

In: M. Willaschek (Hg.), *Feld-Zeit-Kritik*. Münster, 1997, S. 82-110.

GEORG MEGGLE  
**Selbstbewußte Reflexionen**

Abstract

Es ist eine der vielen Henne vs. Ei Varianten: Was kommt zuerst?: Die Sprache oder die Gedanken? Ich bin (na ja: nach dem Philosophy of Mind Schwenk sollte ich sagen: war lange Zeit bei uns in D) einer der wenigen, die dem Anti-Strom-Gedanken folgen, wonach Gedanken den Vorrang haben. Diesem Frege-Gedanken folgt (schon lange und wirklich folgerichtig) auch mein Münsteraner Kollege Peter Rohs. Trotzdem hatte er mit meinen *Grundbegriffen der Kommunikation* einige Probleme. Speziell das eine, dass meine Grundbegriffe, wie er meint, Kommunikation unmöglich machen, fordern sie doch in der Tat unendlich viele interpersonelle-Einstellungs-Iterationsstufen. (Sie kennen das, wenn Sie Psychologie interessiert, von Laing her: Ich glaube, dass Du glaubst, dass ich glaube etc. etc.) Diese Iteration sei aber unmöglich. Echt? Das ist die Hauptfrage dieser Replik auf Rohse. Und wie der Titel schon impliziert, stecken dabei noch ein paar andere Probleme dahinter.

Peter Rohs und ich haben, wie wir zum Glück schon vor längerer Zeit bemerkten, eine Reihe gemeinsamer Interessen. Dazu gehört auch das Interesse an der Formulierung und Rechtfertigung einer Kommunikations-, Bedeutungs- und Sprachtheorie, die die folgenden drei Bedingungen erfüllt: Die zu entwickelnden kommunikativen, semantischen und sprachlichen Begriffe sollen, erstens, nicht etwas Nicht-weiter-Reduzierbares sein. Sie sollen, zweitens, nicht Bedingung der Möglichkeit von Gedanken oder Sinnen i. S. Freges sein. Vielmehr sollen sie sich, drittens, erst von Gedanken her in adäquater, insbesondere in nicht-zirkulärer Weise erklären lassen. Kurz: Wir schwören gemeinsam auf den *Primat von Gedanken*.

Unsere Motive für dieses gemeinsame Forschungsinteresse sind verschieden. Einem eingefleischten Kantianer wie Rohs muß der in der Analytischen Philosophie lange Zeit verkündete Primat der Sprache gegenüber dem Denken schon immer ein Dorn im Auge gewesen sein. Für mich hingegen, der mit Kant und anderen historischen Größen (vielleicht von Fichte mal abgesehen) bisher kaum etwas am Hut hatte, war es hingegen schlicht reizvoll auszuprobieren, wie weit man mit den wenigen handlungstheoretischen Begriffen, die mir klar zu sein schienen, wirklich kommen kann. Und so traf es sich bestens, daß aus Rohs Sicht mein eigener (die Vorarbeiten von Grice, Schiffer und Bennett fortführender) kommunikationstheoretischer Ansatz sich geradezu als ideale Basis für Kants – und so auch Rohs' – philosophische Sicht der Dinge zu empfehlen schien.

Das hinderte ihn, ich meine Peter Rohs, nicht, mir bei meiner Theorienkonstruktion kritisch auf die Finger zu schauen. Was es da aus seiner Sicht zu vermerken gab, das hat er 1992 in seinem Aufsatz *Gedanken und Bedeutungen* schriftlich gesagt, wobei ich das Glück hatte, darauf im gleichen Forum-Band (*Intentionalität und Verstehen*) replizieren zu können. Was Rohs von dieser Erwiderung hält, das weiß ich bis heute nicht genau.<sup>1</sup> Und so liegt es

<sup>1</sup> „Heute“ war der 31. Mai 96, das Gesagte gilt aber schwarz auf weiß auch noch heute. Das „heutige“ PR-Symposium in Rothenberge bei Münster war eine feine Sache – wofür neben allen anderen Mitschuldigen zuvörderst dem Hauptverantwortlichen, Marcus Willaschek, gedankt sei. Wem die *Selbstbewußten Reflexionen* zugeeignet sind, versteht sich von selbst: *Peter*.

nahe, ihn bei dieser Gelegenheit mit dem gleichen Thema nochmal zu packen. Das tue ich in TEIL I.

In TEIL II kehre ich den Spieß um. Dort sehe ich mir mit kritischem Blick an, wie er mit den Instrumenten umgeht, mit denen auch ich hantiere. Dabei konzentriere ich mich auf die Kapitel 5 & 6 von *Feld-Zeit-Ich* (also auf *Das Selbstbewußtsein* und *Die Reflexivitätsbedingung*). Dort wird mit einer Reihe von epistemologischen Prinzipien operiert. Ich komme in einigen Punkten mit dem gleichen Instrumentarium zu anderen Resultaten. So glaube ich jedenfalls. Ob dem wirklich so ist und was das heißt, auch das würd' ich gern wissen.

*TEIL I: Unsere Kommunikation (über Gedanken und Bedeutungen)*

Die *Kommunikations-Theorie* (kurz: *K-Theorie*), um die es hier geht, ist kurz und bündig diese: Kommunikationsversuche sind ein spezieller Fall *instrumentellen Handelns*, eines Handelns also, mit dem der Akteur bestimmte Ziele bzw. Zwecke zu erreichen beabsichtigt. Bei Informationshandlungen besteht das primäre kommunikative Ziel darin, daß der Adressat H etwas glaubt; bei Aufforderungshandlungen darin, daß er etwas tut. Solcherart Ziele können auch anders erreicht werden; nicht jedes instrumentelle Handeln ist kommunikativ. Die *differentia specifica* liegt darin, daß wir bei einem kommunikativen Handeln unsere Ziele *nicht irgendwie* erreichen wollen, sondern *offen*: Kommunikationsversuche müssen, um erfolgreich zu sein, zuerst einmal (als solche) *verstanden* werden.

Das ist der *Einstieg*. Dieser dürfte nicht besonders kontrovers sein. (Jedenfalls nicht zwischen uns.) Und wir könnten auch, um jeden Zweifel auszuschalten, schlicht und einfach erklären: Uns interessiert eben nur solches kommunikatives Handeln, auf das diese Charakterisierung zutrifft – und damit basta.<sup>2</sup>

An diesem Einstieg hängt einiges, vor allem die ganze *Handlungstheoretische Semantik*. Denn deren *Grundidee* ist, daß (a) Sprache etwas ist, was sich durch Rekurs auf Nicht-Sprachliches erläutern läßt, (b) primär der Kommunikation dient, und daß (c) sich von daher eine Erklärung dessen, was alles zur Sprache (und so auch zur sprachlichen Bedeutung von Ausdrücken) gehört, am ehesten über eine Bestimmung der für eine Sprache charakteristischen Kommunikations-Konventionen gewinnen lassen wird – was freilich nur dann klappen kann, wenn (x) sich diese Konventionen selbst auch ohne Bezug auf sprachliche Bedeutung erklären lassen, was seinerseits nur geht, wenn (y) ein derartiger Bezug nicht schon vom kommunikativen Handeln als solchem, insbesondere also (z) auch nicht bereits von den ein kommunikatives Handeln definierenden Ausgangsbegriffen vorausgesetzt wird.

Zum Glück brauche ich hier aber auf all das, was am obigen Einstieg mehr oder weniger hängt, nicht einzugehen. Denn der Hauptadressat dieser Sätze schluckt dies von (a) bis (z).<sup>3</sup> Seine Gründe dafür sind von den meinigen weitgehend unabhängig – und von diesen zudem (jedenfalls prima facie) so weit entfernt, daß ich mir darüber, ob ich sie teile, kein

<sup>2</sup> Ich für meinen Teil wäre zu einem solchen Immunisierungsschritt, falls nötig, ohne allzu große Bedenken bereit. Wozu über Intuitionen überhaupt streiten? Aber ich glaube, daß dieser Schritt gar nicht nötig ist: Die obige Charakterisierung deckt sich mit dem, was wir alle auch sonst unter „Kommunikationsversuchen“ verstehen. Jedenfalls mit den ganz klaren Fällen.

<sup>3</sup> Ja, mehr als das. Peter ist einer der wenigen, die mit mir gegen den Rest der anti-instrumentalistischen Welt zu Felde ziehen. Ich verdanke ihm übrigens den Hinweis auf eine der größten Schwächen des Gegners, deren Formulierung er ausgerechnet bei dessen Kronzeugen M. Black ausmachen konnte: Es ist undenkbar, daß es die als Sprechen bezeichnete Art von Verhalten überhaupt gäbe, wenn es kein „vorsprachliches Denken“ gäbe. So *GB*:138. Ebenso nützlich ist sein Hinweis (*GB*:147), daß auch Dummett trotz seines Sprach-Priorismus zum Zwecke einer Erklärung des Sprachentstehens nicht ohne die dafür eigens eingeführten „Protogedanken“ auskommt.

Urteil erlauben möchte. Die Handlungstheoretische Semantik hat, wie ich lese (Rohs 1990, 142), sogar eine transzendentalphilosophische Verankerung; und diese sogar mit Notwendigkeit; und daher scheint (nach 122) diese Semantik die beste „semantische Ergänzung von Transzendentalphilosophie“ darzustellen. Was könnte ich mir – von Seiten Peter Rohs! – Schöneres wünschen?

*I.1 Ein starker Einstieg. Zurück zum Einstieg. Irgendwelche Probleme?* Jede Menge, sobald wir uns nur fragen, was dieser wirklich besagt. Wer einen Kommunikationsversuch startet, so heißt es dort, sei jemand, der mit dem, was er *tut*, eo ipso etwas zu bewirken *beabsichtigt*, jemand, der *verstanden* werden *will*, jemand, der etwas *glaubt*, und jemand, der, was er tun will, *offen* tun will. Was soll das im einzelnen heißen?

Was es heißen *soll*, habe ich in den *Grundbegriffen der Kommunikation* expressis verbis gesagt. Dem gegenüber verweist Rohs in (1990) darauf, was diese Terme *tatsächlich bedeuten* – und bedeuten müßten, wenn ich auf eine *Analyse*, also auf eine möglichst feinfühligte Annäherung an den normalen Sprachgebrauch, abzielen würde. Diese Hinweise sind richtig; aber sie taugen nicht als Einwände gegen *Explikationen*. Die von mir als Basisterme gewählten Begriffe

G(X,A) für einen *starken rationalen Glauben* von X, daß A,  
 P(X,A) für ein *starkes rationales Wollen* von X, daß A

und damit alle mit diesen definierten übrigen Kommunikations-relevanten Begriffe sind *in deskriptiver Hinsicht zu stark*. Es ist somit kein Wunder, daß Rohs die Prosaumschreibungen meiner formalen Explikationen für „intuitiv plausibler“ hält (Rohs 1990, 130). Ich auch. Aber diese Prosa ist kein Ersatz für meine formale Lyrik. Nur mit dieser ergibt sich ein logischer Reim. Und ein solcher ist nötig, jedenfalls dann, wenn man die früheren Ungereimtheiten hinter sich lassen möchte. Ich belege das gleich (mehrfach).

*I.2 Kommunikative Offenheit und deren Folgen.* Kommen wir sofort zum *wichtigsten Punkt* – und zwar dem der K-Theorie selbst und unseres Dissenses. Ein Kommunikationsversuch (kurz: KV) will und muß *offen* sein. Das sagen alle. Aber *wie offen*? Genau das war in der K-Theorie lange Zeit *die* offene Frage.

Mit Hilfe des (wieder zu starken und hier gegenüber den *Grundbegriffen* noch weiter vereinfachten) Zwischenschritts

D1:  $I(X,f,A') := T(X,f) \& P(X,A') \& G(X,T'(X,f) \equiv A')$   
 X intendiert (beabsichtigt) damit, daß er f tut, zu bewirken, daß (zu einem von t – dem Zeitpunkt, zu dem X f tut - aus betrachtet späteren Zeitpunkt t') A, gdw. X f tut, X will, daß A', und X glaubt, daß erst auf sein f-Tun hin gilt, daß A'.

läßt sich die Einstiegs-Antwort von Grice, das sogenannte *Gricesche Grund-Modell*, so präzisieren – wobei W für ein Wissen steht (mit  $W(X,A) := G(X,A) \& A$ ):

(GGM)  $KV(S,H,f,r) \leftrightarrow I(S,f,T'(H,r)) \& G(S,T'(H,r) \equiv W'(H,I(S,f,T'(H,r))))$   
 f-Tun von S ist ein an H gerichteter KV des Inhalts, daß H r tun soll, gdw. (i) S mit f-Tun zu erreichen beabsichtigt, daß H r tut, und (ii) S glaubt, daß er das genau dann erreichen wird, wenn H weiß bzw. erkennt, daß S diese Absicht hat.

Von Grices eigenen Worten ist das weit entfernt. Der auffallendste Unterschied: Während (GGM) nur zwei Bedingungen aufführt, nennt Grice selbst ausdrücklich eine dritte:  $I(S,f,G'(H,I(S,f,T'(H,r))))$  – welche unnötig ist, da sie aus den beiden übrigen nachweislich folgt. (Was für den Nachweis wohl nötig ist? Das war von den oben angekündigten Belegen der erste.) Grice hat das übersehen. Was kein Wunder ist, da er mangels Logik schon die Bedingungen seines eigenen Vorschlags nicht mehr durchschaute. (Beleg Nr. 2.)

Wenn S bei H etwas zu erreichen beabsichtigt, so kann er das versteckt oder offen tun. Letzteres ist genau dann der Fall, wenn S auch will, daß H erkennt, daß S diese Absicht hat. Nennen wir diese simple Offenheit, um sie von stärkeren Offenheiten zu unterscheiden, kurz eine *Offenheit 1. Stufe*. Dann ist unsere obige offene Frage so zu reformulieren: Wieviel-stufig muß *kommunikative Offenheit* sein?

Ich gebe zu: Ohne den obigen minimalen „Logik“-Exkurs hätten wir diese Frage nicht so deutlich gestellt. (Zumindest aus meiner Sicht: Beleg Nr. 3.) Und in diesem Fall hätten wir uns eine Menge Arbeit und Diskussionslast erspart. Oder um mit Rohs zu reden: Wer gewisse Fragen nicht stellt, braucht auch nicht die entsprechenden Antworten! (Vgl. Rohs 1990, 148.)

Zu spät. Rohs' Problem ist jetzt das folgende: Wer die für Kommunikation (im uns hier interessierenden Sinne!) gültige Megglesche Reflexivitäts-Bedingung

(K-RB)  $KV(S,H,f,r) \rightarrow I(S,f,W'(H,KV(S,H,f,r)))$   
Kommunikationsversuche zielen darauf ab, als solche verstanden (erkannt) zu werden.

unterschreibt, unterschreibt damit (Beleg Nr.4 – und ab jetzt unterlasse ich die Benennung aller weiteren Belege) eo ipso auch:

(K-RB\*)  $KV(S,H,f,r) \rightarrow I^*(S,f,T'(H,r))$   
Kommunikationsversuche sind, was ihr primäres kommunikatives Ziel angeht, *absolut offen*.

– wobei  $I^*(S,f,T'(H,r))$  so zu verstehen ist, daß außer der Absicht (0)  $I(S,f,T'(H,r))$  auch die der *Offenheit 1. Stufe* entsprechende Absicht (1)  $I(S,f,W'(H,(0)))$  gegeben sein soll, zudem die der *Offenheit 2. Stufe* entsprechende Absicht (2)  $I(S,f,W'(H,(1)))$  usw. – was (rekursiv über die allgemeine *Offenheit n+1-ter Stufe* –  $(n+1) I(S,f,W'(H,(n)))$  – leicht explizit definierbar ist) letztlich die *absolute I\*-Offenheit* ergibt.

Rohs' Problem (und nicht nur seines) ist: *Absolute Offenheit von Kommunikation mag ja formal zwingend sein; sie ist jedoch faktisch unmöglich!* Kein Mensch ist, beschränkt wie wir alle nun einmal sind, zu einer derart starken (unendliche Intentions-Iterationen involvierenden) Offenheit fähig.

I.3 Mein erstes Problem mit Rohs' Problem ist: Ich weiß nicht, welchen Schluß er mir mit diesem Einwand nahelegen möchte. Was ging aus seiner Sicht schief? Wo genau liegt (ihm zufolge) mein Fehler?

Einen *logischen Fehler* unterstellt Rohs mir nicht. (Nicht hier jedenfalls.) Das Problem ergäbe sich (auch) für ihn nicht, wenn er nicht sähe, daß sich die in der Forderung der absoluten Offenheit involvierten Intentions-Unendlichkeiten *tatsächlich* aus meinen Reflexivitätsprinzipien ergeben (Rohs 1990, 131).

I.4 Auch die für die Akzeptanz der so gefolgerten absoluten Offenheitsforderung nötige *Reflexivitäts-Prämisse* (K-RB) wird von ihm, so scheint mir, unterschrieben. Denn: „Nichts

scheint einleuchtender als der Satz: Jeder Kommunikationsversuch zielt darauf ab, vom Adressaten verstanden zu werden" (Rohs 1990, 132)<sup>4</sup>. Und ich glaube auch nicht, daß er gegen das in den Ableitungen verwendete (KANT)-Prinzip etwas einzuwenden hat.

(KANT)  $P(X,A) \ \& \ G(X,A \supset B) \ \rightarrow \ P(X,B)$   
 „Wer den Zweck will, der will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu [seiner Meinung nach] unentbehrliche notwendige Mittel.“ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B 44-45.

I.5 Und so wird er wohl auch nichts gegen das für die inkriminierten Folgerungen wesentliche Prinzip

T.I10:  $A \supset B \ \vdash \ G(X,B \supset T(X,f)) \supset (I(X,f,A) \supset I(X,f,B))$   
 Wer (mit dem, was er tut) etwas herbeizuführen beabsichtigt, der beabsichtigt auch, die dazu logisch notwendigen Bedingungen herbeizuführen – falls er glaubt, daß für diese sein Tun überhaupt nötig ist.

einzuwenden haben, welches seinerseits auf die für den rationalen Glauben postulierte Regel RG rekurriert.

RG:  $A \ \vdash \ G(X,A)$   
 Logische Wahrheiten sind Bestandteil des Glaubens von X.

Oder etwa doch? Hier bin ich mir nicht mehr so sicher. Denn, und da hat Rohs ganz recht: „Meggle notiert keine Allquantoren für Sachverhalte, interpretiert die freien Variablen [oben: A und B] aber entsprechend.“ Und solche „streng gültigen“ All-Sätze scheint Rohs nicht zu mögen. Hat er also doch etwas gegen (KANT)?

In *ROHS (1990)* jedenfalls hackt er auf dem sich aus RG und dem (uns in *Teil II* unten genauer beschäftigenden) Iterationsprinzip

G4:  $G(X,A) \supset G(X,G(X,A))$

direkt ergebenden ersten Unendlichkeits-Theorem

G\*:  $G(X,A) \supset G^*(X,A)$

herum, demzufolge, wie er diese Symbol-Lyrik – in der  $G^*(X,A)$  für die unendliche Kette  $G(X,A) \ \& \ G(X,G(X,A)) \ \& \ \dots \ \& \ G(X, \dots G(X,A) \ \dots)$  usw. steht – „in Prosa“ völlig treffend selbst reformuliert, gelten soll:

„Wenn [wie G4 sagt] für *alle* Sachverhalte, die man glaubt, gilt, daß man glaubt, daß man sie glaubt, dann glaubt [wegen RG ], wer einen Sachverhalt glaubt, [in Übereinstimmung mit G\*] unendlich viele.“

<sup>4</sup> Bis zur nächsten Seitenangabe stehen alle weiteren Zitate auf der eben zitierten.

Na und? (Auf „eine unendliche Menge von Glaubensannahmen zu einem Zeitpunkt“ legt uns RG alleine schon fest.) Rohs hingegen meint: „Die naheliegendste Folgerung aus diesem [G\*]-Befund scheint zu sein, daß das Prinzip als wirklicher, expliziter All-Satz nicht gültig ist“ (a.a.O.). *Scheint* es nur so? Oder ist es tatsächlich der Fall?

I.6 Zu Zeiten des Aufsatzes "Gedanken und Bedeutungen" hielt Rohs G\* und ähnlich starke Sachen tatsächlich für *falsch*. Seine Begründung: „Es sollen ja nicht lediglich Begriffe im logischen Raum konstruiert werden (der für vieles Platz hat), sondern es sollen Aussagen über wirkliche Personen und ihre wirklichen Annahmen gemacht werden“ (Rohs 1990, 133).

*Jein*. Ja, es stimmt, daß nicht irgendwelche (logisch möglichen) Begriffe definiert werden sollen, sondern die, die uns interessieren; und diese auch so, daß dabei die Seiten herausgehoben werden, die für die betreffenden Begriffe am charakteristischsten sind. Beides gilt, so denke ich, für meine K-Explikationen. (Warum sonst würden wir beide und andere uns so ausführlich und zäh auf diese einlassen?) *Nein* jedoch, was den zweiten Teil von Rohs' These angeht: Es stimmt nicht, daß meine Explikationen auf „Aussagen über wirkliche Personen“ abzielen. Ihr Zweck ist ein anderer.

Schon von den einfachsten der obigen symbolischen Aussagen wären, wenn sie als „Aussagen über wirkliche Personen und ihre wirklichen Annahmen“ mißverstanden würden, die meisten falsch. Aber das macht nichts. Die Regel RG zum Beispiel ist so, daß es nie und nimmer jemanden geben wird, der diese Regel wirklich erfüllt. Kein Mensch wird je ein perfekter Logiker sein. Aber solches zu behaupten ist auch nicht der Zweck von RG. RG erklärt im Verbund mit den anderen Prinzipien lediglich, was unter einer (in Hinsicht ihres Glaubenshaushalts) völlig *rationalen Person* zu verstehen wäre – auch wenn keiner von uns eine solche ist. Aber das brauche ich Rohs selbst gewiß nicht eigens zu erklären. Ich frage mich jedoch wirklich, was hinter seinem so anders klingenden Einwand (wonach G\* *falsch* sei) steckt.

I.7 Vielleicht ja nicht bei ihm, aber bei manchem anderen *falsch*-Sympathisanten, so eine Vorstellung wie diese: Jedes Denken eines Gedankens (und analog dazu: Jede Entwicklung einer Absicht) erfordert einen Aufwand, mag dieser auch noch so gering sein – etwa „genau ein Ion Kalzium (Kalium oder was auch immer)“<sup>5</sup>. Dann folgt schon allein daraus, daß selbst die größten Kalzium-Ressourcen nicht unerschöpflich sind, daß es auf der Welt nie *unendlich viele* (gedachte) Gedanken geben kann. Geschweige denn unendlich viele bei einer einzigen Person – und das auch noch zu ein und demselben Zeitpunkt. Und das zeigt wiederum, daß es „eine unendliche Menge intentionaler Akte (zu ein und demselben Zeitpunkt!) schlechterdings nicht geben kann“ (Rohs 1990, 131).

Das ist so simpel wie schlüssig. Aber: Muß, wer zum Beispiel das obige Iterations-Prinzip G4 (plus RG) vertritt, auf dieses (nochmal: schlüssige!) Argument hin wirklich klein beigeben – und seine Prämisse G4 (oder RG) dadurch als widerlegt ansehen? Nein. Man kann ohne Widerspruch G4 vertreten und zugleich die Auffassung, daß  $G(X, G(X, A))$  *kein* zu  $G(X, A)$  hinzukommender *neuer* Gedanke ist – vielmehr ohnehin schon in diesem enthalten. Man könnte das Kalzium-Argument sogar umkehren:  $G(X, G(X, A))$  *kann* wegen G4 (und G\*) *kein* zu  $G(X, A)$  hinzukommender *neuer* Gedanke sein, denn sonst könnte es wegen mangelnder Kalzium-Unendlichkeit *keinen einzigen* (gedachten) Gedanken geben. Das ist aber (wie dieser soeben gedachte Gedanke selbst) falsch. Also: Mach Dir, was G4 und ähnliche Fälle angeht, keine Sorgen wegen des zu großen Kalzium-Verbrauchs. Auch nicht

---

<sup>5</sup> Dies war jetzt ein Zitat aus Castañeda (1991), S. 414, der dieses Beispiel genau zu dem hier verhandelten Zweck gegen mich (und andere Iterationisten) vorgebracht hat.

(um das andere, von Castañeda, a.a.O., vorgebrachte Einwandsbeispiel zu erwähnen) wegen mangelnder Zeit.  $G(X,G(X,A))$  kostet nicht mehr Zeit als  $G(X,A)$ .

I.8 Da Rohs die Gesetze der epistemischen Logik bestens kennt, habe ich mit I.7 bei ihm vermutlich offene Türen eingerannt. (Ja? Immerhin: Castañeda blockierte.) Was G4 angeht – geschenkt, so könnte ein gutes Argument lauten; schließlich wissen wir ja, daß außer G4 auch dessen Umkehrung G4.1 und so außer  $G^*$  auch die Umkehrung  $G^*.1$  gelten

G4.1:  $G(X,G(X,A)) \supset G(X,A)$

$G^*.1$ :  $G^*(X,A) \supset G(X,A)$

– womit sich das Kalzium/Zeit-Problem schon auf der logischen Ebene erledigt. Ein  $G(X,G(X,A))$ -usw.-bis-hin-zu- $G^*(X,A)$ -artiger-Glaube ist nichts anderes als ein  $G(X,A)$ -Glaube selbst.

Aber, so könnte Rohs erwidern, diese zuletzt behandelten Iterationen sind ganz andere als die, die uns bei Deinen K-theoretischen Theoremen zu schaffen machen. Nehmen wir, um den Unterschied zu verdeutlichen, nur die nächstliegende Parallele. Aus dem Reflexivitätsprinzip für Kommunikation folgt, für eine beliebige Kommunikations-Notwendige Bedingung KNB, daß außer  $(\alpha)$  stets auch  $(\beta)$  gilt – und somit letztlich auch  $(\omega)$ , wobei  $GG(\{X,Y\},A) :=$  (1.Stufe)  $G(X,A) \ \& \ G(Y,A)$  & (2.Stufe)  $G(X,G(Y,A)) \ \& \ G(Y,G(X,A))$  & (3.Stufe)  $G(X,G(Y,G(X,A))) \ \& \ G(Y,G(X,G(Y,A)))$  usw.<sup>6</sup>

$(\alpha)$   $G(S,G'(H,KNB))$

$(\beta)$   $G(S,G'(H,G(S,G'(H,KNB))))$

$(\omega)$   $G(S,GG'(\{X,Y\},KNB))$

Nun gelten, anders als beim Glauben nur *einer* Person, beim Gemeinsamen Glauben die dem Prinzip G4 bzw. dessen Umkehrung entsprechenden Prinzipien nicht. Weder folgt  $(\beta)$  aus  $(\alpha)$ , noch  $(\alpha)$  aus  $(\beta)$ ;  $(\alpha)$  und  $(\beta)$  sind logisch unabhängig voneinander.

Ich (Georg) weiß.

Rohs könnte wiederholen: Ich sehe, daß (aufgrund Deiner Reflexivitätsbedingung etc.) im angegebenen formalen Rahmen letztlich als eine weitere KNB die Bedingung  $(\omega)$  zwingend ist; aber ich bleibe dabei: so etwas wie  $(\omega)$  ist in unserer Welt für jeden von uns „schlechthin unmöglich“.

Seine Begründung wäre vermutlich wieder: Ein Gemeinsamer Glaube der GG-Art involviert „unendliche Armeen von psychischen Entitäten“! (Rohs 1990, 134)

I.9 *Gemeinsamer Glaube* ist ein generelles, nicht nur in Kommunikations-Kontexten einschlägiges Phänomen. Daher ist es mir ganz recht, daß wir unseren Dissens jetzt zwischenzeitlich auf diesem allgemeineren Felde austragen.

Ich sehe die Dinge so:

<sup>6</sup> Das „usw.“ ist wieder leicht rekursiv zu erfassen. Und da wir auf solche Definitionen gleich noch kommen, tun wirs jetzt fix für Populationen  $P$  generell, wobei es im Text nur um den Spezialfall  $P = \{S,H\}$  geht: (a)  $GG_1(P,A) := \forall x(x \in P \supset G(x,A))$ ; (b)  $GG_{n+1}(P,A) := GG_1(P,GG_n(P,A))$ ; (c)  $GG(P,A) :=$  Für alle  $n:GG_n(P,A)$ . Und gleich noch etwas: Gemeinsames Wissen (n-ter Stufe oder ganz generell) ist: Zutreffender Gemeinsamer Glaube, also insbesondere:  $GW(P,A) := GG(P,A) \ \& \ A$ .



mir geforderten Möglichkeits-Nachweise Folgen. *Mit* Erzeugeln wären die nämlich um einiges leichter!)

I.11 Erz-Erz-usw.-Engel beiseite. Könnte es nicht sein, daß es Sachverhalte gibt, die auch dann existieren, wenn es keine Beschreibungen von ihnen gibt? Kein Zweifel. Und könnte es nicht sein, daß es auch Sachverhalte gibt, die auch dann existieren, wenn es zwar korrekte Beschreibungen von ihnen gibt, wir diese aber (kraft unserer Beschränktheit) nicht verstehen? Warum nicht? Und schon kehren die Engel zurück. Ich kann mir denken, daß es viele Sachverhalte gibt, deren korrekte Beschreibungen, auch mit den Mitteln *unserer* Sprache, *wir* nicht, wohl aber Erzeugel, verstehen. Und warum sollten das nicht Sachverhalte über uns selbst sein? Und warum nicht auch ein Sachverhalt von der Art (GP)?

Grundsätzlicher: Ich denke, daß (GP) einen (für *uns* zwar nicht per Sprache zugänglichen oder kommunikativ verwendbaren, trotzdem aber einen) *möglichen Gedanken*, also einen Gedanken ausdrückt. (*Mögliche Gedanken* ist, sofern damit Gedankeninhalte gemeint sind, redundant.) Stimmt Rohs dem zu? Wenn die Gedanken, wie er betont, tatsächlich (was meine bisherige Argumentation nicht mal vorausgesetzt hat) sprachunabhängig sein sollen, dann müßte es möglich sein, daß der durch (GP) ausgedrückte Gedanke, selbst wenn er *uns* in seiner sprachlichen Form *unzugänglich* sein sollte, trotzdem *wahr* ist. Ich glaube, m.a.W.: Gerade jemand wie Rohs dürfte an dem Gedanken, daß Gedanken wahr sein können, auch wenn den sprachlichen Ausdruck dieses Gedankens niemand (von uns) verstehen könnte, nichts a priori Absonderliches finden. Gedanken müssen von uns nicht gedacht werden, damit es sie gibt; und sie müssen von uns nicht für wahr gehalten werden, um wahr zu sein. Das sind doch alles Dinge, die wir gemeinsam – und wie oft haben wir nicht schon den Verdacht gehabt: wir fast alleine! – unterschreiben würden, nicht wahr? Ergo: Warum hat er dann was gegen (GP)? Oder hat er gar nicht?

I.12 Zurück zu unserem KONSENS von I.9 oben. Dieser Konsens war ein klarer Fall von *gemeinsamem Wissen*. Daran hatten Peter Rohs und ich keinen Zweifel, jedenfalls nicht, *ehe* wir die ganze Sache thematisierten. Jeder von uns *hatte* das im gemeinsamen Wissens-KONSENS enthaltene Wissen. (Ein implizites Wissen, versteht sich!) Soweit unser Konsens.

Nur durch die explizit aufgeworfene Frage, *wieviel (gemeinsames) Wissen* in diesem gemeinsamen Wissen steckt, tauchen überhaupt Probleme auf. Erstens: Jeder von uns beiden hat mit der bloßen *Artikulation* unseres KONSENSes Probleme. Zweitens: Jeder von uns beiden empfindet die Tatsache, daß wir in den KONSENS genau 5 Stufen reingesteckt haben, als willkürlich. Hätte es mich nicht so gejuckt, hätte ich vielleicht bloß 3 oder 4 reingetan; hätte ich von vornherein gewußt, daß Rohs sich nicht so schnell abschrecken läßt, hätte ich gleich die 6. dazugetan. Drittens: Jeder von uns weiß, daß wir keine genaue Grenze dafür angeben können, was (d.h.: welche Stufen) noch in unserem gemeinsamen Wissen drinsteckt. Viertens: Wir beide wissen, daß, wenn wir weitere Stufen nicht nur formulieren, sondern auch noch verstehen *könnten*, wir diese auch ohne weiteres als noch dazugehörig ansehen würden.

Wenn dem so ist und wir inzwischen (beide?) wissen, daß von Beschreibungs-Unverständlichkeit nicht auf die Nicht-Existenz des Beschriebenen geschlossen werden kann – warum das gemeinsam formulierte *usw.* nicht auch über diese paar weiteren Stufen laufen lassen? Was spricht dagegen? Und warum dann nicht noch ein paar mehr?

I.13 Nennen wir diesen so erweiterten gemeinsamen Wissens/Konsens-Bereich kurz KONSENS\*. Worüber besteht jetzt noch Dissens?

*Falls* KONSENS\* vorliegt, wir uns also darüber einig sind, daß zu einem gemeinsamen Wissen/Glauben Dinge gehören können, die, wenn wir sie auszubuchstabieren

hätten, unsere schwachen *Rekapitulationskapazitäten* übersteigen würden – warum dann diesen KONSENS\* nicht auch auf meine K-Theorie übertragen?

Das wäre sogar zwingend – wie ich soeben mit großer Freude entdeckte.<sup>9</sup> Denn ich hätte, um in der K-Theorie sagen zu können, was ich der kommunikativen Reflexivitätsbedingung zufolge sagen mußte, die Rede von der *absoluten Offenheit* (und damit von den Rohs und andere irritierenden unendlichen Iterationen) der kommunikativen Intentionen auch vermeiden und stattdessen „einfacher“ von einem *intendierten Gemeinsamen Wissen* sprechen können. Es gilt nämlich der (hiermit in der ganzen K-Theorie, soweit ich weiß, erstmals formulierte) Satz:

$$(I^*-GW) \quad I^*(S,H,f,r) \leftrightarrow I(S,f,GW'(\{S,H\},I(S,f,T'(H,r))))$$

S beabsichtigt mit f-Tun absolut offen zu bewirken, daß H r tut gdw.  
S mit f-Tun zu erreichen beabsichtigt, daß es zwischen ihm und H  
Gemeinsames Wissen ist, daß S mit f-Tun zu erreichen beabsichtigt,  
daß H r tut.

Was Gemeinsames Wissen ist, scheint mir (auch wenn ich es nicht in Prosa ausbuchstabieren kann) strukturell und so auch „intuitiv“ unserem Durchblick sehr viel zugänglicher zu sein als die entsprechenden unendlichen Intentions-Iterationen. Und ich glaube nicht, daß das nur mir so geht. Laß uns also unseren Dissens anhand dessen klären, wo unser KONSENS\* aufhört.

*I.14* Als neue Explizitdefinition, die diesen „Intuitions“-Vorteil ausnutzt, könnten wir für Kommunikationsversuche anstelle der bisherigen Definition (GM) ab heute auch die soeben entdeckte Äquivalenz (GM\*) verwenden, wobei ich, um die Parallelen weiter deutlich zu machen, unseren am Griceschen Grundmodell orientierten (zu schwachen) starken Einstieg (GGM) noch einmal erwähne:

$$[(GGM)]^{10} \quad KV(S,H,f,r) \leftrightarrow I(S,f,T'(H,r)) \& G(S,T'(H,r)) \equiv W'(H,I(S,f,T'(H,r)))$$

$$(GM) \quad KV(S,H,f,r) := I(S,f,T'(H,r)) \& G(S,T'(H,r)) \equiv W'(H,I^*(S,f,H,r))$$

$$(GM^*) \quad KV(S,H,f,r) \leftrightarrow I(S,f,T'(H,r)) \& G(S,T'(H,r)) \equiv GW'(\{S,H\},I(S,f,T'(H,r)))$$

f-Tun von S ist ein an den H gerichteter Kommunikationsversuch des Inhalts, daß H r tun soll, gdw. (i) S mit f-Tun zu erreichen beabsichtigt, daß H r tut, und (ii) S glaubt, daß er das erst und gerade dann erreichen wird, wenn es zwischen ihnen *Gemeinsames Wissen* ist, daß er diese Absicht hat.

<sup>9</sup> Soeben ist der 30. September. Schon daran sieht man, daß ich einiges aus diesem Beitrag in Rothenberge nicht gesagt haben kann.

<sup>10</sup> Die []-Klammern sollen hier und i.f. an die Ungültigkeit dieser Sätze erinnern. Auch die „richtigen“ Bestimmungen wären freilich nur dann richtig, wenn die eingebeteten Intentionen I\* bzw. I ihrerseits Gricesche M-Intentionen wären. Über diese Feinheiten sehe ich aber hier hinweg.

I.15 Worin die Schwäche von (GGM) bestand, das konnte bisher durch die *Differenz zwischen einfacher und absolut offener Absicht* (zwischen I vs. I\*) ausgedrückt werden. Jetzt können wir, da (GGM) seinerseits äquivalent ist mit

$$[(\text{GGM}.1)] \quad \text{KV}(\text{S},\text{H},\text{f},\text{r}) \leftrightarrow \text{I}(\text{S},\text{f},\text{T}'(\text{H},\text{r})) \& \\ \text{G}(\text{S},\text{T}'(\text{H},\text{r})) \equiv \text{GW}_1'(\{\text{S},\text{H}\},\text{I}(\text{S},\text{f},\text{T}'(\text{H},\text{r})))$$

dasselbe auch so ausdrücken: Die Differenz zwischen Grice und Meggle entspricht genau der *Differenz zwischen Gemeinsamem Wissen 1. Stufe und Gemeinsamem Wissen*. Grice war also, wenn man die Formulierungen (GGM.1) vs. (GM\*) zugrunde legt, von der „Wahrheit“ nur minimal entfernt. Genau um den winzigen Index<sub>1</sub>. Vergiß ihn – und Du liegst richtig!

I.16 Warum erscheint uns diese Neuformulierung mittels des Gemeinsamen Wissens als intuitiv eingängiger als alle bisherigen? Ein Grund dafür dürfte dieser sein:

Jetzt schließt sich unser K-Verständnis „auf einen Schlag“ direkter an den Normalfall an, in dem es für die betreffende S-Handlung bereits eine Kommunikations-Konvention gibt. Denn: Daß es eine solche Konvention bereits gibt, impliziert, daß es in der betreffenden Gruppe schon *vor* dem Vollzug der betreffenden Handlung Gemeinsames Wissen war, daß, wer (aus der Gruppe und unter den einschlägigen Umständen) f tut, mit diesem Tun zu erreichen beabsichtigt, daß sein Adressat H seinerseits das und das tut. Damit zwischen S und H auf Ss f-Tun hin dann das entsprechende Gemeinsame Wissen darüber vorliegt, was S in der vorliegenden Situation mit seinem Tun zu erreichen beabsichtigt, dafür sind also nur noch zwei Dinge nötig: Erstens, daß H erkennt, daß S f getan hat; und, zweitens, daß H unterstellt, daß die vorliegende Situation passend ist, d.h. unter die betreffende Konvention fällt – und das reicht dann für das intendierte Gemeinsame Wissen. Kurz: Das für einen Kommunikationserfolg notwendige Gemeinsame Wissen stellt (auch aus der Sicht von S) in diesen Normalfällen einfach eine Aktualisierung bereits vorhandenen Gemeinsamen Wissens dar.

I.17 Zurück zu unserem „Hauptproblem“. Worin *kann* es jetzt nur noch liegen? Höchstens hierin: *Gibt es ein über unseren KONSENS\* hinausgehendes Gemeinsames Wissen?*

Nun, woher sollte *ich* das wissen? Oder woher sollte Peter Rohs es wissen? Oder irgendwer von uns Irdischen sonst? (Aber vergessen wir nicht: Die Position „Wenn *wir's* nicht mal wissen, wer denn sonst?“ ist nach Obigem falsch! Wir können ein über-KONSENS\*uelles implizites gemeinsames Wissen haben, auch ohne explizit davon zu wissen. Irgendwelche Über- oder Unterirdische Besserwisser könnten es explizit wissen. Und wenn uns diese davon wahrheitsgemäß berichten würden, dann könnten es auch wir selber, wenn wir's denn glauben, explizit wissen – auch wenn wir trotzdem weiterhin nicht imstande wären, dieses Wissen expressis verbis für uns selber verständlich in Prosa zu gießen.)

Unser Dissens scheint also letztlich darin zu liegen: Rohs ist vorsichtig; ich bin es nicht. Ich lege mich auf die Existenz von Dingen fest, von denen wir allenfalls implizit, aus empirischen Gründen aber mit Sicherheit nichts mehr expressis-verbis-explizit wissen können; Rohs nicht.

Auch das trifft den Punkt nicht ganz. Denn falls Rohs oben, wie ich hoffe, sich bis zum KONSENS\* hat verleiten lassen – so hat auch er sich damit auf einiges *nur implizit Wißbare* festgelegt.

Letzter Versuch: Ich habe mich auf die Existenz *unendlich vieler* solcher Dinge festgelegt; Rohs nicht.

I.18 Aber wo steht, daß ich es tue? Rohs, so vermute ich, unterstellt mir: an vielen Stellen. Z.B. schon – vgl. oben I.8 – in der strittigen Forderung ( $\omega$ )  $G(S, GG'(\{X, Y\}, KNB))$  und jetzt wieder in der Neuentdeckung (GM\*).

Doch damit, so scheint es, sind wir wieder dort, wo wir – pardon: wo ich – mit der Suche nach dem eigentlichen Inhalt unseres Dissenses angefangen hatte(n). Nein, nicht genau dort. „Mein“ Peter (also Peter Rohs bereits so modifiziert, wie ich es jetzt gerne hätte) würde nämlich nicht mehr mit einem „Aber ( $\omega$ ) ist in unserer Welt *empirisch* unmöglich“ reagieren. (Wir sprechen ja nicht mehr von Satz-Verständnissen, sondern von implizit Wißbarem). Sein „unmöglich“ würde sich jetzt „nur“ mehr auf die Art meines „einigermaßen sorglosen[en]“ (so Rohs 1990, 133) Vorgehens beziehen und auf so etwas hinauslaufen wie: Für einen Analytischen Philosophen ist es *unmöglich=unschicklich, Dinge zu postulieren, ohne daß es gute Gründe dafür gibt*.

Mit *diesem* Vorwurf könnte ich gut leben. Denn aus zwei Gründen träfe er mich nicht.

I.19 Grund eins: Ich hätte nicht nur irgendwelche Gründe für meine Postulate, sondern sogar einen Grund, von dem Rohs selbst zugestanden hat, daß es einen besseren an dieser Stelle kaum geben dürfte: Ich erinnere an sein „Nichts [ist] einleuchtender als der Satz: *Jeder Kommunikationsversuch zielt darauf ab, vom Adressaten verstanden zu werden*“ (Rohs 1990, 132).<sup>11</sup> Und es ist allein dieser Satz, der ( $\omega$ ) etc. motiviert.

Genauer genommen ist es nicht *dieser* Prosa-Satz, sondern dessen (uns schon oben begegnete) starke Lyrik-Variante

(K-RB)      KV(S,H,f,r)    →    I(S,f,W'(H,KV(S,H,f,r)))

*plus* der bei ihrer Formulierung vorausgesetzten diversen (insbesondere epistemischen und voluntativen) Logiken. *Falls* ich also mit der vorgelegten K-Theorie überhaupt etwas postuliere, so mit den besten Gründen.

I.20 Grund zwei. Ich postuliere mit der (aus diesen besten Gründen resultierenden) K-Theorie keine unendlich vielen *Dinge für uns*.

Nochmal zurück zu den Anfängen! Genau wie kommt es zu den von Rohs und anderen so argwöhnisch beäugten Unendlichkeiten (egal, ob der in der absoluten Offenheit oder der im intendierten Gemeinsamen Wissen)? Was ist deren Quelle?

Nach Rohs' Meinung sind es die in die K-Theorie an mehreren Stellen (z.B. zur Definition der absoluten Offenheit, des Gemeinsamen Wissens und Glaubens, etc.) eingebauten *rekursiven Definitionen*. Diese machen in der Tat die in den entsprechenden Begriffen involvierten Unendlichkeiten explizit. Daher Rohs' impliziter Rat (vgl. Rohs 1990, 131 f.): Bau doch die K-Theorie *ohne* solche Definitionen auf – und wir sind das Problem los!

Tja, wenn das man so ginge! Die Folge wäre, daß ich auf explizite Definierbarkeit von Begriffen des kommunikativen Handelns verzichten müßte – jedenfalls auf solche Explikationen, deren Adäquatheit (Erfüllung der Reflexivitätsbedingung) sich beweisen läßt. Ein sehr hoher Preis! Vielleicht kein zu hoher für jemanden, der wie Rohs zu glauben scheint, daß „an dem intuitiven Gehalt dieser Begriffe etwas ist, das sich gegen die definitorischen Reduktionen sperrt“ (Rohs 1990, 134). Für mich aber, der ich diesen Glauben nicht teilen *will*, ist dieser Preis schlicht zu hoch.

---

<sup>11</sup> – wobei ich jetzt sein (wie ich mir zu wissen einbilde: ohnehin nicht ernstgemeintes) „scheint“ einfach mal unterschlage. Kursivierung von mir.

Die inkriminierten rekursiven K-theoretischen Definitionen sind jedoch nur die Spitze des Eisbergs. Sie drücken die diversen Unendlichkeiten lediglich aus; notwendig sind diese ohnehin. Aus der Reflexivitätsbedingung (K-RB)

$$(K-RB) \quad KV(S,H,f,r) \rightarrow I(S,f,W'(H,KV(S,H,f,r)))$$

folgen sowohl (K-RB\*) als auch (K-RB\*\*) *direkt*:

$$(K-RB^*) \quad KV(S,H,f,r) \rightarrow I^*(S,f,T'(H,r))$$

$$(K-RB^{**}) \quad KV(S,H,f,r) \rightarrow I(S,f,GW'(\{S,H\},I(S,f,T'(H,r))))$$

ABER: Diese direkten Folgerungen folgen nur unter bestimmten Voraussetzungen. Meine K-Theorie beruht auf den Gesetzen einer Reihe spezieller Logiken, insbesondere auf den Gesetzen des (starken) *rationalen Glaubens*. Die *stärkste Voraussetzung* ist

$$RG: \quad A \vdash G(X,A)$$

i.e. die Voraussetzung der (zumindest impliziten) *logischen Allwissenheit*. Und wenn wir eines wissen, so dies: Daß keiner von uns ebendiese Voraussetzung erfüllt. ALSO: Die Unendlichkeiten wurden postuliert *für* entsprechend absolut *rationale Kommunikatoren*. Wir sind keine solchen. ALSO: Die rationalistischen Unendlichkeiten sind *nichts für uns*.

Ich verlange in der K-Theorie also nichts *für uns* Unmögliches. Denn die K-Sätze als solche *verlangen* von uns gar nichts. (Jedenfalls nichts, was wir nicht ohnehin tun: Beim Kommunizieren verstanden werden wollen, zum Beispiel.) Genausowenig wie die Sätze der epistemischen Logik von uns etwas verlangen. Sie sagen uns nur, welchen Regeln wir zu folgen *hätten*, wenn wir ideale rationale Personen (Glaubende, Kommunizierende) sein möchten. (Und wenn wir von anderen verstanden werden möchten, möchten wir, daß uns diese möglichst weitgehend als solche ansehen.) Bzw., realistischer: welchen Idealen wir uns im selbigen Falle anzunähern hätten.

I.21 Wo ist unser Problem? Die Einstiegs-Frage war: Wie *offen* darf, soll und muß kommunikatives Handeln sein? Die heute dazu eingeführte Hilfsfrage ist: Wie *weit* darf, soll und muß das beim kommunikativen Handeln intendierte gemeinsame Wissen gehen?

Die Antwort, die wir beide (beidemale) akzeptieren können, ist diese: *Möglichst* offen und weit. Was das *für uns* im einzelnen heißt, das hängt *von unseren* (prinzipiellen/individuellen/situativen) Möglichkeiten ab.

*Möglichst offen und weit* – das ist natürlich ein *unscharfer Begriff*. Und so könnte man vielleicht sagen: Unser Problem ist nur dadurch entstanden, daß einer von uns den „Fehler“ gemacht hat, einem solchen Begriff mit scharfen Begriffen zu Leibe zu rücken. Aber war es wirklich ein Fehler? (In der Unschärfe dieses für eine „realistischere“ Analyse unseres kommunikativen Handelns unumgänglichen Begriffs sehe ich das wirkliche Problem, nicht in einer angeblichen (reduktiven) Undefinierbarkeit dieses Handelns.)

I.22 Schon in I.1 oben hieß es: Wer die (zwischen Rohs und mir unstrittige) kommunikative Reflexivitätsbedingung unterschreibt, unterschreibt damit *eo ipso* auch schon die Forderung der absoluten Offenheit von Kommunikation, jetzt also (äquivalent damit) auch die Forderung eines intendierten Gemeinsamen Wissens – unterschreibt also damit *eo ipso* auch Unendliches.

Wirklich? Nicht notwendigerweise. Mit logischer Notwendigkeit tut er das nur, wenn bei der ersten Unterschrift auch die entsprechenden Logiken schon akzeptiert worden sind.

(Das habe ich bisher immer unterstellt.) Und was ist mit diesen? Muß man sie schlucken? Nein. Auch sie sind lediglich Werkzeuge, deren Vor- und Nachteile es vor, während und nach ihrem Gebrauch sorgfältig abzuwägen gilt. Und? War das gewählte Werkzeug ein zu starker Hammer? Hätten wir besser eine der zahlreichen im Handel erhältlichen schwächeren Glaubenslogiken ansetzen sollen? Eine, in der etwa, um den größten Stein des Anstoßes zu benennen, logische Allwissenheit nicht mehr verlangt ist?

Warum nicht? Dann wären wir (wie ich jetzt ohne längeres Nachrechnen nur vermuten kann) die ganzen Unendlichkeiten (zumindest aber den Zwang zu solchen) schlagartig los – und damit hätten wir viel Zeit für andere Dinge gewonnen. Letzteres gilt für *meinen* Part sicher nicht. Die von mir eingesetzte epistemische Logik ist zwar die stärkste; dafür aber auch bei weitem die am leichtesten handhabbare. Und das ist bei der ersten Beackerung eines so riesigen Feldes kein zu verachtender Faktor. (Dieser rein pragmatische Grund war mitgemeint, als in I.19 oben von den *besten* Gründen die Rede war.) Wer Zweifel hat, versuche einmal selbst, ohne logische Allwissenheit eine die Reflexivitätsbedingung beweisbar erfüllende (nicht-zirkuläre) Explikation auf die Reihe zu bringen. Viel Spaß!<sup>12</sup>

Und warum sollte ich vor den mit diesem Instrument eingekauften Unendlichkeiten Angst haben – wenn jetzt klar ist, daß diese *für uns* kein allzu großes Problem darstellen? Auch für uns nicht, nicht wahr, Peter? Zumindest jetzt nicht mehr. Zwischen uns also letztlich doch: KONSENS\*\*\*\*???

I.24 Noch ein paar Nachträge. In meiner fixen Replik im Anhang von (1990) hatte ich viel aus Rohs' mir gegenüber erhobenen Forderungen nach Beweisen für die *Möglichkeit* der von meinen Definiens-Ausdrücken bezeichneten Sachverhalte (z.B. dem der absolute Offenheit etc.) gemacht. Heute bin ich der Ansicht, daß sich dies nach Obigem erübrigt. Richtig? Wenn nicht, werden dann wenigstens meine früheren (schon damals nicht ganz ernst gemeinten) Brückenprinzipien-Vorschläge akzeptiert? Speziell das dort formulierte Peter-Prinzip?

I.25 Rohs meint (1990, 141), ich scheine „geneigt zu sein, Gedanken (Propositionen) über mögliche Welten einzuführen“; und das würde er selbst für „in verschiedenen Hinsichten ganz unbefriedigend“ halten. In der Tat habe ich jedoch die Neigung, Propositionen (Gedanken i.S. von Gedankeninhalten) einfach mit Sachverhalten (möglichen Tatsachen) zu *identifizieren* und mir letztere als die Menge derjenigen möglichen Welten vorzustellen, in denen die betreffenden Tatsachen gegeben wären. (Den Sachverhalt, daß der Mond eine Riesenkugel Vanilleeis ist, also mit der Menge der möglichen Welten, in denen das so ist.) „Unbefriedigend“ ist das nach Rohs u.a. deshalb, weil „es offenbar so [ist], daß es mögliche Welten gibt, weil Menschen Gedanken fassen können [...]; nicht aber können Menschen Gedanken fassen, weil es mögliche Welten gibt.“

Einspruch! Unsere Welt ist eine mögliche. Es hat sie aber auch schon gegeben, bevor irgendeiner von uns Menschen auf die Idee kommen konnte, einen Gedanken zu fassen. Und auch wenn es keine Dinos auf dieser Erde gegeben hätte, unsere Welt also in dieser Hinsicht eine andere wäre als sie ist, so würden wir immer noch sagen, daß auch diese andere mögliche Welt nicht von unserer Existenz abhängt, also auch nicht von unseren Gedanken-Faß-Kapazitäten. Hingegen ist richtig: Der Bereich dessen, was *wir* als mögliche Welten *ansehen* (können), hängt von eben diesen Faß-Kapazitäten ab – und somit (weil zwar nicht alles, was wir denken können, sprachabhängig ist, aber fraglos das meiste) auch von unseren Sprachen,

---

<sup>12</sup> Was einem den Spaß ziemlich bald verderben dürfte: Sei KNB wieder eine für ein kommunikatives Handeln notwendige Bedingung. Wie auch immer KV weiter expliziert werden mag, es gilt m.a.W.:  $KV \rightarrow KNB$ . Aber daraus kann nun bei Abwesenheit von RG nicht mehr auf  $G(S, KV \supset KNB)$  geschlossen werden, dito nicht mehr auf  $G'(H, KV \supset KNB)$  – und so auch nicht mehr auf  $G(S, G'(H, KV \supset KNB))$ . Sollten diese Sätze wahr sein, so jetzt nur noch als empirisches Faktum – abhängig von vielem.

und zwar den natürlichen wie den künstlichen. Und ich sehe auch nicht, wie meine vorige Rede von der möglichen Erden-Welt-ohne-Dinos mich, wie Rohs (Rohs 1990, 142) unterstellt, automatisch in die Fänge der Theologen treiben sollte. Ich rede ja im Unterschied zu Leibniz nicht von *der* Menge aller möglichen Welten insgesamt, sondern nur von der Menge der möglichen Welten mit Vanilleeismonden etc. Aber das ist jetzt ein zu weites Feld.

I.26 Ich weiß nicht genau, was Rohs (Rohs 1990, 140) dagegen hat, daß ich (mit Wolfgang Lenzen u.a.) den Begriff des starken Glaubens (des voll und ganz Überzeugtseins im Unterschied zum bloßen für mehr oder weniger Wahrscheinlichhaltens) durch Rekurs auf das für maximal Wahrscheinlichhalten bestimme. Etwa weil er meint, letzteres könne „ja nur explizit geschehen“? Das wäre falsch. Auch eine von Rohs zu Zwecken einer K-Theorie zurecht geforderte „Theorie des impliziten“ Glaubens kann maximale subjektive Wahrscheinlichkeiten inkorporieren. In *Feld-Zeit-Ich* (68)<sup>13</sup> stellt Rohs dem die Auffassung von Glauben als „Fürwahrhalten“ gegenüber. Ich sehe darin aber keinen Gegensatz. Ich kann etwas auch mehr-oder-weniger-für-wahr-halten (nicht zu verwechseln mit: dafürhalten, daß es mehr-oder-weniger-wahr ist). Und es ist nur dieses mehr-oder-weniger, was ich letztlich brauche. Daß, davon ausgehend, das „theoretisch blank geputzte ‘Für-maximal-wahrscheinlich-Halten’ der rationalen Entscheidungstheorie“ (Rohs 1990, 140) – aber nicht nur dieser – gewinnbar ist, ist erfreulich, für mich aber keine Bedingung sine qua non.

Nach *Feld-Zeit-Ich* ist die Wahrscheinlichkeitsauffassung des Glaubens deshalb „sehr unplausibel“, weil sie „das Verfügen über Wahrscheinlichkeitsbegriffe zu einer notwendigen Bedingung dafür, etwas zu glauben“ macht. Diese Unplausibilität hängt aber sicher nur an dem, was „über einen Begriff verfügen“ generell und so auch hier heißen soll. Mir zufolge nicht mehr als: die entsprechenden Unterscheidungen machen können. Und im hier zur Debatte stehenden Fall kann entsprechendes jeder, der etwas mehr oder weniger für wahrscheinlich halten (= mehr oder weniger dafürhalten, daß es wahr ist) kann. Über einen Begriff verfügen – das ist also nichts Anspruchsvolles. Jeder Regenwurm kann zwischen Hell und Dunkel unterscheiden, verfügt also über diese beiden Begriffe. (Nicht sprachlich natürlich.) Wenn Rohs dieser Erklärung von Begriffs-Verfügungen zustimmt, wo liegt dann das Problem? Richtig ist allerdings, daß wir (im Unterschied etwa zum Entscheidungstheoretiker) so gut wie keine quantitativen Für-wahr-Haltensgrade ansetzen, von den Werten 0 und 1 abgesehen.

I.27 „Für unglücklich“ hält Rohs (1990, 142) meine „Gegenüberstellung“ von intentionalistischer vs. realistischer Semantik. Dieses Unglück läßt sich leicht aus der Welt schaffen. Vielleicht habe ich mich zu diesem Punkt nicht glücklich ausgedrückt. Und so erkläre ich denn hiermit: Was ich hatte sagen wollen oder hätte sagen sollen, läuft auf genau das hinaus, was Rohs a.a.O. klar sieht: „Es geht nicht so sehr um eine Alternative, sondern eher um eine zusätzliche Leistung.“ In der intentionalistischen Semantik „wird die Zuordnungsfunktion der realistischen Semantik handlungstheoretisch rekonstruiert“. So ist es.

I.28 Die „schlechthin unbedingte Invarianz“ von Gedanken (gegenüber Personen, Zeitpunkten und Sprachen) wird von Rohs in (1990) wie in (1996) stark betont, fast pathetisch. Dazu, Teil I abschließend, kurz dies:

*Invariant* sind Gedanken, so läßt sich Rohs These formulieren, insofern, als sie nicht mit Notwendigkeit an bestimmten Substraten (Personen, Personen zu bestimmten Zeitpunkten, Sprachen) hängen. Mit der von uns beiden geschätzten Präzision ausgedrückt: Es

---

<sup>13</sup> Seitenzahlen ohne weitere Angaben beziehen sich hier und im folgenden auf Rohs 1996.

gelten die folgenden drei Prinzipien – wobei  $\Box$  für den Notwendigkeitsoperator,  $t^*$  für einen Zeitindex und  $B(L,Z,A)$  für den Sachverhalt stehen, daß in der Sprache  $L$  der Ausdruck  $Z$  die Bedeutung  $A$  hat (d.h., da wir hier nur sogenannte vollständige Ausdrücke betrachten: den Gedanken  $A$  ausdrückt):

(IV.1)  $\neg (G(X,A) \supset \forall x(G(x,A) \supset x=X))$   
M.a.W.: Es ist möglich, daß *auch ein anderer* dasselbe glaubt wie ich<sub>X</sub>.

(IV.2)  $\neg (G_t(X,A) \supset \forall t^*(G_{t^*}(X,A) \supset t^*=t))$   
Es ist möglich, daß ich *auch ein andermal* dasselbe glaube wie jetzt<sub>t</sub>.

(IV.3)  $\neg (B(L,Z,A) \supset \forall xy(B(x,y,A) \supset x=L \ \& \ y=Z))$   
Es ist möglich, daß der gleiche Gedanke (wie in  $L$  durch  $Z$ ) *auch in einer anderen Sprache* und/oder *durch einen anderen Ausdruck* ausgedrückt wird.

Was demgegenüber (Stärkeres) unter „unbedingter“ bzw. gar „schlechthin unbedingter Invarianz“ zu verstehen sein soll, verstehe ich bisher nicht. Von Sprachen heißt es bei ihm, daß auch sie invariant seien, aber nur bedingt. Was, wie Rohs Erläuterungen zeigen, hier aber nur gemeint ist, ist folgender Zusatz zu (IV.3), nämlich – wobei  $B(L,R,Z,A)$  jetzt für „In  $L$  bedeutet während des Zeitraums  $R$  der Ausdruck  $Z$  den Sachverhalt  $A$ “ steht:

(IV.3.1)  $\neg (B(L,R,Z,A) \supset \forall x(B(L,x,Z,A))$   
Es ist möglich, daß sich  $B(L,Z,A)$  im Verlauf der Zeit ändert.

Sprachen ändern sich in der Tat. Aber das gilt auch für Personen, speziell für Personen als Glaubenssubstrate. Die für sie analog zu eben formulierten Aussagen wären:

(IV.1.1)  $\neg (G(X,A) \supset \forall x(G(x,A)))$   
Möglicherweise glauben andere was anderes.

(IV.2.1)  $\neg (G_t(X,A) \supset \forall t^*(G_{t^*}(x,A)))$   
Möglicherweise ändern sich unsere Überzeugungen mit der Zeit.

Das ist zwar sicher richtig; aber deshalb vom bedingten Invariantsein unserer (gehabten!) Überzeugungen zu reden, kann hier, finde ich, nur irreführend sein. Gedanken (als die Inhalte unserer Gedanken) *sind* (wie in IV.1-IV.3 erklärt) invariant. Was gibt es dazu *mehr* zu sagen? Diese These ist stark genug. Gedanken (im hier relevanten Inhaltssinne) sind unveränderlich, Sprachen (und Personen etc.) nicht. Weiteres „schlechthin Unbedingtes“ bringt nichts Neues hinzu.

I.29 Ebenso großen Wert legt Peter Rohs auf den Gedanken, daß es *sprachunabhängige Gedanken* geben muß, wenn denn eine K-Theorie in meinem Sinne überhaupt erst ins Rollen kommen soll. Hinter diesem Gedanken können sich zwei Varianten verstecken. Die erste wäre (IV.3) von soeben. Sprachunabhängigkeit eines Gedankens hieße dann also nur, daß der Gedanke nicht mit Notwendigkeit an einer *bestimmten* Sprache hängt; eine andere täte es (möglicherweise) auch. Die zweite Variante ist stärker: Sie besagt, daß man den Gedanken selbst dann haben kann, wenn man selber noch über keine einzige Sprache verfügt. So ist die These bei Rohs gemeint. Und diese These muß, so meint er, auch von mir vertreten werden.

Ich vertrete sie in der Tat, möchte aber doch noch einmal darauf hinweisen, daß diese These noch nicht für die allgemeine K-Theorie selbst, vielmehr erst für deren (zirkelfreie)

Anwendung zum Zwecke der Fundierung einer Semantik nötig ist. Selbst wenn Kommunikation (bzw. schon die dazu nötigen Voraussetzungen, wie zum Beispiel Glauben und Wollen) nicht sprachunabhängig wären – an den (allgemeinen) K-theoretischen Explikationen wäre allein deshalb noch kein Jota zu ändern. Ganz anders, versteht sich, wenn sprachliche Bedeutung auf kommunikativer Basis erst erklärt werden soll. Aber das ist nun wieder eines der Dinge, bezüglich derer zwischen Peter Rohs und mir völliger Konsens besteht.

## Teil II: Reflexionen über unser Selbstbewußtsein

Mit den Kapiteln 5 und 6 aus *Feld-Zeit-Ich (Selbstbewußtsein & Die Reflexivitätsbedingung)* habe ich nur wenige Probleme. Diese lassen sich am besten unter Verwendung derjenigen Prinzipien benennen, auf die sich Rohs bei der Formulierung seiner dort vertretenen Thesen stützt. Es sind Prinzipien der epistemischen Logik, speziell Prinzipien für den sogenannten starken rationalen Glauben sowie Prinzipien für ein Wissen – ergänzt um zum Teil parallele Prinzipien für ein rationales Wollen.

### II.1 a) Axiome bzw. Regeln:

	Für $G(a,A)$	Parallel für $W(a,A)$	Parallel für $P(a,A)$
RG:	$A \vdash G(a,A)$	ja	ja
G1:	$G(a,A \supset B) \supset (G(a,A) \supset G(a,B))$	ja	ja
G2:	$G(a,A) \supset \neg G(a,\neg A)$	ja	ja
G4:	$G(a,A) \supset G(a,G(a,A))$	ja	nein
G5:	$\neg G(a,A) \supset G(a,\neg G(a,A))$	nein	nein

Einem rational Glaubenden sind alle analytischen (insbes. also auch alle logischen) Wahrheiten bekannt (=RG). Er glaubt konsequent, d.h. er glaubt auch all das, wovon er glaubt, daß es eine Konsequenz dessen ist, was er glaubt (=G1). Sein Glaube ist widerspruchsfrei (=G2). Und er weiß auch, ob er etwas glaubt oder nicht (= G4 und G5). Und all dies gilt nicht nur für den Glauben, sondern auch für ein Wissen (im Sinne einer zutreffenden Überzeugung) – mit einer Ausnahme. Es gilt zwar: Wenn wir etwas nicht glauben, so wissen wir das (=G5); aber wenn wir etwas *nicht* wissen, so können wir trotzdem (fälschlicherweise) glauben, daß wir es wissen – in welchem Fall wir also *nicht* wissen, daß das vermeintliche Wissen keines ist. Und die gleichen Prinzipien gelten – mit Ausnahme von G4 und G5 – entsprechend auch für ein rationales Wollen. (Sei  $G_n$  eines der obigen G-Prinzipien, so schreiben wir für das parallele W- bzw. P-Prinzip i.f. kurz  $W_n$  bzw.  $P_n$ .)

### b) Speziell-Rohs-relevante Prinzipien.

Widerspruchsfreiheit und Konsequentialität und vollständige Information über Analytisches brauchen uns i.f. nicht zu interessieren. Über diese Dinge gibt es zwischen Rohs und mir, so glaube ich, nicht viel zu diskutieren. Konzentrieren wir uns auf den Rest, d.h. auf G4 und G5, wobei es i.f. von Nutzen sein wird, über diese beiden Prinzipien hinaus auch die folgenden zu unterscheiden, die wir gleich in der für mentale (kurz:  $\Psi$  := G- wie P-umfassende) Zustände generell gültigen Formulierung angeben:<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Die Prinzipien (1) bis (7) folgen – unter Voraussetzung der Definition  $W(X,A) :=_{\text{Def.}} G(X,A) \ \& \ A$  – direkt aus den obigen Regeln und Axiomen. Dabei beschränken wir uns i.f. der Einfachheit wegen auch bei den

- (1)  $\Psi(a,p) \supset W(a,\Psi(a,p))$   
(2)  $\neg \Psi(a,p) \supset W(a,\neg \Psi(a,p))$   
(3)  $G(a,\Psi(a,p)) \supset \Psi(a,p)$   
(4)  $G(a,\neg \Psi(a,p)) \supset \neg \Psi(a,p)$
- (5)  $\Psi(a,p) \equiv G(a,\Psi(a,p))$   
(5.1)  $\Psi(a,p) \equiv W(a,\Psi(a,p))$
- (6)  $\neg \Psi(a,p) \equiv G(a,\neg \Psi(a,p))$   
(6.1)  $\neg \Psi(a,p) \equiv W(a,\neg \Psi(a,p))$
- (5\*)<sup>15</sup>  $G(a,p) \equiv G^*(a,p)$   
(5.1\*)  $\Psi(a,p) \equiv W^*(a,\Psi(a,p))$
- (6\*)  $\neg \Psi(a,p) \equiv G^*(a,\neg \Psi(a,p))$   
(6.1\*)  $\neg \Psi(a,p) \equiv W^*(a,\neg \Psi(a,p))$
- (7)  $G(a,p) \equiv G(a,W(a,p))$

*c) Relevante Begriffe.*

- D1: a ist bzgl. M-Sachverhalten informiert := Def. Für alle  $p \in M$ :  $p \supset W(a,p)$   
D1.1: a ist bzgl. M voll informiert := Def.  
Für alle  $p \in M$ :  $(p \supset W(a,p)) \wedge (\neg p \supset W(a,\neg p))$   
D2: a ist bzgl. M irrtumsfrei := Def. Für alle  $p \in M$ :  $G(a,p) \supset p$   
D2.1: a ist bzgl. M völlig irrtumsfrei := Def.  
Für alle  $p \in M$ :  $(G(a,p) \supset p) \wedge (G(a,\neg p) \supset \neg p)$   
D3:  $M_{[a]}$  strikt subjektiv := Def. Für alle  $p \in M$ :  $p_{[a]} \Leftrightarrow G(a,p)$   
D4:  $M_{[\pi]}$  strikt intersubjektiv := Def. Für alle  $p \in M$ :  $p_{[\pi]} \Leftrightarrow GG(\pi,p)$   
D5: a's Wissen bzgl. M perfekt := Def. Für alle  $p \in M$ :  $G(a,W(a,p)) \supset W(a,p)$

Aufgrund dieser Definitionen gelten die folgenden Theoreme:

- T1: Ist a bzgl. M voll informiert, dann auch völlig irrtumsfrei.  
T2: a's Wissen bzgl. M ist perfekt gdw. a bzgl. M irrtumsfrei.  
T3: Ist  $M_{[a]}$  strikt subjektiv, dann ist a bzgl. M voll informiert – und somit auch völlig irrtumsfrei.

Wer etwas glaubt oder will, ist also (wegen (1) und (2)) bezüglich seiner eigenen Glaubens- und Wollenzustände voll informiert – was auch schon aus der (durch (5) und (6) ausgedrückten) strikten Subjektivität seiner  $\Psi$ -Zustände folgt – und daher (wegen T1)

---

voluntativen mentalen Zuständen wieder auf deren stärksten: den des Wollens (im Unterschied zu den allgemeineren eines unterschiedlich starken Präferierens). Ich denke nicht, daß diese Entscheidung irgendeiner unserer strittigen Fragen berührt.

<sup>15</sup> Die folgenden \*-Begriffe drücken wieder Unendlichkeiten aus, wobei  $G_1(a,A) := \text{Def. } G(a,A)$ ,  $G_{n+1}(a,A) := \text{Def. } G_1(a,G_n(a,A))$  und dann  $G^*(a,A) := \text{Def. } \text{Für alle } n (n \geq 1): G_n(a,A)$ . Entsprechend für  $W^*(a,A)$ .

bezüglich dieser Zustände auch völlig irrtumsfrei. A fortiori ist (wegen T2) sein Wissen bezüglich dieser Zustände auch ein perfektes.<sup>16</sup>

II.2 Rohs Selbstbewußtseins-Thesen in den Kapiteln 5 und 6 von *Feld-Zeit-Ich* sind nichts anderes als Anwendungen der obigen Glaubens/Wissens-Prinzipien auf das Selbstbewußtsein als eine spezielle Art des Wissens. So scheint es zumindest bei erster Betrachtung. Ein zweiter Blick zeigt, daß diese Interpretation der Ergänzung bedarf. Denn das Selbstbewußtsein wird bei Rohs nicht nur „bestimmt als ein Spezialfall von Wissen“ (54); Selbstbewußtsein ist für ihn zugleich ein *genereller* Aspekt von Wissen schlechthin, etwas, was sozusagen *jedes* Wissen begleitet.

Noch (scheinbar) stärker: Rohs' *Selbstbewußtsein* ist eine *notwendige Bedingung für jedwedes Glauben*.<sup>17</sup> Glaubenzuschreibungen sind ihm zufolge immer schon Zuschreibungen von Selbstbewußtsein.

Das folgt bereits aus seiner Selbstbewußtseins-Definition (s. *FZI*:54). Stehe  $\Psi$  (wie schon oben) für „ein Prädikat für einen aktuellen mentalen Zustand“ des etwas Glaubens oder des etwas Wollens, so ist die angesetzte „Standardform“ für eine Zuschreibung von Selbstbewußtsein diese: „ich weiß, daß ich [im Zustand]  $\Psi$  bin“.<sup>18</sup> Mit anderen Worten:

D0:  $SB(a) :=_{\text{Def.}} \forall p(W(a, \Psi(a, p)))$   
 a hat (zum Zeitpunkt t) Selbstbewußtsein gdw. es irgendeinen Sachverhalt p gibt derart, daß a (zu t) weiß, daß er (zu t) glaubt oder will, daß p.<sup>19</sup>

Das besagt aber wegen (5.1) dasselbe wie:

T4:  $SB(a) \equiv \forall p\Psi(a, p)$   
 a hat Selbstbewußtsein gdw. a etwas glaubt oder will.

Und dies besagt aufgrund von (5) nichts weiter als:

T5:  $SB(a) \equiv \forall pG(a, p)$   
 a hat (zu t) Selbstbewußtsein gdw. a (zu t) etwas glaubt.

Nach diesen Vorklärungen lassen sich meine Fragen, Probleme, Einwände und Ergänzungsvorschläge leicht und rasch auf den Punkt bringen.

II.3 Das Selbstbewußtsein als ein „Spezialfall von Wissen“ ist nach *Feld-Zeit-Ich* „von universaler Bedeutung für alles Wissen“ (53). Das ist richtig. Aber ebenso richtig ist, daß das Selbstbewußtsein von gleicher Bedeutung für alles *Glauben* ist, dito für alles *Wollen*. Außer

<sup>16</sup> Zurecht weist Peter darauf hin, daß, um wirklich ein Wissen um ein *eigenes*  $\Psi$ -en (Glauben oder Wollen) auszudrücken, die obigen Prinzipien in einer ganz bestimmten Weise gelesen werden müssen – nämlich so, daß „die zugeschriebene, vom epistemischen Subjekt selbst vollzogene Referenz die mit ‘ich’“ ist (*FZI*:66). Das sei i.f. stets vorausgesetzt – weshalb ich an der bisherigen Schreibweise (z.B. also an  $G(a, G(a, A))$ ) nichts zu ändern brauche. Des weiteren unterschreibe ich Peters Forderung, daß der im Selbstbewußtsein gewußte Sachverhalt ein präsentischer sein muß (s. z.B. *FZI*:69).

<sup>17</sup> „Scheinbar“ deshalb, weil, erstens, nach (5.1) jedes Glauben mit einem Wissen (um das betreffende Glauben) zusammenfällt, jede für  $W(a, G(a, A))$  notwendige Bedingung somit auch eine solche Bedingung für  $G(a, A)$  selbst ist, und, zweitens, Selbstbewußtsein (auch bei Peter) etwas strikt Subjektives ist, das ihm entsprechende Wissen also bereits durch den betreffenden Glauben gegeben ist.

<sup>18</sup> Die Klammerergänzung ist von mir.

<sup>19</sup> Man beachte, daß (wie insbesondere T5 unten zeigt) aus dieser Definition *nicht* folgt, daß mein *heutiges* Wissen darüber, daß ich *gestern* glaubte, daß p, *kein* Selbstbewußtsein involviert.

dem (mit dem Selbstbewußtsein aufgrund von (1) bereits bei jedem Glauben und Wollen gegebenen) *Wissen um das eigene Glauben und Wollen* braucht kein weiteres Wissen vorzuliegen, damit ein Selbstbewußtsein vorliegt.

Genau das macht die Rede vom Selbstbewußtsein als einem *speziellen* Fall von Wissen – „ich weiß manches über andere Dinge in der Welt, einiges aber auch über mich selbst“ (a.a.O.) – irreführend. Denn das klingt so, als wäre ein Wissen „über mich selbst“ und ein Wissen um Außenweltdinge auch unabhängig voneinander möglich – während nach D0 zu meinem Wissen, daß Rohs Rohs ein feiner Kerl ist, in Wirklichkeit überhaupt nichts hinzukommen muß, damit ich nicht nur über Rohs Rohs Bescheid weiß, sondern auch noch „über mich selbst“. Nach D0 ist mein Selbstbewußtsein schon in meinem Wissen über Rohs Rohs enthalten.

*II.4* Ist die von Rohs vorgeschlagene Selbstbewußtseins-Definition überhaupt philosophisch interessant? Ist sie nicht (a) viel zu weit und zugleich (b) viel zu eng?

Ad (a): Viele Hunde, Katzen und andere Viecher wissen ganz genau, daß sie, wenn ihr Herrchen bzw. Frauchen gewisse Vorkost-Schmatzgeräusche von sich gibt, daraufhin gleich was zu fressen bekommen. Also haben all diese Viecher (via T5, d.h. wegen D0) auch ein Selbstbewußtsein. Auch Rohs' Absicht zufolge? Oder ist D0 auf solche Viecher gar nicht anwendbar, weil diesen die hier vorausgesetzte „ich“-Referenz fehlt?

Ad (b): Die in II.1 angegebenen Prinzipien gelten für den rationalen Glauben. Ist der in D0 verwendet Glauben ein solcher, so hat niemand von uns Selbstbewußtsein. Denn die rationalen Glaubensprinzipien werden von keinem von uns erfüllt.

Auf das letztere Argument hin konterte Rohs Rohs in Rothenberge mit der Unterscheidung zwischen zwei Arten von Glaubens/Wollens-Prinzipien, nämlich zwischen den Prinzipien, die nur für eine rationale Person gelten (würden), einerseits, und denen, die (für uns alle – und somit nicht per Rationalitätsforderung, sondern) schon empirisch gelten, andererseits. Leider habe ich seine damalige Zuordnung nicht mehr parat. Daß das von ihm für das Selbstbewußtsein als wesentlich erachtete Reflexivitätsprinzip

$$(1G) \quad G(a,p) \supset W(a,G(a,p))$$

zur empirischen Klasse gehören sollte, das weiß ich noch. Aber auch (2G) und (3G)?

$$(2G) \quad \neg G(a,p) \supset W(a,\neg G(a,p(A)))$$

$$(3G) \quad G(a,G(a,p)) \supset G(a,p)$$

Das Reflexivitäts-Prinzip alleine würde freilich für die Äquivalenzen von D0, T4 und T5 hinreichen. Gilt dieses Prinzip empirisch, so wäre mein auf unerfüllte Rationalitätsforderungen abhebener Einwand in der Tat erledigt. Selbstbewußtsein gäbe es dann tatsächlich. Denn irgendetwas glauben wir sicher. Blicke mein Einwand ad (a). Soll (auch nur) das Reflexivitätsprinzip wirklich für alle Glaubens-Subjekte gelten oder nur für solche mit „ich“-Referenz-Kompetenz?

*II.5* Ich bin kein Experte für das, was in der Philosophie unter *Selbstbewußtsein* läuft. Ich weiß nur, daß das mit dem normalen Selbstbewußtsein (von Herrn Maier im Unterschied zu dem von Herrn Müller) kaum etwas und mit solchen Dingen wie Selbstsicherheit und selbstbewußtem Auftreten gar nichts zu tun hat. Aber ist das, was Philosophen üblicherweise unter Selbstbewußtsein verstehen, wirklich so schwach wie das von Rohs formulierte, wonach es ein Selbstbewußtsein auch ohne Bewußtsein geben kann? Der in T5 geforderte Glaube kann auch ein impliziter sein, d.h. einer, von dessen Vorliegen das Subjekt zwar laut

Reflexivitätsbedingung wissen muß, das geforderte Wissen dann aber ebenfalls nur ein implizites zu sein braucht. Daß sich das Subjekt selbst seines impliziten Glaubens und Wissens auch noch bewußt zu sein hat, das wird von keinem der obigen Prinzipien gefordert. Auch nicht von Rohs. Soll also wirklich gelten, daß *Selbstbewußtsein kein spezieller Fall von Bewußtsein* ist?

II.6 Zu dem (perfekten) Wissen von den eigenen Überzeugungen gehöre, so heißt es in *Feld-Zeit-Ich* (70), „auch das Wissen, daß man von ihnen weiß, das Wissen also von der Wahrheit der Reflexivitätsbedingung“. Etwas langsamer: Wenn  $W(a, G(a, p))$ , so wegen der Reflexivitätsbedingung

(RB.G)  $G(a, p) \equiv W(a, G(a, p))$

in der Tat direkt auch  $W(a, W(a, G(a, p)))$ . Dabei war aber die Regel

(RW)  $A \vdash W(a, A)$

bzw. deren hier relevante Spezifizierung

(RW:RB.G)  $(RB.G) \vdash W(a, (RB.G))$

schon vorausgesetzt. Daher irritiert mich an der zitierten Stelle das dortige „also“. Das Wissen um die Reflexivitätsbedingung ist der *Grund* dafür, daß das Wissen um die eigenen Überzeugungen schon das Wissen um dieses Wissen enthält – der Grund, nicht eine Folge.

II.7 Ein paar kleinere Probleme habe ich auch mit Rohs „Verstehens“-Gebrauch. Um es dogmatisch zu formulieren: Daß ich einen Sachverhalt *A verstehe*, heißt, daß ich, erstens, weiß, daß *A* zutrifft, und, zweitens, auch warum. (Will man das Verstehen von einem Erklären abgrenzen, spezifiziere man das Wissen-warum zu einem Wissen um warum-Gründe.) Gemessen an diesem Verständnis von „Verstehen“ sind meine Problemchen diese:

(a) „Vom Verstehen von Selbstbewußtsein möchte“ Rohs laut *Feld-Zeit-Ich* „dann sprechen, wenn ein anderer weiß, was Inhalt des Selbstbewußtseins ist. Sei also ‘a weiß, daß er F ist’ ein Fall von Selbstbewußtsein. Wenn dann b weiß, daß a weiß, daß er F ist, hat er dies Selbstbewußtsein verstanden“ (58). Nach meinem Verständnis von „Verstehen“ fehlt hier die Wissen-warum-Komponente.

(b) Soll, wie es die obige Charakterisierung zumindest nahelegt, „vom Verstehen von Selbstbewußtsein“ nur aus der Perspektive eines Dritten geredet werden? Warum soll ich nicht selber mein Selbstbewußtsein verstehen können?

(c) In *Feld-Zeit-Ich* findet sich des öfteren (z.B. a.a.O.) die Rede von einem „erfolgreichen Verstehen“. Das ist doppelt gemoppelt.

(d) Ein „Wissen, daß jemand eine Referenz mit ‘ich’ vollzieht“ wird a.a.O. „bezeichnet als ‘jemanden als selbstbewußt verstehen’“. Jemanden oder etwas *als* etwas Verstehen muß aber kein Wissen sein, es ist oft nur ein *Glauben*, der falsch ist.

(e) A.a.O. ist auch vom „Verstehen von kommunikativen Absichten“ die Rede, wo nach meinem (wirklich nur dogmatischen?) Verstehens-Verständnis ein bloßes *Erkennen* dieser Absichten (ohne Wissen, warum der Kommunizierende sie hat) zutreffender wäre.

(f) Wenn ein Verstehen von Selbstbewußtsein über die Kenntnis von dessen Inhalt läuft, so müßte schon geklärt sein, was alles zu diesem Inhalt gehören soll. Das ist aber leider nicht klar. Ist der Inhalt die logische Summe alles (zum betreffenden Zeitpunkt) Geglaubten? Dann verstehe ich heute Peters Rohs' Selbstbewußtsein am Mittag des 11. Januar 1936 nur

dann, wenn ich heute weiß, was Rohs zu diesem Zeitpunkt alles geglaubt hat. Wie umfassend muß unser Wissen von jemandes Glaubensannahmen sein, um sein Selbstbewußtsein zu verstehen?

(g) „Jedes Verstehen“ involviert nach *Feld-Zeit-Ich* (a.a.O.) „ein Verstehen von Selbstbewußtsein. Um z.B. eine kommunikative Absicht zu verstehen, muß ich auch das Selbstbewußtsein desjenigen, der sie hat, verstehen.“ Das ist falsch, wenn zum Verstehen des Selbstbewußtseins von a das Wissen um alles, was a glaubt, gehören soll. Es kann sein, daß man zwar den betreffenden Kommunikationsversuch (als solchen) voll und ganz versteht, trotzdem aber die damit vollzogene intentionale Handlung (nicht ganz, also) nur partiell versteht. Richtig wäre aber zum Beispiel die Behauptung: Wer einen Kommunikationsversuch versteht, versteht den Betreffenden eo ipso als ein Subjekt (als jemanden mit Selbstbewußtsein). War nur das gemeint?

*II.8* Perfektes Wissen spielt in Rohs' Argumenten eine wichtige Rolle. Damit ist, siehe T2 von II.1 oben, nichts anderes als Irrtumsfreiheit (i.S. von D2) gemeint. Zwei für Rohs' Ich-Philosophie zentrale Thesen sind (59): (P1) Es gibt perfektes Wissen: Das Wissen im Selbstbewußtsein ist ein solches. Und (P2): Nur das Wissen im Selbstbewußtsein selbst ist perfektes Wissen.

(P1) ist richtig. Das folgt schon aus der strikten  $\Psi$ -Subjektivität. Wir sind über unsere eigenen  $\Psi$ s voll informiert und daher bezüglich dieser (völlig) irrtumsfrei. Aber strikte Subjektivität ist nicht die einzige Quelle für Irrtumsfreiheit. Wie die zu D3 (Definition der strikten Subjektivität) exakt parallele strikte-Intersubjektivitäts-Definition

D4:  $M_{[\pi]}$  strikt intersubjektiv :=<sub>Def.</sub> Für alle  $p \in M$ :  $p_{[\pi]} \Leftrightarrow GG(\pi, p)$

zeigt, ist Irrtumsfreiheit auch bei strikter Intersubjektivität garantiert. Freilich: Das irrtumsfreie Glaubenssubjekt ist dort kein Individuum, vielmehr eine Gruppe. Und es ist klar, daß Rohs nur an Individuen und deren Selbstbewußtsein denken wollte. Aber warum sollten nicht auch Gruppen ein Selbstbewußtsein haben dürfen? Wenn ja, dann ließe sich nach allen meinen bisherigen Erfahrungen fast alles, was sich über das Selbstbewußtsein von Individuen sagen läßt, auf das von Gruppen übertragen.<sup>20</sup>

Falsch ist jedenfalls die Behauptung (63): „Das gemeinsame Wissen selbst kann aber nie perfektes Wissen sein.“ (Ich unterstelle hier, daß die betreffende Gruppe über die zur „ich“-Referenz parallele „wir“-Referenz verfügt, und daß zudem Präsentisches Gemeinsamer-Wissens-Gegenstand ist.)

„Schon das Verstehen einer einzelnen kommunikativen Absicht“ sei, so a.a.O., „ein Wissen, das kein perfektes sein kann.“ Doch, es ist ein solches sogar per definitionem, wenn der Verstehende der Kommunizierende selbst ist. Denn auch kommunikative Absichten sind etwas strikt Subjektives.

*II.9* Beschränken wir uns mit Rohs auf die Betrachtung von Einzelwesen. Auch dann hat seine These, wonach es *nur* im Selbstbewußtsein perfektes Wissen (Irrtumsfreiheit) geben kann, eine starke Konsequenz. Nämlich die, daß es kein allwissendes Wesen geben kann – also (sofern Allwissenheit eine essentielle Gotteseigenschaft sein soll) auch keinen Gott.

Warum nicht? Weil aus Allwissenheit (vollständiger Informiertheit bezüglich aller Bereiche) Irrtumsfreiheit folgt.

So wollte ich jedenfalls noch gestern (30. Mai) Peter Rohs ein weiteres Kritik-Strickchen drehen – bis ich während unseres gemeinsamen Symposium-Spaziergangs

<sup>20</sup> Über ein paar von den eben erwähnten Erfahrungen habe ich in Meggle (1993) berichtet.

plötzlich merkte, daß ich mit dieser Bemerkung nur Wasser auf Rohs' Mühlen gießen würde. Er ist Spinozist. Und einen solchen trifft dieser Einwand nicht. Denn für Spinozas Gott ist *alles (und so auch alles Gewußte) Teil seines Selbstbewußtseins*.

Aus Rohs' These vom Selbstbewußtsein als alleiniger Quelle perfekten Wissens folgt also, daß es, wenn es einen (allwissenden) Gott gibt, dieser ein spinozistischer sein muß. Ob der Entdeckung dieses perfekt inszenierten Zusammenhangs zwischen Peter Rohs' *Ich* und Spinozas *Gott*, wodurch mein avisiertes Einwand zu einer starken Verteidigung mutierte, ist meine Reaktion auch heute (30. Oktober) noch diese: Ich bin vor Ver- und Bewunderung sprachlos. ...

\*\*\*

Wir Menschen seien, so meint Peter Rohs (1990, 141) „haltlose heraklitische Flüsse im Strom der Zeit“. Wirklich? Daß wir uns ständig verändern und im allgemeinen Zeitstrom dahintreiben, uns oft auch dahintreiben lassen – mag sein. Aber daß wir, falls wir überhaupt danach verlangen, nirgendwo Halt finden? Nein. Es gibt klare Gegenbeispiele.

#### Literatur:

- Bennett, J. (1976): *Linguistic Behaviour*, Cambridge. Dt. *Sprachverhalten*, Frankfurt/M., 1982.
- Castañeda, H.-N. (1991): "Reflexivität in der Kommunikation. Kommentar zu Georg Meggle", in: *Dimensionen des Selbst*, hg v. B. Kienzle / H. Pape, Frankfurt/M., S. 410-115.
- Dummett, M. (1988): *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/M.
- Kant, I., (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kants gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1990 ff., Bd. 4.
- Kutschera, F. von (1982): *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin / New York.
- Lenzen, W. (1980): *Glauben, Wissen und Wahrscheinlichkeit*, Wien / New York.
- Meggle, G.(1981): *Grundbegriffe der Kommunikation* <sup>2</sup>1996, Berlin / New York.
- Meggle, G. (1984ff.): *Handlungstheoretische Semantik*, Ms.
- Meggle, G. (1990): "Intentionalistische Semantik. Ein paar grundsätzliche Mißverständnisse und Klärungen. (Mit einem Anhang: Replik auf Peter Rohs)", in *Intentionalität und Verstehen*, hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt/M., S.109-126.
- Meggle, G. (1991): *Kommunikation und Reflexivität*, in: *Dimensionen des Selbst*, hg. v. B. Kienzle/H. Pape, Frankfurt/M., S. 380-409.
- Meggle, G. (1993): "Gemeinsamer Glaube und Gemeinsames Wissen", in *Tractatus physico-philosophici*, hg. v. W. Lenzen (Hg.), Osnabrücker Philosophische Schriften, S. 145-151; auch in: *Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie*, hg. von der AGPD, Berlin, 1993, S. 761-767.
- Rohs, P. (1990): "Gedanken und Bedeutungen. Zu Georg Meggles Theorie der Kommunikation", in *Intentionalität und Verstehen*, hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt/M., S.127-152.
- Rohs, P. (1996): *Feld-Zeit-Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie*, Frankfurt/M.
- Schiffer, S. (1972): *Meaning*, <sup>2</sup>1988, Oxford.