

Ignoramus, ignorabimus

Warum das Körper-Geist-Problem unlösbar bleiben muss

Einleitung

Im Jahr 1872 hielt der Physiologe Emil Du Bois-Reymond vor der Leipziger Versammlung Deutscher Naturforscher eine Rede mit dem Titel: „Über die Grenzen des Naturerkennens“, deren zentrale These bei seinen Zuhörern Erstaunen hervorrief:

„Welche denkbare Verbindung besteht zwischen bestimmten Bewegungen bestimmter Atome in meinem Gehirn einerseits, andererseits den für mich ursprünglichen, nicht weiter definierbaren, nicht wegzuläugnenden Thatsachen ‚Ich fühle Schmerz, fühle Lust; ich schmecke Süßes, rieche Rosenduft, höre Orgelton, sehe Roth‘, und der ebenso unmittelbar daraus fließenden Gewissheit: ‚Also bin ich‘? [...] Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus ihrem [= der Atome] Zusammenwirken Bewusstsein entstehen könne“ (Du Bois-Reymond 1872/2012, 26f.).

Und seine Skepsis gipfelte in den berühmt gewordenen Sätzen:

„In Bezug auf die Räthsel der Körperwelt ist der Naturforscher längst gewöhnt, mit männlicher Entsagung sein ‚*Ignoramus*‘ auszusprechen. [...] In Bezug auf das Räthsel aber, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen, muss er ein für allemal zu dem viel schwerer abzugebenden Wahrspruch sich entschliessen: ‚*Ignorabimus*‘!“ (ebd., 26).

Die Rede erregte in Fachkreisen erhebliches Aufsehen und wurde zum Auslöser des sogenannten Ignorabimus-Streits (Bayertz et al. 2012). Du Bois-Reymond war schließlich Rektor der Berliner Universität, einer der prominentesten Repräsentanten der deutschen Naturwissenschaften, und er galt als ein hartgesottener Materialist, der sich insbesondere durch seine Polemik gegen die „Lebenskraft“ einen Namen gemacht hatte. Dass ein solch exponierter Wissenschaftler nun plötzlich die Existenz prinzipiell unüberwindlicher Erkenntnisgrenzen deklarierte, musste freilich Aufsehen erregen. Denn wenn er mit seiner These Recht

hatte, dann waren alle Aspirationen auf eine vollständige Weltanschauung auf materialistischer oder darwinistischer Basis, wie sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gang und gäbe waren, mit einem Schlag hinfällig.

150 Jahre später ist Du Bois-Reymond keinesfalls überholt oder widerlegt – im Gegenteil. Alle Bemühungen der Philosophie des Geistes oder der neurobiologischen Forschung, eine Lösung für das Rätsel des Bewusstseins zu finden oder ihr zumindest näher zu kommen, lassen sich mit Fug und Recht als gescheitert ansehen. David Chalmers hat dies in seinem bekannten Aufsatz „The hard problem of consciousness“ ganz ähnlich formuliert wie Du Bois-Reymond:

„Wenn unsere kognitiven Systeme visuelle und auditive Informationen verarbeiten, wie kommt es dann, dass wir visuelle und auditive Erlebnisse haben: die Qualität von tiefem Blau, die Empfindung des mittleren C? [...] Es besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass Erfahrung auf einer physischen Grundlage entsteht, aber wir haben keine gute Erklärung dafür, warum und wie sie entsteht. Warum sollte eine physikalische Verarbeitung überhaupt ein reiches Innenleben hervorbringen?“ (Chalmers 2007, 226; eig. Übs.)

Alle Analysen, so Chalmers, liefen darauf hinaus, dass Bewusstsein einfach nicht die Art von Entität sei, die ein reduktiver Ansatz erfolgreich erklären könne; es müsse als „ein irreduzibles Merkmal in der Welt“ anerkannt werden (ebd., 234). Zum gleichen Resultat kommt Thomas Nagel in seinem Buch „Geist und Kosmos“, mit dem provokativen Untertitel: „Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist“:

„Der Materialismus verlangt den Reduktionismus [...] Aber wenn keine plausible Reduktion verfügbar ist und wenn es weiterhin nicht akzeptabel ist, dem Geistigen die Realität abzusprechen, legt das nahe, dass die ursprüngliche Prämisse, der materialistische Reduktionismus, falsch ist, und das nicht nur an seinen Rändern“ (Nagel 2016, 29f.).

„Bewusste Subjekte und ihr mentales Leben sind unausweichlich Bestandteile der Wirklichkeit und von den physikalischen Wissenschaften nicht beschreibbar“ (ebd., 64).

Wie bereits bei Du Bois-Reymond lassen sich zwei zentrale Probleme für eine Lösung des Bewusstseinsrätsels erkennen: zum einen die subjektive *Erfahrung von Qualitäten*, denen sich keine physikalischen Prozesse *notwendig* zuordnen

lassen – Schmerz, Gerüche, Farben oder Töne; zum anderen die *Subjektivität der Erfahrung* selbst, das Bewusstsein des „ich bin“, wie es Du Bois-Reymond ausdrückte. Das erste Problem besteht in der fehlenden Erklärung für das, was in der analytischen Philosophie auch als „phänomenales Bewusstsein“ bezeichnet wird, mit der dazugehörigen Erfahrung der sogenannten „Qualia“: wie es ist oder sich anfühlt, Lavendel zu riechen, Rot zu sehen oder das mittlere C zu hören – oft auch als die „What-it-is-likeness“ der Erfahrung bezeichnet.¹ Das zweite Problem lässt sich auch in den Begriffen der 1. und der 3. Person-Perspektive ausdrücken: Das Phänomen der Subjektivität oder der Innerlichkeit, die bewussten Lebewesen eine je einmalige Perspektive auf die Welt eröffnet, scheint sich nicht aus einer 3. Person-Perspektive erfassen zu lassen, die ja Dinge und Ereignisse nur als reine Äußerlichkeit, d.h. als beobachtbare Objekte oder Fakten zu beschreiben vermag.

Dies sind die zwei zentralen Probleme, die gemeinsam das „Hard Problem of Consciousness“ ausmachen und zumindest bis heute ungelöst sind. Kann es überhaupt eine Lösung dafür geben, oder ist womöglich die Frage nach der physikalischen Erklärung des Bewusstseins bereits falsch gestellt? Ich werde im Folgenden zunächst die Vorgeschichte der Problemstellung kurz skizzieren, dann die bisherige Unlösbarkeit des so gestellten Bewusstseinsproblems noch einmal ausführlicher begründen („ignoramus“). Schließlich werde ich untersuchen, aus welchen prinzipiellen Gründen diese Unlösbarkeit letztlich bestehen bleiben muss: „ignorabimus“.

I. Zur Geschichte der Aporie

Das Ignorabimus-Problem geht in seiner eigentlichen Schärfe auf eine bestimmte abendländische Kultur- und Ideenentwicklung zurück, nämlich auf das naturwissenschaftliche Programm, das sich seit der Neuzeit etabliert hat. Dieses Programm ist seinem Prinzip nach reduktionistisch. Es zielt auf eine Konzeption der Natur, aus der alle qualitativen, d.h. nicht einzeln-zählbaren Bestimmungen als subjektive oder anthropomorphe Zutaten eliminiert sind. Diesem Ziel dient die Zerlegung lebensweltlicher Erfahrungen in eine physikalisch-quantitative und eine subjektiv-qualitative Komponente. Die letztere, also die phänomenale Erfahrung etwa von Farbe, Klang, Wärme, Geruch oder Geschmack, wird von der

¹ Nach Thomas Nagels bekanntem Aufsatz „What it is like to be a bat“ (1974).

physikalisch messbaren Realität abgetrennt und als „Farb-, Klang-, Wärmeempfindung usw.“ in das Subjekt verlagert. Sie ist fortan nur noch eine subjektive Zutat zur eigentlichen Realität. Dabei bleibt es aber nicht: Vielmehr werden die ursprünglich zum Zweck der Messbarkeit und Vorhersagbarkeit entwickelten wissenschaftlichen Konstrukte (Teilchen, Kräfte, Felder etc.) nun der Lebenswelt unterschoben und mehr und mehr zur eigentlichen Wirklichkeit hypostasiert. Damit sinkt die Sphäre der alltäglichen Lebenserfahrung zum Schein herab, und zum wahren Sein wird das, was die Physik erfasst.

Nach und nach gelang es auf diese Weise, Subjektives und Qualitatives nahezu vollständig aus der wissenschaftlich umgedeuteten Welt zu verdrängen. Auch das Leben selbst ließ sich auf biochemische Molekularprozesse zurückführen, allerdings um einen hohen Preis: Was wir mit dem Sein von Lebewesen verbinden – Empfinden, Fühlen, Sich-Bewegen, Nach-etwas-Streben – wurde in der modernen Biologie aus der Erforschung des Lebendigen ausgeklammert oder wiederum in eine subjektive Innenwelt verlagert.

Doch dieser methodische Ausschluss des Qualitativen, Subjektiven und Mentalen konnte auf die Dauer nicht Bestand haben. Denn das Streben nach einem einheitlichen Weltbild lässt sich schwer unterdrücken; Menschen können mit dauerhafter kognitiver Dissonanz nicht gut leben. Für eine gewisse Zeit ließ der besonders von Descartes konzipierte Dualismus eine Art Kompromiss zu – hier Natur-, dort Geisteswissenschaften, hier die Welt der physikalischen Materie, dort die Welt des Subjekts und des Geistes. Doch seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geriet der Dualismus zunehmend in die Kritik. Nunmehr sollte gelten: Nur die physikalische Welt ist real, und in ihr muss auch ein Platz für den Geist oder das Bewusstsein gefunden werden. Das subjektive Erleben sollte nun naturalisiert, auf physikalische Prozesse zurückgeführt werden. Dafür bot sich natürlich das Gehirn an: Gelänge die materialistische Aufklärung der Hirnfunktionen, dann wäre gleichsam die letzte Zitadelle des Subjektiven und Qualitativen in der rein physikalischen Welt erobert. Du Bois-Reymond meldete hier jedoch, wie wir gesehen haben, bereits eine grundsätzliche Skepsis an, und der weitere Verlauf der Debatte bis heute scheint ihm Recht zu geben.

Verschiedenste Versuche wurden unternommen, den Geist der physikalischen Welt einzuverleiben, aus der er ursprünglich ausgeschlossen worden war. Doch an diesem Brocken scheint sich der Materialismus zu verschlucken, denn seit Du Bois-Reymond ist eine fortgesetzte Reihe von Fehlschlägen zu verzeichnen.

Dazu gehörten zunächst der Behaviorismus, seit den 1950er Jahren die Identitätstheorie, schließlich der Funktionalismus. Um nur diesen immer noch dominierenden Versuch einer Erklärung kurz zu betrachten: Nichts macht verständlich, warum eine bestimmte Konfiguration von Materie und Information, auch wenn sie bestimmte Funktionen, also kausale Rollen für den Organismus erfüllt, gleichzeitig auch noch mit dem Geschmack von Kaffee, dem Geruch von Lavendel oder dem Gefühl des Schmerzes verbunden sein sollte.² Gescheitert ist schließlich auch der radikale Versuch des eliminativen Materialismus, die Realität subjektiver Erfahrung und ihrer Qualitäten kurzerhand zu leugnen, in der Annahme, der Gebrauch unserer Sprache über diese Erfahrung sei nur eine schlechte Angewohnheit, die sich über kurz oder lang ebenso verlieren werde wie die Rede von Geistern oder Hexen.

Wir können an dieser Stelle schon einen ersten Grund für die Aporie der Bewusstseinsklärung erkennen: Der historisch so erfolgreiche Weg der schrittweisen Elimination des Subjektiven musste in eine methodische Sackgasse geraten, sobald es um die Reduktion der Subjektivität selbst geht (Searle 1993, 141). Denn es gab ja nun keinen Raum mehr, in den sie noch verschoben werden konnte, wie zuvor die Qualitäten, die von den nackten physikalischen Prozessen abgetrennt wurden. Nun muss die Subjektivität selbst materialistisch erklärt werden, doch dem stellen sich unüberwindlich erscheinende Hindernisse entgegen. Betrachten wir die zwei hauptsächlichen Gründe für die Irreduzibilität des Bewusstseins etwas näher.

II. Gründe für die Aporie

a) Unerklärbare Qualitäten

Ein erster Grund ist die unabweisbare Existenz von qualitativer Erfahrung. Farben – um dieses Beispiel zu wählen – tauchen in der physikalisch bereinigten Welt nicht mehr auf. Nehmen wir an, eine Versuchsperson sähe einen grünen Baum vor sich: Selbst eine umfassende physikalische Beschreibung all dessen, was dabei außer- und innerhalb ihres Körpers geschieht, würde als solche keinerlei Aussage über ihre Farbwahrnehmung zulassen. Ja ohne unsere Erfahrung von

² So lässt sich das „Schmerzhaftes“ des Schmerzes nicht durch dessen kausale Rolle erfassen, uns etwa zum Zurückziehen der verletzten Hand zu veranlassen; denn unterdrückt man diese motorische Reaktion, so bleibt der Schmerz und sein „Nicht-sein-Sollen“ gleichwohl erhalten.

Farben hätte der Physiker gar keinen Grund, ihr Auftreten auch nur zu vermuten. Wir könnten zwar von der Versuchsperson erfahren, dass sie während unserer Untersuchung tatsächlich einen grünen Baum gesehen habe. Doch die physikalische Beschreibung würde nicht das Geringste zur Erklärung dieser Wahrnehmung beitragen, denn den Daten zufolge könnte die Person ebenso gut eine beliebige andere oder auch gar keine Farbe sehen. Warum lässt mich ein bestimmtes Erregungsmuster im visuellen Cortex meines Gehirns Rot sehen und nicht Grün oder Blau oder Gelb? Hier besteht also eine erste für eine vollständige physikalische Erklärung der Welt offenbar unüberbrückbare Lücke.

Aus allen Kenntnissen der materiellen Welt, wie komplex sie auch sein mögen, wäre nicht vorhersehbar, dass bei einer bestimmten Konfiguration der Materie mit einem Male Erlebnisqualitäten auftreten. In diesem Sinne sind solche Qualitäten gegenüber der physikalischen Welt vollständig neu, oder anders ausgedrückt, emergent. Dies illustriert das bekannte Gedankenexperiment „Marys Zimmer“ von Frank Jackson (1982): Mary ist eine brillante Wissenschaftlerin, die seit ihrer Kindheit die Welt nur in einem schwarzweißen Raum erlebt und mithilfe eines schwarzweißen Fernsehmonitors untersucht hat. Im Lauf der Jahre hat sie sich sämtliche vorstellbaren Kenntnisse über die Physik des Lichts, die Neurophysiologie des Sehens und deren Zusammenhänge angeeignet. Eines Tages wird Mary aus ihrem schwarzweißen Raum befreit und sieht zum ersten Mal die farbige Welt. Erfährt sie dabei etwas Neues? – Nun, offensichtlich lässt sich die Qualität des Roten aus keinem Wissen über die physikalische Welt gewinnen oder vorhersagen – selbst wenn wir alle Äußerungen, die eine Person über ihre Rotwahrnehmung macht, genau vorhersagen könnten. Physiker und Neurowissenschaftler können daher immer nur Voraussetzungen und Bedingungen der Farbwahrnehmung bestimmen, nicht sie selbst erklären.

b) Irreduzible 1. Person-Perspektive

Wenden wir uns nun dem zweiten Grund für die Irreduzibilität des Bewusstseins zu, nämlich der Subjektivität als solcher, der Erfahrung des Selbstseins oder der Perspektive der 1. Person. Mit ihr verhält es sich nicht anders als mit den Farben: Ohne unsere Selbsterfahrung hätte die Wissenschaft keinen Grund, die Existenz von Bewusstsein auch nur zu vermuten. Sie müsste sich auf die Beschreibung und Erklärung von Zombie-Wesen beschränken. In einer rein physikalisch beschriebenen Welt taucht so etwas wie Bewusstsein einfach nicht auf. Anders als

das Gehirn ist es kein Objekt in der Welt – es bedeutet vielmehr umgekehrt die Gegenwart der Welt *für ein Subjekt*.

In seinem schon erwähnten Aufsatz: „Wie es ist, eine Fledermaus zu sein“ hat Thomas Nagel das subjektiven Erleben gegen seine Objektivierung verteidigt: Selbst wenn wir die Fähigkeiten und das Verhalten einer Fledermaus vollständig neurophysiologisch beschreiben könnten, wüssten wir doch nicht im Geringsten, wie sie z. B. Schmerz oder Ultraschall empfindet, wie es sich also „anfühlt, eine Fledermaus zu sein“ (Nagel 1974). Es gibt daher eine prinzipielle Erkenntnisgrenze für die Neurowissenschaften: Subjektive oder Erlebnistatsachen, die nur aus einer je einmaligen Perspektive zugänglich sind, lassen sich nicht restlos in objektive Tatsachen überführen, die von verschiedenen Individuen beobachtet werden können. Das Subjekt ist das Zentrum einer Welt, und solche Zentren sind in einer rein physikalischen Welt nicht vorzufinden.

Nehmen wir als Beispiel noch einmal die Erfahrung, dass eine Person gerade Schmerzen empfindet: Lässt sie sich auch als ein bestimmtes neuronales Aktivitätsmuster in meinem Gehirn beschreiben? Nein, denn schon die scheinbar unproblematische Umformulierung aus der 3. Person-Perspektive: „X.Y. [Autoname] hat jetzt Schmerzen“ bringt die Tatsache, dass es *mein* Schmerz ist, und dass *ich selbst* es bin, der unter ihm leidet, nicht mehr zum Ausdruck. Erst recht gälte dies für eine exakte Beschreibung der physikalischen Prozesse in meinem Gehirn – nirgends wäre darin die „Meinhaftigkeit“ des Schmerzes wiederzufinden. Zwischen beiden Aussageweisen liegt ein ontologischer Sprung: Die Wirklichkeit meines Schmerzes ist von grundsätzlich anderer Art als die Wirklichkeit objektiver physiologischer Tatsachen. Selbst wenn sich sicher nachweisen ließe, dass mein Schmerz jeweils von bestimmten Gehirnprozessen ursächlich hervorgebracht wird, bliebe die Erklärung in diesem Punkt unvollständig – die radikal neue ontologische Eigenschaft des Subjektiven selbst könnte nur hingenommen werden. Subjekte sind Entitäten, die sich logisch und ontologisch von allem unterscheiden, was sich durch die physikalischen Wissenschaften beschreiben lässt.

III. Die Ursachen der Aporie

Damit habe ich zwei zentrale Argumente für die Irreduzibilität des Bewusstseins dargestellt. Ich gehe nun über zu den eigentlichen, nämlich erkenntnistheoretischen Gründen für diese Irreduzibilität. Das „Hard Problem of Consciousness“, so meine These, ist nicht nur vorläufig ungelöst, weil uns noch irgendwelche physikalischen oder anderen naturwissenschaftlichen Kenntnisse fehlen, die dazu erforderlich wären. Es ist vielmehr grundsätzlich unlösbar, *da Bewusstsein als das, was die Welt erscheinen lässt, nicht vollständig als Gegenstand innerhalb der beobachteten Welt beschrieben und erklärt werden kann.*

Die Grundvoraussetzung, die den Physikalismus leitet, ist letztlich der *metaphysische Realismus*: Es gibt eine objektive materielle Welt, die von unserem Beobachtungsvorgang und von unserer lebensweltlichen Verankerung unabhängig ist, und von der es grundsätzlich eine vollständige, *physikalische* Beschreibung geben muss.³ Hätten wir diese vollständige Beschreibung, so müsste sie alles enthalten, was in der Welt vorkommt, d. h. *auch unsere Erfahrung und Beobachtung der Welt selbst*. Anderenfalls wäre diese Erfahrung eine zusätzliche, immaterielle Eigenschaft der Welt, was der Voraussetzung widerspräche.

Dieser Ansatz führt offensichtlich in einen erkenntnistheoretischen Zirkel. Ihm liegt die Annahme zugrunde, es könne eine Position der Beobachtung und Erkenntnis jenseits unserer lebensweltlichen Erfahrung geben, die doch mit der Beobachtung immer schon vorausgesetzt ist. Physikalische Gegenstände sind unabhängig von dieser Erfahrung gar nicht identifizierbar. Was ein Gehirn, was Neuronen, Moleküle oder Atome sind, erschließt sich nur aus dem gemeinsamen Vorverständnis oder aus konventioneller Vereinbarung. Der metaphysische Realismus oder Naturalismus ist insofern inkohärent, als er die eigene Abhängigkeit von der intersubjektiv konstituierten Lebenswelt übersieht.

Diese Lebenswelt beruht auf der grundlegenden Beziehungsstruktur „Ich – Du – Es“; das heißt, als Mitglieder einer Kommunikationsgemeinschaft beziehen wir uns gemeinsam auf Gegenstände unserer Umwelt. Der wissenschaftlichen Beobachterperspektive, der Perspektive der 3. Person, liegt also die *Teilnehmerperspektive* voraus, die „Du“-Perspektive der 2. Person oder die „Wir“-Perspektive der 1. Person Plural, an die auch die wissenschaftliche Erkenntnis als soziale Pra-

³ So formuliert etwa der Evolutionsbiologe Gerhard Vollmer explizit die Annahme, dass es letztlich eine Welt gebe, die „in ihrer Existenz und ihren Eigenschaften unabhängig von unserem Bewusstsein“ sei (Vollmer, 2013, 22).

xis immer gebunden bleibt. Daraus folgt, dass eine rein physikalisch gedachte Natur, in der keine Subjekte vorkommen, immer ein theoretisches Konstrukt bleiben muss, aus dem Bewusstsein und Intersubjektivität *a priori* nicht abgeleitet werden können. Dies hat etwa Habermas in seiner Auseinandersetzung mit dem Neurodeterminismus betont:

„Die Objektivität der Welt konstituiert sich für einen Beobachter nur zugleich mit der Intersubjektivität der möglichen Verständigung über das, was er vom innerweltlichen Geschehen kognitiv erfasst. Erst die intersubjektive Prüfung subjektiver Evidenzen ermöglicht die fortschreitende Objektivierung der Natur. Darum können die Verständigungsprozesse selbst nicht im Ganzen auf die Objektseite gebracht, also nicht vollständig als innerweltlich determiniertes Geschehen beschrieben und auf diese Weise objektivierend ‚eingeholt‘ werden“ (Habermas 2004, 883).

Die Objektivität und Validität aller Naturerkenntnis beruht demnach auf der Intersubjektivität symbolischer Verständigungsprozesse, d.h. auf der Gemeinschaft erkennender Subjekte. Dann aber kann Subjektivität nicht vollständig innerhalb des Rahmens der von ihr erkannten Natur erklärt werden. Anders als die Neurobiologie ist sich die Physik dieses Dilemmas im Grunde längst bewusst. Stellvertretend für viele sei der Physiker Erwin Schrödinger zitiert:

„Ohne es zu beabsichtigen, ja fast ohne es zu merken, vereinfacht sich der Naturforscher das Problem, die Natur zu verstehen, dadurch, dass er in dem angestrebten Weltbild seine eigene Person, das erkennende Subjekt, unbeobachtet lässt und daraus entfernt. Fast ohne es zu merken, tritt der Denker zurück in die Rolle eines außenstehenden Beobachters. Das erleichtert die Aufgabe außerordentlich. Aber es zeigen sich sehr große Lücken, ‚blinde Flecken‘, und es führt stets zu Paradoxien und Antinomien, wenn man, des anfänglichen Verzichts nicht gewahr, sich selbst in diesem Weltbild auffinden, oder sich selbst, sein eigenes Denken und Fühlen, in das Weltbild wieder einfügen möchte“ (Schrödinger 1989, 159)

Als der eigentliche Grund für die Unlösbarkeit des Bewusstseinsrätsels erweist sich demnach ein erkenntnistheoretischer Zirkel: Bewusstsein ist das, was die Welt erscheinen lässt und erkennt; es kann nicht selbst in einer prinzipiell bewusstseinslos gedachten Welt Erklärung finden. Der materialistische metaphysische Realismus ist selbstwidersprüchlich.

IV. Das Paradox der (Inter-)Subjektivität

Diese Begründung für die Aporie bleibt bei näherem Hinsehen jedoch noch unbefriedigend. Denn menschliches Bewusstsein erkennt sich selbst als bedingt, begrenzt und endlich – anderenfalls wäre es ein allumfassendes, damit aber zugleich solipsistisches Bewusstsein. Edmund Husserl hat dies aus transzendentalphänomenologischer Sicht als die „Paradoxie der Subjektivität“ beschrieben (Husserl 1976, 183): Einerseits ist Bewusstsein die transzendente Bedingung für die Konstitution der erscheinenden Welt; alle Erkenntnis ist an Subjektivität gebunden. Andererseits weiß sich dieses Bewusstsein doch zugleich als ein Subjekt *in der Welt* – geworden, geboren, an einen lebendigen Körper gebunden, als ein Seiendes unter anderen Seienden in der Welt.⁴ Muss es dann nicht doch in der Welt seine Erklärung finden?

Doch dieses Paradox lässt sich auflösen, nämlich wenn sich das Subjekt als ein Subjekt unter anderen erkennt. Dann wird die Gefahr des einsamen transzendentalen Bewusstseins gebannt durch die *transzendente Intersubjektivität* als Voraussetzung aller Erkenntnis der Welt (Husserl 1973). Diese inhärente Intersubjektivität der Erfahrung wird exemplarisch an der *Visibilität* des Subjekts deutlich (vgl. Blumenberg 2007, 777ff.): Als Sehende sind wir zugleich auch für andere sichtbar, als Wahrnehmende für andere wahrnehmbar, d.h. die Sichtbarkeit und damit die Verkörperung kommt uns notwendig zu, sobald wir zu sehen beginnen.

„Sobald ich sehe, muss das Sehen mit einer komplementären oder anderen Sicht synchronisiert sein: mit der Sicht meiner selbst von außen, so wie ein Anderer mich sehen würde, der sich inmitten des Sichtbaren eingerichtet hat und dieses von einem bestimmten Ort aus sieht“ (Merleau-Ponty 1986: 177)

Die Perspektivität des individuellen Bewusstseins ist also an die Gemeinsamkeit verkörperter Subjekte gebunden, an eine intersubjektive *Zwischenleiblichkeit*

⁴ An anderer Stelle spricht Husserl auch von der „rätselhafte[n] und zweideutige[n] Natur des Menschen: einmal subjektiv-leistendes Leben für alle Objekte, dann wieder selbst Objekt unter Objekten zu sein“ (Husserl 1993, 139).

(Merleau-Ponty 2003), die aller Erfahrung zugrunde liegt. Damit ist nun zwar die Gefahr gebannt, durch die transzendente Argumentation – Bewusstsein ist die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt – in einen Solipsismus zu geraten. An die Stelle eines transzendentalen Subjekts tritt die *transzendente Intersubjektivität* des kollektives Erkenntnissubjekts. Dementsprechend war ja zuvor von einer *Gemeinschaft* erkennender Subjekte die Rede, die den metaphysischen Realismus einer beobachterunabhängigen physikalischen Realität widerlegt.

Doch nun wiederholt sich das Paradox der Subjektivität auf der Ebene des kollektiven Erkenntnissubjekts, als *Paradox der Intersubjektivität*. Denn auch die Menschheit erkennt und weiß sich als geworden, nämlich als Produkt eines kosmischen und evolutionären Prozesses, der der menschlichen Erkenntnis offensichtlich vorausging. Wenn nun das menschliche Bewusstsein als solches das Resultat einer bewusstlosen Naturgeschichte seit dem Urknall ist, muss es sich dann nicht doch auf physikalische Prozesse zurückführen lassen? Merleau-Ponty hat dem widersprochen: Diese Vorgeschichte kann selbst nur unter der Voraussetzung einer kulturell gestifteten Sinnggebung in den Blick treten, aus der epistemischen Perspektive einer gemeinsamen Lebenswelt.

„Denn was will man denn eigentlich sagen, wenn man davon spricht, die Welt habe schon vor jeglichem menschlichen Bewusstsein existiert? Man will z. B. sagen, die Erde habe sich aus einem Urnebel gebildet, in dem die Bedingungen des Lebens noch nicht gegeben waren. Doch ein jedes dieser Worte wie auch jede einzelne der Gleichungen der Physik setzt unsere vorwissenschaftliche Welterfahrung voraus, und diese Bezugnahme auf die Lebenswelt trägt zur Konstitution ihrer gültigen Bedeutung bei. Auf keine Weise werde ich je zu verstehen vermögen, was ein Spiralnebel sein sollte, der von niemand gesehen wäre. Der Laplace'sche Urnebel liegt nicht hinter uns, an unserem Ursprung, sondern vor uns, in der Kulturwelt“ (Merleau-Ponty 1966, 491)

An die Stelle des Urnebels können wir heute auch den Urknall setzen. Doch wie weit wir auch zurückgehen – erkennt man den Primat der transzendentalen Intersubjektivität an, dann wird auch die gesamte rekonstruierte Naturgeschichte vor der heutigen Menschheit zu einem von Kultur und Sprache abhängigen Gebilde, nicht anders als die Teilchen, Wellen und Felder der Physik. Auch hier handelt es sich ja, wie wir sahen, um Konstrukte und Modelle, gewonnen aus einem von Qualitäten und Subjekten gereinigten, quantifizierbaren Realitätsausschnitt –

Konstrukte, die sich zwar in den Voraussagen der Physiker und den Technologien der Ingenieure bewähren, die aber selbst keine lebensweltlichen Wirklichkeiten darstellen. Doch die *Verständigung* über diese Konstrukte, ja über jedes Experiment, das Naturwissenschaftler durchführen und durch intersubjektive Evidenz überprüfen, beruht unhintergebar auf den gemeinsamen Sinnzusammenhängen verkörperter Subjekte, d.h. auf der menschlichen Lebenswelt. Sie bleibt das selbst nicht reduzierbare Fundament allen Wissens und Erkennens, auch wenn sich die naturwissenschaftliche Konstruktion der Welt zu ihrer naturgeschichtlichen Rekonstruktion erweitert.

Nun will Merleau-Ponty sicher nicht sagen, dass es die vormenschliche Welt nicht gegeben habe, oder dass wir keinerlei Aussagen über sie machen könnten. Doch das Scheitern des Physikalismus in seinem Versuch, die gegenwärtige Welt vollständig zu erklären, muss in der Konsequenz auch die materialistische Rekonstruktion ihrer Geschichte miteinfassen. So trifft der Versuch, die Entstehung des menschlichen Bewusstseins aus einer evolutionären Vorgeschichte zu erklären, grundsätzlich auf die gleichen Aporien, wie wir sie bereits kennengelernt haben. Es bleibt nicht nur unerklärlich, welche physiologischen Mechanismen in der Evolution erstmals zur Entstehung von Bewusstsein führten – wie aus purer Äußerlichkeit Innerlichkeit werden konnte. Um sich in der Evolution erfolgreich zu sein, musste Bewusstsein für die Lebewesen auch einen *Vorteil* mit sich bringen. Doch dies setzt eine reale *Wirksamkeit* von Bewusstsein voraus, die nach der Voraussetzung des Physikalismus nicht zugestanden werden kann. Keine Eigenschaft oder Funktion physikalischer Prozesse beschreibt oder erklärt Bewusstsein; erst recht lassen diese Prozesse – zumindest in einem reduktionistischen Verständnis – keine eigene Kausalität zu, die von bewusster Erfahrung ausgehen könnte. Der Physikalismus ist als vollständige Theorie der Welt ungeeignet, da diese Welt nun einmal bewusste Organismen enthält und es unerklärlich bleibt, warum sie überhaupt entstanden sind, wenn ihr Bewusstsein nichts zur Veränderung ihres Verhaltens beigetragen haben soll.

Resümee

Wir haben gesehen, dass sich das Rätsel des Bewusstseins innerhalb eines reduktionistischen Physikalismus als unlösbar erweist: Ignoramus – ignorabimus. Als Hauptargumente gegen eine mögliche Reduktion habe ich einerseits die Existenz von qualitativer Erfahrung geltend gemacht, andererseits die Existenz von Sub-

jekten, also Zentren einer 1. Person-Perspektive. Beide Formen der Erfahrung wurden ja nicht zufällig mit dem Programm der neuzeitlichen Naturwissenschaft aus den Gegenständen möglicher Erkenntnis ausgeschlossen: die Qualitäten wurden als anthropomorphe Zutaten ins Subjekt verlegt, das Subjekt selbst systematisch ausgeblendet.

Der Versuch, Subjektivität nun auf der Basis des solchermaßen reduzierten physikalischen Realitätsausschnitts am Ende doch erklären zu wollen, muss scheitern. Zum einen kann das, was die Welt erscheinen lässt, also Bewusstsein, nicht vollständig als Gegenstand *innerhalb der* physikalischen Welt beschrieben und erklärt werden. Zum anderen kann die Naturwissenschaft ihrer Abhängigkeit von der Lebenswelt nicht entkommen. Sie stellt eine Form hochspezialisierter Praxis dar, die zwar durchaus erfolgreiche Erklärungen und Voraussagen für bestimmte Realitätsausschnitte zu leisten vermag, die aber zur Verständigung über ihre Gegenstände auf die Gemeinschaft verkörperter Subjekte angewiesen ist, der sie entstammt.

Gehen wir gleichwohl über die menschliche Lebenswelt hinaus und suchen nach ihrem Ursprung in einer vormenschlichen Welt, so kann diese Welt nicht mehr die reduzierte Realität physikalischer Konstrukte sein. Der Physikalismus gewinnt auch durch den Rückgang in die Vorgeschichte keine Basis zur Erklärung von Bewusstsein. An seine Stelle muss vielmehr ein radikal neuer Begriff der Natur und damit auch der Naturwissenschaft treten; ein Begriff, der mit ihrem unhintergehbaren Ausgangspunkt, nämlich der lebensweltlichen Erfahrung verkörperter Subjekte vereinbar ist. Ein solcher Naturbegriff muss mindestens folgende Komponenten einschließen:

- die Möglichkeit und Realität von Subjektivität bzw. Innerlichkeit, die einen irreduziblen Aspekt bestimmter Entitäten in der Welt darstellt, nämlich von Lebewesen;
- die Möglichkeit einer realen Wirksamkeit von verkörperter Subjektivität, im Sinne einer emergenten, sinn- und zielgerichteten Kausalität;
- die Aufgabe des physikalistischen Determinismus, da dieser zunehmende Freiheitsgrade höherer Stufen der Naturentwicklung und damit wirksame Subjektivität unmöglich machen würde;
- die konsequente Einführung des Beobachterstandpunkts in die Wissenschaft, insbesondere in die Biologie und Neurobiologie: „Leben kann nur

von Leben erkannt werden” (Jonas 1973, 142), und ebenso: „Bewusstsein kann nur von Bewusstsein erkannt werden“.

Ein solcher, hier nur provisorisch skizzierter Naturbegriff würde eine fundamentale Revision unserer Weltsicht implizieren. Er würde den Gegensatz von Geist und Natur überwinden, denn mit der Verkörperung des Subjekts wird Innerlichkeit zum Teil der Natur. Er könnte schließlich auch das Ignorabimus aufheben; denn die so verstandene Natur wäre uns nicht mehr äußerlich und fremd, sondern die Natur, die wir auch in uns selbst finden:

„Durch die Natur in uns können wir die Natur erkennen.“

(Merleau-Ponty 2000, 281)

Literatur

- Bayertz, K., Gerhard, M., Jaeschke, W. (Eds.) (2012). *Der Ignorabimus-Streit*. Hamburg: Meiner.
- Blumenberg, H. (2006). *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Chalmers, D. (2007). The hard problem of consciousness. In: M. Velmans, S. Schneider (Eds.) *The Blackwell Companion to Consciousness*, pp. 225-235. Oxford, UK: Blackwell Publishing.
- Dubois-Reymond, E. (2012). Über die Grenzen des Naturerkennens (1872). In: Bayertz, K., Gerhard, M., Jaeschke, W. (Eds.) *Der Ignorabimus-Streit*, S. 1-26 Hamburg: Meiner.
- Habermas, J. (2004). Freiheit und Determinismus. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52: 871–890.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*. Husserliana XIII. Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*. Husserliana XXIX. Den Haag: M. Nijhoff.

- Jackson, F. (1986). What Mary didn't know. *The Journal of Philosophy* 83: 291-295.
- Jonas, H. (1973). *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Erstausgabe 1964). Hrsg. von C. Lefort, übers. von R. Giuliani, B. Waldenfels. München: Fink.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France, 1956-1960*. München: Fink.
- Merleau-Ponty, M. (2003). Der Philosoph und sein Schatten (1959). In: Ders, *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, S. 243-274. Hamburg: Meiner.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review* 83: 435– 450.
- Nagel, T. (2016). *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schrödinger, E. (1989). *Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet*. München: Piper.
- Searle, J. R. (1993). *Die Wiederentdeckung des Geistes*. München: Artemis & Winkler.
- Vollmer, G. (2013). *Gretchenfragen an den Naturalisten*. Aschaffenburg: Alibri.