

Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele

Ralf Stoecker

Der Titel dieses Beitrags, »Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele«, stammt nicht von mir. Er findet sich im sogenannten Teil II der *Philosophischen Untersuchungen* Ludwig Wittgensteins, der eine Reihe von Anmerkungen umfasst, die von den Nachlassverwaltern Wittgensteins an den Text der *Philosophischen Untersuchungen* angehängt wurden, weil sie zur selben Zeit wie der eigentliche Text entstanden sind und deshalb zu dessen Verständnis beitragen können.¹ Das gilt nicht zuletzt auch für die Aussage, der menschliche Körper sei das beste Bild der menschlichen Seele, denn damit fasst Wittgenstein meines Erachtens sehr pointiert seine Haltung zum Leib-Seele-Verhältnis zusammen.

Ich möchte hier nun keine Wittgenstein-Exegese betreiben, mir geht es darum zu zeigen, dass man auch heute noch in der Philosophie des Geistes eine Menge von Wittgenstein lernen kann. Deshalb beginne ich im ersten Teil meines Beitrags damit, in enger Anlehnung an Wittgenstein ein paar ganz generelle Überlegungen zum Körper und der Seele anzustellen. Im zweiten Teil ergänze ich sie durch Überlegungen von Gilbert Ryle, einem Zeitgenossen Wittgensteins. Im dritten Teil möchte ich das, was ich vorher allgemein erläutert habe, an einem konkreten Beispiel vorführen, der Beziehung zwischen Intentionen und Handlungen, und dies schließlich im sehr knappen vierten Teil durch eine Reflexion über den Zusammenhang zwischen Leib, Seele und Normativität ergänzen.

Wie soll man also Wittgensteins Behauptung verstehen: »Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele«? – Die Rede von einem *besten* Bild der Seele suggeriert offenkundig, dass es auch andere, weniger gute Bilder gibt. Das Bild, das Wittgenstein dabei

¹ Wittgenstein, Ludwig: »Philosophische Untersuchungen«, in: Wittgenstein, L.: *Schriften* 1, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1980, 489.

im Auge hatte, kann man vielleicht als das platonische Bild der Seele bezeichnen, obwohl er selbst es nicht Platon zuordnet. Es ist das Bild, dem zufolge die Seele etwas ist, das sich *im* Körper des Menschen befindet. Allerdings war Wittgenstein, anders als Platon, nicht besonders an der Seele als einer eigenen Entität interessiert, die womöglich nach seinem Tod noch weiter existiert.² Was ihn interessierte, war vielmehr das, was auch die meisten von uns an der Seele interessiert, das Seelenleben, das psychische Geschehen.

Gleichwohl aber ist unser Verständnis des Seelenlebens immer noch stark vom platonischen Bild geprägt, oder vielleicht besser: durchtränkt. Denn so wie wir über das Seelenleben reden, in unserem alltagspsychologischen Vokabular, ist es für uns nach wie vor ein Geschehen in uns, in unserem Körper. Ich lasse mir Dinge durch den Kopf gehen, es brodeln in mir, wenn ich beleidigt werde, und habe ich dann genug, dann lasse ich den ganzen Frust aus mir heraus. So wie wir reden, findet unser Seelenleben zweifellos in uns, in unserem Körper statt.

Auf den ersten Blick ist dieser Umstand allerdings ganz harmlos. Schließlich, könnte man sagen, sind dies bloß bildliche Redeweisen, wie wir sie häufig in der Sprache finden, ohne dass daran etwas auszusetzen wäre. So wie im Sommer die Sonne lacht, so brodeln es eben in einem, wenn man sich beleidigt fühlt – letzteres zeugt so wenig von einem platonischen Seelenverständnis wie ersteres von einer veralteten Kosmologie. Doch Wittgenstein ist skeptischer, auch wenn wir natürlich keine brodelnden Blasen im Körper annehmen, so lauert dennoch in den Bildern unserer Sprache eine reale Gefahr intellektueller Verwirrung, denn sie drohen, unser ernsthaftes, nicht-metaphorisches Nachdenken in die falsche Richtung zu führen.

Ein Gleichnis, das in die Formen unserer Sprache aufgenommen ist, bewirkt einen falschen Schein; der beunruhigt uns.³

Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.⁴

Wittgenstein war also der Meinung, dass wir uns gerade in unserem tiefsten, philosophischen Nachdenken durch die Bilder und Gleichnisse

² Der klassische Platon-Text ist hier natürlich der *Phaidon*. Vgl. auch die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Seele und Körper im *Timaios*.

³ Wittgenstein 1980, § 12.

⁴ a. a. O., § 109.

irreführen lassen, die in unsere Sprache eingedrungen sind, z. B. durch das platonische Bild vom Seelenleben, das im Körper stattfindet.

Hierfür lassen sich auch leicht Belege finden, die zumindest auf den ersten Blick Wittgensteins Diagnose zu bestätigen scheinen, so zum Beispiel in der erkenntnistheoretischen Vermutung, man könne im Grunde genommen gar nicht wissen, was andere Menschen denken, glauben, fühlen oder beabsichtigen, weil dies doch alles hinter ihrer Stirn, also irgendwo im Menschen stattfindet. Nur er könne das alles wissen, wir könnten es bloß raten oder erschließen. Ausgehend von der Idee, dass sich das Seelenleben im Inneren des Menschen abspielt, gelangt man also prompt zum Problem des Fremdpsychischen und seinem Gegenstück, dem Problem der Autorität der Ersten Person. Im Alltag findet sich zwar weder das eine noch das andere, weder haben wir immer Schwierigkeiten zu erkennen, was ein anderer fühlt oder will, noch gehen wir davon aus, dass er selbst dies immer weiß – denn im Alltag können wir mit dem metaphorischen Charakter dieser Redeweisen umgehen. Aber, so Wittgenstein, wenn wir den Alltag hinter uns lassen und uns intellektuell, philosophisch mit der Psyche beschäftigen, dann gewinnt plötzlich das in der Sprache verwurzelte platonische Bild die Oberhand.

Wittgenstein beschreibt diese Haltung des Philosophierens so:

Ein Bild wird heraufbeschworen, das *eindeutig* den Sinn [alltagspsychologischer Ausdrücke, R. S.] zu bestimmen scheint. Die wirkliche Verwendung scheint etwas Verunreinigtes der gegenüber, die das Bild uns vorzeichnet. [...] Die Ausdrucksweise scheint für einen Gott zugeschnitten zu sein, der weiß, was wir nicht wissen können; er [...] sieht in das Bewußtsein hinein. [...] In der wirklichen Verwendung der Ausdrücke machen wir gleichsam Umwege, gehen durch Nebengassen; während wir wohl die breite Straße vor uns sehen, sie aber freilich nicht benützen können, weil sie permanent gesperrt ist.⁵

Wir kennen das aus dem Religionsunterricht. Allein Gott kann in unsere Seele oder in unsere Herzen schauen. Als Menschen müssen wir hingegen auf krummen Wegen, durch Rückschlüsse aus dem, was unser Gegenüber uns in seinem Benehmen preisgibt, zu erfahren suchen, wie es um ihn steht. Wenn man sich reflektierend über die Seele Gedanken macht, wenn, wie Wittgenstein es an einer Stelle pointiert aus-

⁵ a. a. O., §426.

drückt, »die Sprache feiert«⁶, dann gewinnen plötzlich die Bilder, die in unsere Formulierungen eingewoben sind, ein Eigenleben und drängen uns in die vielfältigen Paradoxien und Antinomen, an denen die Philosophie, und nicht nur die Philosophie des Geistes, seit Jahrtausenden herumrätselt.

Spätestens hier könnte man Wittgenstein entgegenhalten, dass er es sich allzu einfach macht. Erstens ist es zweifelhaft, ob sich ernst zu nehmende philosophische Probleme wirklich so leicht in Luft auflösen lassen, und zweitens möchte man jetzt natürlich gerne wissen, worin Wittgensteins alternatives Modell der menschlichen Seele besteht, das nicht im platonischen Innen und Außen gefangen ist.

Der erste Einwand ist berechtigt. Bisher hat die Philosophie noch jeden Versuch, sie für grundsätzlich verwirrt zu erklären, überlebt, und daran hat sich auch nach Wittgensteins Tod nichts geändert. Ich möchte aber zumindest zwei aktuelle Beispiele nennen, auf die seine Diagnose ziemlich gut zu passen scheint, obwohl er von ihnen noch gar nichts hatte wissen konnte.

Das erste Beispiel stammt aus der angewandten Ethik. Es ist die Hirntod-Debatte, mit der ich mich vor einigen Jahren etwas intensiver auseinander gesetzt habe.⁷ Bekanntlich war die Frage, ob ein Mensch, dessen Gehirn abgestorben ist, tot ist, in Deutschland in den 90er Jahren bis zur Verabschiedung des Transplantationsgesetzes heftig umstritten. Worauf es mir hier aber ankommt, ist die Tatsache, dass die Hirntod-Konzeption zunächst, Ende der 60er Jahre, schnell und problemlos etabliert wurde, akzeptiert nicht nur von technologiefixierten Ärzten, sondern auch beispielsweise von vielen Theologen und der breiten Bevölkerung. Nach meiner Überzeugung war dafür die implizite Annahme maßgeblich, dass die Seele des Menschen, dasjenige, was den Körper im Tod verlässt, tatsächlich im Menschen lokalisiert ist, und zwar nicht einfach irgendwo, auch nicht im Herz, wie naturwissenschaftlich ungebildete Menschen denken könnten, sondern im Gehirn. Das alte platonische Bild der Seele im Körper, das auch schon Platon später dadurch präzisiert hat, dass er die eigentliche Geistseele im Kopf verortete, vereinigte sich mit den zunehmenden neurophysiologischen Kenntnissen zu der Überzeugung, dass die Psyche natürlich im Gehirn zu lokalisieren sei.

⁶ a. a. O., § 38.

⁷ Vgl. Stoecker, Ralf: *Der Hirntod*, Freiburg/München, 2. Aufl. 2010.

Denselben Weg ging auch die moderne Philosophie des Geistes, mein zweites Beispiel, die nur wenige Jahrzehnte nach Wittgensteins Tod das Leib-Seele-Problem in ein Geist-Gehirn-Problem verwandelt hat und jetzt beispielsweise Fragen stellt wie die, ob Schmerzen identisch mit bestimmten zerebralen Ereignissen seien, oder wie wohl die Inhalte unserer Überzeugungen im Gehirn repräsentiert seien. Abermals passt das platonische Bild perfekt zur modernen Naturwissenschaft, nur dass die Seele nicht dem Körper als ganzem gegenüber steht, sondern selbst einen Teil bildet, den höchsten, in dem wir eigentlich stecken, unser Gehirn. Entsprechend eingängig sind dann auch alle möglichen philosophischen Fiktionen explantierter Gehirne, die entweder »in the vat« in Nährflüssigkeit aufgehoben oder in andere Körper (genauer müsste man sagen: Restkörper) verpflanzt werden.

Die bloße Tatsache, dass sich die moderne Naturwissenschaft gut mit einer antiken Anthropologie verbinden lässt, ist natürlich noch kein Einwand gegen dieses Modell. Auch der Atomismus stammt aus der Antike, trotzdem bestreitet niemand der heutigen Physik das Recht, die Welt als aus Atomen zusammengesetzt zu sehen. Warum sollte man also den Menschen nicht ebenfalls als aufgebaut aus be-seeltem Gehirn plus Restkörper auffassen?

Oder, um es mit Wittgenstein zu sagen, inwiefern bietet der Körper tatsächlich ein besseres Bild der Seele? Damit komme ich zum zweiten Einwand, der eigentlich bloß die Retourkutsche ist: Machs doch besser! Ein erster Hinweis, inwieweit aus Wittgensteins Sicht der Körper das bessere Bild der Seele bietet, findet sich in dem folgenden Zitat:

Wenn man das Benehmen eines Lebewesens sieht, sieht man seine Seele.⁸

Wittgenstein dreht also den Spieß geradezu um. Eben weil wir häufig sehen können, wie es einem Menschen geht, was er will oder denkt, kann dieses Seelenleben nichts Verborgenes im Inneren sein. Wir sehen doch, was mit ihm ist. Das Seelenleben eines Menschen zu sehen heißt, so Wittgenstein, diesen Menschen unter einem bestimmten *Aspekt* zu sehen. Was er damit meint, dass wir etwas unter einem Aspekt sehen, hat Wittgenstein mit Hilfe eines Vexierbilds erläutert, dem berühmten Hasen-Enten-Kopf, dessen Original vermutlich in den Fliegenden Blättern von 1892 erschienen ist, bevor er in der Psycho-

⁸ Wittgenstein 1980, §356.

logie und seit Wittgenstein auch in der Philosophie Karriere machte. So wie wir den abgebildeten Kopf mal als Hasenkopf, mal als Entenkopf sehen, so sehen wir Wittgenstein zufolge einen Menschen mal als verblüfft, mal als belustigt, mal als verstimmt, aber auch mal als jemanden, der gerade essen gehen will oder sich philosophische Gedanken macht. Das psychische Geschehen ist nicht die Ursache des Benehmens, es ist ein Aspekt des Benehmens, deshalb sehen wir die Seele eines Menschen, wenn wir sein Benehmen sehen.

Der Begriff des Benehmens darf allerdings nicht zu eng verstanden werden. Es geht nicht nur um Verhalten, geschweige denn nur um Handlungen, sondern auch um die Situation, die raumzeitliche Umgebung des Menschen.

Ich sehe ein Bild, das einen lächelnden Kopf darstellt. Was tue ich, wenn ich das Lächeln einmal als freundliches, einmal als ein böses auffasse? Stelle ich es mir nicht oft in einer räumlichen und zeitlichen Umgebung vor, die freundlich oder böse ist?⁹

Wie bei der Kippfigur der Effekt verschwindet, wenn man sie in eine entsprechende Umgebung stellt, so ist auch die Wahrnehmung des Seelenlebens darauf angewiesen, dass man den Kontext sieht und richtig versteht. Und natürlich kann man sich irren. Das vermeintliche Wohlwollen des Gegenübers entpuppt sich als Rachedurst, das versunkene Denken als bloße Schläfrigkeit. Es gibt Täuschung, Selbstbeherrschung, Heuchelei, Hysterie und so weiter. Nur – das ist zumindest die Botschaft Wittgensteins – der Irrtum liegt niemals darin, dass wir falsche Rückschlüsse auf etwas im Inneren eines Menschen gezogen haben, sondern nur darin, dass ein umfassenderer Blick das Bild zum Kippen gebracht hätte.

Die Feststellung, dass wir die Seele eines Lebewesens sehen, wenn wir sein Benehmen sehen, könnte allerdings einen in den Augen vieler heutiger Theoretiker schrecklichen Verdacht wecken. Wittgenstein selbst antizipiert diesen Verdacht, wenn er seinen imaginären Gesprächspartner in den *Philosophischen Untersuchungen* fragen lässt:

»Bist du nicht doch ein verkappter Behaviourist? Sagst du nicht doch, im Grunde, daß alles Fiktion ist außer dem menschlichen Benehmen?«¹⁰

⁹ a. a. O., § 539.

¹⁰ a. a. O., § 307.

Wenn das Aspektsehen eine Erklärung für unsere Erkenntnis des Seelenlebens anderer Menschen liefert, dann – so der Vorwurf – ist die Annahme, es gäbe etwas Seelisches jenseits des bloßen Benehmens des Menschen ein Irrtum, eine Fiktion – sprich: Wittgenstein muss ein Behaviorist sein.

Wittgenstein aber bestreitet dies, und zwar aufgrund einer, wie ich finde, eminent wichtigen philosophischen Überlegung, die ich deshalb etwas ausführlicher zitieren möchte.

Wenn ich von einer Fiktion rede, dann von einer *grammatischen* Fiktion. Wie kommt es nur zum philosophischen Problem der seelischen Vorgänge und Zustände und des Behaviourism? Der erste Schritt ist der ganz unauffällige. Wir reden von Vorgängen und Zuständen, und lassen ihre Natur unentschieden! Wir werden vielleicht einmal mehr über sie wissen meinen wir. Aber eben dadurch haben wir uns auf eine bestimmte Betrachtungsweise festgelegt. Denn wir haben einen bestimmten Begriff davon, was es heißt: einen Vorgang näher kennen zu lernen. (Der entscheidende Schritt im Taschenspielerkunststück ist getan, und gerade er schien uns unschuldig.) Und nun zerfällt der Vergleich, der uns unsere Gedanken hätte begreiflich machen sollen. Wir müssen also den noch unverstandenen Prozeß im noch unerforschten Medium leugnen. Und so scheinen wir also die geistigen Vorgänge geeignet zu haben. Und wollen sie doch natürlich nicht leugnen!¹¹

Die grammatische Fiktion liegt darin anzunehmen, dass sich die Wörter (zumindest die Substantive) auf Sachen, Ereignisse, Vorgänge in der Welt beziehen, so dass es immer sinnvoll ist zu fragen, welchen Teil des globalen Inventars dieses oder jenes Wort herauspicks und wie sich dieses Teil zu anderen Teilen verhält. Dabei gibt es dann bestimmte Sachen oder Vorgänge, die sozusagen mustergültig sind, beispielsweise makroskopische materielle Gegenstände und deren Veränderungen. Wenn psychische Vorgänge aber ›so etwas‹ wie diese paradigmatischen Vorgänge sein sollen, dann scheinen sie entweder damit identisch sein zu müssen (was einem nur die Wahl zwischen Behaviorismus und Geist-Gehirn-Identitätstheorie lässt), oder sie sind etwas Befremdliches, Obskures und vermutlich Epiphänomenales. Wir stecken in der Falle des Leib-Seele-Problems.

Aber wie gesagt, der Taschenspielertrick, der uns da hineingelotst hat, liegt in der viel zu einfachen sprachphilosophischen Annahme von der Beziehung zwischen dem psychischen Vokabular und der Welt. Es

¹¹ a. a. O., §§ 307, 308.

ist erst die falsche Vorstellung davon, was unser Seelenleben überhaupt *sein könnte*, die die behavioristische These provoziert, es sei nichts anderes als Verhalten.

Das ist der erste Schritt auf dem Weg zu einem antiplatonischen Verständnis des menschlichen Seelenlebens, doch er ist abermals negativ: Man braucht kein Behaviorist zu sein. Was aber lässt sich positiv über das Verhältnis zwischen Leib und Seele sagen? An dieser Stelle ist es schwieriger, sich auf Wittgenstein zu stützen, unter anderem deshalb, weil Wittgenstein allgemein gegenüber affirmativen Aussagen in der Philosophie misstrauisch war. Ich möchte deshalb, wie schon angekündigt, sozusagen in voller Fahrt die Pferde wechseln und mich bei einem anderen Autoren aufschwingen, der zur selben Zeit wie Wittgenstein an einer ähnlich radikalen Kritik der ontologischen Basis der Philosophie des Geistes gearbeitet hat, Gilbert Ryle. Ryle, dessen Hauptwerk, *The Concept of Mind*, allgemein zu den wichtigsten Werken in der Philosophie des Geistes des 20. Jahrhunderts gezählt wird, stand bei seinen Kritikern noch stärker als Wittgenstein unter dem Verdacht, eine behavioristische Philosophie des Geistes vertreten zu haben. Und aus denselben Gründen wie bei Wittgenstein war dieser Verdacht falsch.

Worum es Ryle in dem Buch *The Concept of Mind* geht, macht er gleich im ersten Kapitel deutlich. Ryle kritisiert darin eine Position, die er als die »offizielle Lehre« bezeichnet und die einer Art cartesianem Dualismus entspricht. Für diese Kritik am ontologischen Leib-Seele-Dualismus wird er heute allgemein auch hoch geschätzt, dabei wird aber häufig übersehen, dass Ryles Anliegen wesentlich tiefer geht. Worauf es ihm eigentlich ankommt, zeigen die folgenden Passagen, die alle aus dem ersten Kapitel stammen:

Die offizielle Lehre [...] lautet ungefähr so: »Jedes menschliche Wesen [...] hat sowohl einen Körper als auch einen Geist. [...] die Dinge und Ereignisse, die zur physikalischen Welt gehören, einschließlich seines eigenen Körpers, sind dem Menschen äußerlich, die Vorgänge in seinem Geiste dagegen innerlich. Der Gegensatz zwischen äußerlich und innerlich soll natürlich metaphorisch verstanden werden [...] Aber diesen guten Vorsätzen wird man nur allzu oft untreu. [...]«

So lautet kurz die offizielle Lehre. Ich werde oft mit absichtlicher Geringschätzung von ihr als dem »Dogma vom Gespenst in der Maschine« sprechen. Ich hoffe zu zeigen, daß sie ganz und gar falsch ist, nicht nur in Einzelheiten, sondern grundsätzlich. [...] Sie besteht aus einem einzigen großen Irrtum,

einem Irrtum von ganz besonderer Art, nämlich einer Kategorienverwechslung. [...] Das Dogma ist daher ein philosophischer Mythos. Wenn ich also im weiteren versuchen werde, diesen Mythos zu vernichten, wird man mich wahrscheinlich dahin missverstehen, daß ich wohlbekannte Tatsachen des menschlichen Geisteslebens abstreiten wolle, und meine Verteidigung, ich wolle nur die Logik der Geistestätigkeitsbegriffe richtig stellen, wird wahrscheinlich als eine bloße Ausflucht abgetan werden.¹²

Ich hoffe, die Ähnlichkeiten mit Wittgenstein sind deutlich geworden: die Warnung, sich nicht von der Innen-Außen-Metaphorik einfangen zu lassen, sowie die Ansicht, der grundlegende Fehler der herkömmlichen Philosophie des Geistes liege in einem Missverständnis der Grammatik, oder, wie Ryle es nennt, Logik der alltagspsychologischen Sprache. Aber Ryle ist, wenn man so will, philosophisch konservativer als Wittgenstein. Er beschränkt sich nicht darauf, die Fehler zu konstatieren – also auf die therapeutische Philosophie in Wittgensteins Sinn –, er versucht auch, eine alternative Konzeption des menschlichen Seelenlebens zu entwickeln, eine Konzeption, die wiederum sehr gut zu Wittgensteins These passt, dass der menschliche Körper das beste Bild der menschlichen Seele ist.

Um diese Konzeption zu verstehen, ist es wichtig, Ryles Diagnose des Kategorienfehlers genauer zu betrachten:

Da die Wörter für geistiges Verhalten nicht als die Bezeichnungen von mechanischen Prozessen zu deuten sind, so sind sie also als Bezeichnungen von nichtmechanischen Prozessen zu deuten. [...] Die Unterschiede zwischen dem Körperlichen und Geistigen wurden so als Unterschiede innerhalb des gemeinsamen Rahmens der Kategorien ›Ding‹, ›Material‹, ›Eigenschaft‹, ›Zustand‹, ›Vorgang‹, ›Veränderung‹, ›Ursache‹ und ›Wirkung‹ dargestellt. Geister sind Dinge, aber Dinge von anderer Art als Körper; geistige Vorgänge sind Ursachen und Wirkungen, aber Ursachen und Wirkungen anderer Art als Körperbewegungen. Und so weiter. [...]

Beschreibungen geistiger Tätigkeiten mussten mit Hilfe barer Verneinungen der besonderen Körperbeschreibungen vorgenommen werden [...] Ein Geist ist nicht ein Stückchen Uhrwerk, es ist nur ein Stückchen Nichtuhrwerk. So betrachtet ist der menschliche Geist nicht bloß ein an eine Maschine gespannter Geist, er ist selbst nur eine Geistermaschine.¹³

Auch hier ist die Parallele zu Wittgenstein offenkundig: Die Irrtümer entstehen, weil wir an die Frage, was das Seelenleben eigentlich ist, mit

¹² Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart 1997, 7, 8, 13, 14.

¹³ a. a. O., 18, 19.

einer zu engen Vorstellung der möglichen Antworten gehen. Ryle legt hier besonderes Gewicht auf die Feststellung, dass wir uns unbestreitbar *aufgrund* unseres psychischen Geschehens so benehmen, wie wir uns benehmen. Wir stöhnen, *weil* wir Zahnschmerzen haben, lachen *aus* guter Laune, gehen in den Keller, *weil* wir Wein holen wollen, runzeln erbost die Stirn, zittern vor Aufregung usw.

Was aber ist damit gemeint, dass wir etwas tun, *weil* wir dieses oder jenes fühlen, denken, wollen? Früher, zu Descartes Zeiten, in den Kindertagen der Newtonschen Mechanik, lag es Ryle zufolge sehr nahe, das Seelenleben als eine *mechanische Ursache* des Benehmens aufzufassen. Unser Benehmen wird von unserem Seelenleben verursacht. Das klang einerseits einleuchtend, andererseits aber war es für Descartes aus verschiedenen (nicht zuletzt religiösen) Gründen inakzeptabel, die Seele einfach als Teil einer gewöhnlichen physiologischen Mechanik zu erachten, als einen körperlichen Mechanismus im Inneren des Menschen. Also machte er sie, so Ryle, zu einer irgendwie ganz anderen, einer Geistermechanik. Wünsche und Absichten, Stimmungen und Emotionen wurden zu geisterhaften Pseudorädchen im Uhrwerk eines Pseudomechanismus.

Das war eine unhaltbare Position – aber, so Ryle, sie war nicht erst unhaltbar wegen des »Pseudo«, d. h. wegen der Verlegenheitslösung, etwas »in der Art« von echten Mechanismen zu postulieren. Der Fehler lag nicht in dem *Gespenstergeist* in der Maschine, sondern vielmehr in dem »in der Maschine«. Er lag in dem »unschuldigen Taschenspieler-schritt«, anzunehmen, dass sich das »weil« beispielsweise in »Ich gehe in den Keller, weil ich Wein holen will« genauso auf die Welt bezieht wie das »weil« in »Der Keller steht unter Wasser, weil das Abflussrohr gebrochen ist«. Dass diese Annahme aber unhaltbar ist, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sie einen dazu nötigt, die Menschen mit Gespenstern zu bevölkern.

Ryles Diagnose lautet also: Die Seele ist kein Mechanismus im Kopf, weder ein realer, materialer, noch ein schattenhaft geistiger. Deshalb sind beide Konzeptionen letztlich falsch, sowohl die materialistische, wie die dualistische. Ja, im Grunde war die dualistische Konzeption gegenüber der materialistischen sogar ein Fortschritt, weil, wie Ryle ganz am Ende des Buches sagt, der verzweifelte Rückgriff auf eine Geisterwelt zumindest von einem Problembewusstsein zeugt, das Seelenleben jedenfalls nicht *einfach* mechanisch konzipieren zu können.

Was aber ist die Alternative Ryles? Sein Vorschlag, der ihm den

Ruf eines Behavioristen eingebracht hat und der zudem in der Diskussion häufig als längst widerlegt gilt, lautet: Seelische Phänomene haben einen dispositionalen Charakter. Von einem Menschen zu sagen, wie dieser sich fühlt, was er glaubt, möchte, in welcher Stimmung er ist, usw., bedeutet nicht unbedingt, über sein tatsächliches Benehmen zu sprechen, wohl aber über seine Neigung, seine Disposition zu bestimmtem Benehmen. Zugegeben, man kann in den Keller gehen wollen, ohne wirklich in den Keller zu gehen, man kann gute Laune haben und doch ein ernstes Gesicht machen, man kann die Zahnschmerzen tapfer verbeißen und nicht jammern, aber es wäre, gegeben diese seelischen Voraussetzungen, jedenfalls *nicht verwunderlich*, wenn man tatsächlich in den Keller gehen, laut lachen oder jammernd das Gesicht verziehen würde. Guter Laune zu sein ist aus dieser Sicht eine Eigenschaft, die nicht wesentlich anders funktioniert als die Eigenschaft eines Stuhles, zerbrechlich zu sein: Gegeben die passenden Umstände ist es nicht verwunderlich, wenn der Gutgelaunte lacht, so wie es nicht verwunderlich ist, dass der zerbrechliche Stuhl zusammenbricht.

Wie gesagt, diese Konzeption gilt heute als überholt. Dafür sind vor allem zwei Typen von Einwänden verantwortlich: Das Zombie- und das Spezifitätsproblem.

Zombies sind in der Philosophie (anders beispielsweise als in der Ethnologie) Wesen, die äußerlich ununterscheidbar von normalen, lebendigen Menschen, aber nicht bei Bewusstsein sind, die sich also nur so benehmen, als dächten und fühlten sie etwas, während sie in Wirklichkeit innerlich leer und tot sind. Der Vorwurf gegen Ryle lautet, dass er so tut, als wären wir alle bloß Zombies, dass er ignoriert, dass Zahnschmerzen nicht nur zum Jammern disponieren, sondern dass sie vor allem eines tun, nämlich wehtun.

Eigentlich ist dieser Einwand eine simple *Petitio principii*: Die Annahme von Zombies, also Wesen, die genau dieselben Verhaltensdispositionen haben wie wir, wenn uns etwas weh tut, denen aber nichts weh tut, ist schlichtweg äquivalent zu der Annahme, dass Schmerzen keine Verhaltensdispositionen sind. Seine Suggestivität erhält er aber von der scheinbaren Vorstellbarkeit dieser Wesen – ihrer inneren Leere (die wir dann prompt wieder an ein äußeres Merkmal knüpfen, z. B. einen leeren, starren Blick). Es ist wieder das platonische Bild der Seele, das diesen Einwand scheinbar plausibel macht.

Der zweite Einwand ist der der mangelnden Spezifität. Dispositionen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie unter bestimmten Bedin-

gungen, eine bestimmte Reaktion oder auch eine bestimmte Bandbreite von Reaktionen hervorrufen. Dass der Stuhl zerbrechlich ist, heißt zwar nicht, dass er stets zerbricht, es bedeutet aber, dass er zerbricht, *wenn* er mit etwas Schwerem belastet wird. Solche Konditionale lassen sich für viele alltägliche Dispositionen aufstellen, diesem Einwand zufolge aber nicht für psychische Phänomene. Es gibt keine Bedingung, unter der jemand mit Zahnschmerzen stets jammert, jemand mit guter Laune notwendigerweise lacht. Deshalb, so der Einwand, sei die These, das Seelenleben sei dispositional, allenfalls leer, weil sich anders als bei gewöhnlichen Dispositionen keine Korrelationen zwischen Umständen und darauf folgenden Verhaltensweisen finden.

Dieser Einwand ist nicht nur stark, sondern schlagend, wenn man Ryle so liest, als würde er irgendeine Form des Reduktionismus anstreben, also eine Position, die manchmal als »semantischer Behaviorismus« bezeichnet wird. Es wäre absurd auch nur prinzipiell anzunehmen, dass sich unser alltagspsychologisches Vokabular in ein nicht-psychologisches Vokabular übersetzen ließe, in dem ausschließlich von Verhaltensdispositionen die Rede ist.

Aber auch ein irreduzibles psychologisches Vokabular kann man versuchen, verständlich zu machen. Man kann fragen, wovon hier eigentlich die Rede ist. Und vor allem kann man fragen, warum dieses Vokabular eigentlich so gut funktioniert, wie es funktioniert. Auch in dieser Hinsicht ist der Hinweis auf die mangelnde Spezifität allerdings ein starker Einwand. Das gilt vor allem mit Bezug auf einen speziellen Teil unseres Seelenlebens, die intentionalen Einstellungen, also Wünsche, Meinungen, Hoffnungen usw. Die Rede von intentionalen Einstellungen hat für uns eine existenziell wichtige Funktion. Sie nehmen eine zentrale Stellung in unserem Verständnis anderer und auch von uns selbst ein. Das liegt daran, dass vieles in unserem Leben geschieht, weil wir dieses oder jenes glauben, wollen, hoffen etc. Menschen sind wesentlich intentional handelnde Akteure, Akteure, deren Tun sich aus ihren intentionalen Einstellungen erklären lässt. Jede Konzeption des Seelenlebens muss irgendwie verständlich machen, dass unsere Einstellungen diese explanatorische Rolle spielen.

Das Verständnis der intentionalen Einstellungen als Dispositionen verspricht dies zwar. Wir wissen, dass Dispositionen ein Geschehen erklären können, z. B. das Zusammenbrechen eines Stuhls. Dispositionen haben eine genuin explanatorische Funktion. Aber um diese nutzen zu können, muss man zumindest ungefähr etwas darüber wissen,

unter welchen Umständen die Disposition zu welchem Geschehen führt, und das – so der Spezifitätseinwand – wissen wir im Falle der intentionalen Einstellungen nicht. Betrachten wir beispielsweise die Überzeugung, dass Deutschland 2012 Europameister wird. Zu welchem Verhalten unter welchen Umständen disponiert diese Überzeugung? Allgemein scheint man dazu gar nichts sagen zu können. Manche Menschen, die diese Überzeugung haben, setzen Himmel und Hölle in Bewegung, um Karten fürs Endspiel zu bekommen, andere tragen ihr Vermögen in ein Wettbüro, wieder andere machen sarkastische Bemerkungen über den zu erwartenden Freudentaumel. Und sollte es dann doch nicht so kommen und Deutschland gewinnt nicht, dann werden sich die einen die Haare raufen, die anderen ins Fäustchen lachen. Kurz, es scheint ausgeschlossen zu sein, etwas Allgemeinverbindliches darüber zu sagen, wie sich jemand unter welchen Umständen verhält, der glaubt, dass Deutschland Europameister wird. Trotzdem erklären wir uns aber das Verhalten der Leute, ihr Wetten und Haareraufen, im Rückgriff auf diese Überzeugung. Es muss deshalb mehr an der Überzeugung sein als bloß, dass sie eine völlig unspezifische Disposition ist. Die Überzeugung muss die Handlungen der Leute erklären, weil sie die *bestimmte Überzeugung* ist, die sie ist, eben die Überzeugung, dass Deutschland Europameister wird.

Kurz, es ist der *Inhalt* der Überzeugung, dass Deutschland gewinnen wird, der es uns erlaubt, mit ihrer Hilfe zu erklären, dass jemand, eine Person, viel Geld zum Wettbüro trägt. Eine befriedigende Erklärung der intentionalen Einstellungen muss dieser explanatorischen Rolle des intentionalen Gehalts Rechnung tragen. Das aber, so der Spezifitätseinwand gegen Ryle, kann seine Konzeption nicht leisten.

Stattdessen lockt abermals verführerisch das platonische Bild. Die Person, die ihr Geld verwettet, hat doch, könnte man sagen, die *Vorstellung*, dass Deutschland Europameister wird, sie stellt es sich vor, sie hat es sich in ihren Kopf gesetzt, es muss also irgendwie da drin sein, sie muss eine *mentale Repräsentation* des Inhalts ihrer Überzeugung haben. Diese Repräsentation wiederum sorgt dafür, im Konzert mit anderen Repräsentationen und nach Gesetzen, die im Großen und Ganzen der Rationalität und Logik folgen, dass sich die Person auf bestimmte Weise verhält. Das ist das platonische Bild des menschlichen Handelns, das heute zumindest die analytische Philosophie des Geistes prägt und nach meinem Eindruck auch von Psychologen und Neurowissenschaftlern favorisiert wird, die wiederum danach fahn-

den, diese inneren Abläufe im Gehirn zu lokalisieren und genauer zu beschreiben.

Wer wie ich dieses Bild nicht überzeugend findet, steht also vor dem Problem, einen anderen Ausweg aus dem Spezifitätsvorwurf zu finden. Der Ausweg, der mir am plausibelsten scheint, setzt paradoxerweise bei einem Philosophen an, der als einer der prominentesten Vertreter der modernen Orthodoxie gilt, Donald Davidson. Davidson hat in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Konzeption mentaler Repräsentationen darauf hingewiesen, dass dasjenige, was häufig als der Inhalt oder Gehalt einer propositionalen Einstellung bezeichnet wird, zunächst nur ein Mittel sprachlicher Bezugnahme ist.¹⁴ Propositionale Einstellungen sind Einstellungen, auf die man sich durch Verweis auf eine Proposition, einen dass-Satz, bezieht. Damit ist aber nicht gesagt, dass sich so etwas wie dieser Satz in oder an dem Menschen finden muss, der diese Einstellung hat. In Davidsons instruktivem Vergleich: Diese dass-Sätze fungieren analog den Zahlen, mit denen man das Gewicht eines Körpers angibt. Ein Stein aber kann 7 Kilogramm wiegen, ohne dass sich irgendwo in oder an dem Stein eine Sieben findet. Wir verwenden sprachliche Äußerungen, Sätze, als Maß für die Einstellungen (Wünsche, Meinungen, Überzeugungen) eines Akteurs. Es sind *unsere* Sätze, die wir verwenden, um ihn zu beschreiben, nicht irgendetwas an oder in ihm.

Es bleibt aber immer noch das Spezifitätsproblem: Wozu disponieren diese Einstellungen, die wir im Rückgriff auf dass-Sätze beschreiben, einen Menschen? Und inwiefern erklärt sich daraus sein Benehmen? Die Antwort, die bei Davidson allenfalls angedeutet ist, findet sich in der kommunikativen Praxis der Handlungsbewertung.¹⁵ Wir sind aufgewachsen und leben in einer Gemeinschaft, in der es üblich ist, Handlungen sprachlich vor- und nachzubereiten, also darüber zu sprechen, was zu tun sei, und darüber, was von bereits Getanem zu halten sei. Das beginnt bei den lobenden und tadelnden, ermunternden und verbietenden Worten der Eltern und zieht sich hin bis zu erregten

¹⁴ Vgl. Davidson, Donald: »What Is Present to the Mind?«, in: Davidson, D.: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford 2001, 53–67.

¹⁵ Ich habe dies an anderer Stelle ausführlicher dargelegt, z. B. in »Acting for Reasons – A Grass Root Approach«, in: Sandis, C. (Hg.): *New Essays on the Explanation of Action*, Basingstoke 2009, 276–292; »In den Zeiten, wo das Wünschen noch geholfen hat«, in: *Analyse und Kritik* 2002, 24, 209–230.

Debatten in der Politik oder im Ehestreit. Wir haben es ausgiebig gelernt, uns an solchen kommunikativen praktischen Überlegungen zu beteiligen, wir haben es auch gelernt, sie für uns allein durchzuführen, und wir haben gelernt, uns entsprechend den Resultaten dieser Überlegungen zu verhalten. Vor allem aber haben wir gelernt, uns weitgehend so zu verhalten, dass es erst gar nicht nötig ist, diese Überlegungen anzustellen. Als erwachsene Akteure benehmen wir uns über weite Strecken ohnehin so, als würden wir ständig darüber nachdenken, was wir tun sollen – zum Glück verhalten wir uns so, denn das entsprechende Überlegen wäre viel zu langsam und mühsam.

Akzeptiert man aber, dass wir sowohl die Eigenschaft haben, uns in unserem Verhalten am praktischen Überlegen (allein oder mit anderen) zu orientieren, als auch die Eigenschaft, uns häufig so zu verhalten, als ob wir dauernd überlegen würden, dann findet sich darin die gesuchte Erklärung der Funktionsweise von Zuschreibungen intentionaler oder propositionaler Einstellungen. Indem wir Menschen in Beziehung zu dass-Sätzen stellen, beschreiben wir sie als Akteure, die sich so verhalten, als würden sie sich an Überlegungen orientieren, für die sie die betreffenden Sätze in eine gemeinsame Überlegung einbringen würden. Wer beispielsweise glaubt, dass Deutschland Europameister wird, verhält sich so, als hätte er sich zuvor Gedanken darüber gemacht, was zu tun sei, und dabei ins Feld geführt: »Deutschland wird Europameister«. Bezweifelt er dagegen, dass Deutschland Europameister wird, verhält er sich so, als hätte er sich gesagt: »Niemals wird Deutschland Europameister«, usw. Unser Vokabular intentionaler Einstellungen versieht den betrachteten Menschen also mit Bruchstücken eines fiktiven praktischen Diskurses, basierend auf der begründeten Annahme, dass er jemand ist, der sich so benimmt, als würde er diesen Diskurs tatsächlich laufend führen. Wir betrachten ihn, wie ich dies gelegentlich genannt habe, als *Denker-Simulator*.

Die Antwort auf die Frage, wozu eine intentionale Einstellung einen Akteur disponiert, muss also, streng genommen, lauten: Eine intentionale Einstellung zu haben, heißt nicht bloß, zu einem Verhalten disponiert zu sein, sondern es heißt, sich tatsächlich ständig auf eine bestimmte Weise zu verhalten, auf eine Weise, die einer praktischen Überlegung entspricht, die der Akteur anstellen könnte (und teilweise vielleicht auch angestellt hat) und in die der intentionale Gehalt der intentionalen Einstellung als Argument eingeflossen wäre. Auch der Akteur, der gerne Wein aus dem Keller holen möchte, aber

sitzen bleibt, beispielsweise weil er keine Szene eines Fußballspiels im Fernsehen verpassen möchte, benimmt sich so, als hätte er sich gesagt: »Es wäre doch jetzt gut, Wein hoch zu holen«, nur dass er sich so verhält, als hätte er zugleich auch hinzugefügt: »Aber dann verpasse ich vielleicht das entscheidende Tor«.

Wir versehen den Akteur also sozusagen mit einem *running commentary* seines Tuns und setzen voraus, dass er so beschaffen ist, dazu disponiert ist, sein Tun an diesem laufenden Kommentar auszurichten. Darin liegt die explanatorische Kraft dieses Teils unseres psychologischen Vokabulars.

Diese letzten Bemerkungen waren zweifellos sehr kurz und skizzenhaft, aber sie sollen zweierlei zeigen. Erstens, zumindest mit Bezug auf einen Teil unseres Seelenlebens, die intentionalen Einstellungen, kommen wir tatsächlich mit dem sich in einer Umgebung benehmen, körperlichen Menschen aus, ohne die Voraussetzung machen zu müssen, über ein Innenleben zu reden. Und zweitens gelingt dies gerade deshalb, weil wir Menschen Teilnehmer einer ganz bestimmten sozialen Praxis, der sprachlichen Handlungsbewertung, der kommunikativen praktischen Vernunft, sind. Erst diese Praxis macht uns zu Akteuren mit Absichten, Wünschen und Überzeugungen.

Eine soziale Praxis der Handlungsbewertung ist aber eine *normative* Praxis. Damit meine ich nicht nur, dass es in ihr darum geht, was man tun und lassen sollte und was nicht, sondern dass in ihr Menschen für ihr Tun *verantwortlich* gemacht werden. Akteure simulieren keine gepflegten ethischen Gesprächskreise, sondern praktische Erwägungen, in denen es darum geht, was ein bestimmter Mensch tut und lässt, und hier *setzen wir nicht bloß voraus*, dass dieser Mensch sich so benimmt, als würde er sich durch Überlegungen leiten lassen, hier *verlangen* wir es von ihm. Die kommunikative praktische Vernunft basiert also darauf, dass wir uns *gegenseitig zur Verantwortung ziehen*, dass uns bestimmte Bereiche der Welt zugerechnet werden, für die wir im Prinzip bereit sein müssen, Rechenschaft abzulegen. Das intentionale Vokabular, die Zuschreibung von Meinungen, Wünschen etc., basiert deshalb nicht einfach auf einer Annahme darüber, wie andere Menschen sozusagen gebaut sind, ob sie also als Denker-Simulatoren fungieren, es basiert darauf, dass wir es den anderen Akteuren abverlangen. Unsere Intentionalität ist eine Konsequenz der sozialen Praxis, Menschen für etwas verantwortlich zu machen, und in diesem Sinn wesentlich normativ.

Lassen Sie mich nach diesem Parforce-Ritt durch verschiedene Urwälder der modernen Philosophie des Geistes versuchen, kurz zusammenzufassen, was ich hoffe, gewonnen zu haben. Die ursprüngliche platonische Zweiteilung des Menschen in *psyche* und *soma*, die die Biologie in Bezug auf die lebensspendende Rolle der Seele schon seit mindestens hundert Jahren ad acta gelegt hat, sollte auch in Bezug auf das Seelenleben überwunden werden, allerdings nicht so, wie es häufig in der modernen Philosophie des Geistes geschieht, durch die Inkorporation des Seelenlebens in das Innere des Menschen, insbesondere in sein Gehirn, sondern dadurch, dass man akzeptiert, dass wir mit dem psychologischen Vokabular *über* dasselbe reden wie mit dem physiologischen – oder besser: über *denselben*, nämlich den Menschen –, nur dass wir etwas anderes über ihn sagen. Was auf den ersten Blick dagegen spricht, sind die Vorurteile, erstens, das Seelenleben sei etwas Verborgenes, uns nicht direkt Zugängliches, und zweitens, es sei sozusagen der Motor unseres Verhaltens. Beide Vorurteile hoffe ich, in meinem Beitrag ein wenig untergraben zu haben.¹⁶

¹⁶ Ich möchte mich bei den Herausgebern dieses Bandes, Anne Reichold und Pascal Delhom, für die Einladung bedanken mitzuwirken, sowie bei Jens Kulenkampff, Eike von Savigny, Hans-Julius Schneider und Thomas Spitzley für ihre kritische Durchsicht des Manuskripts.

