

## Philosophie der Gegenwart – Grundprobleme und Streitfragen

3. Analytische Philosophie und analytische Methode in der Philosophie des Geistes – *Satz und Sieg Ansgar Beckermann*, Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, 1998 [<sup>3</sup>2008]  
Vorwort [S. VII - IX]

Dieses Buch trägt den Titel Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes und nicht - wie man wegen seines Inhalts auch vermuten könnte - Einführung in die Analytische Philosophie des Geistes. Zugleich ist es der erste einer Reihe von Bänden, die ebenfalls als ‚Analytische Einführungen‘ in verschiedene Disziplinen der Philosophie dienen sollen. Die Wahl des Titels ist also doppelt erklärungsbedürftig.

Analytische Philosophie im traditionellen Sinn kann durch eine (oder auch mehrere) der folgenden drei Thesen gekennzeichnet werden:

- (1) Ziel der Philosophie ist die Überwindung der Philosophie durch Sprachanalyse.
- (2) Die einzige (legitime) Aufgabe der Philosophie ist die Analyse der (Alltags- oder Wissenschafts-)Sprache.
- (3) Die einzige Methode, die der Philosophie zur Verfügung steht, ist die Methode der Sprachanalyse.

Wenn man betrachtet, was heute unter dem Stichwort 'analytische Philosophie' betrieben wird, stellt man jedoch fest, dass es kaum noch jemanden gibt, der auch nur eine dieser Thesen unterschreiben würde. Mit anderen Worten: Analytische Philosophie in dem Sinne, in dem dieser Ausdruck in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstanden wurde, gibt es heute nicht mehr. Die traditionelle Analytische Philosophie ist tot. Und dennoch scheint die Analytische Philosophie kaum je so lebendig gewesen zu sein wie heute. Auch wenn dies nach außen hin kaum sichtbar geworden ist, muss es also einen deutlichen Wandel im Selbstverständnis dieses Bereichs der Philosophie gegeben haben.

Soweit ich sehen kann, ergibt sich der Übergang von der traditionellen zur heutigen Analytischen Philosophie einfach daraus, dass man, ohne viel Aufhebens davon zu machen, die oben angeführten drei Thesen aufgegeben, zugleich aber einen bestimmten Stil des Philosophierens beibehalten hat. Das wesentliche Kennzeichen der heutigen Analytischen Philosophie ist eine bestimmte Analytische Einstellung philosophischen Problemen gegenüber. Was macht diese Einstellung aus? Zum einen zeichnet sich die heutige, ebenso wie die traditionelle, Analytische Philosophie / durch eine besondere Argumentationskultur aus. Ernest LePore hat einmal im Gespräch berichtet, Quine vertrete die Auffassung der Beginn der Analytischen Philosophie in den USA sei genau zu datieren. 1935 begleiteten Quine, Goodman und einige andere Kollegen Rudolf Carnap zu einem Vortrag vor der *Philosophical Association* in Baltimore. Nach dem Vortrag musste sich Carnap mit einem Einwand Arthur Lovejoys auseinandersetzen, und das tat er in der für ihn und für die Analytische Philosophie charakteristischen Weise: „Wenn Arthur Lovejoy A meint, dann p, wenn er dagegen B meint, dann q.“ Diese schöne Geschichte ist sehr bezeichnend. Denn an ihr wird ein Merkmal Analytischen Philosophierens schlagartig deutlich: Der Versuch, den Inhalt einer These so präzise wie irgend möglich herauszuarbeiten, und sei es um den Preis der Penetranz oder gar der Langeweile. Nur wenn klar ist, was mit einer bestimmten Annahme gemeint ist bzw. welche verschiedenen Lesarten sie zulässt, kann man sagen, welche Argumente für oder gegen sie sprechen. Begriffliche Implikationen und argumentative Zusammenhänge so klar wie möglich herauszuarbeiten, ist also ein wesentlicher Aspekt der Analytischen Einstellung.

Es gibt aber auch noch andere, vielleicht weniger offensichtliche. Ein zweites Merkmal der Analytischen Einstellung besteht darin, dass sie von der Annahme ausgeht, dass es zeitunabhängige philosophische Probleme gibt, Fragen, die seit dem Beginn der Philosophie immer wieder gestellt wurden und die heute noch dieselbe Bedeutung haben wie damals. Dasselbe gilt für Argumente.

Der Analytischen Einstellung zufolge sind auch Argumente nicht relativ zu einer bestimmten Zeit, Kultur oder einem philosophischen System.

Aus dieser Auffassung ergibt sich ein drittes Merkmal der Analytischen Einstellung, die Überzeugung, dass es so etwas wie philosophische Schulen eigentlich gar nicht geben kann. Möglich sind nur unterschiedliche Auffassungen und Positionen; aber diese sind gegeneinander nicht so abgeschottet, dass ein Austausch von Argumenten unmöglich wäre. Ganz im Gegenteil: Es gibt nur einen großen philosophischen Diskurs, in dem jeder argumentativ zu den Auffassungen der jeweils anderen Stellung nehmen kann. Dies ist auch der Grund dafür, dass Philosophie arbeitsteilig betrieben werden kann. Wenn die Aufgabe von Philosophinnen und Philosophen nicht ist, große Systeme zu entwerfen, sondern an der Klärung zeitübergreifender philosophischer Fragen mitzuwirken, dann können auch kleine Beiträge einen Fortschritt bedeuten. Sie müssen nur auf eine gemeinsame Frage bezogen sein und helfen, der Antwort auf diese Frage näherzukommen. Allerdings ist die Hoffnung, dass es möglich sei, philosophische Probleme ein für alle Mal zu lösen, heute bei weitem nicht mehr so ausgeprägt, wie sie es vielleicht einmal war. Fortschritt ist dennoch möglich. Denn auch wenn es gelingt, zu klären, was eine bestimmte Position genau impliziert, welche Argumente für diese Position relevant und welche Argumente definitiv zum Scheitern verurteilt sind, z.B. weil sie nicht zeigen, was sie zeigen sollen, kann dies durchaus einen wesentlichen Fortschritt darstellen. Fortschritt in der Philosophie bedeutet im allgemeinen nicht die Lösung, sondern die Klärung von Problemen.

Damit ist zunächst alles gesagt, was zur Erläuterung des Titels dieses Buches nötig ist. Es handelt sich um eine Einführung in die Philosophie des Geistes in Analytischer Einstellung. Das bedeutet, dass es sich nicht um eine Einführung in Kants Philosophie des Geistes oder die marxistische Philosophie des Geistes oder die abendländische Philosophie des Geistes handelt, sondern einfach um eine Einführung in die Philosophie des Geistes.

*Beckermann, Die verschiedenen Problembereiche in der Philosophie des Geistes [S. 1 - 2]*

Menschen sind - daran kann es keinen Zweifel geben - auf der einen Seite biologische Lebewesen: Sie atmen und nehmen Nahrung zu sich, sie paaren sich und pflanzen sich fort, sie wachsen, altern und sterben. Auf der anderen Seite haben sie aber auch ein mentales Leben: Sie nehmen wahr und erinnern sich, sie denken nach und fällen Entscheidungen, sie freuen und ärgern sich, sie fühlen Schmerz und Erleichterung. Soweit sind die Dinge sicher klar.

Wenn man es unternimmt, die mentale Seite des menschlichen Lebens - und sie ist der Gegenstand der Philosophie des Geistes - genauer zu untersuchen, stößt man jedoch recht bald auf eine Reihe höchst komplexer Fragen, die sich vier Problembereichen zuordnen lassen:

- der Ontologie
- der Epistemologie
- der Semantik und
- der Methodologie.

In der Ontologie - der Lehre vom Sein, wie es früher etwas hochtrabend hieß - geht es, kurz gesagt, um die Frage, welche Arten von Entitäten es gibt und was die charakteristischen Merkmale dieser verschiedenen Arten von Entitäten sind. In der Philosophie des Geistes ist das ontologische Teilproblem in erster Linie durch die Fragen charakterisiert: "Gibt es Mentales?"

und „Was ist die Natur des Mentalen?“. Dabei liegt das Schwer-/ gewicht jedoch eher auf der zweiten Frage, da es nur wenige Autoren gibt, die die Existenz des Mentalen rundweg abstreiten. Den Kern des ontologischen Teilproblems bildet das klassische Leib-Seele-Problem, bei dem es um die Fragen geht: Wie verhält sich das Mentale zum Physischen? Lassen sich mentale auf physische Phänomene zurückführen? Kann man etwa das Denken und Fühlen genauso biologisch erklären wie

das Atmen und die Fortpflanzung? Oder ist der mentale Bereich in dem Sinne eigenständig, dass er sich prinzipiell jeder naturwissenschaftlichen Erklärung entzieht?

### **Klassische Texte der Analytischen Philosophie des Geistes – Auszüge 1**

**J.J.C. Smart:** Empfindungen und Vorgänge im Gehirn, 1959, in: Metzinger II, S. 111ff.

Die Position, die ich - falls möglich - vermeiden möchte, ist eine andere, nämlich dass „ich habe Schmerzen“ ein echter Bericht ist und dass das, was er berichtet, ein irreduzibel psychisches Etwas ist. Und ebenso möchte ich der Position widerstehen, dass zu sagen „ich habe ein gelb-oranges Nachbild“ heißt, etwas irreduzibel Psychisches zu berichten.

Warum möchte ich diesen Positionen widerstehen? Hauptsächlich wegen Ockhams Rasiermesser. Es scheint mir, dass uns die Wissenschaft zunehmend eine Perspektive vermittelt, nach der Organismen als physikalisch-chemische Mechanismen gesehen werden können:<sup>4</sup> es scheint, dass selbst das menschliche Verhalten eines Tages in mechanistischer Terminologie erklärbar sein wird. Was die Wissenschaft anbetrifft, so scheint es in der Welt nichts außer zunehmend komplexen Arrangements physikalischer Bestandteile zu geben. Überall, außer an einem Ort: im Bewusstsein. Das heißt für eine vollständige Beschreibung all dessen, was in einem Menschen vorgeht, müsste man nicht nur die physikalischen Prozesse in seinem Gewebe, seinen Drüsen, seinem Nervensystem und so fort erwähnen, sondern auch seine Bewusstseinszustände: seine visuellen, auditorischen und taktilen Empfindungen [*sensations*] und seine Schmerzen. Dass diese mit Gehirnprozessen *korreliert* sein sollten, hilft da nichts, denn zu sagen, dass sie *korreliert* sind, ist gleichbedeutend damit zu sagen, dass sie etwas *Zusätzliches*, Darüberhinausgehendes sind. Man kann etwas nicht mit sich selbst korrelieren. Man kann Fußabdrücke mit Einbrechern korrelieren, aber nicht Bill Sykes, den Einbrecher, mit Bill Sykes, dem Einbrecher. Also scheinen Empfindungen, Bewusstseinszustände, die eine Sache zu sein, die außerhalb des physikalistischen Bildes gelassen werden, und ich kann aus verschiedenen Gründen einfach nicht glauben, dass dies sein kann. Dass alles in physikalischem Vokabular erklärt werden kann (natürlich zusammen mit Beschreibungen der Wege, wie die Teile zusammengesetzt sind - grob gesprochen verhält sich Biologie zu Physik wie Radiotechnik zu Elektromagnetismus) außer dem Auftreten von Empfindungen, scheint mir offen gestanden unglaublich. Solche / Empfindungen wären „nomological danglers“, um Feigl's Ausdruck zu verwenden. Es wird oft nicht realisiert wie seltsam die Gesetze wären, an denen diese nomologischen Rumhänger hängen würden. Manchmal wird gefragt „warum kann es nicht psychophysische Gesetze geben, die auf eine Art neu sind, wie es die Gesetze der Elektrizität und des Magnetismus vom Standpunkt einer Newtonschen Mechanik sind?“ Sicher werden uns in der Zukunft neue Typen von „letzten“ [ultimative] Gesetzen begegnen, aber ich erwarte, dass sie einfache Konstituenten miteinander in Beziehung setzen: zum Beispiel irgendwelche letzten Elementarteile - welche auch immer gerade in Mode sein mögen. Ich kann nicht glauben, dass die letzten Gesetze der Naturgesetze einfache Konstituenten zu Anordnungen von vielleicht Milliarden von Neuronen (und wer-weiß-wie-vielen Milliarden Milliarden von Elementarteilchen) in Beziehung setzen können, die alle zusammengefügt wurden, als ob ihr Hauptdaseinszweck wäre, ein negativer Feedback-Mechanismus der komplizierten Art zu sein. Solche letzten Gesetze wären anders als alles, das in der Wissenschaft bisher bekannt ist. Sie haben einen seltsamen „Geruch“ an sich. Ich kann einfach nicht an die nomologischen Rumhänger selbst glauben oder an die Gesetze, nach denen sie rumhängen würden. Wenn uns irgendwelche philosophischen Argumente zwingen würden, an solche Dinge zu glauben, würde ich vermuten, dass das betreffende Argument einen Haken hat. Auf jeden Fall ist es das Ziel dieses Aufsatzes zu zeigen, dass es keine philosophischen Argumente gibt, die uns zwingen, Dualisten zu sein. [S. 111-112]

Zunächst möchte ich die These, dass Empfindungen Gehirnprozesse sind, etwas genauer formulieren. Es handelt sich dabei beispielsweise nicht um die These das „Nachbild“ oder „Schmerz“ das gleiche bedeutet wie „Gehirnprozess der Art X“ (wo „X“ durch die Beschreibung

einer bestimmten Art von Gehirnprozess ersetzt wird). Es ist vielmehr die These, dass insoweit „Nachbild“ oder „Schmerz“ der Bericht eines Vorganges ist, es der Bericht eines Prozesses ist, der zufällig ein Gehirnprozess ist. Hieraus folgt, dass die These nicht behauptet, dass Empfindungsaussagen in Sätze über Gehirnprozesse übersetzt werden können. Noch behauptet sie, dass die Logik einer Empfindungsaussage die gleiche ist wie die einer Gehirnprozessaussage. Sie behauptet lediglich, dass in soweit eine Empfindungsaussage ein Bericht über etwas ist, dieses Etwas de facto ein Gehirnprozess ist. Empfindungen sind nichts zusätzlich zu Gehirnprozessen, Nationen sind nichts zusätzlich zu Bürgern, aber dies verhindert nicht, dass die Logik von Sätzen über Nationen sich sehr von der Logik von Sätzen über Bürger unterscheidet, noch stellt es die Übersetzbarkeit von Nationenaussagen in Bürgeraussagen sicher. (Ich möchte jedoch nicht behaupten, dass das Verhältnis von Empfindungsaussagen zu Gehirnprozessaussagen dem von Nationenaussagen zu Bürgeraussagen besonders ähnelt. Nationen sind nicht nur zufälliger Weise nichts Zusätzliches zu den Bürgern. Ich führe das „Nationen“-Beispiel lediglich an, um eine negative Aussage zu machen: die Tatsache, dass die Logik von A-Aussagen sich von der von B-Aussagen unterscheidet, garantiert nicht, das A's etwas zusätzlich zu B's oder über dieses Hinausgehendes sind.) [S. 113 - 114]

**David K. Lewis**, Eine Argumentation für die Identitätstheorie, 1966, in: Metzinger II, S. 169ff.

Die Theorie der Identität von Körper und Geist ist die Hypothese, dass - nicht notwendigerweise, sondern faktisch - jedes Erlebnis mit irgendeinem physischen Zustand identisch ist; und zwar mit einem neuro-chemischen Zustand. Ich behaupte, dass wir, die wir die materialistische Arbeitshypothese akzeptieren, nach der es für physische Phänomene ausschließlich rein physikalische Erklärungen gibt, die Identitätstheorie akzeptieren müssen. Damit ist mehr gesagt, als die meisten Anhänger der Theorie sagen. Von dieser Seite wird meistens nur gesagt, es stehe uns frei, die Theorie zu akzeptieren, und um einer gewissen Einfachheit oder Eleganz willen sollten wir dies auch tun. Meine Argumentation für die Identitätstheorie brauche ich nicht auf Einfachheit zu gründen, weil ich glaube, dass man ihr eine stärkere Grundlage geben kann und geben sollte. / Meine Argumentation sieht so aus: Das definierende Merkmal jeder beliebigen Art von Erlebnis als solchem ist seine kausale Rolle, sein Syndrom der typischsten Ursachen und Wirkungen. Aber wir Materialisten glauben, dass diese kausalen Rollen, die mit analytischer Notwendigkeit zu Erlebnissen gehören, in Wirklichkeit zu gewissen physischen Zuständen gehören. Weil solche physischen Zustände die definierenden Merkmale von Erlebnissen besitzen, müssen sie die Erlebnisse sein.

Meine zweite Prämisse schließt die Existenz nichtphysischer Phänomene nicht aus; sie ist keine ontologische These aus eigenem Recht. Mit ihr wird nur bestritten, dass wir jemals physische Phänomene mit nichtphysischen erklären müssen. Physische Phänomene lassen sich physikalisch erklären; oder sie sind vollkommen unerklärbar, insofern sie in physikalisch erklärbarer Weise auf Zufall beruhen; oder sie sind methodologisch akzeptable Grundphänomene. Alle Arten von nichtphysischen Phänomenen können mit ihnen koexistieren, ja sogar im selben Raum-Zeit-Gebiet; allerdings nur unter der Voraussetzung, dass die nichtphysischen Phänomene keinerlei Einwirkung auf die physischen haben. Diese koexistenten nichtphysischen Phänomene können völlig ohne Beziehung zu physischen Phänomenen sein; sie können kausal unabhängig sein, aber irgendwarum vollkommen mit gewissen physischen Phänomenen korrelieren (wie das gemäß dem Parallelismus für Erlebnisse gilt); sie können Epiphänomene sein, die zwar durch irgendwelche physischen Phänomene verursacht sind, aber selbst keine bewirken (wie das gemäß dem Epiphänomenalismus für Erlebnisse gilt). Wenn sie Epiphänomene sind, so können sie sogar kraft eines Kausalgesetzes vollkommen mit irgendwelchen Phänomenen korrelieren. [S. 178]

Eine Variante des Epiphänomenalismus scheint meiner Argumentation zu entgehen: Seien Erlebnisse nichtphysische Epiphänomene, die gemäß einem Kausalgesetz exakt mit irgendwelchen gleichzeitig auftretenden physischen Zuständen korrelieren, welche selbst wiederum physikalisch (falls überhaupt) erklärbar sind. Das Korrelations-Gesetz (so lautet die Behauptung) lässt die Erlebnisse und ihre physischen Korrelate kausal äquivalent werden. Somit haben die nichtphysischen Erlebnisse nun doch ihre definierenden physischen Wirkungen - nichtsdestotrotz werden sie zur Erklärung dieser Wirkungen nicht benötigt; somit wird gegen meine zweite Prämisse nicht verstoßen (weil die nichtphysischen Erlebnisse die Wirkungen ihrer physischen Korrelate überflüssigerweise nochmals bestimmen). Meine Antwort: Bestenfalls ergibt diese Position nichtphysische Erlebnisse neben den physischen, verdoppelt also Erlebnisse - was die Verfechter dieser Position nicht im Sinn hatten. Darüber hinaus ist es nicht wahr, dass ein derartiger physischer Zustand und sein epiphänomenales Korrelat kausal äquivalent sind. Die Position macht sich einen Fehler in der gängigen Regularitätstheorie der Ursache zunutze. Wir wissen anderswoher, dass die Theorie korrigiert werden muss, um zwischen echten Ursachen und den Pseudo-Ursachen zu unterscheiden, die deren epiphänomenale Korrelate sind. (Das „An“-Licht bewirkt nicht, dass der Motor läuft, obwohl es ein gesetzmäßig perfektes Korrelat des elektrischen Stroms ist, der tatsächlich bewirkt, dass der Motor läuft.) Nach einer befriedigenden Korrektur wird das nichtphysische Korrelat seiner scheinbaren kausalen Rolle enthoben sein und damit seinen Status des Erlebnisses verlieren. Somit ist dieser Epiphänomenalismus kein Gegenbeispiel.

Gemäß dem Dualismus des Alltagsmenschen sind Erlebnisse nicht-physische Phänomene, welche die Ursachen eines geläufigen Syndroms von sowohl physischen als auch nichtphysischen Wirkungen sind. Dieser Dualismus ist ein würdiger Gegner, der es wagt, sich empirischer Widerlegung auszusetzen, und der anhaltende Fortschritt physikalistischer Erklärung wird ihn rechtzeitig unglaublich werden lassen. Ich habe mir Mühe gegeben zu verhindern, dass der Dualismus in der Lehre von den nichtphysischen und physisch wirkungslosen Erlebnissen eine unangreifbare Rückzugsstellung findet. Es ist richtig, dass solche Phänomene niemals durch noch so viel wissenschaftliche Theorie und empirisches Belegmaterial ausgeschlossen werden können. Die Schwierigkeit mit ihnen besteht jedoch darin, dass sie gar nicht das sein können, was wir als Erlebnisse bezeichnen. Sie können nur die nicht-/ physischen Epiphänomene oder Korrelate von physischen Zuständen sein, die Erlebnisse sind. Wenn sie nicht die Erlebnisse selbst sind, können sie den heftig bedrängten Dualismus nicht retten. Und wenn sie dazu nicht in der Lage sind, gibt es für niemanden einen Grund, an sie zu glauben. Solche Dinge kann es geben - aber sie sind irrelevant. [S. 179 - 180]

**Paul. M. Churchland**, Eliminativer Materialismus und propositionale Einstellungen, 1981, in: Metzinger II, S. 189ff.

Eliminativer Materialismus ist durch die These charakterisiert, dass unsere Alltagskonzeption psychologischer Phänomene [AP] eine radikal falsche Theorie ist; eine Theorie, die so fundamentale Defekte aufweist, dass sowohl ihre Prinzipien als auch ihre Ontologie irgendwann schließlich durch eine entwickelte Neurowissenschaft ersetzt werden, statt problemlos auf diese reduziert zu werden. Unser gegenseitiges Verstehen und selbst unsere Introspektion könnten dann innerhalb des begrifflichen Rahmens einer voll entwickelten Neurowissenschaft rekonstituiert werden; einer Theorie, von der wir erwarten dürfen, dass sie bei weitem stärker ist als die Alltagspsychologie, die sie verdrängt, und zudem besser in den allgemeinen Kanon der physikalischen Wissenschaften integriert. Mein Ziel in diesem Aufsatz ist es, diese Prognosen in ihrer Bedeutung (1.) für die grundlegenden Elemente der Alltagspsychologie, die propositionalen Einstellungen (d.h. Überzeugungen, Wünsche etc.) und (2.) für die Konzeption von Rationalität, in der diese Elemente eine Rolle spielen, zu erkunden.

Dieser Fokus stellt einen Wandel in den Geschicken des Materialismus dar. Vor zwanzig Jahren waren es Emotionen, Qualia und *'raw feels'* die als die grundsätzlichen Stolpersteine für den Materialismus galten. Mit der Beseitigung dieser Hindernisse hat sich der Ort der Opposition verlagert. Nunmehr ist es der Bereich des Intentionalen, der Bereich der propositionalen Einstellungen, der üblicherweise als etwas innerhalb eines materialistischen Ansatzes nicht Reduzierbares und nicht Eliminierbares angeführt wird. Es ist zu untersuchen, ob dies tatsächlich der Fall ist und aus welchem Grund. [S. 189]

Wenn wir uns dem homo sapiens aus der Perspektive der Naturgeschichte und der physikalischen Wissenschaften nähern, können wir eine kohärente Beschreibung seiner Konstitution, seiner Entwicklung und seiner Verhaltenskapazitäten geben, die Teilchenphysik, atomare und molekulare Theorie, organische Chemie, Evolutionstheorie, Biologie, Physiologie und materialistische Neurowissenschaften umfasst. Obwohl diese Beschreibung noch radikal unvollständig ist, ist sie bereits außerordentlich leistungsfähig und übertrifft die AP in vielen Punkten selbst in deren eigenem Gebiet. Zudem ist diese Beschreibung ausdrücklich und bewusst als kohärent mit dem Rest unseres sich entwickelnden Weltbildes konzipiert. Kurz, die größte theoretische Synthese in der Geschichte der Menschheit befindet sich gegenwärtig in unserem Besitz und Teile davon liefern bereits zu diesem Zeitpunkt in die Tiefe gehende Beschreibungen und Erklärungen menschlichen sensorischen Inputs, neuronaler Aktivität und motorischer Kontrolle.

Aber die AP ist kein Teil dieser wachsenden Synthese [des physikalischen Weltbildes]. Ihre intentionalen Kategorien stehen grandios allein, ohne wahrnehmbare Aussicht auf eine Reduktion auf jenes größere Corpus. Eine erfolgreiche Reduktion kann meiner Ansicht nach zwar nicht ausgeschlossen werden, aber die explanatorische Impotenz und lange Stagnation der AP flößen wenig Hoffnung ein, dass ihre Kategorien sich exakt in dem begrifflichen Rahmen der Neurowissenschaft abgebildet finden werden. Im Gegenteil, man fühlt sich daran erinnert, wie die Alchemie / ausgesehen haben muss, als die Theorie der chemischen Elemente Form annahm. [S. 198f.]

Ein ernsthafter Fortschritt in unserem Verständnis kognitiver Tugend scheint also zu erfordern, dass wir über die AP hinausgehen, dass wir die Armut der Rationalitätskonzeption der AP hinter uns lassen, indem wir ihre propositionale Kinematik [Kognitionstheorie nach dem Modell der menschlichen Sprache] vollständig überwinden... Eliminativer Materialismus impliziert mithin nicht das Ende unserer normativen Anliegen. Er impliziert lediglich, dass sie auf einer aussagekräftigeren Verstehensebene rekonstituiert werden müssen, der Ebene, die eine entwickelte Neurowissenschaft bereitstellen wird. [S. 208]

Ein theoretisches Ergebnis der eben beschriebenen Art kann zu Recht als ein Fall von Elimination einer theoretischen Ontologie zugunsten einer anderen gewertet werden, aber der Erfolg für die systematische Neurowissenschaft, den wir uns soeben vorgestellt haben, muss keinen spürbaren Effekt auf die allgemeine Praxis haben. Man trennt sich schwer von alten Gewohnheiten und ohne eine praktische Notwendigkeit legt man sie vielleicht gar nicht ab. Aber selbst dann ist es nicht undenkbar, dass ein Teil oder die gesamte Bevölkerung mit dem für die Charakterisierung unserer kinematischen Zustände erforderlichen Vokabular eine enge Vertrautheit erwirbt, dass sie die Gesetze lernen, die ihre Interaktionen und Verhaltensprojektionen bestimmen, dass sie eine Geläufigkeit in der Anwendung auf die eigene Person erwerben / und dass sie die Benutzung der Alltagspsychologie selbst im täglichen Leben völlig verdrängen. Der Untergang der Ontologie der Alltagspsychologie wäre dann vollständig. [S. 210f.]

Die These dieses Beitrags lässt sich folgendermaßen zusammenfassen. Die propositionalen Einstellungen der Alltagspsychologie stellen kein unüberwindliches Hindernis für die fortschreitenden Neurowissenschaften dar. Im Gegenteil, die prinzipielle Ersetzung der Alltagspsychologie ist nicht nur bestens möglich, sie stellt außerdem eine der spannendsten theoretischen Ersetzungen dar, die wir uns gegenwärtig vorstellen können. [S. 215]