

Methodologische Überlegungen zum Verhältnis von Denken und Sprechen

JOHANNES HAAG

Der philosophische Disput über die Natur des Verhältnisses von Denken und Sprechen entzündet sich immer wieder an der Frage, ob das Verhältnis von Denken und Sprechen das einer wechselseitigen (ontologischen) Abhängigkeit sei, oder ob vielmehr zwar Sprechen Denken voraussetze, nicht aber umgekehrt.

Seine philosophische Relevanz und Brisanz erhält dieser Disput aus der Tatsache, dass sowohl Denken als auch Sprechen Arten und Weisen des intentionalen Weltbezugs sind. Dabei wird dem Denken in der Regel ursprüngliche Intentionalität zugesprochen, während dem Sprechen als konventionell-normativ konstruiertem Werkzeug zum Ausdruck der Gedanken bloß geborgte oder derivative Intentionalität zukommt. Die Behauptung einer wechselseitigen Abhängigkeit von Denken und Sprechen droht diese saubere Trennung aufzuweichen und hat damit erheblichen Einfluss auf unsere Konzeption der Intentionalität unserer geistigen Zustände. Eine Konzeption dieser Intentionalität, die sprachliche Fähigkeiten außen vor lässt, kann dann nicht mehr angemessen sein.

Ein unmittelbares Korollar der These einer wechselseitigen Abhängigkeit von Denken und Sprechen wäre vor diesem Hintergrund, dass wir nicht-sprechenden Tieren intentionale Zustände nur in analogem Sinne zuschreiben könnten – eine fundamentaler Unterschied zwischen Mensch und Tier, eine anthropologische Differenz¹, scheint damit gefunden zu sein.

1 Vgl. dazu Wild (2006, Kap. 1).

Bezeichnen wir im Weiteren die These einer wechselseitigen Abhängigkeit von Denken und Sprechen (oder vielleicht besser: des Vermögens oder der Fähigkeit zu Denken und des Vermögens oder der Fähigkeit zu Sprechen) als *lingualistische* Position; die These einer prinzipiellen Unabhängigkeit der Fähigkeit zu Denken von der Fähigkeit zu Sprechen als *anti-lingualistische* Position.

Mein Zugang zu dieser Frage wird im Folgenden eher methodologischer Natur sein: Ich will nicht direkt für die eine oder andere der beiden Seiten argumentieren, sondern vielmehr Argumente, die im Kontext dieser (und eng damit verwandter) Diskussionen vorgebracht werden, dazu nutzen, um in einer methodologischen Frage, die ich für grundlegend halte, Fortschritte zu machen. Die Argumente, die ich dabei diskutiere, dienen also eher der Illustration und nicht so sehr der inhaltlichen Auseinandersetzung – obwohl sich auch für letztere einige erhellende Beobachtungen ergeben werden.

LINGUALISMUS

Wie lässt sich für die eine oder die andere Seite argumentieren? Rufen wir uns zunächst eine mittlerweile klassische Verteidigung der lingualistischen Position in Erinnerung, die Donald Davidson entwickelt hat. Davidson vertreibt bekanntlich eine holistische Bedeutungstheorie. Der Holismus in der Sprachphilosophie ist letztlich durch ein eigenständiges Zusammenspiel von Kontextprinzip und Kompositionalsprinzip gekennzeichnet: Die Erweiterung des für die (Wort-)Bedeutung relevanten Kontexts vom Satz auf die Sprache als Ganzes wird erzwungen durch die Auffassung, dass sich der systematische Beitrag einzelner Wörter zur Satzbedeutung nur charakterisieren lässt, indem wir ihren Beitrag zu jedem beliebigen Satz charakterisieren. Die Frage, wie man den Beitrag der einzelnen Wörter charakterisieren kann, wird also zwangsläufig in holistischen Theorien eine entscheidende Rolle spielen. Und während diese Frage bei anderen Autoren, wie beispielsweise bei Wilfrid Sellars (1974) oder bei Robert Brandom (1994), eine am regelkonformen Sprachgebrauch orientierte Antwort erhält, schlägt Davidson eine Lösung vor, die an zentraler Stelle auf formale Ergebnisse zurückgreift.

Die Details dieser Lösung sind für meine Zwecke nicht relevant. Anders ist ein wesentlicher Bestandteil von Davidsons Theorie: seine Konzeption des Sprachverständens oder der Interpretation. Nach Davidson befinden wir uns in der Kommunikationssituation *de facto* fortwährend in einer Situation, in der wir unser Gegenüber interpretieren müssen. Die Charakteristika dieses Interpretationsvorgangs arbeitet Davidson anhand des Spezialfalls der Verständigung mit Sprechern einer uns fremden Sprache heraus. Was wir in dieser Situation leisten müssen, bezeichnet er, in Anlehnung an Quines Begriff der radikalen Übersetzung (vgl. Quine 1960), als radikale Interpretation.

Davidson geht dabei von der Voraussetzung aus, dass wir, wenn wir die Äußerungen anderer Sprecher verstehen wollen, ihnen vor allem eins entgegenbringen müssen: Vertrauen in ihre rationalen Fähigkeiten. Nur wenn wir so einem „principle of charity“ (Davidson 2001: 148) folgen, können wir den Grad an Übereinstimmung erzeugen, der nötig ist, um zu systematisch interpretierenden Zuordnungen zwischen Sätzen der fremden Sprache und unseren eigenen zu kommen: „If we cannot find a way to interpret the utterances and other behaviour of a creature as revealing a set of beliefs largely consistent and true by our own Standards, we have no reason to count that creature as rational, as having beliefs, or as saying anything.“ (Davidson 1984: 137)

In der radikalen Interpretation ordnen wir deshalb, ausgehend von als Zustimmung (oder Ablehnung) interpretiertem Verhalten², den Äußerungen des Sprechers der Objektsprache in ihrer Gesamtheit Äußerungen in unserer Sprache in einer Weise zu, die es uns erlaubt, ihn so zu interpretieren, dass er in seinem sprachlichen und sonstigen Verhalten von dem, was wir Interpreten für richtig halten, so wenig wie möglich abweicht. Die Objektsprache wird also als (allerdings nicht-abgeschlossenes) Ganzes und gemeinsam mit den Sprecherintentionen (Zustimmung bzw. Ablehnung) von demjenigen interpretiert, der die ihm fremde Sprache verstehen möchte.

Diese Konzeption der radikalen Interpretation führt uns nun direkt zur lingualistischen These der wechselseitigen Abhängigkeit von Denken und Sprechen: Denn einerseits werden wir dem Sprecher, um ihn zu verstehen,

2 Davidson geht davon aus, dass derartiges Zustimmungs- und Ablehnungsverhalten unabhängig vom Verständnis der Bedeutung der geäußerten Sätze mit hinreichender Zuverlässigkeit zuzuordnen ist.

immer eine Vielzahl von Überzeugungen zuschreiben müssen, da wir sonst ja keine Chance hätten, die fragliche Übereinstimmung zu erzeugen. Andererseits können wir ihm in der Regel keine ausreichende Anzahl von Überzeugungen zuschreiben, ohne die Sätze zu interpretieren, denen er zustimmt. Wir können also die Überzeugungen des Sprechers nicht ohne seine Äußerungen, seine Äußerungen nicht ohne seine Überzeugungen interpretieren. Das bedeutet aber, dass wir unser Gegenüber nur dann als Denker interpretieren können, wenn er auch ein Sprecher ist. Gewiss brauchen wir die Sprache, um unsere Gedanken auszudrücken; aber ebenso brauchen wir sie, um einem Gegenüber und uns selbst überhaupt Gedanken zuschreiben zu können.

Kann es aber nicht auch denkende Wesen – Wesen mit intentionalen Zuständen – geben, die sich selbst und anderen keine Gedanken zuschreiben können, das heißt die zwar den Begriff des Gedankens nicht haben, dennoch aber über Gedanken verfügen? Davidson meint nein – und zwar aus prinzipiellen Gründen, die die wechselseitige Abhängigkeit von Sprechen und Denken weiter erhellen. Seine Überlegung vollzieht sich in zwei Schritten.

Er weist erstens darauf hin, dass eine Überzeugung haben auf das engste damit verbunden ist, etwas für wahr zu halten. Ausgehend von dieser Beobachtung argumentiert er, dass man nur versteht, was es bedeutet, etwas für wahr zu halten, wenn man weiß, dass das, was man für wahr hält, nicht wahr sein muss. Man kann, mit anderen Worten, nichts glauben, ohne zugleich zu wissen, was es heißt, sich zu irren. Das Haben einer Überzeugung setzt also den Begriff der objektiven Wahrheit und damit auch den Begriff des Irrtums voraus.

In einem zweiten Schritt weist Davidson darauf hin, dass die Begriffe der objektiven Wahrheit und des Irrtums, wie er an einer Stelle formuliert, „necessarily emerge in the context of interpretation“ (Davidson 1984a: 169). Denn in der Interpretationssituation muss es ja gerade unser Anliegen sein, größtmögliche Übereinstimmung zwischen dem herzustellen, was wir selbst, und dem, was unsere Gesprächspartner für wahr halten. Und dabei setzen wir natürlich voraus, dass das, was wir für wahr halten, im Großen und Ganzen wahr ist. Entsprechend klassifizieren wir dann die Überzeugungen unserer Gegenüber als wahr, sofern wir Übereinstimmung mit unseren eigenen Überzeugungen erzielen können, oder falsch in den übrigen Fällen.

Wenn aber das Haben einer Überzeugung tatsächlich so eng mit dem Begriff der objektiven Wahrheit verbunden ist und unser Begriff der Wahrheit seinerseits mit dem Kontext der Interpretation, dann können wir keine Überzeugungen haben, ohne Überzeugungen zuzuschreiben. Und dafür ist es offenbar erforderlich, dass wir auch den Begriff (des Habens) der Überzeugung haben, das heißt, dass wir wissen, was eine Überzeugung ist.

We have the idea of belief only from the role of belief in the interpretation of language, for as a private attitude it is not intelligible except as an adjustment to the public norm provided by language. It follows that a creature must be a member of a speech community if it is to have the concept of belief. And given the dependence of other attitudes on belief, we can say more generally that only a creature that can interpret speech can have the concept of a thought. (Davidson 1984a: 170)

Es ist eine notwendige Bedingung für die Interpretation, dass wir selbst zwischen Überzeugungen und dem, was wahr ist, unterscheiden. Und diese Interpretation kann nur gelingen, sofern wir auch unser Gegenüber als jemanden betrachten, dem diese Unterscheidung zur Verfügung steht. Andernfalls können wir ihn nicht als rationales, mithin nicht als denkendes Wesen begreifen. Ohne diese Praxis der Zuschreibung von Überzeugungen gäbe es also keine Interpretation und ohne Interpretation keine derartige Zuschreibungspraxis.

Der intentionale Bezug auf die Welt wird gerade im Kontext der Interpretation über den Begriff der objektiven Wahrheit relevant. Was wir als Interpreten für die objektive Wahrheit halten, ist unsere spezifische Art und Weise des Weltbezugs. Die Welt taucht damit als uninterpretierte Realität in der Theorie des Weltbezugs nicht mehr auf: Wenn wir über die Welt sprechen und nachdenken, ist die Welt immer interpretierte Welt, das heißt eine Welt, der wir mit unserem Sprechen und Denken in seiner Gesamtheit, und nicht etwa Satz für Satz, Gedanke für Gedanke begegnen. Dennoch setzen wir als Interpreten notwendig voraus, dass wir und unser Gegenüber über ein und dieselbe Welt auf die im Großen und Ganzen selbe Art und Weise sprechen und nachdenken. Und ohne diese Voraussetzung wäre Verständigung nicht möglich.

An (wenigstens) einer wichtigen Stelle der vorgestellten Argumentation habe ich allerdings ein Resultat eingeschmuggelt, für das ich nicht argumentiert habe. Ich habe behauptet, dass wir Sprache brauchen, um nicht nur

unserem Gegenüber, sondern auch uns selbst überhaupt Gedanken zuschreiben zu können. Wieso folgt das aus den lingualistischen Überlegungen Davidsons?

Wie wir gesehen haben, taucht für ihn der Begriff der Überzeugung nur im Kontext der Interpretation überhaupt auf: als Auseinanderfallen von (ausgesprochener) Überzeugung meines zu interpretierenden Gegenübers und (von mir als Zuschreiber dafür gehaltenen) Realität: „Error is what gives belief its point.“ (Davidson 1984a: 168) Das bedeutet aber auch, dass wir den Begriff der Überzeugung nur im Kontext der Interpretation gewinnen. Und erst wenn wir über den Begriff der Überzeugung verfügen, können wir uns selbst diese auch selbst zuschreiben. (Okkurrente) Überzeugungen, das heißt Urteile, sind aber die paradigmatischen intentionalen Zustände. Und damit ist auch für die Selbstzuschreibung von intentionalen Zuständen die Fähigkeit zur Interpretation von sprachlichem Verhalten vorausgesetzt.

Ich will diese Position hier nicht verteidigen – dazu ist sicherlich mehr als eine Modifikation und Explikation nötig. Was mich interessiert sind ja, wie ich bereits zu Beginn angekündigt habe, Fragen methodologischer Natur. Und die werden relevant, wenn wir uns die naheliegende Antwort des Anti-Lingualisten vergegenwärtigen: Der Anti-Lingualist verweist zunächst einfach auf die unbestreitbare Tatsache, dass wir offenbar ohne Weiteres dazu bereit sind, zumindest höheren Tieren intentionale Zustände zuzuschreiben, obwohl wir in der Regel zögern werden, diesen auch den Besitz einer Sprache zuzubilligen. Der Lingualist reagiert seinerseits mit der Deutung, dass wir in der Tat häufig willens sind, nicht sprachbegabten Lebewesen intentionale Zustände zuzuschreiben; allerdings tun wir das, so behauptet er, nur in analoger Weise. Denn gerade die wechselseitige Abhängigkeit von Denken und Sprechen verhindert es, dass wir diese Zuschreibungspraxis wörtlich nehmen.

Aus der Sicht eines Anti-Lingualisten muss die Reaktion, dass wir Tieren bloß im analogen Sinne geistige Zustände zuschreiben, freilich als billiger Trick erscheinen: Die eigentliche Frage sei doch, so wird er argumentieren, warum wir unsere Zuschreibungspraxis in diesem Fall als bloß analoge Praxis auffassen sollten. Warum sollte man in dieser Zuschreibungspraxis nicht vielmehr ein vernichtendes Gegenbeispiel für die vorgebliche wechselseitige Abhängigkeit von Sprechen und Denken sehen und sich vom Lingualismus verabschieden? Wenn wir es bei nichtsprachlichen Le-

bewesen mit Verhalten zu tun haben, dass wir normalerweise als intelligent bezeichnen würden, müssen wir solchen intelligenten Wesen doch wohl auch das Verfügen über Begriffe zuschreiben.

Der Lingualismus à la Davidson charakterisiert allerdings seinerseits die wechselseitige Abhängigkeit zwischen Denken und Sprechen als eine begriffliche Abhängigkeit – und sofern tatsächlich begriffliche Beziehungen betroffen sind, so argumentiert er, haben wir nun einmal keine Wahl, sondern sind eindeutig festgelegt.

Auch wenn man diese Behauptung des Lingualisten im Prinzip für richtig hält, so ist doch zu beobachten: Als Antwort auf den Anti-Lingualisten taugt sie nicht viel. Denn der Anti-Lingualist kann nun einfach reagieren, indem er darauf verweist, dass gerade das Beispiel unserer Zuschreibungspraxis bei Tieren der beste Beleg dafür ist, dass es eine derartige begriffliche Abhängigkeit von Denken und Sprechen schlicht nicht gibt. (Analytisch ist sie, so wird er argumentieren, jedenfalls nicht. Und andere philosophische Argumentationsmuster neigen nicht dazu, ähnlich robust zu sein.) Mithin hindert uns aus der Sicht des Anti-Lingualisten nichts daran, unsere Zuschreibungspraxis auch im Falle nichtsprachlicher Lebewesen beim Wort zu nehmen und sie nicht bloß als analoge Praxis aufzufassen.

Es scheint, wir haben hier ein echtes Problem: Weder die eine noch die andere Seite wird sich an diesem Punkt durch weitere begriffliche (aber nicht-analytische) Gründe oder die Häufung empirischer Belege eines Besseren belehren lassen. Wir haben es scheinbar mit einem philosophischen Remis zu tun. Wie lässt sich diese Pattsituation auflösen? Ich will im Folgenden plausibel machen, dass eine Differenzierung der Ebenen philosophischer Abstraktion, auf denen diese Argumente angesiedelt sind, helfen kann, diese Pattsituation aufzulösen.

ANTI-LINGUALISMUS

Um die Relevanz dieses methodologischen Problems weiter zu erhellen, möchte ich allerdings zunächst ein weiteres Argumentationsbeispiel heranziehen – diesmal einen Anti-Lingualisten. Wir haben ja gesehen, dass für Davidson das Haben von Überzeugungen wesentlich abhängt von der Fähigkeit zur Zuschreibung von Überzeugungen. Dabei ist die *Selbstzuschreibung* von Überzeugungen, wie sich gezeigt hat, notwendiger Weise mitge-

meint. Nun ist klar, dass die Fähigkeit zur *Selbstzuschreibung* von Überzeugungen den Begriff eines Selbst bzw. Subjekts geistiger Zustände voraussetzt. Denkende Subjekte à la Davidson müssen also über einen Selbstbegriff verfügen.

Allerdings kann der Anti-Lingualist (anders als der Lingualist Davidson) darauf hinweisen, dass für ihn keineswegs ausgemacht ist, dass das Haben von Überzeugungen einen Selbstbegriff voraussetzt. Das ergab sich schließlich nur vor dem Hintergrund der Davidsonschen Interpretationstheorie.

Nun scheint aber Wissen von der Welt irgendwie vorauszusetzen, dass wir uns in dieser Welt irgendwie verorten, das heißt unser Verhältnis zu anderen Dingen im Raum bestimmen können, um uns entsprechend zu verhalten. Spricht das nicht dafür, dass der Selbstbegriff, ganz unabhängig von Davidsons diffiziler Argumentation, als grundlegend vorausgesetzt werden muss? Doch der Anti-Lingualist kann einen Schritt weitergehen und dafür argumentieren, dass für die relevante Art des Selbstwissens der Selbstbegriff nicht vorausgesetzt werden muss. Und genau dafür hat John Perry in zahlreichen Aufsätzen argumentiert.

Perry vertritt folgende These (RTS): Es gibt eine Art des Selbstwissens (self-knowledge), die nicht voraussetzt, dass das Subjekt dieses Wissens einen Selbstbegriff (self-notion) hat.

„RTS“ impliziert eine reduktionistische Theorie des Selbst. Ich will eine Theorie des Selbst „reduktionistisch“ nennen, sofern in ihr der Selbstbegriff weder ein semantischer noch ein epistemologischer Grundbegriff ist.

Auch diese These kann in direkten Zusammenhang mit der Diskussion um die anthropologische Differenz gebracht werden: Ein sehr plausibler Kandidat dafür, was diese Unterscheidung konstituiert, besteht nämlich darin zu sagen, dass Menschen, nicht aber Tiere, über Selbstwissen verfügen. Das ist allerdings nur solange plausibel (wenn man es überhaupt für plausibel hält), wie das Selbstwissen an einen Selbstbegriff geknüpft ist, an einen Begriff von sich selbst als sich selbst. Sofern RTS nun tatsächlich eine reduktionistische Konzeption des Selbstbegriffs impliziert, wird damit genau dieser Zusammenhang zwischen Selbstbegriff und Selbstwissen gelegnet. Damit verlöre im Falle einer erfolgreichen Verteidigung von RTS ein (weiterer) vielversprechender Kandidat für die anthropologische Differenz seine Plausibilität.

Zunächst will ich den Zusammenhang zwischen Perrys These und einer reduktionistischen Theorie des Selbst im Rahmen einer Explikation von RTS verdeutlichenden. Die Darstellung von Perrys Position dient, wie bereits die Darstellung der Argumentation Davidsons, gleichzeitig der Vorbereitung der Argumentation für die zentrale These der vorliegenden Überlegungen: Perrys Verteidigung von RTS beruht letztlich auf einem methodologischen Missverständnis. Eine adäquate Auseinandersetzung mit seiner Behauptung von RTS muss auf einer ganz anderen Ebene philosophischer Abstraktion stattfinden.

Das ist ein ganz wesentlicher Schritt hin zu einer potentiellen anti-reduktionistischen Kritik an RTS und am Lingualismus, die durch diese Überlegungen nur vorbereitet wird. Die methodologischen Voraussetzungen für diese Kritik sind damit allerdings geschaffen. Und meine vorrangige Absicht ist es, anhand dieses ganz konkreten Problems zu verdeutlichen, wie wichtig diese methodologischen Fragen sind und wie viel mit ihrer Klärung bereits erreicht ist.

Nun zur Explikation von RTS und der Beziehung zur reduktionistischen Theorie des Selbst: Die Schlüsselbegriffe sind offensichtlich *Selbstwissen*, *Subjekt des Wissens* und *Selbstbegriff*.

Beginnen wir mit Perrys *Subjekten des Wissens*. Subjekte des Wissens oder epistemische Subjekte (agents) stehen in Beziehung zu anderen Dingen, die kraft dieser Beziehung eine bestimmte Rolle in ihrem Leben spielen. Diese Beziehung zwischen epistemischen Subjekten und den Gegenständen kann eine unmittelbare Beziehung sein oder eine mittelbare: Ein Fernseher vor mir steht in einer unmittelbaren Beziehung zu mir; der Politiker, über den ich mit Hilfe dieses Fernsehers etwas erfahren, in einer mittelbaren. Die mit dieser Beziehung verbundenen Rollen nennt Perry *subjektbezogene Rollen* (*agent-relative roles*). Eine subjektbezogene Rolle ist einfach die Rolle, die ein Gegenstand im Leben eines Subjekts spielt (Perry 1998: 84). Dass ein Gegenstand eine subjektbezogene Rolle spielt, ist die notwendige Voraussetzung dafür, dass epistemische Subjekte eine *Individualvorstellung* (*notion*) von einem Gegenstand ausbilden können. Denn den ursprünglichen Gehalt einer Individualvorstellung muss eine subjektbezogene Rolle bilden. Um solche Vorstellungen und insbesondere auch Wissen von Gegenständen zu erwerben und durch Handeln aktiv auf sie einzuwirken, müssen die Subjekte, um die es Perry geht, sich epistemischer

und pragmatischer Methoden bedienen.³ Eine epistemische Methode wäre, was uns angeht, ganz einfach das Anschauen; eine pragmatische das Anfassen.

Für RTS ist es nun aber nicht wichtig, dass es tatsächlich um uns Menschen geht. Es reicht aus, dass die epistemischen Subjekte, von denen die Rede ist, uns in relevanter Hinsicht ähnlich sind. In relevanter Hinsicht ähnlich sind uns Subjekte, die mit Hilfe von epistemischen und pragmatischen Methoden zu Gegenständen in Beziehung treten können, die dadurch für sie subjektbezogene Rollen spielen. Nur solche Subjekte sind wirklich epistemische Subjekte in Perrys Sinn.

Nun zum Begriff des *Selbstwissens*. Perry behauptet, dass es verschiedene Arten von Selbstwissen gibt. Für unsere Zwecke sind wichtig: *subjektbezogenes Wissen* (*agent-relative knowledge*) und *selbstzugeschriebenes Wissen* (*self-attached knowledge*).⁴

Schon die Terminologie legt nahe, dass ein enger Zusammenhang besteht zwischen subjektbezogenem Wissen und der subjektbezogenen Rolle. Kurz gesagt ist das subjektbezogene Wissen ein Wissen über Gegenstände, das von der Beziehung des Subjekts zu diesen Objekten abhängt. Wenn ich weiß, dass hier eine Teetasse steht und dort ein Bücherregal, dann weiß ich etwas über die Teetasse und das Bücherregal in Bezug auf mich. Wie wir gesehen haben, haben Perrys epistemische Subjekte Wissen von einem Gegenstand nur dann, wenn dieser Gegenstand eine subjektbezogene Rolle für sie spielt. Deshalb ist ihr Wissen über Gegenstände immer auch subjektbezogenes Wissen. Subjektbezogenes Wissen betrifft das epistemische Subjekt, ohne deshalb notwendig von ihm zu handeln:

When we perceive how the world is around us and act upon it, we need to judge what distance and direction things stand relative to us. But we do not need to keep

-
- 3 Allerdings beschränkt sich ihre Fähigkeit ausschließlich auf Gegenstände, die eine subjektbezogene Rolle für sie spielen. Perry betont zudem, dass sich alle subjektbezogenen Rollen durch unmittelbare subjektbezogenen Rollen zurückführen lassen. Nur durch die Verbindung mit Gegenständen, die eine unmittelbare subjektbezogene Rolle spielen, können Entitäten mittelbare Rollen spielen.
 - 4 Die dritte Art ist Wissen bezüglich der Person, die man zufällig selbst ist. Hier geht es um ein Selbstwissen aus der Perspektive der dritten Person, die für unsere Zwecke irrelevant ist.

track of who it is that we are judging things to be in front of or to the left of, at least as long as we are basing our actions on simple perceptual knowledge. In this case, our knowledge concerns ourselves but need not involve an explicit representation of ourselves. (Perry 1998: 88)

Im subjektbezogenen Wissen haben wir also einen faktischen Selbstbezug, ohne dass in diesem Wissen notwendig eine Repräsentation (Idee, Begriff) des Subjekts von sich selbst (als sich selbst) enthalten ist. Dennoch glaubt Perry, dass wir diese Art von Wissen als genuines Selbstwissen charakterisieren sollten: „(T)his kind of knowledge is self-knowledge, in that it embodies knowledge of the relations things stand to the agent; the thoughts are true because of facts about the agent.“ (Ebd.)

Subjektbezogenes Wissen ist Perrys Ansicht nach die fundamentalste Art des Selbstwissens. Es ist dieses Wissen, um das es in RTS geht. Im Gegensatz dazu steht offenbar Wissen, das notwendig eine explizite Repräsentation des epistemischen Subjekts von sich selbst als sich selbst enthält. So eine explizite Repräsentation nennt Perry „Selbstbegriff“ (self-notion). Nur wer einen Begriff von sich selbst hat, besitzt die Fähigkeit, Ich-Gedanken zu haben. Er hat nicht nur die Fähigkeit, den Gedanken *Da steht eine Teetasse* zu fassen, sondern auch den Gedanken *Vor mir steht eine Teetasse* oder *Ich sehe, dass da eine Teetasse steht*. Ich-Gedanken enthalten explizite Repräsentationen des Selbst. Nur wer solche Gedanken hat, hat in Perrys Sinn selbstzugeschriebenes Wissen. Auch selbstzugeschriebenes Wissen betrifft das Selbst. Anders als das subjektbezogene Wissen handelt es darüber hinaus aber auch explizit vom Selbst als Selbst. Es impliziert einen *Selbstbegriff*.

Perrys Konzeption von selbstzugeschriebenem Wissen scheint mir, für sich genommen, nicht besonders kontrovers – ebenso wenig, wie seine Konzeption subjektbezogenen Wissens. Es gibt offenbar Gedanken, in denen ein Selbstbezug explizit enthalten ist. Und es scheint, zumindest *prima facie*, auch viele Gedanken zu geben, in denen dieser Bezug nicht vor kommt. Wirklich problematisch ist erst die spezifische Art und Weise, in der Perry subjektbezogenes Wissen und Selbstbegriff in RTS miteinander verknüpft. Denn in RTS geht es ja nicht etwa darum, ob es möglich ist, einzelne Gedanken zu fassen, die keinen Selbstbegriff enthalten. Vielmehr wird behauptet, dass epistemische Subjekte auch dann über die Fähigkeit

verfügen, solche Gedanken zu fassen, wenn sie überhaupt keinen Begriff von sich selbst als sich selbst haben.⁵

Damit dürfen sie aber auch keine anderen Gedanken haben, die einen Selbstbegriff enthalten. Perry versucht dies sicherzustellen, indem er den Selbstbegriff als eine Vorstellung beschreibt, die im Kontext des Erwerbs subjektbezogenen Wissens selbst entwickelt wird – genau wie alle anderen Individualvorstellungen. So wird das Selbst zunächst zu einem Gegenstand unter anderen.

RTS erlaubt ihm dann eine Konzeption dieses Erwerbs eines Selbstbegriffs, die eine Reduktion dieses Begriffs impliziert. Damit impliziert RTS also eine reduktionistische Theorie des Selbst. Perry argumentiert folgendermaßen: Ein Selbstbegriff ist als Individualvorstellung in seiner Terminologie zunächst einmal die Repräsentation eines Einzeldings oder Gegenstands. Epistemische Subjekte sollen allerdings, wie wir schon gesehen haben, ausschließlich von solchen Gegenständen Individualvorstellungen haben, die für sie eine subjektbezogene Rolle spielen. Wenn sie also einen Selbstbegriff in Perrys Sinn haben, dann muss es sich dabei um einen Begriff von etwas handeln, das eine solche Rolle für sie spielt. Welche subjektbezogene Rolle spielen wir für uns selbst? Nach Perry die Rolle des Identisch-Seins.⁶

Was zunächst vielleicht ein wenig befremdlich klingt, kann man, glaube ich, plausibel machen: Ausgangspunkt ist die Überlegung, dass das Subjekt in diesem Fall in eine epistemische Beziehung zu dem Gegenstand tritt, mit dem es *de facto* identisch ist. Eine der subjektbezogenen Rollen dieses besonderen Gegenstands besteht genau darin, dass er mit dem Subjekt identisch ist.⁷ Diese Rolle des Identisch-Seins kann für dieses Subjekt offenbar

5 In diesem Sinne schreibt Perry: „Agent-relative knowledge does not require that the agent have an idea of self or a notion of itself.“ (Ebd.)

6 „The view I advocate is simply that identity is a basic relation, and that our idea of self (‘being me’) is the idea of the agent-relative role, is identical. This is the role we each play in our own lives. That is, identity, like being in front or behind or above, is a basic relation relative to which we have epistemic and pragmatic methods.“ (Perry 1998: 95)

7 Nicht durch das „Identisch-sein-mit-sich“, was die Konzeption zirkulär machen würde: „It is agent-relative knowledge that keeps the account from circularity. It

nichts anderes spielen, als es selbst. Sofern das Subjekt nun Wissen von diesem besonderen Gegenstand in dieser besonderen Rolle erwirbt, hat es subjektbezogenes Wissen von sich selbst als sich selbst erworben, das heißt einen Selbstbegriff. Der Selbstbegriff ist nach Perry deshalb um nichts geheimnisvoller als jeder andere Begriff von einem Gegenstand. Das Besondere am Selbstbegriff ist lediglich darauf zurückzuführen, dass kein anderer Gegenstand diese subjektbezogene Rolle für ein Subjekt spielen kann: Nur es selbst ist nun einmal mit sich identisch.

Ich habe eine Theorie des Selbst als reduktionistisch bezeichnet, in der der Selbstbegriff weder ein semantischer noch ein epistemologischer Grundbegriff ist. Der Selbstbegriff ist bei Perry kein semantischer Grundbegriff, weil nicht er, sondern der Begriff der Identität der grundlegende semantische Begriff ist. Diese Konzeption des Selbstbegriffs wäre allerdings auch dann durchführbar, wenn der Selbstbegriff und subjektbezogenes Wissen von anderen Gegenständen wechselseitig voneinander abhängig wären. So eine Theorie wäre aber nicht reduktionistisch, weil der Selbstbegriff dann zwar kein semantischer, wohl aber ein epistemologischer Grundbegriff wäre. Doch in Perrys Theorie brauchen wir für subjektbezogenes Wissen keinen Selbstbegriff. Dass behauptet ja gerade RTS. Der Selbstbegriff ist bei ihm also auch kein epistemologischer Grundbegriff. Erst RTS macht Perrys Konzeption des Selbstbegriffs demnach reduktionistisch.

RTS können wir mittlerweile ja als *RTS (explizit)* so interpretieren: Es gibt eine Art des Selbstwissens, nämlich subjektbezogenes Wissen, die nicht voraussetzt, dass das Subjekt dieses Wissens, das wahrnehmend und handelnd zu seiner Umgebung in Beziehung tritt, über eine explizite Selbstdarstellung verfügt.

Man könnte diese These nun sicher auch so kritisieren, dass man subjektbezogenem Wissen den Status des Selbstwissens abspricht. In subjektbezogenem Wissen soll es ja gerade nicht um das Selbst gehen: Ist das dann wirklich noch Selbstwissen? Ich möchte diesen Weg nicht einschlagen. Denn für die Irreduzibilität des Selbstbegriffs wäre damit nichts gewonnen. Auch ein modifiziertes RTS, in dem nicht mehr von Selbstwissen, sondern nur noch von Wissen die Rede ist, würde die reduktionistische Konzeption des Selbstbegriffs stützen. Perry benötigt dafür nur Subjekte, die Wissen

is not the idea person identical with me that I need, but only the role-idea person identical. My idea of me is not part of the idea.“ (Perry 1998: 96)

von Gegenständen haben, ohne über einen Selbstbegriff zu verfügen. Deswegen ist RTS für ihn so wichtig. Man kann RTS deshalb auch als These des ausschließlich selbstlosen Wissens bezeichnen.

ABSTRAKTIONSEBENEN

Wie verteidigt Perry nun diese These? Für eine Verteidigung von RTS würde es ausreichen zu zeigen, dass es prinzipiell möglich ist, dass epistemische Subjekte ausschließlich selbstloses Wissen haben – ganz unabhängig davon, ob diese Möglichkeit realisiert ist oder nicht. Die faktische Realisierung ausschließlich selbstlosen Wissens ist daher, trivialer Weise, ein schlagkräftiges Argument für die These der Möglichkeit derartigen Wissens – ähnlich wie die faktische Realisierung denkender, aber nicht sprechender Tiere ein schlagkräftiges Argument gegen den Lingualismus darstellt. In diesem Sinne schreibt Perry: „There are systems that perceive, and use the information about their circumstances they get through perception, that do not know that it is their circumstances they are learning about. During our forming stages [...] we may be such systems.“ (Perry 1998: 89)

Ich will dieses Argument für RTS das *Argument der faktischen Realisierung* nennen. Ein erster, sehr wichtiger Schritt in der Beurteilung dieses Arguments besteht darin, sich klar zu machen, dass es auf zweierlei Weise verstanden werden kann: Entweder es geht um tatsächliche Fähigkeiten der fraglichen Systeme, oder es geht darum, wie wir diese Systeme beschreiben. Es geht, mit anderen Worten, in diesem Argument entweder um natürlich gegebene Fakten hinsichtlich der Systeme, denen wir dieses Wissen zuschreiben, oder es geht um Fakten hinsichtlich unserer Zuschreibungspraxis, und damit unserer Begriffsverwendung, selbst. Etwas vereinfachend will ich die erste Interpretation des Arguments der faktischen Realisierung als naturalistische Interpretation klassifizieren, die zweite als begriffliche – in dem oben bereits angewandten weiten Sinne, in dem ‚begrifflich‘ nicht auf ‚analytisch‘ eingeschränkt ist.

In beiden Interpretationen ist das Argument eine Überlegung, die sich auf einer deskriptiv-metaphysischen Ebene philosophischer Betrachtung bewegt. Ein solches Argument ist aber nur dann angemessen, wenn die These, für die argumentiert werden soll, selbst eine deskriptiv-metaphy-

sische These ist. Davon geht Perry, wie das Argument der faktischen Realisierung deutlich macht, offenbar aus.

Perry scheint nun sein Argument eher als ein naturalistisches Argument aufzufassen. Das wird deutlich, wenn er etwa ohne weiteres bloß noch über informationsverarbeitende Systeme spricht, wo es um Wissen geht. Für die Beurteilung der Bedeutung dieses Arguments für die Verteidigung von RTS ist es jedoch meiner Ansicht nach ganz entscheidend, dass es um unsere Zuschreibungspraxis gehen muss. Natürlich sind die fraglichen Systeme informationsverarbeitende Systeme. Die entscheidende Frage ist aber, ob wir diese Art der Informationsverarbeitung als Wissen beschreiben wollen; ob Wissen für uns einfach nur Informationsverarbeitung ist.

Das ist aber eine Frage, die unsere Zuschreibungspraxis betrifft. Das Argument der faktischen Realisierung muss also ein begriffsanalytisches Argument sein, in dem es um faktische Eigenschaften unserer Zuschreibungspraxis geht. Diese Deutung eröffnet einem Kritiker des Arguments eine neue Möglichkeit: Sofern es um Fakten hinsichtlich unserer Zuschreibungspraxis geht, kann er behaupten, dass wir solche Systeme nur in einem analogen Sinne als epistemische Subjekte betrachten und das Wissen, das wir ihnen zuschreiben, nur in einem analogen Sinne als Wissen. Unsere Zuschreibungspraxis wird hinsichtlich solcher Systeme also bloß als analoge Praxis aufgefasst. Solche informationsverarbeitenden Systeme hätten dann gar kein wirkliches Wissen und das Argument der faktischen Realisierung wäre damit falsch.

Doch damit ist die Diskussion keineswegs beendet. Denn jetzt ist – einmal mehr! – eine Pattsituation zwischen konkurrierenden Beschreibungen unserer Zuschreibungspraxis entstanden: Genau wie im Disput über den Lingualismus nimmt die eine Beschreibung unsere Praxis beim Wort, die andere interpretiert sie als analoge Redeweise. Falls man die Zuschreibungspraxis wörtlich nehmen sollte, wäre Perrys argumentative Bezugnahme auf die Fakten immer noch erfolgreich, andernfalls nicht. Entschieden ist mit dem Hinweis auf die alternative Beschreibung also noch gar nichts. Eine solche Entscheidung erfordert Gründe. Doch auf der Basis welcher Gründe sollte man zwischen diesen beiden Beschreibungen entscheiden?

Dass es zu solchen Patt-Situationen kommt, zeigt uns, so meine ich, dass die begriffliche Analyse unserer tatsächlichen Zuschreibungspraxis hier selbst an ihre Grenzen gelangt. Allein auf der Ebene der Analyse unse-

rer faktischen Zuschreibungspraxis kann weder über die Wahrheit des Linguismus noch über RTS entschieden werden. Was wir brauchen ist eine Methode, die eine begründete Entscheidung für die eine oder andere Interpretation unserer Zuschreibungspraxis erlaubt.

Eine Möglichkeit, mit dieser Situation umzugehen, besteht darin, nicht mehr über die tatsächliche Zuschreibungspraxis zu sprechen, sondern über die Bedingungen, denen jede mögliche Zuschreibungspraxis als Zuschreibung epistemischer oder (allgemein formuliert) intentionaler Zustände und Fähigkeiten notwendig unterworfen ist. Dafür müssen wir aber weg von der deskriptiv-metaphysischen Betrachtung und hin zu einer transzentalphilosophischen.

Was zu diesem Zweck nötig ist, ist eine philosophische Methodologie, die genau differenziert zwischen verschiedenen Ebenen der philosophischen Betrachtung und ihrer jeweiligen Konsequenzen für den Umgang mit den Gegenständen der Betrachtung.⁸ Ich will diese Ebenen als Abstraktionsebenen bezeichnen. Die beiden grundlegenden Abstraktionsebenen werden durch die Unterscheidung zwischen deskriptiv-metaphysischen Untersuchungen einerseits und transzentalphilosophischen Untersuchungen andererseits differenziert. Alle weiteren Unterscheidungen von Abstraktionsebenen ergeben sich dann aus einer Differenzierung innerhalb dieser beiden Ebenen.

Auf der deskriptiven Abstraktionsebene beschäftigen wir uns – um unser Problem als Beispiel anzuführen – mit unserer faktischen Zuschreibungspraxis, mit ihren faktischen Grenzen und Möglichkeiten. Auf der transzentalphilosophischen Abstraktionsebene geht es uns um die Bedingungen der Möglichkeit jeder denkbaren Zuschreibungspraxis. Sofern wir nach solchen Bedingungen der Möglichkeit fragen, fragen wir nach Bedingungen, die wir für notwendig halten müssen. Wir fragen, mit anderen Worten, nach Denknotwendigkeiten. Diese Bedingungen der Möglichkeit bestimmen also die Grenzen dessen, was für uns denkbar ist.

Der Begriff der Denknotwendigkeit beschreibt eine Alternativlosigkeit, die die transzentalphilosophische Abstraktionsebene wesentlich kenn-

8 Da ich glaube, dass viele Philosophen implizit ähnliche methodologische Prinzipien anlegen, verstehe ich die Entwicklung einer derartigen Methodologie eher als Aufdeckung solcher impliziten Strukturen, denn als Entwicklung einer neuartigen Methodologie. Zum Folgenden vgl. Haag (2007, Kap. 1); Haag (2012).

zeichnet. Überlegungen auf dieser Ebene philosophischer Abstraktion müssen erklären, weshalb es sich so verhalten muss und nicht anderes verhalten kann.

TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE

Zunächst will ich etwas genauer erläutern, was ich hier unter Transzendentalphilosophie verstehe. Zu diesem Zweck muss spezifiziert werden, was es heißt, dass eine Antwort ohne Alternative ist: Es kann nicht einfach heißen, dass sie logisch notwendig ist; wir können Alternativen häufig widerspruchsfrei denken. Doch diese logisch möglichen Alternativen sind keine Alternativen für uns, das heißt, sie sind keine Alternativen, die wir inhaltlich bestimmen können.

Inhaltliche Bestimmung ist immer die Bestimmung des Denkens hinsichtlich seines Gegenstands. Sofern diese Bestimmbarkeit wegfällt, liefert die Theorie eine bloß formale Analyse des Denkens. Eine derartige Analyse ist aber unangemessen, sofern es uns um die Eigenschaften des Bezugs epistemischer Subjekte auf sich selbst geht, die in den bisherigen Überlegungen thematisiert worden sind. Denn diese Überlegungen betreffen einen wesentlichen Aspekt des intentionalen Bezugs auf eine Wirklichkeit, als deren Teil wir uns begreifen: nämlich den intentionalen Selbstbezug. Die Analyse dieses Bezugs muss in einer rein formalen Analyse vernachlässigt werden.

Es geht in der Transzendentalphilosophie (wenigstens in der Theoretischen Philosophie⁹) um Fragestellungen, die die Bedingungen der Möglichkeit unseres intentionalen Bezugs auf etwas überhaupt betreffen. Es geht, mit anderen Worten, um Fragen der notwendigen Voraussetzungen geistiger Intentionalität. Dabei geht es allerdings nicht bloß um die Beschreibung der faktischen, naturalistisch aufgefassten Bedingungen und Zwänge, denen unsere intentionale Bezugnahme auf die Welt unterworfen ist. Denn eine solche Beschreibung enthält keinerlei Notwendigkeit im Sinne eines ‚Nicht-Anders-Könnens‘ – nicht einmal aus unserer spezifisch

9 Vgl. Haag (2013) zu einer möglichen Erweiterung der Charakteristik auf die Praktische Philosophie.

menschlichen Perspektive, die nicht ohne weiteres als universell aufzufassen ist.

Ebenso wenig kann sich ein solcher Zugang aber auf die Begriffsanalyse im klassischen oder auch im erweiterten deskriptiv-metaphysischen Sinne à la Peter Strawson (1959) beschränken, obwohl vor allem die letztere Art der Begriffsanalyse einen nicht unwesentlichen Bestandteil derartiger Überlegungen bilden muss. Zwar stellt eine deskriptiv-metaphysische Begriffsanalyse sicher, dass der Ausgangspunkt der transzentalphilosophischen Analyse nicht zufällig und beliebig gewählt wird, sondern selbst bereits Ergebnis eines systematischen Abstraktionsprozesses hinsichtlich unserer faktischen Verwendung desjenigen Vokabulars ist, das für den zu analysierenden Problemkomplex charakteristisch ist. Doch allein danach, was die allgemeinsten Merkmale unserer Begriffsverwendung faktisch sind, wird in der transzentalphilosophischen Analyse nicht gefragt. Sie fragt vielmehr, welche dieser Merkmale tatsächlich notwendig dafür sind, dass wir diese Begriffe überhaupt verwenden können, und, noch allgemeiner, dafür, dass wir überhaupt Begriffe verwenden können.

Zur Begriffsverwendung, die uns in der Transzentalphilosophie beschäftigt, gehört allerdings, sofern wir uns mit den Bedingungen der Möglichkeit von Intentionalität befassen, auch die Beziehung dieser Begriffe auf einen möglichen Gegenstand. Dieser Gegenstandsbezug kann in unterschiedlichen Graden der Abstraktion gedacht werden; allerdings darf von diesem Bezug selbst in der transzentalphilosophischen Analyse nicht abstrahiert werden. Diese minimale inhaltliche Bestimmung unterscheidet die Notwendigkeit, an der wir in der Transzentalphilosophie interessiert sind, auch von den logischen Notwendigkeiten, die eine formale, logische Analyse der Begriffsverwendung untersucht.

Auch für Letztere gilt allerdings, was bereits von der (deskriptiv-metaphysischen) Begriffsanalyse behauptet wurde: Eine formale Analyse ist für die Transzentalphilosophie unentbehrlich. Sie steckt gleichsam das Feld ab, in dem die transzentalphilosophische Analyse sich überhaupt bewegen kann. So verwendet Kant in der Aufstellung seiner Urteilstafel (*Kritik der reinen Vernunft* A 67–76/B 92–101) die formale Logik seiner Zeit, um die Urteile, also die Vehikel des Gegenstandsbezugs, zunächst eben noch unabhängig von diesem Gegenstandsbezug so allgemein wie möglich zu klassifizieren und so sicherzustellen, dass die darauf aufbauende

de im eigentlichen Sinne transzentalphilosophische Analyse, die in der Tafel der Kategorien mündet (A 76ff./B 102ff.), vollständig ist.¹⁰

Da das so abgesteckte Feld widerspruchsfreier Urteile sich in der anschließenden transzentalphilosophischen Analyse dann allerdings als weiter erweist, als das der Urteile mit Gegenstandsbezug, da nicht jedes widerspruchsfreie Urteil für uns inhaltlich bestimmbar ist, zeigt die formale Analyse darüber hinaus auch die zwar widerspruchsfrei denkbaren, aber inhaltlich nicht einmal im erläuterten Sinne minimal bestimmbaren Alternativen auf. Und solche Alternativen sind bisweilen notwendig, um die Grenzen der inhaltlichen Bestimmbarkeit klarer aufzuzeigen. Sie fungieren als Grenzbegriffe, das heißt als widerspruchsfreie, aber inhaltlich nicht weiter bestimmbare begriffliche Konstrukte, die durch den Kontrast zu denjenigen Begriffen, deren Alternativen sie benennen – freilich ohne sie begreifbar zu machen –, die Grenzen klar markieren, denen unsere Begriffsverwendung unterworfen ist.¹¹

Eine transzentalphilosophische Untersuchung ist demnach mit Notwendigkeiten befasst, die sich aus der Analyse von Begriffen ergeben, die wir verwenden müssen, sofern wir überhaupt Begriffe verwenden können, das heißt sofern wir uns intentional auf etwas beziehen können sollen. Damit kann und muss sie die Ergebnisse einer formalen Analyse ebenso integrieren, wie die Ergebnisse der Begriffsanalyse derjenigen Begriffe, die dieses Charakteristikum besitzen. Andere Begriffe kann und muss sie ignorieren. Auf diese Weise ermöglicht sie zugleich eine maximal allgemeine und dennoch inhaltlich bestimmte Untersuchung.

Prima facie scheint diese Art der Theoriebildung auf den intentionalen Bezug unseres Denkens auf die Welt, als deren Teil wir uns begreifen, und dessen epistemischen Konsequenzen eingeschränkt. Denn nur hinsichtlich dieses Bezugs scheint zu gelten, dass im genannten Sinne notwendigen Eigenschaften durch die Reflexion auf unser eigenes epistemisches Vermögen erklärt werden können. Denn die fraglichen Bedingungen sind reflexiv erfassbar, weil sie als Bedingungen der Möglichkeit des Denkens selbst fungieren. Nur in diesem Fall haben wir, so scheint es, deshalb die Möglichkeit

10 Das ist natürlich eine starke Vereinfachung. Für eine ausführliche Analyse vgl. Hoeppner (2015).

11 Vgl. dazu Förster (2011, Kap. 6) und Haag (2013a).

selbst zu überprüfen, ob etwas tatsächlich eine Bedingung der Möglichkeit im relevanten Sinne ist.

Wir haben diese Möglichkeit, weil wir selbst intentionale und epistemische Subjekte sind und die reflexive Analyse unserer Intentionalität zur Grundlage der systematischen Verallgemeinerung der Frage nach den gesuchten Bedingungen machen können. Transzentalphilosophische Theisen sind solche, die sich aus der Analyse von Begriffen ergeben, die wir verwenden müssen, sofern wir uns überhaupt intentional auf etwas beziehen können sollen.¹²

Dass sich die Analyse auf diese Weise hinsichtlich ihres Untersuchungsgegenstandes einschränkt, eröffnet ihr also gleichzeitig neuen Spielraum zur Gewinnung von Erkenntnissen. Denn die Begriffsanalyse muss sich auf die faktische Begriffsverwendung beschränken und kann ansonsten nur auf das logisch (oder metaphysisch) mögliche, widerspruchsfrei Denkbare verweisen, das so allgemein ist, dass es den einzelnen Begriff nicht weiter erhellen kann. Sie kann die Bedingungen der Möglichkeit der Begriffsverwendung nicht selbst zum Gegenstand der Betrachtung machen. Die transzentalphilosophische Methode eröffnet demgegenüber die Aussicht, auch das zu thematisieren, was wir für das Gelingen dieses intentionalen Bezugs voraussetzen müssen. Mit dieser Frage bewegen wir uns deshalb auf einer anderen Ebene der philosophischen Abstraktion.

12 Vgl. dazu Sellars (1967: 635). Ich denke, dass diese Einschränkung nicht das letzte Wort in dieser Frage sein kann, auch wenn die Erweiterungen des Anwendungsbereichs dieser philosophischen Methode äußerst behutsam vollzogen werden müssen. Das gilt natürlich insbesondere für die praktische Philosophie.

Vgl. dazu Haag (2013).

Kant selbst hat seinen Begriff der Transzentalphilosophie, wie Eckart Förster schlüssig gezeigt hat, verändert, weg von der Frage des (apriorischen) intentionalen Gegenstandsbezugs, die ihn wenigstens seit dem Herz-Brief vom Februar 1772 und noch bis zur Abfassung der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) beschäftigt hatte (Förster 2011: 114–117). Die neue Charakterisierung des Gegenstands der Transzentalphilosophie, nämlich die synthetisch apriorischen Wahrheiten, entstanden während der Auseinandersetzung mit den ersten öffentlichen Reaktionen auf die erste Kritik, ermöglichte es ihm, den Gegenstandsbereich der Transzentalphilosophie weit über die ursprüngliche Frage intentionalen Gegenstandsbezugs hinaus auszudehnen.

Dass das Mittel der Untersuchung dennoch eine Analyse ist (nämlich eine reflexive Analyse unserer Intentionalität), ändert nichts am besonderen Status der so gewonnenen begrifflichen Notwendigkeiten. Sofern man diese Notwendigkeiten als analytische Wahrheiten bezeichnen kann, sind sie „erhellende analytische Wahrheiten“¹³, die eine Rechtfertigung gestatten: Sie sind gerechtfertigt, sofern sie für epistemische Subjekte wie uns ohne Alternative sind.

Welche Alternativen wir inhaltlich bestimmt denken können (welche Alternativen real möglich sind) ist dabei abhängig davon, was die faktischen Grenzen und Möglichkeiten unseres intentionalen Bezugs auf die Welt sind. Deskriptive Aspekte unserer bewussten intentionalen Bezugnahme auf uns selbst oder die Welt müssen deshalb Ausgangspunkt für die Beantwortung von Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit dieser faktischen Grenzen sein. Von solchen deskriptiv erfassten Aspekten unserer faktischen intentionalen Bezugnahme müssen wir also ausgehen, wenn wir die Bedingungen der Möglichkeit der intentionalen Bezugnahme insgesamt analysieren wollen. Oder, mit Fichte gesprochen, wir müssen von Tatsachen des (empirischen) Bewusstseins ausgehen, wenn wir klären wollen, was der Fall sein muss, damit es überhaupt empirisches Bewusstsein gibt. Das Verhältnis zwischen den Abstraktionsebenen muss deshalb hierarchisch sein: Ergebnisse auf einer Ebene sind für die begrifflich abhängigen Ebenen bindend. Dieses Abhängigkeitsverhältnis charakterisiert insbesondere auch das Verhältnis zwischen transzentalphilosophischer und deskriptiv-metaphysischer Abstraktionsebene: Eine Entscheidung auf der transzentalphilosophischen Ebene ist bindend für die deskriptive.

Um allerdings herauszufinden, ob etwas wirklich eine Denknotwendigkeit im transzentalphilosophischen Sinne ist, müssen wir auf eine Weise über diese Eigenschaften nachdenken, die nicht bereits voraussetzt, dass der wissende oder vorstellende Bezug auf die Welt überhaupt möglich ist. Kant hat genau zu diesem Zweck einen eigenen *terminus technicus* eingeführt, den Begriff eines Gegenstandes überhaupt, der von dieser Voraussetzung ausdrücklich abstrahiert. Es muss uns also, mit Kant gesprochen, um die Bedingungen der Möglichkeit unseres epistemischen Bezugs auf Gegenstände überhaupt gehen. Sofern das richtig ist, ist die transzentalphilosophische Betrachtungsweise auch die angemessene für die Ermittlung der

13 Vgl. Sellars (1967).

Bedingungen der Möglichkeit unserer Zuschreibungspraxis in epistemischen oder intentionalen Kontexten. Denn diese sind direkt abhängig von den Bedingungen der Möglichkeit unseres epistemischen oder intentionalen Bezugs auf Gegenstände überhaupt.

METHODOLOGISCHER NEUBEGINN

Kehren wir nun zurück zu unseren Beispielen und versuchen wir, sie im Lichte der methodologischen Überlegungen neu zu bewerten. Zunächst zu Perrys Verteidigung der RTS. Die dialektische Situation im Zusammenhang der Diskussion ist nun folgende: Um eine begründete Entscheidung bezüglich der Frage der Beschreibung unserer Zuschreibungspraxis zu ermöglichen und so die Pattsituation hinsichtlich des Arguments der Realisierbarkeit zu beenden, wechseln wir auf die transzentalphilosophische Abstraktionsebene. Ob es möglich ist, die Zuschreibung wörtlich zu nehmen, oder ob es notwendig ist, zu einer analogen Beschreibung überzugehen, hängt also ab von der Analyse der Bedingungen der Möglichkeit dieser Zuschreibungspraxis.

Die Bedingungen der Möglichkeit unserer Zuschreibungspraxis hinsichtlich des Wissens von Gegenständen sind aber ihrerseits abhängig von den Bedingungen der Möglichkeit des Wissens von Gegenständen selbst. In der Analyse dieser Bedingungen muss das Verhältnis von epistemischem Gegenstandsbezug und epistemischem Subjektbezug, von Wissen von Gegenständen und Selbstwissen geklärt werden. Genau dieses Verhältnis wird aber auch in RTS thematisiert.

Was in RTS behauptet wird, berührt damit eine Grundfrage bezüglich der Bedingungen der Möglichkeit unseres epistemischen Bezugs auf Gegenstände überhaupt. Sofern man über die Interpretation dieser spezifischen Zuschreibungspraxis entscheiden will, muss man darum direkt über RTS entscheiden – nun allerdings auf der transzentalphilosophischen Ebene. RTS erweist sich damit selbst als transzentalphilosophische These.

Kritiker der reduktionistischen Theorie des Selbst, die RTS angreifen wollen, müssen nun auf der transzentalphilosophischen Ebene argumentieren, dass es eine notwendige Abhängigkeit des epistemischen Gegenstandsbezugs vom epistemischen Selbstbezug gibt. Sollte ihnen das gelingen, ist Perrys RTS falsch und die analoge Interpretation unserer Zuschrei-

bungspraxis wird damit notwendig. Lässt sich diese wechselseitige Abhängigkeit auf dieser Ebene andererseits nicht nachweisen, wäre Perrys Argumentationsziel, die Möglichkeit ausschließlich selbstlosen Wissens, auf der transzentalphilosophischen Ebene unmittelbar erreicht.

Unabhängig vom Ergebnis der Überlegungen müssen wir also den Konflikt bereits auf der transzentalphilosophischen Ebene entscheiden. Wenn RTS wahr ist, erübrigt sich der Umweg über das Argument der faktischen Realisierung. Wenn RTS aber falsch ist, ist es auch durch dieses deskriptiv-metaphysische Argument nicht zu retten. Der Grund dafür ist, dass RTS selbst eine transzentalphilosophische These ist.

Die Diskussion von RTS und der damit verbundenen reduktionistischen Theorie des Selbst muss sich also auf der transzentalphilosophischen Abstraktionsebene abspielen. Der Verweis auf scheinbar empirisch gegebene Sachverhalte ist in diesem Zusammenhang schlicht nicht relevant. Perrys Fehler im Umgang mit RTS besteht demnach darin, dass er eine transzentalphilosophische Behauptung als deskriptiv-metaphysische missversteht. Und dieses Missverständnis hat zur Folge, dass Perry in seiner Argumentation die Möglichkeit ausschließlich selbstlosen Wissens voraussetzt, von der er uns überzeugen will.

In der Sache ist mit dieser Verortung innerhalb einer Hierarchie von Abstraktionsebenen natürlich noch nichts entschieden. Wir wissen noch nicht, ob Perrys Behauptung über die Möglichkeit selbstlosen Wissens – und damit seine reduktionistische Konzeption des Selbstbegriffs – richtig ist oder falsch. Allerdings kennen wir mit Davidsons Argument bereits ein Argument, das, sofern es erfolgreich ist, einen begrifflichen Zusammenhang nahelegt, der Perrys Behauptung als falsch erweisen würde, sofern es sich selbst als transzentalphilosophisches Argument auffassen ließe. Dann wäre nicht nur die entsprechende Denknotwendigkeit erwiesen (und damit Perrys These vom selbstlosen Selbstwissen widerlegt), sondern gleichzeitig auch das Patt zwischen Lingualismus und Anti-Lingualismus zu Gunsten des Lingualismus aufgelöst. Die diskutierte Frage wäre dann selbst ein transzentalphilosophisches Problem, dass sich allein mit deskriptiv-metaphysischen Mitteln nicht auflösen ließe.

Andererseits habe ich ja bereits angedeutet, dass Davidsons Argumentation ernstzunehmende Schwierigkeiten hat, die es fraglich erscheinen lassen, ob die Argumentation die für die transzentalphilosophischen Stan-

dards, die ich skizziert habe, stabil genug ist. Alternativlos erscheint Davidsons Argumentation vielen Lesern zumindest nicht.

Ganz unabhängig davon, ob wir Davidsons Argument transzentalphilosophisch verstehen (und ob es ein erfolgreiches Argument ist), können wir dafür, dass man den Disput zwischen Lingualismus und Anti-Lingualismus auf der Ebene der Transzentalphilosophie auflösen muss, *mutatis mutandis* mit Hilfe von Überlegungen argumentieren, die sich ganz analog zu den Überlegungen vollziehen, die wir auch im Falle von Perrys Argumentation angeführt haben. Auch hier führt die Vernachlässigung der Unterscheidung von philosophischen Abstraktionsebenen zu einer philosophisch unbefriedigenden Pattsituation. Und auch hinsichtlich dieser Problematik gilt ganz sicher, dass ihre Beantwortung unmittelbare und schwerwiegende Auswirkungen auf unsere philosophische Deutung des intentionalen Weltbezugs hat und dass sie damit die transzentalphilosophische Grundfrage nach den Bedingungen der Möglichkeit unseres epistemischen Bezugs auf Gegenstände überhaupt berührt. Wie im Falle Perrys können wir also festhalten, dass, wenn auch möglicherweise in der Sache durch die vorgestellten Überlegungen vielleicht nichts entschieden ist, dennoch deutlich wurde, dass sie methodologisch in den Zuständigkeitsbereich einer Transzentalphilosophie fallen.

Das ist keineswegs eine triviale Erkenntnis. Denn die hierarchische Konstruktion der Abstraktionsebenen impliziert keineswegs, dass jede de-skriptiv-metaphysische Frage auf der transzentalphilosophischen Ebene eine Vorentscheidung erfahren würde. Das gilt eben nur für solche Probleme, die (wie Perrys These oder die Behauptung des Lingualisten) die Bedingungen der Möglichkeit unseres Verhältnisses zur Welt betreffen, deren Teil wir sind. Sofern diese Voraussetzung aber erfüllt ist, muss die philosophische Teildisziplin, die sich mit dem fraglichen Problem beschäftigt, letztlich zur Transzentalphilosophie werden.

LITERATUR

- Brandom, R. (1994): *Making it Explicit*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Davidson, D. (1984): Radical Interpretation, in: Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon, 125–139.

- Davidson, D. (1984a): Thought and Talk, in: Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon, 155–170.
- Davidson, D. (2001): A Coherence Theory of Truth and Knowledge, in: Davidson, D., *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, 137–153.
- Förster, E. (2011): *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Haag, J. (2007): *Erfahrung und Gegenstand. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Haag, J. (2012): Philosophische Abstraktionsebenen, in: Barth, Ch., Sturm, H. (Hg.), *Robert Brandoms Expressive Vernunft. Historische und Systematische Untersuchungen*. Paderborn: Mentis, 261–285.
- Haag, J. (2013): Die Personalität empirischer Subjekte, in: Gasser, G., Schmidhuber, M. (Hg.), *Personale Identität und praktische Rationalität*. Paderborn: Mentis, 103–125.
- Haag, J. (2013a): Grenzbegriffe und die Antinomie der teleologischen Urteilskraft, in: Haag, J., Wild, M. (Hg.), *Übergänge – diskursiv oder intuitiv?* Frankfurt am Main: Klostermann, 141–172.
- Hoepfner, T. (2015): *Kants Metaphysische Deduktion der Kategorien. Ein Kommentar*. Unveröffentlichte Dissertation. Potsdam.
- Perry, J. (1998): Myself and I, in: Stamm, M. (Hg.), *Philosophie in synthetischer Absicht. Festschrift für Dieter Henrich*. Stuttgart: Klett-Cotta, 83–103.
- Quine, W.V.O. (1960): *Word and Object*. Cambridge: Mass.
- Sellars, W. (1967): Some remarks on Kant's Theory of Experience, in: *The Journal of Philosophy*. 64, 633–647.
- Sellars, W. (1974): Meaning as Functional Classification, in: *Synthese*. 27, 417–437.
- Strawson, P. (1959): *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge.
- Wild, M. (2006): *Die anthropologische Differenz*. Berlin: de Gruyter.

