Sybille Krämer
»Bewußtsein« als theoretische Fiktion und als Prinzip des Personverstehens

1. Ein Perspektivenwechsel

Wir sind nicht nur lebende, wir sind erlebende Wesen. Ist etwas selbstverständlicher, als daß wir uns als bewußte Wesen interpretieren? Und doch ist das Bewußtsein, welches uns so fraglos und unmittelbar gegeben scheint, etwas, dessen Erklärung rätselhaft bleibt (Bieri 1992). Was uns persönlich so vertraut ist, scheint theoretisch hinlänglich unklar.

Von diesen Unklarheiten zeugen Dichotomien in der Debatte über »Bewußtsein«: Mit ausgefeilten Konklusionen wird entweder für oder gegen die Existenz von Bewußtsein argumentiert.[1] Wird die Existenz von Bewußtsein akzeptiert, so werden gute Gründe angeführt, warum es erkennbar sei oder – aus prinzipiellen Gründen – unerkennbar bleiben müsse.[2] Ist das Bewußtsein als ein erkennbarer Sachverhalt anerkannt, wird es entweder einem Subjekt[3] oder einzelnen seiner geistigen Zustände zugesprochen.[4] Soweit Bewußtsein mit geistigen Zuständen assoziiert wird, gilt es entweder als eine Relation zwischen mentalen Zuständen[5] oder wird zur Eigenschaft dieser mentalen Zustände selbst.[6]

Wir wollen den disjunkten Verästelungen der Debatte hier nicht weiter folgen. Die Fülle subtiler Argumente, die zu sich wechselseitig ausschließenden Ergebnissen gelangen, signalisiert zumindest eines: Der Diskurs über Bewußtsein trägt unübersehbar aporetische Züge.

Und doch tritt in diesen Zügen eine Familienähnlichkeit zutage: Akzeptanz oder Verwerfung des Bewußtseins wird davon abhängig gemacht, ob ein Faktum konstatiert oder eben destruiert werden kann, auf welches der Begriff »Bewußtsein« sinnvoll zu beziehen ist. Wir wären also genau dann zum Gebrauche des Begriffes »Bewußtsein« berechtigt, wenn eine Erfahrungstatsache »dingfest« zu machen wäre, auf welche der Begriff »Bewußtsein« referiert. »Bewußtsein« – das wäre der kleinste gemeinsame Nenner der Bewußtseinstheorien – wird als ein deskriptiver Terminus gebraucht.

Könnten vielleicht die Aporien, in denen der Bewußtseinsdiskurs sich verfangen hat, nicht in eben dieser methodischen Prämisse wurzeln? So daß es fruchtbar wäre, einen Perspektivenwechsel zu erproben, welcher darin bestände, Bewußtsein nicht als einen deskriptiven Terminus, sondern als ein regulatives Prinzip zu untersuchen? Bewußtsein wäre dann nicht etwas, das wir erkennen und beschreiben, sondern das wir anerkennen und also zuschreiben können. So daß die Faktizität des Bewußtseins nicht in einer wie auch immer gearteten mentalen Entität oder Leistung besteht, sondern durch unsere Zuschreibungspraxis von Bewußtsein geschaffen wird.

Genau das ist die Annahme, welche die folgenden Überlegungen motiviert. Zwei Gedanken seien im Ausgang von dieser Idee entwickelt: (1) Als *referentieller Terminus* verstanden, ist »Bewußtsein« tatsächlich eine Fiktion. (2) Als *regulative Idee* betrachtet, fungiert die Zuschreibung von Bewußtsein als ein Prinzip des Personverstehens: Sie orientiert darüber, wen wir »als einen von uns« anerkennen, so daß wir bei unseren Verhaltenserklärungen sinnvoll auf mentale Prädikate zurückgreifen können. Durch die Zuschreibung von Bewußtsein legen wir fest, wen wir in den Geltungsbereich unseres mentalistischen, also alltagspsychologischen Vokabulars einzubeziehen bereit sind.

1 G. Rey (1983 u. 1988) bezweifelt mit einer *reductio ad absurdum* unsere alltägliche Überzeugung, daß Bewußtsein existiere.

2 Für die prinzipielle Unerkennbarkeit als Folge unserer »cognitive closure« argumentiert McGinn (1989).

3 Tugendhat (1981); Toulmin (1982).

4 In der analytisch orientierten Literatur hat zumeist das Zustandsbewußtsein gegenüber dem Subjektbewußtsein Vorrang.

5 Gadenne (1993) argumentiert für eine als Reflexionstheorie angelegte »Relationstheorie« des Bewußtseins.

6 Toribio (1993); Block (im Erscheinen). Bei Ned Block finden sich Eigenschafts- und Relationentheorie wieder in seiner Unterscheidung zwischen »phenomenal consciousness« und »access-consciousness«.

2. Eine Klärung vorab

Wenn wir die Annahme, Bewußtsein sei eine Erfahrungstatsache, problematisch werden lassen, muß davon ein Phänomen ausgenommen sein. Dieses zeigt sich im intransitiven Gebrauch von »Bewußtsein«. Wenn wir von jemandem sagen, sie sei bei Bewußtsein, so meinen wir damit eine Empfindungs- und Unterscheidungsfähigkeit, die graduell im Schlaf oder unter Anästhesie und im Koma sich abbauen kann, mit dem Tod aber vollständig erlischt. »Bewußtsein« wird hier als einstelliges Prädikat gebraucht; es meint die Zustände all derjenigen Organismen, von denen sinnvoll gesagt werden kann, daß ihre Diskriminierungsfähigkeit zeitweise zum Erliegen kommen kann, sie also »bewußtlos« werden können. In dieser Perspektive ist Bewußtsein ein biologisches Phänomen, das neurophysiologischer Untersuchung zugänglich ist, es bildet aber gerade kein philosophisches Problem.[7] Philosophische Probleme entstehen, sobald »Bewußtsein« transitiv gebraucht wird, also so, daß wir »ein Bewußtsein von etwas« haben. Im weitläufigen Feld moderner philosophischer Bewußtseinstheorien haben sich zwei Gravitationszentren dieses transitiven Bewußtseinsbegriffes ausgebildet: Die kognitiv-epistemisch orientierte »Relationentheorie« und die phänomenal orientierte »Eigenschaftstheorie« des Bewußtseins (Gadenne 1993, 84). Den Relationentheorien geht es um die Beziehung eines Subjektes auf seine eigenen geistigen Zustände, sei es in Form einer Reflexion, die gewonnen ist am Vorgang des Wahrnehmens, sei es in Form eines bloßen Gewahrens, das gewonnen ist am Modell eines unmittelbaren Begleitwissens. Eigenschaftstheorien betonen dagegen die irreduzible Innenperspektive psychischer Akte, jene Weise des Erlebens, die darin gründet, daß wir psychische Zustände nicht einfach haben, sondern in ihnen sind.
Doch beide dieser Ansätze führen in theoretische Dilemmata; diese können hier nur kursorisch angedeutet werden.

7 Anders Searle (1993), der von diesem biologischen Phänomen ausgeht und es mit »subjektiver Innenperspektive« in Zusammenhang stellt.

3. Bewußtsein als eine Relation

Nahezu die gesamte klassische Reflexionstheorie des Bewußtseins von Descartes über Locke bis zu Brentano und Husserl konzipiert die Bezugnahme, aus der Bewußtsein hervorgeht, als einen wahrnehmungsanalogen Akt: Bewußtsein wird zur Wahrnehmung dessen, was im eigenen Geiste vorgeht. Die eigenen mentalen Zustände verdichten sich zu Gegenständen, auf die wir uns richten können, als ob wir sie beobachteten.
Nun ist die Kritik am Introspektionsmodell des Bewußtseins, an der Idee eines »cartesischen Theaters« nahezu ein Gemeinplatz:
Von »wahrnehmen« zu sprechen macht nur Sinn, wo ein wahrzunehmender Gegenstand, ein Wahrnehmungsvorgang und ein wahrnehmendes Wesen zu unterscheiden sind. Doch nichts an unserem geistigen Geschehen gibt Anlaß zu solchen Unterscheidungen (Searle 1993, 125). Es gibt keine interne Bühne, deren Vorstellungen ein innerer Zuschauer beiwohnt. Denn müßten sich im inneren Zuschauer nicht wiederum Bühne, Vorstellungen und Zuschauer befinden? Überdies gibt es keinerlei Evidenzen, daß wir nicht nur Vorstellungen haben, sondern dieselben auch wie in einem Spiegel betrachten können. Das ist allenfalls »ein schlechtes Stück Paraoptik« (Ryle 1969, 214).
So wundert es nicht, daß die optische durch eine epistemisch orientierte Metaphorik ersetzt wurde: Sofern in modernen Erörterungen des Bewußtseins überhaupt noch daran festgehalten wird, daß Bewußtsein eine Relation sei, wird diese nicht mehr gewonnen am Vorbild des Wahrnehmens, sondern wird als eine – allerdings besondere, weil unmittelbare – Form des Wissens qualifiziert. »Diejenigen Zustände eines Wesens nennen wir bewußt, von denen dieses Wesen ein unmittelbares Wissen hat« schreibt Ernst Tugendhat (1981, 13). Und Volker Gadenne (1993, 86f.) führt aus: »Psychische Tatsachen, sofern sie überhaupt bewußt sind, werden dies dadurch, daß sie von einem begleitenden Akt registriert werden«. Dieses Registrieren ist ein »inneres Gewahren«, das seinerseits als »eine Form der Erkenntnis« qualifizierbar ist.
Bewußt ist also, wer nicht nur sieht, denkt, fühlt und etwas will, sondern wer zugleich weiß, daß er sieht, denkt, fühlt und etwas will. Trotz der Kritik, die Vertreter dieser Variante am paraoptischen Bewußtseinsmodell üben, zeigen sich Verwandtschaften

zwischen beiden Positionen: Das Bewußtsein wird assoziiert mit einer begleitenden Sekundärleistung. Es gibt mentale Akte und es gibt die – optische oder epistemische – Bezugnahme auf diese Akte.

Ist die Annahme solch intrinsischer Doppelstruktur unseres psychischen Erlebens tatsächlich plausibel zu machen? Schon Leibniz (1966, 94) bemerkte, daß – dieses Modell vorausgesetzt – »der Geist über jede Reflexion eine neue Reflexion bis ins Unendliche anstellen (müßte,) ohne jemals zu einem neuen Gedanken übergehen zu können«. Nun kann diesem Regreß-Einwand mit der Annahme begegnet werden, daß jene psychischen Akte, auf die sich der Geist bezieht, tatsächlich unbewußt sind. Denn in der Tat: Nimmt man die Theorie beim Wort, daß Bewußtsein keine Eigenschaft der ursprünglichen mentalen Zustände ist, vielmehr erst durch die reflexive Bezugnahme auf diese entsteht, dann impliziert dies, daß viele Geisteszustände unbewußt sind. Leibniz hat diesen Weg beschritten und hat damit zwar nicht die Reflexionstheorie als Ganzes, wohl aber ihre Lockesche Version verworfen.

Nun wird niemand daran zweifeln, daß weite Bereiche unseres geistigen Lebens unbewußt bleiben. Doch ist es widersinnig, Erfahrung und Kenntnis zu haben von etwas, das als ein Nichtbewußtes qualifiziert wird.

Es gibt ein medizinisches Phänomen, welches die Existenz einer solchen Zusatzleistung zu erhärten scheint: Epileptische Patienten, an denen die Operation der Kommisurotomie vollzogen wurde, können etwas wahrnehmen, ohne ein Wissen – also ein Bewußtsein – davon zu haben, daß sie wahrnehmen (Marks 1980). Nun hat Hubert Schleichert (1992, 195) bei der Diskussion dieses Phänomens zu Recht darauf verwiesen, daß das, was da gestört wird, zuerst einmal die Fähigkeit ist, Sinneseindrücke sprachlich auszudrücken, daß also die Rede vom Bewußtsein diesen »experimentellen Befunden über die Fähigkeit bzw. Unfähigkeit der Patienten, bestimmte Wahrnehmungen zu verbalisieren« nichts an Erkenntnis hinzufügt. Daß hier »ein Bewußtsein von etwas haben« und »über etwas reden zu können« so eng liiert sind, ist nicht zufällig. Nahezu alle Positionen, die – sei es in paraoptischer oder paraepistemischer Manier – das Bewußtsein als eine Relation auffassen, konvergieren in der Annahme, daß es ein Kriterium gebe, welches entscheidend ist für die Zuschreibung

von Bewußtsein: Über das, was bewußt ist, kann auch berichtet werden.

Im Horizont solcher Familienähnlichkeit zwischen Bewußtsein und Verbalisierbarkeit bekommt die Annahme eines unsere mentalen Zustände begleitenden Sekundäraktes einen durchaus unproblematischen Sinn: Gewisse mentale Zustände können mir zu einem Objekt werden, auf das ich mich beziehen kann, indem ich sie symbolisch (sprachlich, schriftlich, bildlich) ausdrücke. Wenn mir bewußt wird, daß die Uhr in meinem Zimmer tickt, so ist damit nicht mehr gemeint, als daß ich über mein Hören des Tikkens – im Prinzip – zu berichten vermag.

Kann daraus aber geschlossen werden, daß »Bewußtsein« und »Mitteilbarkeit« identifizierbar sind? Etwa in dem Sinne, daß über ein und dasselbe Phänomen in einer mentalistischen oder in einer linguistischen Terminologie – die ineinander übersetzbar wären – gesprochen wird? Mit Frege gefragt: Haben »Bewußtsein« und »Mitteilbarkeit« zwar verschiedenen Sinn, doch die gleiche Bedeutung, insofern sie auf denselben »Gegenstand« referieren? Dagegen spricht, daß solcher Terminologienwechsel einen Themenwechsel impliziert. Sprechen – wie jedwede Symbolisierung – realisiert sich in einem externen Medium, ist also ein »Außenweltphänomen«, das raum-zeitlich lokalisierbar ist. Bewußtsein aber gilt – unserem herkömmlichen Sprachgebrauch nach – als ein »Innenweltphänomen«, dessen Faktizität und damit Lokalisierbarkeit allererst zu zeigen ist. Anzunehmen, daß »Bewußtsein« und »Sprechen« identisch sind, heißt dann in letzter Konsequenz »den Begriff ›Bewußtsein‹ zu eliminieren« (Schleichert 1992, 207).

Die Figur, daß eine gelungene Erklärung des Begriffes »Bewußtsein« die zu erklärenden Phänomene so umakzentuiert, daß für das, was da erklärt wird, die Bezeichnung »Bewußtsein« geradezu überflüssig wird, scheint symptomatisch. Denn wir begegnen ihr wieder bei den Eigenschaftstheorien des Bewußtseins.

4. Bewußtsein als Eigenschaft

In der Perspektive der »Eigenschaftstheorien« gilt Bewußtsein nicht als eine Relation, vielmehr als ein Merkmal geistiger Zustände; solcher Zustände also, die für uns nicht nur vorhanden sind, sondern die von uns auch erlebt werden. Hier geht es um die

irreduzible Innenperspektive, um die unhintergehbare Subjektivität, die solchen Ereignissen wie Empfindungen, Sinneswahrnehmungen, Gefühlen, Stimmungen und Willenshandlungen eigen ist. Thomas Nagel lieferte die klassische sprachliche Beschreibung für den phänomenalen Gehalt unseres Erlebens in Gestalt der Frage: »Wie es (für ein X) ist, ein X zu sein« (Nagel 1974).
Es lohnt, daran zu erinnern, daß der Biologe Jacob von Uexküll schon 1928 eine »grundlegende Erkenntnis der Biologie« formulierte: Alle Organismen leben in jeweils verschiedenen Wahrnehmungs- und Wirkwelten, mit der Folge, daß »alle Wirklichkeit (zur) subjektiven Erscheinung« werde (Uexküll 1973, 9). Kein Zweifel: Die Weise, in der uns unsere Umgebung zur Umwelt wird, ist imprägniert durch die physiologisch festumrissenen Vermögen unserer biologischen Spezies: Hätten wir die Möglichkeit, Ultraschall zu hören, Ultraviolett zu sehen, den Erdmagnetismus zu spüren, wir erlebten unsere Welt anders. Soweit Organismen empfindungsfähig sind, also ein Passungsverhältnis besteht zwischen Organismus und Umwelt, kraft dessen die Welt genau jene Eigenschaften aufweist, die zu diskriminieren ein Organismus disponiert ist, gibt es phänomenale Realitäten, deren »Sein« in ihrem »Gegebensein für einen Organismus« bestehen.
Doch zielt Thomas Nagel mit seiner Frage auf mehr ab denn auf die Wiederentdeckung der biologischen Phänomenologie Uexkülls. Dieses »mehr« signalisiert der Umstand, daß die Phänomene, um die es geht, sich nicht nur in der Ersten-Person-Perspektive zeigen, sondern überdies auch nur in der Ersten-Person-Perspektive thematisiert werden könnten.
Doch vermag ich auf die Frage, wie es für mich ist, ein Mensch zu sein, tatsächlich eine Antwort zu geben? In letzter Instanz wurzeln die Schwierigkeiten darin, daß Thomas Nagels suggestiver Frage die Überzeugung zugrunde liegt, daß phänomenale und repräsentationale Aspekte mentaler Zustände wohl zu unterscheiden seien. Doch denken wir an Kippfiguren, die disjunkt als verschiedene Gegenstände wahrgenommen werden können. Ist das Erleben, welches mit solchen Sehakten einhergeht, abtrennbar von dem Gehalt dessen, was wir jeweils sehen? Kathleen Akins hat die analytische Unterscheidbarkeit von Phänomenalem und Repräsentationalem jüngst nachdrücklich in Frage gestellt (Akins 1993). Auch Thomas Nagels Diktum birgt seine Kippfiguren: Müßte die Frage, »wie es für mich ist, ein Mensch zu sein«, nicht

eher heißen »wie es für mich ist, eine Frau (eine Hochschullehrerin, eine Deutsche) zu sein«? Unser Erleben ist konturiert und präformiert nicht nur durch unseren Sprachgebrauch, sondern auch durch die sozialen Rollen, die wir einnehmen, durch die kulturellen Lebensformen, die unser In-der-Welt-sein mediatisieren (schon in Nagels Ich-zentrierter Frage macht sich ein abendländisch-spezifischer kultureller Horizont geltend). Damit aber wird die Annahme einer radikalen Erste-Person-Perspektive unhaltbar: Das irreduzibel Private ist durch öffentliche Gepflogenheiten infiltriert. Überdies hätte sich die *eine* Perspektive in eine Pluralität von Perspektiven aufgelöst.
Doch gerade Nagels Festhalten am Singular *einer* Innenperspektive (welche überdies aus ihrer Konfrontation mit einer Außenperspektive profiliert ist) zeigt, daß seine Überlegungen auf ein Phänomen abzielen, das sich nicht in eine Vielzahl von Perspektiven verflüchtigt, sondern sich in jeder Perspektive auf dieselbe Weise zeigen müßte. Was aber könnte das sein? Ist damit gemeint, daß jeder einzelne meiner geistigen Zustände als *mein* geistiges Erlebnis erfahren wird? Die Frage nach dem Bewußtsein transformierte sich dann in die Frage nach dem Selbstbewußtsein (Metzinger 1993, 217). Nehmen wir an, »Selbstbewußtsein« ist hier in jenem Minimalsinn einer nicht-derivativen »Meinigkeit« aller meiner mentalen Zustände gemeint (Bieri 1982, 68). Nun hat schon Hume konstatiert, daß ein gegenüber dem Fluß meines faktischen Erlebens invariantes »Selbst« sich durchaus nicht zeigen will. Und Kant hat jene numerische Identität, auf die das »Ich« verweist, welches alle meine empirischen Vorstellungen in Gestalt des »ich denke« begleitet, als eine rein formale, eine leere Vorstellung gekennzeichnet.[8] Wenn jedoch, was mit der »irreduziblen Innenperspektive« gemeint ist, schließlich aufgeht im formalen »Ichbezug«, in der bloßen »Meinigkeit« meiner geistigen Zustände, hat sich dann nicht wieder ein Themenwechsel ereignet, bei dem das Phänomen selbst verändert wird? Denn es geht doch mit der Frage nach dem Bewußtsein, nach der Subjektivität, gerade um Eigenschaften, die mit dem qualitativen Gehalt meines geistigen Daseins verknüpft sein sollen. Überdies muß »Bewußtsein« so spezifiziert werden, daß es als ein Kriterium geeignet ist, mentale von nichtmentalen Zuständen und Vorgängen abzugren-

8 Dazu: Cramer (1990).

zen. Doch die »Meinigkeit« zeichnet nicht nur mein Kopfweh und meine Gedanken aus, sondern auch meine Haarfarbe!
Die Verlegenheit, die Nagels Frage bereitet, könnte noch auf eine ganz andere Weise behoben werden. Gesetzt der Fall, das Besondere dieser Frage ist, daß sie unbeantwortbar ist. Und zwar nicht wegen eines Sinnlosigkeitsverdachtes, etwa da überhaupt nicht klar ist, was das Explanandum ist; sondern weil sie auf ein präreflexives Phänomen zielt, welches – in den Worten von Ulrich Pothast (1990) – eine Art nichtkonfrontierten Spürens ist, eine Empfindungsweise vor aller symbolischen Bezugnahme auf dieses Empfinden. Dann wäre das in Frage stehende Phänomen eines, das der sprachlichen und der beschreibenden Bezugnahme immer schon entzogen bleibt. Wird dann über solche Phänomene geredet, verlieren sie gerade jene Eigenschaften des »unkonfrontierten Spürens«, die ihre spezifisch präsymbolische Auszeichnung ausmachten.
Es spricht vieles dafür, daß eine solche ungegenständliche Spürens- und Erlebensdimension existiert. Aber kann dann etwas, das nicht repräsentierbar, also auch nicht aussprechbar ist, zum Argument werden für die prinzipielle Unvollständigkeit unserer wissenschaftlichen Weltsicht, die dann – indem sie Bewußtseinstatsachen als ontologische Gegebenheiten berücksichtigt – um eine objektive Phänomenologie in der Erste-Person-Perspektive zu ergänzen wäre, wie Thomas Nagel sich das erhofft? (Metzinger 1993, 239).
Vielleicht hat soviel schon klar werden können: Phänomenal orientierte Theorien des Bewußtseins verfangen sich nicht nur in Inkonsistenzen. Sie implizieren überdies jenen Themenwechsel, der nahezu alle philosophischen Versuche belastet, die das »Bewußtsein« als eine deskriptive Entität behandeln.

5. Zwischenüberlegung

Angesichts einer solchen Diagnose drängen sich zwei Reaktionen auf: Entweder an der Annahme, Bewußtsein sei ein Faktum, wird festgehalten, zugleich aber eine epistemische Schranke »entdeckt«, die dem Bewußtsein den Status eines prinzipiell unerkennbaren Phänomens verleiht. Diesen Weg haben einst Emil du Bois-Reymond (Bieri 1992, 48) und Colin McGinn (1989) beschritten. Aber ist der Versuch, intellektuellen Schwierigkeiten dadurch zu begegnen, daß Lösungen infolge intellektueller Begrenzungen für unmöglich gehalten werden, konsistent? Oder muß das Prinzip der Unerkennbarkeit nicht gerade auch geltend gemacht werden in bezug auf Aussagen über kognitive Begrenzungen? So daß – tröstlicherweise – die Ungewißheiten über die Natur des Mentalen Ungewißheiten über die Wahrheit der Annahme prinzipieller Schranken des Mentalen einschließen.
Schlüssiger scheint da eine andere Reaktion auf die Dilemmata der Bewußtseinstheorien: Kathleen Wilkes (1984, 240) argumentiert dafür, daß »Bewußtsein« überhaupt nicht auf eine »natürliche Art« referiere. Mit der Folge, daß dieser Begriff nicht nur für die wissenschaftlichen Unternehmungen der Psychologie und Neurowissenschaft zu dispensieren, sondern selbst in unserer alltagssprachlichen Rede zu eliminieren sei.
Dabei teilt die Autorin mit den meisten Bewußtseinstheoretikern die Annahme, daß der sinnvolle Gebrauch von »Bewußtsein« nur darin gründen könne, daß es einen Gegenstand gebe, auf den dieser Begriff referiert. Das aber ist in der Tat nicht der Fall: Als referentieller Terminus ist Bewußtsein eine Fiktion.
Aber ist damit – wie Wilkes vermutet – auch impliziert, daß der Bewußtseinsbegriff überflüssig ist? Gibt es nicht vielmehr Begriffe, deren Legitimität sich keineswegs aus dem Anspruch ableitet, auf konkrete oder abstrakte Entitäten zu verweisen? Schon Kant hat unterschieden zwischen Begriffen, die für die Erkenntnis konstitutiv sind, und Begriffen, die als regulative Ideen wirksam werden. Während dem erkenntniskonstitutiven Begriff ein »congruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden« (Kant, *KrV* B 383) kann, ihm also ein Objekt der Erfahrung korrespondiert, ist das für die regulativen Begriffe gerade nicht der Fall: sie erfüllen ausschließlich heuristische Funktionen.[9] Ihre »Realität« liegt nicht in ihrem erkenntniserweiternden, sondern in ihrem praktisch orientierenden Gebrauche: Sie werden notwendig und wirksam im Zusammenhang unseres Verhaltens, sofern es ein Handeln, also ein moralisch beurteilbares Tun ist. Daß regulative Ideen nicht aus der Erfahrung entlehnt sind, gründet also – in letzter Instanz – darin, daß, was wir tun sollen, nicht aus dem

9 Kant kennzeichnet diese Ideen »als heuristische Fiktionen«, die »regulative Prinzipien« begründen, *KrV* B, 799.

deduzierbar ist, was wir faktisch tun. Und Kant hat auch gezeigt, daß viele der philosophischen Mißverständnisse und Trugschlüsse auf Kategorienfehler beruhen, welche darin bestehen, regulative Ideen wie erkenntniskonstituierende Begriffe zu behandeln.
Der Diskurs über Bewußtsein – das ist hier unsere diagnostische Annahme – krankt an einem solchen Kategorienfehler. Bewußtsein – das nun wäre mein therapeutischer Vorschlag – dient »nur« als eine regulative Idee. Bewußtsein ist nichts, auf das wir stoßen, wenn wir *über* die Welt etwas erkennen wollen, sondern das wir brauchen, um uns *in* dieser Welt zu orientieren. Untersuchen können wir also nicht das Bewußtsein per se, wohl aber die Zuschreibungspraxis von Bewußtsein. In einer groben Skizze sei zumindest angedeutet, wie das gemeint ist.

6. Bewußtsein als Prinzip des Personenverstehens

Warum sagen wir von Menschen, manchmal auch von Tieren, nicht aber von Steinen, Vulkanen und Wetterlagen, daß sie Hoffnungen und Ängste, Schmerzen und Wünsche, Erwartungen und Überzeugungen haben und hegen? Offensichtlich doch, weil der Gebrauch mentaler Prädikate in Verhaltensbeschreibungen von Personen und ihnen verwandten Wesen Sinn macht, nicht aber bei der Bewegungsbeschreibung von Sachen. Nun liegt die Pointe von Verhaltenserklärungen und Verhaltenserwartungen darin, daß wir psychische Gegebenheiten als Handlungsgründe und als Handlungsursachen akzeptieren.
Fremdseelische Gegebenheiten aber bergen ein Problem: Sie sind unserer Beobachtung nicht zugänglich. Es klafft eine Lücke zwischen der Verhaltensbeobachtung und der Zuschreibung psychischer Zustände. Wie können wir diese Kluft überbrücken? Darauf gibt es eine gängige Antwort (Stich 1983): Diese Brücke liefert uns die Alltagspsychologie. Indem wir das alltagspsychologische Vokabular beherrschen – so die hier zu skizzierende Position – verfügen wir über eine implizite psychologische Theorie (Stich/Shaun 1992). In dieser finden sich Annahmen über mentale Zustände sowie Gesetze, die mentale Zustände mit Verhalten verknüpfen. Die Lücke zwischen Innen- und Außenweltereignissen wird dann durch eine Art Schlußfolgerungsprozedur geschlossen,

deren idealtypische Modellierung das deduktiv-nomologische Erklärungsschema bereitstellt.
Aber ist diese Idee, daß unser alltagspsychologisches »Wissen« den Status einer Theorie habe, tatsächlich plausibel? Dann müßten die Namen für mentale Zustände theoretische Terme sein, die nur dann etwas bezeichnen können, wenn die in Frage stehende Theorie auch wahr ist (Goldman 1989). Und können wir überhaupt »Gesetze«, die geistige Zustände und Verhalten verbinden, formulieren, ohne dabei in Floskeln und Allerweltweisheiten zu verfallen? Und wie gelingt es Kindern, die – wie experimentelle Befunde zeigen – im Lebensalter von fünf Jahren beginnen, Vorstellungen über die seelischen Zustände anderer Personen zu entwickeln (Wimmer/Hogrefe/Sodian 1988), schon zu diesem Zeitpunkt über eine psychologische Theorie zu verfügen?
Nun bietet sich eine Lösung für diese Probleme an. Das ist die Annahme, daß die kognitiven Schlußverfahren, die an solchen Gesetzen ansetzen, unbewußt bleiben. Jerry Fodor mit seiner Idee eines eingeborenen epistemischen Regelsystems und die Kognitionswissenschaft mit ihrer Prämisse der Kognition als unbewußter Informationsverarbeitung sind diesen Weg gegangen. Das aber führt in eine bemerkenswerte Konsequenz: Sobald mentale Prädikate als theoretische Terme, also mentale Beschreibungen als deduktiv-nomologische Erklärungen verstanden werden, wird die Annahme unbewußter Inferenzprozeduren zur Voraussetzung eines sinnvollen Gebrauches mentaler Termini: Unbewußtes Schlußfolgern wird zur Bedingung der Möglichkeit, mentale Prädikate überhaupt zuschreiben zu können. Nun ist jedoch die Idee, daß wir die Lücke zwischen Verhaltensbeobachtung und fremdseelischen Vorgängen schließen kraft einer der Alltagspsychologie impliziten Theorie, nicht die einzig mögliche Überbrückungsversion.
Denn Einsichten in den Zusammenhang von Psyche und Verhalten können auch auf ganz andere Weise entstehen. Die Vorhersage und das Erklären des Fremdseelischen gelingt – oder mißlingt – uns deshalb, weil wir uns in die Situation anderer hineinversetzen können. Terminologisch ausgedrückt: Wir gelangen zu Aussagen über die psychischen Zustände anderer Personen, weil wir uns selbst als ein Modell nehmen können, um im Medium unseres kognitiven Systems die Situation anderer zu simulieren. Mentale Prädikate zuzuschreiben beruht dann nicht mehr auf theoreti-

schen Inferenzprozeduren, sondern ist ein Interpretationsakt, durch den wir Personen dadurch zu verstehen suchen, daß wir ihre Perspektiven übernehmen. Diese Idee ist nicht neu. Die Hermeneutik kennt den ins theoretische Abseits geratenen Begriff der »Einfühlung« bzw. »Empathie«: Wir gewinnen unser Wissen über die Denkweisen und Gefühlswelten anderer Personen kraft unserer Fähigkeit, andere nachzuahmen und die dabei entstehenden eigenen psychischen Empfindungen auf andere zu übertragen (Lipps 1907).

Nun überrascht der gegenwärtige, kognitionswissenschaftlich inspirierte, philosophische Diskurs uns damit, daß unter dem Stichwort »mentale Simulation« eine analytische Rekonstruktion eben jenes in der Hermeneutik des Personenverstehens überlieferten Phänomens der Empathie unternommen wird (Sachs-Hombach 1993): Robert Gordon (1986, 1992) und Alvin Goldman (1989, 1992), die Protagonisten dieser »Simulationstheorie«, entwickeln die These, daß unsere Fähigkeit, andere Personen zu verstehen, also retrospektiv und prospektiv deren Verhalten mit psychischen Zuständen in Beziehung zu setzen, auf unserer Fähigkeit zur Perspektivenübernahme beruht, kraft derer wir simulieren können, wie es ist, in der Situationen eines anderen zu sein.[10]

Richard Grandy sprach schon 1973 die Vermutung aus, daß wir Personen interpretieren, indem wir sie simulieren. Und Grandy betonte zugleich, daß ein solches Verfahren nur gelingen könne, wenn eine hinreichende Ähnlichkeit in den mentalen Zuständen zwischen Personen gegeben sei.

Nun sind sowohl die traditionelle Hermeneutik wie moderne Interpretationstheorien zu dem Schluß gekommen, daß Verständnislücken beim Interpretieren schließbar bzw. überspringbar sind, indem Vollkommenheitsunterstellungen ins Spiel gebracht werden (Scholz 1994, 576). Analog zu diesen für das Textverstehen konstitutiven Prinzipien hat Grandy für das Personverstehen ein gesondertes Prinzip, sein »principle of humanity« eingeführt. Die Funktion dieses Verstehensprinzips ist es, eine Ähnlichkeit als minimale Voraussetzung des Personverstehens zu etablieren (Grandy 1973, 443).

Doch liegen Ähnlichkeiten immer nur in bestimmten Hinsichten

10 Auf Ripstein (1987) geht der Versuch einer kognitionswissenschaftlichen Rehabilitierung der Einfühlungstheorie zurück.

vor. Die Ähnlichkeit, auf die es Grandy ankommt, ist die Verbindung zwischen mentalen Zuständen und Weltverhalten. Damit aber setzt dieses Prinzip genau das voraus, was durch seine Anwendung beim Interpretieren überhaupt erst zutage zu fördern ist. Die Frage entsteht, ob das für die Anwendbarkeit des Simulationsverfahrens notwendige Ähnlichkeitsprinzip auch auf nichtzirkuläre Weise einführbar ist.

Damit sind wir an einem Punkt unserer Überlegungen angelangt, an dem deutlich werden kann, was es heißt, daß die Zuschreibung von Bewußtsein als eine regulative Idee fungiert. Denn – so wäre die These – jene Ähnlichkeit, die vorauszusetzen ist, damit die Praktiken der Perspektivenübernahme nicht ins Leere laufen, ist die Unterstellung, daß es etwas gebe, das allen Personen in mentaler Hinsicht gemeinsam ist; und daß eben dies in unserem Bewußtsein bestehe. So wie beim Textverstehen das »Prinzip der Nachsichtigkeit« zur Geltung kommt, so beruht das Personverstehen auf dem »Prinzip der Bewußtheit«. Mit der Zuschreibung von Bewußtsein etablieren wir jene Ähnlichkeit, die gegeben sein muß, damit wir befugt sind, das Verhalten eines lebendigen Wesens mit mentalen Termini zu erklären. Wir legen damit fest, wen wir in unsere alltagspsychologischen Erklärungsmuster einzubeziehen bereit sind.

Fassen wir zusammen: In unserem alltäglichen Zusammenleben beruht das Verstehen anderer Personen darauf, daß wir Verbindungen herstellen zwischen psychischen Zuständen und Verhalten und so zu Vorhersage und Erklärung des Verhaltens anderer gelangen. Wir können dies, indem wir uns selbst zum Modell nehmen: Wir verfügen über die Fähigkeit, uns in die Situationen anderer hineinzuversetzen, und sprechen das, was wir dabei denken, fühlen und empfinden, den anderen zu. Doch die Erklärung durch Empathie setzt Ähnlichkeit voraus. Eben diese Voraussetzung schaffen wir durch die (normative) Praxis der Zuschreibung von Bewußtsein.

Die Annahme, daß ein Lebewesen mit Bewußtsein begabt sei, wird damit zu einem Akt der Grenzziehung, welcher die Domäne der Wesen, die uns in mentaler Hinsicht nahe stehen, abgrenzt von den Organismen, für die das eben nicht gilt. Daß wir psychische Zustände nicht nur zuschreiben, sondern daß wir sie auch haben, also etwas wollen, denken, wahrnehmen, fühlen, empfinden und spüren, ist eine Erfahrungstatsache.

Daß wir ein Bewußtsein haben, ist demgegenüber keine Erfahrungstatsache, sondern dient als ein normatives Prinzip, dessen Geltung wir voraussetzen müssen, damit wir uns auf Fremdseelisches überhaupt beziehen, also unser alltagspsychologisches Vokabular sinnvoll anwenden können. In diesem – und nur in diesem – Sinne ist »Bewußtsein« signifikant für den Geist. »Bewußtsein« entspringt und entsteht überhaupt erst im Akt der interpersonalen Bezugnahme.

7. Kategoriale Analogien zwischen »Person« und »Bewußtsein«

Wenn »Bewußtsein« kein deskriptiver Terminus ist, bleibt seine Bedeutungsvielfalt, die Heterogenität der damit konnotierten Phänomene nicht länger eine Verlegenheit, um deren Bewältigung die philosophische Erklärung zu ringen hätte, sondern wird zu einer notwendigen Folge der orientierenden Rolle dieses Begriffes. Hier zeigt sich eine kategoriale Analogie zum Personenbegriff:

Es ist nicht möglich, eine finite Liste von Merkmalen zu gewinnen, noch überhaupt zu definieren, was wir unter »Person« verstehen. Untersuchungen zum Gebrauch des Begriffes »Person« zeigen, daß völlig unterschiedliche Personkonzepte im Spiele sind (Rorty 1976). Konzepte, die sich nicht etwa ergänzen, sondern oft in Widerspruch zueinander stehen. Denn – anders als der Begriff »Mensch« – dient »Person« nicht als ein deskriptiver Terminus, der auf eine natürliche Art referiert. Was eine Person ist, entnehmen wir nicht der Erfahrung, sondern beruht auf einem Akt der Anerkennung. Als eine regulative Idee wirkend, ist der Begriff »Person« ein offenes Konzept, das kulturgeschichtlich abweichend »gefüllt« wird: Wem wir einen Respekt zu zollen bereit sind, der durch Krankheit und Senilität nicht eliminiert werden kann; wen wir für befähigt und verpflichtet halten, Verantwortung zu übernehmen und Rechenschaft abzulegen; wen wir als jemanden einschätzen, der sich autonom verhält, also handelt; mit wem wir in gesellschaftlichen Verkehr treten und auf wen wir uns emotional beziehen können ... Die Reihe dieser Spezifizierungen ist fortsetzbar. In ihr können wir all das thematisieren, was nach unserer Überzeugung zu Geschöpfen gehören sollte, wie wir es sind.

Die Rolle, die die Zuschreibung des Personseins für unser praktisches Handeln spielt, wird von der Zuschreibung des Bewußtseins in unserem Interpretationshandeln übernommen. Die Ambiguität des Begriffes »Bewußtsein« bleibt damit nicht länger ein zu behebendes Defizit, sondern wurzelt in eben dieser kulturgeschichtlich sich verändernden regulativen Funktion. Eine Untersuchung unseres gegenwärtigen Sprachgebrauches von »Bewußtsein« wird dabei unterschiedliche Aspekte zutage fördern: Wen wir als ein Wesen mit einer Ichperspektive ansehen; bei wem also die verschiedenen psychischen Erlebnisse zu dem einheitlichen Geschehen jeweils »meiner Erlebnisse« synthetisiert werden; wer psychische Zustände nicht nur empfindet und hat, sondern über diese auch zu berichten vermag; wo eine relative Autonomie des psychischen Geschehens gegenüber den externen Stimuli gegeben ist, so daß Gefühle von Schuld überhaupt entstehen können usw. So wie der Personbegriff umschreibt, wen wir als Teilnehmer unserer juridischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Lebensformen und Lebenswelt akzeptieren, so orientiert der Bewußtseinsbegriff darüber, wen wir in unsere mentalen Erklärungsformen und wen wir als Mitmenschen in unser geistiges und gefühlsmäßiges Leben einzuschließen bereit sind.

Literatur

Akins, K. A. (1993): »A Bat without Qualities?«, in: Davies/Humphreys (Hg.), *Consciousness. Psychological and Philosophical Essays*, Oxford: Blackwell, 258-273.

Bieri, P. (1982): »Nominalismus und innere Erfahrung«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36, 3-24.

– (1992): »Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?«, in: *Spektrum der Wissenschaft* 10, 48-56.

Block, N. (1995): »On a Confusion about a Function of Consciousness«, in: *Behavioral and Brain Sciences* 18, Nr. 2, 227-247.

Cramer, K. (1990): »Über Kants Satz: Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können«, in: K. Cramer u. a. (Hg.): *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt: Suhrkamp (1987), 167-202.

Gadenne, V. (1993): »Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Reflexion«, in: *Logos* 1, H. 1, 82-103.

Goldman, A. (1986): »Interpretation Psychologized«, in: *Mind & Language* 1, 161-185.

– (1992): »In Defence of Simulation Theory«, in: *Mind & Language* 7, 104-118.
Gordon, R. M. (1986): »Folk Psychology as Simulation«, in: *Mind & Language* 1, 158-171.
– (1992): »The Simulation Theory: Objections and Misconceptions«, in: *Mind & Language* 7, 11-34.
Grandy, R. (1973): »Reference, Meaning and Belief«, in: *Journal of Philosophy* 70, 439-452.
Kurthen, M./D. B. Linke (1993): »Kriterien der Bewußtseinszuschreibung bei natürlichen und künstlichen kognitiven Systemen«, in: *Kognitionswissenschaft* 3, 161-170.
Leibniz, G. W. (1966): *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Hamburg: Meiner, 3. Aufl.
Lipps, T. (1907): »Das Wissen von fremden Ichen«, in: *Psychologische Untersuchungen* 1.
Marks, E. (1980): *Commissurotomy, Consciousness, and Unity of Mind*, Montgomery: Bradford Books.
McGinn, C. (1989): »Can we Solve the Mind-Body Problem?«, in: *Mind* 98, 349-366.
Metzinger, Th. (1993): *Subjekt und Selbstmodell*, Paderborn: Schöningh.
Nagel, Th. (1974): »What is it Like to Be a Bat?«, in: *Philosophical Review* 83, 435-450; dt. in: P. Bieri (Hg.) (1993): *Analytische Theorie des Geistes*, Königstein: Hain, 2. Aufl.
Pothast, U. (1990): »Etwas über ›Bewußtsein‹«, in: Cramer, K. u. a. (Hg.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 15-43.
Rey, G. (1983): »A Reason for Doubting the Existence of Consciousness«, in: G. Schwartz und D. Shapiro (Hg.), *Consciousness and Selfregulation. Advances in Research*, Bd. 3, London: Wiley, 1-39.
– (1988): »A Question about Consciousness«, in: Otto, H. R./Tuedio, J. A. (Hg.) (1988): *Perspectives on Mind*, Dordrecht: Reidel.
Ripstein, A. (1987): »Explanation and Empathy«, in: *Review of Metaphysics* 40, 465-482.
Rorty, A. O. (1976): »Literary Postscript: Characters, Persons, Selves, Individuals«, in: A. O. Rorty (Hg.), *The Identities of Persons*, Berkeley: Univ. of Calif. Press.
Ryle, G. (1969): *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart: Reclam.
Sachs-Hombach, K. (1993): »Mentale Simulation – Eine neue Gestalt der Hermeneutik?«, in: *Neue Realitäten. Herausforderung der Philosophie*, XVI. Deutscher Kongreß für Philosophie, Berlin, 168-175.
Schleichert, H. (1992): *Der Begriff des Bewußtseins. Eine Bedeutungsanalyse*, Frankfurt/M.: Klostermann.
Scholz, O. (1994): »Zum Status allgemeiner Verstehensprinzipien«, in: *Analyomen* 1, hg. v. G. Meggle und U. Wessels, Berlin/New York: de Gruyter, 574-584.

Searle, J. (1993): *Die Wiederentdeckung des Geistes*, München: Artemis & Winkler (Originalausgabe: *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge 1992).
Stich, S. (1983): *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
Stich, S./N. Shaun (1992): »Folk Psychology: Simulation or Tacit Theory«, in: *Mind & Language* 7, 34-71.
Tugendhat, E. (1981): *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretation*, 2. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Toulmin, S. (1982): »The Genealogy of ›Consciousness‹«, in: P. F. Second (Hg.), *Explaining Human Behavior. Consciousness, Human Action and Social Structure*, Beverly Hills: Sage, 53-70.
Uexküll, J. v. (1973): *Theoretische Biologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (1928, Berlin: Springer).
Wilkes, K. V. (1984): »Is Consciousness Important?«, in: *British Journal for the Philosophy of Sciences* 35, 223-243.
Wimmer, H./J. Hogrefe/B. Sodian (1988): »A Second Stage in Children's Conception of Mental Life«, in: *Developing Theories of Mind*, hg. v. J. W. Astington u. a., Cambridge: Cambridge University Press.

»Bewußtsein«, der Kernbegriff der klassischen neuzeitlichen Theorien über den Geist, erfuhr in den letzten Jahrzehnten einen Reputationsverlust. Die philosophische Debatte über Intentionalität wie auch die Informationsverarbeitungsmodelle der Hirnforschung, der Kognitionswissenschaft und der Künstlichen Intelligenz degradierten das Bewußtsein zu einem eher randständigen Phänomen.
Doch eine Theorie des Geistes, die das Phänomen der Subjektivität überspringt, also absieht von unserer Erfahrung, daß wir psychische Zustände nicht einfach haben, sondern in ihnen sind, bleibt unvollständig. Die Autoren des vorliegenden Bandes möchten aufzeigen, worin diese Unvollständigkeit besteht.
Ein Überblick über die Vielfalt, aber auch die möglichen Kreuzungspunkte der hier vertretenen Positionen läßt sich mit vier Fragen gewinnen, die in der einen oder anderen Form bei fast allen Autoren eine Rolle spielen: (1) Wie verhalten sich phänomenale und repräsentationale Aspekte des Bewußtseins zueinander? (2) Ist das Phänomen des Bewußtseins naturalisierbar? (3) Das Bewußtsein – ein Faktum oder eine Fiktion? (4) Welche Rolle spielen sprachanalytische Erwägungen für die Klärung des Bewußtseinsbegriffes?

Bewußtsein

Philosophische Beiträge

Herausgegeben von
Sybille Krämer

Suhrkamp

Institut für Philosophie
Invent.Nr. 813/01/546

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN
Institut für Philosophie
Habelschwerdter Allee 30
D-14195 Berlin

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Bewußtsein : philosophische Beiträge /
hrsg. von Sybille Krämer. –
2. Aufl. – Frankfurt am Main :
Suhrkamp, 1996
(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1240)
ISBN 3-518-28840-7
NE: Krämer, Sybille [Hrsg.]; GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1240
Erste Auflage 1996
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1996
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen
sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.
Druck: Wagner GmbH, Nördlingen
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

2 3 4 5 6 – 01 00 99 98 97 96

Inhalt

Vorbemerkung 7

Sybille Krämer
Einleitung 9

WAS HEISST »BEWUSSTSEIN«

Martin Kurthen
Das harmlose Faktum des Bewußtseins 17

Sybille Krämer
»Bewußtsein« als theoretische Fiktion und als Prinzip
des Personverstehens 36

Hubert Schleichert
Über die Bedeutung von »Bewußtsein« 54

SELBSTBEWUSSTSEIN, SUBJEKTIVITÄT,
PERSON

Manfred Frank
Ist Subjektivität ein »Unding«? Über einige Schwierigkeiten
der naturalistischen Reduktion von Selbstbewußtsein . . 66

Peter Rohs
Selbstbewußtsein und direkte Referenz im Anschluß
an Fichte 91

Konrad Cramer
Das cartesianische Paradigma und seine Folgelasten . . . 105

NATURALISIERUNGSAUSSICHTEN

Thomas Metzinger
Niemand sein. Kann man eine naturalistische Perspektive auf die Subjektivität des Mentalen einnehmen? 130

Holm Tetens
Die Rettung der mentalen Phänomene? Eine kurze Regieanweisung für einen nicht-reduktiven Materialismus 155

PHÄNOMENOLOGISCHE UND PRAGMATISCHE PERSPEKTIVEN

Hermann Schmitz
Bewußtsein als instabiles Mannigfaltiges 167

Elmar Holenstein
Die kausale Rolle von Bewußtsein und Vernunft 184

Ferdinand Fellmann
Intentionalität und zuständliches Bewußtsein 213

Ausgewählte Bibliographie: »Bewußtsein« 227

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren 248

Vorbemerkung

Viele der Beiträge dieses Bandes gingen hervor aus einer Tagung über »Geist und Bewußtsein – Zur Klärung einer strittigen Beziehung«, welche die Herausgeberin im Januar 1994 in der Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg veranstaltete.
Während zu Fragen über »Geist« ein Austausch zwischen Philosophen und Naturwissenschaftlern fast schon an der Tagesordnung ist, fanden Philosophen verschiedener Überzeugungen, Denkstile und Arbeitsweisen noch kaum zusammen, um über Probleme der Theorie des Geistes zu debattieren.
Eben dies ist auf der Bad Homburger Tagung geschehen. Zweierlei hat sich da gezeigt: Die Mühen des Zuhörens und des sich Verständigens zwischen den verschiedenen Richtungen deutschsprachigen Philosophierens stellen sich im intradisziplinären Gespräch kaum weniger nachhaltig wie in den interdisziplinären Begegnungen. Das Problemfeld »Bewußtsein« birgt jedoch eine intellektuelle Kraft, dank derer die divergierenden Ansätze nicht im Disparaten sich verliefen, sondern wechselseitig Neugierde erweckten und einen Gedankenaustausch auf den Weg brachten, der theoretische Brennpunkte und Streitfragen zutage zu fördern vermochte.
Das alles fand im winterlichen Ambiente der Werner-Reimers-Stiftung statt, der für die großzügige Förderung dieses Unternehmens herzlich gedankt sei.

Berlin, im Sommer 1995 Sybille Krämer

Sybille Krämer
Einleitung

Selten widerfuhr einem Begriff solch ein Reputationsverlust: »Bewußtsein« und »Selbstbewußtsein« – für die klassische neuzeitliche Philosophie *die* kategoriale Grundlegung unseres Selbst- und Weltverhältnisses – gerieten in der philosophischen Debatte der letzten Jahrzehnte zu einem nahezu randständigen Phänomen.
Vor allem zwei Symptome zeugten von einer Erosion des Bewußtseinsbegriffes als eines philosophischen Themas:
I. Soweit die »Innenwelt« von Personen überhaupt noch einen sinnvollen Bezugspunkt philosophischen Nachdenkens bildete, rückte der Begriff »Intentionalität« an jene Stelle, welche der Bewußtseinsbegriff ehemals besetzt hielt. Intentionale Zustände schienen dabei besonders geeignet, Familienähnlichkeiten mit sprachlichen Strukturen aufzuweisen, wenn nicht gar sprachliche Bedeutungen zu begründen. Eine Aufgeschlossenheit für die »linguistische Wende« war damit verbürgt, der eine Bedeutungsverschiebung im Begriff der Intentionalität korrespondierte: Husserls bewußtseinszentriertes Intentionalitätskonzept wich einem eher sprachorientierten Intentionalitätsbegriff, so bei Grice, Searle und anderen.
II. Zur Marginalisierung des Bewußtseinsbegriffes führten auch die Naturalisierungsbestrebungen innerhalb der Philosophie des Geistes. Die Computermetapher des Geistes machte dies augenfällig. Die Beschreibung eines geistigen Tuns in der Form eines Computerprogrammes modelliert intellektuelle Vollzüge als algorithmisierbare Umformungen von Symbolkonfigurationen: Das aber ist gerade jene Form rechenhaften Verhaltens, von der wir wissen, daß sie auch uns selber – denken wir nur an das schriftliche Rechnen – um so besser gelingen wird, je mehr ein reflektierendes Bewußtsein dabei »ausgeschaltet« bleibt.
Die sich im Horizont der Computeranalogie konsolidierende Kognitionswissenschaft geht dabei eine ungewollte Allianz ein mit der psychoanalytischen Anerkennung des Nichtbewußten: Denn die kognitionswissenschaftlichen Forschungsbemühungen zentrieren sich auf eben jene mentalen Strukturen und Vorgänge,

durch welche Bereiche des Erfahrens, Denkens und Handelns affiziert werden, die gerade außerhalb unserer bewußten Wahrnehmung und willensgesteuerten Kontrolle liegen.[1]
Doch seit geraumer Zeit mehren sich die publizistischen Zeichen einer Renaissance des Bewußtseinsbegriffes – und zwar sowohl als neurobiologischen Forschungsgegenstands wie auch als philosophischen Problembestands.[2] Geht es bei der neuerlichen philosophischen Erörterung des Bewußtseins um mehr denn um die Suche nach einem Ausweg aus zyklischen Ermüdungserscheinungen, die ein an manchen Stellen leerlaufendes sprachanalytisches Argumentieren ebenso ergreifen wie den zum Gestus erstarrenden subjektkritischen Diskurs?
So ist eine philosophische Vergewisserung über Reichweite und Erklärungskraft des Begriffes »Bewußtsein« an der Zeit. Anders

1 J. F. Kihlstrom, 1987: »The cognitive unconscious«, in: *Science* 237, 1445-1452; A. G. Greenwald, 1992: »Unconscious cognition reclaimed«, in: *American Psychologist*, Bd. 47, Nr. 6, 766-779.

2 Hier eine Auswahl der in den neunziger Jahren erschienenen Monographien und Sammelbände: G. R. Bock/J. Marsh (Hg.), 1993: *Experimental and Theoretical Studies in Consciousness*, Chister: Wiley; H. Busche (Hg.), 1990: *Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit*, Würzburg: Königshausen; D. J. Chalmers, 1993: *Toward a Theory of Consciousness*, Bloomington: Univ. of Indiana; F. Crick, 1994: *»Was die Seele wirklich ist«. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins*, München: Artemis; M. Davies/G. W. Humphreys (Hg.), 1993: *Consciousness, Psychological and Philosophical Essays*, Oxford: Blackwell; D. C. Dennett, (1991) 1994: *Philosophie des menschlichen Bewußtseins*, Hamburg: Hoffmann & Campe; O. Flanagan, 1992: *Consciousness Reconsidered*, Cambridge: MIT Press; V. Gadenne, 1991: *Kognition und Bewußtsein*, Berlin: Springer; G. Guttmann/G. Langer (Hg.), 1992: *Das Bewußtsein. Multidimensionale Entwürfe*, Wien: Springer; M. Kurthen, 1990: *Das Problem des Bewußtseins in der Kognitionswissenschaft*, Stuttgart: Enke; M. Enkel/A. J. Bisiach, E. (Hg.), 1988: *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford: Clarendon Press; C. McGinn, 1991: *The Problem of Consciousness*, Oxford: Blackwell; Th. Metzinger 1996: *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, Paderborn: Schöningh; H. Schleichert, 1992: *Der Begriff des Bewußtseins. Eine Bedeutungsanalyse*, Frankfurt/M.: Klostermann; J. R. Searle, (1992) 1993: *Die Wiederentdeckung des Geistes*, München: Artemis; A. Revonsuo/H. Kamppinen (Hg.), (im Druck): *Consciousness in Philosophy and Cognitive Neuroscience*, London: Routledge.

als der jüngst von Thomas Metzinger herausgegebene Band über *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, welcher sich auf analytische Ansätze konzentriert, kommen in dem vorliegenden Band deutschsprachige Autoren verschiedener philosophischer Denkstile und Arbeitsweisen zu Wort. Sie verbindet die Überzeugung, daß der Bedeutungsverlust von »Bewußtsein« als philosophischer Terminus nicht fraglos mitvollzogen werden könne. In der Frage allerdings, worin die Bedeutung einer neuerlichen Beschäftigung mit dem Bewußtseinsproblem bestehe, weichen die Autoren denkbar weit voneinander ab. Das Spektrum reicht von Manfred Franks Annahme, daß Argumentation und Ethik eines *fundamentum in re* bedürften, das gerade in der Irreduzibilität des Bewußtseins bestehe, bis zu Martin Kurthens Position, daß das Vorkommen von Bewußtsein ohne epistemologische Auszeichnung und ontologisches Gewicht sei.
Ein Überblick über die Vielfalt, aber auch über mögliche Kreuzungspunkte der hier vertretenen Positionen, läßt sich mit vier Fragen gewinnen, die in der einen oder anderen Form bei fast allen Autoren eine Rolle spielen. Es sind Fragen, die auch einen Prüfstein abgeben können, um den Stand der zeitgenössischen Bewußtseinsdebatte auszuloten. Das allerdings kann hier nicht geschehen.

(1) Wie verhalten sich phänomenale und repräsentationale Aspekte des Bewußtseins zueinander?
Es fällt auf, daß in vielen Beiträgen zwei Aspekte des Bewußtseins unterschieden werden: Ferdinand Fellmann nennt das »zuständliches« und »intentionales« Bewußtsein, Martin Kurthen spricht von »nichtbegrifflichem« und »begrifflichem« Bewußtsein, Sybille Krämer unterscheidet zwischen Relationen- und Eigenschaftstheorien des Bewußtseins, Hermann Schmitz hebt ein Selbstbewußtsein ohne Selbstzuschreibung von einem Selbstbewußtsein mit Selbstzuschreibung ab.
Dies alles sind Umschreibungen von zwei Perspektiven, die wir als Unterscheidung zwischen einem phänomenalen und einem repräsentationalen Bewußtseinsbegriff profilieren können. Und nicht wenige Mißverständnisse in den Bewußtseinstheorien – dies hat Ned Block in den *Behavioral and Brain Sciences* jüngst gezeigt – gehen hervor aus einer Konfusion dieser beiden Aspekte. Wenn aber die Differenz zwischen der repräsentationalen und der phä-

nomenalen Dimension von Bewußtsein sinnvoll zu treffen ist, wird die Frage, welchem dieser beiden Aspekte die Priorität zugewiesen wird, zu einem Merkmal, verschiedene Bewußtseinstheorien zu unterscheiden.
Hubert Schleichert mit seiner Annahme einer Identität von Bewußtsein und Sprache geht – implizit – von einem repräsentationalen Bewußtseinsbegriff aus. Das gilt – wenn auch vor einem naturalistischen Argumentationshorizont – für Thomas Metzingers Explikation des Bewußtseins als subsymbolische Metarepräsentation. Peter Rohs sieht eine Berührung zwischen Selbstbewußtsein und repräsentationalen Phänomenen in Gestalt der direkten Referenz, die im Gebrauch des Wortes »ich« liegt.
Demgegenüber favorisieren Martin Kurthen, Holm Tetens und Ferdinand Fellmann einen eher phänomenal akzentuierten Bewußtseinsbegriff, bei dem es auf die – außersymbolische – Erlebensdimension mentaler Zustände ankommt.
Hermann Schmitz läßt irgendeine »Prioritätensetzung« überhaupt nicht gelten: Das Bewußtsein spielt als ein affektives Betroffensein und als ein propositionales Bewußthaben von Sachverhalten zwei – durchaus unverträgliche – Rollen, die als ein instabiles Mannigfaltiges die Vieldeutigkeit des menschlichen Bewußtseins geradezu ausmachen.

(2) Ist das Phänomen des Bewußtseins naturalisierbar?
Sind klassische Probleme einer Theorie des Geistes in der Sprache der Naturwissenschaften zu reformulieren und als empirische Untersuchungen zu behandeln, und zwar so, daß, was wir als Subjektivität unseres geistigen Lebens erfahren, dabei einem tieferen Verständnis zugeführt wird? Thomas Metzinger stellt diese Frage nicht nur, sondern versucht sie zu beantworten, indem er zeigt, daß die Qualität unserer Sinnesempfindungen sowie das, was wir als Bewußtsein und als phänomenales Selbst erfahren, mit dem Informationsverarbeitungsansatz einer neurobiologischen Erklärung zugänglich sei. Holm Tetens konstatiert vorsichtiger eine Vereinbarkeit der alltagspsychologischen und der neurokybernetischen Verhaltenserklärungen; diese dürfe allerdings nicht als eine Ersetzbarkeit des mentalistischen durch das neurowissenschaftliche Vokabular gedeutet werden: In einer sozial-pragmatischen Perspektive entfalten mentale Zuschreibungen eine durchaus befriedigende Erklärungskraft und haben hier ihren prognostischen Sinn.

Auch Konrad Cramer hält an der semantischen Differenz zwischen physikalistischem und mentalistischem Vokabular fest, entwickelt jedoch subtile Argumente dafür, daß eine Theorie des Bewußtseins, die sich ausschließlich der Materieprädikate bediene, kein konsistentes Unternehmen sein könne: Denn der Begriff der Person, der für alle unsere Verständigungsversuche basal ist, ist in dieser Weise gerade nicht analysierbar.
Für Manfred Frank kommt mit der subjektiven Erlebensperspektive etwas radikal Neues in die Welt, welches durch das Studium der materiellen Grundlagen seelischer Zustände nicht verständlich zu machen ist. Elmar Holenstein vertritt dagegen im Zuge seiner phänomenologischen Erörterung des Bewußtseins die These, daß neurologische Forschung die phänomenologische Analyse zu unterbauen vermöge.
Eine minimale Gemeinsamkeit bezüglich der »Naturalisierungsfrage« allerdings findet sich: Keiner der Autoren findet in dem »Rätsel des Bewußtseins« ein philosophisches Faszinosum, hält also die so oft konstatierte Erklärungslücke zwischen unseren physikalischen und mentalen Verhaltensbeschreibungen für einen Tatbestand, der alleine schon die neuerliche philosophische Anziehungskraft des Bewußtseinsphänomens zu begründen vermöchte.

(3) Das Bewußtsein – ein Faktum oder eine Fiktion?
Ist das Bewußtsein überhaupt ein Phänomen, welches uns so unproblematisch gegeben ist, wie wir Schmerzerlebnisse haben, Farbwahrnehmungen machen oder sprechend auf etwas bezug nehmen können? Einige Autoren gehen vom unbezweifelbaren Gegebensein von Bewußtseinsphänomenen aus. Das gilt für die subjektivitätstheoretischen Sichtweisen Manfred Franks und Peter Rohs', aber auch für die phänomenologischen Erwägungen von Elmar Holenstein, Ferdinand Fellmann und Hermann Schmitz. Thomas Metzinger allerdings, der die kognitive Faktizität des Bewußtseins in Form von Metarepräsentationen anerkennt, charakterisiert traditionelle Bewußtseinsmerkmale wie die Einheitlichkeit und den Ichbezug mentaler Zustände als repräsentationale Fiktionen und Illusionen. Holm Tetens, der die kulturelle und soziale Unabdingbarkeit unseres mentalistischen Vokabulars hervorhebt, betont, daß dieses Vokabular nicht – wie die neurokybernetischen Beschreibungen – realistisch, vielmehr in-

strumentalistisch zu deuten sei. Martin Kurthen, für den das Vorkommen zumindest des phänomenalen Bewußtseins unbezweifelbar ist, gibt zu bedenken, daß gerade der Akt der Zuschreibung von Bewußtsein das Bewußtsein überhaupt erst konstituieren könne. Diese Idee, daß die »Realität« des Bewußtseins durch unsere Zuschreibungspraxis von Bewußtsein geschaffen werde, wird dann von Sybille Krämer ausgearbeitet: »Bewußtsein« sei überhaupt kein deskriptiver Terminus, vielmehr ein regulatives Prinzip unseres Personenverstehens. Mit der Zuschreibung von Bewußtsein legen wir fest, wen wir als einen von uns betrachten, so daß wir von mentalistischen Verhaltenserklärungen einen sinnvollen Gebrauch machen können.
Bei der Diskussion über Bewußtsein als Faktum oder Fiktion sei noch ein Sachverhalt in Erinnerung gebracht, der in den vorliegenden Beiträgen keine Rolle spielt: »Conscientia«, »Bewußtsein« ist ein philosophisches Kunstwort der Neuzeit. Das Selbstverständnis und Selbstverhältnis in der Antike und im Mittelalter kannte Bewußtseinszuschreibungen nicht.

(4) Welche Rolle spielen sprachanalytische Erwägungen für die Klärung des Bewußtseinsbegriffes?
In welchem Verhältnis stehen Bewußtsein und Sprache zueinander? Kann uns die Untersuchung sprachlicher Phänomene aufklären über Merkmale der Begriffe »Bewußtsein« und »Selbstbewußtsein«? Für Elmar Holenstein drängt sich die Erfahrung, ein Bewußtsein zu haben, unwillkürlich und unaufhaltsam auf und ist damit vor aller sprachlichen Vergewisserung gegeben. Auch für Ferdinand Fellmann geht der wesentliche Aspekt des Bewußtseins, der in seiner Zuständlichkeit bestehe, aller symbolischen Objektivierung in Gestalt von Zeichenprozessen voraus.
Anders Hubert Schleichert, der die philosophische Untersuchung des Bewußtseins als eine Bedeutungsanalyse des Bewußtseinsbegriffes durchführt und bei dieser Analyse zu dem Ergebnis gelangt, daß Bewußtsein und Sprache identisch seien. Manfred Frank und Peter Rohs gehen zwar vom Selbstbewußtsein als einem vorsprachlichen Phänomen aus. Doch ein Verständnis von »Selbstbewußtsein« ist für beide nur zu erreichen über eine Analyse sprachlicher Phänomene: Manfred Frank erhellt die zentrale Eigenschaft von Selbstbewußtsein, ein unmittelbares, nichtpropositionales Wissen zu sein, durch das parallele sprachliche Phänomen der de-se-Attribution. Peter Rohs zeigt, daß das oft analysierte Phänomen einer direkten Referenz überhaupt nur für den Fall des Selbstbewußtseins gegeben ist: Nur beim Gebrauch des Wortes »ich« stellen wir eine nicht auf Identifizierung beruhende und insofern »direkte« Referenz her, für welche Berkeleys Prinzip des Zusammenfallens von Sein und Wahrgenommensein tatsächlich gegeben ist.