

FÜR DESCARTES, AN DIE GEBILDETEN UNTER SEINEN VERÄCHTERN*

von Herbert Hrachovec, Wien

Zusammenfassung

Gegen die weitverbreitete Tendenz, "Bewußtsein" als phänomenal unangemessene, analytisch nicht haltbare Kategorie zu betrachten, läßt sich zeigen, daß es in empirischen Theorien, aber auch in der Erkenntnistheorie seinen legitimen Platz hat. In einer Interpretation der *Meditationen* erweist es sich als Konstrukt zur Erfassung der intuitiven Überzeugung, der Mensch stehe zwischen bloßer Materie und purem Geist. Dieser "Dualismus" wird gegen die Versuche der Reduktion, aber auch der vertiefenden Grundlagenreflexion verteidigt.

Abstract

It can be shown that the philosophy of mind, which often is said to be obsolete and analytically untenable supplies science with valuable insights and is an important branch of philosophy in its own right, inextricably linked with epistemology. A close look at Descartes' *Meditations* reveals that it is intuitively convincing in spite of the dualistic implications that must be drawn from this book. These are defended against reductionism and idealistic **attempts to ground this** particular dichotomy.

Wesentliche Teile der Philosophiegeschichte der letzten 300 Jahre hängen an Descartes' Bild vom inneren Raum des Bewußtseins. Konsequenterweise haben Philosophen verschiedenster Provenienz, wenn sie nur darin übereinkamen, daß diese Tradition uns nicht mehr weiterbringt, scharfe Kritik an Descartes' Konstruktionen geübt.¹ Gegenwärtig stehen wir jedoch an einem Punkt, an dem die eindringliche Dekonstruktion der überlieferten Bewußtseinsphilosophie durch zwei Generationen positivistisch, sprachanalytisch und fundamentalontologisch motivierter Philosophen selbst zu einer jener Selbstverständlichkeiten gewor

Die vorliegende Arbeit entstand mit Hilfe eines Forschungsstipendiums der Stadt Wien. Wertvolle Hinweise zur Präzisierung einiger Punkte verdanke ich dem Rezensenten für CONCEPTUS.

Heideggers *Sein und Zeit* und Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* gaben mit ihrer antikartesianischen Tendenz das Vorbild für eine große Zahl einflußreicher Werke. G. Ryle, W. Sellars und R. Rorty im englischen Sprachraum, E. Tugendhat im deutschen, haben die Kritik an "innneren Erfahrungen" systematisiert und ihre Konsequenzen in die verschiedensten Richtungen verfolgt. In *Vorbei. Heidegger, Frege, Wittgenstein. Vier Versuche*, Basel-Frankfurt/M, 1981, habe ich versucht, die Überwindung der europäischen Philosophietradition, in deren Kontext der Antikartesianismus steht, darzustellen und ihre Grenzen zu erkunden.

den ist, gegen die aufzubegehren zur Philosophie gehört.² Auf den ersten Blick ist nicht leicht zu sehen, wie das lähmende Gefühl, das den Versuchen anhaftet, sich in den Kategorien des "Geistes in der Maschine" auszudrücken, überwunden werden kann. Ist es nicht ein restauratives Unternehmen, angesichts des erdrückenden Gewichts der vorgelegten Einwände neuerlich für die Berechtigung des kartesianischen Bildes zu plädieren?

Ich halte die Rede vom Bewußtsein für legitimierbar und die Einwände gegen sie auf weite Strecken für das Produkt einer philosophischen Revolte, deren Motive nicht mehr die unseren sind. Eine so weitreichende Behauptung kann in einem Artikel nicht zureichend begründet werden. Statt bloß eine Skizze des Argumentationsverlaufes zu geben (das wird an anderer Stelle geschehen), möchte ich nach Schleiermachers Vorbild³ eine Art Verteidigungsrede für Descartes versuchen, in der es um die Beseitigung der größten Barrieren, die einer wohlwollenden Rezeption seiner Gedanken im Wege stehen, geht. Im Unterschied zu Schleiermacher ist mein Vorgehen aber keine Verteidigung einer etablierten Lehre, sondern der Versuch, geleitet von einem positiven Vorurteil, im Schreiben die skeptische Distanz zu überwinden. Das Plädoyer ist selber ein Prozeß, die Annäherung an den im kartesianischen Philosophieren vermuteten Kern wird nicht von vorgegebenen Prinzipien aus versucht, sondern im Durchlaufen von drei Problemkreisen, die um (1) methodisch-systematische Vorfragen, (2) Descartes' *Meditationen* und (3) den in ihnen manifestierten Interessensstandpunkt zentriert sind.

1. Bewußtsein: Wiederaufnahme eines Problems

Die Bedeutung des Terminus "Bewußtsein" ist abhängig von der Art der Theorie, in der er auftritt. Ich möchte zuerst die Hauptschwierigkeit benennen, die sich mit seiner Verwendung verbindet, und dann einen Blick auf verschiedene Möglichkeiten werfen, ihr theoretisch zu begegnen. Aus den Alternativen wird dann der Typus "Erkenntnistheorie" herausgegriffen werden, weil nur er sich für eine philosophisch zufriedenstellende Fundierung des Redens von Bewußtsein eignet. Descartes' Erkenntnistheorie ist metaphysisch motiviert, d.h. ihre Grundbegriffe entspringen einem Globalentwurf der Stellung des Menschen in der Welt. Im folgenden Abschnitt skizziere ich, daß es sich bei ihr nicht um eine philosophische Verirrung, sondern um eine Explikation gewöhnlich anerkannter Intuitionen handelt. Im dritten Teil wird die Berechtigung dieses Unternehmens gegen die wissenschaftliche Abkehr vom Alltagsverstand herausgestrichen.

Das Problem ist nicht zu leugnen: nach Descartes betrachtet der menschliche Verstand Vorstellungen, die ihm gegeben sind. Durch eine Art von Darstellung wirkt die Außenwelt auf die Denkfähigkeit, durch eine andere, "innere", Darstellung entfaltet sich die "cogitatio" als ein Verhältnis zu Bewußtseinsin

² Die wichtigsten Impulse zur Wiederaufnahme der kartesianischen Fragestellung gingen von Chomsky und vom "Funktionalismus" H. Putnams, J. Fodors, D. Dennetts u.a. aus. Zur Übersicht vgl. meinen Literaturbericht "Philosophie ohne Psychologie, Philosophie vermischt mit Psychologie, Philosophie der Psychologie" in: *Philosophische Rundschau* 30 (1983), S.44ff.

³ Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. 1799 (Reclam UB 8313).

halten. "Darstellung" und "betrachtet" werden dabei äquivok gebraucht. Ein gewöhnlicher Darstellungsvorgang, z.B. eine Diashow, verläuft nach völlig anderen Gesetzen als die Spiegelung der Welt ins Bewußtsein. Dasselbe gilt für das "Sehen" eines Gegenstandes und einer Vorstellung. Die antikartesianische Kritik hat völlig recht, auf diese Unvereinbarkeiten hinzuweisen. "Das Bewußtsein eines Gegenstandes soll so sein, wie das anschauliche Vorsichhaben eines Bildes, nur daß dieses Vorsichhaben kein anschauliches sein Soll."⁴ Mit dieser Widersinnigkeit muß die Bewußtseinsphilosophie in der Tat fertig werden, mit einem anstoßerregenden Umschlagen des Sprachgebrauchs mitten in der Beschreibung ihres unterstellten Phänomens. Es erscheint als Mischprodukt aus sinnlichem Bezug zu externen Gegenständen und einem metaphorisch beschriebenen Innenraum. Die Gegenstandsbeschreibungen, die es uns zugänglich machen, sind von höchst irregulärer Form. Der erste Schritt zur Aufklärung der "Widersinnigkeit" ist die Feststellung, daß es keine prinzipiellen Einwände gegen die Verwendung von Theorien gibt, die sich mit normalerweise unverträglichen Termini auf ihre Objekte beziehen. Der Doppelcharakter des Untersuchungsgebietes der Quantenphysik (Welle, Teilchen) ist bekannt. Als leichter überschaubares Beispiel können die komplexen Zahlen dienen.

Orientiert man sich am intuitiven Zahlbegriff, so gibt es keine Zahl, deren Quadrat negativ wäre, damit aber auch keine Lösung für Gleichungen wie $x^2 = -1$. Zur Erstellung einer vollständigen Theorie quadratischer Gleichungen werden darum Zahlen mit der Form $a + bi$ eingeführt, in denen a der "Realteil", b der "Imaginärteil" und i immer -1 ist. Niemand protestiert, daß eine solche Zahl den miteinander nicht verträglichen Rechengesetzlichkeiten für reelle und imaginäre Zahlen unterliegt. Sie paßt genau für den Zweck, für den sie konstruiert wurde, mehr ist von ihr nicht verlangt. Das Bewußtseinsproblem läßt sich analog zu diesem Vorgehen oder in verschieden scharfen Abhebungen davon entwickeln. Dabei werden wir uns der erkenntnistheoretischen Betrachtungsweise nähern. Zuerst aber die an das mathematische Beispiel angelehnte Variante. Auf die begriffliche Erfassung kognitiver Phänomene könnte, wie auf die Lösbarkeit quadratischer Gleichungen, verzichtet werden, wenn der Preis dafür zu hoch erscheint. Doch in den letzten Jahren hat sich in der analytischen Philosophie der Psychologie eine Betrachtungsweise entwickelt, die dem skandalösen Moment der Unvereinbarkeit der Beschreibungsmittel die Schärfe nimmt.⁵ Wie auf einen Computer Beschreibungen auf mehreren Ebenen passen, so auch auf den Menschen. Speziell können die Funktionszusammenhänge der "hardware" bzw. des Nervensystems unabhängig von jenen der "software" bzw. des subjektiven Bewußtseins erfaßt werden, selbst wenn letztlich eine gegenseitige Abhängigkeit bestehen sollte. Auf der Stufe der Gehirnzellen ist kein Bewußtsein zu finden, denn "Bewußtsein" ist eine Kategorie ihrer Organisation, und es leuchtet ein, daß diese höherstufige Betrachtung sich nicht ohne Verlust des erklärungsbedürftigen Phänomens auf die Materialstufe reduzieren läßt. Reduktionismus ist die Verweigerung des Problems und nur in diesem verengten Sinn eine Lösung. Unter diesen Voraussetzungen läßt sich ein Sachgebiet kognitiver Psychologie etablieren, wie es auch Informatik in weitgehender Unabhängigkeit von der technischen Herstellung digitaler Computer gibt.

Nach einem solchen Vorschlag ist Bewußtsein ein Phänomen, das wir annehmen,

⁴ E. Tugendhat: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt/M 1976, S.87.

⁵ Die beste Einführung findet sich in den zwei Bänden *Readings in the Philosophy of Psychology*, hrsg. von N. Block, Cambridge, Massachusetts 1981.

um uns im Rahmen einer Theorie auf gewisse Vorgänge zu beziehen, deren Zusammenhang sonst im Dunklen bliebe. Es hätte keinen anderen Status als elektrische Felder oder historische Epochen: solange es fruchtbare Erklärungen ermöglicht, hat es seine Daseinsberechtigung.⁶ Aber die Auffassung des Bewußtseins als einzelwissenschaftlich konstruierbar-erforschbares Phänomen ist philosophisch nicht unwidersprochen. Die Wendung ins Empirische verlagert die Diskussion auf forschungspraktische Fragen innerhalb der Psychologie. Das war aber nicht der Ort, an dem sich die Debatte um "Bewußtsein" ursprünglich entzündete. Wie sich im nächsten Abschnitt zeigen wird, sollte Descartes' "cogitatio" eine andere Funktion erfüllen, nämlich Gewißheit gegenüber den anfechtbaren empirischen Erkenntnissen verbürgen. Dieses philosophische Interesse steht quer zur Frage, ob so ein Phänomen in der Psychologie zulässig ist. Brennpunkt der Erkenntnistheorie ist "Bewußtsein" nicht als Erfahrungsdatum, sondern als "Datum", das aller Erfahrungskonstitution vorhergeht. Was kann das heißen? Wir stehen vor einem zweiten Fall systematischer Doppeldeutigkeit.- es soll Phänomene der Erfahrung geben und "Phänomene", die Erfahrung begründen. Von den ersten handeln die Einzelwissenschaften, die zweiten beschreibt die Erkenntnistheorie. Kognitive Psychologie ist ein mehr oder weniger umstrittenes Fachgebiet innerhalb der Psychologie, die Problematik der Erkenntnistheorie ist grundsätzlich anders gelagert.

Ein großer Teil der Polemik gegen erkenntnistheoretische Fragestellungen⁷ stützt sich auf die Undurchsichtigkeit der Manipulationen, die sie mit "Bewußtsein" anstellt. Es wird nicht als empirische Größe behandelt, sondern oft als intuitiv zugängliche Eigendimension, die, ehe man sich recht versieht, zum Wissen des erkennenden Subjekts von sich selbst" auswächst. Dann dient die Philosophie der Explikation jener besonderen, von keinem einzelwissenschaftlichen Zugriff erreichbaren Wissensquelle. Die Auseinandersetzung damit hat hier keinen Zweck. Aber die erkenntnistheoretische Wendung muß verteidigt werden, denn Descartes hat ohne Zweifel über seine psychologischen Hypothesen hinaus grundsätzliche Reflexionen über die Verankerung allen Wissens angestellt. Doch gerade wenn man mit empirischer Theoriebildung beginnt, ist es nicht leicht, den Platz für "Bewußtsein" in einer fundamentalen Metatheorie auszumachen. Er soll skizziert werden, bevor Descartes' Überlegungen zur Diskussion stehen. Ich möchte eine Gedankenfolge entwickeln, an deren Ende das Problem eines halb aus Geist, halb aus Materie zusammengesetzten Gebildes im Fundierungszusammenhang der Einzelwissenschaften steht. In ihrem Verlauf werden die Voraussetzungen sichtbar, die zum Verständnis des kartesischen Entwurfes nötig sind.

Angenommen, die Frage hat Sinn, wie es überhaupt möglich ist, daß der Mensch etwas erkennt. Dann ergibt sich die Annahme einer Spaltung, die sein Wesen durchzieht, aus einer Reihe naheliegender Bemerkungen. Wenn man *wissen* will, welche Voraussetzungen für empirische Erkenntnisse nötig sind, können sie den Bereich des Wißbaren nicht ausschöpfen. Wenn man dazu noch anerkennt, daß logisch-wissenschaftstheoretische Abstraktionen die spezifischen Leistungen nicht erfassen, die uns Logik, Wissenschaftstheorie und Einzelwissenschaften treiben lassen, bleibt nur die Möglichkeit, die Voraussetzungen im Menschen,

⁶ Das ist z.B. die Argumentation K. Poppers in *The Self and its Brain*, BerlinNew York 1977.

⁷ Vgl. zu diesem Themenkreis z.B. Peter Bieri, Rolf-Peter Horstmann und Lorenz Krüger (Hrsg.): *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*. Dordrecht 1979.

jedoch auf einer anderen Ebene als in seinem empirischen Weltbezug zu suchen. Damit spaltet sich seine Beschreibung auf. Auf einer Ebene steht er in faktischer Interaktion mit der Welt, auf einer anderen untersucht er sich dabei. Er ist sowohl Teil des Untersuchungsgebietes, als auch bestimmendes Moment der Untersuchung. Das läßt sich im Kontinuum der Erfahrungswissenschaften durch den Aufbau von Metastufen begreifen, doch unter der Voraussetzung erkenntnistheoretischer Reflexion besagt es etwas anderes: menschliche Erkenntnis oszilliert wesentlich zwischen Dinghaftigkeit und dinglich unfixierbaren Bereichen.

Wenn das zutrifft, wird die Erkenntnistheorie so gebaut sein müssen, daß sie beide Wesensmerkmale benennen und in Beziehung setzen kann. Mit anderen Worten: sie wird einen Dualismus von materiellem Weltbezug und "geistiger" Weltentzogenheit des Menschen enthalten. "Bewußtsein" in seiner angeführten Komplexität ist genau das "Phänomen", das beide Anforderungen erfüllt. Ich nenne es dualistisch, insofern seine Beschreibung zwei gegenstrebige Sprachsysteme umschließt und dennoch als intendiertes Modell eine (ontologisch mehrschichtige) Sache besitzt. Im gegenwärtigen Kontext geht es nicht mehr darum, funktionalistisch die Zuverlässigkeit solcher Theorieformen zu erweisen. Das "Bewußtsein", von dem jetzt die Rede ist, findet sich nicht in der Psychologie, es handelt sich vielmehr um die sachgeleitete Konstruktion einer Besonderheit des Wesens, das fähig ist, Wissenschaft zu treiben. Das Unternehmen steht in Konkurrenz zu den Versuchen, den Menschen als Bild Gottes, als Maschine oder als vorläufig letzte Stufe der Evolution zu begreifen. Descartes' Vorschlag ist statt dessen: der Mensch als Wesen der Distanzlosigkeit und Distanz zur Natur. In seiner Terminologie: als *res extensa* und *res cogitans*. Beide, gegeneinander gerichteten, Eigenschaften machen den Menschen aus. Erkenntnistheorie muß gegen den Vorwurf verteidigt werden, dies sei ein unmögliches Menschenbild. Als ersten Schritt führe ich den Nachweis, daß ihr Dualismus schon in der Alltagssprache liegt. Er ist keine nachträgliche Verfremdung der Philosophie. Descartes hat ein vorgegebenes Wissen um die Unstimmigkeit zwischen Mensch und Natur in eine Terminologie gebracht, die für die neuzeitliche Philosophie wegweisend wurde. Ohne diesen Weg zu billigen, geht es hier nur um den Nachweis, daß die Konstruktion "Bewußtsein" sich sinnvoll denken läßt.

2. Descartes: Rekonstruktion eines Dualismus

Der gedankliche Ablauf der *Meditationen* ist in etwa der: Für gewöhnlich ist man nie ganz vor Irrtum sicher, also soll einmal untersucht werden, ob es einen unerschütterlichen Halt für die Wissenschaften gibt. Dazu wird alles bisher Selbstverständliche in Frage gestellt. Das Resultat: alle sinnlich vermittelten Erkenntnisse scheiden als mögliche Fundamente der Gewißheit aus, dafür erweist sich das wissende Sich-Verhalten zu (möglicher-weise illusorischen) Inhalten des Denkvermögens als nicht bezweifelbar. Noch in der Täuschung täuschen wir *uns* bezüglich eines bestimmten Sachverhaltes. Daraus wird die Existenz eines denkenden Ich und – mittels einiger theologischer Voraussetzungen – auch wiederum das Bestehen der Welt gesichert, so daß am Ende die prinzipiellen Zweifel des Anfangs als lächerlich zurückgewiesen werden können.⁸ Im Verlauf dieser Argumentation bildet sich eine scharfe Opposition zwischen

⁸ Ren~ Descartes: *Meditationes de prima philosophia* (lat.-dt.), hrsg. von LÜder Gäbe, Hamburg 1959, S.161.

"res extensa" und "res cogitans". Jene ist dieser völlig äußerlich, die "cogitatio" gehorcht einer ihr eigentümlichen Evidenz. Da sie aber nicht frei im Raum schwebt, sondern in leibhaftigen Menschen realisiert ist, entsteht unausweichlich das Problem, wie die physische Affektion der nicht physisch gedachten Denkvorgänge aufzufassen sei. Mehr dazu später, zuvor drängt sich die Frage auf: Wie kommt Descartes zu diesem Gedankengang? Die Antwort ist: er tut nicht mehr, als einen Dualismus, der in jedem Reden von Erkenntnis liegt, durch den Druck methodischer Nachfrage zu verschärfen.

Das Zweifeln, Descartes' berühmter Ausgangspunkt, enthält, kondensiert, bereits alle methodischen Entscheidungen über das Verhältnis der philosophischen Reflexion zum alltäglichen Denken. Es ist nur möglich, wenn erstens zuvor an etwas geglaubt wurde und zweitens dieser Glaube aus irgendeinem Anlaß nicht mehr völlig überzeugt. Was auch aus dem Zweifel weiter folgt, ist abhängig von dieser Vorgeschichte. Im Fall Descartes' bezieht sich der grundlegende Glaube auf den Zusammenhang von Gegenständen und menschlichem Körper. Nachdem er bis zur Gewißheit des "ego sum" vorgedrungen ist, fragt er, was er früher zu sein geglaubt habe, und antwortet: "Nun, zunächst bot sich mir an, daß ich ein Gesicht, Hände, Arme und diese ganze Gliedermaschine habe, die man auch an einem Leichnam wahrnimmt und die ich als Körper bezeichnete. Außerdem bot sich mir an, daß ich mich ernähre, gehe, empfinde und denke, und zwar bezog ich diese Tätigkeiten auf die Seele;..."⁹ Die Trennung zwischen Körpereigenschaften und Seele liegt schon vor dem Zweifel, sie ist eine europäische Selbstverständlichkeit, an der Descartes nur anknüpft. Ausgangspunkt ist weder ein ungeteilter Ursprung, noch eine homogene Ganzheit des In-der-WeltSeins, sondern ein zunächst nicht erklärungsbedürftiges Verhältnis zwischen sinnlichen und intelligiblen Vermögen, auf das meistens, nicht immer, Verlaß ist. In einer Formulierung kommt es schön zum Ausdruck: "...vor dieser Zeit, als ich noch im höchsten Grade den Gegenständen der Sinne verhaftet war..."¹⁰

Die maximale Abhängigkeit von den Sinnesdingen ist eben keine Identifikation. Daraus folgt, daß sich bereits für das Alltagsverständnis, von dem Descartes ausgeht, die Problematik des Bewußtseins ergeben muß. Was ist es, das den Menschen in der Körperwelt sein läßt, ohne völlig in ihr aufzugehen? Man hat mit Recht davon gesprochen, daß unsere Alltagssprache bereits eine unausgebildete dualistische Theorie enthält." Descartes, der von der Unsicherheit vorgegebener Wissensverhältnisse ausgeht, hat damit die Schwierigkeiten mit Bewußtsein in Wirklichkeit schon vorausgesetzt. Nach seiner Darstellung beginnt der Zweifel, als er gewahr wird, daß ihn die Sinneserfahrung, die er bisher als die verlässlichste Form von Erkenntnis angesehen hatte, täuschen kann.¹² Die Sinne dienen aber nur als Muster an Verlässlichkeit, wenn sie bereits die Antwort auf vorausliegende Zweifel über das Verhältnis zwischen Mensch und Körperdingen sind. Es ist nicht möglich, über Entstehung und Sicherheitsgrad sinnlich vermittelter Erkenntnis nachzudenken, ohne vorauszusetzen, daß erkennende Wesen nicht nur Körper *sind*, sondern ebenso Körper *ha*

9 a.a.O., S.45.

10 a.a.O., S.119.

11 Patricia Smith Churchland: A Perspective on Mind-Brain Research. In: *Journal of Philosophy* 77 (April 1980), S.185ff. Vgl. dazu Barbara v. Eckardt: Cognitive Psychology and Principled Skepticism. In: *Journal of Philosophy* 81 (February 1984), S.67ff.

12 Descartes: *Meditationes*, S.31ff.

ben. Also gibt es einen methodisch unausgebildeten Dualismus des Allgemeinverständnisses und eine erkenntnistheoretisch zugespitzte Form, in der seine Problematik im Rahmen der Reflexion auf Erkenntnisbedingungen zum Tragen kommt. Der Mensch soll gleichzeitig Verhältnisse *zu* Körperdingen haben und ein solches Ding sein, das mit ihnen in Verhältnissen steht. Es ist eine schwierige Frage, wie sich das erfahrungswissenschaftlich feststellen läßt, aber um die geht es hier gar nicht. Die Aufgabe besteht darin, die innere Stimmigkeit des skizzierten Denkansatzes zu erweisen.

Descartes selbst trägt einiges dazu bei, aus der noch unartikulierten Spannung zwischen Körper-sein und Körper-haben ein unlösbares Rätsel zu machen. Er gibt emphatische Beschreibungen des Vermögens, den Dingen gegenüberzustehen: "Ich bin also genau nur ein denkendes Wesen, d.h. Geist, Seele, Verstand, Vernunft..."¹³ Ein solches Wesen bedürfte keiner materiellen Anstöße, besäße keine dinglichen Eigenschaften und verhielte sich mit unfehlbarer Sicherheit zu sich selbst. Dann ist allerdings unerklärlich, wie es noch Berührungspunkte des abgeschlossenen Bewußtseinsinnenraums mit der übrigen Welt geben kann. (Prinzipiell, im Blick auf die Erkenntnisfähigkeit des Menschen, nicht in der Beschreibung kognitiver Leistungen.) Die "cogitatio" darf aber nach Descartes' eigenen Ausführungen nicht so isoliert betrachtet werden. Ihre reine Innerlichkeit ist die Folge des Grundsatzprogramms, durch Zweifel unbeirrbares Wissen zu finden. Das "Phänomen" ist so forciert, wie das Programm einer Philosophie, die endgültige Antworten verspricht. Das Bewußtseinsproblem wird dabei in ein Extrem entfaltet, aus dem es weder entstanden ist noch sinnvoll weiterentwickelt werden kann. Die Rekapitulation der Vorgeschichte des Zweifels hatte u.a. den Zweck, die Diskussion auf eine breitere Basis zu stellen. Der überzogene Dualismus der Letztbegründung von Erkenntnis sollte nicht vergessen lassen, daß man bereits einen Dualismus akzeptiert, wenn man einfach von Gefühlen und Erkenntnissen spricht. Diese Variante, nicht die Purzelbäume der Selbstreflexion, möchte ich weiter verfolgen.

Die "cogitatio" wieder in den Zusammenhang der Dinge hineinzudenken, mit denen sie in "höchstem Grad" verbunden schien, bereitet die größte Mühe. Wie soll ein körperloser Verstand in Beziehung zum Körper stehen? Er ist "sehr eng verbunden", "gleichsam mit ihm vermischt", "nicht bloß wie ein Schiffer seinem Fahrzeug gewärtig", sondern mit ihm zu einer Einheit verbunden. Das ist die anfangs als Zentralproblem hingestellte Kollision unverträglicher Sprachspiele/Sachbereiche. Zweierlei Fragen drängen sich auf. Erstens nach dem Entstehungskontext und der Legitimation des Problems, zweitens nach den Motiven, sich um eine (positive. negative) Lösung zu bemühen. Wir stehen mitten im ersten Fragenkomplex, der zweite wird im nächsten Abschnitt unter allgemeinerem Gesichtspunkt wieder aufgenommen. Im Moment ist zu klären, wie das Erkenntnisvermögen mit materieller Affektion zusammenspielen *kann*. Die Berufung auf empirische Bestätigung gehört hier nicht zur Sache, gesucht ist eine Aufklärung des theoretischen Rahmens, in dem Vorbedingungen der Erkenntnis untersucht werden. Um sie von der Philosophie der Subjektivität möglichst frei zu halten, beginne ich mit einem Beispiel aus der Semantik. Statt Descartes'

13 a.a.O., S.47. Vgl. dazu die Stelle aus den *Prinzipien der Philosophie* (hrsg. von A. Buchenau), Hamburg 1955, S.3: "Denn wenn man prüft, wer wir sind, wir, die wir jetzt davon überzeugt sind, daß es nichts außerhalb unseres Bewußtseins gibt, das wahrhaft ist oder existiert, so sehen wir deutlich, daß weder die Ausdehnung, noch die Gestalt, noch die Ortsbewegung, noch ähnliches, was man dem Körper zuschreibt, zu unserer Natur gehört, sondern nur das Denken."

Dilemma direkt zu kommentieren, möchte ich zeigen, daß im Darstellungsbegriff dieselben Schwierigkeiten verborgen liegen. Auch die Möglichkeit der Semantik hängt an der Zulässigkeit dualistisch strukturierter Theorien. Das beweist nicht, daß sie unerläßlich sind und noch weniger, daß die Bewußtseinsphilosophie im Recht ist. Es ist aber eine Hilfe beim Versuch, sich klarzumachen, wie *res cogitans* und *res extensa* eventuell in eine Theorie zusammengedacht werden könnten.

Das Beispiel stammt aus einer Arbeit Barry Strouds über die *Meditationen*.¹⁴ Angenommen, eine Person sei in einem Raum eingeschlossen, ohne ihn je verlassen zu können, im Raum stelle aber ein Fernsehapparat den Kontakt zur Außenwelt her. (Die Situation ist der Ausrichtung des Bewußtseins auf sinnliche Eindrücke unüberprüfbarer Herkunft analog, die Fernsehbilder sind das semantische Pendant zu den Vorstellungen.) Unter den beschriebenen Voraussetzungen wird man sagen müssen, daß "Fernsehbild" für die eingeschlossene Person einen Sinn erhält, der kaum noch mit dem gewöhnlichen verträglich ist. Fernsehen heißt im Normalfall, optische Eindrücke so zu verarbeiten, daß sie als Bilder von wirklichen Gegebenheiten interpretiert werden.¹⁵ Wenn es keinen davon unabhängigen Zugang zu diesen Wirklichkeiten gibt, wird der Status jener visuell rezipierbaren Gebilde zweifelhaft. Das Fernsehbild per se ist nicht die Darstellung eines Ereignisses, die wird es erst, wenn jemand das Flimmern am Bildschirm für eine Reportage hält. Dazu ist eine semantische Projektion nötig, die über die syntaktische Ebene der Zeichengestalten hinausführt. Um sie zu denken, muß der Syntax ein völlig anderer Bereich hinzugefügt werden.

Die semantische Projektion verbindet zwei grundverschiedene "Räume": jenen der Bildmaterie mit jenem der dargestellten Gegebenheiten. Um von Darstellung sprechen zu können, genügt eben nicht die Syntax nacheinander folgender Bildgestalten. Die Interpretation muß ihnen semantische Entitäten zuordnen, von denen mindestens das Eine klar ist, daß sie grundsätzlich etwas Anderes sind, als die der Interpretation zugrunde gelegten Zeichen. Das Funktionieren einer Abbildung ist im Prinzip genauso rätselhaft wie das Bewußtsein. Es muß erklärt werden, wie eine Interpretation die kategoriale Differenz zwischen Konfigurationen aus Zeichenmaterial und der bezeichneten Dimension zu überbrücken vermag. Auch die Zweiteilung der methodischen Perspektive ist analog. Semantik hat empirische Verwendung, sie verlangt aber auch eine Reflexion auf ihre Theoriestruktur. Der Fall der Fernsehbilder ohne möglichen Zugang zur Außenwelt dramatisiert den Dualismus. Wenn dem Eingeschlossenen jeder Begriff eines "Außen", auf das die Bilder sich beziehen könnten, fehlt, kann für ihn nicht mehr von Darstellung die Rede sein, nur mehr von bewegten Ornamenten an der Oberfläche eines Apparates. Von Darstellung kann nur gesprochen werden, wenn die Abläufe am Bildschirm ständig in zwei völlig unterschiedlichen Weisen betrachtet und verarbeitet werden: als physikalische Effekte und als Abbildung einer wiedergegebenen Situation. Beides schließt einander nicht aus, ist aber andererseits durch keine notwendige Gesetzlichkeit miteinander verknüpft.

Der Funktionalismus bietet eine Erklärung für diese Simultaneität: gewisse Vorgänge können eben auf ganz verschiedene Weise betrachtet werden. Ein Datum

¹⁴ mündlich in Wien vorgetragen.

¹⁵ Videotechnisch besteht zwar bereits die Möglichkeit, nicht existierende Dinge und Personen wirklichkeitsgetreu "darzustellen". Auf diesen Grenzfall gehe ich nicht näher ein.

kann als Bestandteil der puren Syntax *und* als interpretierbares Zeichen auftreten. Wie ist es möglich, daß (z.B.) elektrische Impulse Fernsehbilder ergeben/sind? Das Zusammenstimmen syntaktischer Manipulationen mit der Entstehung von Sinn ist weder syntaktisch noch rein semantisch aufzuklären. Nur unter der Voraussetzung, beide Pole seien durch eine intendierte Interpretation entsprechend miteinander koordiniert, ergibt sich die gesuchte Erklärung. Das Gesamtsystem "Fernsehen" ist eben so eingerichtet, daß in seinem Rahmen kausale und semantische Beschreibungen einzelner Faktoren erfolgreich zusammenspielen. Die provokante Frage an die Kritiker des Bewußtseinsbegriffes lautet nun: Kann man Bewußtsein nicht ähnlich denken? Die Ebenen der Hirntätigkeit und der Intentionalität sind auch nicht weiter voneinander entfernt, als jene von Ausdrucksmaterial und Sinn. Die Schwierigkeit, einen wechselseitigen Einfluß zwischen Naturkausalität und Bewußtseinsleben anzunehmen, gleicht der Aufgabe, zu erklären, wie elektrische Impulse Informationen vermitteln können. Innerhalb der methodologischen Betrachtung, die wir gerade durchführen, erinnert der funktionalistische Ansatz an Leibnizens prästabilisierte Harmonie: der Dualismus wird erträglich, wenn man ihn in ein umfassenderes, mehrschichtiges System eingebettet denkt, das genau zu dem Zweck programmiert ist, simultan Leistungen unterschiedlicher Qualität zu produzieren. Es ist nicht ganz korrekt, in diesem Fall von "Dualismus" zu sprechen, weil im System eine Integration der "unvereinbaren" Bestandteile geleistet wird. Gegenüber einfacheren Theorietypen, die mit einer einzigen Art von Beschreibungstermini auskommen, trifft die Bezeichnung dennoch etwas Wichtiges.

Der Querverweis vom Bewußtseinsproblem Descartes' auf das semantische Beispiel führt also zu folgendem Resultat. Der rigorose Naturalismus muß sowohl Semantik als auch das Sprechen von kognitiven Strukturen für peripher erklären. Kausal induzierte Ereignisse, die gleichzeitig in völlig anderen Betrachtungen eine Rolle spielen können, tauchen im Zusammenhang Syntax-Semantik genauso auf wie in jenem von Hirntätigkeit und Intentionalität. Damit ist nicht bewiesen, daß "Bewußtsein" einen legitimen Dualismus verkörpert, es ist aber zumindest nicht mehr aus der Welt als eigenständige semantische Phänomene. Die sprachanalytische Kritik an der Innerlichkeit des Bewußtseins, die auf der Möglichkeit von Semantik gründet, hat also eine ebenso problematische Qualitätsdifferenz im Rücken. 16 Es ist jetzt leichter vorstellbar, wie Theorien, die elementare terminologische und ontologische Diskrepanzen in sich einschließen, trotzdem funktionieren können. Auf Details gehe ich nicht näher ein.¹¹ Wir haben durch die Transposition funktionalistischer Annahmen in die Erkenntnistheorie zwar einen Hinweis darauf gewonnen, wie die Sonderbarkeit gedacht werden könnte, die Voraussetzungen des Erkennens lägen in einem "Phänomen", das sich aus zwei unverträglichen Dimensionen zusammensetzt. Mit "Bewußtsein" wird versucht, Distanz von Körperlichkeit körperlich verankert zu denken. Die Abgehobenheit von materiellen Inhalten wird zusammen mit diesen als Inhalt *einer* möglichen Untersuchung hingestellt. Das entsprechende Phäno

16 Das zeigt W. Lütterfelds sehr schön in seinem Artikel "Mentale Termini Wittgensteins grammatische Transformation des Cartesianismus" in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 2 (1983), S.88ff. Lütterfelds geht u.a. auch darauf ein, daß man Wittgensteins Stellung zum Bewußtseinsproblem bisher zu einseitig negativ dargestellt hat. Bemerkungen wie in den *Philosophischen Untersuchungen*, §§ 252, 286, 404, 649, verlangen nach einer eindringlicheren Interpretation.

17 Die genauere Untersuchung dieser Möglichkeit bildet den Hauptteil der eingangs erwähnten systematischen Legitimation dualistischer Theorien, die ich vorbereite.

men wäre nicht Körperfunktion und nicht das Jenseits von Materie, sondern ein Schnittpunkt, an dem sich streng genommen nichts überschneiden kann, der aber im Licht einer liberaleren Theorieansicht als Produkt der Koordination unterschiedlicher Ebenen rekonstruierbar ist.

Aber warum soll man eine solche liberale Einstellung vertreten? Ist der Mensch etwas über die Summe der physikalischen (chemischen, biologischen ...Gesetzlichkeiten hinaus? Die Anstößigkeit, die das kartesianische Programm mit anderen Dualismen teilt, ist gegen die Erwartung zu verteidigen, daß die naturwissenschaftliche Forschung im Lauf der Zeit alle Gesetze des Universums auf einen gemeinsamen Nenner bringen wird. Beim einfacheren Beispiel der komplexen Zahlen fällt die Entscheidung leichter: die Frage nach ihrer spezifischen "Existenz" läßt sich weitgehend darauf zurückführen, daß wir sie für bestimmte Zwecke brauchen können. "Bewußtsein" verwickelt uns in einen viel unübersichtlicheren Streit. Die Legitimation des Entwurfes bewußter Wesen als der Produkte "unmöglicher" Kollisionen zwischen Materie und Geist kann nicht bloß darin liegen, daß er (wider Erwarten) funktioniert. In diesem Bereich ist der Druck jener Erfahrungswissenschaften, die ausschließlich unter materialistischen Voraussetzungen arbeiten, viel zu groß, als daß die "metaphysische" Konstruktion der partiellen Unerfaßbarkeit des Menschen für sich genommen überzeugen könnte. Zusätzliche Argumente für die Vorzüge dieser Betrachtungsweise sind nötig.

3. Überforderung: Rehabilitation einer Aufgabe

Vernünftige Auseinandersetzungen verlaufen zumeist nach dem Muster, daß für kontroverse Positionen Argumente eingesetzt werden, die aus interesseabhängigen Einschätzungen der Welt stammen. Reines Vernunftinteresse ist so unrealistisch wie der pure Interessenstandpunkt blind, auf keine der beiden Abstraktionen stützt sich die folgende Erörterung. Statt in die Debatte einzutreten, ob irgendwann in unabsehbarer Zukunft eine völlig homogene Weltbeschreibung möglich sein wird, möchte ich in einem Schritt hinter die Fassade das Interesse aufdecken, das in die Verteidigung des kartesianischen Ansatzes eingeht. Bezugspunkt ist die antikartesianische Behauptung, die Rede vom Bewußtsein habe ihre Fruchtbarkeit verloren, sie wäre heutzutage peripher wie etwa die thomistische Scholastik. Wodurch ist sie - gegen diese Einschätzung - dennoch aktuell? Ich meine dadurch, daß sie den Menschen als Feld eines unlösbaren Konfliktes charakterisiert. In altertümlicher Sprache geht es darum, "daß ich gleichsam als ein Mittleres zwischen Gott und das Nichts, d.h. zwischen das höchste Wesen und das Wesenlose... gestellt bin..."¹⁸ Zeitgemäßer paraphrasiert stellt der Mensch einen Problemfall zwischen Naturwissenschaft und Geheimnis dar. Descartes' "cogitatio" ist eine Institutionalisierung dieses Konfliktes, die wie jede geregelte Konstruktion zum Auffangen von Interessengegensätzen ihrer harten Konfrontation gegenüber ein schwacher Vermittlungsversuch ist. Es ist müßig, diese Schwäche immer wieder zu kritisieren, ohne zu sehen, was stark an ihr ist. Von "Bewußtsein" zu philosophieren, ist das gewagte Unternehmen, die Untersuchung niemals in einen platten Ausgleich der Gegensätze einmünden zu lassen. Die Opposition gegen den Zwiespalt entspringt der Nervosität gegenüber unaufhebbaren Spannungen. Dagegen werde ich plädieren, es sei unerläßlich, sich ihnen dennoch auszusetzen.

18 Descartes: *Meditationes*, S.99.

An dieser Stelle ist die relative Abgehobenheit der bisherigen Betrachtungen von Einzelwissenschaften von Vorteil. Als Basis für Forschungsprogramme unterliegt der Dualismus materieller und kognitiver Phänomene den Popularitätsschwankungen des Wissenschaftsbetriebs. Wie die Erfahrung dieses Jahrhunderts lehrt, ist das kein übermäßig verlässlicher Maßstab. Die philosophische Betrachtungsweise hebt ein längerfristig wirksames Motiv hervor: es geht nicht um die empirisch belegbare theoretische Verkittung zweier Domänen, sondern um die Entwicklung einer Weltsicht aus den Erfahrungen ihrer Koexistenz und Kollision. An Descartes' Terminologie läßt sich das so verdeutlichen: *re-extensa* und *res cogitans* als Bezeichnungen zweier grundverschiedener Gegenstandsarten führen unweigerlich zum Dilemma der Unvereinbarkeit ontologisch geschiedener Bereiche. Daß sie mit demselben Wort indiziert sind, hat man als Kategorienfehler getadelt. In meiner Apologie kehrt sich das gerade um. Die in das Wort investierte Spannung erklärt sich aus dem Anliegen, den Menschen nicht in Materie und Materialtranszendenz auseinanderfallen zu lassen, sondern eine Instanz festzuhalten, die diese Gegenstrebigkeit gerade als das Zentralproblem markiert. Als Anweisung zur Erfassung des Wesentlichen am erkennenden Menschen wird gegeben, ihn zugleich als Ding der Außenwelt und als Distanz dazu zu begreifen. Welt gibt es nur, wenn nicht nur Dinge bestehen, sondern darüber hinaus eine mit ihnen (nicht) vereinbare Distanz. Wer das dabei zugrunde gelegte Bild nachvollziehen will, muß sich allerdings der Widersinnigkeit des eingeklammerten "nicht" stellen. Das ist einmal mehr der Skandal im Dualismus. Er besteht in einer Überforderung, deren Berechtigung zu skizzieren bleibt.

Materialismus und Idealismus sind zwei vergleichsweise verlässliche Weltanschauungen, in denen der für den Menschen relevante Phänomenbereich mit Hilfe einer grundsätzlichen Entscheidung auf ein Prinzip fixiert wird. Auch der Kartesianismus ist eine metaphysische Option, doch im Vergleich mit den Monismen kennzeichnet ihn eine strukturelle Zerrissenheit. Auf der einen Seite steht das handfeste Paradigma des körperlichen Sehvorganges, auf der anderen die Maxime, nur weil Menschen Geist besäßen, könnten sie sehen. Auf beide Positionen antwortet ein recht verstandener Kartesianismus, wir mußten von der "Perversion" des von Anfang an gebrochenen Bildes her denken, von daher, daß "Auge" für uns nicht verständlich wird, wenn wir es nicht als Körperorgan *und* als Instrument des Umgangs mit Vorstellungen denken. (Daß so etwas im Prinzip denkbar ist, zeigt das Beispiel des Fernsehens als eines elektronischen Informationsvermittlungssystems.) Wenn die Sehtätigkeit in einen physiologischen und einen metaphorischen Bereich auseinanderdividiert wird, ist Descartes' Standpunkt unverständlich und unhaltbar. Aber das Auge ist, rein physiologisch genommen, des Sehens, das ihm zugeschrieben werden soll, *nicht* mächtig. Nur wenn jene Leistungen hinzukommen, die als Verarbeitung von Vorstellungen beschrieben werden, sieht das Sinnesorgan. Sonst ist es wie ein Fernsehapparat, dessen Bilder niemand zur Kenntnis nimmt. Auf die Zweifel am kartesischen Modell ist zu entgegnen, daß die Reduktion auf eine der beiden Betrachtungsweisen, so sehr sie die Forschung fördert, nicht treffen kann, was mit "Sehen" gemeint ist. Umso schlechter für diese Meinungen, sagen die Verfechter einer einheitlich-naturwissenschaftlichen Lösung. Aber diese Einheitlichkeit entspringt der Weigerung, sich **auf** die simple Tatsache einzulassen, daß "Erkenntnis" ohne jemanden, der auch anders ist als das Erkannte, zum Unbegriff wird.

Einheitliches Denken gegen Descartes kann zwei sehr verschiedene Gestalten annehmen. Der Dualismus wird entweder methodisch gar nicht zugelassen oder in

einen umfassenderen, tiefer gegründeten Zusammenhang integriert.¹⁹ Gegen beide Einstellungen steht die Erfahrung, daß sich die Motive, die ich genannt habe, niemals so harmonisieren lassen, daß sich eine generell gültige Methode oder ein allumfassender Einblick ergibt. Das Interesse, das hier unterstrichen wird, ist die Erhaltung der Priorität dieses Umstandes gegenüber dem aus ihm erwachsenen Bedürfnis nach ungestörten Antworten. Im Dualismus macht sich die Unabschließbarkeit des Denkens gleichsam auf engstem Raum bemerkbar, er ist ein polemisch reduzierter Protest des Philosophierens, dessen Ausflüge in viele verschiedene, miteinander unverträgliche Richtungen von den verbreiteten Tendenzen zur Vereinheitlichung in die Enge getrieben werden. Dann wäre Dualismus eine gebrochene Mitte: zwischen Totalität und Diversifikation ein Denken des Ganzen mit einem irreparablen Sprung. Die Forderung, die Bedenken gegen den Kartesianismus zu entkräften, damit er wieder diskussionswürdig wird, ist darum fehl am Platz. Das Fehlen der fixen Lösung gehört hier zur Aufgabe. Das hört sich freilich wirklichkeitsfremd und masochistisch an. Aber es ist zu berücksichtigen, wofür die Behauptung gilt. Die kognitive Psychologie kommt mit dualistischem Vokabular zu durchaus brauchbaren Resultaten und muß sich nicht um die prinzipielle Berechtigung ihrer Kategorien kümmern. Im Nachdenken über die Verfassung des Menschen fungiert der Dualismus wohl als Störung, doch als solche gehört er gerade da hin. Denn in diesem Fall blockiert er nicht die günstige Abwicklung empirischer Untersuchungen, sondern die tadellose Schlüssigkeit eines homogenen Menschenbildes.

Menschen dualistisch zu denken, kann nicht heißen, sie aus Materie und Geist zusammenzuaddieren. Es ist die Entscheidung, die Tatsache nicht aus dem Auge zu verlieren, daß sie nur vollständig beschrieben sind, wenn die Beschreibung inkommensurable Momente enthält. Das "und" in "körperliche und geistige Eigenschaften" läßt sich verwalten, entschärfen, überbrücken, am sinnvollsten scheint es mir aber als Oberleitung in einen Fragebereich aufgefaßt, in dem zugestanden wird, daß Getrenntheit und Vereinigung zusammen bestehen. Bewußtsein ist Vereinigung ist Spaltung. Was durch den Funktionalismus als denkbar erscheint, ist nach dieser Argumentation als Index der prinzipiellen Brüchigkeit eines Phänomens anzusehen: der Verkörperung der Distanz vom Körper. Für diese Zusammenstellung fehlen die Oberbegriffe, daher kommt es, daß man sie von einer der Komponenten entlehnt (physiologische Erklärung des Bewußtseins, Selbstbewußtsein als Fundament der Erkenntnis). Statt dessen hat Descartes die zur Verfügung stehenden Begriffe mit der Spannung aufgeladen, die aus der Rätselhaftigkeit des Menschen resultiert. Verglichen mit der restlichen Natur ist er nicht normal, und es kommt darauf an, der Abnormalität die richtige Fassung zu geben. Die Komplikationen des Menschen als Thema des Menschen überfordern nicht nur die dogmatisch vereinfachten Ansichten davon, was der Mensch ist. Die Überforderung hat metaphysischen Charakter. Daß der Mensch ein gestörtes Verhältnis zwischen Erfäßigem und den Bereichen ist, die man nach jedem Zugriff neu vermißt. Kaum ist eine Lücke angefertigt, findet sich etwas, das auf ihr fehlt. Diese Erkenntnis, nicht als Erfahrungstatsache und auch nicht als formaler Beweis (z.B. der Überabzählbarkeit reeller Zahlen) genommen, sondern als Wesenszug des Menschen hingestellt, ist Anfang und Ende der besprochenen Schwierigkeiten. Da es uns nicht möglich ist, uns ohne Widersprüche gänzlich zu durchschauen, empfiehlt sich eher, die Widersprüche auszubreiten, als sie mit Gewalt von seiten der Objekte oder der Reflexion her zu beseitigen.

¹⁹ Daher kommt die eigenartige Konstellation, daß Descartes sowohl vom Behaviorismus, Physikalismus und der Einheitswissenschaft als auch von seiten der Fundamentalontologie scharf kritisiert wird.