelegen. (GW 36 / MW 12f.)³³

Hier sind die Zutaten versammelt, die dem prinzipiell öffentlichen, intersubjektiv geteilten Geist das benötigte subjektive Pendant verschaffen: individuelle Freiheit, Handlungsvermögen, Verpflichtung und Bereitschaft zur aktiven selbstkritischen Reflexion – jeweils vis-à-vis des reversionsoffenen und stets auch revisionsbedürftigen Raums der Gründe. Das unvertretbar individuelle Moment des Geistes besteht in der *Haltung* einer verantwortlichen, rationalen

³³ Die deutsche Übersetzung des Buches wurde hier korrigiert. Sie gibt fälschlicherweise »Verstehen« statt »der Verstand« und sprachwidrig »Fakultät« statt »Vermögen« an. Original: »[P]art of the point of the idea that the understanding is a faculty of spontaneity – that conceptual capacities are capacities whose exercise is in the domain of responsible freedom – is that the network, as an individual thinker finds it governing her thinking, is not sacrosanct. Active empirical thinking takes place under a standing obligation to reflect about the credentials of the putatively rational linkages that govern it. There must be a standing willingness to refashion concepts and conceptions if that is what reflection recommends«.

Akteurin. Auch diese Haltung ist freilich in einem eminenten Sinne sichtbar:³⁴ Wer sie einnimmt, wird im entscheidenden Moment aus der Verborgenheit ins Helle treten und tun, was zu tun ist.³⁵

³⁴ Hier klingt ein Aristoteles-Bezug an, der für McDowells Werk insgesamt und für sein Verständnis des »sichtbaren Geistes« insbesondere von großer Bedeutung ist. Die Tugend als Haltung wird von Aristoteles als prinzipiell öffentlich verstanden; vgl. hierzu Kapitel 8 dieses Bandes, »McDowells Aristoteles«.

³⁵ Vgl. Kapitel 7 dieses Bandes, »Welt der Gründe – Die Auflösung des Dualismus von Wert und Natur«. Ich habe sehr von der konstruktiven Kritik einer Reihe von Lesern des vorliegenden Textes profitiert – ein besonderer Dank gebührt Alexander Brödner, Frank Esken, Jonas Klein, Philipp Wüschner und nicht zuletzt auch den Herausgebern dieses Bandes, deren editorische Sorgfalt mir eine große Hilfe bei der Fertigstellung des Textes war.