

5 »Other minds« – Zur Erkenntnistheorie der Psyche des Anderen

In seinen Bemühungen, die eigenen transzendentalphänomenologischen Argumente plausibel zu machen, wendet sich Husserl mehrfach gegen die Neigung seiner Leserinnen und Leser, die eigene Lösung als einen »Analogieschluss« aufzufassen. Das ist vor dem Hintergrund des Vorhabens, transzendente Bedingungen von Erfahrung aufzuweisen, eine verständliche Vorsichtsmaßnahme. Genutzt hat es (wie im vorangehenden Kapitel zu sehen war) nicht viel. Doch darf man darüber nicht vergessen, dass das Argument seine prominente Wirkung hatte und seine Auswirkungen noch bis heute spürbar sind. Allerdings hat weniger die Nach-Husserl'sche Philosophie von der Diskussion Gebrauch gemacht, als die Analytische Philosophie, die sich ausgehend von Frege und Russell im 20. Jh. vor allem im angelsächsischen Raum breit entfaltet hat.¹ In der Analytischen Philosophie ist die erkenntnistheoretische Frage nach der Existenz der Anderen bzw. nach den Gründen, die wir für die Annahme haben dürfen, dass sie existieren, zu einem prominenten Problem geworden, für das zahlreiche Lösungsvorschläge unterbreitet wurden.²

Die Problem leitende Frage hat John Stuart Mill wie folgt formuliert: »By what evidence do I know, or by what considerations am I led to believe, that there exist other sentient creatures; that the walking and speaking figures which I see and hear, have sensations and thoughts, or in other words, possess

1 | Jack Reynolds: »Problems of other minds: Solutions and dissolutions in analytic and continental philosophy«, in: *Philosophy Compass* 5 (2010), 326-335.

2 | Bei Herbert Feigl (*The »Mental« and the »Physical«*, Minneapolis/Minn. 1958, 58ff.) finden sich bibliographische Hinweise zur ganzen Bandbreite der Lösungsansätze. Positionen der zeitgenössischen Diskussion bietet Martin Davies u. Tony Stone (Hg.): *Mental Simulation. Evaluation and Applications*, Oxford 1995.

Minds?»³ Die Frage ist eine direkte Konsequenz aus der Separation von Körper und Seele, von *res extensa* und *res cogitans*. Das hatte schon bei Descartes dazu geführt, auf Basis dieser Unterscheidung daran zweifeln zu müssen, ob die am Fenster vorübergehenden Hüte auf Menschen oder auf als Menschen verkleideten Automaten sitzen.⁴ Wenn ich nur zu *meinen* Erfahrungen einen privilegierten Zugang habe, wie kann ich dann wissen, was und wie die Anderen denken und empfinden? Konsequent zu Ende gedacht, wird dann auch strittig, ob Andere überhaupt denken und empfinden bzw. überhaupt einen »mind« haben wie ich, wobei »mind« in der »Philosophy of mind« als Ort für die Gesamtheit der nicht-materiellen Vorgänge steht, die heute als »mentale Zustände« bezeichnet werden. Auf der Linie des Cartesischen Dualismus liegt demnach in Konsequenz die Frage, ob es »other minds« gibt und wenn ja, wie wir davon wissen können.

Mill war es auch, der den Analogieschluss als Lösung des Problems erstmals vorgebracht hatte. Sein Argument besteht kurz gesagt in der Übertragung von Kausalitäten, die ich an mir beobachten kann, auf Andere. Die Herstellung der Analogie erfolgt typischerweise in drei Stufen. Zunächst weiß ich von einem physischen Reiz (der Hammer, den meinen Finger trifft), der dann einen inneren Zustand bewirkt (Schmerzempfindung), der seinerseits zu einer physischen Reaktion führt (ich schreie). Da ich nun sehe, dass Andere dieselbe Art Körper besitzen wie ich, unterstelle ich bei ihnen die nämliche Kausalkette. Ich sehe zwar nur, wie jemand sich mit dem Hammer auf den Finger schlägt und anschließend aufschreit. Doch anhand meiner Selbstbeobachtung kann ich aufgrund der an mir erfahrenen kausalen Verursachung schließen, dass der Andere Schmerz empfunden haben muss. Zwar sind die mentalen Zustände des Anderen direkter Beobachtung nicht zugänglich, aber die analogische Übertragung meiner Erfahrungen auf den Anderen scheinen die »black box« der geistigen Zustände des Anderen (»mind«) füllen zu können. Richtig überzeugt hat der Analogieschluss allerdings kaum. Nicht nur Husserl hat Distanz zu ihm halten wollen, auch in der analytischen Tradition fand er wenige Anhänger.⁵ Eine frühe und bis heute wirkungsvolle Alternative besteht darin,

3 | John Stuart Mill: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London 1867, 237f. Mit der Formulierung des auf diese Frage folgenden Analogieschlusses reagiert Mill seinerseits auf Thomas Reid. Vgl. Anita Avramides: *Other Minds. The Problems of Philosophy*, London, New York 2001, 5ff. sowie Kap. 6.

4 | Vgl. Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia*, 93 (II, 13).

5 | Auch wenn es immer noch in modifizierter Form vertreten wird. Vgl. Alec Hyslop: *Other Minds*, Dordrecht 1995. Ein Kurzfassung des Arguments samt Überblick zur Problemlage findet sich im Art. »Other Minds«, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. v. Edward N. Zalta, 2005, im Internet unter: <http://plato.stanford.edu/entries/other-minds>, zuletzt abgerufen am 12.5.2011. Für eine Kritik unter vielen vgl. Norman

im Dreischritt physischer Reiz – mentaler Zustand – physische Reaktion den strittigen (bloß erschlossenen) Mittelteil ganz zu streichen. Konzentriert man sich so auf die beobachtbaren Elemente Ursache und Verhalten, ergibt sich die Grunddefinition für den Behaviorismus.

5.1 CARNAPS LOGISCHER BEHAVIORISMUS

Die Philosophie erhält im Rahmen des logischen Positivismus, dem zumindest Carnaps (hier relevantes) Frühwerk zugerechnet wird, eine gegenüber der Tradition depotenzierte Rolle zugewiesen. Sie verfügt nicht mehr über ein privilegiertes Wissen, das sie gegenüber anderen Wissenschaften auszeichnet, sondern sie dient den Einzelwissenschaften, durch die allein Erkenntnis der Welt generiert werden kann, als ein Mittel zur Analyse und Reflexion der jeweils hervorgebrachten Wissensbestände und der dazu erforderlichen Instrumente. Betrachtet man die sprachlichen Formen, in denen das Wissen und die Erkenntniswege präsentiert werden, so kann die Philosophie zeigen, welche Formulierungen wissenschaftsadäquat und welche bloße »Scheinprobleme« sind.⁶

Das Vorhaben, die »ganze *Metaphysik aus der Philosophie zu verbannen*, weil sich ihre Thesen nicht rational rechtfertigen lassen«⁷, versucht Carnap durch ein Konstitutionssystem wissenschaftlicher Aussagen umzusetzen. Ausgehend vom Eigenpsychischen, den sogenannten Elementarerlebnissen, werden stufenweise die einzelnen Etappen wissenschaftlich gesicherter Erkenntnis rekonstruiert. Von den eigenpsychischen Gegenständen gelangt Carnap über die physischen Gegenstände schließlich zu den fremdpsychischen und geistigen Gegenständen. Auf dieser Ebene findet sich denn auch Carnaps entschiedener Beitrag zum Problem des Wissens um den Anderen.

Carnap will die These belegen, dass »der erkenntnistheoretische Kern jeder konkreten Erkenntnis von Fremdpsychischen [...] aus Wahrnehmungen von Physischen [besteht]; oder: das Fremdpsychische tritt nur als (erkenntnis-

Malcom: »Knowledge of Other Minds«, in: Thomas O. Buford (Hg.), *Essays on Other Minds*, Urbana, Chicago, London 1970, 195-207.

6 | Eine fulminante (aber auch verständnislose) Kritik von Heideggers Gebrauch des Wortes »Nichts« hat diese Haltung Carnaps berühmt gemacht. Vgl. Rudolf Carnap: »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache (1932)«, in: ders., *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*, hg., eingel. u. m. Anm. vers. v. Thomas Mormann, Hamburg 2004, 81-109.

7 | Rudolf Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1998, XV.

theoretischer) Nebenteil von Physischem auf.«⁸ Da es sich in Carnaps Perspektive um ein erkenntnistheoretisches Problem handelt, werden zunächst mögliche Quellen des Wissens um das Fremdpsychische gesichtet. Entweder teilt mir der Andere etwas über seine Bewusstseinsvorgänge mit oder ich beobachte seine Handlungen und Ausdrucksbewegungen. Indem Carnap eine dritte Möglichkeit (von seinem mir bekannten Charakter und den äußeren Bedingungen auf sein Inneres zu schließen) abweist, wendet er sich zugleich gegen den Analogieschluss. Denn in letzterem Fall verfüge ich überhaupt über keine »ursprüngliche Erkennung«⁹ wie sie für Carnaps Konstitutionstheorie unabdingbar ist, sondern nur über einen Schluss, der selber auf unsicherer Grundlage ruht. Für die beiden erstgenannten Erkenntnisquellen aber gilt, dass sie (logisch gesprochen) hinreichende Bestandteile der Erkenntnis des Fremdpsychischen bzw. (erkenntnistheoretisch gesprochen) den Kern des Erlebnisses darstellen. Das heißt, dass sofern wir Kenntnis von Fremdpsychischem haben, ihr letztlich immer Wahrnehmungen von Physischem zugrunde liegen (die Mitteilung bzw. die Ausdruckshandlungen). Der Primat der physischen Inhalte gegenüber den fremdpsychischen führt zu dem Schluss, dass sich in der Rekonstruktion der mentalen Zustände Anderer zwei Sprachen ineinander übersetzen lassen. Diese Auffassung Carnaps (und einiger anderer) wird als semantischer Physikalismus (bisweilen auch: logischer Behaviorismus) bezeichnet, weil jedes Prädikat über Mentales durch ein Prädikat über Physisches ersetzt werden kann.

»Man könnte daher jede Aussage über ein bestimmtes Fremdpsychisches, z.B. ›A freut sich jetzt‹, *übersetzen* in eine Aussage, die *nur* von Physischem spricht, nämlich von Ausdrucksbewegungen, Handlungen, Worten usw. [...] Es liegen also *zwei verschiedene Sprachen* vor, *eine psychische und eine physische*, und wir behaupten, daß sie denselben theoretischen Gehalt zum Ausdruck bringen.«¹⁰

Entscheidend für Carnaps Auffassung ist, dass sich die beiden Sprachen nicht irgendwie, sondern restlos ineinander übersetzen lassen. Dass ein Stirnrunzeln nicht bloß eine beliebige Faltung der Haut ist, sondern etwas ausdrückt, wird man kaum bestreiten wollen. Die These, dass zwischen körperlicher Mimik und geistigem Gehalt jedoch eine (zumindest logische) Identität bestünde, wird man mit Recht bezweifeln. Zur Stützung dieser starken These führt Carnap denn auch eher beiläufig Voraussetzungen ein, die sich in seine Kon-

8 | Rudolf Carnap: »Scheinprobleme in der Philosophie (1928)«, in: ders., Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften, a.a.O., 3-48, hier: 17 (i. Orig. kursiv).

9 | Ebd., 20.

10 | Ebd., 37. »Übersetzen« und »nur« hervorgeh. Th. B.

stitutionsanalyse schlecht einfügen. So setzt er voraus, dass die »vorkommenden Worte schon bekannt sind« und ich »auf Grund meiner früheren Erfahrung über die Bedeutung der Gesichtseindrücke«¹¹ bereits informiert bin. Es bedarf offenbar eines vorweggenommenen Vertrautseins mit intersubjektiven Relationen, um den einzelnen Ausdruck als Korrelat eines geistigen Zustands übersetzen zu können. Carnap gelangt hier an die Grenzen seiner Konzeption. Erst der späte Wittgenstein wird die Konsequenzen aus diesen beiläufigen Zugeständnissen ziehen.

Ließe man sich von Carnaps Konstitutionstheorie überzeugen, so ließe sich zumindest ein altes philosophisches Problem elegant lösen. Denn die beiden Alternativen im sogenannten Realismustreit erweisen sich gleichermaßen als ungültige Thesen. Der Realist würde in der Frage der »other minds« annehmen, der Andere habe neben seinen körperlichen Manifestationen auch noch ein Bewusstsein, während der Idealist unterstellt, die Bewusstseinsvorgänge der Anderen seien bloße Konstruktionen meiner eigenen Bewusstseinsleistungen. Da es jedoch weder für die eine noch für die andere These Anhaltspunkte in unserer Erfahrung gibt, sind sie nicht sachhaltig und damit nicht wissenschaftsfähig. »Die Wissenschaft kann in der Realitätsfrage weder bejahend noch verneinend Stellung nehmen, da die Frage keinen Sinn hat.«¹²

5.2 RYLES EPISTEMOLOGISCHER BEHAVIORISMUS

Die cartesische Scheidung von Körper und Geist, aus der sich der Graben zwischen meinen Bewusstseinszuständen und jenen Anderer erst ergibt, wird von Gilbert Ryle in Frage gestellt. Jene »offizielle Lehre« nimmt in »Descartes' Mythos«¹³ von der strengen Trennung von öffentlicher physikalischer Welt und privater geistiger Welt ihren Ausgang. Damit einher geht ein Primat des Zugangs zu den eigenen Wahrnehmungen, Gefühlen, Willensakten und Vorstellungen. Zwar mag sich der einzelne Mensch über Einzelheiten täuschen, doch liegt der eigene Bewusstseinsstrom für die »Introspektion« (ins Innere gerichtete Schau) gewissermaßen wie ein offenes Buch da. Diese offizielle Lehre der abendländischen Philosophie, die zum Problem führt, an der Existenz Anderer zweifeln zu müssen, weil ihr Geist dem primären Wissen nicht zugänglich ist, nennt Ryle polemisch das Dogma vom »Gespenst in der Maschine«. Es genügt nicht, diese Lehre in Einzelaspekten zu korrigieren, da sie aufgrund einer »Kategorienverwechslung« »ganz und gar falsch« ist.¹⁴ Der Kategorien-

11 | Ebd., 19.

12 | Ebd., 35. Im Orig. kursiv.

13 | Gilbert Ryle: Der Begriff des Geistes, übers. v. Kurt Baier, Stuttgart 1969, 7.

14 | Ebd., 13.

fehler besteht darin, dass der Geist im Descartes'schen Mythos nach dem Bild des Körpers konstruiert wird, also so getan wird, als sei der Geist ganz wie der materielle Körper ein »Feld von Ursachen und Wirkungen«¹⁵. Der Geist wird behandelt wie andere Dinge auch, die den Gesetzmäßigkeiten der Natur unterworfen sind, wenn auch Kausalitäten anderer Art. Der Körper, den man in den Naturwissenschaften der Neuzeit als Maschine betrachtete, wird angetrieben von einem zweiten, unsichtbaren Körper, einer »Geistermaschine«¹⁶, von der man nicht weiß, nach welchen Gesetzmäßigkeiten sie betrieben wird. In dieser offiziellen Lehre mussten den Kausalitäten des Körpers Kausalitäten des Geistes entsprechen, die man in Schuld und Verdienst fand, so dass dem naturgesetzlichen Determinismus des Körpers ein Determinismus des Schicksals der Seele entsprechen konnte.

Gemäß Ryles grundsätzlicher Kritik an Descartes' Mythos bietet es sich als Alternative an, ganz auf die Hypothese dieser Gespenstermaschine zu verzichten, die man ohnehin weder sehen noch erkennen kann. Wenn weder die Zusammenhänge zwischen immateriellem Geist und materiellen Körper zu klären sind, noch überhaupt einzusehen ist, wie (und wo) der Geist *im* Körper sich befinden können soll, legt Ryle nahe, mentale Zustände stattdessen als Dispositionen zu einem bestimmten Verhalten zu verstehen. Aussagen über Verhaltensdispositionen ähneln Gesetzen, auch wenn sie selbst keine Gesetze sind. Französisch zu können ist dann keine Eigenschaft eines Geistes, sondern eine dispositionale Behauptung, die sich durch beobachtbare Ereignisse bestätigt.

»Dispositionale Behauptungen sind nicht Berichte über beobachtete oder beobachtbare Sachlagen, aber auch nicht über unbeobachtete oder unbeobachtbare Sachlagen. Sie erzählen nicht von Vorfällen. Ihre Aufgabe ist jedoch innig mit dem Erzählen von Vorfällen verknüpft, denn wenn sie wahr sind, dann werden sie von Vorfalleserzählungen erfüllt. »Müller hat gerade auf Französisch mit mir telefoniert« erfüllt die Behauptung »Müller kann Französisch.«¹⁷

Ryles bezeichnet seinen Vorschlag deswegen einen Behaviorismus, weil er auf die Annahme eines Geistes, einer Seele oder sonst einer gespenstischen Maschine, die unsere Körperbewegungen antreibt, verzichtet und allein das Verhalten (engl. *behaviour*) bzw. Dispositionen zu einem bestimmten Verhalten heranzieht, Aussagen über die Psyche Anderer zu stützen. Gegenüber dem klassischen Analogieschluss vermeidet der Ryle'sche Vorschlag ein zentrales Problem. Denn er schließt nicht mehr von der Beobachtung einer physischen

15 | Ebd., 17.

16 | Ebd., 19.

17 | Ebd., 165.

Ursache und physischen Folgen auf die Existenz mentaler Zustände, die zwischen beiden vermitteln. Da er sich ganz auf das beobachtbare Verhalten beschränkt, muss die unsichere Existenz des Geistes der Anderen gar nicht mehr diskutiert werden. Doch lassen sich nicht alle mentalen Zustände auf diese Weise in Sätze über Verhalten(sdispositionen) übertragen. Denn unsere Vorstellungen, Wünsche und Gefühle drücken sich eben nicht immer (und nicht vollständig) in korrespondierenden beobachtbaren Körpersignalen aus. Hinzu kommt, dass Descartes' Problem mit der Ununterscheidbarkeit von Hüte tragenden Automaten (oder moderner: Cyborgs) und »richtigen« Menschen durch einen solchen Behaviorismus nicht gelöst werden kann.

5.3 SELLARS' METHODOLOGISCHER BEHAVIORISMUS

In Carnaps Theorie erwies sich »das Gegebene«¹⁸ der eigenpsychischen Basis des Konstitutionssystems als unhintergebar. Auch das, was wir über Andere und deren Empfindungen und Bewusstsein wissen können, musste sich aus den eigenpsychischen Elementarerlebnissen rekonstruieren lassen. Die fundamentale Überzeugung führt dazu, dass auch unter den Konstitutionen des Anderen »nichts anderes zu verstehen [sei] als ein gewisser *Zweig* »des« (oder »meines«) *Konstitutionssystems*, der auf hoher Stufe abzweigt«.¹⁹

Wilfrid Sellars' Ansatz eines methodologischen Behaviorismus setzt sich kritisch von den beiden bereits genannten Versionen ab. Am Empirismus kritisiert er (was mit Abstrichen auf Carnaps Theorie des Eigenpsychischen bezogen werden kann), was er den »Mythos des Gegebenen«²⁰ nennt: die Annahme, Elementarerlebnisse *per se* könnten als Grundlage einer wissenschaftlichen Theorie dienen, erscheint ihm deswegen fragwürdig, weil das Gewusste nicht mit dem bloß (sinnlich) Gegebenen identisch ist, sondern wir im Wissen schon den »logical space of reason«²¹ betreten haben. Wenn wir etwas zu wissen behaupten, dann handelt es sich dabei nicht primär um private Erlebnisse, zu denen wir privilegierten Zugang haben, sondern wir müssen es rechtfertigen oder zumindest rechtfertigen können. Das geschieht im »Raum der

18 | Carnap: Der logische Aufbau der Welt, 193.

19 | Ebd., 194.

20 | Wilfrid Sellars: »Empiricism and the Philosophy of Mind«, in: ders., *Science, Perception and Reality*, London, New York 1963, 127-196, hier: 162.

21 | Ebd., 169. Zu den Spielräumen in diesem, seitdem viel beschworenen »Raum der Gründe« vgl. Andreas Cremonini: »Üben und Spielen. Oder: Über Leben im »Raum der Gründe« – eine programmatische Skizze«, in: Birgit Bothe, Andreas Cremonini u. Georg Kohler (Hg.): *Psychische Struktur und kollektive Praxis. Regulierung und der Raum der Gründe*, Würzburg i.E.

Gründe«. »X sieht grün für mich aus« ist dann keine Äußerung einer letzten Sicherheit, auf die sich eine wissenschaftliche Theorie gründen lässt, sondern die Äußerung einer Unsicherheit, für deren Beseitigung man Zustimmung (durch Gründe) sucht. Theorien, die wie jene Carnaps den Mythos des Gegebenen als letztinstanzliches Fundament annehmen, unterschätzen die Komplexität wissenschaftlichen Erkenntnisgewinns. Vielmehr muss man davon ausgehen, dass »such inner episodes as thoughts are primarily and essentially inter-subjective«²², so dass die privaten Erlebnisse nur eine Weise sind, von diesen wesentlich intersubjektiven Sprachgehalten Gebrauch zu machen.

Auch Ryles epistemologischer Behaviorismus wird abgelehnt, weil aus dem (durchaus plausiblen) Nachweis einer Kategorienverwechslung durch die implizite Unterstellung, der Geist funktioniere ebenso mechanistisch wie Körper, nicht folgt, dass man auf Begriffe des Psychischen ganz verzichten könne. Im Gegenteil dient Sellars' Argumentation dem Nachweis, dass sich psychologische Begriffe und Sätze durchaus rechtfertigen lassen. Die klassische Auffassung von Gedanken als intentionalen, inneren Episoden, die kausal-erklärende Funktionen für Verhalten haben können, hat Sellars nie aufgegeben.

Wie nun unter post-cartesischen Bedingungen an der Rede über mentale Zustände festgehalten werden kann, das illustriert Sellars, indem er seinerseits einen Mythos entwirft, genannt den Mythos von Jones. Angenommen, es gäbe eine frühzeitliche Gruppe Menschen, die eine besondere Sprache entwickelt hätten, die den Bedingungen des Behaviorismus à la Ryle entspricht. Die Mitglieder dieser, eine Ryle'sche Sprache sprechende Gruppe können einerseits alle offen zu Tage liegenden Dinge und Ereignisse bezeichnen und beschreiben. Andererseits verfügen sie über logische Operatoren und Konditionalsätze, deren Anwendung ihnen ermöglicht, wenn-dann-Beziehungen auszudrücken. Diese sprachlichen Möglichkeiten entsprechen dem Darstellungsmodus des Ryleschen Behaviorismus. Der Satz »Bruder M neigt dazu, sich bei Regen in seine Höhle zurückzuziehen« beschreibt genau den äußeren physikalischen Reiz und die physische Reaktion, ohne – gemäß den Vorgaben Ryles – von inneren Zuständen auch nur sprechen zu müssen (etwa: »M will nicht nass werden«). Das Genie Jones nun, nach dem Sellars seinen Mythos benannt hat, erweitert diese Sprache um die Möglichkeit, über die *other minds* doch sprechen zu können, und zwar als theoretische Entität. Die unbeobachtbaren Gedanken der Anderen versteht Jones als die kausale Ursache für die beobachtbaren (hörbaren) verbalen Äußerungen, ganz so wie die unbeobachtbaren Gasmoleküle als Ursache des beobachtbaren Verhalten des Gases angesehen werden. »[Thought] episodes are ›in‹ language-using animals as molecular impacts are ›in‹ gases, not as ›ghosts‹ are in ›machines‹«. ²³ Dieses Modell eröffnet Sellars

22 | Sellars: »Empiricism and the Philosophy of Mind«, 189.

23 | Ebd., 187.

die Möglichkeit, über mentale Zustände (*thought episodes*) sprechen zu können, ohne in die von Ryle kritisierte Falle des Geists in der Maschine zu tappen.

Die mentalen Zustände Anderer werden nicht als physiologische oder psychische Entitäten, sondern rein als theoretische Begriffe verstanden, und dennoch (oder deswegen) können wir von ihnen sagen, dass sie existieren. Denn in genau dem Sinne, »in welchem wir auch theoretische Entitäten [wie die Gasmoleküle, Th. B.] als existent bezeichnen, sagen wir auch von Seelischem, daß es *existiert*«. ²⁴ Die Grenze zwischen unserem alltagspsychologischen Verständnis Anderer und der wissenschaftlichen Theorie über die mentalen Zustände Anderer wird einge ebnet, insofern wir bereits im Alltag Theoretiker sind: ²⁵ Wir bilden Annahmen über unbeobachtbare Entitäten, die uns das sichtbare Verhalten erklären helfen. »Unbeobachtbar« soll aber hier im Unterschied zu anderen behavioristischen Ansätzen, nicht *prinzipiell* unbeobachtbar, sondern nur *vorläufig* unbeobachtbar heißen. Es muss nach Sellars zumindest denkbar sein, das Seelische (etwa mittels neuerer neurophysiologischer Forschungen ²⁶) auch direkt beobachten zu können. Daher handelt es sich bei Sellars auch um einen *methodologischen Behaviorismus*, da es lediglich eine Frage der Zugangsweise ist, wie wir das Verhalten bzw. den »other mind« erkennen können. Man hat diesen Ansatz auch einen Funktionalismus genannt, weil er die Frage nach dem ontologischen Vorrang des Geistes oder der Materie offen lässt und allein das Verhalten als eine funktionale Konsequenz aus den theoretisch erschlossenen geistigen Episoden behauptet. Diese funktionalistische Grundhaltung ist für zahlreiche jüngere Ansätze in der analytischen Debatte um die »other minds« wegweisend gewesen. ²⁷

24 | Thomas Keutner: »Theorie und Simulation – das Problem des psychologischen Verstehens«, unveröff. Manuskript.

25 | Vgl. Jay F. Rosenberg: »Wilfrid Sellars und die Theorie-Theorie«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48 (2000), 639–655, der auch zahlreiche Komplikationen für die Indienstnahme Sellars für eine solche Alltagstheorie des Geistes nachzeichnet.

26 | So haben etwa die sogenannten »Spiegelneuronen« als empirische Repräsentanten intersubjektiver Erfahrungen besondere Aufmerksamkeit erhalten. Vgl. Giacomo Rizzolatti u. Corrado Sinigaglia: Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls, übers. v. Friedrich Griesse, Frankfurt a.M. 2008, sowie in phänomenologischer Übersetzung: Dieter Lohmar: »Mirror neurons and the phenomenology of intersubjectivity«, in: Phenomenology and the Cognitive Sciences (2006), Nr. 5, 5–16 und Vincenzo Costa: »Die Erfahrung des Anderen. Phänomenologie, Behaviorismus und Spiegelneuronen«, in: Husserl Studies 24 (2008), 231–241.

27 | Vgl. Daniel C. Dennett: »Mid-Term Examination: Compare and Contrast«, in: ders., The Intentional Stance, Cambridge/MA 1996, 339–350, hier: 341.

5.4 WITTGENSTEINS PRAKTISCHE WENDE

In seiner Spätphilosophie hat Ludwig Wittgenstein ein berühmt gewordenes Argument zum sozialen Charakter der Sprache vorgebracht: das sogenannte Privatsprachenargument.²⁸ Es begründet die Unmöglichkeit einer »Sprache, die meine inneren Erlebnisse beschreibt und die nur ich selbst verstehen kann«²⁹. Insofern jede Bedeutung im Prinzip von Anderen überprüft (an ihrem Sprachgebrauch gemessen) werden können muss, ist eine Sprache, die nur *ein* Sprecher spricht, logisch unmöglich. Bedeutungen lernen wir überhaupt nur, indem wir den Gebrauch der Wörter durch Andere beobachten und an ihm partizipieren. Würde ein Sprecher allein seine Sprache sprechen, wäre es unmöglich, zwischen »seiner« Verwendung der Wörter und ihrem »richtigen« Gebrauch, der durch die Sprachgemeinschaft sichergestellt wird, zu unterscheiden. Mit dem Hinweis auf den sozialen Charakter allen Sprachgebrauchs wird der Analogieschluss auf die Existenz mentaler Zustände bei Anderen widerlegt, da dieser auf nichts anderes rekurriert als auf die Selbstbeobachtung.

»Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein. [...] Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen). [...] Darum ist ›der Regel folgen‹ eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ›privatim‹ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen.«³⁰

Im Anschluss an das Privatsprachenargument geht Wittgenstein in zahlreichen – nicht einfach zu resümierenden – Anläufen der Frage nach, um welche Art Problem es sich eigentlich handelt, wenn wir sprachliche Ausdrücke der Psyche oder der Seele des Anderen betrachten. Wir stoßen auf die Asymmetrie zwischen dem, was wir am Anderen beobachten können und was wir an uns selbst empfinden. Diese Asymmetrie wird traditionell (etwa bei Descartes oder Carnap) zu einem erkenntnistheoretischen oder ontologischen Problem aufgeladen, als läge diese Differenz in der Natur der Dinge: Eine unmittelbare, primär zugängliche Erfahrung einerseits und ein nur indirektes Wissen von der Psyche des Anderen (durch beobachtbares Verhalten). Sieht man die Dif-

28 | Eine ausführliche Darstellung des Arguments, seines Kontextes und der Interpretationsvarianten bietet Stewart Candlish: »Wittgensteins Privatsprachenargumentation«, übers. v. Joachim Schulte, in: Eike von Savigny (Hg.), Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Berlin 1998 (= Klassiker auslegen), 143-165.

29 | Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, in: ders., Werkausgabe, Bd. I, Frankfurt a.M. 1989, Nr. 256.

30 | Ebd., Nr. 199 u. 202.

ferenz auf diese Weise, so bleibt nur der Ausweg über Hypothesen, Schlüsse und Analogien.

Allerdings löst das Argument der unmöglichen Privatsprache, d.h. der Hinweis darauf, dass Sprache nur in einer sozialen Sprachgemeinschaft praktiziert werden kann, das Problem nicht zur Gänze auf. Statt des epistemologischen bleibt ein *begriffliches* Problem übrig: Auch wenn es eine Lösung für das erkenntnistheoretische Problem gäbe, wir also Kenntnis von den mentalen Zuständen Anderer hätten (haben könnten), so wäre damit das begriffliche Problem nicht gelöst. Denn wenn wir so auch wissen könnten, ob der Andere Schmerzen hat (und wo und welche) – und also die *erkenntnistheoretische* Frage gelöst hätten –, so würden wir doch nicht die Erfahrungen *des Anderen* machen (*genitivus subiectivus*: hätten wir nicht die Schmerzen des Anderen) – und wären so das *begriffliche* Problem nicht los. Anders gesagt, lässt sich die Weise, Erfahrungen zu machen, nicht auf die Erfahrungen des Anderen übertragen, weil meine Erfahrungen nicht auf dieselbe Weise Erfahrungen sind wie die Erfahrungen des Anderen. »Wenn man sich den Schmerz des Andern nach dem Vorbild des eigenen vorstellen muß, dann ist das keine so leichte Sache: da ich mir nach den Schmerzen, die ich *fühle*, Schmerzen vorstellen soll, die ich *nicht fühle*.«³¹

Wittgensteins Lösung des begrifflichen Problems ist aus seinen Äußerungen selbst nicht ganz einfach zu gewinnen. Doch eine Bemerkung, die den Gebrauchscharakter der Sprache ins Soziale verlängert, mag einen Hinweis darauf bieten, was unter seiner Existenzialisierung des »other minds problem« zu verstehen ist.³² »Das Mitleid, kann man sagen, ist eine Form der Überzeugung, daß ein Anderer Schmerzen hat.«³³ Dieser Satz liefert ein Indiz dafür, dass sich zwar das Problem der Empfindungen Anderer *als Problem der Erkenntnis* nicht lösen lässt, was aber genau deswegen unproblematisch ist, weil die Empfindungen Anderer gerade nicht ein Gegenstand sind, auf den wir epistemisch reagieren, sondern einer, mit dem wir *sozial-praktisch* umgehen. Erkenntnistheoretisch betrachtet, besteht gewiss eine Asymmetrie zwischen den Empfindungen und Bewusstseinszuständen Anderer und den meinen. Es ist gar nicht zu leugnen, dass sie sich in ihrer epistemischen Zugänglichkeit radikal unterscheiden. Bestünde man aber aufgrund dessen auf einem rein privaten nicht sozial vermittelten Zugang zur Erfahrung (»immanentistisch«),

31 | Ebd., Nr. 302.

32 | Vgl. Søren Overgaard: Wittgenstein and Other Minds: Rethinking Subjectivity and Intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl, London, New York 2007, 121. Diese Existenzialisierung hat Ähnlichkeiten mit den Theorien der Intersubjektivität, wie sie in der späteren Phänomenologie entwickelt werden (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty).

33 | Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Nr. 287.

so käme der Gegenstand abhanden, wie Wittgenstein am plastischen Beispiel des Käfers in der Schachtel hervorhebt.

»Wenn ich von mir selbst sage, ich wisse nur vom eigenen Fall, was das Wort ›Schmerz‹ bedeutet – muß ich *das* nicht auch von den Andern sagen? Und wie kann ich den *einen* Fall in so unverantwortlicher Weise verallgemeinern?

Nun, ein Jeder sagt es mir von sich, er wisse nur von sich selbst, was Schmerzen seien! – Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir ›Käfer‹ nennen. Niemand kann ja in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick *seines* Käfers, was ein Käfer ist. – Da könnte es ja sein, daß Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen daß sich ein solches Ding fortlaufend veränderte. – Aber wenn nun das Wort ›Käfer‹ dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? – So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als *Etwas*: denn die Schachtel könnte auch leer sein. – Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann ›gekürzt‹ werden; es hebt sich weg, was immer es ist.

Das heißt: Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von ›Gegenstand und Bezeichnung‹ konstruiert, dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus.«³⁴

Wittgensteins Argument dafür, dass es dennoch kein »problem of other minds« gibt, besteht darin, dass unser Sprachgebrauch uns anders mit den Äußerungen Anderer über ihre Empfindungen und Bewusstseinszustände umgehen lässt. Wie sprechen gerade nicht immanentistisch. Was im Übrigen auch für mich selbst gilt: »Von mir kann man überhaupt nicht sagen (außer im Spaß), ich *wisse*, daß ich Schmerzen habe.«³⁵ Weder gegenüber uns selbst, noch gegenüber Anderen verhalten wir uns zu Schmerzen so, dass sie ein Gegenstand des Wissens wären. Da ihre Gewissheit gar nicht in Frage steht, besteht die übliche sprachliche Reaktion auf Schmerzen nicht in einem Satz, der mit »Ich weiss, dass ...«, beginnt, sondern in einem Schrei, einem Schmerzausdruck oder der Bitte um (medizinische) Hilfe. Wittgenstein bestreitet also keineswegs, dass ich Gewissheit von meinen Schmerzen habe, sondern im Gegenteil ist die Gewissheit der Grund dafür, dass es in unserem Sprachgebrauch unsinnig ist, an dem Wissen zu zweifeln (und es daher betonen zu müssen). Wittgensteins grammatische Betrachtung dieses Beispiels misst einen empirischen Satz an dem Kriterium, dass seine Negation einen sinnvollen Satz ergeben muss. Da nun aber der Satz »Ich weiss nicht, ob ich Schmerzen habe«, (außer in Grenzfällen) unsinnig ist, kann es sich nicht um einen empirischen Satz, d.h. um eine Frage des Wissens handeln.

34 | Ebd., Nr. 293.

35 | Ebd., Nr. 246.

Für die Schmerzen Anderer gilt analog, dass es sich bei dem Ausdruck »Ich weiß, Du hast Schmerzen« nicht um die Behauptung eines Wissens handelt, sondern um den Ausdruck einer Einstellung. »Ich glaube, daß er kein Automat ist« hat, so ohne weiteres gar keinen Sinn. Meine Einstellung zu ihm ist eine Einstellung zur Seele. Ich habe nicht die *Meinung*, daß er eine Seele hat.«³⁶ Der Skeptizist behält darin recht, dass ich mir nie definitiv im Klaren darüber sein kann, ob der Andere tatsächlich von Schmerzen heimgesucht wird oder nicht. Die Asymmetrie zwischen dem Wissen um meine Empfindungen und die des Anderen bleibt also auch bei Wittgenstein gewahrt. Folgt man der Wittgenstein-Deutung Stanley Cavells,³⁷ impliziert diese Unklarheit keinen Mangel, sich mit einem bloßen Nichtwissen begnügen zu müssen. Denn unsere Beziehungen zu Anderen sind primär keine Beziehungen des Wissens, sondern solche der Anerkennung. Den Satz »Ich weiß, Du hast Schmerzen« als Anteilnahme zu deuten, kann dann etwa heißen, einem Mit-leiden Ausdruck zu verleihen oder auch die Versicherung, sich für dessen Linderung einsetzen zu wollen.³⁸ Es ist mit anderen Worten für die Frage, wie wir uns zu den mentalen Zuständen Anderer verhalten, gar nicht, oder zumindest nicht in erster Linie, relevant, ob und *was* wir davon *wissen* können, sondern *wie* wir uns dazu *verhalten*.

»Aber warum wird Anteilnahme auf diese Weise ausgedrückt? Weil dein Leiden mich mit einer *Forderung* [*claim*] konfrontiert. Es reicht nicht, daß ich *weiß* (mir gewiß bin), daß du leidest – ich muß etwas tun oder offen legen (was immer getan werden kann). Kurz, ich muß es *anerkennen* [*acknowledge*], andernfalls weiß ich nicht, was ›(dein oder sein) Haben von Schmerz‹ bedeutet.«³⁹

Den Anderen mitsamt seinen Empfindungen, die Bedeutung seines Schmerz-Habens, zu verstehen, ist also nicht (oder zumindest nicht allein) daran ge-

36 | Ebd., S. 495.

37 | Diese ist in der Analytischen Philosophie eine eher randständige Deutung. Für eine Art Standardinterpretation, die die Asymmetrie zwischen mir und dem Anderen betont, vgl. Michel Ter Hark: *Beyond the Inner and the Outer. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Dordrecht, Boston, London 1990, 120.

38 | John Austin entwickelt aus der Diskussion, ob es sich bei Sätzen wie »Ich weiß, dass...« um deskriptive oder um praktische Sätze handelt, seine wegweisende Auffassung von performativen Äußerungen, die ihre Wirkung *durch* ihr Sagen erzielen. Vgl. John L. Austin: »Other Minds«, in: ders., *Philosophical Papers*, Oxford 1970, 76-110.

39 | Stanley Cavell: »Wissen und Anerkennen«, in: ders., *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen*, übers. v. Martin Hartmann, Frankfurt a.M. 2002, 39-73, hier: 70. Vgl. die englische Originalfassung Stanley Cavell: »Knowing and Acknowledging«, in: ders., *Must we mean what we say? A Book of Essays*, Cambridge u.a. 1977, 238-266, hier: 263.

knüpft, dass ich etwas von ihm weiß, sondern dass ich anerkennend auf ihn eingehe.⁴⁰

Dabei kann die Frage offen bleiben, ob der Schmerz des Anderen derselbe Schmerz wie der meine *ist*; d.h. die ontologische Frage ungelöst bleiben. In der Weise der Anerkennung jedenfalls unterscheiden die beiden Empfindungen sich, weil mein Schmerz *ausgedrückt*, der des Anderen jedoch Anteil nehmend *wahrgenommen* wird.

5.5 DAVIDSONS HOLISMUS

Donald Davidson hat das »other minds problem« nicht explizit zum Thema gemacht. Doch bemüht sich seine holistische Theorie der Sprache ähnlich wie die Überlegungen Wittgensteins um eine Entschärfung des Problems. Sprache »holistisch« aufzufassen, bedeutet nach Davidson, dass die Erkenntnis des eigenen Bewusstseins, der Welt und des Bewusstseins Anderer einen Gesamtzusammenhang darstellen, aus dem sich weder eine Wissensart herauslösen lässt, noch die eine auf eine andere zurückführbar wäre. Jede dieser drei Wissensvarianten ist auf eine je spezifische Weise zugänglich: das eigene Bewusstsein wird unmittelbar gewusst, das Weltwissen durch unsere Sinnesorgane und die Bewusstseinsinhalte Anderer schließlich durch Beobachtung ihres Verhaltens. Privilegiert man nun eine dieser Wissensarten, indem man ihren Zugang zu demjenigen erklärt, der wahres Wissen verfügbar macht, so läuft das stets auf eine Reduktion einer oder zweier Arten auf eine primäre Art hinaus. Traditionell wird »Solipsismus« jene Position genannt, die dem Eigenpsychischen den Primat einräumt, und »Positivismus« oder »Empirismus« jene, die vom empirisch-objektiven Weltwissen her die anderen Zugänge denken will.

Vermeiden lassen sich diese altbekannten Fallen genau dann, so Davidson, wenn man die drei Varianten des Wissens nicht einseitig, sondern als einen Gesamtzusammenhang betrachtet. Er nennt die sprachliche Interaktion, die diesen Zusammenhang illustriert, eine »Triangulation«.⁴¹ Im Anschluss an Wittgensteins Gebrauchstheorie der Sprache begreift Davidson Kommunikation als einen Interaktionszusammenhang mit drei Elementen: Ein Reiz, sowie die Reaktion einer ersten und einer zweiten Person. Lernt ein Kind das Wort

40 | Auch für den anerkennungstheoretischen Theoriezusammenhang ist die Frage von erheblicher Bedeutung, ob dem Erkennen oder dem Anerkennen der Vorrang einzuräumen ist. Vgl. Verf.: Verkennde Anerkennung, Kap. 2.3.

41 | Dazu sowie zum weiteren sprachtheoretischen Hintergrund vgl. Ansgar Lyssy: »Die transzendente Analyse der Intersubjektivität bei Donald Davidson«, in: Christoph Asmuth (Hg.), Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung, Bielefeld 2007, 211-224.

»Tisch« zu gebrauchen, so beobachten wir es, wie es sich auf einen Gegenstand bezieht (den Reiz) und mit einem Sprachzeichen belegt, das auch wir verwenden. Diese Beziehung zweier Sprechender aufeinander und auf einen gemeinsamen Weltpunkt bildet die Form eines Dreiecks.

»Eine Linie verläuft vom Kind aus zum Tisch hin, eine weitere Linie verläuft von uns aus zum Tisch hin, und die dritte Linie geht von uns hin zum Kind. Seinen Ort hat ›der Reiz dort, wo die Linie vom Kind zum Tisch sich mit der Linie von uns zum Tisch schneidet. Ist unsere Sicht des Kindes und der Welt gegeben, können wir ›die‹ Ursache der Reaktionen des Kindes ermitteln. Es handelt sich um die gemeinsame Ursache unserer Reaktion und der Reaktion des Kindes.«⁴²

In einem solchen »gemeinschaftlich gestalteten Raum«⁴³ lässt sich Sprache sinnvoll verwenden, weil nur so abzugleichen ist, ob ein Begriff ›richtig‹ (d.h. anschlussfähig an bereits Verstandenes) verwendet wird. Die beiden Sprecher gelangen zu einem solchen Abgleich, indem sie kommunizieren. »Sie brauchen zwar mit denselben Wörtern nicht dasselbe zu meinen, aber sie müssen beide Interpreten des jeweils anderen sein.«⁴⁴ Mit dieser letzten Formulierung ist gewährleistet, dass offen bleiben kann, wie genau sich der Reiz zu dem Zeichen, das sich auf ihn bezieht, verhält.⁴⁵ Damit diese Offenheit nun aber nicht in einen Bedeutungsrelativismus umkippt (und das Dreieck kollabiert), müssen zwei die wechselseitige Interpretation leitende Prinzipien beachtet werden (die im Sprachgebrauch üblicherweise auch beachtet werden):

»Durch das *Kohärenzprinzip* wird der Interpret dazu veranlaßt, im Denken des Sprechers [des Anderen, Th.B.] einen gewissen Grad an logischer Konsistenz ausfindig zu machen, während er durch das *Korrespondenzprinzip* veranlaßt wird, den Sprecher so aufzufassen, als reagiere er auf die gleichen Merkmale der Welt, auf die auch er selbst (also der Interpret) unter ähnlichen Umständen reagieren würde.«⁴⁶

Mit diesen beiden »Prinzipien der Nachsichtigkeit oder der wohlwollenden Interpretation« kennzeichnet Davidson das Minimum an Alltagssprachlicher

42 | Donald Davidson: »Die zweite Person«, in: ders., Subjektiv, intersubjektiv, objektiv, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 2004, 186-210, hier: 205f.

43 | Ebd., 208.

44 | Ebd., 209.

45 | Daraus erklärt sich auch, warum Davidson in obigem Zitat zur Triangulation »den« Reiz und »die« Ursache in Anführungszeichen gesetzt hat.

46 | Davidson: »Drei Spielarten des Wissens«, in: ders., Subjektiv, intersubjektiv, objektiv, a.a.O., 339-363, hier: 349. Hervorh. Th. B.

»Basisrationalität«⁴⁷, die notwendig ist, damit Interpretation gelingt und somit erklärbar wird, warum wir uns nicht pausenlos missverstehen. Insgesamt also gehen wir, wenn wir mit Anderen, ihren Bewusstseinszuständen und Affektionen zu tun haben, davon aus, dass ihr Denken und Sprechen in sich konsistent ist und sie sich tatsächlich auf die gleichen Dinge und Ereignisse beziehen wie wir (wenn sie die gleichen Worte wie wir verwenden). Das schließt überhaupt nicht aus, dass die Anderen sich täuschen können, aber das kann nur für Einzelfälle gelten. Denn »am Rahmen und Gefüge unserer Überzeugungen muß genug Wahres daran sein, um dem Übrigen Inhalt zu verleihen«.⁴⁸ Wäre dem nicht so, so würde die Basisrationalität, die unseren alltäglichen Sprachgebrauch bestimmt, kollabieren.

Wie Wittgenstein argumentiert Davidson demnach für eine Position, nach der das »problem of other minds« kein epistemisches Problem ist. Denn der Unterschied zwischen meinem Wissen vom Fremdpsychischen und von der gemeinsamen Welt besteht nicht darin, dass letzteres eine größere Gewissheit beanspruchen dürfte, sondern darin, dass erstere die Voraussetzung für letzteres ist. »Die Kommunikation und die von ihr vorausgesetzte Erkenntnis des Fremdpsychischen sind die Grundlage unseres Begriffs der Objektivität«⁴⁹. Die Kommunikation mit Anderen erzeugt einen gemeinsamen Bezugsraum für die sprachlichen Bedeutungen, die intersubjektiv gültig sind. Sofern wir einander verstehen, lässt sich an dem Verstehen der Psyche des Anderen nicht rütteln. Die »intersubjektive[...] Welt«⁵⁰, die »Gemeinschaft der Geister ist die Grundlage der Erkenntnis, sie liefert das Maß aller Dinge. Es ist sinnlos, die Angemessenheit dieses Maßes in Frage zu stellen oder einen noch tiefer begründeten Maßstab zu suchen.«⁵¹

Resümee & Ausblick

Für das Problem der »other minds«, so wie es sich in den Diskussionen der Analytischen Philosophie seit Carnap stellt, gibt es keine einfache Lösung. Es löst sich jedenfalls nicht durch die Wahl einer bestimmten »theory of minds«, die die Frage beantworten oder das Problem beheben könnte. Im Gegenteil, je nach dem, von welcher Bewusstseinstheorie, die heute unter der mehrdeutigen Übersetzung einer »Philosophie des Geistes« firmiert, man sich überzeugen lässt,

47 | Ebd.

48 | Ebd., 353.

49 | Ebd., 359.

50 | Donald Davidson: »Vernünftige Tiere«, in: ders., Subjektiv, intersubjektiv, objektiv, a.a.O., 167-185, hier: 184.

51 | Davidson: »Drei Spielarten des Wissens«, 361.

stellt sich das Problem der »other minds« auf je unterschiedliche Weise.⁵² Stellt man einige Positionen exemplarisch so zusammen, wie in diesem Kapitel geschehen (das ja keiner streng historischen Chronologie folgt), so führt eine Linie von einem strengem Physikalismus (Carnap) und konsequenten Behaviorismus (Ryle) über die zurückhaltendere Form eines methodologischen Behaviorismus (Sellars) bis zur Auffassung, dass sich in keiner dieser Spielarten das Problem erkenntnistheoretisch wird lösen lassen, so dass es schließlich in eine praktische Frage der Einstellung überführt (Wittgenstein) bzw. in das Ganze einer für das Verstehen unhintergehbaren »intersubjektiven Welt« integriert wird (Davidson).

Das ursprüngliche Grundproblem erbt der Diskussionszusammenhang der Analytischen Philosophie aus dem Cartesischen Dualismus. Die Ungewissheit über den Status der Empfindungen und Bewusstseinsleistungen Anderer ergibt sich direkt aus Descartes' Trennung von Körper und Geist. All jene Positionen, die diese Trennung unterschreiben (Carnap, Ryle, Sellars) müssen entweder die Psyche des Anderen als irrelevant betrachten oder einen erheblichen Aufwand betreiben, um ihn theoretisch zu erfassen. Geht man jeweils von der alleinigen Gewissheit privater Empfindungen aus, so folgt daraus eine scharfe Trennung zwischen Erster- und Dritter-Person-Perspektive.⁵³

Vermeiden lässt sich dies nur, wenn wir nicht mehr davon ausgehen, dass die Existenz des Anderen ein epistemologisches Problem ist, sondern einsehen, dass Empfindungen keine statischen mentalen Zustände, sondern mit Anderen geteilte und kommunizierte Affektionen sind. Wenn klar wird, wie Wittgenstein und Davidson vorgeführt haben, dass das Verhältnis zum Anderen vornehmlich ein existenzial-praktisches statt ein epistemisches ist, und dass wir nur in sozialen Gemeinschaften den Anderen zu verstehen in der Lage sind, dann kann man einsehen, warum das Problem des Anderen sinnvoll als sozialphilosophische Frage behandelt werden muss.

Lektürehinweise

Carnap, Rudolf: »Scheinprobleme in der Philosophie (1928)«, in: ders., *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*, hg., eingel. u. m. Anm. vers. v. Thomas Mormann, Hamburg 2004, 3-48, hier: 17-25 u. 34-43

52 | Vgl. Hyslop: *Other Minds*. Dementsprechend gibt es in der analytischen Philosophie auch keine allgemein akzeptierte Standardlösung für das Problem. Eine umfassende, teilweise kommentierte Bibliographie zum Thema findet sich im Internet unter <http://consc.net/mindpapers/5.3>.

53 | So argumentiert (inneranalytisch) auch Daniel Hutto: »The World is not Enough: Shared Emotions and Other Minds«, in: Peter Goldie (Hg.), *Understanding Emotions. Minds and Morals*, Aldershot, Brookfield 2002, 37-53.

Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, in: ders., Werkausgabe, Bd. I, Frankfurt a.M. 61989, Nr. 241-315

Empfohlene Literatur

Avramides, Anita: Other Minds. The Problems of Philosophy, London, New York 2001, Kap. 7 u. 8