

Traumskepsis: Von der Illusion einer Lösung zum Ansatz einer Auflösung

Eugen Fischer

In der Diskussion der Außenweltskepsis wird das klassische Traumargument vernachlässigt, seit Philosophen von Gehirnen im Tank träumen. Das liegt, glaube ich, hauptsächlich daran, daß Descartes zusammen mit dem Argument auch gleich eine „kohärenztheoretische“ Antwort darauf vorschlug, die dem gesunden Menschenverstand zu entsprechen scheint und – deshalb oder trotzdem – bis heute unter Philosophen populär ist. In diesem Aufsatz möchte ich zeigen, daß diese Antwort scheitert, und zwar nicht an technischen Details, sondern bereits im Ansatz. Das Ergebnis motiviert einen Vorschlag, wie dem vom Traumargument aufgeworfenen Problem mit einer diagnostischen Auflösung statt einer konstruktiven Lösung begegnet werden könnte.

1. Die Aufgabe

Der erste Schritt zur Ernüchterung besteht darin, daß man sich über die Aufgabe klar wird, die gelöst werden soll. Betrachten wir zuerst das Argument selber. Es geht vom neuerdings so genannten *Cartesischen Prinzip* aus: Daß ich mich jetzt z.B. in einem Seminarraum befinde, weiß ich nur, wenn ich weiß, daß ich dies gerade tatsächlich wahrnehme – und nicht bloß träume, daß ich in einem Seminarraum bin. Ferner soll Wissen eine Reihe von notwendigen Bedingungen haben: Um zu wissen, daß ich mich in einem Seminarraum befinde, muß ich unter anderem der Überzeugung sein, daß ich dies tue, und es muß für mich vernünftig sein, diese Überzeugung zu haben – ich muß zu der Annahme, daß ich mich jetzt in einem Seminarraum befinde, berechtigt sein. Die Erfüllung *dieser* Bedingung wird jetzt mittels des Cartesischen Prinzips in Frage gestellt:

- (1) Zu der Annahme, daß ich mich gegenwärtig in einem Seminarraum befinde, bin ich nur dann berechtigt, wenn ich zu der Annahme berechtigt bin, daß ich jetzt einen Seminarraum wahrnehme (und nicht bloß träume, dies zu tun).
- (2) Auch das Recht zu *dieser* Annahme muß ich stets erst erwerben, wenn ich glaube, einen Seminarraum wahrzunehmen.
- (3) Dieses Recht kann ich nicht durch Betrachtung meiner gegenwärtigen Wahrnehmung erwerben, da sie mit einer entsprechenden Traumempfindung qualitativ identisch ist: Die Empfindungen, die wir während unserer Träume haben, sind nicht verschwommener, unklarer, oder verzerrter als die, die wir im Wachzustand haben.
- (4) Das Recht kann ich auch nicht durch reine Reflexion erwerben: Die hilft bei Problemen der Logik und Mathematik, aber nicht bei empirischen Fragen.
- (5) Aus (4) und (3): Ich kann auf keine Weise das Recht zur Annahme erwerben, daß ich gegenwärtig einen Seminarraum wahrnehme.

- (6) Aus (5) und (2): Ich habe nicht das Recht anzunehmen, daß ich jetzt einen Seminarraum wahrnehme.
- (7) Aus (6) und (1): Ich habe auch nicht das Recht anzunehmen, daß ich mich jetzt in einem Seminarraum befinde.

Analoges gilt für jedes andere Stück gegenwartsbezogenen Wahrnehmungswissens, das wir uns üblicherweise zugute halten, d.h., für alles Wissen, das wir nur vermittels unserer gegenwärtigen Wahrnehmung erwerben können: daß ich jetzt meine Hand bewege, daß die Milch gerade anbrennt, etc.

Wenn wir die Annahmen (1) bis (4) teilen, aber an unserer Überzeugung festhalten möchten, daß wir solches Wissen zumindest in *vielen* Situationen erwerben können, müssen wir erstens einen Fehlschluß im gegebenen Argument identifizieren und zweitens Mittel und Verfahren angeben, die drei Anforderungen erfüllen:

- (1) Ihre Anwendung muß uns zumindest in vielen Situationen das Recht zur Annahme verleihen, daß wir gerade wachen und nicht träumen – sonst können wir wegen des Cartesischen Prinzips (Annahme 1) eben nicht in vielen Situationen gegenwartsbezogenes Wahrnehmungswissen erwerben.
- (2) Zweitens nahmen wir an, daß wir das fragliche Recht stets erst erwerben müssen (Annahme 2). Die Anwendung der geforderten Mittel und Verfahren muß uns dieses Recht also verleihen, ohne einfach vorauszusetzen, daß wir es in anderen Situationen haben, auf die wir unsere Mittel oder Verfahren (noch) nicht angewendet haben.
- (3) Normale erwachsene Subjekte müssen mit diesen Mitteln und Verfahren vertraut sein und sie bisweilen – zumindest grob oder im Ansatz – anwenden.

Wenn wir sie nämlich nie anwendeten, hätten wir tatsächlich überhaupt kein Wahrnehmungswissen; und wenn wir sie nicht beherrschten, wäre es uns *faktisch* unmöglich, solches Wissen zu erlangen – bis, vielleicht, eines Tages ein genialer Erkenntnistheoretiker ein solches Verfahren entwickelte. Daß wir aber ohne seine Hilfe nicht in der Lage sein sollten zu wissen, ob die Milch gerade anbrennt, widerspricht Überzeugungen, an denen wir festhalten wollen.

Dementsprechend lautet die klassische Antwort, daß wir alle mit einem einschlägigen Verfahren bestens vertraut sind: Wir schauen einfach nach, ob unsere gegenwärtige Empfindung mit dem *Gros* unserer anderen Empfindungen in geeigneter Weise zusammenhängt. Unsere Traumempfindungen tun dies nicht – weder untereinander noch mit unseren Wachwahrnehmungen. Das gleiche gilt für Halluzinationen. Die Erfüllung dieses Kohärenzkriteriums gibt uns daher das Recht, eine Empfindung als Wachwahrnehmung zu betrachten. Wir können die Frage, ob wir gerade träumen, weder durch Erfahrung *allein* noch durch Überlegung *allein* beantworten; wohl aber durch eine vertraute Kombination beider (weshalb der Schluß von (3) und (4) auf (5) ungültig ist). „Da indessen“, in Descartes’ Worten, „die Notwendigkeit zu handeln uns zu einer so genauen Prüfung

nicht immer Zeit läßt, so kann man nicht leugnen, daß das menschliche Leben häufig in Einzelheiten dem Irrtum ausgesetzt ist“ (Descartes 1641/1992, AT 90). Doch wir wissen, wie wir eine solche Untersuchung durchzuführen haben, und können das volle Recht zu unseren empirischen Annahmen erwerben, wann immer wir dies für der Mühe wert erachten.

Diese Antwort hat einen eindrucksvollen Stammbaum und erscheint, auf den ersten Blick, äußerst plausibel. Ich möchte Sie nun in drei Schritten davon überzeugen, daß sie trotzdem falsch ist. Um den ersten Eindruck von Plausibilität zu erschüttern, möchte ich Ihnen zunächst am Beispiel Descartes' die typischen Defekte philosophischer Formulierungen des Kohärenzkriteriums vorführen. Dann werde ich zweitens zeigen, daß all die „Mittel und Verfahren“, die wir tatsächlich verwenden und die damit die dritte der eben entwickelten Anforderungen erfüllen, *nicht* die ersten beiden Anforderungen erfüllen. Die klassische Antwort scheitert damit nicht an Details, die man nachbessern könnte, sondern bereits im Ansatz. Schließlich möchte ich, drittens, erklären, warum so viele so gute Philosophen diese falsche Antwort trotzdem mit soviel Überzeugung vertraten.

2. Descartes' Formulierung

Philosophische Formulierungen des Kohärenzkriteriums pflegen an drei Defekten zu leiden: Entweder sie sind zu vage, als daß man die Richtigkeit des vorgeschlagenen Kriteriums überprüfen könnte, oder sie vermögen es offensichtlich nicht, hinreichende oder auch bloß notwendige Bedingungen für Wachwahrnehmungen zu formulieren. In beiden Fällen sind sie obendrein oft irrelevant, weil gegen einen *anderen* Zweifel gerichtet. Descartes' Formulierung kombiniert alle drei Defekte:

Ich darf nun die übertriebenen Zweifel der letzten Tage alle als lächerlich verwerfen, vor allem den allgemeinsten bezüglich des Traumes, den ich nicht vom Wachen unterscheiden konnte. Jetzt nämlich merke ich, daß zwischen beiden der sehr große Unterschied ist, daß meine Träume sich niemals mit allen übrigen Erlebnissen durch das Gedächtnis so verbinden, wie das, was mir im Wachen begegnet. (Descartes 1641/1992, AT 89)

Da uns nichts darüber gesagt wird, *wie* denn Wacherlebnisse mit anderen „durch das Gedächtnis verbunden“ sein sollen, ist diese Formulierung hoffnungslos vage. Die zwei nächsten Sätze lassen sich aber als Erklärung des Sinnes auffassen, in dem Wacherlebnisse, aber nicht Träume, „verbunden“ sein und dadurch miteinander zusammenhängen sollen:

[1] Denn in der Tat, wenn mir im Wachen plötzlich jemand erschiene und gleich darauf wieder verschwände, wie das in Träumen geschieht, und zwar so, daß ich weder sähe, woher er gekommen noch wohin er gegangen, so würde ich dies nicht zu Unrecht eher für eine bloße Vorspiegelung oder für ein in meinem Gehirn erzeugtes Trugbild halten, als urteilen, daß es ein wirklicher Mensch ist. [2] Begegnet mir aber etwas, wovon ich deutlich bemerke, woher, wo und wann es kommt, und vermag ich seine Wahrnehmung ohne jede Unterbrechung mit dem gesamten übrigen

Leben zu verknüpfen, so bin ich ganz gewiß, daß es mir nicht im Traum, sondern im Wachen begegnet ist. (Descartes 1641/1992, AT 89–90)

Die zweite Hälfte des Vordersatzes von (2) ist wiederum zu vage, um auch bloß einer Überprüfung fähig zu sein. Der konkretere Rest formuliert weder eine hinreichende noch eine notwendige Bedingung für Wachempfindungen: Neben etwas wirreren Träumen, haben wir auch viele, in denen wir sehr deutlich bemerken, woher, wo und wann die Personen kommen, die den Traum bevölkern. Umgekehrt passiert es uns auch im wachsten Zustand sehr oft, daß wir dies nicht bemerken: In ein Gespräch vertieft, bemerken wir plötzlich, daß ein weiterer Kollege sich dazugesellt hat, ohne daß wir sein Kommen bemerkt hätten – oder daß ein stillerer Gesprächsteilnehmer, auf den wir uns eben nicht konzentrierten, plötzlich verschwunden ist, ohne daß wir wüssten wohin.

Ferner legt Satz (1) mit der Formulierung „eine bloße Vorspiegelung oder in meinem Gehirn erzeugtes Trugbild“ nahe, daß Descartes hier zugleich an Halluzinationen im Wachzustand dachte und damit an einen ganz *anderen* Zweifel: Zwölf Seiten vor dieser Stelle hatte er noch einmal die „Zweifelsgründe“ zusammengefasst, die er im Verlauf seiner Untersuchung „*hinzugefügt*“ hat:

Der erste war, daß ich alles, was ich jemals im Wachen zu empfinden glaubte, auch einmal im Schlafe glauben könnte zu empfinden, und da ich von dem im Schlafe empfundenen nicht annehme, es komme von äußeren Dingen her, so sah ich nicht recht ein, weshalb ich dies eher von dem im Wachen Empfundenen annehmen sollte. (Descartes 1641/1992, AT 77)

Der Zweifel ist mit anderen Worten nicht der, ob ich gerade träume, sondern der, ob Wachwahrnehmungen „von äußeren Dingen herkommen“ und nicht bloß wie Halluzinationen „in meinem Gehirn erzeugt“ sind.

An die Sätze (1) und (2) schließt sich ein dritter an, der wiederum zu vage ist:

Auch brauche ich an dessen Wahrheit nicht im geringsten zu zweifeln, wenn mir, nachdem ich alle Sinne, das Gedächtnis und den Verstand zur Prüfung versammelt habe, von keinem unter ihnen irgend etwas gemeldet wird, das dem Übrigen widerstritte. (Descartes 1641/1992, AT 90)

Dieser Gedanke wurde in der Gegenwartsdiskussion zum Beispiel von Crispin Wright präzisiert:

Even though my recent and current experience bears no feature to mark it with certainty as waking experience, it is surely perfectly reasonable for me to take it to be so. A number of factors make it so. [1] The experience is seemingly of very familiar things: my desk, the other furnishings of my office, the view from the window of familiar landmarks in the physical environment in which I live and work. [2] The contribution of my different senses to the experience is internally orderly: the coffee I recall making a short while ago looks, tastes, and smells like coffee. And [3] manifold features of my current experience are perfectly intelligible to me, in the light of what I (apparently) recollect of my actions over the last hour or so – switching on the computer, opening my mail, hanging up my coat. In sum: a complex structure of beliefs I hold about my physical environment, about the patterns that will be manifest in perceptual experience of it, and about my own recent

history – all these beliefs bed smoothly around the thought that I am not now dreaming. It would be mere legislation to insist that there is no notion of reasonable belief, which is entrained in such considerations. (Wright 1991, 94)

Hier relevant sind Wright's Punkte (2) und (3): Ich darf annehmen, daß ich gerade wach bin, wenn meine gegenwärtigen Empfindungen meinen Erfahrungen mit den gegebenen Stoffen und Gegenständen entsprechen und mir im Lichte meiner Erinnerungen der letzten Stunden verständlich sind. Aber Kaffee, der auch so riecht und schmeckt, sehen etwa englische Studenten eher im Traum als in der College-Bar. Und wiederum gibt es neben wirreren Träumen auch solche, in denen ich (um Wrights letztes Beispiel aufzunehmen) erst meinen Mantel ablege und dann – verständlich genug – anfangen zu frieren. Und umgekehrt sind mir in meinem wachen Leben öfters gegenwärtige Empfindungen vollkommen unverständlich, auch wenn ich die letzten Stunden bestens erinnere: Zum Beispiel verstehe ich nicht, warum ich gerade die Empfindung wie von einer Fehlermeldung habe, obwohl ich mich genau erinnere, Computer und Drucker genau so eingestellt zu haben, wie ich es immer tue. Wiederum erhalten wir weder hinreichende noch auch bloß notwendige Bedingungen für Wahrnehmungen, kein Entscheidungskriterium zur Klassifizierung unserer Empfindungen.

Das damit etablierte Ungenügen der philosophischen Formulierungen ist auf den ersten *und* zweiten Blick erstaunlich: Bei diesem Kriterium soll es sich schließlich um eines handeln, das wir bisweilen tatsächlich verwenden – wenn wir, in Descartes' Worten, genug Muße für eine sorgfältige Untersuchung haben. Seine Anwendung müssen wir demzufolge *zumindest* in dem gleichen Sinne beherrschen wie die grammatischen Regeln unserer Sprache, die wir auch nicht ohne Weiteres allgemein formulieren, aber dennoch in jedem konkreten Einzelfall richtig anwenden können. Trotzdem gelang es Linguisten, umfassende grammatische Systeme zu formulieren, die in Ausschnitten im Fremdsprachenunterricht verwendet werden. Daß Philosophen, deren Ernsthaftigkeit und Fachkompetenz über jeden Zweifel erhaben sind, es demgegenüber nicht schafften, das Kohärenzkriterium zu formulieren, ist *ausgesprochen* erstaunlich. Eine Erklärung dafür wäre, daß sie im Unterschied zu den Linguisten einer Illusion nachjagten, daß wir ein solches Kriterium in Alltag und Wissenschaft schlicht nicht verwenden. Um diese Vermutung zu erhärten, möchte ich jetzt untersuchen, unter was für Umständen wir die Frage, ob wir gerade träumen, überhaupt aufwerfen und was wir in Reaktion auf diese Frage dann tatsächlich tun.

3. Unsere tatsächliche Praxis

Betrachten wir sie zunächst im Präsens. In der Regel verwenden wir die Sätze „Träume ich?“ und „Ich glaub', ich träume!“ in Situationen wie diesen: Wir kommen nach Hause zurück und finden alle Schränke ausgeräumt vor, oder die Benachrichtigung vom Millionengewinn im Briefkasten. Wir verwenden diese Sätze also üblicherweise nicht, um eine Frage oder eine Vermutung zu formulieren, sondern um ungläubiges Staunen auszudrücken, verärgert oder überglücklich. (Dies ist noch idiomatischer im Englischen:

„Am I dreaming?“) Eine Frage stellen wir demgegenüber nur in ganz bestimmten Situationen, vor allem, wenn wir gerade nach dem Aufwachen im Halbschlaf vor uns hindösen, wobei sich vielleicht traumähnliche Zustände mit Wachphasen abwechseln. Wenn wir uns dann aber fragen, ob wir träumen oder hören, daß der Wecker tickt oder jemand uns ruft, unternehmen wir keine zielgerichteten Anstrengungen, die Frage zu beantworten: Wir lassen, nachdem sie uns einfiel, einfach unsere Gedanken weitertreiben, bis wir entweder wieder einschlafen oder mehr und mehr aufwachen, wobei wir die Frage ignorieren, bis wir uns die Augen gerieben und auf den Bettrand gesetzt haben und uns sicher sind, daß wir jetzt nicht träumen.

Nur in nochmals spezifischeren Situationen tun wir etwas, um die Frage zu beantworten. Zwei nicht erfundene Beispiele mögen der Illustration dienen:

Beispiel 1: Im Halbschlaf glaube ich, einen Wecker zu hören, bin (soweit das im Halbschlaf eben geht) erstaunt, da mein Wecker seit langem kaputt ist, und frage mich, ob ich träume, einen Wecker zu hören – bis mir plötzlich einfällt, daß er gestern repariert wurde. Worauf ich mir sicher bin, tatsächlich einen Wecker zu hören.

Beispiel 2: Ich wache in einem unvertrauten Zimmer auf, bin etwas erstaunt, daß ich nicht meine Schlafzimmermöbel sehe, und frage mich, ob ich träume, in einem so unpersönlichen Zimmer aufzuwachen – bis mir einfällt, daß ich in den Urlaub gefahren und im Hotel bin. Worauf ich die Vermutung, ich träumte, sofort fallen lasse.

Diese und andere tatsächliche Beispiele haben eines gemein: In den betreffenden Situationen werden Erwartungen des Subjekts durch seine Wahrnehmung im Halbschlaf enttäuscht. Auf diese Enttäuschung reagiert es mit der Frage, ob es gerade träumt. Diese Vermutung weist es dann in dem Moment zurück, in dem es sich an Tatsachen erinnert, in Anbetracht derer seine Erwartung unberechtigt ist. Wenn wir das Wort „Erklärung“ in einem *sehr* bescheidenen Sinn verwenden, können wir sagen: Die Traumvermutung wird zur Erklärung der Erwartungsenttäuschung aufgestellt und fallengelassen, sobald eine bessere Erklärung für diese zur Hand ist. Und dies ist alles, was tatsächlich zur Beantwortung der Präsens-Frage geschieht.

Erfüllt dies unsere eingangs formulierten Anforderungen? In diesen Situationen haben wir zunächst einen spezifischen Grund für die Annahme, daß wir gerade träumen, nämlich die Enttäuschung unserer Erwartung durch unsere gegenwärtige Wahrnehmung. Wir lassen die Traumannahme in dem Moment fallen, in dem wir diesen Grund als unzureichend zurückgewiesen haben. Das Recht anzunehmen, daß wir jetzt wachen statt träumen, erhalten wir so nur unter einer Voraussetzung: unter der Voraussetzung, daß wir das Recht zu dieser Annahme immer haben, wenn wir tatsächlich wach sind und kein spezifischer Grund gegen die Annahme spricht. Diese Voraussetzung impliziert, daß wir das Recht zu dieser Annahme in einer Unmenge von Situationen haben, in denen wir uns nicht einmal bemühen herauszufinden, ob wir gerade träumen. Womit wir gerade die Voraussetzung machen müssen, ohne die wir laut Anforderung 2 auszukommen haben.

Mit der ersten Anforderung ergeht es uns nicht besser. Wir können nur in bestimmten Situationen in der skizzierten Weise verfahren. Erstens müssen unsere Erwartungen von unserer gegenwärtigen Wahrnehmung enttäuscht werden. Diese Enttäuschung muß dabei zweitens einen Grund für die Vermutung darstellen, daß wir gerade träumen. Dies tut sie nur unter bestimmten Umständen, nämlich wenn wir bis eben geschlafen haben und noch nicht voll aufgewacht sind. (Wenn ich eine Stunde später ins Büro gehe und meine Erwartung, dort meinen Computer und eine heiles Fenster vorzufinden, durch meine Wahrnehmung enttäuscht wird, habe ich keinen Grund anzunehmen, daß ich gerade träume – sondern einen, um einen Diebstahl anzuzeigen.) Selbst unter der genannten Voraussetzung erhalten wir auf die skizzierte Weise nur in sehr *wenigen* Situationen ein epistemisches Recht, das wir vorher nicht hatten.

Wenden wir uns nach dem Präsens der Vergangenheit zu: Wann fragen wir „Habe ich das geträumt?“, und wie beantworten wir *diese* Frage? Wir stellen die Frage nur, wenn wir glauben, unmittelbar vor und nach dem erinnerten Ereignis geschlafen zu haben, oder wenn wir überhaupt keinen Zusammenhang erinnern. Zum

Beispiel: Ich frage mich am Morgen, ob ich in der Nacht den Zusammenstoß zweier Autos gehört habe (ohne Aufzustehen), oder bloß träumte, im Halbschlaf einen Zusammenstoß zu hören.

Um dies herauszufinden, werde ich zunächst Nachbarn fragen, ob sie Ähnliches gehört haben, werde, falls nicht, auf der Straße nach Glassplittern oder sonstigen Zeichen eines Autounfalls suchen und könnte mich schließlich noch bei der Polizei erkundigen. Wenn dies herausbrächte, daß sich in der Tat ein Unfall ereignete, hätte ich freilich noch nicht zwangsläufig eine Antwort auf meine Frage: Es passiert bisweilen, daß wir Geräusche aus unserer Umgebung in unsere Träume integrieren, so daß es nicht nur logisch möglich ist, daß ich träumte, ein Unfall ereigne sich, während er tatsächlich stattfand. Ich werde daher schließlich meine Frau fragen, ob ich zu dem Zeitpunkt aufgewacht war – und werde, falls sie das auch nicht weiß, vielleicht nie wissen, ob ich denn nun den Unfall gehört oder geträumt habe. Dabei ist letzteres wahrscheinlicher zum Beispiel, wenn ich einen sehr tiefen Schlaf habe, und ersteres etwa, wenn mein am Abend volles Wasserglas auf dem Nachttisch morgens leer ist und ich mich nicht erinnere, zu einem anderen Zeitpunkt als dem des Kraches aufgewacht zu sein. Auf jeden Fall unternehme ich zur Beantwortung dieser Frage genau die Schritte, die auch ein Detektiv unternehmen würde, um herauszufinden, ob sich ein Unfall ereignete und ob jemand, der dies vielleicht behauptet, ihn auch tatsächlich wahrgenommen hat: Ich befrage Zeugen und suche nach Evidenz und Indizien sowohl für einen Unfall als auch dafür, daß das fragliche Subjekt in der Lage war, das Ereignis wahrzunehmen.

Nun wird bei allen bekannten Begründungen des Cartesischen Prinzips das Iterativitätsprinzip in Anspruch genommen. Das heißt: Bei der Formulierung der philosophischen Aufgabe gehen wir davon aus, daß uns das Vorliegen von Evidenz nur dann das epistemische Recht zu einer bestimmten Schlussfolgerung gibt, wenn wir dieses Recht

haben, das Vorliegen der Evidenz selber anzunehmen. Demgemäß muß ich im Beispielfall am Morgen das Recht haben anzunehmen, daß Splitter auf der Fahrbahn liegen und daß meine Frau sagt, das laute Geräusch habe uns beide geweckt. Nach dem Cartesischen Prinzip habe ich dieses Recht nur dann, wenn ich das Recht zur Annahme habe, daß ich die Splitter gesehen und meine Frau gehört – und nicht beides bloß geträumt – habe. Aber tatsächlich tun wir nichts, um *dieses* Recht zu erwerben: Selbst wenn wir es als fraglich betrachten, ob wir nächtens den Unfall hörten, setzen wir schlicht voraus, daß wir nicht bloß träumen, am Tag danach die Splitter zu sehen etc. Wiederum treffen wir genau die Voraussetzung, die wir laut Anforderung 2 nicht machen dürfen. Wir erhalten damit das angekündigte Ergebnis: Das, was wir (gemäß Anforderung 3) tatsächlich tun, um herauszufinden, ob wir träumen oder träumten, erfüllt nicht die beiden anderen Anforderungen 1 und 2. Mit anderen Worten: Wir verwenden tatsächlich kein Kriterium, das uns in *vielen* Situationen das Recht zur Annahme gibt, daß wir wachen statt träumen, *ohne* dieses Recht für andere Situationen einfach vorauszusetzen.

4. Die philosophische Illusion

Aber warum gingen Philosophen, deren Ernsthaftigkeit und Kompetenz über jeden Zweifel erhaben sind, dann vom Gegenteil aus? Nun, weil sie aus verschiedenen Gründen dachten, daß die Verwendung eines solchen Kriteriums etabliert sein *muß*. Der unter analytischen Philosophen des 20. Jahrhunderts vermutlich stärkste Beweggrund für diese Annahme findet sich an einer unscheinbaren Stelle von J.L.Austins Klassiker „Other Minds“, so *en passant*, wie es sich für vermeintliche Selbstverständlichkeiten geziemt: „There are recognized ways of distinguishing between dreaming and waking (how otherwise should we know how to use and to contrast these words?)“ (Austin 1979, 87). Mit anderen Worten: Wir müssen diese Empfindungen voneinander unterscheiden können, weil wir sonst das Wort „träumen“ und die Verben der Wachwahrnehmung („sehen“, „hören“ etc.) nicht kompetent verwenden könnten – was wir aber offensichtlich tun.

Dieser Grund ist freilich schlecht: Jemand, der verschiedene Sprachregeln beherrscht, kann all diese Verben durchaus kompetent benutzen – auch ohne ein Unterscheidungskriterium für konkrete Empfindungen zu kennen. Um einige der relevanten Regeln handlich formulieren zu können, bemühen wir die Unterscheidung zwischen zwei Verwendungsarten von Wahrnehmungsverben: In der *existenzbedürftigen* Verwendung erfordert zum Beispiel „sehen“, daß das fragliche Objekt auch tatsächlich in der Umgebung des Subjekts da ist, um gesehen zu werden: „Fritz ist noch im Urlaub; du kannst ihn nicht eben gesehen haben.“ Wir verwenden das Verb aber auch noch in einem anderen Sinn, *existenzindifferent*: „Nach dem Schlag sah er Sternchen.“ Die Wörtchen „daß“ und „wie“ erfordern Existenz: „Ich sah, daß“ und „Ich sah, wie der Mann eine Katze aß“ implizieren, daß es tatsächlich Tier und Fleischfresser gab – im Gegensatz zum Satz „Ich sah einen Mann eine Katze essen“, der für beide Lesarten offen ist.

Dies sind dann einige elementare Regeln für die Verwendung des Verbums „träumen“: „A träumt“ impliziert „A sieht oder hört etwas“ in einem existenzindifferenten Sinn. „A träumt, daß p“ hat im Unterschied zu „A sieht, daß p“ keine existentielle Implikation. Noch auch impliziert man damit, daß es nicht der Fall sei, daß p – man läßt es einfach offen. Analog beseitigt der Zusatz „im Traum“ sämtliche existentiellen Implikationen, ebenso wie alle performativen: „Ich versprach es ihm“ impliziert, daß ich unter einer bestimmten Verpflichtung stehe, „Im Traum versprach ich es ihm“ tut dies nicht. Umgekehrt hat „Ich träumte...“ Implikationen, die „Ich sah...“ etc. nicht haben: zum Beispiel, daß ich zum betreffenden Zeitpunkt schlief oder geistesabwesend war (Tagtraum). Wahrnehmungsverben lassen dies offen, Achtungsverben wie „bemerken“, „erkennen“, „finden“ schließen dies aus.

Dies sind einige der Sprachregeln, die wir ohne übertriebene Schwierigkeiten formulieren können – in markantem Gegensatz zum vermeintlichen Kohärenzkriterium. Die Beherrschung dieser Regeln – und nicht die eines Entscheidungskriteriums – macht mithin unsere faktische Sprachkompetenz aus. Daß ein so subtiler Philosoph wie Austin dies übersah, illustriert allenfalls den latenten Einfluß, den das Verifikationsprinzip der Bedeutung noch lange nach seiner offiziellen Verdammung in der analytischen Philosophie ausübte. Unsere Fähigkeit, „diese Wörter zu verwenden und zu kontrastieren“, ist mithin kein Grund anzunehmen, daß es ein „anerkanntes“ Entscheidungskriterium geben *muß* – auch wenn wir nicht in der Lage sind, es zu formulieren, und obwohl wir uns keiner Gelegenheit besinnen können, bei der wir so ein Kriterium tatsächlich verwenden.

Lassen Sie mich rekapitulieren. Nach Skizzierung des skeptischen Problems und des kohärenztheoretischen Lösungsansatzes gingen wir in drei Schritten vor. Im ersten Schritt haben wir gesehen, daß die Vertreter dieses Ansatzes nicht in der Lage sind, das vermeintlich anerkannte Kohärenzkriterium zu formulieren. Im zweiten Schritt haben wir gesehen, daß wir zur Beantwortung der Frage, ob wir träumen oder träumten, tatsächlich weder dieses noch ein anderes Kriterium verwenden, das den drei skeptischen Anforderungen genügen würde. Wir haben jetzt im dritten Schritt gesehen, daß die in letzter Zeit wohl stärkste Motivation für die Annahme, daß es trotzdem ein solches Kriterium geben *muß*, keinen gültigen Grund für sie darstellt. Wir sollten deshalb das negative Ergebnis des zweiten Schrittes akzeptieren und ernst nehmen: Tatsächlich verwenden und kennen wir kein Kriterium, kein Mittel oder Verfahren, das uns in vielen verschiedenartigen Situationen das Recht zu der Annahme gäbe, daß wir gerade nicht träumen, ohne dies Recht für andere Situationen einfach vorauszusetzen.

5. Ansatz einer Auflösung

Dem Traumargument zufolge brauchen wir ein solches Kriterium, um Wahrnehmungswissen erwerben zu können. Falls dies Argument stimmt, sind wir zumindest *hier und jetzt* nicht in der Lage etwa das Wissen zu erwerben, ob wir uns gegenwärtig in einem Seminarraum befinden – selbst wenn eines Tages ein Erkenntnistheoretiker ein geeignetes Kriterium formuliert. Um diese beunruhigende Schlussfolgerung zu vermeiden,

haben wir zwei Möglichkeiten: Die Vertreter des Kohärenzkriteriums akzeptierten die Grundannahmen des Arguments und versuchten, die sich daraus ergebende Aufgabe zu lösen. Sie versuchten, ein geeignetes Kriterium zu formulieren, das wir tatsächlich verwenden. In diesem Aufsatz haben wir gesehen, daß dies nicht geht. Wir sollten deshalb etwas anderes versuchen: die Aufgabe nicht zu lösen, sondern *aufzulösen*, das heißt zu zeigen, daß die Aufgabenstellung auf falschen oder gar sinnlosen Annahmen oder Voraussetzungen beruht, um so die Beunruhigung zu beseitigen, die wir in Anbetracht ihrer Unlösbarkeit empfinden. Hierfür bietet die obige Analyse unserer tatsächlichen Praxis einen, wie ich glaube, neuen Ansatzpunkt, den ich zum Abschluss wenigstens kurz umreißen möchte.

Das Traumargument geht erstens davon aus, daß ich das Recht zu solchen Annahmen wie der, daß ich mich gerade in einem Seminarraum befinde, nur dann habe, wenn ich das Recht habe, eine skeptische Hypothese auszuschließen, nämlich die Vermutung, daß ich gerade bloß träume (Annahme 1). Das Argument geht zweitens davon aus, daß diese Hypothese stets und immer zumindest so vernünftig ist, daß das Recht zu ihrem Ausschluß erst noch erworben werden muß (Annahme 2). Dieses Recht muß für eine Vermutung nämlich nur dann erst noch erworben werden, wenn sie nicht absurd ist.

Da dieser Begriff oft arg großzügig verwendet wird, ist es nützlich, mit einem Beispiel an seine Kernbedeutung zu erinnern:

Für den Geschäftsführer X ist Korrektheit in Gelddingen eine Frage des beruflichen Stolzes, jegliche Versuchung liegt aufgrund eigenen Wohlstands auch fern. Seine langjährigen Kollegen verwerfen deswegen die Vermutung des Neulings, er könne Firmengelder unterschlagen haben, als absurd.

Was heißt das? Grob: „Alles spricht dagegen und nichts dafür.“ Genauer: Die Überzeugungen, welche die Kollegen durch langjährige Erfahrung gewonnen haben, schließen die Wahrheit der Vermutung zwar nicht logisch aus, machen sie aber so unwahrscheinlich, daß sie die Überprüfung der Vermutung als überflüssig zurückweisen, solange ihnen nicht zumindest einige spezifische Anhaltspunkte für deren Stichhaltigkeit vorgelegt werden. Allgemein: Wir weisen eine Vermutung als absurd zurück, wenn der Konflikt mit unseren wohlbegründeten Überzeugungen einen besonderen Rechtfertigungsbedarf erzeugt und uns nichts bekannt ist, was diesen Bedarf auch nur entfernt decken würde. In diesem Fall müssen wir nicht das Recht zum Ausschluss der Vermutung erst noch erwerben; was uns fehlt ist das Recht, sie überhaupt in Betracht zu ziehen.

Annahmen, Vermutungen und Überzeugungen sind vernünftig oder unvernünftig *für* ein bestimmtes Subjekt, *in* einer bestimmten Situation: Die Vermutung, die für den langjährigen Kollegen absurd ist, mag für den Neuling nicht unvernünftig sein. Und spätere Erkenntnisse können mich wider Erwarten mit guten Gründen für meine zunächst absurde Vermutung konfrontieren. Die zweite Annahme des Traumarguments muß mithin so interpretiert werden, daß sie, voll ausformuliert, impliziert:

(2*) In allen Wahrnehmungssituationen ist die Vermutung, ich träumte gerade, für mich zunächst zumindest nicht absurd.

Wir finden das Traumargument in dem Maße beunruhigend, in dem wir glauben, daß es epistemische Rechte in Frage stellt, die wir uns üblicherweise zugute halten. Damit uns Annahme (2) zu einer beunruhigenden Schlussfolgerung führt, müssen zur Bewertung der Vernünftigkeit oder Absurdität der Traumvermutung mithin die gleichen Standards angelegt werden, die wir üblicherweise an sie anlegen. Wir dürfen also vor allem auch keine niedrigeren Anforderungen an sie stellen.

Bei der Betrachtung unserer tatsächlichen Praxis sahen wir nun freilich, daß wir die Frage, ob wir gerade träumen, nur in ganz bestimmten Situationen nicht von vornherein als absurd zurückzuweisen: nämlich wenn wir glauben, gerade geschlafen oder gedöst zu haben, und die Enttäuschung einer Erwartung uns einen spezifischen Grund für die Vermutung gibt, daß wir vielleicht gerade träumen. Mit anderen Worten: Nach den Standards, die in unserer tatsächlichen Praxis implizit sind, ist es für ein Subjekt nur unter diesen spezifischen Umständen vernünftig, diese Vermutung überhaupt in den Raum zu stellen. In der einzigen Lesart, in der sie zu einer beunruhigenden Schlussfolgerung führen würde, ist die bislang wenig beachtete, aber entscheidende, zweite Annahme des Traumarguments in ihrer Allgemeinheit also schlicht falsch.

Eine Auflösung des Problems der Traumskepsis kann mithin in zwei Schritten entwickelt werden: Erstens müssen wir uns daran erinnern, daß wir nur Zweifel ernst nehmen dürfen, die wenigstens nicht vollkommen unvernünftig (etwa nicht pathologisch) sind; und daran, daß die Vernünftigkeit von Zweifeln, Vermutungen und Überzeugungen personen- und situationsrelativ ist. Zweitens müssen wir uns mit einiger Genauigkeit zweierlei Umstände vor Augen führen: die Situationen, in denen wir die Vermutung, daß wir gerade träumen oder etwas nur geträumt haben, tatsächlich ernst nehmen können; und die Umstände, unter denen wir solche Vermutungen als absurd zurückweisen, also die Umstände, unter denen wir sie, falls sie (etwa von einem partiell luziden Alzheimer-Patienten) wirklich ernst genommen werden, als Zeichen einer geistigen Verwirrung oder Obsession ansehen. Der erste Schritt wird von kontextualistisch inspirierten Analysen unserer epistemischen Begriffe in Angriff genommen; der zweite durch die Art von Untersuchung, die ich in diesem Aufsatz vorgestellt habe.

Literatur

- Austin, J.L. (1979): „Other Minds“, in seinen: *Philosophical Papers*. (3.Aufl.) Oxford: OUP
- Descartes, R. (1641/1992): *Meditationes de Prima Philosophia*. Hrsg. von L. Gäbe. Hamburg: Meiner (zitiert nach der Paginierung von Adam und Tannery)
- Wright, C. (1991): „Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon“, in: *Mind* 100, 87–116.