

12. (de facto: 10.) Vorlesung vom 3. Juli 2007

Einigen unter Ihnen ist Kripkes Tauftheorie der Eigennamen kontraintuitiv vorgekommen. Darum habe ich mir überlegt, meine Hausaufgaben noch einmal und besser zu machen und Ihnen den zweiten Teil der letzten Vorlesung noch einmal in einer ausführlicheren Version vorzutragen. Für die Auseinandersetzung mit der Theorie des Repräsentationalismus haben wir dann immer noch die kommende Woche (10. Juli).

Ich hatte Kripkes Argument ja in zwei Schritte untergliedert und Ihnen im Wesentlichen den ersten vorgetragen. Dieser erste Schritt betrifft Semantik und Modalontologie, die ja nicht Themen dieser Einführungsvorlesung für Psychologie-Studierende sind. Trotzdem musste ich Ihnen Kripkes semantische (Namenwörter und Kennzeichnungen, notwendige und zufällige Verknüpfungen betreffende) Voraussetzungen grob vorstellen, damit Sie den theoretischen Hintergrund vor Augen haben, vor dem das cartesianische Argument erst seine Kraft entfaltet. Aber eigentlich war mir nur an diesem Argument gelegen: dem cartesianischen Einwand gegen die Wahrheit der Identitätstheorie von Leib und Seele. Es bildet den zweiten Schritt in der Gliederung meiner Vorlesung; und zu einem für Sie nachvollziehbaren Vortrag bin ich letzte Stunde offenbar nicht gekommen.

Lassen Sie mich das heute nachholen.

In äußerster Verkürzung sehen Kripkes Thesen zum ersten Schritt seiner Argumentation so aus – ich gebe zu, dass sie gewöhnungsbedürftig sind, aber glaube,

dass man sich an sie gewöhnen *kann*. Es geht nicht um die kultische Situation der Taufe, es geht auch nicht um die Linguistik des Eigennamen-Gebrauchs. Kripke meint: Natürliche Gegenstände wie Wärme oder Wasser (bleiben wir bei ihnen, um unsere Aufgabe nicht zu komplizieren) sind Substanzen, und ihre Identität wird durch die physikalisch-chemische Formel bestimmt. Von dieser – sagen wir: nach einer idealisierten Physik vorgenommenen Individuierung – lässt sich annehmen, dass sie sich durch alle möglichen Welten hindurch erhält. Wasser hat sich als H_2O herausgestellt, und Wärme ist Molekülbewegung. Wir erliegen dem Schein der Kontingenz, wenn wir annehmen, Wasser hätte in einer anderen möglichen Welt auch nicht H_2O und Wärme hätte in einer anderen möglichen Welt auch nicht Molekülbewegung sein können.

Dasselbe müssen wir aber nicht von den Arten und Weisen behaupten, wie wir Wasser subjektiv wahrnehmen oder beschreiben. So nennen wir Wasser ‚dasjenige, was flüssig, unklebrig, durchsichtig, geruchlos, zum Trinken und Waschen geeignet ist und gewissen Tieren als Lebensraum dient‘. Aber Eis und Wasserdampf sind auch Wasser, ohne diese (subjektive) Beschreibung ganz zu erfüllen. Wenn wir nun die objektive (wissenschaftliche, Kripke sagt: metaphysische) Identifikation von Wasser durch die subjektive ersetzen, *könnte* uns passieren, dass wir in einer anderen möglichen Welt auf eine Pfütze unklebriger, trinkbarer, durchsichtiger usw. Flüssigkeit treffen, die wir mit den alleinigen Mitteln des phänomenalen Bewusstseins nicht von Wasser unterscheiden können, die aber *de facto* die chemische Zusammensetzung H_2O hat (Putnams berühmtes Gedankenexperiment mit Zwillingserde).

Manche neigen nun dazu, aus dem Gedankenexperiment folgenden falschen Schluss zu ziehen: Aha, das beweist doch, dass Wasser (H_2O) auf Zwillingserde sehr wohl Zwasser sein könnte, also XYZ, und demnach ist die Identität von Wasser und H_2O eben doch zufällig und nicht metaphysisch notwendig. Genau diesen Schluss nennt Kripke die Illusion der Kontingenz. Es kommt uns nach der Landung auf Zwillingserde und dem Trinken aus dem Zwasserbrunnen so vor, also könne Wasser statt H_2O auch XYZ sein, dabei aber eben Wasser bleiben.

In Wahrheit haben wir nicht die Beschreibungen gewechselt, sondern den Gegenstand. Wir haben nicht gefragt, ob Wasser statt H_2O nicht auch XYZ hätte sein können. Wir haben gefragt, ob XYZ nicht dieselben phänomenalen Eigenschaften haben könnte wie H_2O – und in der Tat, das ist logisch möglich. Aber Sie erkennen bestimmt: Das ist eine andere Frage als die, die Putnam rhetorisch stellt: „Is Water Necessarily H_2O ?“

Sie haben nun wahrscheinlich auch verstanden, warum Kripke (und übrigens auch Putnam) diesen Schluss – den Schluss von der Gleichheit der phänomenalen Qualitäten auf die Gleichheit der Substanz – ablehnt. Die Identität, die beide Philosophen als zwar empiriebegründet, aber notwendig ansehen (eben als ‚metaphysisch notwendig‘), ist die, die zwischen der Substanz und ihrer (physisch-chemischen) Formel besteht, nicht die zwischen der Substanz und der Art und Weise, wie sie sich dem Bewusstsein phänomenal darbietet. Wir könnten auch in der Sprache der traditionellen Philosophie sagen, dass das Erscheinen dem Sein metaphysisch nicht oder nicht genau entsprechen muss. Genau dies – die völlig adäquate, die restlose Erfassung des Seins durchs Sich-erscheinen – haben wir

aber beim Bewusstsein und seinen Zuständen. Genauer: Hier fallen Sein und Sich-Erscheinen vollständig zusammen, und es gilt Berkeleys Formel „esse est percipi“. Während Wärme sich nicht notwendig warm und Wasser sich nicht notwendig wässrig anfühlen muss, kann etwas nicht Schmerz *sein*, ohne sich schmerzhaft *anzufühlen*. Darum – das ist in Kürze Kripkes cartesianisches Argument – ist die Beziehung zwischen Wärme und Molekülbewegung unähnlich der zwischen C-Faser-Reizung und Schmerz. C-Faser-Reizungen *könnte* es geben, ohne dass *notwendig* in unserem Bewusstsein etwas auftritt, das sich schmerzhaft anfühlt. Aber es könnte kein Schmerz auftreten, der nicht weh tut. Das ist eine logische, mithin keine empirische Unmöglichkeit.

Bevor uns dies Argument noch einmal aus größerer Nähe ansehen, sollten wir eine Schwäche zugeben. Wenn Kripke meint, mittlere Molekularbewegung sei notwendig einerlei mit Wärme, Wärme sei aber nur zufällig verknüpft mit Warmempfindungen, dann beutet er eine Zweideutigkeit im Ausdruck ‚Wärme‘ aus. Wir benutzen das Wort ‚Wärme‘ ja sowohl, um umgangssprachlich auf das physische Phänomen hinzuweisen, als auch im Blick auf die Wärmesensoren unseres Körpers. Im Süddeutschen sagt man *indistincte*: ‚es ist warm‘ und ‚*mir* ist warm‘. Im ersten Fall bezeichnen wir einen Zustand in der Umwelt, im anderen einen Zumuteseinszustand unserer selbst. Diese Zweideutigkeit haben wir aber nicht bei ‚C-Faser-Reizung‘ und ‚Schmerz‘; denn Schmerz ist absolut ununterschieden von Wehtun. Schmerzen bestehen überhaupt nur im Bewusstsein, das wir von ihnen haben; darum ist die Identität beider nicht kontingent.

<Weiter mit S. 218 – 226 der letzten Vorlesung>

13. (de facto: 11.) Vorlesung vom 10. Juli 2007

In eine ganz andere Welt als in die der bisher betrachteten Leib-Seele- und Bewusstseinstheorien treten wir ein, wenn wir uns nun abschließend dem so genannten ‚Repräsentationalismus‘ zuwenden.

Wie oft, bilden sich solche Benennungen für Theorien, die durch Familienähnlichkeiten zusammenhängen, erst im Nachhinein. Derjenige Bewusstseinsphilosoph, der diesen Schulnamen am nachdrücklichsten für sich in Anspruch genommen hat, ist der jetzt in Austin/Texas lehrende Engländer Michael Tye. Wir hatten Anfang Februar 2003 eine knappe Woche Zeit, ihn im Fürstenzimmer des Schlosses mit unseren Fragen und Papieren zu konfrontieren, und wir waren ebenso von seiner Herzlichkeit wie von seinem Scharfsinn beeindruckt. Viele Doktorand(inn)en und Mitarbeiter unseres Instituts, besonders meines Lehrstuhls (auch ehemalige wie Thomas Grundmann) vertreten repräsentationalistische Auffassungen über das Wesen des Bewusstseins.

Ich versuche zunächst, mich der Bedeutung des Ausdrucks anzunähern.

Das lateinische Wort ‚repraesentatio‘ heißt wörtlich ‚Wiedervergegenwärtigung‘. Die Idee ist: Ein (typischerweise) in der Welt Gegenwärtiges wird von unserem Geist erneut vergegenwärtigt: in Gestalt eines Abbilds, eines Stellvertreters oder – wie Kant dann entschieden als Übersetzung einführt – durch eine Vorstellung oder Vorstellungskomplexion. Eine Repräsentation in diesem elementaren Sinne wäre der Gehalt eines mentalen Zustandes, also das von einem Zustand Vorgestellte; und

dieser Gehalt wiederum wird als ein Repräsentant des Gegenstands selbst oder (wie Husserl sagt) in seiner leiblichen Selbstgegebenheit betrachtet. So meinte Descartes etwa, eine Repräsentation sei ein immaterieller mentaler Gegenstand, der als dessen Stellvertreter einen außermentalen und materiellen Gegenstand vertritt/abbildet (und damit dem Geist zugänglich macht).

Zum Grundwort der immer stärker erkenntnistheoretisch sich orientierenden Philosophie wird ‚representatio‘ aber erst bei Leibniz und in der an ihn anschließenden so genannten Schulphilosophie Christian Wolffs und seiner Schüler, erst recht bei Kant. Ein Kantianer namens Carl Leonhard Reinhold war es dann, der die Vorstellung zur Elementargröße – wir könnten in seinen eigenen Worten auch sagen – zum „Fundament der Philosophie“ aufwertet in seinem *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789).

Hat diese Wortgeschichte aber etwas mit Michael Tyes Taufe seiner Theorie zu tun? Durchaus. Reinholds Idee, dass alle unsere mentalen Zustände Vorstellungen, also Repräsentationen sind, impliziert, dass sie allesamt als intentional charakterisiert werden müssen. Reinhold bekam übrigens Probleme mit gewissen Gefühlen wie Schmerz oder Trübsinn, bei denen es nicht so klar auf der Hand zu liegen scheint, was sie – oder vielmehr – ob Sie überhaupt etwas repräsentieren. Auch Husserl hatte, wie wir aus der 2. Vorlesung wissen, bestritten, dass alle unsere Erlebnisse (so nannte er unsere bewussten mentalen Zustände) intentional auf einen Gegenstand oder auf einen Sachverhalt gerichtet sein müssen – und Block war ihm in dieser Überzeugung gefolgt.

Genau das aber nimmt Michael Tye an: Brentano, meint er, habe völlig recht gehabt, wenn er *alle* mentalen Erlebnisse („experiences“) als intentional verstehe. Nur geht Michael Tye – zusammen mit Theoretikern wie etwa Gilbert Harman in Princeton Fred Dretske in Stanford oder Bill Lycan in Chapel Hill (vgl. Tye 2000, 67. Anm. 1) – noch viel weiter: Alle, wirklich ausnahmslos alle bewussten mentalen Zustände sind mit Kripke'scher Direktheit auf die Welt selbst gerichtet und re-präsentieren diese Welt. Andere als repräsentationale Bewusstseinszustände gibt es gar nicht. Tye tut aber noch einen dritten Schritt über das Bisherige hinaus: Wir können die Annahme fallen lassen, dass sich zwischen den Gegenstand und unser Bewusstsein ein Gehalt gleichsam stellvertretend dazwischen schiebt, der mit einer Seite gleichsam dem Gegenstand und mit der anderen unserem Bewusstsein ‚angehört‘ (wie das Reinhold annahm). Der Gegenstand selbst tritt mit Haut und Haar in unser Bewusstsein ein. Der Unterschied, den Husserl so stark betonte, zwischen intentionalem Gehalt und kausalem Effekt bricht bei Tye zusammen. Das, was Schmerzen (kausal) auslöst, nämlich typischerweise Gewebeschädigungen, eben das ist der intentionale Gehalt der Schmerzempfindung. Wir könnten auch sagen: Die Unterscheidung des repräsentationalen und des phänomenalen Gehalts bricht zusammen: Das, was sich rot anfühlt, ist das transzendente Rot-in-der-Welt selbst, nicht ein innergeistiger Stellvertreter von der Art eines Quale. In Kripkes Vokabular: Wir re-präsentieren nicht ‚Sich wässrig Anfühlendes‘, sondern direkt und ohne Umweg Wasser bzw. H₂O.¹

¹ Ich stütze mich im Folgenden auf zwei Texte, die weitgehend wörtlich gleich sind, deren früherer aber im zweiten Teil vom ersten abweicht (und kondensiert das 4. Kap. des unter 1. genannten Buchs wiedergibt): 1. „Representationalism: The Theory and Its Motivations“ (= 3. Kap. von *Consciousness, Color, and Content*, Cambridge/Massachusetts, MIT Press, 1980, 45-68; Kap. 4: S. 69-97; Text 2 weicht von S. 54 an ab); 2. „Representationalism and the Transparency of Experience“, in: *Noûs*, 36 (1), 137-151. Dieser 2. Text hat den Charme der Bündigkeit.

Trotzdem war ja an Husserls und Blocks Zweifel etwas dran, dass *einige* von unseren Erlebnissen gar keinen repräsentationalen Gehalt haben. Die klassischen Beispiele, die hier angeführt werden, sind Schmerz und Orgasmus, auch hinsichtlich ihrer Intentionalität unklare Gefühle wie Angst oder Begeisterung bzw. Depression. Was sagt denn Tye zu ihnen?

Zunächst noch einmal die These, auf die diese scheinbaren Ausnahmen zu trimmen sind: Qualia sind keine inneren Eigenschaften unseres (nicht-intentionalen) Bewusstseins, sondern Eigenschaften externer Oberflächen.

Wie lässt sich das auch für den Schmerz plausibel machen (Tye 2002, 143)? Tye sagt: Der Schmerz ist z. B. in meinem Finger, nicht in meinem Bewusstsein. Stecke ich etwa den blutenden Finger in den Mund, so ist es nun nicht mein Mund, der schmerzt; weiterhin tut nach wie vor nur der Finger weh. Schmerzen, meint Tye, dürfen gar nicht beschrieben werden als Eigenschaften von Erlebnissen, sondern von Verletzungen derjenigen Körperregionen, an denen es weh tut.

Einwand (von Stephen Leeds in Boulder/Colorado): Es gibt aber doch einen phänomenal bedeutsamen Unterschied zwischen der Ansicht eines Zahnes (etwa durch den Zahnarzt) und dem Fühlen von Zahnschmerzen. Darauf Tye: Das stimmt natürlich; aber der Unterschied ist darin begründet, dass in beiden Fällen unterschiedliche Eigenschaften repräsentiert werden: einmal ein cremefarbener Gegenstand, ein andermal eine Gewebeerletzung. Der intentionale Gegenstand ist in beiden Repräsentationen einfach verschieden, obwohl ungefähr ortsgleich. – Ferner: Wenn ich meine Aufmerksamkeit auf meine Zahnschmerzen richte (die ich vorher vielleicht

nur unaufmerksam gespürt habe), dann bin ich mir des Schmerzes nicht in meinem Bewusstsein, sondern *in meinem Zahn* bewusst. Ich spüre nicht ein ungefähres ‚somatisches Feld‘, sondern den Schmerz als in meinem Zahn befindlich und dort bohrend (l. c.).

Wie aber bei scheinbar nicht-intentionalen Emotionen oder Stimmungen? Tye behauptet mehr als er beweist: Die sind immer (mehr oder wenig exakt) in Körperregionen lokalisiert. Und Stimmungen wie Begeisterung oder Depression? Hier muss Tye notgedrungen zugeben, dass sie sich nicht in Körperregionen – wie immer vage – lokalisieren lassen, sondern als Eigenschaften des physischen Selbst im Ganzen gedeutet werden müssen. Dennoch bleibt Tye dabei, es handle sich hier keineswegs um „Eigenschaften *des eigenen Erlebens*“, sondern eben eines auf das (äußere?) Selbst im Ganzen gerichteten Erlebens (144 o.) – und das erscheint doch ziemlich an den Haaren herbeigezogen, fast ein bisschen mystisch.

Aber man muss eine Theorie von ihrer starken Seite her aufbauen, nicht von ihren Grenzwerten und Aporien. Und bisher haben wir eine originelle und nachvollziehbare Bestimmung dessen von ihm gehört, was unter ‚Repräsentationalismus‘ zu verstehen ist:

Representationalism is a thesis about the phenomenal character of experience, about their immediate subjective ‚feel‘. [...] It aims to tell us what phenomenal character *is*. (Tye 2002, 137).

Die Auskunft könnte verwunderlich erscheinen, wenn wir weiterlesen. Da stoßen wir nämlich auf die Auskunft, dass es – unter strenger Analyse – gar kein phänomenales Bewusstsein *sui generis* – gibt, sondern nur repräsentationales.

According to the theory developed in Tye 1995 [= *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge, Mass.: MIT Press], phenomenal character is one and the same as representational content that meets certain further conditions. One very important motivation for the theory is the so-called „transparency of experience.“ The purpose of this paper is to elucidate the appeal to transparency more carefully than has been done hithertofore (l. c.).

Nur rasch zu Unterscheidung des phänomenalen und des repräsentationalen Gehalts: ‚Phänomenal‘ heißt der Gehalt unseres (subjektiven) Zumuteseins, ‚repräsentational‘ (oder auch ‚intentional‘) der (reale) Gegenstand selbst, auf den sich die Intention bezieht. Und nach Tye gibt es ja keine mentalen Zustände außer und neben Intentionen.

Ich rücke gleich mit Tyes Pointe heraus, bevor wir die schrittweise nachvollziehen wollen: Was wir phänomenales Bewusstsein nennen, *sind* in Wahrheit bloß Gegenstandsoberflächen, die wir direkt sehen: Oberflächen externer Gegenstände, also repräsentationale Gehalte. Was sich also rötlich anfühlt, ist das Rot dieses Rauchverbotschildes an der Hörsaalwand, kein interner Zustand unseres Bewusstseins. Reflektieren wir auf die Inhalte unseres Bewusstseins, so stoßen wir auf nichts Inneres, sondern lediglich auf Eigenschaften der äußeren Welt. Für sie sind phänomenale Erlebnisse ‚transparent‘.

Anders gesagt: Wir nehmen die Eigenschaften, von denen wir ein direktes Bewusstsein haben, wenn wir äußere Oberflächen sehen, als intrinsische Eigenschaften der Oberflächen wahr, und nicht als intrinsische Eigenschaften unseres Bewusstseins. ‚Intrinsisch‘ meint: dem Gegenstand wesentlich zugehörig. Die Notwendigkeit unseres Bewusstseins, dass es ihm (qualitativ oder phänomenal: die Ausdrücke sind ja gleichbedeutend) ‚irgendwie zumute ist‘, wenn es Rot oder Rau empfindet, sind objektive (intrinsische) Eigenschaften der Gegenstände, keine intrinsischen unserer

Wahrnehmungsempfindung. Michael Tye ist noch deutlicher: Es gibt gar keine intrinsischen Eigenschaften unseres bewussten Erlebens; was immer von uns erlebt wird, wird als Eigenschaft an einem Gegenstand außer uns erlebt. Auch Schmerzen, denen Husserl und Block die Intentionalität absprechen wollten, können als Repräsentationen äußerer Gewebeverletzungen analysiert werden; dann sind sie gar keine (inneren) Zustände unseres Bewusstseins mehr:

The point that matters for present purposes is simply this. Whatever the nature of the qualities of which we are directly aware when we focus upon how the surfaces before us *look*, these qualities are not experienced as qualities of our experiences, but rather as qualities of the surfaces (l. c., 138).

The best hypothesis [zur Zerstreung der Intuition, dass der phänomenale Charakter eine intrinsische, subjektive Qualität des Bewusstseins sei], I suggest, is that visual phenomenal character is representational character of a certain sort, content, into which certain external qualities enter. This explains why visual phenomenal character is not a quality of an experience to which we have direct access (representational content is not a quality of the thing that has representational content) and why visual phenomenal character necessarily changes with a change in the qualities of which one is directly aware (changing the qualities changes the content). It also explains why the phenomenal character of a visual experience is something the experience *has*, something that can be common to different token experiences, and why visual experiences have phenomenal character even if nothing really has the qualities of which one is directly aware via introspection.

Visual phenomenal qualities or visual qualia are supposedly qualities of which the subjects of visual experiences are directly aware via introspection. Tradition has it that these qualities are qualities of the experiences. Tradition is wrong. There are no such qualities *of experience* (l. c., 141).

Wäre es anders – so argumentiert –, wären also die Eigenschaften, von denen wir Bewusstsein haben, innere Eigenschaften des Bewusstseins, und nicht der Dinge um uns, dann würden wir uns in solchen Situationen ständig (und zwar massiv) täuschen. Das aber ist doch höchst unplausibel.

Die Probe ist leicht zu machen: Wenn wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, wie die (äußeren) Gegenstände uns *erscheinen* (d. h. wenn wir auf unsere Gegenstandsbewusstsein reflexiv Acht haben), dann ist es *nicht* der Fall, dass wir ein un-

mittelbares Bewusstsein von ‚zusätzlichen‘ inneren Objekten oder Eigenschaften hätten. Durch eine reflexive Innenschau wird uns nur bewusst, *dass* wir ein unmittelbares Bewusstsein *von* bestimmten (externen) Eigenschaften haben (awareness *of*); aber wir haben dann kein unmittelbares Bewusstsein *vom* phänomenalen Charakter unserer Wahrnehmung. Die fällt sozusagen durch die Maschen.

Mit dieser letzten These verbindet Tye nun eine schon Harman her bekannte These über die Natur der Introspektion (vgl. 3. Vorlesung, S. 67). Es ist üblich geworden, mit dem unscharfen Begriff ‚Introspektion‘ das Bewusstsein zu bezeichnen, das wir (angeblich unmittelbar) von unseren Bewusstseinszuständen haben: also unser Selbstbewusstsein. Harmans und Tyes These ist nun, dass das Bewusstsein beim Sich-selbst-innerlich-Wahrnehmen gar nichts findet. Es ist vielmehr vollkommen leer. Alles, was es findet, sind Eigenschaften nicht des Bewusstseins, sondern des Bewussten, des außerbewussten Gehalts, den es nur re-präsentiert.

In einem Aufsatz mit dem charakteristische Titel „The Intrinsic Quality of Experience“ hatte Harman geschrieben:

In experience we are only aware of properties of what is represented, not the vehicle of representation. When we look at a red tomato, no matter how hard we try to introspect the aspect of the experience that represents redness, all we succeed in doing is focusing our attention on the redness of the tomato itself (in: *Philosophical Perspectives* 4, ed. J. Tomberlin, Northridge, Calif.: Ridgeview, 1990, 7).

Damit stützt sich Harman auf G. E. Moores berühmte These von der Durchsichtigkeit der Wahrnehmung:

[...] that which makes the sensation of blue a mental fact seems to escape us: it seems, if I may use a metaphor, to be transparent – we look through it and see nothing but the blue (Moore, „The Refutation of Idealism“, in: *Selected Writings*, ed. by Thomas Baldwin, London & New York: Routledge, 1993, 37,1; vgl. 41,1).

Nun erinnern sie sich, dass auch Brentano und besonders Sartre von der Durchsichtigkeit des Bewusstseins gesprochen haben: Aller Inhalt sei auf Seiten der Welt. Diese Inhalt- oder Substanzlosigkeit diene ihnen sogar als Kriterium zur Unterscheidung von Objektkenntnissen und Selbstkenntnissen. Objekte sind opak (undurchsichtig) und lassen sich nicht in eine überschaubare Menge von Erscheinungsweisen ausbuchstabieren. Selbstbewusstsein ist aber durchsichtig, *weil* es sich nicht über eine Eigenschaftsmenge identifiziert. Was Sartre aber mit dieser These *nicht* sagen wollte, ist, dass es gar kein Bewusstsein gebe. Auf eine gewisse Weise sind Harman und Tye aber zu dieser radikalen Konsequenz gezwungen.

Tye setzt sich übrigens in der Buchfassung (*Consciousness, Color, and Content*) mit einem Vermittlungsversuch Sydney Shoemakers auseinander. Sie erinnern sich an Harmans Zitat: Wer eine Farbe sieht, ist sich der Farbe bewusst, ‚nicht des sie sehenden Vehikels‘, also seines Bewusstseins. Aber wenn er überhaupt *Farbbewusstsein* hat, dann musste ihm doch auch das Bewusstseins-Vehikel irgend wie bewusst sein. Anders gesagt: *Farbsehen* setzt ein *Farbsehen* voraus. Und dazu musste das Bewusstsein irgendeine intrinsische Eigenschaft haben, an der man es erkennt und von der Farbe selbst unterscheiden kann. Shoemaker drückt sich so aus: Die rote Tomate hat eine Eigenschaft *R*, die wiederum eine gewisse intrinsische Eigenschaft *E* meines Bewusstseins verursacht. Diese intrinsische Eigenschaft gibt es also sehr wohl (Tye 2000, 58₂).

Aber tun wir einen Schritt nach dem anderen.

Sie erkennen zunächst, dass Tye eine Extremform des erkenntnistheoretischen Realismus vertritt (darin kommt er wieder Sartres Ansatz sehr nahe): Das Bewusstsein darf sich nicht zwischen uns und die Dinge schieben. Die Gehalte unseres (mit der Intentionalität identifizierten) Bewusstseins *sind* Eigenschaften der Dinge selbst. Wir haben Ding-Bewusstsein, aber kein besonderes Bewusstsein von einem Ding, das sich dann als unser Bewusstsein herausstellen würde. Tye ist über diesen Punkt sehr klar:

When we introspect our experiences and feelings, we become aware of what it is like to undergo them. But we are not directly aware of those experiences and feelings; nor are we directly aware of any of their qualities. The qualities to which we have direct access are the external ones, the qualities that, if they are qualities of anything, are qualities of external things (Tye 2002, 144).

Ich gestehe, dass ich mich dem Charme dieses Realismus (den man auch ‚Externalismus‘ nennt) schwer verschließen kann. Ein Vorteil gegenüber der Unfruchtbarkeit bisherigen Leib-Seele-Theorien springt in die Augen: Statt durch farbgebende Verfahren im Inneren unseres Hirns herumzustöbern, um herauszufinden, ‚an welcher Stelle‘ dasjenige realisiert wird, was wir unsere Verliebtheit oder unsere Rotempfindung nennen (zu feineren Bestimmungen ist die Hirnforschung sowieso – noch – nicht fähig), – statt also das Hirn sollten wir die äußere Welt darauf hin durchsehen, ob sich vielleicht etwas Verliebtheitsauslösendes oder Rotes zeigt. Dies ist der Gegenstand bzw. die kausal determinierende Eigenschaft, die auf unseren Geist kausal einwirkt, egal, ob oder wie genau wir den entsprechenden Vorgang im Hirn nachweisen können. Die aufs Hirn konzentrierte, mit Recht darum so genannte Hirnforschung ist gelegentlich in Gefahr, die äußere Welt ebenso heftig zu vergessen, wie sie der Idealismus vergisst. Die Hirnforschung hat eine Tendenz zum Konstruktivismus, und damit ist sie eine Form des Antirealismus. So verbündet sich der Tye’sche Repräsentationalismus mit Putnams spöttischer Beobachtung: „Mean-

ings just ain't in the head.“ Die Hirnforschung wäre schlecht beraten, Bedeutungen oder logische Normen im Hirn aufspüren zu wollen. Tye würde hinzufügen: Ebenso wenig finden wir Rot-Qualia durch farbgebende Verfahren. Sie sind gar nicht im Hirn, so wenig wie im Bewusstsein, sie sind draußen in der Welt, und das Hirn bzw. das Bewusstsein re-präsentiert sie bloß. Wie es das freilich anstellt, ist eine schwierige Frage, auf die wir gleichzu sprechen kommen werden.

Trotzdem (ich meine: trotz seiner Abweisung der Auffassung, Qualia seien intrinsische Bewusstseinszustände) ist Michael Tye stolz darauf, dass es ihm gelungen sei, unser phänomenales Zumutesein zu erklären. Oft deklariert er diese Absicht als das eigentliche Ziel seiner Theorie. Seine Erklärung liegt freilich in einem harten Clinch mit unserer Intuition, dass wir nicht nur repräsentationale, sondern auch – davon unterschieden – phänomenale Gehalte haben: *P-consciousness*. Ein neuerer Autor, der diese Intuition mit starken Argumenten verteidigt, ist Terry Horgan.

Unsere Intuition besagt ungefähr: Wir *haben* aber doch ein Bewusstsein, und das Bewusstsein ist keine Eigenschaft der äußeren Welt. Übrigens kann man dem Repräsentationalismus auch eine gewisse Tendenz zum Anti-Reduktionismus zubilligen. Tye will das Bewusstsein nicht auf Hirn-Zustände reduzieren, weil ja auch die nur auf kausale Einflüsse unserer Umwelt reagieren. Aber unsere Frage ist: Hat er dabei nicht das Bewusstsein selbst eliminiert?

Bevor ich diese letzte Frage mehr oder weniger bejahe, will ich fairnesshalber untersuchen, wie Tye sich denn das Faktum der Introspektion (also unseres Selbstbewusstseins) vor dem Hintergrund seines Repräsentationalismus selbst erklärt.

Dies ist die kurze Auskunft. Tye sieht das Problem (Tye 2002, 144 f.): Wir haben Bewusstsein vom phänomenalen Charakter unserer Wahrnehmungen. Aber die einzigen Eigenschaften, die wir unserem Bewusstsein belassen, sind Eigenschaften äußerer Objekte. Wie geht das zusammen?

By being aware of these [external qualities], we are aware of phenomenal character. How can this be? (Tye 2002, 144)

Antwort: Wir müssen ‚Eigenschafts-Bewusstsein‘ von ‚Tatsachen-Bewusstsein‘ trennen. Eigenschafts-Bewusstsein ist Bewusstsein *von* etwas, ein intentionales Bewusstsein: *consciousness of*. Das Bewusstsein ist in seinem Gegenstand sozusagen aufgegangen; es vergisst sich selbst vollkommen, nur Gegenstands-Eigenschaften stehen im Fokus. Tatsachen-Bewusstsein ist Bewusstsein, *dass* ein Erlebnis mit einem bestimmten phänomenalen Charakter „gegenwärtig (present)“ ist.

Natürlich können wir uns ein Bewusstsein vorstellen, das sich auf seinen Gegenstand konzentriert – und nicht auf sich. *Aber was wir uns nicht vorstellen können, ist, dass ein unbewusstes Bewusstsein durch eine Reflexion entdeckt werden könnte. Worauf sollte die Reflexion reflektieren, wenn da nur eine Gegenstands-Eigenschaft, aber kein Bewusstsein war? Wie kann ein Bewusstsein in einem Tatsachen-Bewusstsein auftauchen, in dessen Elementen es gar nicht enthalten war? Nur, wenn auch Bewusstsein-von schon eine Art von Bewusstsein war, dann und nur dann kann es als Element einer Tatsache behauptet werden. – Dies Problem haben wir ausführlich diskutiert im Zusammenhang mit Blocks P-Bewusstsein ohne A-Bewusstsein (3. Vorlesung) oder in der Kritik an Rosenthals *second-order*-Modell (6. de facto 4. Vorlesung). Nicht von ungefähr spricht Tye von einem „secondary‘ seeing-that (seeing that *P* by seeing something not involved in the truth-conditions for*

he proposition that P)“ (145_{,4}). Auch von einer „displaced perception“ ist die Rede (145_{,4}): Ich sehe, dass p , indem ich etwas anderes sehe, das nicht zu den Wahrheitsbedingungen von p gehört. (Wie ich mein Fieber nicht direkt erleben muss, sondern durch den Blick aufs Fieberthermometer erfahre.)

Ein anderes Beispiel hält Tye für geeignet, die Beziehung des primären Bewusstseins-*von* zum sekundären Bewusstsein-*dass* zu erhellen: Ich versehe eine Bombe mit einem Zeitzünder; die Uhr ist auf 17 Uhr gestellt. Ich bin natürlich nicht am Explosionsort, sondern „sehe“ auf meiner Armbanduhr, dass die Bombe jetzt in die Luft geht, indem ich sehe, dass der Zeiger auf 17 Uhr steht. Ich sehe a) mein schönes Longines-Zifferblatt, sehe, dass der Zeiger sich der Fünf nähert und sehe weitere Oberflächeneigenschaften der Uhr; aber ich sehe nicht die Bombe und ihren Zeitzünder. Mir ist aber (b) bewusst, *dass* jetzt die Bombe hochgeht (= Tatsachenbewusstsein).

I am aware that the bomb is now exploding, but I do not see the bomb. I am not directly aware of it. Nor am I directly aware of the quality of its exploding. My awareness of the bomb is propositional. I judge that the bomb is exploding, and I do so by looking at my watch. By being aware of my watch and its qualities [das ist Bewusstsein-*von*], I am aware that [= Bewusstsein-*dass*] an event involving an object of which I am not directly aware is taking place elsewhere (145_{,3}).

Aber ist das Beispiel plausibel? Wir rühmen uns doch, ein nicht-inferentielles und weitgehend verlässliches Bewusstsein von uns selbst zu haben. Wir müssen in Abwesenheit eines Direktkontakts nicht auf eine Begriffsuhr schauen, um zu *wissen*, *dass* es vorgelegen hat oder gerade Gegenstand einer Reflexion ist. Der Hinweis, es finde hier ein ‚verlässlicher (reliable) Automatismus‘ statt, gibt dem zu erklärenden Problem nur einen Namen.

Ein anderes Problem: Tye nennt das phänomenale Bewusstsein unbegrifflich, aber zur Konzeptualisierung disponiert („poised“); und da folge ich ihm gern (Tye 2000, 62). Propositionen enthalten nun notwendig Begriffswörter, und mithin ist ‚Wissen-*dass*‘ notwendig begrifflich.² Kraft seiner erwerben wir von einem vordem unbegrifflichen (z. B. rein sinnlichen) Bewusstsein einen Begriff, genauer: einen ‚phänomenalen Begriff‘ (Tye 2002, 146₄). – Auch das finde ich unplausibel. Manchmal drückt Tye sich so aus, als beginne erst mit dieser Konzeptualisierung ein wirkliches *Bewusstsein* vom repräsentationalen Gehalt; und manchmal scheint es eher, als nehme der Begriff ein Bewusstsein nur auf höherer Ebene auf, das vorher schon bestanden hat, bereit („poised“) zu begrifflichem Abgerufenwerden. Im ersten Fall wäre Bewusstsein mit Begrifflichkeit verwechselt worden; im zweiten Falle müsste die *Bewusstsein-dass*-Hypothese erhebliche Nachbesserungen erfahren. Von einer guten Intuition geleitet, nennt Tye phänomenale Begriffe auch „*recognitional concepts*“ (146): Wiedererkennungsbegriffe. Nun lässt sich nur *wiedererkennen*, was vorher schon *bekannt* war, und zwar bekannt auch ohne diese Begriffe (sonst wäre der Konzeptualisierungsprozess *question begging*). Nichtbegriffliches lässt sich konzeptualisieren, ohne dass ihm schon Begriffe eingebildet gewesen wären; aber Begriffe setzen ein vorgängiges Bewusstsein voraus.

Ich werde nicht noch eine weitere Vorlesung geben, weil Sie am 17. Juli schon eine Klausur schreiben und in dieser ganzen Zeit überhaupt eine Menge Prüfungen zu bestehen haben. Darum werde ich nicht mehr, wie ich ursprünglich vorhatte, auf einen Vortrag von Ned Block mit dem Titel „*Mental Paint*“ zurückkommen.

² Tye macht übrigens nicht den Fehler, den Horgan macht, Selbstbewusstsein aus einem Wechsel der *Aufmerksamkeit* hervorgehen zu lassen. Die Aufmerksamkeit, sagt er (Tye 2002, 146), ist nicht auf das Bewusstsein, sondern auf den Gegenstand gerichtet, dessen repräsentationaler Gehalt den phänomenalen bestimmt (oder mit dem er vielmehr zusammenfällt).

Der Vortrag ist leicht aus dem Internet runterladbar (veröffentlicht ist er in: *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, edited by Martin Hahn and Bjorn Ramberg, Cambridge, Mass., MIT Press, 2003):

www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/mentalpaint.pdf

Nur einen Grundgedanken dieses Vortrags, den wir übrigens in Tübingen vor Jahren Tage lang mit Block diskutiert haben, will ich Ihnen abschließend noch vortragen. Block meint, die Intentionalität des Bewusstseins sei überhaupt nicht unverträglich mit der Tatsache, dass das intentionale Bewusstsein eine innere, eine intrinsische Eigenschaft aufweise, die sich nicht auf eine Eigenschaft des externen, des repräsentationalen Gehalts reduzieren lasse. Das Bewusstsein sei irgendwie ‚gefärbt‘. An der Tönung merke man, dass es nicht völlig in der externen Welt aufgehe. Es existiert zuzüglich zu den Oberflächeneigenschaften: als ein „over and above“, sagt Block (7). Ich habe ihm damals gesagt, dass mir die Metapher des mentalen Glases noch besser geeignet scheine, um Ties Transparenz-Intuition mit einer kritischen Pointe aufzunehmen: Mag intentionales Bewusstsein auch so vollständig durchsichtig sein wie – metaphorisch gedacht – durchsichtiges und fein geschliffenes Glas: Selbst dann hätte es noch die intrinsischen Eigenschaften gläserner Durchsichtigkeit, die nicht die des transzendenten Gegenstandes wären. Würde man auch die noch abschaffen wollen, so gäbe es gar kein Kriterium mehr, an dem sich Bewusstsein *als* Bewusstsein erkennen ließe. Dann lebten wir in einer Welt mit Oberflächeneigenschaften, die niemandes Bewusstsein mehr wären. Und die von der Phänomenologie, aber auch von Kripke, Chalmers oder Searle als *notwendig* ausgezeichnete Eigenschaft des Bewusstseins wäre zerstört, dass nämlich sein Sein mit seinem Seins-Bewusstsein zusammenfällt.