



Homo Sapiens und Homo Faber

Epistemische und technische Rationalität
in Antike und Gegenwart

Festschrift für Jürgen Mittelstraß

Herausgegeben von
Gereon Wolters und Martin Carrier

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Einleitung

Martin Carrier und Gereon Wolters

Das Schlagwort von der *Wissensgesellschaft* soll zum Ausdruck bringen, dass wissenschaftliches Wissen zum Gestaltungsprinzip der Gesellschaft und zur Grundlage gesellschaftlichen Wandels geworden ist. Die Wissenschaft durchzieht alle Lebensbereiche; eine Vielzahl von Alltagsproblemen und Politikfeldern unterliegt einem Prozess der Verwissenschaftlichung. Deshalb ist auch die Reflexion über Wissenschaft und Forschung von erheblicher Bedeutung; sie zählt zu den herausragenden Aufgaben der Philosophie der Gegenwart. Auf diese Aufgabe konzentriert sich das Werk Jürgen Mittelstraß'. Drei Aspekte seien stellvertretend genannt, nämlich der Zusammenhang von Handeln und Verstehen, die Wesensmerkmale des Wissens und die disziplinäre Organisation der Wissenschaft.

Erstens hängen für Mittelstraß Wissen und Tun eng miteinander zusammen; Wissenschaft ist mit Technik untrennbar verbunden. Dies besagt nicht einfach, wie verbreitet – und durchaus zu Recht – anerkannt wird, dass sich technisches Können auf wissenschaftliches Verstehen stützt. Für Mittelstraß besagt es vielmehr (und in erster Linie), dass Wissen durch den tätigen Eingriff in die Natur gewonnen wird: »in den Händen liegt ein gut Stück Klugheit des Menschen« (Mittelstraß, 1992, S. 13). Der *homo faber* und der *homo sapiens* gehören zusammen. Diese systematische Lehre spiegelt sich in der historischen Entwicklung wider. Wie Mittelstraß hervorhebt, ist die neuzeitliche Wissenschaft bei Galilei wesentlich aus der Verbindung von akademischer Theorie mit der Praxis der Werkstätten erwachsen. Die Botschaft ist, dass der Mensch versteht, indem er handelt.

Darüber hinaus ist auch die Welt der Wissenschaft, die Welt, die wir erforschen, eine technische Welt, von Menschen gemacht. Tatsächlich spielt in der Laborwissenschaft der Gegenwart die unberührte Natur kaum noch eine Rolle. In dieser nämlich stößt man nur selten auf Transistoren oder Laser. Und manche Teilchenreaktion, die heute in Beschleunigern untersucht wird, ist in der freien Natur letztmalig kurz nach dem Urknall aufgetreten. In diesem Sinn spricht Mittelstraß von unserer Welt als einer »Leonardo-Welt«: die Welt, der wir uns erkennend nähern, ist in wichtiger Hinsicht von uns produziert, ist ein Artefakt (ebd., S. 14, 18).

Mit dieser Entwicklung ist das Problem einer Verselbständigung wissenschaftlich-technischer Rationalitäten verbunden. Der Mensch läuft Gefahr, von seinen eigenen Schöpfungen gleichsam vereinnahmt zu werden; er sieht sich den Sachzwängen wissenschaftlich-technischer Rationalitäten ausgeliefert, die ihm, wie vormals Naturzustände, als ein vom Menschen Getrenntes mit einer Eigendynamik ausgestattet entgegentreten. Daraus erwächst die Herausforderung, wie Mittelstraß

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-017885-0

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© Copyright 2005 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Satz: Claudia Wild, Stuttgart

Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin

deutlich macht, dem technischen Verstand nicht das Feld zu überlassen. Vielmehr ist dieser an die praktische Vernunft zu binden, an ethische und politische Randbedingungen. Die Verwissenschaftlichung und Technisierung bedeutet nämlich keineswegs schon deren Humanisierung. Diese verlangt vielmehr, ethische Imperative zum Tragen zu bringen. An dieser Stelle ist die Philosophie in besonderer Weise gefordert, das Verfügungswissen der Naturwissenschaften durch ein Orientierungswissen zu ergänzen (ebd., S. 19–20, 28).

Ein zweiter Schwerpunkt in Mittelstraß' Werk ist der näheren Bestimmung des Wissens gewidmet. Es geht dabei unter anderem um die Beziehung von Information und Wissen oder um die Klärung der Voraussetzungen von Verstehen. Die schier unbegrenzten technischen Möglichkeiten der Informationsbeschaffung sind nämlich keineswegs gleichbedeutend mit einer Vertiefung des Wissens. Vielmehr bergen diese Möglichkeiten die Gefahr einer Fragmentierung der Kenntnisse in sich, die die Orientierung des Menschen zunehmend beeinträchtigt. »Auf den Strömen der Information entfernen wir uns immer weiter von den Quellen, die das Wissen sind« (ebd., S. 234). Der unbeschränkte Zugriff auf gewaltige Informationsmengen führt zu einer Partikularisierung des Wissens und zur Orientierungslosigkeit des im Informationsstrom dahintreibenden Menschen. Die Wissensgesellschaft, so lautet die nur vordergründig paradoxe Diagnose, ist durch den Verlust des Wissens gekennzeichnet, durch die Preisgabe des Wissens zugunsten bloßer Information, die ohne sinnstiftenden Zusammenhang und ohne interne Kohärenz bedeutungslos bleibt. Erst durch Einbindung und Verknüpfung dieser Informationspartikel entsteht Wissen.

Einen dritten Schwerpunkt von Mittelstraß' Arbeiten bildet die Organisation der Wissenschaft. Mittelstraß rückt hier zu Recht den artifiziellen Charakter der Disziplinenstruktur in den Vordergrund und weist darauf hin, dass sich die drängenden Probleme unserer Zeit nicht nach Maßgabe des disziplinären Zugriffs präsentieren. Diese Probleme überschreiten vielmehr solche menschengemachten Ordnungsgefüge und verlangen interdisziplinäre oder sogar transdisziplinäre Forschungsansätze. Transdisziplinarität zeichnet sich durch eine tief greifende Verschränkung der Disziplinen aus, die über deren bloße Addition weit hinaus geht.

Allen diesen Themen nähert sich Mittelstraß nach Möglichkeit mit einem doppelten, historisch-systematischen Zugriff. Für Sachzusammenhänge sucht er nach historischen Belegen. Das drückt sich etwa in dem genannten ersten Themenschwerpunkt aus, in dem Mittelstraß die These der inneren Verknüpfung von Wissen und Tun (wie angedeutet) durch die Galileische Wende der Verbindung von Wissenschaft und Technik illustriert und untermauert. Trotz der primär systematischen Stoßrichtung seines Denkens besitzt Mittelstraß daher auch einen klaren Blick für die geistesgeschichtlichen Linien und die philosophiehistorischen Bögen.

Mittelstraß macht darauf aufmerksam, dass die Gestaltung der Zukunft eine gemeinsame Anstrengung von Wissenschaft und Politik erfordert. Über diese An-

strengung hat sich Mittelstraß nicht nur in philosophischer Reflexion geäußert, er hat sie selbst erbracht. Die in philosophischer Hinsicht betonte Verbindung von Wissen und Handeln hat Mittelstraß nachdrücklich in praktisches Tun umgesetzt. Es hat ihm nie gereicht, Einsichten zu artikulieren; es ging ihm stets auch darum, diese in der Praxis wirksam werden zu lassen. Mittelstraß hat *vita contemplativa* und *vita activa* stets miteinander verschlungen gesehen. Handeln ohne Nachdenken ist sicher blind, aber umgekehrt bleibt nachdenkendes Betrachten ohne Handeln leer. Bessere Einsicht muss zu besserem Tun führen. Wie die Wissenschaft immer auch auf die Lösung praktischer Aufgaben gerichtet war, so muss auch die philosophische Reflexion der Bewältigung der konkreten Herausforderungen der Zeit dienen. In der Aufklärung wurde der Ausdruck *Weltweisheit* als Übersetzung von *Philosophie* vorgeschlagen. Das Wort hat sich nicht durchgesetzt. Aber für Mittelstraß hätte es gepasst. In ihm ist die Einsicht inkarniert, dass sich die Philosophie aktiv in der Welt entfalten muss, wenn sie Frucht bringen soll.

Mittelstraß' doppeltes Interesse an der Geschichte der Versuche, sich die Welt durch Denken anzueignen, und an den Herausforderungen der Gegenwart spiegelt sich auch in dem vorliegenden Band wider. Die nachstehend gesammelten Beiträge von Schülern, Freunden und Weggefährten gliedern sich in einen historischen und einen systematischen Teil. Dass der Schwerpunkt des historischen Teils auf der Antike liegt, ist kein Zufall, sondern hat mit den philosophischen Leidenschaften von Jürgen Mittelstraß zu tun.

Die Beiträge dieser Festschrift nehmen auf Mittelstraß' Werk Bezug. Sie zielen in aller Regel auf eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den in diesem vertretenen Thesen und Interpretationen. Der vorliegende Band dient nicht allein der Ehrung dieses umtriebigen Denkers aus Anlass seiner Emeritierung, sondern verfolgt darüber hinaus wesentlich den Zweck, im Dialog mit diesem Werk das Streben nach Wahrheit und Begründung in der Philosophie voranzutreiben.

Literaturverzeichnis

Mittelstraß, Jürgen, 1992, *Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*, Frankfurt/M: Suhrkamp.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	V
A. Philosophiegeschichte	1
<i>Christian Thiel</i> (Universität Erlangen): Rekonstruieren, was es nie gab? Gedanken über Phantasie und Methode in der Mathematikgeschichte ..	3
<i>Leonid Zhmud'</i> (Russische Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg): »Saving the phenomena« between Eudoxus and Eudemus	17
<i>Martin Carrier</i> (Universität Bielefeld): Die Rettung der Phänomene: Zu den Wandlungen eines antiken Forschungsprinzips	25
<i>Eva-Maria Engelen</i> (Universität Konstanz): Philosophie und Wissenschaften im Dialog bei Platon	39
<i>Gereon Wolters</i> (Universität Konstanz): Gab es eine <i>geschriebene</i> ungeschriebene Lehre Platons? Oskar Beckers Rekonstruktion des 2. Teils des <i>Parmenides</i>	51
<i>Peter Stemmer</i> (Universität Konstanz): Aristoteles' <i>Ergon</i> -Argument in der <i>Nikomachischen Ethik</i>	65
<i>James G. Lennox</i> (University of Pittsburgh): Getting a Science Going: Aristotle on Entry Level Kinds	87
<i>James Robert Brown</i> (University of Toronto): The Reality of Formal Causes	101
<i>Ursula Klein</i> (Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin): Experimentelle Wissenschaften und Werkstätten-tradition	113
<i>Hans Rott</i> und <i>Verena Wagner</i> (Universität Regensburg): Das Ende vom Problem des methodischen Anfangs: Descartes' antiskeptisches Argument	133

<i>Adolf Grünbaum</i> (University of Pittsburgh): Does Leibniz's Principle of Sufficient Reason License His Primordial Existential Question »Why Is There Something Contingent, Rather Than Nothing?«?	147	<i>David Hyder</i> (University of Ottawa, Universität Konstanz): Lebenswelt und erkenntnistheoretische Fundierung	297
<i>Peter McLaughlin</i> (Universität Heidelberg): Lehren was man selber nicht weiß	157	<i>Wolfgang Hogebe</i> (Universität Bonn): »Wer im Mythos lebt ...« – Eine Miszelle	309
<i>Volker Gerhardt</i> (Humboldt-Universität zu Berlin): Das Paradigma des Lebens. Kants Theorie der menschlichen Existenz ..	171	<i>Gottfried Gabriel</i> (Universität Jena): Orientierung – Unterscheidung – Vergegenwärtigung. Zur Unverzicht- barkeit nicht-propositionaler Erkenntnis für die Philosophie	323
<i>Cinzia Ferrini</i> (Università degli Studi di Trieste): <i>Zwischen Naturwissenschaft und Philosophie: Hegel's phenomenological transition from perception to understanding</i>	187	<i>Stephan Hartmann</i> (London School of Economics, Universität Konstanz): Transdisziplinarität – Eine Herausforderung für die Wissenschaftstheorie	335
B. Systematische Philosophie	199	<i>Reinhard Mocek</i> (Universität Halle): Am Horizont die Mendel-Welt	345
<i>Nicholas Rescher</i> (University of Pittsburgh): Specificity Prioritization and the Primacy of the Particular	201	<i>Gottfried Seebaß</i> (Universität Konstanz): Philosophische Probleme strafrechtlicher Zurechnung	359
<i>Kuno Lorenz</i> (Universität Saarbrücken): Die Rolle der Vernunft im Wissen und Können. Überlegungen zum Verhältnis von Wissenschaft und Kunst	213	<i>Hubert Schleichert</i> (Universität Konstanz): Erlebter Determinismus.	379
<i>Christiane Schildknecht</i> (Universität Bonn): Der Dualismus und die <i>Rettung der Phänomene</i>	225	<i>Carl Friedrich Gethmann</i> (Universität Essen): Ist das Wahre das Ganze? Methodologische Probleme Integrierter Forschung	391
<i>Wolfgang Spohn</i> (Universität Konstanz): Anmerkungen zum Begriff des Bewusstseins	239	<i>Dieter Teichert</i> (Universität Konstanz): Vom Nutzen und Nachteil der Geisteswissenschaften	405
<i>Friedrich Kambartel</i> (Universität Frankfurt): Geist und Natur – Bemerkungen zu ihren normativen Grundlagen	253		
<i>Annemarie Gethmann-Siefert</i> (Fernuniversität Hagen): Kultur: Technik oder Kunst? Überlegungen zur kulturalistischen Weiterung des Konstruktivismus	267		
<i>Peter Schroeder-Heister</i> (Universität Tübingen): Begründungsrationalität und Logik	285		

phanus (Hrsg.), St. Bonaventure N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University.

Ockham, Wilhelm von, 1974, »Summa logicae«, in: *Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica ad fidem codicum manusccriptorum edita*, Opera philosophica, Bd. 1, Boehner, Philotheus/Gál, Gedeon/Brown, Stephanus (Hrsg.), St. Bonaventure N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University.

Ockham, Wilhelm von, 1985, »Expositio in libros physicorum Aristotelis. Prologus et libri I–III«, in: *Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica ad fidem codicum manusccriptorum edita*, Opera philosophica, Bd. 4, Richter, Vladimirus/Leibold, Gerhardus (Hrsg.), St. Bonaventure N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University.

Anmerkungen zum Begriff des Bewusstseins

Wolfgang Spohn

In dem Buch *Geist, Gehirn, Verhalten* (Carrier/Mittelstraß, 1989), welches er zusammen mit Martin Carrier verfasst hat, setzt sich Jürgen Mittelstraß ausführlich mit Bewusstseinsphänomenen auseinander. Insgesamt plädieren die Autoren für das, was sie pragmatischen Dualismus nennen: »Was verschieden aussieht, ist solange als verschiedenartig zu behandeln, bis das Gegenteil gezeigt ist« (ebd., S. 292). Diese Einstellung basiert auf ihrer wissenschaftstheoretisch fundierten These, dass jede Form theoretischer Identifikation eine theoretische Reduktion voraussetzt. Doch hapert es mit den Reduktionen im Leib-Seele-Bereich gleich in doppelter Weise. Erstens stehen der Reduktion der wissenschaftlichen Psychologie auf die Neuropsychologie, also einer materialistischen Lösung des Leib-Seele-Problems, nur Hindernisse entgegen. Zweitens ist das Verhältnis von Alltagspsychologie und wissenschaftlicher Psychologie höchst kompliziert; die Autoren nennen das das Seele-Seele-Problem und erörtern es ausführlich im Kapitel VII. Die Alltagspsychologie, für die Intentionalität und Bewusstsein zentral sind, dient zwar der wissenschaftlichen Psychologie als Beobachtungstheorie und ist insofern ein Teil letzterer, doch ist sie nicht naturalisierbar und ihre Reduktion auf die wissenschaftliche Psychologie zweifelhaft (ebd., S. 254). Die Reduktion des Bewusstseins auf neurophysiologische Sachverhalte ist also doppelt fragwürdig.

Den Einwand, bei der Leib-Seele-Identität gehe es nicht um tatsächliche Reduktionen, sondern nur um Reduzierbarkeit, kontern die Autoren mit dem aus ihrem reichen wissenschaftshistorischen und -theoretischen Fundus geschöpften Hinweis, dass es zwecklos sei, sich in Spekulationen über den weit zukünftigen Stand der Wissenschaft zu ergehen, dass man sich vielmehr an ihren jetzigen Zustand und die sich darin konkret abzeichnenden Tendenzen halten müsse; dann könne man die Reduzierbarkeitsbehauptungen nur so skeptisch einschätzen und einen pragmatischen Dualismus pflegen, wie sie es tun. Ich nehme an, die vergangenen 15 Jahre intensiver psychologischer und neurophysiologischer Forschungen nötigen die Autoren zu keiner Revision ihres Urteils.

Ich will hier nun nicht allgemein Mittelstraß' pragmatischen Dualismus erörtern, wiewohl seine dezidiert wissenschaftstheoretische Begründung den Brennpunkt einer hochinteressanten Auseinandersetzung zum Verhältnis von Wissenschaftstheorie und Modallogik bilden könnte; das ist ein zu großes Feld für solch einen kleinen Beitrag. Ich will nur eine Ecke unter die Lupe nehmen, nämlich den Bewusstseinsbegriff, den Mittelstraß und Carrier einfach im üblichen Verständnis verwenden, der aber zweifelsohne unsere fortgesetzte begrifflich-philosophische An-

strengung verdient. Meine Explikation wird auf durchaus traditionellen Pfaden wandeln; ja, mir will scheinen, dass sie nichts weiter tut, als traditionelle Konnotationen in pointierter Weise zum Ausdruck zu bringen. Gerade deswegen wird sie aber nur das altbekannte und kein neues Licht auf das Leib-Seele-Problem werfen.

Der Aufsatz gliedert sich in zwei Teile. Zunächst werde ich mit meiner abstrakten Explikation ins Haus fallen, die etlicher Erläuterungen bedarf. Dann werde ich darlegen, inwiefern diese Explikation gerade die üblichen Bewusstseinsphänomene abdeckt, und einige teils bestätigende, teils vertiefende Folgerungen ausführen.¹

1. Explikation

Ich bin bei Bewusstsein, jetzt zumindest und immer, wenn ich wach bin. Das ist der menschliche Normalzustand, dem der Ausnahmezustand der Bewusstlosigkeit gegenübersteht; auch im Schlaf bin ich nicht bewusstlos. Was ich dann jeweils spezifisch habe, wenn ich bei Bewusstsein bin, das ist gerade die Frage; unspezifisch können wir aber sagen, dass es jedenfalls Bewusstseinsinhalte sind.

Wir reden von vielen Dingen, deren ich mir bewusst bin. Ich bin mir mancher meiner Fehler bewusst; das heißt, ich kenne sie. Ich bin mir dessen bewusst, dass die Absenkung des Weihnachtsgeldes die Gehaltserhöhung aufgezehrt hat; das heißt, ich bin mir darüber im klaren oder, noch einfacher, ich weiß das.

Doch ist Bewusstsein nicht dasselbe wie Wissen; nicht jeder mögliche Wissensinhalt ist ein möglicher Bewusstseinsinhalt. Manches wissen wir, das meiste aber nicht; das heißt, von den meisten möglichen Inhalten wissen wir nicht, ob sie zutreffen oder nicht. Bewusstseinsinhalte aber sind, so sagt man gemeinhin, niemals in dieser Weise fraglich oder unbekannt. Sind sie realisiert, so wissen wir das auch immer, automatisch, von selbst. Man mag sich bloß scheuen, hier noch von Wissen zu reden, da diese Rede leer und dem Gewussten nichts hinzuzufügen scheint.

Meines Erachtens sind wir hier schon beim Kern der Sache. Das eben so Dahingesagte – und vielleicht schon philosophisch verbogen Dahingesagte – ist bereits unser Begriff des Bewusstseins, oder jedenfalls meine Explikation davon:

(B) p ist ein möglicher Bewusstseinsinhalt von a zum Zeitpunkt t genau dann, wenn notwendigerweise gilt: p genau dann, wenn a zu t p glaubt.

(B) enthält wenigstens acht Aspekte, die erläuterungsbedürftig sind.

(1) Bewusstseinsinhalte sind auf Zeitpunkte relativiert. (B) zufolge muss das so sein, weil die Überzeugungen von a auf Zeitpunkte relativiert sind, sich aber mit

¹ Ich bin Andreas Kemmerling für zahlreiche Verbesserungen dankbar, die er mir trotz seines unbeheblichen Zweifels an meiner Hauptthese (B) aufgewiesen hat.

der Zeit ändern können; und natürlich sind die Bewusstseinsinhalte zu t nur mit den Überzeugungen zu t selbst wesentlich verknüpft. Diese Relativierung ist auch plausibel; nicht nur die tatsächlichen, auch die für mich möglichen Bewusstseinsinhalte können sich ändern. Wenn ich taub werde, verarmt mein Bewusstsein, wenn ich, wie es so schön heißt, mein Bewusstsein erweitere, so gewinne ich mögliche Bewusstseinsinhalte hinzu.

(2) Der Gegenstand a kann irgendeiner sein. Wenn a etwa ein Stein oder eine Zahl ist, dann kann a eben nichts glauben, und drum ist kein p ein Bewusstseinsinhalt von a . (Man mag sagen, dass die Rede davon, dass p kein Bewusstseinsinhalt von a ist, präsupponiere, dass a prinzipiell mit Bewusstsein begabt sei; doch ist die Präsupposition vernachlässigbar.) Menschen haben, so viel wissen wir, Bewusstseinsinhalte; was alles dazu zählt, bespreche ich im nächsten Abschnitt. Inwieweit meine Explikation auf Tiere anwendbar ist, ist mir nicht klar. Auch von Gruppen oder Organisationen kann man sagen, sie hätten so etwas wie Überzeugungen; gelegentlich reden wir sogar von einem kollektiven Bewusstsein. Womöglich gibt (B) in dieser Hinsicht etwas Positives her; wenn, wie Lewis (1969) argumentiert hat, das gemeinsame Wissen um Konventionen zu den Konventionen selbst gehört, so wären gemäß (B) Konventionen Inhalte des kollektiven Bewusstseins der fraglichen Gruppe. Doch will ich diesen Gedanken nicht verfolgen.

(3) Es ist zentral, (B) allgemein für mögliche Bewusstseinsinhalte zu formulieren. Man will ja nicht nur über Bewusstseinsinhalte reden, die einem Subjekt tatsächlich gegeben sind und dann von ihm automatisch geglaubt werden; man will allgemein sagen, dass sie, wenn sie gegeben wären, ipso facto geglaubt würden.

Es ist immer wieder darauf hingewiesen worden, dass sich die philosophische Rede von Bewusstsein gefährlich von der umgangssprachlichen entfernt – s. etwa Kemmerling (1998). Umgangssprachlich redet man in der Regel davon, dass jemandem etwas bewusst sei; das ist dann aber per definitionem ein tatsächlicher Bewusstseinsinhalt. Insofern weiche auch ich hier von der Umgangssprache ab; dessen muss man sich bei der weiteren Lektüre bewusst sein.

(4) Die Variable » p « ist vielleicht der heikelste Punkt von (B). Offenkundig soll p für mögliche Bewusstseinsinhalte stehen; was diese jedoch sein sollen, wollen wir erst herausfinden. Damit das zweite Vorkommen von » p « in (B) Sinn ergibt, muss p aber wahr oder der Fall sein können; und damit das dritte Vorkommen von » p « Sinn ergibt, muss p etwas sein, was man glauben kann. Dabei habe ich die übliche Ausdrucksweise » a glaubt, dass p « umgangen, eben um den Anschein zu vermeiden, » p « sei eine Satzvariable und stehe nur für etwas, das durch Sätze sprachlich ausgedrückt werden kann. Was soll p dann sein?

Nun, p soll für Propositionen stehen; das erklärt sowohl die Wahrheitsfähigkeit wie die Glaubbarkeit von p . Freilich vermehrt der Propositionsbegriff die Verwirrung, zumal im Kontext dieser Festschrift, in dem Propositionen zumeist als Satz-

bedeutungen, also als aus sprachlichen Begriffen zusammengesetzt verstanden werden. Das ist nicht mein Verständnis; für mich sind Propositionen einfach Mengen von Möglichkeiten, die sprachlich ausdrückbar sein mögen oder nicht. Wenn man die Möglichkeiten, die eine Proposition enthält, als mögliche Welten auffasst, so ist man bei einem Propositionsbegriff angelangt, der anderswo gang und gäbe ist. Inhalte, zumal Bewusstseinsinhalte, werden hier also immer nur als solche Mengen verstanden; und vieles, was ich sage, ergibt nur dadurch Sinn.

Dass die einschlägigen Propositionen nicht sprachlich ausdrückbar sein müssen, ist in unserem Zusammenhang ein Vorzug. Es ist ja unstrittig, dass unsere Fähigkeiten zur Farbidentifikation unsere Fähigkeiten der Farbbeschreibung weit übersteigen. *Diesen* Farbton habe ich wahrgenommen, das weiß ich genau, aber ich kann ihn nur annähernd als purpurn schillerndes Sepia beschreiben. So verhält es sich in aller Regel mit den Inhalten unseres phänomenalen Bewusstseins.

Propositionen im Sinne von Mengen von Möglichkeiten eignen sich für unsere Zwecke bestens. Eine solche Proposition kann wahr sein, nämlich wenn sie die tatsächliche Möglichkeit enthält, und man kann sie glauben, wie ich gleich noch ausführen werde. Vor allem kann sie auch ein Bewusstseinsinhalt sein. Das wird freilich erst dann einleuchten, wenn man die Unterscheidung von *transitivem* und *intransitivem* Bewusstsein berücksichtigt: Wenn ich einen bestimmten Schmerz spüre bzw. mir ein bestimmter Wunsch bewusst ist, so scheint die Empfindung oder der Wunsch selbst der Bewusstseinsinhalt zu sein; dieser wäre dann ontologisch wohl als Ereignis bzw. als Vorkommnis (nicht als Typ) eines Zustands zu kategorisieren, aber nicht als Proposition. Hier handelt es sich freilich ums transitive Bewusstsein. Ebenso gut kann man jedoch den Bewusstseinsinhalt auch in dem Umstand erblicken, *dass* ich einen solchen Schmerz bzw. einen solchen Wunsch habe. Dann reden wir vom intransitiven Bewusstsein. Diesen Umstand kann man sehr wohl als Proposition, als Menge möglicher Welten repräsentieren. Denn ich bin offensichtlich Teil der Welt, und dann sind Welten, in denen ich so und so empfinde bzw. das und das wünsche, Welten, die diesen Umstand realisieren. Mit der Explikation (B) beschränke ich mich also aufs intransitive Bewusstsein. Einerseits ist klar, dass dies keine echte Beschränkung ist; andererseits rutscht man leicht in den transitiven Sprachgebrauch, der hier aber – das ist zu betonen – immer im intransitiven Sinne zu verstehen ist.

(5) Im letzten Absatz deutete sich schon an, dass Bewusstseinsinhalte immer *indexikalische* Propositionen sind, die durch indexikalische Sätze der Form »ich bin, habe oder tue jetzt ...« ausgedrückt werden. Denn wer ich bin oder wann jetzt ist, darüber habe ich nie notwendigerweise Überzeugungen. Daher kann (B) auf p nicht zutreffen, wenn p nicht indexikalisch ist. Freilich sind auch indexikalische Propositionen Propositionen, nämlich Mengen so genannter zentrierter möglicher Welten, d. h. möglicher Welten, in denen ein Individuum und ein Zeitpunkt ausgezeichnet sind.

Dies wirft einen Zweifel gegenüber (B) auf. Dass das Subjekt a zu t p glaubt, ist ja seinerseits eine nicht-indexikalische Proposition (darüber, dass a zu t eine indexikalische Überzeugung hat). Wie aber kann eine solche Proposition mit der indexikalischen Proposition p notwendig äquivalent sein? Das ist in der Tat unmöglich. Freilich ist (B) so nicht zu lesen. Wenn p indexikalisch ist, dann ist auch $\Box(p \leftrightarrow G_{a,t}(p))$ indexikalisch. Bei der Interpretation der letzteren Aussage haben die indexikalischen Parameter »ich« und »jetzt« eben weiten Skopus bezüglich des (noch erläuterungsbedürftigen) Notwendigkeitsoperators. Diese Parameter werden also zunächst als a und t interpretiert, und dann steht der Wahrheit der Notwendigkeitsaussage nichts mehr im Wege.

(6) Dass dieser Begriff von Propositionen als Mengen von Möglichkeiten hier passt, liegt natürlich vor allem daran, dass er so neutral ist. Was soll es freilich heißen, eine solche Proposition zu glauben? Das müssen wir wissen, um (B) zu verstehen. Doch erscheint umgekehrt der Begriff des Glaubens zu vieldeutig, um darauf eine Bewusstseinsanalyse zu gründen:

Gibt es nicht bewusste und unbewusste Überzeugungen? Das sollte man nicht leugnen. Dann muss in (B) aber offenbar von ersteren die Rede sein – was (B) anscheinend in einen Zirkel verstrickt. Dieser Punkt wird uns noch beschäftigen. Ferner unterscheidet man zwischen manifesten oder okkurrenten Überzeugungen, deren Inhalt einem gerade durch den Sinn geht, und bloß dispositionalen Überzeugungen, die sich in geeigneten Situationen zeigen. Das ist eine andere Unterscheidung; es wäre nicht richtig, Überzeugungen wegen ihrer Dispositionalität als unbewusst abzustempeln. Schließlich haben unsere Überzeugungszuschreibungen drei verschiedenen Quellen; wir erschließen die Überzeugungen eines Subjekts nach komplexen Regeln erstens aus dem, was es nicht-sprachlich tut, zweitens aus dem, was es anscheinend aufrichtig und ernsthaft sagt, und drittens aus dem, was es wahrzunehmen scheint. Dass alle drei Arten von Daten in die gleiche Richtung weisen und so zu einem einheitlichen Glaubensbegriff führen, ist mitnichten garantiert.

Hier betreten wir ein schwieriges Terrain, das ich in der Kürze nicht befriedigend sondieren kann. Ich will nur sagen, welcher Glaubensbegriff mir grundlegend erscheint, nämlich der, wonach die Proposition p zu glauben darin besteht, alle Möglichkeiten, die nicht in p enthalten sind, auszuschließen. Letzteres heißt dabei, die folgende Disposition zu haben: wenn man mit einer solchen Möglichkeit, eigentlich einer ganzen zentrierten möglichen Welt, konfrontiert würde – *und zwar realiter*, nicht bloß mit einer Darstellung oder einem Bericht von dieser Möglichkeit – und wenn man diese Möglichkeit gründlichst und vollständig inspizieren könnte, dann würde man zu dem Urteil kommen, d. h. sagen, dass diese Möglichkeit nicht der tatsächlichen Welt entspricht. Warum formuliere ich das so verdreht negativ? Weil man nur zu solchen negativen Urteilen disponiert wäre; über die in der Proposition p enthaltenen Möglichkeiten kann man ja nur urteilen, dass sie, sofern

sie nicht durch andere Überzeugungen ausgeschlossen würden, der tatsächlichen Welt entsprechen *könnten*.

Das ist ein extrem dispositioneller Glaubensbegriff – in dem Sinne, dass die beschriebene Testsituation extrem kontrafaktisch ist. Gleichwohl, so werde ich im nächsten Abschnitt argumentieren, ist er ein Begriff des bewussten Glaubens. Dadurch, dass sich dies aus der oben gegebenen Erläuterung ergibt und nicht explizit in (B) hineingesteckt wurde, werde ich der Zirkeldrohung zu entgehen suchen.

(7) So bleibt noch das »notwendigerweise« in (B) zu erläutern. Hiermit ist keine logische Notwendigkeit gemeint; dazu müsste es sich auf etwas logisch Strukturierendes beziehen, was Propositionen gemäß obiger Erläuterung nicht sind. Auch steht es nicht für epistemologische Notwendigkeit oder Apriorität; diese scheint sich mir aber aus der Charakterisierung (B) zu ergeben. Erst recht ist keine bloß psychologische oder kausale Notwendigkeit gemeint; das wäre alles zu schwach. Vielmehr geht es hier um metaphysische Notwendigkeit, wie sie seit Kripke (1972) heißt: Wenn p ein Bewusstseinsinhalt von a zu t ist, dann gibt es keine mögliche Welt – und das heißt immer schon: keine metaphysische Möglichkeit –, in der p auftritt, aber a zu t p nicht glaubt, oder vice versa; dann stehen » p « und » a glaubt zu t p « für *dieselbe* Proposition oder denselben Sachverhalt, für dieselbe Menge von Möglichkeiten. In einer Welt, in der das auseinander fiel, wären nicht bloß Naturgesetze verletzt, wie sie bei uns bestehen; es fiel dort Identisches auseinander, und deswegen kann es eine solche Welt nicht geben.

(8) Die Rede von Überzeugungen, die ich hier durchweg pflege, ist bekanntermaßen prinzipiell ambig; damit können immer Überzeugungsinhalte oder Überzeugungszustände gemeint sein. Diese Ambiguität hat viel philosophische Verwirrung gestiftet, und es ist eine sprachliche Mühe, sie zu vermeiden. Drum ist es wichtig zu betonen, dass sie – sofern (B) richtig ist – in Bezug auf Bewusstseinsinhalte verschwindet; der Witz von (B) ist ja gerade, für Bewusstseinsinhalte die Identität von Inhalt und Zustand zu behaupten. Wenn ich mir hier diese Mühe nicht mache, so hat das also auch diesen sachlichen Grund.

2. Anwendungen und Folgerungen

Überprüfen wir, ob die Explikation wirklich auf das passt, worauf wir umgangssprachlich das Wort »Bewusstsein« anwenden. Dabei geht es vor allem um das Bewusstsein von unseren Eindrücken, Empfindungen, Gefühlen etc., welches als *phänomenales Bewusstsein* bezeichnet wird, ferner um das Bewusstsein von unseren Gedanken, Meinungen, Wünschen, Befürchtungen u.ä., welches ich hier als *intentionales Bewusstsein* bezeichne, und um das *Selbstbewusstsein*, welches irgendwie allem zugrunde zu liegen scheint. Ich erörtere die drei Dinge der Reihe nach und will

dabei auf einige weitere in der philosophischen Diskussion geläufige Unterscheidungen eingehen.

(1) Beim phänomenalen Bewusstsein, das uns gleichsam am sinnfälligsten ist, geht es um Bewusstseinsinhalte wie: ich sehe gerade einen Fleck einer bestimmten Rotfärbung (philosophendeutsch: ich habe gerade einen bestimmten Rot-Eindruck), ich habe pochende Kopfschmerzen, ich fühle die Empörung in mir aufsteigen, etc. Sobald ich solche Empfindungen habe, glaube ich das auch – jedenfalls im oben erläuterten Sinne. Denn wann immer ich in einem solchen Empfindungszustand bin, habe ich gleichzeitig die Fähigkeit, Veränderungen dieses Zustands zu bemerken, d. h. von möglichen Empfindungszuständen zu sagen, ob sie dem, in dem ich mich befinde, gleichen oder nicht, d. h. den oben mittels zentrierter möglicher Welten formulierten Glaubenstest zu bestehen.

Diese Fähigkeit oder Disposition besteht mehr oder weniger lange. Manche Empfindungen mögen sich derart in mein Gedächtnis einbrennen, dass ich auch nach Jahren weiß, wie sie waren. Die meisten Empfindungen sind allerdings höchst flüchtiger Natur, so dass man kurz danach nicht mehr weiß, was man empfunden hat, d. h. den Vergleichstest nicht mehr besteht. Im Moment der Empfindung selbst haben wir aber die besagte Fähigkeit.

Natürlich gibt es hier eine Grauzone. Wir alle wissen, dass unsere Aufmerksamkeit für unsere Empfindungen stark schwankt und dass die Fähigkeit, Veränderungen zu bemerken, mit der Aufmerksamkeit zusammenhängt. Freilich ist der Grad der Aufmerksamkeit Teil des Empfindungszustands. Wenn ich so konzentriert an meinem Manuskript arbeite, dass ich gar nicht merke, wie hungrig ich bin, dann habe ich insofern keinen Hunger. Den Psychologen gefällt es, in diese Grauzone einzudringen, z. B. die Reize so kurz darzubieten, dass die Aufmerksamkeit gar nicht die Zeit hat, die sie braucht. Was dann passiert, ist einerseits hochinteressant, hat andererseits aber wenig Aussagekraft für den alltäglichen Bewusstseinsbegriff, der für diese Grauzone nicht gebaut ist.

Das Gesagte bedeutet auch nicht, dass alle Empfindungen bewusst wären. Schmerz- und Sinnesempfindungen sind wohl immer bewusst; wenn man sie nicht spürt, hat man sie nicht. Aber man kann jemanden bewundern oder verachten, ohne sich dessen bewusst zu sein; auch solches wird zu Empfindungen oder Gefühlen gerechnet. Für Stimmungen, die oft von langsameren, dunkleren Gefühlen begleitet sind, haben wir häufig keine Selbsteinschätzung. Usw. Es sind eben nur die Empfindungen bewusst, die es sind.

(B) passt also, so scheint es, glatt zu unserem Verständnis von phänomenalem Bewusstsein. In der Tat klingt mir das Gesagte so selbstverständlich – vielleicht habe ich zu viel traditionelle Philosophie gelesen –, dass schwer zu sehen ist, was man dagegen einwenden soll. Betrachten wir also einige Bedenken.

Carrier und Mittelstraß (1989, S. 103 f., S. 195 ff.) weisen mehrfach darauf hin, dass Introspektion, d. h. bewusste Selbstwahrnehmung, schon deswegen nicht, wie es (B) erzwingt, infallibel sei, weil keine Garantie dafür bestehe, dass man die eigenen seelischen Vorgänge unter die richtigen Begriffe bringt. Diese Garantie besteht in der Tat nicht. Sie wird für die obige Infallibilität aber auch gar nicht benötigt. Dass der Fleck *so* für mich aussieht, darüber kann ich mich in diesem Moment nicht täuschen, sehr wohl aber darüber, dass er für mich magenta aussieht (weil ich »magenta« falsch gelernt haben mag). Genau deswegen war es wichtig, dass ich die Propositionen, die Bewusstseinsinhalte sein sollen, unabhängig von sprachlichen Begriffen charakterisiert habe.

Pollock (1986, S. 32) ist der einzige Ort, an dem ich die These (B) explizit so stark gefunden habe, wie ich sie meine: nämlich dass der Zustand »of being appeared to in a certain way« und der Zustand »of thinking of being appeared to in that way« ein und derselbe Zustand seien. Er nennt das die Identitätsthese, die er für völlig unplausibel hält – mit dem Hinweis darauf, dass diese These eine negative Identität einschliesse der Form, dass man, wenn man keinen Rot-Eindruck einer bestimmten Art habe, dies dann auch denken müsse. Er erörtert noch eine Abschwächung der Identitätsthese, die aber wieder seinen Einwänden nicht standhält. Die Crux von Pollocks Argumentation ist freilich immer dieselbe: er fasst das Denken, in einem bestimmten Zustand zu sein, gleichsam als begleitenden Vorgang auf. Dann hat er natürlich recht; die unzähligen negativen Charakterisierungen meiner Empfindungen kann ich unmöglich alle mitdenken. Aber das heißt nur, dass das die falsche Auffassung von der Reflexivität des Bewusstseins ist. Setzt man in die Identitätsthese den von mir konzipierten Glaubensbegriff ein, so gerät man nicht in diese Schwierigkeit; dass man *nicht* so-und-so empfindet, ist dann ebenso ein Bewusstseinsinhalt, da man in dem von mir angenommenen Glaubenstest gerade bestätigten würde, dass man nicht so-und-so empfindet.

In Bezug auf das phänomenale Bewusstsein übersteht die Explikation (B) also zumindest die nahe liegenden Einwände.

(2) Wie steht es nun mit dem intentionalen Bewusstsein? Zunächst ist zu betonen, dass sich meine bewussten mentalen Aktivitäten nicht in meinen Empfindungen und Gefühlen erschöpfen; ich denke, ich rechne, ich suche nach Formulierungen und Erinnerungen, etc., und auch das ist mir alles bewusst. Diese Form des Bewusstseins gleicht insofern dem phänomenalen Bewusstsein, auch wenn dabei keine Qualia oder phänomenalen Qualitäten gegeben sein mögen. Man hat dafür auch den Begriff des *monitoring consciousness* geprägt, der freilich in der Literatur recht unterschiedlich verstanden wird (vgl. Block, 1994, S. 213).

Wie auch immer, das intentionale Bewusstsein, das sich auf propositionale oder intentionale Einstellungen, also insbesondere auf bewusste Überzeugungen und Wünsche bezieht, ist nicht von dieser Art. Ich habe zu jedem Zeitpunkt sehr

viele bewusste Überzeugungen und Wünsche, deren Inhalte mir natürlich nicht alle momentan durch den Kopf gehen können. Umgekehrt sind unbewusste Überzeugungen und Wünsche, deren Existenz man ja einräumen muss, nicht solche, deren Inhalt mir nicht gerade vor dem geistigen Auge steht. Auch bewusste Überzeugungen und Wünsche sind in aller Regel nur als Disposition vorhanden, aber eben als Disposition, die Frage, ob man sie habe, zu bejahen.

Von daher haben wir es vorderhand mit etwas ganz Anderem zu tun als mit dem phänomenalen Bewusstsein. Dass man verschiedene Bewusstseinsbegriffe unterscheiden muss, ist immer wieder vermutet und auch begrüßt worden (vgl. etwa Rosenthal, 1986, S. 334 ff., Block, 1994, S. 216 f., Burge, 1995, oder Kemmerling, 1998). Vielleicht ist das so. Doch liegt die einfachste Erklärung für die verschiedenen Verwendungsweisen eines Wortes nach wie vor darin, dass es dabei immer dieselbe Bedeutung hat. So scheint es mir auch hier. Jedenfalls passt die Explikation (B) auch auf das intentionale Bewusstsein:

Zunächst ist festzustellen, dass mein Glaubenstest aus Abschnitt 1 trivialerweise reflexiv ist. Ich finde mich ja in einer zentrierten möglichen Welt nur dann wieder, wenn ich dort die Überzeugungen habe, die ich mir hier zuschreibe. Insofern gilt in diesem Sinne von »glauben« für jedes *p*: ich glaube, dass *p*, genau dann, wenn ich glaube, dass ich glaube, dass *p* – wie es von Anfang an als Reflexionsprinzip in der doxastischen Logik (s. Hintikka 1962, S. 23 ff.) verankert wurde. Das heißt zugleich, dass das Glauben, von dem in (B) die Rede ist, bewusstes Glauben ist. Das setzt wiederum eine Iteration in Gang; wenn *p* ein Bewusstseinsinhalt ist, so glaube ich nicht nur *p*, sondern ich glaube auch, dass ich *p* glaube, etc. Das intentionale Bewusstsein deckt sich insofern durchaus mit dem, was als *higher-order-thought-consciousness* bezeichnet wird (vgl. Rosenthal, 1986, S. 336). Allerdings ist das höherstufige Glauben wiederum dispositionell und nicht als aktueller Denkvorgang über sich selbst zu verstehen. Auch ist die Iteration eine unechte; gemäß (B) handelt es sich dabei immer um ein und denselben Zustand und nicht etwa um unendlich viele verschiedene Glaubenszustände.

Es fragt sich umgekehrt, wie ich nach diesem Bild überhaupt eine unbewusste Überzeugung haben kann. Betrachten wir ein Beispiel: Hans beteuert regelmäßig und ersichtlich aufrichtig, dass mit seiner Ehe alles zum besten stehe. Der Außenstehende spürt aber, dass er seiner Frau innerlich entfremdet ist; und so seltsam, wie Hans sich verhält, hat er die Beziehung offenbar schon aufgegeben. In solch einem Fall könnte man sagen, dass Hans unbewusst glaube, dass seine Ehe verloren ist, und er sich das bloß noch nicht bewusst gemacht habe.

Doch besteht diese unbewusste Überzeugung meinen Glaubenstest nicht. Hans' Gegenstück in einer zentrierten möglichen Welt möge sich ebenso seltsam verhalten. Von diesem Gegenstück würde auch Hans sagen, dass es diese unbewusste Überzeugung hat. Hans würde womöglich nicht ausschließen, dass er das ist;

er würde ja vielleicht die Möglichkeit unbewusster Überzeugungen einräumen wollen. Aber er würde nicht *glauben*, dass er das ist; ein Gegenstück, das sich normal im Sinne seiner bewussten Überzeugungen verhält, ist erst recht eine doxastische Möglichkeit für ihn. Wenn ihm klar wäre, wie seltsam er sich verhält, und er solche »normalen« Gegenstücke ausschließen könnte, so wäre seine Überzeugung nicht mehr unbewusst.

Für bewusste und unbewusste Wünsche und andere Einstellungstypen gilt mutatis mutandis dasselbe.

(3) Dem, was als Selbstbewusstsein beschrieben wird, kann ich hier nicht gerecht werden; schon die aktuelle Literatur etwa von Tugendhat (1979) bis Metzinger (2003) zeigt, dass es sich hier offenbar um ein höchst komplexes Phänomen handelt. Ich möchte nur, in durchaus traditionellem Geiste, anmerken, dass gemäß der Explikation (B) die Proposition, dass ich jetzt existiere oder denke oder zweifle oder Bewusstsein habe, ebenfalls zu den Bewusstseinsinhalten gehört. Denn dass ich jetzt existiere (und denke, etc.) ist eine Überzeugung a priori, die ich notwendigerweise habe, sofern ich überhaupt irgend etwas glauben kann (in dem in Abschnitt 1 erläuterten Sinne); das scheint mir die beste Explikation von Apriorität zu sein (s. Spohn, 2000). Dass die Fähigkeit, überhaupt etwas (bewusst) zu glauben, etwas sehr Komplexes ist, ist gewiss wahr. Aber vielleicht reduziert sich das, was die Philosophen traditionell unter Selbstbewusstsein verstanden haben, auf so einen einfachen Sachverhalt.

Diese Beobachtung mag den Verdacht nähren, dass alle Propositionen a priori Bewusstseinsinhalte sind, z. B. auch die, dass $2 + 2 = 4$ ist. Dem ist aber nicht so; der arithmetische Sachverhalt ist nicht derselbe wie der, dass ich an ihn glaube, einfach weil meine Existenz kontingent ist. Insofern sind es nur die indexikalischen oder, wie man sagen könnte, Cartesischen Aprioritäten, die das Selbstbewusstsein ausmachen.

Aus der Explikation (B) ergeben sich einige Schlussfolgerungen, die bemerkenswert sind, teils insofern, als sie traditionelle Bewusstseinsphilosopheme sind und so (B) weitere Bestätigung verleihen. Vier solcher Folgerungen möchte ich kurz ausführen.

(4) Die notwendige Äquivalenz oder Identität von Bewusstseinsinhalten mit dem Glauben an sie geben ihnen einen merkwürdigen Sonderstatus, der in der Literatur von jeher beobachtet worden ist. Wittgenstein (1953, §§ 288 ff.) meint etwa, dass die Anwendung epistemischen Vokabulars wie »ich zweifle« oder »ich weiß« auf »ich habe Schmerzen« nicht zum Schmerz-Sprachspiel gehöre; doch soll das nur heißen, dass damit der Aussage »ich habe Schmerzen« nichts hinzugefügt oder abgezogen werden kann. Man mag ferner mit dem Verweis auf Humes Kriterium der ontologischen Unabhängigkeit von Überzeugungszustand und Überzeugungsinhalt behaupten, es handle sich bei Bewusstseinsinhalten um gar keine echten Überzeu-

gungen; das heißt dann aber, dass ausgerechnet Bewusstseinsinhalte *keine* möglichen Überzeugungen sind.

Auf die eine oder andere Weise *muss* man den Sonderstatus von Bewusstseinsinhalten beschreiben. Ich finde, dass (B) es auf die angemessenste Weise tut (darin folge ich Benkewitz, 2004, Kap. 3), insofern (B) keine Redeverbote aufstellt, aber auch sagt, dass die Überzeugungen, die man als Bewusstseinsträger hat, zur Sache nichts hinzutun, keinen ontologischen Mehrwert haben; das macht, wie gesagt, die Iteration des Glaubensprädikats ontologisch harmlos.

(5) Dieser Sonderstatus ist vor allem in erkenntnistheoretischer Hinsicht merkwürdig – worauf hier wenigstens hingewiesen sei, auch wenn ich diese Merkwürdigkeit hier nicht ausloten kann. Die von (B) behauptete Identität von Glaubenszustand und Glaubensinhalt wird in der Literatur häufig als Transparenz des Bewusstseins und als privilegierter Zugang, den wir zu unseren Bewusstseinsinhalten haben, beschrieben. Ein eigener Bewusstseinsinhalt liegt uns klar vor Augen, es ist uns nichts an ihm verborgen. Und weil uns nichts an ihm verborgen ist, können wir uns nicht über ihn täuschen; das ist eine metaphysische Unmöglichkeit. Aus (B) folgt also die Infallibilität unserer Bewusstseinszustände. Da das häufiger behauptet als bezweifelt worden ist, begrüße ich diese Folgerung.

Doch hat die Folgerung auch einen Preis. Aufgrund ihrer Infallibilität scheinen sich Bewusstseinsinhalte besonders gut als Erkenntnisbasis im Rahmen einer fundamentalistisch konzipierten Erkenntnistheorie zu eignen; darin wurzelte ja von jeher das besondere erkenntnistheoretische Interesse an ihnen. Freilich war in der fundamentalistischen Konzeption immer unklar und umstritten, ob diese Basis internalistisch oder externalistisch zu verstehen sei, als in den Kreis der Überzeugungen eingeschlossen oder nicht. Eine externalistische Basis lieferte ein echtes *fundamentum in re* und erschien daher attraktiv; doch schien umgekehrt nur eine internalistische Basis die Begründungsleistung erbringen zu können, die der Fundamentalist von ihr erwartet.

Wenn (B) richtig ist, dann ist das eine falsche Opposition, denn es gibt dann keinen geschlossenen Kreis der Überzeugungen. Vielmehr sind insbesondere phänomenale Bewusstseinsinhalte gemäß (B) merkwürdige Zwitter, die sowohl Überzeugungen wie Nicht-Überzeugungen sind. Gerade deswegen, so scheint es, können Bewusstseinsinhalte die Scharnier-Funktion erfüllen, die der Fundamentalist benötigt. Diese Funktion wird meines Erachtens freilich von einer weiteren Eigenheit von Bewusstseinsinhalten vereitelt. Denn auch wenn sie zugleich Überzeugungen sind, so können sie doch nicht – so argumentiere ich jedenfalls in Spohn, 1999, Abschn. 6 – in Begründungsverhältnisse eintreten; der Kreis der Gründe und Begründungen bleibt doch geschlossen. Diese Argumentation setzt freilich eine bestimmte Explikation von Gründen oder Begründungen voraus, die zumindest diskussionswürdig ist.

Diese Bemerkungen sollen nur klarmachen, dass die erkenntnistheoretische Rolle von Bewusstseinsinhalten höchst delikate ist, und vielleicht die Hoffnung wecken, dass sich diese Rolle auf der Grundlage einer Explikation wie (B) besser diskutieren lässt.

(6) Eine weitere, meines Erachtens begrüßenswerte Folge von (B) ist, dass Bewusstseinsinhalte ipso facto nicht nur geglaubt, sondern gewusst werden. Denn gemäß (B) ist jede Überzeugung, die einen Bewusstseinsinhalt zum Inhalt hat, auch wahr. Wissen ist freilich mehr als wahre Überzeugung. Was hinzutreten muss, ist bekanntlich umstritten. Aber man könnte es hinreichend vage als eine Art Wahrheitsgarantie umreißen, und der Streit geht dann um die angemessene genauere Beschreibung dieser Garantie. In diesen Streit brauchen wir uns jetzt aber nicht einzumischen. Denn was immer man genau unter dieser Garantie verstehen soll, es ist klar, dass Bewusstseinsinhalte die denkbar beste Garantie liefern; wenn der Inhalt mit der Überzeugung identisch ist, so ist kein Keil mehr zwischen beide zu treiben und die Wahrheitsgarantie für die Überzeugung perfekt.

(7) Was schließlich die allgemeine Leib-Seele-Problematik angeht, so verhält sich, so weit ich sehe, die Explikation (B) neutral dazu. Das Bewusstsein mag für eine Reduktion von Psychischem auf Physisches besondere Probleme aufwerfen (ich für meinen Teil sehe das nicht und bleibe hart gesottener Typ-Typ-Identitätstheoretiker – aber das steht auf einem anderen Blatt; s. Spohn, 1997). Aber wenn das so ist, dann verschärft sich die Problemlage nicht durch (B). Zwar ist es korrekt zu sagen, dass (B) Bewusstseinsinhalte durch eine ihnen wesentliche Eigenschaft auszeichnet – nichts anderes in dieser Welt hat auch diese wesentliche Eigenschaft – und dass diese wesentliche Eigenschaft ihrerseits wieder eine mentale ist, nämlich die entsprechende Überzeugung. Das heißt aber nicht, dass (B) die einzige wesentliche Eigenschaft von Bewusstseinsinhalten angibt, ihr Wesen also erschöpft. Durch nichts ist so weit ausgeschlossen, dass beider Wesen, das der Bewusstseinsinhalte wie das der damit identischen Überzeugungen, in einer bestimmten materiellen Konstruktion besteht. Auch wenn, um einen banalen Vergleich zu wählen, Wasser wesentlich auf bestimmte Weise aus Wasser- und Sauerstoff zusammengesetzt ist, so verbietet das ja nicht, nach dem subatomaren Wesen von Wasser wie von Wasser- und Sauerstoff zu suchen.

Insofern diente mein Beitrag, wie eingangs gesagt, zur Zuspitzung der Diskussionslage; Mittelstraß' pragmatischer Dualismus wird davon zunächst nicht tangiert.

Literaturverzeichnis

- Benkewitz, Wolfgang, 2004, *Wahrnehmen, Glauben und Gegenstände. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Heidelberg: Synchron.
- Block, Ned, 1994, »Consciousness«, in: Guttenplan, S. (Hrsg.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, S. 210–219.
- Burge, Tyler (1995), »Zwei Arten von Bewußtsein«, in: Metzinger, 1995, S. 583–594.
- Carrier, Martin/Mittelstraß, Jürgen, 1989, *Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie*, Berlin: de Gruyter. [Engl. Übersetzung und Überarbeitung: *Mind, Brain, Behavior. The Mind-Body Problem and the Philosophy of Psychology*, Berlin/New York: de Gruyter, 1995].
- Hintikka, Jaakko, 1962, *Knowledge and Belief*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Kemmerling, Andreas, 1998, »Eine Handvoll Bemerkungen zur begrifflichen Übersichtlichkeit von »Bewußtsein««, in: Esken, Frank/Heckmann, Heinz-Dieter (Hrsg.), *Bewußtsein und Repräsentation*, Paderborn: Schöningh, S. 55–71.
- Kripke, Saul A., 1972, »Naming and Necessity«, in: Davidson, D./Harman, G. (Hrsg.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht: Reidel, S. 253–355; [erw. Buchausgabe: Oxford: Blackwell, 1980; dt. Übersetzung davon: *Name und Notwendigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981].
- Lewis, David, 1969, *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, Mass: Harvard University Press. [Dt. Übersetzung: *Konventionen. Eine sprachphilosophische Abhandlung*, Berlin: de Gruyter, 1975].
- Metzinger, Thomas (Hrsg.), 1995, *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, Paderborn: Schöningh.
- Metzinger, Thomas, 2003, »Phänomenale Transparenz und kognitive Selbstbezugnahme«, in: Haas-Spohn, U. (Hrsg.), *Intentionalität zwischen Subjektivität und Weltbezug*, Paderborn: Mentis, S. 411–459.
- Pollock, John L., 1986, *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Rosenthal, David M., 1986, »Two Concepts of Consciousness«, in: *Philosophical Studies*, 49, S. 329–359.
- Spohn, Wolfgang, 1997, »The Character of Color Predicates: A Materialist View«, in: Künne, W./Newen, A./Anduschus, M. (Hrsg.), *Direct Reference, Indexicality and Propositional Attitudes*, Stanford: CSLI, S. 351–379.
- Spohn, Wolfgang, 1999, »Two Coherence Principles«, *Erkenntnis*, 50, S. 155–175.
- Spohn, Wolfgang, 2000, »Über die Struktur theoretischer Gründe«, in: Mittelstraß, J. (Hrsg.), *Die Zukunft des Wissens: Vorträge und Kolloquien des 18. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Berlin: Akademie-Verlag, S. 163–176.
- Tugendhat, Ernst, 1979, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.