

ARTICLES

RICHARD SCHANTZ

Die Natur der Intentionalität

Abstract

The author characterizes the structure of intentionality and, building upon this characterization, defends a version of intentionalism or representationalism. Intentionalism's central thesis is that the mind is a system of object-involving abilities, a system of abilities to refer to objects and events in the world – to represent them. The author tries to make plausible the view that all mental phenomena possess intentionality – even those which like sensory experiences, bodily sensations and allegedly undirected emotions are commonly brought up as counterexamples against intentionalism.

I

Die Philosophie des Geistes ist gegenwärtig sicherlich eines der produktivsten und innovativsten Gebiete der Philosophie. Sie befasst sich mit allgemeinen Fragen über die Natur mentaler Phänomene und ihren Platz in der Welt. Was ist ein Schmerz, ein Gedanke, ein Wunsch, ein Gefühl? Was heißt es für jemanden oder für etwas, zu denken, zu fühlen, verliebt, zornig oder bewusst zu sein? Was unterscheidet ein denkendes und fühlendes Wesen etwa von einem Stein, der vermutlich überhaupt kein mentales Leben besitzt? Kann ein Computer, der aus Plastik, Silizium und Drähten besteht, leiden, kann er befürchten, dass seine Oberfläche zerkratzt wird? Vermutlich nicht. Aber was ist dann so besonders an dem Stoff unseres Gehirns, dass wir solche Befürchtungen hegen können? Ein Grund, warum solche Fragen als philosophische und nicht bloß als wissenschaftliche angesehen werden, ist, dass es einen beträchtlichen Dissens darüber gibt, wie wir auch nur beginnen sollten, sie zu beantworten. Sollen wir uns

auf die Methode der Introspektion stützen? Oder sollen wir uns, dem späten Wittgenstein folgend, über unsere Begriffe und über die Bedeutungen oder Gebrauchsweisen unserer Wörter Klarheit verschaffen? Oder sollen wir uns gänzlich auf das verlassen, was uns die verschiedenen Wissenschaftler mitteilen, z.B. was uns Behavioristen über das Verhalten sagen, oder was uns Neurophysiologen über unser Gehirn sagen, oder was uns Psychotherapeuten über unsere unbewussten Motive sagen?

Angesichts dieser verwirrenden Problemlage könnte man versucht sein, die Flinte gleich ins Korn zu werfen. So behaupten denn auch einige Philosophen, allen voran Richard Rorty, dass unsere Konzeption des Geistes gar keine Einheit, keine Natur, besitzt, sondern dass sie vielmehr ein ziemlich ungeordnetes Bündel von Vorstellungen ist, ohne einen vereinheitlichenden Faden, der sie miteinander verbindet.¹ Ich bin anderer Meinung. Ich werde in diesem Aufsatz die Auffassung verteidigen, dass Intentionalität, das Gerichtetsein auf Gegenstände, das Einheit stiftende Merkmal des Geistes ist. Ich verteidige also Franz Brentanos These, dass Intentionalität das charakteristische Merkmal von allen und nur von mentalen Phänomenen ist. Einen Geist zu haben besteht mithin darin, ein System von Fähigkeiten zu besitzen, auf Dinge und Ereignisse in der Welt Bezug zu nehmen, sie zu repräsentieren. Ich verteidige somit den Standpunkt des Intentionalismus oder Repräsentationalismus demzufolge alle mentalen Zustände intentionale oder repräsentationale Zustände sind.

Die These, die ich hier verteidige, ist verschieden von der Irreduzibilitätsthese, der These, dass intentionale Phänomene nicht auf physische Phänomene zurückgeführt werden können, die, im Anschluss an Willard Van Quine, in der einschlägigen Literatur ebenfalls als Brentanos These bezeichnet wird.² Diese beiden Thesen sind verschieden, weil man behaupten könnte, dass alle mentalen Phänomene physische Phänomene sind, dass aber das, was ein mentales Phänomen zu einem mentalen Phänomen macht, seine Intentionalität ist. In diesem Aufsatz werde ich nur die erste These verteidigen, die These, dass alle mentalen Phänomene intentional sind. Man könnte sie auch die „Brentano-Husserl-Sartre-These“ nennen, denn auch Edmund Husserl, inspiriert von seinem Lehrer Brentano, und Jean-Paul Sartre, inspiriert wiederum von Husserls transzendentaler Phänomenologie, haben sich dieser These verschrieben. So proklamiert Sartre, dass es zur Natur des Bewusstseins gehört, intentional zu sein und dass ein

¹ Vgl. Rorty 1979

² Vgl. Quine 1960, 221-222

Bewusstsein, das aufhört, ein Bewusstsein von etwas zu sein, ipso facto zu existieren aufhört.³

Im ersten Teil meines Aufsatzes werde ich die Struktur der Intentionalität entfalten. Im zweiten Teil werde ich mich mit populären Einwänden gegen den Intentionalismus und seine zentrale These, dass das Gerichtetsein auf Gegenstände das Kennzeichen des Mentalen ist, auseinandersetzen.

II

An einer klassischen Stelle sagt Brentano:

Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale [...] Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt [...] oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem begehren begehrt usw.⁴

Es geht mir hier nicht darum, diese komplizierte und oftmals missverständene Passage zu deuten, und noch viel weniger geht es mir hier darum, Brentanos Gedanken über die Intentionalität psychischer Phänomene, und wie sie aus dem Fundament seiner gesamten Philosophie, der deskriptiven Psychologie, hervorgehen, in allen ihren Facetten zu entfalten - was sicherlich kein ganz leichtes Unterfangen wäre. Mein Ziel ist es vielmehr, die Struktur der Intentionalität, so wie ich, inspiriert von Brentano, sie verstehe, zu charakterisieren. Ich möchte jedoch klarstellen, dass ich insbesondere die Annahme, dass die Objekte, auf die der Geist gerichtet ist, irgendwie im Geist existieren, dass sie „intentional inexistent“ sind, nicht teile. Ich glaube nicht, dass es solch interne oder immanente mentale Objekte gibt. Allgemeiner: ich teile weder Brentanos Erkenntnistheorie noch seine Metaphysik. Und das Gleiche gilt auch für meine Einstellung zu den entsprechenden philosophischen Grundauffassungen von Husserl und Sartre.⁵

³ Sartre 1936/37

⁴ Brentano 1874, Bd.1, 124-25

⁵ Meinen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Standpunkt habe ich in Schantz 1990 und 1996 entwickelt.

Wir können, anknüpfend an die obige Passage, sagen, dass es der Kern des Begriffs der Intentionalität ist, dass, wenn wir uns in einem mentalen Zustand befinden, es etwas gibt, auf das wir gerichtet sind, etwas, das uns auf die eine oder andere Weise gegeben ist. Wenn wir denken, dann denken wir an etwas, wenn wir wahrnehmen, dann nehmen wir etwas wahr, wenn wir uns erinnern, dann erinnern wir uns an etwas, wenn wir lieben, dann lieben wir jemanden. Wir können sagen, dass mentale Zustände Objekte haben, dass für einen mentalen Zustand Intentionalität zu besitzen, heißt, auf ein Objekt gerichtet zu sein. Das Objekt, auf das ein intentionaler Zustand gerichtet ist, werde ich sein intentionales Objekt nennen. Das intentionale Objekt eines Gedankens wird in einer Antwort auf die Fragen „Worauf bezieht sich der Gedanke?“ oder „Worauf ist der Gedanke gerichtet?“ angegeben. In diesem Sinn kann alles und jedes ein intentionales Objekt sein – Ereignisse, Prozesse, Eigenschaften, Universalien, Zahlen, Götter und Gespenster. Daher ist die Kategorie intentionaler Objekte keine metaphysisch einheitliche Kategorie, die man etwa der Kategorie physischer Gegenstände oder der Kategorie abstrakter Gegenstände gegenüberstellen könnte. Es gibt nichts, was alle intentionalen Objekte gemeinsam haben. Sie existieren nicht einmal notwendigerweise, denn ich kann an Zeus oder Pegasus denken. Es ist aber auch keineswegs der Fall, dass sie notwendigerweise nicht existieren, denn schließlich existiert Berlin, und schließlich existiert der Papst.

Wenn ich sage, dass nicht alle intentionalen Gegenstände existieren, dann will ich mich dadurch keineswegs á la Alexius Meinong auf eine Ontologie nichtexistenter Gegenstände festlegen. Ich behaupte nicht, dass einige Dinge existieren und andere nicht, so wie einige Dinge schwarz sind und andere nicht. Vielmehr lege ich Russells und Quines Auffassung zugrunde, dass „existieren“ kein Prädikat erster Stufe, sondern ein Quantor ist. Der Begriff eines Dinges und der Begriff der Existenz sind zwei Seiten ein und derselben Münze. Die Wortform „es gibt“ benutzen wir um Existenz auszudrücken. Strenggenommen ist also der Ausdruck „Dinge, die nicht existieren“ ein Oxymoron. Russell sagte, dass er in Theorien wie derjenigen Meinongs das Gefühl für die Realität vermisst, das selbst in den abstraktesten Studien bewahrt werden sollte. Einhörner, so bemerkte er in diesem Zusammenhang, sollten in der Logik genauso wenig zugelassen werden wie in der Zoologie.⁶ Dem möchte ich hinzufügen, dass, was für die Logik gilt, auch für die Philosophie des Geistes gelten sollte. Es gibt keine bloß intentionalen Objekte. Was es vielmehr gibt, sind mit Kenn-

⁶ Russell 1919, 169

zeichnungen verbundene singuläre und generelle Termini wie „Pegasus“ und „Einhorn“, die jedoch leer sind. Es gibt nichts in der Welt, absolut nichts, wofür sie stehen oder worauf sie zutreffen.

Ich habe betont, dass für mentale Zustände das Gerichtetsein auf Gegenstände charakteristisch ist. Der Begriff der Intentionalität schließt aber noch ein zweites wesentliches Merkmal ein. Mentale Zustände sind nicht nur auf intentionale Objekte gerichtet. Sie haben auch einen intentionalen oder repräsentationalen Inhalt. Brentano selbst hat nicht zwischen der Beziehung zu einem Inhalt und dem Gerichtetsein auf ein Objekt unterschieden. Es war sein Schüler Kazimierz Twardowski, der diese wichtige Unterscheidung einführte.⁷ Allerdings behauptet Twardowski auch, gegen Bernhard Bolzano, dass jeder mentale Akt, mithin auch eine Halluzination, sowohl einen Inhalt als auch einen Gegenstand hat.⁸ Er vertritt jedoch die Auffassung, dass der Gegenstand nicht zu existieren braucht. Damit wurde Twardowski zum Wegbereiter von Meinongs Gegenstandstheorie mit ihrer scheinbar paradoxen Annahme, dass es Gegenstände gibt, die nicht existieren, „ausserseiende“ Gegenstände, Gegenstände jenseits von Sein und Nichtsein.

Den intentionalen Inhalt möchte ich mit Hilfe des Ausdrucks „Aspektgestalt“, den ich von John Searle übernehme, explizieren.⁹ In einem intentionalen Zustand, werden die Objekte, auf die der Geist gerichtet ist, auf eine bestimmte Weise gegeben, unter einem bestimmten Aspekt. Wenn wir einen Gegenstand sehen, dann sehen wir ihn aus einer bestimmten Perspektive, unter bestimmten Lichtverhältnissen etc. Und ähnlich können wir nicht an einen Gegenstand denken, ohne an ihn unter einem bestimmten Aspekt zu denken. Husserl benutzte den griechischen Ausdruck „noema“ für das, was ich mit Aspektgestalt meine.¹⁰

Dies steht in Zusammenhang mit Gottlob Freges berühmter Unterscheidung zwischen dem Sinn und dem Bezugsobjekt oder Referenten eines Ausdrucks.¹¹ Der Referent eines Ausdrucks ist der Gegenstand, für den er steht, auf den er sich bezieht, und der Sinn ist die „Gegebenheitsweise“ des Gegenstandes. Laut Frege muss jedes Symbol, das einen Referenten hat, auch einen Sinn haben; so etwas wie eine direkte Referenz auf Entitäten in der Welt ist nicht möglich. Zudem macht Frege geltend, dass erstens ver-

⁷ Twardowski 1894

⁸ Twardowski 1894, § 5

⁹ Searle 1992

¹⁰ Vgl. Crane 2001, 18-21

¹¹ Vgl. Frege 1892

schiedene Sinne denselben Referenten bestimmen können und dass es zweitens der Sinn eines Ausdrucks ist, der seinen Referenten bestimmt: Verschiedenheit des Referenten impliziert Verschiedenheit des Sinns.

Diese zweite Annahme teile ich nicht, genauso wenig wie das, was aus ihr in der auf Frege aufbauenden allgemeinen Theorie der Intentionalität wurde, die Annahme nämlich, dass der Inhalt eines mentalen Zustands seinen Gegenstand bestimmt. Obwohl z.B. Husserl in seiner Analyse der Intentionalität der Wahrnehmung ein besonderes Gewicht zugemessen hat, wird gerade am Fall der Wahrnehmung besonders deutlich, dass zwei sinnliche Erfahrungen denselben intentionalen oder qualitativen Inhalt, aber dennoch verschiedene Gegenstände haben können. Folglich kann der Gegenstand einer sinnlichen Erfahrung nicht allein durch ihren intentionalen Inhalt bestimmt sein.¹²

Die Tatsache, dass zwei sinnliche Erfahrungen phänomenal identisch sein können, obwohl sie auf verschiedene Gegenstände gerichtet sind, lässt sich durch die Kontextabhängigkeit der Wahrnehmung erklären, durch den Umstand, dass die sinnlichen Erfahrungen in verschiedenen Situationen vorkommen, in denen die wahrnehmenden Subjekte mit numerisch verschiedenen Gegenständen konfrontiert sind. Angenommen, ich sehe Maria, die unmittelbar vor mir steht. Angenommen überdies, Maria habe eine Zwillingsschwester, Petra, die qualitativ von ihr nicht zu unterscheiden ist. Wenn Petra anstelle von Maria vor mir stünde, dann würde ich Petra sehen und nicht Maria, obwohl der sinnliche Inhalt der Erfahrung, die ich in diesem Falle hätte, identisch wäre mit dem sinnlichen Inhalt der Erfahrung, die ich tatsächlich habe. Wenn wir die qualitativ identischen, aber numerisch verschiedenen Gegenstände in Betracht ziehen, die ihre Existenz einer Serienproduktion verdanken, wie etwa Autos desselben Modells oder Tischtennisbälle, dann wird der Punkt noch klarer, dass die Bestimmung des Gegenstandes einer Wahrnehmung keine Funktion ihrer phänomenalen Struktur sein kann.

Die auf Frege zurückgehende internalistische Tradition hat erkannt, dass verschiedene Erfahrungen unterschiedliche intentionale Inhalte, aber dennoch denselben Gegenstand haben können. Sie hat jedoch dem Umstand nicht Rechnung getragen, dass infolge der verschiedenen Kontexte, in denen sie stattfinden, verschiedene sinnliche Erfahrungen denselben Inhalt, aber verschiedene Gegenstände haben können. Dieser Umstand hat die Konsequenz, dass die Annahme des internalistischen Ansatzes, dass der

¹² Vgl. Schantz 1996, 143-146

innere Inhalt einer Erfahrung den äußeren Gegenstand der Erfahrung auf eine kontextunabhängige Weise bestimmt, nicht richtig sein kann.

Was also bestimmt den Gegenstand einer Wahrnehmung? Denken wir an Maria und Petra. Maria und Petra würden in mir phänomenologisch ununterscheidbare sinnliche Erfahrungen hervorrufen. Dass ich jetzt Maria vor mir sehe und nicht Petra, kann nur im Rekurs auf Marias kausale Rolle in der Auslösung meiner gegenwärtigen visuellen Erfahrungen erklärt werden. Es ist Maria, die jetzt vor mir steht, und es ist Maria, die jetzt mein visuelles System stimuliert. Und dies ist ein triftiges Argument für eine externalistische Position, die besagt, dass der Gegenstand einer Wahrnehmung durch den Kontext, in dem sie stattfindet, durch die relevanten kausalen Beziehungen zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und dem Gegenstand, bestimmt wird.

Nichtsdestotrotz stellt Freges Unterscheidung zwischen dem Sinn und dem Referenten eines Ausdrucks eine wichtige Inspirationsquelle für die Entwicklung einer allgemeinen Theorie der Intentionalität dar. So haben einige Autoren, allen voran Gareth Evans, denn auch versucht, Freges Idee der Gegebenheitsweise eines Gegenstandes durch die Idee einer Weise, an einen Gegenstand zu denken, zu erläutern.¹³ Der Sinn eines Ausdrucks ist dieser Sichtweise zufolge eine Weise, an seinen Referenten zu denken, eine kognitive Perspektive auf ihn. Der Referent wird unter einem Aspekt gedacht. Dies zu sagen, heißt nicht zu sagen, dass der Aspekt selbst eigentlich das ist, worauf wir gerichtet sind. Worauf wir gerichtet sind, sind Gegenstände, aber eben unter einem bestimmten Aspekt. Natürlich können wir unsere Aufmerksamkeit auch auf die Aspekte lenken, unter denen uns Gegenstände gegeben sind. Dann werden die Aspekte selbst zu unseren Gegenständen, und auch sie, die Aspekte, weisen Aspektgestalt auf. Kurzum, die Idee der Aspektgestalt ist einfach die Idee, dass es so etwas wie einen Gedanken an einen Gegenstand als solchen, eine nackte Präsentation eines Gegenstandes sozusagen, nicht gibt. Unser mentaler Zugang zur Welt ist notgedrungen einseitig, von einem bestimmten Standpunkt abhängig; er ist kein, um einen Ausdruck von Thomas Nagel zu gebrauchen, „Blick von nirgendwo“ („view from nowhere“).¹⁴

Um die Struktur der Intentionalität angemessen zu beschreiben, müssen wir ferner zwischen dem intentionalen Inhalt und dem psychischen Modus, in dem wir auf diesen Inhalt gerichtet sind, unterscheiden. Diese Unterscheidung ist der aus der Theorie der Sprechakte geläufigen Unterschei-

¹³ Evans 1982, 16

¹⁴ Nagel 1986

dung zwischen propositionalem Inhalt und illokutionärer Kraft anlog. Ich mag glauben, dass es heute regnet, wünschen, dass es heute regnet, oder befürchten, dass es heute regnet. Diese mentalen Zustände sind verschieden, weil ihre psychischen Modi verschieden sind, aber sie haben denselben Inhalt, in diesem Fall denselben propositionalen Inhalt. Ich möchte aber unterstreichen, dass meinem Standpunkt zufolge nicht alle mentalen Zustände einen propositionalen Inhalt haben, einen Inhalt, der als wahr oder falsch bewertet werden kann. Anders ausgedrückt, nicht alle mentalen Zustände sind propositionale Einstellungen. Liebe und Hass sind meines Erachtens klare Gegenbeispiele. Liebe ist eine Relation zwischen einer liebenden und einer geliebten Person. Liebe hat offenkundig ein intentionales Objekt und beinhaltet einen psychischen Modus. Aber ihr Inhalt ist nicht propositional. Die vielfältigen Versuche, Aussagen der Form „x liebt y“ durch die Zuschreibung von propositionalen Einstellungen zu analysieren, sind allesamt fehlgeschlagen.

Ich habe gesagt, dass die Objekte intentionaler Zustände nicht zu existieren brauchen. Wenn ich an Zeus denke, dann denke ich strenggenommen an nichts. Im Gegensatz dazu muss der Inhalt eines solchen Zustands immer existieren, auch dann, wenn es nichts in der Welt gibt, das diesen Inhalt erfüllt. Wenn wir das Objekt eines Gedankens als das, woran man denkt, von dem Inhalt eines Gedankens als das, was man denkt, unterscheiden, dann können wir sagen, dass es einen Sinn gibt, in dem wir denken können, ohne an etwas zu denken, dass es aber keinen Sinn gibt, in dem wir denken können, ohne etwas zu denken. Es gibt keinen Sinn, in dem der Inhalt eines Gedankens nichts sein kann.

III

Aufbauend auf meiner Darstellung der Struktur der Intentionalität kann ich nun den Intentionalismus oder Repräsentationalismus verteidigen, die These, dass Intentionalität das Kennzeichen des Mentalen ist. Viele Philosophen behaupten, dass es zwei grundverschiedene Arten mentaler Zustände gibt, die intentionalen und die qualitativen. Empfindungen, wie Schmerzen und Sinneseindrücke, haben eine qualitative oder phänomenale Natur, und qualitative mentale Zustände sind dieser Sichtweise zufolge nicht intentional. Als intentional werden gewöhnlich diejenigen Zustände beschrieben, die, wie Meinungen, Absichten und Wünsche, einen propositionalen Inhalt haben, während den qualitativen Zustände, den subjektiven Erfahrungen, ein solcher Inhalt fehlt. Ich bestreite natürlich nicht, dass einige mentale

Zustände einen propositionalen Inhalt haben und andere nicht. Niemand sollte das bestreiten. Aber daraus folgt nicht, dass der Intentionalismus falsch ist. Dies würde nur dann folgen, wenn intentional zu sein auf das Gleiche hinauskäme wie einen propositionalen Inhalt zu haben. Ich habe jedoch mit Bezug auf die Phänomene der Liebe und des Hasses bereits geltend gemacht, dass dies keineswegs der Fall ist. Nicht jeder intentionale Inhalt ist ein propositionaler Inhalt. Der Intentionalismus darf nicht mit der These verwechselt werden, dass alle mentalen Zustände propositionale Einstellungen sind. Ich werde später noch darlegen, warum meines Erachtens der phänomenale Charakter der sinnlichen Erfahrung ein intentionaler und gleichwohl nichtbegrifflicher Inhalt ist.

Gewöhnlich werden Wahrnehmungen, sinnliche Erfahrungen oder sinnliches Bewusstsein, als Zustände mit einem qualitativen oder phänomenalen Charakter klassifiziert. Wenn wir einen roten Fleck sehen, dann gibt es eine charakteristische Weise, in der der Fleck für uns aussieht; er sieht rot aus oder erscheint rot und unsere visuelle Erfahrung beinhaltet dieses rote Aussehen. Es fühlt sich irgendwie an, etwas zu sehen, zu hören, zu schmecken, zu riechen oder zu berühren. Oft wird in der einschlägigen Literatur auch der Ausdruck „raw feels“ benutzt, um auf qualitative mentale Zustände, auf phänomenales Bewusstsein, Bezug zu nehmen. Allerdings ist auch offenkundig, dass viele perzeptive Erfahrungen einen propositionalen Inhalt haben. Wir sehen, dass die Katze auf dem Sofa sitzt, und wir riechen, dass in diesem Raum geraucht wurde. Einige Wahrnehmungen sind also propositionale Einstellungen, die zudem einen qualitativen Charakter besitzen. Die Unterscheidung zwischen dem Intentionalen und dem Qualitativen kann mithin nicht ausschließend sein, denn einige propositionale Einstellungen haben einen qualitativen Charakter.

Was die Nichtintentionalisten nun jedoch bestreiten, ist, dass der qualitative oder phänomenale Charakter der Erfahrung allein durch den Begriff der Intentionalität analysiert werden kann. Sie räumen zwar ein, dass sinnliche Erfahrungen in einem gewissem Maße intentional sind, kontern aber, dass dies ihre phänomenalen Merkmale mitnichten zu erschöpfen vermag. Denn sinnliche Erfahrungen besitzen auch nichtintentionale, nichtrepräsentationale, intrinsische Eigenschaften; mit einem Wort, sie besitzen auch Qualia, wobei mit „Qualia“ in diesem Sinn nicht die mentalen Zustände selbst, sondern Eigenschaften von mentalen Zuständen, höherstufige Eigenschaften mithin, gemeint sind. Die Nichtintentionalisten, wie etwa Sydney Shoemaker und Chris Peacocke, behaupten, dass keine befriedi-

gende Analyse der sinnlichen Erfahrung gegeben werden kann, die Qualia nicht erwähnt.¹⁵

Während einige Philosophen es für ganz offenkundig halten, dass es Qualia als Eigenschaften der sinnlichen Erfahrung wirklich gibt, ja, sogar glauben, dass Qualia eigentlich das sind, was das Leben lebenswert macht, halten andere es für nicht minder offenkundig, dass es so verstandene Qualia nicht gibt. Diejenigen, die, wie beispielsweise David Armstrong, Gilbert Harman und Michael Tye, die Existenz von Qualia bestreiten, berufen sich auf die sogenannte Transparenz der Erfahrung.¹⁶ Wenn es innere Eigenschaften der visuellen Erfahrung wirklich gibt, dann sollten sie uns durch die Fähigkeit der Introspektion zugänglich sein, denn sicherlich ist die Introspektion diejenige Fähigkeit, mittels deren wir uns der Weisen, in denen die Dinge uns erscheinen, des qualitativen Charakters der Erfahrung, bewusst werden. Die Opponenten von Qualia machen geltend, dass die sinnliche Wahrnehmung, wie wir sie introspektiv erfahren, gänzlich qualitätslos ist. Wenn wir mittels Introspektion versuchen, die Aufmerksamkeit auf innere Eigenschaften der Erfahrung selbst zu lenken, dann können wir gar nicht anders, als gewissermaßen durch sie hindurch Eigenschaften von objektiven physischen Phänomenen zu sehen. Wenn wir eine Erfahrung von etwas Blauem haben, dann sind wir uns nicht einer inneren Eigenschaft der Erfahrung, sondern einer Eigenschaft eines äußeren Gegenstandes bewusst. Phänomenales Bewusstsein ist kein Bewusstsein eines Aspekts der Erfahrung. Meine Erfahrung selbst ist nicht blau. Vielmehr handelt es sich um eine Erfahrung, in der etwas als blau repräsentiert wird. Blau ist ein spezifischer Aspekt des Inhalts oder des Gegenstandes der Erfahrung. Dies scheint G.E. Moore einst gemeint zu haben, als er von einer Blauempfindung sagte, dass sie diaphan ist.¹⁷ Es sind sonach äußere Eigenschaften, die zum phänomenalen Charakter der Erfahrung beitragen. Der phänomenale Charakter einer Erfahrung wird durch ihren repräsentationalen Inhalt bestimmt. Die Transparenz der Erfahrung stützt mithin den Repräsentationalismus und seine zentrale Supervenienzthese, dass Erfahrungen mit gleichem repräsentationalem Inhalt sich auch in ihren phänomenalen Aspekten nicht unterscheiden können.

Welche Argumente können andererseits die Qualia-Realisten für ihre Sichtweise ins Feld führen? Das vielleicht stärkste Argument für die Existenz von visuellen Qualia stützt sich auf die Hypothese eines invertierten

¹⁵ Vgl. Peacocke 1983, Shoemaker 1981, 1990

¹⁶ Vgl. Armstrong 1968, Harman 1990, Tye 1995, 2000

¹⁷ Moore 1903

Spektrums. In diesem Gedankenexperiment sollen wir uns jemanden vorstellen - nennen wir ihn „Invert“ - , dessen Farbspektrum relativ zu der normalen Gemeinschaft, in der er lebt, invertiert ist. Wann immer eine normale Person etwas Rotes sieht, sieht Invert etwas Grünes, wann immer eine normale Person etwas Blaues sieht, sieht Invert etwas Gelbes, und so ähnlich verhält es sich mit den anderen Farben. Und doch stimmt Invert in seinen farblichen Unterscheidungen mit seiner Gemeinschaft überein. Auch er nennt Gras „grün“ und reife Tomaten „rot“ und so weiter, und in seinem nichtsprachlichen Verhalten, in Sortiertests beispielsweise, tritt ebenfalls kein Unterschied zutage. Der Unterschied in der Farbwahrnehmung zwischen Invert und seiner Gemeinschaft ist unentdeckbar.

Die Exponenten von Qualia machen geltend, dass es sowohl eine Ähnlichkeit als auch einen Unterschied zwischen Invert und seiner Gemeinschaft gibt. Die Ähnlichkeit liegt angeblich im intentionalen oder repräsentationalen Inhalt ihrer mentalen Zustände bezüglich Farben. Denn, so sagen sie, Invert glaubt, ganz korrekt und in Einklang mit seiner Gemeinschaft, dass Tomaten rot sind und Gras grün ist. Der intentionale Inhalt der Erfahrung ist dieser Auffassung zufolge identisch mit dem Inhalt der Überzeugung, die durch die Erfahrung hervorgerufen wird. Der Inhalt einer visuellen Erfahrung einer roten Tomate mag sein, dass die Tomate rot ist. Demgegenüber soll der Unterschied zwischen Invert und seiner Gemeinschaft kein intentionaler Unterschied sein, sondern vielmehr ein Unterschied in den visuellen Qualia der Erfahrung. Ned Block verkündet, dass mit Hilfe dieses Gedankenexperiment erklärt werden kann, was mit der Rede von visuellen Qualia eigentlich gemeint ist.¹⁸

Die Hypothese eines invertierten Spektrums wurde häufig als ein Argument gegen den Funktionalismus benutzt. Der Funktionalismus in der Philosophie des Geistes ist die Auffassung, dass ein mentaler Zustand ein funktionaler Zustand ist, ein Zustand, der durch die funktionale oder kausale Rolle, die er spielt, das heißt, durch seine typischen sensorischen Ursachen und seine typischen behavioralen Wirkungen sowie durch seine Beziehungen zu anderen mentalen Zuständen, definiert werden kann. Die Hypothese eines invertierten Spektrums scheint mir gegen den Funktionalismus in der Tat triftig zu sein. Denn Invert und die Mitglieder seiner Gemeinschaft könnten durchaus funktional identisch und dennoch, weil sie invertierte Spektren haben, psychisch verschieden sein.

Ich möchte jedoch nicht den Funktionalismus verteidigen, sondern den Intentionalismus und Repräsentationalismus. Und während sich ein funkti-

¹⁸ Block 1990

onaler Unterschied zwischen Invert und uns schwerlich finden lässt, halte ich die Behauptung, dass es keinen intentionalen Unterschied zwischen Invert und uns gibt, für ziemlich unplausibel. Denn schließlich sehen die Dinge für Invert anders aus als für uns. Dieser Unterschied in den Weisen, in denen die Dinge ihm und uns erscheinen, ist ein intentionaler Unterschied. Warum sollten wir annehmen, dass dies ein Unterschied in den Qualia ist?

Allerdings ist es nicht ganz einfach, die Weise, in der sich Inverts und unsere mentalen Zustände inhaltlich voneinander unterscheiden, sprachlich angemessen auszudrücken. Die Meinungen, die auf der Basis der visuellen Erfahrungen erworben werden, drücken Invert und wir durch dieselben Wörter mit derselben Bedeutung aus. Wir sagen „Tomaten sind rot“ und Invert sagt das Gleiche, und damit drücken sowohl Invert als auch wir die wahre Meinung aus, dass Tomaten rot sind. Dies ist ganz unabhängig davon, welche Ansicht wir hinsichtlich der Semantik von Farbprädikaten vertreten, unabhängig mithin davon, ob wir glauben, dass „rot“ sich auf eine primäre oder eine sekundäre Qualität bezieht.

Gleichwohl repräsentiert Invert die Dinge anders als der Rest seiner Gemeinschaft. Invert scheint keinen anderen Begriff der Röte zu haben als wir, denn auch er glaubt, dass Tomaten rot sind. Die Auffassung, dass er mit „rot“ grün meint, hätte die ziemlich unplausible Konsequenz, dass alle seine Urteile über Farben falsch sind. Also muss der Unterschied zwischen ihm und uns anderswo liegen. Eine korrekte Beschreibung sollte meines Erachtens sagen, dass Inverts Erfahrung Tomaten als grün repräsentiert, während seine Meinung Tomaten als rot repräsentiert.¹⁹ Seine sinnliche Erfahrung und seine Meinung stehen nicht in Einklang miteinander. Invert hat eine wahre Meinung über die Farbe von Tomaten. Aber er hat eine falsche Meinung darüber, wie Tomaten farblich für ihn aussehen. Er glaubt, dass Tomaten rot für ihn aussehen. Darin täuscht er sich: Tomaten sehen nicht rot, sondern grün für ihn aus. Das ist der Inhalt seiner Erfahrung. Der Rest seiner Gemeinschaft hingegen hegt die beiden wahren Meinungen, dass Tomaten rot sind und dass sie rot aussehen. Die Hypothese eines invertierten Spektrums vermag also den Intentionalismus hinsichtlich der visuellen Erfahrung nicht zu widerlegen.

¹⁹ Vgl. Tye 1992

IV

Meinem Standpunkt zufolge ist der sinnliche oder phänomenale Inhalt der Wahrnehmung und Erfahrung nichtbegrifflich. Die perzeptive Erfahrung ist nicht selbst eine Form von Überzeugung oder Urteil ist. Keine Überzeugungen sind für sinnliches Bewusstsein wesentlich. Alles, was für meine Wahrnehmung von irgend etwas notwendig ist, ist, dass es mir phänomenal in einer gewissen Weise erscheint. Und meines Erachtens schließen diese Erscheinungen, diese sinnlichen Repräsentationen, nicht notwendigerweise den Besitz und die Anwendung von Begriffen ein.²⁰ Die sinnliche Erfahrung ist nicht selbst eine Form des Erkennens, Identifizierens oder Klassifizierens der Dinge um uns. Gewiss, man kann nicht erkennen, dass etwas ein Nashorn ist, oder sehen, dass es ein Nashorn ist, ohne die Überzeugung zu bilden, dass es ein Nashorn ist, und wie alle Überzeugungen erfordert dies die Anwendung von Begriffen.

Aber nicht jede Wahrnehmung ist eine Wahrnehmung-*als* oder eine Wahrnehmung-*dass*.²¹ Es scheint offenkundig zu sein, dass wir ein Nashorn sehen können, obgleich wir es nicht als solches erkennen und obgleich wir nicht einmal den Begriff eines Nashorns besitzen. Ein Nashorn zu sehen, beispielsweise, besteht aus gewissen visuellen Erfahrungen, gewissen Weisen, in denen das Nashorn für uns aussieht, und diese Erfahrungen erfordern keine Konzeptualisierung, kein Verständnis, was für ein Ding ein Nashorn eigentlich ist. Ein Mangel an Begriffen macht uns nicht blind für die Entitäten, die wir phänomenal erfahren; es hindert uns nur daran, sie als die Entitäten, die sie tatsächlich sind, zu identifizieren.

Um möglichen Missverständnissen vorzubeugen - ich behaupte nur, dass sinnliche Erfahrungen *begrifflich* von Überzeugungen oder Gedanken unabhängig sind. Ich möchte nicht soweit gehen, zu behaupten, dass Erfahrungen immer *kausal* völlig unabhängig von doxastischen Zuständen oder begrifflichen Fähigkeiten sind. Vielmehr räume ich ein, dass unsere Überzeugungen, Hoffnungen und Erwartungen - in gewissen Fällen und in einem gewissen Grad - die qualitativen Merkmale unserer Erfahrung kausal beeinflussen.

Der entscheidende Punkt ist jedoch, dass es Grenzen für das Maß gibt, in dem der Inhalt propositionaler Einstellungen die phänomenale Struktur der Wahrnehmung beeinflussen kann. Die Müller-Lyer-Täuschung illustriert klar, dass der sinnliche Inhalt der Erfahrung durch das, was wir wissen und

²⁰ Vgl. zu diesem Punkt meine Debatte mit McDowell. Schantz 2001, McDowell 2001

²¹ Vgl. Dretske 1969, Schantz 1990

glauben, nicht vollständig durchdrungen werden kann. Unser Wissen, dass die beiden Linien gleich lang sind, führt nicht dazu, dass sie phänomenal gleich lang für uns aussehen. Wie Jerry Fodor in einem wichtigen Beitrag zur Wahrnehmungspsychologie überzeugend dargelegt hat, ist der Inhalt der Wahrnehmung modular, das heißt, informational von unserem Wissen und unseren Überzeugungen abgekoppelt.²² Was wir über die Dinge glauben, vermag in einem wichtigen Sinn die phänomenalen Erscheinungen, die sie uns präsentieren, nicht zu tangieren. Sinnlicher Gehalt ist, in einem signifikanten Grad, immun gegen höherstufige kognitive Einflüsse. Die Wahrnehmung ist nicht so plastisch, so formbar durch Hintergrundannahmen, wie viele Philosophen uns glauben machen wollen.

V

Sinnliche Erfahrungen, so haben wir gesehen, bereiten dem Intentionalismus keine unüberwindlichen Probleme. Wie aber steht es mit Körperempfindungen wie Schmerz oder Jucken? Viele Philosophen, wie zum Beispiel Colin McGinn und Searle, behaupten, dass Körperempfindungen klare Gegenbeispiele gegen den Intentionalismus darstellen.²³ Schmerzen, so sagen sie, sind rein subjektive Qualitäten, die sich auf nichts in der Welt beziehen und die nichts in der Welt repräsentieren. Ist das wirklich so offenkundig? Eine Reihe von Philosophen, etwa David Armstrong und Michael Tye, vertreten die These, dass Schmerzen Schaden für den Körper oder Störungen im Körper repräsentieren.²⁴ Daran möchte ich anknüpfen und für eine perzeptive Analyse von Körperempfindungen plädieren. Eine Körperempfindung ist meiner Auffassung zufolge eine Form von Wahrnehmung, von sinnlichem Bewusstsein, des eigenen Körpers. Die Psychologen sprechen hier von Propriozeption. Dadurch, dass wir eine Körperempfindung haben, werden wir uns des Zustands unseres Körpers und der Ereignisse, die sich in ihm abspielen, bewusst. Denken wir zunächst an Empfindungen der Wärme und Kälte, durch die wir uns unserer eigenen Körpertemperatur bewusst werden. Manchmal empfinden oder fühlen wir, dass unsere Wangen warm oder unsere Füße kalt sind. Oder denken wir an kinästhetische Empfindungen, die einem Organismus Informationen über die Stellung der Körperteile zueinander sowie über die Lage und Bewegungsrichtung derselben im Raum vermitteln. Dies sind Formen der Wahrnehmung des eige-

²² Vgl. Fodor, 1983, 1984

²³ Vgl. McGinn 1982, 1-15, Searle 1992, 84

²⁴ Vgl. Armstrong 1968, Tye 1995

nen Körpers. Und meine These lautet nun, dass eine Schmerzempfindung ebenfalls eine Wahrnehmung des eigenen Körpers ist.

Für diese Sichtweise spricht vor allem, dass wir, wenn wir einen Schmerz empfinden, ihn in einem Teil unseres Körpers empfinden. Wenn wir die Aufmerksamkeit auf einen Schmerz richten, dann richten wir sie notwendigerweise auf den Teil des Körpers, in dem wir den Schmerz fühlen. Betrachten wir den Schmerz, den eine Person in ihrem Knie empfindet. Dies ist eine Form transitiven Bewusstseins: es ist ein Bewusstsein des Knies. Das intentionale Objekt des Schmerzes ist das Knie, das wirkliche Knie, und kein besonderes mentales Schmerzobjekt, wie gelegentlich behauptet wird. Mentale Objekte sind meines Erachtens mysteriöse Entitäten, Entitäten mit unklaren Identitätskriterien. Um zu erfahren, was das intentionale Objekt eines Schmerzes ist, müssen wir nur fragen „Wo tut es weh?“ oder auch „Was tut weh?“ Und selbst wenn eine Person einen Schmerz dort empfindet, wo es infolge einer Amputation keinen entsprechenden Körperteil mehr gibt – bei dem sogenannten Phantomschmerz –, empfindet sie, dass sich ihr Körper weiter ausdehnt, als es tatsächlich der Fall ist. Sie empfindet den Schmerz nicht außerhalb ihres Körpers. Wir können also die Intentionalität von Körperempfindungen verteidigen, indem wir sie nach dem Modell der Wahrnehmung verstehen. So wie uns die äußere Wahrnehmung Informationen über äußere Gegenstände und Ereignisse verschafft, so verschaffen uns Körperempfindungen Informationen über unseren eigenen Körper.

VI

Zum Schluss möchte ich noch auf eine weitere wichtige Herausforderung des Intentionalismus eingehen. Searle macht geltend, dass gewisse Emotionen und Stimmungen, wie insbesondere ungerichtete Angst, offensichtlich nicht intentional sind.²⁵ Natürlich kann nicht bestritten werden, dass es Fälle gibt, in denen eine Person ein Gefühl der Angst hat, aber nicht in der Lage ist, die Frage zu beantworten, wovor sie Angst hat. Daraus folgt jedoch keineswegs, dass ihre Angst keine Intentionalität besitzt. Es ist durchaus möglich, dass diese Person das Objekt ihrer Angst bloß nicht kennt. Die lange Zeit so einflussreichen cartesianischen Annahmen, dass wir, wenn wir in einem mentalen Zustand einer bestimmten Art sind, auch wissen, dass wir in einem Zustand dieser Art sind, und dass wir unfehlbare Richter über unser mentales Leben sind, das heißt, dass wir, wenn wir

²⁵ Searle 1983, 1-2

glauben, dass wir in einem mentalen Zustand einer bestimmten Art sind, auch tatsächlich in einem Zustand dieser Art sind, wurden mittlerweile als Mythen entlarvt.

Dies ist die Basis für meine Antwort auf die Frage, wie der Intentionalismus mit dem von Searle als ungerichtete Angst bezeichneten Phänomen zu Rande kommen kann. Wenn eine Person nicht in der Lage ist, in Worten zu fassen, wovon sie sich ängstigt, so gibt es dennoch eine Weise, in der ihr die Dinge in ihrem Zustand der Angst erscheinen. Wichtig ist hier zunächst der Unterschied zwischen Angst um sich selbst und Angst um eine andere Person. Dies ist ein intentionaler Unterschied, denn im einen Fall sind wir auf uns selbst gerichtet, im anderen Fall auf eine andere Person. Die Fälle, die Searle vorschweben, sind sicherlich diejenigen, in denen jemand Angst um sich selbst hat. Worauf der Verfechter des Intentionalismus das Augenmerk lenken sollte, ist, dass diese Form der Angst darin besteht, dass eine Person gewisse Einstellungen zu sich selbst und zu ihrer Situation in der Welt hat. Sie erlebt die Welt als einen beunruhigenden, bedrohlichen Ort.

Ich knüpfe hier an die Theorie der Emotionen an, die der frühe Sartre, inspiriert von Husserl, durch die Anwendung seiner phänomenologischen Methode entwickelt hat.²⁶ Allerdings ist Sartre in der Philosophie des Geistes ein radikaler Externalist. Im Gegensatz zu Husserl betont er die „Transzendenz“ des Bewusstseins, den Umstand, dass die intentionalen Objekte nicht im Bewusstsein sind. Das Bewusstsein selbst ist leer; es enthält buchstäblich nichts, nicht einmal Repräsentationen seiner intentionalen Objekte. Gegen die verbreitete, etwa von William James vertretene Ansicht, dass Emotionen einen markante psychische und mithin immanente Komponente haben, legt Sartre den Akzent auf die Intentionalität von Emotionen. In Einklang mit seinem Gilbert Ryles Revolte gegen den Cartesianismus antizipierenden Bemühen, uns von dem Mythos des „inneren Lebens“ zu befreien, der Annahme, dass der Geist ein Ding im Kopf oder, wie Ryle etwas später sagen sollte, „ein Gespenst in der Maschine“, ist, streicht Sartre heraus, dass emotionales Bewusstsein ein Bewusstsein der Umwelt ist.

Emotionen „färben“, wie er sagt, die Dinge, die uns persönlich angehen, die Dinge, auf die sich unsere Wünsche, Bedürfnisse und Handlungen beziehen. Es sind Interaktionen mit Dingen in der Umwelt, durch die die Phänomenologie der verschiedenen Emotionen konstituiert wird. Für Sartre sind Emotionen wesentliche Strukturen des Bewusstseins, der menschl-

²⁶ Sartre 1939; vgl. dazu auch die hilfreichen Bemerkungen in McCulloch 1994 und in Crane 1998

chen Realität, die uns helfen, uns in unserer Umwelt zurechtzufinden, mit Konflikten und Spannungen, die sich aus unserer Konfrontation mit den Dingen ergeben, zu leben. Emotionen ändern zwar nicht die Welt an sich, nicht das en-soi, aber sie ändern, so Sartre, „die Richtung unseres Bewusstseins“, unsere Absichten und unser Verhalten, die Welt für uns, das pour-soi. Was die verschiedenen Emotionen voneinander unterscheidet, ist, dass sie uns die Welt auf unterschiedliche Weisen präsentieren - als grausam, schrecklich, finster oder auch als freudvoll.

Literatur

- Armstrong, David, 1962, *Bodily Sensations*, London
 Armstrong, David, 1968, *A Materialist Theory of the Mind*, London
 Block, Ned, 1990, “Inverted Earth“, *Philosophical Perspectives* 4, J.Tomberlin (ed.), Northridge
 Block, Ned, 1996, “Mental Paint and Mental Latex“, *Philosophical Issues* 7, E. Villanueva (ed.), Northridge
 Brentano, Franz, 1874, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 2 Bde., Leipzig
 Crane, Tim, 1998, “Intentionality as the Mark of the Mental“, in: A. O’Hear (ed.), *Current Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge, 229-251
 Crane, Tim, 2001, *Elements of Mind*, Oxford
 Dretske, Fred, 1969, *Seeing and Knowing*, London
 Dretske, Fred, 1995, *Naturalizing the Mind*, Cambridge/MA
 Evans, Gareth, 1982, *The Varieties of Reference*, Oxford
 Fodor, Jerry, 1983, *The Modularity of Mind*, Cambridge/MA
 Frege, Gottlob, 1892, “Über Sinn und Bedeutung“, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* NF 11, 25-50
 Harman, Gilbert, 1990, “The Intrinsic Quality of Experience“, *Philosophical Perspectives* 4, J.Tomberlin (ed.), Northridge
 Husserl, Edmund, 1900-01, *Logische Untersuchungen*, Halle
 McCulloch, Gregory, 1994, *Using Sartre*, London
 McDowell, John, 2001, “Comment on Richard Schantz “The Given Regained”“, *Philosophy and Phenomenological Research* 62, 181-184
 McGinn, Colin, 1982, *The Character of Mind*, Oxford
 Moore, G.E., 1922, “The Refutation of Idealism“, in: *Philosophical Studies*, London
 Nagel, Thomas, 1986, *The View from Nowhere*, Oxford
 Peacocke, 1983, *Sense and Content*, Oxford
 Quine, Willard Van, 1960, *Word and Object*, Cambridge/MA
 Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford

- Russell, Bertrand, 1919, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London
- Ryle, Gilbert, 1949, *The Concept of Mind*, London
- Sartre, Jean-Paul, 1936/37, *La transcendance de l'ego*, Paris
- Sartre, Jean-Paul, 1939, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris
- Sartre, Jean-Paul, 1943, *L'Être et le Néant*, Paris
- Schantz, Richard, 1990, *Der sinnliche Gehalt der Wahrnehmung*, München
- Schantz, Richard, 1996, *Wahrheit, Referenz und Realismus*, Berlin & New York
- Schantz, Richard, 2000, „Wie plastisch ist die sinnliche Wahrnehmung?“, *Philosophia Naturalis* 37, 59-76
- Schantz, Richard, 2001, “The Given Regained. Reflections on the Sensuous Content of Experience”, *Philosophy and Phenomenological Research* 62, 167-180
- Searle, John, 1983, *Intentionality*, Cambridge
- Searle, John, 1992, *The Rediscovery of Mind*, Cambridge/MA
- Shoemaker, Sydney, 1981, “The Inverted Spectrum”, *Journal of Philosophy* 74, 357-381
- Shoemaker, Sydney, 1990, “Qualities and Qualia: What's in the Mind?”, *Philosophy and Phenomenological Research* 50, 109-131
- Tye, Michael, 1992, “Visual Qualia and Visual Content”, in T. Crane (ed.) *The Contents of Experience*, Cambridge, 158-176
- Tye, Michael, 1995, *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge/MA
- Tye, Michael, 2000, *Consciousness, Color, and Content*, Cambridge/MA
- Twardowski, Kazimierz, 1894, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien