

# Gianfranco Soldati Begriffliche Qualia

## Zur Phänomenologie der Bedeutung

### 1. Propositionales Bewusstsein und Bewusstsein von Propositionen

Bewusstsein, so lautet eine verbreitete These, sei propositional. Viel wurde darüber nachgedacht und diskutiert. Es wurde u. a. gefragt, ob es denn kein nichtpropositionales Bewusstsein gibt, ob alles propositionale Bewusstsein sprachlich ist, ob propositionales Bewusstsein artikuliert ist und ob es keine unartikulierten Propositionen gibt.

Deutlich weniger Aufmerksamkeit und bedeutend weniger Präzisionen sind in Zusammenhang mit der entgegengesetzten Frage entstanden, ob und inwiefern Propositionen bewusst sind. Angenommen, ich urteile, dass *p*: Inwiefern ist mir dann *p* bewusst? Zu urteilen, dass *p*, ist ein intentionaler Zustand. Es ist ein mentaler Zustand, der auf etwas gerichtet ist. Nehmen wir mal an, er sei auf die Proposition *p* gerichtet.<sup>1</sup> Die Proposition *p* ist mir dann in dem Sinn bewusst, dass ich auf sie intentional gerichtet bin. Aber: Was heißt es schon, dass mir etwas intentional bewusst ist? Kann man nicht unbewusst auf etwas intentional gerichtet sein? Kann ich mich nicht unbewusst vor etwas fürchten oder etwas unbewusst begehren? Und gibt es nicht Lebewesen, welche primitive intentionale Zustände besitzen, denen wir aber kaum Bewusstsein zuschreiben würden?

Franz Brentano und viele Autoren nach ihm<sup>2</sup> haben festgestellt, dass Bewusstsein kein einheitlicher Begriff ist. Brentano selbst hatte das primäre vom sekundären Bewusstsein unterschieden, wobei er

- 1 Im weiteren Verlauf dieses Aufsatzes wird diese Annahme keine Rolle spielen.
- 2 Zum Beispiel Block, N., »On a Confusion about a Function of Consciousness«, in: *Behavioral and Brain Sciences*, 18 (1995), S. 227-287; Rosenthal, D., »Two Concepts of Consciousness«, in: *Philosophical Studies* 94 (1986), S. 329-359; ders., »A Theory of Consciousness«, in: N. Block/O. Flanagan/G. Güzeldere, *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, Cambridge (Mass.) 1997, S. 729-753; Carruthers, P., *Phenomenal Consciousness. A Naturalistic Theory*, Cambridge 2000.

sich Ersteres nicht ohne Letzteres vorstellen konnte. Dennoch war ihm klar, dass das primäre intentionale Bewusstsein eines Gegenstandes alleine nicht ausreicht, um den Akt selbst in einem sekundären Sinn bewusst zu machen. Der Akt ist sich seiner selbst, so Brentano, in einer besonderen Weise bewusst.<sup>3</sup>

Was Brentano genauer mit dem sekundären Bewusstsein gemeint haben könnte, braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen.<sup>4</sup> Wir wollen uns dem Phänomen zuwenden, worum es Brentano dabei ging. Denken wir an den Fall der Sinneswahrnehmung. Es ist gegenwärtig üblich, wenn auch nicht ganz unumstritten, von einem phänomenalen Charakter der Sinneswahrnehmung zu sprechen.<sup>5</sup> Oft wird gesagt, der phänomenale Charakter bestimme die Art und Weise, *wie* ein perzeptueller Zustand *erlebt* wird. Wer eine Schmerzempfindung hat, der befindet sich in einem Zustand, in dem es ihm *in einer bestimmten Weise geht*, in dem es ihm *in einer bestimmten Weise zumute ist*.<sup>6</sup> Schmerzempfindungen sind mentale Zustände, die in diesem Sinn phänomenal bewusst sind. Visuelle Erfahrungen dagegen werden eher dadurch phänomenal bewusst, dass einem dabei etwas in einer bestimmten Weise *erscheint*.<sup>7</sup> Der Buchstabe M

- 3 Brentano, F., *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, Bd. 1, herausgegeben von O. Kraus, Hamburg 1924, S. 141 ff.; Brentano, F., *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, Bd. 3: *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein. Äußere und Innere Wahrnehmung*, Begriffe, herausgegeben von O. Kraus, revidiert von F. Mayer-Hillebrand, Hamburg 1968, S. 1-21.
- 4 Vgl. Bell, D., *Husserl*, London 1990, S. 9 ff.; Brandl, J., »Innere Wahrnehmbarkeit und intentionale Inexistenz als Kennzeichen psychischer Phänomene«, in: *Brentano Studien*, 1992-1993, S. 131-153.
- 5 Ich werde durchgehend von dem *qualitativen* oder *phänomenalen Charakter* eines Erlebnisses sprechen. Die Ausdrücke »qualitativ« und »phänomenal« sind dabei austauschbar. Ich spreche meistens von einem qualitativen oder phänomenalen *Charakter*, manchmal aber auch von einem solchen *Inhalt*. Damit sollte keineswegs die Frage nach dem Zusammenhang zwischen den phänomenalen und den intentionalen Zügen eines Erlebnisses vorweggenommen werden.
- 6 Ich versuche hier die übliche, auf Thomas Nagel zurückgehende Redeweise »there is something it is like to ...« (vgl. Nagel, T., »What is it like to be a bat?«, in: *Philosophical Review*, 4 (1974), S. 435-450.) zu übersetzen. Eine Redeweise, die auch von Peter Carruthers übernommen wird, obwohl er ein naturalistisches Programm verfolgt (vgl. Carruthers, P., *Phenomenal Consciousness. A Naturalistic Theory*, Cambridge 2000, S. 13 ff.).
- 7 Auch diese Redeweise wird von Philosophen ganz unterschiedlicher Lager übernommen (vgl. Carruthers, a. a. O., S. 241 ff., und Siewert, C., *The Significance of Consciousness*, Princeton 1998, S. 86).

erscheint dem Subjekt einmal als ein M und einmal als ein gedrehtes Sigma; eine bestimmte Abbildung erscheint einmal als Ente und einmal als Hase; ein Gegenstand zu meiner Linken erscheint mir in einer bestimmten Weise, dem blindsichtigen Patienten anders oder gar nicht. Andere intentionale Zustände, wie Vorurteile und Charaktereignungen, scheinen ohne phänomenales Bewusstsein aufzutreten.

Es gibt Autoren, welche das phänomenale Bewusstsein als solches in Frage stellen.<sup>8</sup> Weiter verbreitet sind allerdings Versuche, phänomenales Bewusstsein auf andere Formen von Bewusstsein zurückzuführen.<sup>9</sup> Gemäß Horgan und Tienson<sup>10</sup> sind zwei Thesen in diesem Zusammenhang zu unterscheiden: Die *These der Intentionalität des Phänomenalen (IP)*, welche besagt, dass der phänomenale Charakter eines Erlebnisses vollständig durch seinen intentionalen Gehalt bestimmt wird, und die *These der Phänomenologie des Intentionalen (PI)*, welche besagt, dass der intentionale Gehalt eines Erlebnisses vollständig durch seinen phänomenalen Charakter bestimmt wird. Die beiden Thesen sind miteinander vereinbar, jedenfalls solange nicht weiter präzisiert wird, was mit ›bestimmt‹ gemeint ist (solange beispielsweise nicht von einer kausalen Bestimmung die Rede ist).<sup>11</sup> Vereinbar sind die beiden Thesen besonders dann, wenn zwischen dem phänomenalen Charakter und dem intentionalen Gehalt eine Übereinstimmung besteht der Art, dass es für jeden intentionalen Gehalt eindeutig ist, welchen phänomenalen Charakter er bestimmt, und für jeden phänomenalen Charakter eindeutig ist, welchen intentionalen Gehalt er bestimmt.

Tatsächlich wird IP gewöhnlich nicht gegen PI, sondern gegen die manchmal damit verbundene These angeführt, dass es Erlebnisse

8 Vgl. Dennett, D., »Quining Qualia«, in: *Consciousness in Contemporary Science*, herausgegeben von A. Marcel/E. Bisiach, Oxford 1988, S. 42-77.

9 Vgl. Tye, M., *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge (Mass.) 1995; Dretske, F., *Naturalising the Mind*, Cambridge (Mass.) 1995.

10 Horgan, T./Tienson, J., »The Intentionality of Phenomenology and the phenomenology of Intentionality«, in: *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, herausgegeben von D. Chalmers, Oxford 2002.

11 Zur Beziehung zwischen den beiden Thesen vgl. Gertler, B., »The Relationship Between Phenomenality and Intentionality. Comments On Siewert's The Significance Of Consciousness«, in *Psyche* 7 (2001), [www.psyches.cs.monash.edu.au/v7/psyche-7-17-gertler.html](http://www.psyches.cs.monash.edu.au/v7/psyche-7-17-gertler.html).

gibt, die einen von ihrem intentionalen Gehalt unabhängigen phänomenalen Charakter besitzen. Und der Sinn von PI ist es nicht, IP zu leugnen, sondern die manchmal damit verbundene Behauptung der Existenz von Zuständen zu bestreiten, die einen von ihrem phänomenalen Charakter unabhängigen intentionalen Gehalt besitzen.

Gemischte Positionen, die schwächere Versionen von IP und PI enthalten, sind durchaus vorstellbar. So kann man beispielsweise anstelle von PI die These PI\* vertreten, wonach der intentionale Gehalt eines Erlebnisses nur *teilweise* durch seinen phänomenalen Charakter bestimmt wird, und statt IP die schwächere These IP\* vertreten, wonach der phänomenale Charakter eines Erlebnisses nur *teilweise* durch seinen intentionalen Gehalt bestimmt wird. IP\* könnte für jemanden in Frage kommen, der meint, dass der qualitative Charakter einer Wahrnehmung in Hinsicht auf Qualitäten wie Farbe oder Geruch zwar durch eine repräsentierte Eigenschaft bestimmt wird, dass dies aber in Hinsicht auf die involvierte Sinnesmodalität nicht gilt – ob die Qualität etwa visuell, haptisch oder akustisch gegeben ist, das ließe sich durch keine repräsentierte Eigenschaft bestimmen.<sup>12</sup> PI\* könnte hingegen einen moderaten direkten Realisten ansprechen, der behaupten möchte, dass das Subjekt eine Entität  $\sigma$  sehen kann, ohne sie *als*  $\sigma$  zu sehen. Man stelle sich vor, dem Subjekt erscheint in der Ferne eine Kuh als Pferd. Obwohl der phänomenale Charakter (etwas *erscheint* dem Subjekt als Pferd) bereits einen intentionalen Gehalt bestimmt (die Eigenschaft, Pferd zu sein), besitzt die Wahrnehmung einen zusätzlichen intentionalen Gehalt, nämlich die visuell wahrgenommene Instanziierung der Eigenschaft, Kuh zu sein.<sup>13</sup>

Mit dem allgemeinen Projekt der Reduktion oder Elimination des

12 Dretske lehnt diese hybride Position ab (Dretske, F., *Naturalising the Mind*, Cambridge (Mass.) 1995); dazu vgl. Soldati »Besprechung von: Dretske, Fred 1998: *Naturalisierung des Geistes*, Paderborn: Mentis«, in: *Philosophische Rundschau* 46 (1999), S. 92-96). Sicher wird man sich fragen, ob jede perzeptuelle Eigenschaft allen Sinnesmodalitäten zugänglich ist (ist es möglich, eine Farbe zu *hören*?). Die besprochene Position ist allerdings nicht zu einer derart starken Behauptung verpflichtet.

13 Von Nelson Goodman stammt die Unterscheidung zwischen einem Foto eines schwarzen Pferdes und einem schwarzes-Pferd-Foto (Goodman, N., *Languages of Art*, Indianapolis 1976; deutsch: *Sprachen der Kunst*, Frankfurt am Main 1995). Vgl. dazu auch Dretske (1995, a. a. O., S. 23-25), der die gerade beschriebene Position allerdings so nicht übernehmen würde.

phänomenalen Bewusstseins werde ich mich hier nicht weiter beschäftigen. Mein Thema betrifft eine spezifischere Fragestellung: Angenommen, es gibt phänomenales Bewusstsein, ist es dann sinnvoll, es Zuständen aus dem Bereich der propositionalen Einstellungen zuzuschreiben? Die Frage stellt sich, weil phänomenales Bewusstsein gewöhnlich auf einen ziemlich eingeschränkten Teil psychischer Phänomene angewandt wird, hauptsächlich jene sensorischer Natur, wie in den oben angegebenen Beispielen. Die wenigsten Vertreter der Idee des phänomenalen Bewusstseins würden kognitiven mentalen Zuständen, wie Überzeugungen und Urteilen, einen spezifischen phänomenalen Charakter zuschreiben. Die Frage, ob solche Zustände diesen Charakter besitzen und welche Rolle er dabei spielt, stellt sich also selbst dann, wenn man der Idee des phänomenalen Bewusstseins gegenüber nicht allgemein abgeneigt ist.<sup>14</sup>

Die Frage stellt sich außerdem für all jene, welche an PI glauben. Da Urteile einen intentionalen Gehalt haben, gilt es zu klären, ob sie sich zusätzlich durch einen *spezifischen*, phänomenalen Charakter auszeichnen und ob Letzterer ihren intentionalen Gehalt bestimmt. Wie inzwischen klar sein sollte, präjudiziert eine Antwort auf diese Frage noch keine Entscheidung hinsichtlich IP.

Sollte schließlich die eingangs erwähnte und einst verbreitete Behauptung stimmen, wonach *alles* Bewusstsein propositional ist, und sollte man ganz allgemein argumentieren können, dass propositionale Einstellungen keinen, oder mindestens keinen spezifischen

14 Zu den relativ seltenen Autoren, welche sich in letzter Zeit mit der Frage des phänomenalen Charakters propositionaler Einstellungen auseinander gesetzt haben, gehören Loar, B., »Phenomenal Intentionality as the Basis of Mental Content«, in: *Reflections and Replies. Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, herausgegeben von M. Hahn/B. Ramberg, Cambridge (Mass.) 2003, S. 229-258; Searle, J., *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (Mass.) 1992; Flanagan, O., *Consciousness Reconsidered*, Cambridge (Mass.) 1993; Strawson, G., *Mental Reality*, Cambridge (Mass.) 1994; Horgan, T./Tienson, J., »The Intentionality of Phenomenology and the phenomenology of Intentionality«, in: *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, herausgegeben von D. Chalmers, Oxford 2002, und besonders Siewert 1998, a. a. O. Viele dieser Autoren beziehen sich ausdrücklich auf die Phänomenologie, allerdings stützen sich die wenigsten von ihnen auf Texte aus der phänomenologischen Tradition (wobei nicht immer klar ist, was mit »Phänomenologie« eigentlich gemeint sein soll). Der real existierenden Phänomenologie zur Ehre werde ich mich bemühen, hier etwas anders vorzugehen.

phänomenalen Charakter haben, so erhielte man den doch ziemlich absurden Schluss, dass Schmerz- und Farbempfindungen entweder gar keinen oder aber keinen spezifischen phänomenalen Charakter besitzen. Vertretern der These, wonach alles Bewusstsein propositional sei, genauso wie Anhängern von PI und dessen abgeschwächten Varianten ist also zu raten, sich über die hier gestellte Frage Gedanken zu machen.

Ich werde nun zunächst versuchen, etwas genauer zu bestimmen, was uns überhaupt dazu veranlasst, einen phänomenalen Charakter einiger propositionaler Einstellungen anzunehmen. Ich werde dann anhand von Husserls Phänomenologie eine Position darstellen, welche den begrifflichen Qualia eine zentrale Rolle zuweist. Danach werde ich einige kritische Fragestellungen formulieren und zu beantworten versuchen. Es wird mir gewiss nicht gelingen, *alle* Vorbehalte gegenüber begrifflichen Qualia aus dem Raum zu schaffen. Einigen typischen und immer wiederkehrenden Einwänden sollte dennoch der Wind aus den Segeln genommen werden.

## 2. Was sind begriffliche Qualia?

Stellen sie sich vor, wie Jack (ein monolingualer Englischsprecher) und Jacques (ein monolingualer Französischsprecher) französische Nachrichten im Radio hören. Galen Strawson, von dem das Beispiel stammt, fragt sich: Hat Jacques, der die Nachrichten *versteht*, ein Erlebnis anderer Art als Jack, der lediglich die französisch klingenden Wörter hört?<sup>15</sup> Wenn ja, und vieles scheint intuitiv dafür zu sprechen, dann gibt es ein Erlebnis des Verstehens, das sich von der Wahrnehmung von Klängen beim Hören (oder von Zeichen beim Lesen) deutlich unterscheidet.<sup>16</sup> Wie Strawson sagt: »There is [...] something it is like for you to read *and understand* these words« (a. a. O., S. 10; meine Hervorhebung). Diese Feststellung alleine, so Strawson, zwingt uns weder zur Auffassung, Verstehen sei eine gezielte Handlung – als müsste man sich immer *vornehmen*, etwas zu

15 Vgl. Strawson, G., *Mental Reality*, Cambridge (Mass.) 1994; hier, S. 5 f.

16 Charles Siewert betont zu Recht, wie mir scheint, dass der phänomenale Charakter von Verstehen nicht *zusammengesetzt* ist aus dem phänomenalen Charakter von lautlosem (oder zeichenlosem) Denken und dem Wahrnehmen von unverständlichen Symbolen (vgl. Siewert 1998, a. a. O., S. 283).

verstehen –, noch zur Idee, jedes einzelne Verstehen zeichne sich durch einen spezifischen qualitativen Charakter aus.

Edmund Husserl hat sich an einer prominenten Stelle mit der Frage auseinander gesetzt, wie Verstehen erlebt wird. Zu Beginn der *Ersten Logischen Untersuchung* liefert er seine wohl bekannte Bestimmung des Begriffs der Anzeige durch den Umstand, dass:

»... irgendwelche Gegenstände oder Sachverhalte, von deren Bestand jemand aktuelle Kenntnis hat, ihm den Bestand gewisser anderer Gegenstände oder Sachverhalte in dem Sinne anzeigen, daß die Überzeugung von dem Sein der einen von ihm als Motiv (und zwar als ein nichteinsichtiges Motiv) erlebt [empfundene]<sub>A</sub> wird für die Überzeugung oder Vermutung vom Sein der anderen« (LU I: § 2, A25, B25)

A ist demnach Anzeige von B für das Subjekt C, wenn die Überzeugung, dass A besteht, von C als Motiv empfunden wird, um an das Bestehen von B zu glauben. Husserl betont, dass bei der Anzeige das Motiv »nichteinsichtig« ist, in dem Sinn, dass C das Bestehen von B nicht aus dem Bestehen von A *ableitet*. Die in Frage kommende Motivation wird nicht durch logisches Schließen gewonnen, es geht nicht um die Beziehung »zwischen Grund und Folge« (LU I: § 3, A26, B26). Das Subjekt muss nicht glauben, dass, wenn A, dann notwendigerweise B. Es muss auch nicht glauben, dass das Bestehen von A jenes von B wahrscheinlich macht (vgl. LU I: § 3, A28/B28). Keiner dieser Zusammenhänge ist laut Husserl *notwendig*, um behaupten zu können, dass die betreffende Motivation besteht.

Wir haben es hier offensichtlich *nicht* mit der Frage zu tun, wodurch das Bestehen von A *Information* über das Bestehen von B trägt, sondern lediglich mit der Frage, wodurch die Überzeugung, dass A besteht, die Überzeugung, dass B besteht, *motiviert*. Husserl ist der Meinung, dass die Auffassung eines Gegenstandes (oder Sachverhaltes) *als Anzeige* die Funktion eines motivierenden Zustandes einnehmen kann. Ausschlaggebend dabei ist für Husserl offensichtlich die Tatsache, dass das Motivieren als solches *erlebt* wird. Wir empfinden die Überzeugung, dass die Anzeige besteht, als unmittelbares Motiv für die Überzeugung, dass das Angezeigte besteht.<sup>17</sup>

Bedeutungsvolle sprachliche Ausdrücke lassen sich nicht auf die

<sup>17</sup> Mehr über die phänomenologischen Theorie der Motivation in: Pfänder, A., »Motive und Motivation«, in: *Münchener Philosophische Abhandlungen*, herausgegeben von T. Lipps, Leipzig 1911, S. 163-195.

Funktion des Anzeigens reduzieren. Das liegt schon daran, dass sprachliche Ausdrücke nicht nur einen mentalen Zustand kundgeben, sondern auch Bedeutung und Gegenständlichkeit besitzen. Rauch am Himmel gilt mir als Anzeige für Feuer, besitzt darüber hinaus jedoch weder Bedeutung noch Gegenständlichkeit. Meine Äußerung »Die Schweiz ist eine multikulturelle Gesellschaft« hingegen gibt eine meiner Überzeugungen kund, besitzt jedoch darüber hinaus sowohl Bedeutung wie Gegenständlichkeit.

Dennoch spielt die Anzeigefunktion bei sprachlichen Ausdrücken eine ausschlaggebende Rolle. »Zum gesprochenen Wort, zur mitteilenden Rede«, sagt Husserl, »wird die artikulierte Lautkomplexion erst dadurch, daß der Redende sie in der Absicht erzeugt, »sich« dadurch »über etwas zu äußern«, mit anderen Worten, daß er ihr in gewissen psychischen Akten einen Sinn verleiht ...« (LU I, § 7: A32-33, B32-33). Dementsprechend besteht Kommunikation nur dann, wenn es dem Hörenden gelingt, die sprachlich kundgegebenen Sinn verleihenden Akte des Redenden zu verstehen. Um Sprache zu verstehen, bedarf es der Fähigkeit, eine Äußerung *als Anzeige* eines psychischen Aktes aufzufassen. Insofern es sich um eine Anzeige handelt, beinhaltet der betreffende Zusammenhang eine bewusst erlebte *Motivation*. Die Überzeugung, dass eine bestimmte Äußerung besteht, *motiviert* den Hörenden dazu, das Bestehen eines Sinn verleihenden Aktes auf der Seite des Sprechers anzunehmen.

Verstehen von Sprache ist für Husserl ein *bewusst erlebter* Vorgang. Die unmittelbar darauf folgende Frage ist nun aber, ob die betreffende Motivation spezifisch genug sein kann, um dem interpretierten Sprecher den *richtigen* Sinn verleihenden Akt zuzuschreiben. Jemanden zu verstehen heißt nicht nur, zu wissen, dass er oder sie *etwas* gemeint hat; man sollte auch noch bestimmen können, *was* er oder sie gemeint hat. Nun ist dies genau der Punkt, an dem semantische Begriffe wie Bedeutung und Gegenständlichkeit eine zentrale Rolle spielen. Sinn verleihende Akte werden bei Husserl gewöhnlich durch ihre Bedeutung individuiert. Wodurch bestimmt also der Interpret die Bedeutung der vom Sprecher kundgegebenen Akte?

Ist Verstehen im Allgemeinen ein bewusst erlebter Vorgang, so stellt sich die Frage, ob das Erfassen von spezifischen Bedeutungen im selben Maße bewusst erlebt wird. Wird das, was uns dazu motiviert, einem Sprecher die Intention zuzuschreiben, eine *bestimmte* Bedeutung mitzuteilen, von uns selbst bewusst erlebt? Eine positive

Antwort auf diese Frage, so meine ich, verpflichtet uns zur Annahme begrifflicher Qualia. Um Qualia geht es insofern, als es sich um bewusst erlebte phänomenale Komponenten unserer motivierenden Überzeugung handelt. Begrifflich sind jene Qualia, insofern sie die Bedeutung der zugeschriebenen Intention betreffen und insofern Bedeutungen, zumindest im Zusammenhang mit Überzeugungen, begrifflicher Natur sind.<sup>18</sup>

Mindestens drei Rückfragen sind an dieser Stelle zu erwarten. Erstens gilt es zu klären, ob sich Husserl tatsächlich zur Annahme solcher begrifflicher Qualia verpflichtet sah. Man kann sich zweitens fragen, ob die bewusst erlebten Komponenten einer Überzeugung wirklich einen phänomenalen Charakter haben, ob es nicht auch andere Formen von bewusst erlebten Komponenten gibt. Drittens gilt es zu klären, ob diese bewusst erlebten phänomenalen Komponenten einer Überzeugung, wenn es sie denn gibt, eine konstitutive Beziehung zur Bedeutung haben oder ob es sich nicht um einen extrinsischen Zusammenhang handelt, einen Zusammenhang, der beispielsweise von Fall zu Fall und von Subjekt zu Subjekt verschieden sein könnte.<sup>19</sup>

Vier Vorbemerkungen zur gewählten Vorgehensweise sollen nun dazu dienen, mögliche Missverständnisse zu vermeiden. Es geht hier erstens nicht um die Frage, ob *alle* propositionalen Einstellungen einen spezifischen phänomenalen Charakter haben. Wenn überhaupt die These der Phänomenologie des Intentionalen in Frage kommt, dann nur in einer eingeschränkten Version, einer Ver-

sion, der zufolge *einige* propositionale Einstellungen, wie Urteile, einen spezifischen phänomenalen Charakter haben. Ob und inwiefern dieser phänomenale Charakter ausreicht, um den intentionalen Gehalt zu bestimmen, das muss sich zeigen.

Die eingangs auf Strawson fußende Bemerkung sollte die intuitive Tatsache zum Ausdruck bringen, dass Verstehen von Sprache einen phänomenalen Charakter besitzt. Wie Strawson selber betont, reicht diese Feststellung alleine nicht aus, um den genaueren Status dieses Erlebnistyps bestimmen zu können. In dieser Hinsicht handelt es sich also um eine harmlose Feststellung. Husserls Ansatz, besonders seine Überzeugung, dass die erlebte Motivation beim Verstehen eine zentrale Rolle spielt, bietet eine erste Grundlage, um in diesem Zusammenhang etwas weiter zu kommen. Es geht jetzt also darum, die Natur und die Rolle des phänomenalen Bewusstseins beim Verstehen von Sprache genauer zu bestimmen. Da es beim Verstehen von Sprache vordergründig um sprachliche beziehungsweise geistige Ereignisse geht, ist zu erwarten, dass wir es zuerst einmal mit dem phänomenalen Charakter gewisser mentaler Vorkommnisse – wie eben Urteile – zu tun haben werden, und nicht etwa mit dispositionalen Zuständen – wie Hintergrundüberzeugungen. Die Behauptung ist selbstverständlich nicht, dass dispositionale Zustände beim Verstehen *keine* Rolle spielen, sondern, dass es bei der Frage nach dem qualitativen Charakter von Verstehen hauptsächlich um mentale Vorkommnisse geht.

Husserls Überzeugung, dass die erlebte Motivation beim Verstehen eine zentrale Rolle spielt, zwingt ihn nicht zur viel stärkeren These, dass Verstehen bewusst sein *mus*s. Engel, wenn es sie denn gibt, könnten vielleicht auch anders verstehen. Hier, wie in der darauf folgenden Debatte über begriffliche Qualia, geht es nicht um die Frage, ob die qualitativen Züge *notwendige* Züge der Erlebnisse sind, sondern darum, ob sie bei der Weise, wie wir Menschen gewöhnlich Verstehen, eine spezifische Rolle spielen. Zum Vergleich: Es ist eine Sache zu behaupten, dass für uns Menschen Schmerzen einen phänomenalen Charakter haben und dass dieser bei unserem Schmerzbegriff eine spezifische Rolle spielt; es ist eine andere, metaphysisch viel schwerer wiegende Angelegenheit zu behaupten, dass Schmerzen diesen Charakter notwendigerweise besitzen.

Der qualitative Charakter eines Erlebnisses ist introspektiv zugänglich. Wie es mir geht, wenn man an meinem Zahn bohrt, oder

<sup>18</sup> Dieser ersten Bestimmung zufolge ist noch nicht entschieden, ob begriffliche Qualia *direkt* mit Bedeutungen verknüpft sind oder ob sie es indirekt sind, zum Beispiel mittels einer bildlichen oder akustischen Wahrnehmung oder Einbildung. Eine genauere Eingrenzung wird später folgen.

<sup>19</sup> Als Urheber der verbreiteten Meinung, dass die qualitativen Züge eines Erlebnisses, zum Beispiel eines Urteilsaktes, *keine* Rolle bei der Bestimmung der damit assoziierten Bedeutung spielen, wird gewöhnlich Wittgenstein genannt. So schreibt Paul Boghossian bezeichnenderweise: »The claim is, of course, indisputable in connection with facts about actual use and qualitative phenomena; it is a familiar and well-assimilated lesson of, precisely, Wittgenstein's *Investigations*, that neither of those species of fact could, either in isolation or in combination, capture what it is for a symbol to possess a meaning« (Boghossian, P., »The Rule Following Considerations«, in: *Mind* 98 (1998), S. 508. Die meistzitierten Stellen bei Wittgenstein finden sich in den *Philosophischen Untersuchungen*, zwischen § 134 und § 197.

wie mir die Zugschienen in der Ferne erscheinen, das weiß ich ziemlich genau, und da lasse ich mich von anderen nicht gerne belehren. Der Zahnarzt kann noch so nachdrücklich behaupten, die Wurzel sei tot, der Schmerz wird damit nicht gelindert. Obwohl ich weiß, dass die Schienen parallel laufen, sie *scheinen* sich in der Ferne zu treffen. Dies sind harmlose Bemerkungen, die keineswegs zur philosophischen These verpflichten, phänomenale Introspektion stelle eine Form von unfehlbarem Wissen dar oder Introspektion sei eine Art innerer Wahrnehmung. So wird auch in unserem Zusammenhang keine besondere philosophische These in Bezug auf Introspektion vorausgesetzt. Es wird lediglich angenommen, dass wir einen introspektiven Zugang zu einigen Zügen einiger propositionaler Einstellungen haben. Um welche Züge welcher Einstellungen es sich dabei handelt, darum wird es im weiteren Verlauf dieses Aufsatzes gehen.

Ich werde nun zuerst zu klären versuchen, ob Husserls Position wirklich die Annahme eines spezifischen phänomenalen Charakters einiger propositionaler Einstellungen beinhaltet. Ich werde mich dabei anfangs auf die *Logischen Untersuchungen* konzentrieren. Einige Betrachtungen in Bezug auf Husserls spätere Philosophie werden uns jedoch helfen, den in Frage kommenden Standpunkt besser zu verstehen. Auf die beiden anderen oben erwähnten, rein systematischen Fragen, werde ich später zurückkommen.

### 3. Begriffliche Qualia bei Husserl

Von Brentano hat der frühe Husserl die Auffassung übernommen, dass der Inhalt eines mentalen Aktes ein Teil davon ist.<sup>20</sup> Ein solcher Bestandteil bildet die Materie des Aktes, die, wie Husserl sagt, dem Akte seine »Beziehung auf ein Gegenständliches verleiht«, und zwar so, dass »nicht nur das Gegenständliche überhaupt, welches der Akt meint, sondern auch die Weise, in welcher er es meint, fest bestimmt ist« (LU V: § 20, A390/B415). Beinhalten verschiedene Akte dieselbe Materie, so exemplifizieren sie nach Husserl eine gemeinsa-

<sup>20</sup> Mehr zum Thema »phänomenaler Charakter und intentionaler Gehalt« im Übergang von Brentano zu Husserl in: Soldati, G., »Frühe Phänomenologie und die Ursprünge der analytischen Philosophie«, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 54 (2000), S. 1-28.

me Spezies, die Bedeutung. Bedeutung als ideale Spezies wird von konkreten mentalen Akten dank ihrer Materie exemplifiziert.

David Bell meint zu Recht, dass Husserl das Prinzip der ontologischen Homogenität vertritt, dem zufolge die Teile eines komplexen Ganzen derselben ontologischen Grundkategorie angehören wie das Ganze selbst.<sup>21</sup> Ist ein Akt eine reelle psychische Entität, so sind es seine Teile auch. Materie, sagt Husserl, ist ein reelles Moment des Aktes. Insofern psychische Akte bei Husserl als Ganze erlebt werden, müssen deren reelle Teile auch erlebt werden. Als Teil eines erlebten psychischen Aktes wird die Materie demnach vom Subjekt erlebt. Ist nun aber die Materie das, wodurch der Akt seine Bedeutung exemplifiziert, so kann man sagen, dass die Bedeutung eines Aktes zum erlebten Inhalt gehört. Ist der erlebte Inhalt nichts anderes als der qualitative Inhalt eines Aktes, so kommen wir zum Schluss, dass die Bedeutung durch die Materie zum qualitativen Inhalt des Aktes gehört. Ist die Bedeutung begrifflicher Natur, so entspricht ihr im Akt ein qualitativer begrifflicher Inhalt, ein begriffliches Quale.

Diese Schlussfolgerung bedarf gewiss einer genaueren Überprüfung. Bevor ich mich ihr widme, sollte ich aber noch zeigen, inwiefern das erreichte Ergebnis, wenn es denn stimmt, zu Husserls eingangs erwähnter Analyse der sprachlichen Kommunikation passt.

Wir hatten gesehen, dass die sprachliche Äußerung dem Interpretierten als Motiv gilt, um dem Sprechenden einen bedeutungsverleihenden Akt zuzuschreiben. Der motivationale Zusammenhang, so Husserl, wird bewusst erlebt. Unsere Frage war, was den Interpretierten dazu führen kann, dem Sprecher einen *bestimmten* intentionalen Akt zuzuschreiben. Anders gesagt: Wodurch bestimmt der Interpret die spezifische Bedeutung des kundgegebenen Aktes? Aufgrund von Husserls Auffassung der Materie und ihrer Beziehung zur Bedeutung scheint folgendes, ziemlich einfaches Bild nahe zu liegen. Damit der Interpret die Äußerung des Sprechers versteht, muss der vom Sprecher geäußerte Satz einer sein, den der Interpret selber hätte äußern können. Hätte er ihn geäußert, so hätte er einen Akt kundgegeben, der eine bestimmte bewusst erlebte Materie als Bestandteil hat. Eine Materie, welche genau *jene* Bedeutung instanti-

<sup>21</sup> Vgl. Bell, D., »Reference, Experience and Intentionality«, in: *Mind, Meaning and Mathematics*, herausgegeben von H. Leila, Dordrecht 1994, S. 185-209; hier S. 198.

iert, die dem Akt des Sprechers zugeschrieben wird. Der Interpret bestimmt somit den bedeutungsverleihenden Akt des Sprechers dadurch, dass er sich selbst in die Lage versetzt, den interpretierten Satz zur Kundgabe eines eigenen bedeutungsverleihenden Aktes zu verwenden.

Dieses oft als naiv verpönte Bild der Kommunikation beinhaltet zahlreiche Schwierigkeiten. Ich kann sie hier nicht alle besprechen. Ein Punkt scheint mir dennoch nennenswert. Es sieht so aus, als würde Husserl Kommunikation nach dem Modell des Analogieschlusses konzipieren. Da dieser Schluss allgemein zurückgewiesen wird, scheint Husserls Verständnis von Kommunikation von Grund auf verfehlt zu sein.

Analogieschlüsse wurden typischerweise in Zusammenhang mit unserer Erkenntnis des Fremdpsychischen verwendet. Ich weiß in der ersten Person, was Schmerzen sind, weil ich sie als solche erlebe. Wie soll ich aber wissen, dass mein Gegenüber, wenn es sich so verhält wie ich, wenn ich Schmerzen habe, dasselbe empfindet wie ich? Das Problem liegt nicht so sehr in der Frage der *Rechtfertigung* meines Wissensanspruches als in der Annahme, dass sich mein eigener Schmerz begriff *überhaupt* auf Fremdpsychisches anwenden lässt. Es geht schließlich darum, wie es Wittgenstein einmal gesagt hat, »daß ich mir Schmerzen vorstellen soll, die ich nicht habe, auf Grund von Schmerzen, die ich habe«.<sup>22</sup>

Christopher Peacocke hat in diesem Zusammenhang von einer »*Simple Theory*«, einer naiven Theorie, gesprochen, die etwa folgendermaßen argumentieren würde.<sup>23</sup> Nehmen wir an, wir wissen, was es für ein Subjekt heißt, einen Begriff eines eigenen psychischen Erlebnisses *e* in der ersten Person zu haben (also einen Begriff wie <Schmerz-Erlebnis> oder <Rot-Empfindung>). Die naive Theorie würde nun behaupten, dass das Subjekt weiß, was es für jemanden anderen bedeutet, ein Erlebnis *e* zu haben, wenn das Subjekt weiß, was es im eigenen Fall heißt, ein solches Erlebnis zu haben, und wenn es weiß, dass jemand anderer ein solches Erlebnis hat, wenn er ein Erlebnis *desselben Typs* wie *e* hat. Konkret gesagt: Ich weiß, was es für ihn bedeutet, Zahnschmerzen zu haben, wenn ich

<sup>22</sup> Vgl. Wittgenstein, L., »*Philosophische Untersuchungen*«, in: Wittgenstein, L., *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1984, S. 225-580.

<sup>23</sup> Vgl. Peacocke, C., »Consciousness and Other Minds«, in: *Aristotelian Society (Supplementary Volume)* 85 (1984), S. 97 f.

weiß, was es für mich bedeutet, Zahnschmerzen zu haben, und wenn ich in der Lage bin zu denken, dass er denselben Typ von Erlebnis hat wie ich, wenn ich Zahnschmerzen habe. Eine solche Theorie hat, wie Peacocke betont, einen zirkulären Charakter. Sie setzt genau das voraus, was es zu beweisen gilt: Dass es nämlich einen einheitlichen Begriff des Schmerzes gibt, der sich sowohl auf Erlebnisse anwenden lässt, die ich empfinde – meine – wie auf Erlebnisse, die ich nicht empfinde – die fremdpsychischen.

Es könnte nun der Verdacht bestehen, dass Husserls Theorie der sprachlichen Kommunikation demselben Zirkularitätseinwand ausgeliefert sei. Dass das verbale Verhalten uns als *prima facie* Evidenz für die Überzeugung dient, beim Sprecher liege eine Bedeutungsintention vor, sei ja geschenkt. Das Problem, würde man argumentieren, liegt eher in der Annahme, dass ich aufgrund meiner erlebten Materie, um mit Husserl zu sprechen, einen Begriff von Bedeutung erhalte, welcher sich auch auf fremdpsychische Materien anwenden ließe. Dieser Einwand liegt umso näher, als Husserls Materie als *qualitativer* Inhalt des Erlebnisses verstanden wird.

Diesem, wie mir scheint, entscheidenden Einwand, möchte ich zwei Überlegungen entgegensetzen. Die erste betrifft die Idee der Objektivität der Bedeutung. Die zweite betrifft Husserls eigene Kritik des Analogieschlusses.

#### 4. Objektivität der Bedeutung

Frege's Sinne, die vom Subjekt *erfasst* werden, sind objektiv u. a. in dem Sinn, dass sie unabhängig vom Subjekt bestehen, dass sie logischen Normativitätsanforderungen genügen und dass sie kommunizierbar sind. Vorstellungen, als psychische Erlebnisse, sagt Frege, genügen diesen Bedingungen nicht.<sup>24</sup>

Auch Husserl meinte, dass Bedeutungen objektiv seien. Er kann damit allerdings nicht dasselbe gemeint haben wie Frege, da Bedeutungen für Husserl durch psychische Akte nicht erfasst, sondern explizit werden. Husserl war in Bezug auf Bedeutungspezien Platonist, er betrachtete sie als ideale Gegenstände, die nicht exem-

<sup>24</sup> Frege, G., »Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung«, in: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus I* (1918), S. 58-77.

plifiziert werden *müssen*, um zu bestehen. Dennoch bleiben Bedeutungen für Husserl Spezies psychischer Akte. Sollte nun die Objektivität der Bedeutungen in Husserls Sinn lediglich an ihrer idealen Natur liegen, so würde sie nichts Besonderes darstellen. In diesem Sinn ist auch der Schmerz, als ideale Spezies, objektiv.

Es mag komisch erscheinen, Husserl zu unterstellen, er fasse Bedeutungen als psychologische Spezies auf, hatte er doch dem Psychologismus bekanntlich den Kampf angesagt. Die in den *Logischen Untersuchungen* verwendete Redeweise von der Materie als demjenigen, was die Weise der Beziehung auf eine Gegenständlichkeit bestimmt, zeigt allerdings, dass psychische Akte in einer ganz *spezifischen* Weise Bedeutungen exemplifizieren. Sie exemplifizieren sie, insofern sie intentional sind, sofern sie eine Gegenständlichkeit haben. Wollen wir also von einer *spezifischen* Objektivität der Bedeutungen sprechen, von einer Objektivität, welche Bedeutungen darüber hinaus besitzen, dass sie platonische Spezies sind, so liegt diese Objektivität darin, dass Bedeutungen psychische Akte durch ihre Ausrichtung auf eine bewusstseinstranszendente Gegenständlichkeit auszeichnen. Nicht Bedeutungen als ideale Spezies sind objektiv, sondern Bedeutungen insofern sie dem Akt, der sie exemplifiziert, einen Gegenstand zuweisen. Begriffe wie Wahrheit und logische Gültigkeit, um die es Husserl in seinem Kampf gegen den Psychologismus geht, lassen sich auf psychische Akte nur insofern anwenden, als sie eine Gegenständlichkeit haben.<sup>25</sup>

Der Punkt mag unumstritten klingen, er scheint mir dennoch oft unterschätzt zu werden. Vielleicht auch wegen Freges einflussreicher Übertreibung der Objektivitätsanforderung wurde der eben dargestellte Gedankengang selten in all seinen Konsequenzen akzeptiert. Ist einmal klar, dass die bedeutungsinstanzierende Materie

25 In *Philosophie als strenge Wissenschaft* fasst Husserl die Aufgaben der Phänomenologie prägnant zusammen. Sie soll erklären, »wie Erfahrung als Bewusstsein einen Gegenstand geben oder treffen könne; wie Erfahrungen durch Erfahrungen sich wechselseitig berechtigen oder berichtigen können, und nicht nur sich subjektiv aufheben oder sich subjektiv verstärken; wie ein Spiel des erfahrungslogischen Bewusstseins objektiv Gültiges, für an und für sich seiende Dinge Gültiges besagen soll; warum s. z. s. Spielregeln des Bewusstseins nicht für die Dinge irrelevant sind; wie Naturwissenschaft in allem und jedem verständlich werden soll, sofern sie in jedem Schritte an sich seiende Natur zu setzen und zu erkennen vermeint – an sich seiend gegenüber den subjektiven Fluß des Bewusstseins ...« Husserl, E., »Philosophie als strenge Wissenschaft«, in: *Logos* I (1910/11), S. 300.

das ist, was dem psychischen Akt seine Gegenständlichkeit und damit erst seinen Anspruch auf Objektivität verleiht, so sollte man keinen Anstoß daran nehmen, dass sich der Begriff der Bedeutung auf etwas Psychisches bezieht: Man möchte ja lediglich den Zug eines Erlebnisses bestimmen, wodurch es die Eigenschaft erwirbt, sich auf etwas zu beziehen.

Ein großer Teil der Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts kann getrost als eine Ablehnung dieses Gedankengangs charakterisiert werden. Das, wodurch psychische Akte ihre Beziehung auf Gegenständliches erwerben, sei keine psychische, interne Eigenschaft, sondern eine soziale – oder kausale –, externe Eigenschaft. Nicht um diese Debatte geht es mir allerdings an dieser Stelle (ich werde später noch kurz darauf zurückkommen), sondern darum, ein Bedenken in Bezug auf die angebliche Unverträglichkeit auszuräumen, zwischen Husserls Objektivitätsanforderung auf der einen Seite und seiner Auffassung der Bedeutung als Spezies psychischer Akte auf der anderen. Die Unverträglichkeit bestünde, würde Husserl Bedeutungen als Spezies psychischer Akte charakterisieren und sie *zugleich* in Freges Sinn als bewusstseinsunabhängig betrachten. Da nun aber Husserls Bedeutungen nicht in Freges Sinn objektiv sind, besteht *diese* Unverträglichkeit nicht.

Husserls Auffassung der Objektivität der Bedeutungen spielt nun bei der Frage, ob er Kommunikation nach dem Modell des Analogieschlusses konzipiert, eine nicht ganz unwichtige Rolle. Wie von vielen Autoren betont wurde,<sup>26</sup> liegt eines der Probleme beim Analogieschluss in Bezug auf Fremdpsychisches darin, dass wir keinen *objektiven* Begriff eines Schmerzes zu haben scheinen, das heißt, dass wir keinen Begriff eines Schmerzes haben, der nicht (subjektiv) empfunden wird. Und was es heißt, empfunden zu werden, das wissen wir eben zu allererst in der ersten Person. Analog dazu könnte man nun behaupten, dass wir keinen objektiven Begriff der Husserl'schen Bedeutung haben, keinen Begriff einer Bedeutung, die nicht durch einen Akt exemplifiziert, das heißt *erlebt* wird (oder werden kann).

Eine erste Antwort auf diesen Einwand könnte nun sein, dass der Husserl'sche Begriff der Bedeutung, im Unterschied etwa zum Begriff des Schmerzes, mentale Akte nicht *nur* durch ihre Erlebnisqua-

26 Vgl. zum Beispiel Avramides, A., *Other Minds*, London 2001.



lität auszeichnet, sondern eben auch durch ihre Gegenständlichkeit. Letztere ist bewusstseinsunabhängig. Insofern es also in der Kommunikation um objektive Information geht, reicht es aus, wenn der Interpret die vom Sprecher gemeinte Gegenständlichkeit erkennt: Er muss darüber hinaus keinen passenden Begriff für den qualitativen Charakter des kundgegebenen Aktes besitzen.

In der Kommunikation geht es aber nicht nur um objektive Information. Wir wollen nicht nur wissen, was jemand meint, wir wollen unter Umständen auch noch wissen, wie er es meint. In diesem Zusammenhang scheint die oben angesprochene Schwierigkeit dann doch zu bestehen. Es ist deswegen notwendig, kurz auf Husserls Auffassung des Analogieschlusses einzugehen.<sup>27</sup>

### 5. Husserls Auffassung des Analogieschlusses

Husserl scheint sich zur Zeit der *Logischen Untersuchungen* über die Probleme des Analogieschlusses, besonders in Zusammenhang mit seiner Auffassung der Kommunikation, keine besondere Gedanken gemacht zu haben. Jeder weiß allerdings, dass Husserl spätestens zur Zeit der *Cartesianischen Meditationen* den Analogieschluss als Modell für das Bewusstsein von Fremdpsychischem abgelehnt hat (vgl. *Cartesianische Meditationen*: § 50; auch: *Krisis*: § 67).<sup>28</sup> Gegen das Modell des Analogieschlusses schlägt Husserl jenes der Einfühlung vor, in dem das Subjekt die Erlebnisse des Anderen nicht unter einen objektivierten Begriff des Erlebnisses fallen lässt, sondern sich selbst, mit seinen eigenen psychischen Begriffen, an die Stelle des Anderen bringt.

Ungeachtet des oft betonten Bruchs zwischen Husserls früher Phänomenologie und seinem späten transzendentalen Idealismus möchte ich nun diesen Gedanken verwenden, um das in den *Logischen Untersuchungen* entworfene Verständnis der Kommunikation zu erläutern. Die Idee, dass spätere Überlegungen eines Autors zur

27 Ausführlicher dazu in »Le rôle du corps dans la conscience d'autrui«, in: *Studia Philosophica* 62 (2003), S. 105-118.

28 Husserl, E., »Cartesianische Meditationen«, in: Husserl, E., *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Den Haag 1950; »Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie«, in: Husserl, E., *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Den Haag 1954.

Lösung früherer Probleme dienen könnten, sollte auch philologisch angebracht sein.

Unter den verschiedenen Grundgedanken der *Cartesianischen Meditationen* müssen wir im gegenwärtigen Zusammenhang besonders einen hervorheben. Es geht um Husserls Begriff der transzendentalen Subjektivität. So wie ich diesen Begriff verstehe, geht es Husserl um die klassische Frage nach den subjektiven Bedingungen, die erfüllt werden müssen, damit von objektiver Erkenntnis gesprochen werden kann. Im besonderen Falle der Erkenntnis anderer Subjekte lautet die Frage: Wie muss das Subjekt aufgefasst werden, damit es in der Lage ist, eine objektive Erkenntnis anderer Subjekte zu erlangen?

Es sollte inzwischen klar sein, dass die so gestellte Frage nichts anderes als die Frage der Intentionalität ist. Und genau in diesem Zusammenhang scheint mir Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* einen Ansatz zu radikalieren, der bereits in den *Logischen Untersuchungen* vorhanden war. Ich meine damit das, was man die »Dynamisierung« der Intentionalität nennen könnte. Intentionalität ist keine Eigenschaft, die einem Akt in Isolierung zukommt, sondern kraft eines Netzes von Akten, die in unterschiedlichen Beziehungen zueinander stehen. Bereits in den *Logischen Untersuchungen* hatte Husserl betont, dass es für einige Akte (zum Beispiel Urteile) konstitutiv ist, durch andere Akte (zum Beispiel Wahrnehmungen) erfüllt werden zu können.<sup>29</sup> In den *Cartesianischen Meditationen* (so wie in anderen späten Schriften) betont Husserl darüber hinaus, dass das Subjekt in der Lage sein muss, den gemeinten Gegenstand in der Zeit zu reidentifizieren. Dies setzt voraus, dass sich das Subjekt selbst als in der Zeit seiend empfinden muss. Es muss die eigenen Erlebnisse in die (Jetzt-vorher-nachher)-Ordnung einreihen können.<sup>30</sup> Ähnliche Betrachtungen gelten in Bezug auf den egozentrischen Raum, den Hier-dort-links-rechts-unten-oben-Raum.<sup>31</sup> Um demonstrative Gedanken über konkrete Gegen-

29 Vgl. Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, Zweiter Teil, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*; Husserl, E., *Gesammelte Werke*, Bd. 19, Den Haag 1984, VI; Soldati, G., *Bedeutung und psychischer Gehalt*, Paderborn 1994, Kapitel 6.

30 Vgl. Husserl, E., a. a. O., 1950, S. 81-83 (*Cartesianische Meditationen*, § 19).

31 Vgl. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*,

stände haben zu können, muss sich das Subjekt selbst im egozentrischen Raum verorten können. Dieser Raum selber ist teilweise durch unsere Wahrnehmungen, teilweise aber auch durch unsere Handlungen bestimmt. Dort vor mir befindet sich nicht nur das, was mir visuell *vor mir erscheint*, sondern auch das, was ich durch eine *Vorwärtsbewegung* erreichen kann. Der egozentrische Raum ergibt sich u. a. durch die Repräsentation meiner körperlichen Interaktion mit der Umwelt. Nun betont Husserl, dass ich dabei meinen eigenen Körper nicht als Gegenstand betrachte, mit dem ich in kausaler Beziehung stehe: Ich bewege nicht meinen Körper, sondern ich interagiere mit der Umwelt, indem ich *mich* bewege.<sup>32</sup> Ich fasse *mich* dabei als Körper auf, der in Raum und Zeit verortet ist.<sup>33</sup>

Gehören diese verschiedenen Komponenten zur Weise, wie sich das Subjekt selbst gegeben sein muss, damit es eine objektive Repräsentation der aktualen Welt erlangen kann, so gehört es zum Begriff (Selbst), sich als einen subjektiven Standpunkt – eine »Monade«, wie Husserl treffend sagt – *unter anderen* aufzufassen. Habe ich mich im Raum und in der Zeit als jetzt-hier verankert, so muss ich in der Lage sein, mich selbst als dort-später oder links-früher zu verorten. Ich muss in der Lage sein, mir die Welt so vorzustellen, wie sie mir erscheinen würde, wenn ich mich da befinden würde, wo sich gegenwärtig ein anderes Subjekt befindet. Ich muss, anders gesagt, in der Lage sein, mich selbst an der Stelle eines anderen vorzustellen. Einfühlung ist dann nichts anderes als dieses Sich-selbst-an-der-Stelle-eines-anderen-Vorstellen. Dafür bedarf es keines Analogieschlusses, und dafür bedarf es auch keines objektivierten Erlebnisbegriffs. Ich muss nicht verstehen, was es heißt, Erlebnisse zu haben, die ich nicht empfinde, ich muss lediglich fähig sein, mich in die Lage zu versetzen, Erlebnisse zu simulieren.

in: Husserl, E., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Den Haag 1952, S. 158 f. (*Ideen II*, § 41a); Husserl, E., 1950, a. a. O., S. 77 f. (*Cartesianische Meditationen*, § 17).

<sup>32</sup> Vgl. Husserl, a. a. O., 1952, S. 152 (*Ideen II*, § 38); Husserl *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Husserl, E., *Gesammelte Werke*, Bd. 13, Den Haag 1973, S. 69 f. (Beilage XV, »Körper und Ausdruck«); auch Bell, D., *Husserl*, London 1990, S. 207-214.

<sup>33</sup> Es ist auffallend, wie viel Husserl hier an Gedanken vorweggenommen hat, welche später hauptsächlich durch Gareth Evans (*Varieties of Reference*, Oxford 1982) verbreitet wurden. Einige der hier skizzierten Gedanken habe ich unabhängig von Husserl weitergeführt. (Soldati, G., »Subjectivité dans la pensée et dans le langage«, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 49 (2002), S. 33-48.

In Bezug auf Husserls Konzeption der Kommunikation hieße dies nun, dass ich mich in die Lage des interpretierten Subjekts bringen muss, um die Bedeutung des von ihm kundgegebenen Aktes zu erfassen. Ich muss mir vorstellen können, wie mir die gemeinte Gegenständlichkeit gegeben wäre, wenn ich an seiner Stelle wäre. Dies mag in einigen Fällen leichter sein als in anderen. Perzeptuelle Begriffe, wie (rot) und (rund), sind leichter simulierbar als abstrakte Begriffe wie (Gerechtigkeit) und (Patriotismus). Kommunikation mit den letzteren Begriffen ist aber auch um einiges schwieriger als mit den vorhergehenden.

Husserls Begriff der Bedeutung als qualitativer Inhalt eines mentalen Aktes sollte hiermit verständlicher sein. Es ist nun an der Zeit, auf die beiden anderen eingangs gestellten Fragen zurückzukommen. Dies war erstens die Frage, ob die bewusst erlebten Komponenten einer Überzeugung wirklich einen phänomenalen Charakter haben, und zweitens, ob diese bewusst erlebten phänomenalen Komponenten konstitutiv sind für die Bedeutung.

## 6. Der bewusst erlebte Inhalt einer Überzeugung

Denken wir an phänomenalen Charakter, so beziehen wir uns gewöhnlich auf einen Charakter, der in Zusammenhang mit Erlebnissen sensorischer Art auftritt. Wir denken beispielsweise an den qualitativen Charakter von Farbwahrnehmungen und Schmerzempfindungen. Man kann sich nun fragen, ob Verstehen, Denken und Urteilen in diesem sensorischen Sinn phänomenal bewusst sind. Wenn es mir scheint, als urteilte oder verstünde ich, dass *p*, scheint es mir dann, als hörte oder läse oder bildete ich mir die Äußerung »*p*« irgendwie ein?

Die Meinung wird manchmal vertreten, dass Verstehen, Denken und Urteilen immer nur in Zusammenhang mit der Wahrnehmung oder Einbildung von Symbolen stattfinden. Selbst wenn dem so wäre: Der damit verbundene phänomenale Charakter könnte zur Bedeutung des entsprechenden Aktes oder des ihn kundgebenden Ausdrucks höchstens in einer extrinsischen und kontingenten Beziehung stehen. Es ist kein wesentlicher Zug der Bedeutung von »Haus«, im Deutschen mit dem Wort »Haus« ausgedrückt zu werden. Sollen also Verstehen, Urteilen und Denken einen *spezifischen*

phänomenalen Charakter haben, so kann dieser nicht sensorischer Art sein.<sup>34</sup>

Nun könnte dieser Gedankengang gerade gegen die These des phänomenalen Charakters einiger propositionaler Einstellungen verwendet werden. Man könnte darauf bestehen, dass der phänomenale Charakter dieser Erlebnisse *ausschließlich* den symbolischen Begleiterscheinungen anhaftet und dass er in diesem Sinn unabhängig vom begrifflichen Gehalt sei. Beim Verstehen, Urteilen und Denken haben wir häufig eine symbolische, akustische oder grafische Unterlage. Da die Wahrnehmung dieser Zeichen meistens in Zusammenhang mit bestimmten Denkerlebnissen vorkommt, würden wir dazu neigen, den phänomenalen Charakter der Wahrnehmung der Zeichen für einen Zug des darauf aufbauenden nichtsensorischen Denkerlebnisses zu halten.

Um diesen Einwand zu entkräften, wäre zu zeigen, dass die in Frage kommenden propositionalen Einstellungen unabhängig von ihren Begleiterscheinungen einen eigenen phänomenalen Charakter besitzen. Ein erster Schritt in diese Richtung liegt im Nachweis, dass Denken nicht immer in Zusammenhang mit der Wahrnehmung oder Einbildung von akustischen oder grafischen Zeichen vorkommt. In seiner Studie zur Psychologie der Denkvorgänge meinte Karl Bühler bereits 1907, empirisch nachweisen zu können, »dass auch das innere Sprechen, das heißt optische, akustische oder motorische Wortvorstellungen, durchaus nicht als notwendige Begleiterscheinungen des im übrigen anschauungslosen Gedankens angesehen werden darf.«<sup>35</sup> Bühler, der sich die Frage stellte: »Was erleben wir, wenn wir denken?« (a. a. O., S. 303), gründete sein Urteil auf introspektive Befunde. Er stellte den Mangel an introspektiv zugänglichen Vorstellungen in einer Reihe von

34 In den *Philosophischen Untersuchungen* schreibt Wittgenstein: »In dem Sinne, in welchem es für das Verstehen charakteristische Vorgänge (auch seelische Vorgänge) gibt, ist das Verstehen kein seelischer Vorgang. (Das Ab- und Zunehmen einer Schmerzempfindung, das Hören einer Melodie, eines Satzes: seelische Vorgänge)« (Wittgenstein 1984, a. a. O., § 154). Dass Verstehen ein seelischer Vorgang sei, scheint Wittgenstein an dieser Stelle mit dem Argument auszuschließen, dass es kein *sensorischer* Vorgang ist. Das Argument lässt offen, ob es überhaupt nicht-sensorische seelische Vorgänge gibt.

35 Bühler, K., »Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge: Über Gedanken«, in: *Archiv für die gesamte Psychologie* 9 (1907), S. 297-365.

Testverfahren fest, bei denen Versuchspersonen aufgefordert wurden, spezifische Denkleistungen auszuführen (vgl. a. a. O., S. 318 f.).

Die Behauptung, dass es anschauungsloses Denken gibt, kann unterschiedlich stark sein. Man kann die starke These vertreten, dass Denken keine wie auch immer geartete Verarbeitung von Zeichen beinhaltet. Man kann aber auch die schwächere Version vertreten, dass im Denken die eventuell verarbeiteten Zeichen weder perzeptuell noch imaginativ *erscheinen*. In unserem Zusammenhang reicht offensichtlich die zweite, schwächere Version. Nur dafür kämen jedenfalls Buhlers (introspektive) Befunde in Frage, und nur dafür scheint mir auch Charles Siewert zu argumentieren, wenn er die Möglichkeit eines *nichtikonischen Denkens*<sup>36</sup> nachweisen möchte. Siewert gibt u. a. das Beispiel eines komplexen Gedankens, der ihm auf dem Weg von seinem Tisch zur Kasse eines Restaurants durch den Kopf geschossen sein soll (vgl. a. a. O., S. 277). Siewerts Punkt ist hier, dass der Gedanke so komplex war und sich in einer solch kurzen Zeit abspielte, dass es ihm gar nicht möglich gewesen wäre, sich den entsprechenden Satz akustisch oder grafisch vorzustellen.

Dem wäre noch die Überlegung hinzuzufügen, dass die perzeptuelle oder imaginative Vorstellung sprachlicher Zeichen Züge hat, die beim reinen Denken nicht vorhanden sind. Damit von einer perzeptuellen, zum Beispiel akustischen Einbildung gesprochen werden kann, müssen mindestens einige akustische Eigenschaften gegeben sein: Der eingebildete Satz muss laut oder leise sein, hoch oder tief, schnell oder langsam usw. Bei der Einbildung müssen vielleicht nicht *alle* akustischen Eigenschaften gleichermaßen gegeben sein, doch wäre es seltsam, von der akustischen Einbildung eines gesprochenen Satzes zu sprechen, in der *keine* der normalerweise gehörten Eigenschaften gegeben wäre. Nichts spricht hingegen gegen die Möglichkeit, etwas zu denken, ohne sich dabei irgendeiner perzeptuellen Eigenschaft bewusst zu sein.

Sind diese Argumente stichhaltig, so können wir den Schluss ziehen, dass sich der qualitative Charakter einiger propositionaler Einstellungen nicht auf den qualitativen Charakter von begleitenden sensorischen Wahrnehmungs- oder Einbildungsakten re-

36 Siewert, C., *The Significance of Consciousness*, Princeton 1998, S. 264.

duzieren lässt. Bleibt freilich die Frage, ob der so abgesonderte qualitative Charakter spezifisch genug ist, um die betreffende Bedeutung zu individualisieren. Das ist die letzte hier noch offen gelassene Frage.

### 7. Ist der qualitative Charakter konstitutiv für die Bedeutung?

Bei der Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem qualitativen Charakter einiger propositionaler Einstellungen und ihrer Bedeutung sind mehrere Missverständnisse von Anfang an, und dies auch und besonders in Bezug auf Husserl, zu vermeiden.

Man sollte erstens Husserls Begriff der Bedeutung als Spezies, die durch den qualitativen Inhalt eines mentalen Aktes instantiiert wird, nicht mit dem Begriff der Bedeutung eines Wortes in der öffentlichen Sprache verwechseln. Wörterbücher sind da, um die Bedeutung eines Ausdrucks der öffentlichen Sprache zu fixieren. Es ist gut, sich daran zu halten, um Missverständnisse zu vermeiden. Dennoch besitzen Wörterbücher keineswegs die Macht, den Inhalt unserer Überzeugungen zu bestimmen. Äußert jemand den Satz ›Philosophie fördert Intelligenz‹, und verwechselt er dabei den Ausdruck ›fördern‹ mit ›fordern‹, so läuft er Gefahr, missverstanden zu werden. Das ändert nichts an der Tatsache, dass er mit seiner Äußerung einen Urteilsakt mit einer ganz bestimmten Bedeutung kundgegeben haben kann.

Irgendwann sollte jeder von uns gelernt haben, dass Gold die atomare Zahl 79 hat. Die meisten haben es relativ kurz danach wieder vergessen. Einige Wörterbücher mögen bei der Angabe der Bedeutung von ›Gold‹ dessen atomare Zahl spezifizieren. Es wäre sicher vermessen zu verlangen, dass sich dieser Aspekt der Bedeutung des deutschen Wortes ›Gold‹ im phänomenalen Charakter jedes einzelnen Urteils, dass Gold wertvoll ist, widerspiegeln sollte. Allein daraus zu schließen, dass dem phänomenalen Charakter solcher Urteile überhaupt keine Bedeutung entspricht, wäre jedoch voreilig. Mein Urteilsakt, dass Gold wertvoll ist, wird ja nicht bereits dadurch inhaltslos, dass ich die atomare Zahl von Gold vergessen habe.

Es könnte nun der Verdacht bestehen, der phänomenale Charak-

ter eines Urteils sei zu unpräzise, zu diffus und zu vage, um einen bestimmten intentionalen Gehalt festlegen zu können. Siewert<sup>37</sup> schildert die Intuition, die diesen Einwand motivieren könnte, mit einem Beispiel (vgl. a. a. O., S. 287 f.). Nehmen wir an, dass ich auf der Fahrt zur Arbeit plötzlich merke, meine Aktentasche zu Hause vergessen zu haben. Ein Gedanke wird mir bewusst. Aber welcher? Der Gedanke, dass ich meine Aktentasche zu Hause *vergessen* habe, oder der Gedanke, dass sie zu Hause *liegt*? Ich sage meinem Mitfahrer: »Mist, ich habe meine Aktentasche zu Hause gelassen!« Der etwas sture Mitfahrer möchte genauer wissen, welcher Gedanke mich zur Äußerung jenes Satzes motivierte. Dachte ich, dass ich mich unabsichtlich von meiner Aktentasche entfernt habe? Dass ich mich bewegt habe, während die Tasche liegen geblieben ist? Dass die Tasche dort liegen geblieben ist, wo ich wohne und wo meine Familie lebt? Dachte ich, dass ich jenes Ding habe liegen lassen, womit man Bücher, Blätter und Stifte transportieren kann? Eine Zeit lang werde ich diesen Fragen zustimmen. Wann werde ich aber damit aufhören? Wann werde ich sagen: »Nein, das hatte ich nicht gedacht.«? Gibt es hier überhaupt eine klare und eindeutige Grenze? Und wenn es sie nicht gibt, woran liegt es? Liegt es am phänomenalen Charakter meines Urteils? Ist dieser so unbestimmt, dass er keinen Schluss zum entsprechenden intentionalen Gehalt zulässt?

Siewert ist der Meinung, dass es keine eindeutige Grenze gibt (vgl. a. a. O., S. 290), dass dies jedoch erstens keineswegs die Tatsache in Frage stellt, dass mein Urteil im gegebenen Fall einen eindeutigen intentionalen Gehalt gehabt haben kann und dass es zweitens keine spezifische Schwäche des phänomenalen Charakters offenbart. Das Problem der eindeutigen Grenze hat mindestens zwei Seiten. Es besteht erstens die Frage der für den Inhalt eines Urteils relevanten Implikationen. Man betrachte das folgende klassische Beispiel. Hat das Subjekt geurteilt, dass Junggesellen gefährlich leben, oder hat es geurteilt, dass unverheiratete Männer gefährlich leben? Oder kann es das eine nicht ohne das andere urteilen? Es hat sich bekanntlich als schwierig erwiesen, ein Kriterium zur Bestimmung der für den Inhalt eines Urteils konstitutiven *inferentiellen* Zusammenhänge festzulegen. Es stellt sich jedoch eine zweite Frage, nämlich jene der Vagheit vieler uns zur Beschreibungen von Gedanken zur Verfü-

<sup>37</sup> A.a.O., S. 284 ff.

gung stehenden Begriffe (vgl. *ibid.*, S. 290). Zum Beispiel: Meint das Subjekt, dass jeder Tisch kippen kann, oder meint es, dass jede auf vier Beinen gestützte waagerechte Platte kippen kann? Wie steht es mit Tischen, die nur ein Bein haben, oder solche die sechs Beine haben?

Es wäre ganz allgemein irreführend, wenn die Vagheit eines Prädikats implizieren sollte, dass dessen Anwendung *nie* wahr sein kann. Die Tatsache, dass »kahlköpfig« vage ist – bei welchem verlorenen Haar beginnt die Kahlheit? –, hindert uns nicht, den Satz »Kojak ist kahlköpfig« als wahr zu betrachten. Und wenn ein Prädikat in einer bestimmten Situation vage ist, so schließt dies keineswegs aus, dass es ein damit verwandtes Prädikat gibt, dessen Anwendung *in der gegebenen* Situation eindeutig ist. Selbst bei den Köpfen, bei denen wir nicht zu bestimmen vermögen, ob sie nun kahl sind oder nicht, gilt eindeutig, dass sie mehr oder weniger als *n* Haare tragen.<sup>38</sup>

Das Hauptziel von Siewerts Argumentation ist nun aber zu zeigen, dass die eventuelle Vagheit phänomenaler Begriffe keinen Grund darstellt, um daran zu zweifeln, dass sich der phänomenale Charakter dazu eignet, den intentionalen Gehalt zu bestimmen. Denn phänomenale Begriffe, so Siewerts Argumentationslinie, sind in Bezug auf Vagheit nicht anfälliger als die entsprechenden intentionalen Begriffe. Um dies nachzuweisen, können Betrachtungen beiseite gelassen werden, welche die mehr oder weniger geglückte sprachliche Formulierung eines Gedankens betreffen. Es geht nicht um die Frage, ob die Äußerung »Ich habe meine Aktentasche zu Hause gelassen« die angemessenste Formulierung meines Gedankens war. Es geht auch nicht um die Frage, ob es überhaupt Gedanken gibt oder ob man sie überhaupt Menschen zuschreiben kann. Dies zu bezweifeln würde in Bezug auf den intentionalen Gehalt in den Antirealismus münden, womit die These der phänomenalen Bestimmung von Anfang an ins Leere lief. Es geht eher um eine epistemische Fragestellung: Sind unsere intentionalen Begriffe und die Evidenzen, die ihrer Anwendung zugrunde liegen, so beschaffen, dass dabei keinerlei Vagheit entstehen kann? Sind Begriffe des

<sup>38</sup> Damit ist freilich nicht gesagt, dass das neu eingeführte Prädikat (*n*-Haare zu tragen) keinerlei Vagheit ausgesetzt ist (zum Beispiel: Wann trägt ein Kopf ein Haar? Sind eingepflanzte künstliche Haare auch Haare, die man trägt? usw.). Die Tatsache bleibt, dass diese Vagheit nicht mehr die *Zahl* der Haare betrifft, die man tragen muss, um nicht kahlköpfig zu sein.

Typs (glaubt, dass *p*) so beschaffen, dass man damit eindeutig bestimmen kann, was ein Subjekt beispielsweise gedacht hat, als es den Satz »Ich habe meine Aktentasche zu Hause gelassen« äußerte? Die Schwierigkeit liegt weder in einer etwaigen Unfähigkeit des Subjekts, die richtigen Wörter zu finden, noch in der Tatsache, dass der Zustand des Subjektes überhaupt keinen bestimmten intentionalen Gehalt hätte. Sie liegt eher in der Natur der intentionalen Begriffe und in den allgemeinen Kriterien ihrer Anwendung. Obwohl es einen Unterschied gibt zwischen dem Urteil, dass ich die Tasche zu Hause vergessen habe, und dem Urteil, dass ich sie da gelassen habe, wo meine Familie wohnt, ist es im normalen Fall *weder* mit phänomenalen *noch* mit intentionalen Begriffen möglich zu bestimmen, ob ich nun das eine oder das andere gemeint habe. In Hinsicht auf Vagheit besteht somit zwischen phänomenalen und intentionalen Begriffen kein grundlegender Unterschied. Der Vorwurf, der phänomenale Gehalt sei zu vage, um den intentionalen Gehalt bestimmen zu können, darf sich also darauf nicht stützen.

Freges Prinzip zufolge haben zwei Ausdrücke *x* und *y* dann eine unterschiedliche Bedeutung, wenn es einen Kontext *K* gibt, so dass ein rationales Subjekt unterschiedliche Einstellungen gegenüber *Kx* und *Ky* einnehmen kann (zum Beispiel glauben, dass *Kx*, und nicht glauben, dass *Ky*). Kann es einen solchen subjektiven Unterschied geben, selbst wenn dem Subjekt kein phänomenaler Unterschied zwischen dem Urteil, dass *Kx*, und dem Urteil, dass *Ky*, bewusst ist? Ist es beispielsweise möglich, dass ein rationales Subjekt *Ky* ablehnt und *Kx* akzeptiert, obwohl es dem Subjekt so *scheint*, als gäbe es zwischen dem Urteil, dass *Kx*, und dem Urteil, dass *Ky*, keinen Unterschied (die beiden Urteile *scheinen* vom selben Typ zu sein)?

Am ehesten kommen hier wohl Situationen folgender Art in Frage. Stellen wir uns vor, ich reiste in einem schnellen Zug, schaute aus dem Fenster, und fragte mich mehrmals, in regelmäßigen Abständen, ob ich hier würde wohnen wollen. Ich antwortete einmal »Ja« und einmal »Nein«, obwohl sich der phänomenale Charakter der betrachteten Fragestellung nicht verändert. Mir scheint es, als würde ich mir mehrmals dieselbe Frage stellen.

In einem gewissen Sinn stelle ich mir tatsächlich mehrmals dieselbe Frage, die Frage: »Würde ich hier wohnen wollen?« Es wäre dennoch falsch, den phänomenalen Charakter der verschiedenen Erlebnisse als unverändert zu betrachten. Offensichtlich spielen im

gegebenen Beispiel perzeptuelle Qualitäten eine ausschlaggebende Rolle. Weil mir der eine Ort *visuell* anders erscheint als der andere, würde ich an dem einen wohnen wollen und an dem anderen nicht. Es gibt einen *phänomenalen* Unterschied, wodurch meine unterschiedliche Einstellung der gestellten Frage gegenüber erklärt werden kann. Ob nun dieser zusätzliche Charakter im strikten Sinne zum phänomenalen Charakter des Urteils gehört, das braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen. Tatsache ist, dass die unterschiedliche kognitive Einstellung durch einen unterschiedlichen phänomenalen Charakter erklärt werden kann und wohl auch muss.

Können Urteile mit demselben intentionalen Gehalt einen unterschiedlichen phänomenalen Charakter haben? Man wird hier an Fälle wie den folgenden denken. Rudolph Lingens hat sich in der Stanford Library verlaufen und denkt sich: ›Ich bin verwirrt.‹<sup>39</sup> John Perry kommt vorbei, sieht, wie Lingens mit verstörtem Blick durch die Gegend irrt, und denkt sich: ›Er ist verwirrt.‹ Rudolph Lingens und John Perry denken dasselbe, es *erscheint* ihnen aber verschieden (Perry scheint es nicht so, als würde er denken: ›Ich bin verwirrt; Lingens schon).

Zwei mögliche Reaktionen sollten in diesem Fall unmittelbar einleuchten. Man kann sich erstens fragen, was denn genau gemeint ist, wenn man den Fall so beschreibt, als würden die beiden Personen wirklich dasselbe *denken*. Aus der Tatsache allein, dass sich die beiden Gedanken auf dasselbe beziehen, folgt jedenfalls noch nicht, dass sie identisch sind.

Gerade Beispiele wie das eben besprochene können uns aber zweitens dazu bewegen, eine schwache Version der These der Phänomenologie des Intentionalen zu vertreten. Selbst wenn es im gegebenen Fall einen intentionalen Gehalt geben sollte, welcher Perrys und Lingens' Urteil gemeinsam ist: Das alleine schließt keinen zusätzlichen, urteilsspezifischen intentionalen Gehalt aus.

Konstitutiv für die Bedeutung, sagt Husserl, sei all das, was zur Bestimmung des Gegenstandes beiträgt.<sup>40</sup> Zu den Faktoren, die den

<sup>39</sup> Das ist der Satz, den er äußern würde, wenn er sein Urteil kundgeben würde.

<sup>40</sup> Zu dieser These und zu einigen typischen Diskussionsbeiträgen dazu, vgl. McIntyre, R., »Intending and Referring«, in: *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, herausgegeben von H. Dreyfus, Cambridge (Mass.) 1982, S. 215-231, und Miller, G. H., »How Phenomenological Content Determines the Intentional Object«, in: *Husserl-Studies* 16 (1999), S. 1-24.

Gegenstand determinieren, gehören einer verbreiteten (externalistischen) Meinung zufolge allerdings auch solche, die keine Merkmale des phänomenalen Charakters eines Urteils sein können (typischerweise: externe kausale oder soziale Faktoren). Also kann die Bedeutung als intentionaler Gehalt eines Aktes nicht, jedenfalls nicht vollständig, durch dessen phänomenalen Charakter bestimmt werden.

Auch hier gibt es mindestens zwei mögliche Reaktionen. Eine erste Reaktion bestünde darin, Husserls Ausgangsthese, dass zur Bedeutung all das gehört, was zur Bestimmung des Gegenstandes beiträgt, einzuschränken. Soll beispielsweise mit der These gemeint sein, dass die Bedeutung ausreicht, um die *Existenz* eines bestimmten Gegenstandes zu gewährleisten? Wenn nicht, dann ergibt sich bereits hier eine Einschränkung: Die Bedeutung kann den Gegenstand nur insofern bestimmen, als es ihn auch gibt. Die Existenz des Gegenstandes, würde man sagen, bildet die Rahmenbedingung eines geglückten intentionalen Aktes. Zu eruieren wäre dann, ob die oben genannten kausalen und sozialen Einschränkungen nicht lediglich als zusätzliche Faktoren dieser Rahmenbedingungen zu betrachten wären.

Von Husserls Phänomenologie ausgehend, wäre hier allerdings eine etwas andere Alternative in Betracht zu ziehen. Der Vorschlag wäre, dass die durch den phänomenalen Charakter bestimmte Bedeutung sehr wohl einen Gegenstand festlegt, jedoch einen Gegenstand besonderer Art, nämlich einen *intentionalen* Gegenstand. Unter den unterschiedlichen und teilweise widersprüchlichen Auffassungen von intentionalen Gegenständen käme im gegenwärtigen Zusammenhang besonders eine in Frage. Husserls Theorie der phänomenologischen Reduktion entsprechend wird nämlich die Existenz, und mit ihr all jene Beziehungen (wie die kausalen), welche von der Existenz abhängen, bei der Untersuchung mentaler Akte und ihrer Gegenstände ausgeklammert. Wird in der phänomenologischen Perspektive behauptet, die von einem Akt exemplifizierte Bedeutung bestimme einen intentionalen Gegenstand, so können also dabei Faktoren, welche dessen Existenz voraussetzen, keinerlei Rolle spielen. Die Bezugnahme auf kausale und soziale Faktoren beinhaltet aber eine solche Voraussetzung. Also können kausale und soziale Faktoren keine Merkmale der Bedeutung darstellen.

Oft wird bemängelt, der ontologische Status intentionaler Gegenstände sei obskur. Man betrachte dagegen folgende klassische Über-

legung. Einer traditionellen, aristotelischen Meinung zufolge hängen die Identitätsbedingungen der Gegenstände weder von ihrer Existenz noch von Eigenschaften ab, die damit einhergehen (wie es die kausalen Beziehungen sind, in denen der Gegenstand stehen mag). Entscheidend für die Identitätsbedingungen eines Gegenstandes ist seine Essenz, nicht seine Existenz. Intentional auf einen Gegenstand gerichtet zu sein, heißt zu wissen, um was für einen Gegenstand es sich dabei handelt.<sup>41</sup> Dementsprechend bestimmt die Bedeutung im Husserlschen Sinn einen Gegenstand in seiner Essenz, nicht in seiner Existenz. Daraus alleine folgt nicht, dass Essenzen einer besonderen Seinsweise bedürfen, getrennt von der Existenz der Gegenstände, dessen Essenzen sie sind. Die These ist nicht, dass der Akt sich auf etwas richtet, einen intentionalen Gegenstand, selbst wenn es diesen nicht gibt. Die These ist eher, dass sich der Akt auf einen existierenden Gegenstand nur insofern beziehen kann, als er es vermag, seine Essenz – und nicht seine Existenz – zu bestimmen. Um dies zu tun, darin liegt die Pointe der Husserlschen *epoché*, können und dürfen kontingente Faktoren, die von der Existenz des Gegenstandes abhängen, keine Rolle spielen.

Sowohl angesichts einiger Interpretationen der phänomenologischen Intentionalitätstheorie wie der verbreiteten Kritik des Essentialismus wird der dargelegte Gedankengang auf Widerstand stoßen. Dagegen lohnt es sich jetzt nicht mehr anzukämpfen. Die Freunde der begrifflichen Qualia werden auf diese Schwierigkeiten sowieso einen eher gelassenen Blick werfen. Das Problem des intentionalen Gegenstandes ist ja beileibe keine Besonderheit der phänomenologischen Theorie der Bedeutung.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Vgl. Wiggins, D., *Sameness and Substance Renewing*, Cambridge 2001, S. 21 f.

<sup>42</sup> Eine erste Version dieses Textes wurde 1997 in Genf vorgetragen. Kevin Mulligans Bemerkungen haben mich motiviert, trotz allgemeiner Skepsis meinen Standpunkt nicht kampfflos aufzugeben. Für hilfreiche Hinweise zu unterschiedlichen Versionen dieses Textes bin ich Geert Keil, Fabian Dorsch und Davor Bodrozic dankbar.