

Über die Beziehung zur Welt

Andrea Gaugusch

2002

Minimal überarbeitet (Abbildungen entfernt) 2019

Inhalt

EINLEITUNG	2
BILDER SAGEN MEHR ALS TAUSEND WORTE?	6
SPRACHSPIELE	11
DAS GEHIRN ALS SETZUNG DER NEUROWISSENSCHAFT	19
WAHRNEHMUNG ALS KOGNITION	24
KOGNITION ALS KONSTRUKTION	42
WENN EIN LÖWE SPRECHEN KÖNNTE	47
DAS BEWUSSTSEIN ERKENNEN	61
ZUSAMMENFASSENDES HÖRSPIEL – OM	67
Orale Moral.....	67
Zeit und Raum	68
Zur Beziehung zwischen Sprache und Welt	70
Nihilismus im Guten	72
Das Bewusstsein erkennen.....	73
Vom Wesen der Dinge.....	74
Zur Liebe.....	75
BILDNACHWEIS	76
LITERATURVERZEICHNIS	77

Einleitung

Reflexion über die Beziehung zur Welt kann bedeuten, über das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Beobachter und Beobachtetem, zwischen Wort und bezeichnetem Gegenstand Gedanken zu verlieren. Es kann aber auch bedeuten, den Bezug in Frage zu stellen, ihn zu verlieren, das Selbstverständliche hinter sich zu lassen. Es kann bedeuten, aus Gedanken ein Vehikel zu konstruieren, um abzuheben, Freiheit im Geiste zu verspüren. Sich kurzzeitig vom Selbst und von der Welt zu lösen. Die vorliegenden Worte sind als Skizze für ein derartiges Flugobjekt anzusehen. Oder, um Günther Anders zu bemühen, als *Fähigkeit zur Unfähigkeit*:

Die Chance des Philosophen besteht in seiner Unfähigkeit, das Wort >selbstverständlich< zu verstehen. Seine Tugend in der Fähigkeit, diese Unfähigkeit allen Anfechtungen des Alltags zum Trotz durchzuhalten.¹

Ludwig Wittgenstein verfasste in den letzten Monaten seines Lebens Bemerkungen, die posthum unter dem Titel *Über Gewißheit* publiziert wurden. Listig könnte man bezweifeln, eine Hand zu besitzen. Aber:

Wenn z. B. jemand sagt >Ich weiß nicht, ob da eine Hand ist<, so könnte man ihm sagen >Schau näher hin<. – Diese Möglichkeit des Sichüberzeugens gehört zum Sprachspiel. Ist einer seiner wesentlichsten Züge.²

Nun – ich weiß nicht, ich weiß nicht. Besitze ich wirklich ein Gehirn? Günther Anders hätte mein Zweifeln wahrscheinlich als Chance angesehen, Wittgenstein hätte mir möglicherweise gesagt „Lass dich untersuchen!“ – näher hinschauen ist in diesem Fall wohl kaum möglich. Aber was nützt die Untersuchung? Man würde mich in Schichten zerlegen und mir als Beweismittel Bilder meines Hirns vorlegen. Ist damit etwas gewonnen? Bedarf das Bild als „Bild“ nicht einer Deutung? Und wenn dem so ist: Wie kann ich sicher sein, dass mein Nervenarzt das Bild „richtig“ deutet? Wie kommen wir überhaupt zur Deutung eines Bildes, zur mit Gewissheit formulierten Aussage, dass das Bild „etwas“ darstellt?

¹ Günther Anders, Philosophische Stenogramme. München 1993, S. 124

² Ludwig Wittgenstein, Über Gewißheit. Frankfurt/Main 1984, S. 119

Es geht in dieser Arbeit um Gewissheit. Es geht um die Frage, wie es kommt, dass Philosophen gleichsam wie Kognitionswissenschaftler *sagen* können: „Es gibt Objekte, es gibt Subjekte. Heureka – es gibt die Welt!“ Es wird damit die Voraussetzung des Diskurses über so etwas wie „Wirklichkeit“ ergründet, anstatt vorderhand zu fragen, ob es nun eine mehr oder weniger wirkliche Wirklichkeit gibt. Diese Analyse erscheint angebracht, inhaliert man konstruktivistisch-idealistisches Gedankengut. Hierbei stellt sich schließlich so manchem die berechnete Frage: „Worauf *beziehen* sich unsere Konstrukte? Wenn mir ein Blutgefäß im Gehirn platzt und ich mich danach selber nicht mehr erkenne, genauso wenig wie die mehr oder weniger wirkliche Wirklichkeit, so ist doch da etwas mit Blut überflutet, das nicht solcherart überflutet sein dürfte. Und ein Arzt wird dieses „Objekt“, das man Gehirn nennt, hoffentlich neugierig untersuchen, daran herumdoktern, so lange er selber dazu noch in der Lage ist.“

Wann auch immer man darüber spekuliert, wie die Wirklichkeit beschaffen sein mag, wann auch immer man eine (naiv) realistische oder aber eine (angeblich weniger naive) konstruktivistische Position einnimmt, setzt man die Existenz von „Wirklichkeit“, die Existenz eines „Menschen“, der „etwas“ konstruiert, einmal voraus. Was jedoch ist dieses „Etwas“, das wir „Gehirn“ nennen, was „ist“ das konstruierende Subjekt und woher wissen wir „etwas“ von Objekten und Subjekten? Gewöhnlich wird man derart realistisch fragend von Konstruktivisten durch diverse rhetorische Tricks ruhig gestellt oder als Wesen belächelt, das die Wahrheit nicht begreifen will.

Glücklicherweise machte mich genau zu jenem Zeitpunkt, als ich noch mit mir haderte, meine liebgewordene naiv-realistische „Weltkonstruktion“ aufzugeben, jemand darauf aufmerksam, dass „der Konstruktivismus ohne Wittgensteins Spätphilosophie nicht funktioniert“, dass ohne den *Begriff* „Ton“ gar kein „Ton“ existiert. Die Aussage erschien mir noch weitaus absurder als jene der Konstruktivisten resp. Idealisten. Nach Monaten des vergeblichen Nachdenkens über die scheinbare Unlogik (ein Ton existiert doch an sich, feuerten meine Neuronen immerfort) begann mich jedoch gerade das Absurde zu reizen, bis es mir eines Tages zutiefst logisch erschien, dass auch mein Konzept „Gehirn“ es ist, welches das „Gehirn“ überhaupt erst als „Gehirn“ konstruiert hat – genauso wie man/frau sich ein Konzept seines/ihrer „Ego“ zusammensetzt, mit dem es sich ganz gut leben lässt (kleinere oder größere (Um)Wandlungen vorausgesetzt).

Es geht in der vorliegenden Skizze darum, die Voraussetzung des Diskurses über Objekte und Subjekte, irgendetwas, offen zu legen resp. den Weg zu rekonstruieren, der erforderlich ist, um Etwas als „Etwas“ zu

begreifen. Die Reflexion über die Voraussetzung des Diskurses wird simultan eine Epistemologie zum Vorschein bringen. Soll diese bezeichnet werden, so sticht am ehesten ein Mittelweg hervor, zeigt sich eine Gratwanderung zwischen „realistischen“ und „konstruktivistischen“ Gangarten, wiewohl der angestrebte Mittelweg auch nicht immer ganz in der Mitte liegen mag.

Im abendländischen philosophischen Diskurs wird die *Wesenhaftigkeit* des Seienden, sei es des Beobachters oder aber des Beobachteten, selten zur Diskussion gestellt. Beobachtet der Beobachter „etwas“ (zum Beispiel sein Gehirn), so setzt er die Existenz von „etwas“ voraus, das „wesenhaft“ ein Gehirn ist. Ein „Objekt“, das als dieses existiert und die Beschreibung des Beobachters das „korrekte“ Zettelchen auf den Gegenstand heftet. Ein „Etwas“ also, das eine bestimmte, umgrenzte und „an sich“ existierende „Form“ besitzt, einen „Inhalt“, ein „Wesen“, das vom Beobachter nur noch beäugt werden muss. Der Beobachter steht unter dieser Voraussetzung in einer *Beziehung* zum Beobachteten, welche als „realistisch“ interpretiert wird, wenn das „Beobachtete“ als vom Beobachter unabhängig angesehen wird und als „konstruktivistisch“, „relativistisch“ oder „idealistisch“, wenn das Beobachtete durch den Beobachter zu dem wird, als das es ihm „erscheint“. Diese verschiedenen aber in Hinsicht auf den vorausgesetzten *Weltbezug* sich gleichenden philosophischen Thesen fungieren schließlich als Wegmarken in wissenschaftlichen Fragestellungen. Wird die Voraussetzung dieses Diskurses, die a priori vorgenommene Trennung zwischen Subjekt und Objekt, nicht erkannt, bleibt sie als unerkannter Stolperstein Motor philosophischer Sisyphusarbeit. So mündet der realistische Ansatz, dass Objekte im Gehirn „repräsentiert“ sind, u. a. in das „Bindungsproblem“ (d. h., wie finden beispielsweise Form und Farbe eines Objekts im Gehirn zusammen, sodass man schließlich ein blaues Quadrat von einem roten Kreis zu unterscheiden imstande ist), während der konstruktivistische Ansatz das Problem in sich birgt, dass man nicht mehr weiß, worauf sich Konstrukte *beziehen*. In beiden Fällen wird die Trennung zwischen Subjekt und Objekt zunächst einmal vorausgesetzt. Der im Zuge dieser Arbeit (re)konstruierte Weg setzt hingegen bei der Frage an, was der „Ursprung“ von Subjekt und Objekt ist. Es wird der Frage nachgegangen, wie wir in die Lage kommen, über rollende Steine (und einiges mehr) zu philosophieren. Ich werde hierzu ein wenig in Wittgenstein'sche Schuhe zu schlüpfen versuchen und Sie (in Hinkunft per Du angesprochen) ersuchen, ebenso zu verfahren (auf dass wir nicht stolpern). So werden wir zunächst den ominösen Begriff „Sprachspiel“ verfeinern, ihn zerlegen und sezieren. Was ist das Wort „Beobachter“ und was der spielende Beobachter, was ist

das Beobachtete und was die Sprache, in der wir dies formulieren? Was ist das Wort „ist“ und wie wird Sprache, die Bedeutung dieses Wortes, für uns manifest, erkennbar und verstehbar?

Wir werden die Voraussetzung, die Philosophen und Kognitionswissenschaftler eingehen, sobald sie zu denken beginnen, zergliedern und werden uns wundern, staunen, wo wir da hinkommen. Es bleibt zu hoffen, dass wir vor lauter Staunen nicht in einen Brunnenschacht stürzen und uns dem höhrenden Gelächter unserer Mitmenschen ausgesetzt sehen.

Tatsächlich bewegen wir uns zurück, bis an die Anfänge abendländischen Philosophierens. Und um das Ende auch gleich vorweg zu nehmen, ja einmal mehr zu zeigen, dass der Fortschritt größer ausschaut als er wirklich ist, sei gesagt: Alles was ich herausfinden konnte, alles was auf dem Weg der „Selbstzergliederung“ in mein Bewusstsein gedrungen ist, ist die folgende Erkenntnis: *Alles fließt, wenn wir es nur fließen lassen.*

Bilder sagen mehr als tausend Worte?

Eine jener Aussagen, die sich, vom Alltagsverstand geboren, wie ein Virus in der Philosophie und Neurowissenschaft eingenistet hat, ist jene, dass Bilder mehr sagen als tausend Worte. Aber, unter uns, hast Du schon jemals ein Bild gehört, das etwas gesagt hätte (etwa: „Starre mich nicht so an, das macht mich nervös!“)? Hast Du die Welt schon einmal sprechen gehört? Jetzt könntest Du sagen, dass Du als Kind „mit der Welt gesprochen“ hast und dies eine wertvolle, spielerische Tätigkeit war. Aber mit der Zeit hat man es Dir ausgetrieben und nun, als logisch denkender, erwachsener Mensch, wirst Du zustimmen, dass die Welt nicht spricht (eigentlich schade).³ Mit der Idee, dass Bilder mehr aussagen als tausend

³ Unter Sprache verstehen wir jenes Kommunikationsmittel, das man benutzen kann, um über es selbst zu sprechen. Demgemäß ist Sprache etwas spezifisch Menschliches. Kein Schimpanse dieser Erde hat je über seinen mehr oder weniger vorhandenen Sprachgebrauch reflektiert, womit nach unserer Definition von Sprache eben nicht diese, sondern vielmehr die Fähigkeit zur Kommunikation gegeben ist. Es gibt ganz andere Ebenen, um einen Schimpansen zu verstehen (siehe dazu den Exkurs ab S. 47ff.). Damit haben wir freilich noch nicht gesagt, was „Sprache“ eigentlich „wirklich“ ist. Sprache steht und fällt mit der „Bedeutung“ der Worte. Doch was „ist“ die Bedeutung eines Wortes? Spätestens seit Wittgenstein ist klar, dass die Bedeutung eines Wortes im Kontext entsteht, in dem es gebraucht wird. Aber ersetzen wir so argumentierend nicht nur einen wagen Begriff (Bedeutung), durch einen anderen (Kontext)? Was „ist“ ein Kontext? Die Bedeutung eines Wortes entsteht, in dem es *relativ* zu einem anderen Wort gebraucht wird – etwa „Rot“ versus „Grün“, „hoch“ versus „tief“, „gut“ versus „böse“ – „a“ versus „e“, „g“ versus „k“ etc.. So kann der „Kontext“ mit einer Spielwiese verglichen werden, die in sich wieder eine Relation darstellt – „K“ versus „O“ versus „N“ versus „T“ versus „E“ versus „X“ versus „T“ resp. in gesprochener Sprache vergleichbare Mund- und Zungenstellungen, Gurr- und Zischlaute, die sich unterscheiden lassen. Die *Bereitschaft* zu vergleichen, die geäußerten Relationen mit vorhandenen zu vergleichen, neue Relationen zu erzeugen, muss im Gegenüber liegen, in der *Aufmerksamkeit* des Mitmenschen, dem man die Bedeutung eines Wortes klar machen will. So „schwebt“ die Bedeutung, genauso wie der „Kontext“, zwischen uns Menschen und wird mehr oder weniger manifest – je nachdem wie wir uns „etwas“ zuwenden. Genauso wie der Gebrauch von Sprache in den Dualismus „Innen“ versus „Außen“ mündet (ein Dualismus, der nur dann problematisch wird, wenn wir ihn einfach voraussetzen, uns der Setzung nicht bewusst sind), lebt die Sprache von den *Polen*, den *Relationen*, die wir Menschen erzeugen. Diese Gegensätze sind zugleich für jene Bewegung verantwortlich, für jenes Spiel der Formen und Farben, das die Welt so vielgestaltig in unser Bewusstsein dringen lässt. Ohne „Rot“ kein „Grün“, ohne „hoch“ kein „tief“, ohne „böse“ kein „gut“, ohne „Gehirn“ kein „Nicht-Gehirn“. So legen wir

Worte ist aber, so könntest Du entgegen, gemeint, dass der Mensch ein sinnliches Wesen ist, ein Wesen, das vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck übergeht. Mit dieser Setzung im Hintergrund scheint es selbstverständlich, dass das Bild eines Gehirns mehr aussagt als die Deutung des Neurowissenschaftlers, der es mittels ausgeklügelter Verfahren erstellt hat. Woher weiß der Neurowissenschaftler aber, dass er „Gehirne“ zu deuten hat, *dass* diese existieren? Vielleicht wirst Du nun auf Lehrbücher verweisen, in denen diese Tatsache wunderbar beschrieben ist. Nur, wer hat diese produziert, wer hat Gehirne abgebildet und als solche bezeichnet? Wie kommt es, dass wir bis heute denken, wir könnten einem Verständnis der Arbeitsweise des Gehirns näher kommen, nur weil wir bunte Bilder von ihm erzeugen? Wie konnte sich die, wirklich nur auf den ersten Blick „selbstverständliche“, Sichtweise durchsetzen, die Hirnwissenschaftler glauben lässt, (funktionelle) Magnetresonanztomographie, Positronenemissionstomographie oder ähnliche Techniken ermöglichen einen Blick in das Hirn, wie es „ist“?

Die Antwort auf diese Frage lässt sich nach längerem Hin- und Hersinnieren vielleicht auf Folgendes reduzieren: Das Hinterfragen von Gewissheiten (wie etwa der Existenz des Gehirns, obgleich man sein eigenes nie wirklich gesehen hat, sondern bestenfalls (s)ein Röntgenbild), das Hinterfragen der im Abbilddenken inhärenten dualistischen Weltansicht, i. e., des Bildes eines Objektes, zum Beispiel des Gehirns auf der einen Seite und eines Zettelchens mit der Aufschrift G-E-H-I-R-N, das dieses Objekt benennt, auf der anderen Seite, verursacht mitunter ein nicht näher definierbares „Unwohlsein“. Wozu, so fragen manche, soll ich mir den fest erscheinenden Boden unter den Füßen wegziehen, wozu die übertriebene Skepsis, die in der Alltagspraxis (etwa wenn jemand mit einem Schlaganfall auf schnellstem Weg behandelt werden soll) nichts wert ist? Die Antwort hierauf ist einfach: Skeptiker sind vergleichbar mit Menschen, die zur Reinigung des Organismus eine Entschlackungskur vornehmen. Hält diese jedoch zu lange an, besteht die Gefahr, dass der Körper wie auch der Geist auslaugt, müde wird und träge. Das ist nicht, was hier bezweckt ist. Vielmehr wird ein Rekonstruktionsvorgang vollzogen, der nicht dazu dient, sich zu vernichten, sondern vielmehr dazu, uns unserer Voraussetzungen bewusst zu werden, so tief zu graben, wie nur möglich. Wir wollen lediglich ein Fundament schaffen, um sodann ein Bauwerk zu errichten, das wenn möglich nicht auf Sand steht.

Relationen über die Welt, bis uns das „Rote“ und das „Grüne“, das „Hohe“ und das „Tiefe“, der „Kontext“, real und *wesenhaft* erscheinen.

Wir betreiben nicht Kritik an der Wissenschaftstheorie um ihrer selbst willen, sondern um etwas entstehen zu lassen, das wenn möglich irgendeinen *Nutzen* haben soll, praktische *Anwendung* finden soll und nicht bloß leeres Gerede darstellen soll. Und so geht es in letzter Konsequenz um nichts anderes als um *Ethik*.

Intellektuellen Yogis vergleichbar wollen wir versuchen, ein nicht dualistisch ausgerichtetes Bewusstsein auszubilden.⁴ Könnte es für die Neurowissenschaft nicht höchst fruchtbar sein, wenn Hirnwissenschaftler ihre Energie bis zum Shiva-Bewusstsein fließen lassen?⁵ Muss man nicht, will man den tausendblättrigen Lotus begreifen, zunächst einmal seinen eigenen wecken?

Ein erster Schritt in diese Richtung mag die Reflexion über den Dualismus „Subjekt“ versus „Objekt“ darstellen, mag die Reflexion über das „abbildtheoretische“ Denken sein, das im Grunde genommen nichts anderes als ein unreflektiert übernommener Dualismus ist (das Bild eines Objekts auf der einen Seite, der unvoreingenommene Betrachter auf der anderen). Nach wie vor ist es mehr oder weniger unklar, wie das „Bewusstsein von etwas“, also zum Beispiel das eigene Gehirn zu untersuchen, durch eben dieses hervorgerufen wird. Es fehlt der Beobachter im Gehirn, der sich Bilder anschaut. Nach wie vor werden Bilder, die „für sich“ sprechen sollen, in hochkarätigen Wissenschaftsmagazinen veröffentlicht.

Wir befinden uns quasi inmitten eines Krimis. Gesucht ist der „Mann mit Hut“, der uns das „Bewusstsein von etwas“ vermittelt und uns zugleich zum Narren hält – ansonsten das „Bewusstsein“ für uns kein Rätsel

⁴ Es sei nachdrücklich darauf hingewiesen, dass mit „non-dualistisch“ nicht etwa die *Aufhebung* des Dualismus „Subjekt“ versus „Objekt“ gemeint ist, da dieser – wann auch immer wir Sprache gebrauchen – zwangsläufig vorhanden ist.

Es besteht eine *sprachlogische Beziehung* zwischen den Begriffen Subjekt und Objekt, d. h., wann immer von einem Objekt die Rede ist, muss logischerweise auch ein Subjekt zugegen sein (siehe Joachim Israel, *Sprache und Erkenntnis. Zur logischen Tiefenstruktur der Alltagssprache*. Frankfurt 1990).

Diese Einheit zu verdeutlichen ist mit dem Begriff „non“ gemeint, keinesfalls aber eine „Einheit“ der beiden, wie sie auf analytischem Wege nicht zu erreichen ist.

⁵ Die Shakti, jene Urkraft, welche die Schöpfung kreiert haben soll, wird im Menschen in ihrer Wirksamkeit als *Kundalini* bezeichnet. Symbolisch wird sie als Schlange dargestellt, welche im tiefsten Chakra (Muladhara Chakra; Sanskrit *mula* - Wurzel), an der Basis der Wirbelsäule zwischen der Afteröffnung und den Geschlechtsorganen schläft, um (so) erwacht ihren Weg (entlang der Wirbelsäule) zurück zu Shiva zu finden. Siehe Mircea Eliade, *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*. Suhrkamp 1985, S. 250f.

darstellten sollte.⁶ Vielleicht können wir das *Wesen* des Bewusstseins jedoch fassbar machen, wenn wir nur unsere Voraussetzungen, unsere Reden über das Gerede, bedenken. Vielleicht erkennen wir dann auch, dass es wesenlos ist? Eine Chimäre?

Aber es sei schon jetzt gesagt, dass Bemerkungen wie die Folgende nur die Spur verwischen, die wir verfolgen:

Würde sich ein Beobachter den Reiz ansehen, der einem Versuchstier dargeboten wird, und anschließend die Aktivierung betrachten, die durch den Reiz im visuellen Cortex des Tieres hervorgerufen wird, dann würde er eine auffallende Übereinstimmung zwischen der Form des Reizes und der Form des neuronalen Aktivitätsmusters in einer der Schichten der primären Sehrinde feststellen.⁷

Was mag wohl mit „würde“ gemeint sein? Oder gibt es etwa auch eine beobachterunabhängige Welt der neuronalen Aktivitätsmuster? Gibt es beobachterunabhängige Gitter in der Welt da draußen? Ja, es gibt sie dann, wenn wir Menschen (oder Menschen wie Antonio R. Damasio) sie „sein lassen“. Es könnte jedoch für die Neurowissenschaft und das Selbstverständnis von uns Menschen um einiges nützlicher sein, wenn wir, anstatt uns an die Wirklichkeit derartiger Bilder zu klammern, unsere Energien bis in das Sahasrara Chakra (Sanskrit *sahasra* - tausend)⁸, bis hin zum Lotus mit den tausend Blütenblättern fließen lassen und uns erst hernach an die Erforschung des Gehirns wagen. Zu schade, dass wir unseren eigenen Anregungen in diesem schriftlichen Rahmen nicht gerecht werden können – und im Leben bedarf es dazu wohl der Versenkung und nicht der philosophischen Quacksalberei. Der Philosophie als Lebensform.

Der Weg, den wir hier verfolgen, ist und bleibt ein analytischer, und so konstatieren wir ganz nüchtern und frei von jeglicher mystischer Verschleierung: Das Gehirn als „Gehirn“ ist bereits einem Akt menschlichen Erkennens, einer erzeugten Relation („Gehirn“ versus „Nicht-Gehirn“), entsprungen. Gemäß der bereits festgestellten Tatsache, dass die Welt nicht zu uns spricht, können wir folgern, dass auch das „Gehirn“ nicht zu uns spricht (etwa: „Du verwirrst mich!“). Wenn wir aber nun dennoch den Begriff „Gehirn“ gebrauchen, so müssen wir zugeben, dass dieser Begriff mit dem angesprochenen Zellhäufchen (also dem „Gehirn“) zusammenfällt,

⁶ Siehe zur Verdeutlichung des Rätselhaften S. 61ff.. Wesentlich ausführlicher dargestellt wird das Mysterium „Bewusstsein“ in Thomas Metzinger (Hrsg.), *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*. Schöningh 1996

⁷ Vgl. Antonio R. Damasio, *Descartes Irrtum*. München 2001, S. 149

⁸ Siehe Mircea Eliade, a. a. O., S. 253

wir das Gehirn als „Gehirn“ konstruieren, indem wir Sprache gebrauchen. Es geht nun darum, diesen Konstruktionsprozess zu *rekonstruieren*, zu zeigen, dass wir das Hirn im Sprachspiel „Hirn“ zu dem werden lassen, das es ist. Es gilt zu zeigen, dass ohne den Begriff „Hirn“ dieses gar nicht losgelöst vom restlichen Organismus (sowie von der „Welt“) *als* „Gehirn“ zu betrachten ist. An dieser Stelle bestünde nun die Möglichkeit, Parallelen zu östlichen Weisheitslehren zu ziehen.⁹ Wir ziehen es jedoch vor, Ludwig Wittgenstein zu Wort kommen zu lassen. Dies deshalb, weil das Sprachspiel hervorragende Dienste leisten kann, um die Nichtexistenz eines Hirns außerhalb des entsprechenden Sprachspiels anschaulich zu machen.

⁹ Analogien zu Nagarjuna (um 200 n. u. Z.), dem Begründer der ersten philosophischen Schule des Mahayana (der Schule der Madhyamika), dem Verkünder des „mittleren Weges“, liegen nahe. Eine Einführung vermittelt Erich Frauwallner (1969, S. 170f) oder auch (für den englisch-sprachigen Leser) Christian Lindtner in seinem Artikel *Atisa's introduction to the two truths, and its sources*, *Journal of Indian Philosophy* 9 (1981), 161 – 214

SPRACHSPIELE

Wir können uns auch denken, daß der ganze Vorgang des Gebrauchs der Worte eines jener Spiele ist, mittels welcher Kinder ihre Muttersprache erlernen. Ich will diese Spiele >Sprachspiele< nennen, und von einer primitiven Sprache manchmal als einem Sprachspiel reden.

Und man könnte die Vorgänge des Benennens der Steine und des Nachsprechens des vorgesagten Wortes auch Sprachspiele nennen. Denke an manchen Gebrauch, der von Worten in Reigenspielen gemacht wird.

Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das >Sprachspiel< nennen.¹⁰

Den umfassenden Horizont miteinander verbundener regelgeleiteter Tätigkeiten nennt Wittgenstein *Sprachspiel*. Dieser Begriff ist ein Schlüsselbegriff in den *Philosophischen Untersuchungen*, ein spielerisches Element, das man im Traktat vergeblich suchen wird. Könnte hier nicht die Triebfeder der Wittgensteinschen Wende im Denken, von der so genannten Früh- zur Spätphilosophie, verborgen liegen? Was könnte treibende Kraft, geistiger Motor der *Philosophischen Untersuchungen* gewesen sein, nachdem Wittgenstein im Traktat doch noch fest davon überzeugt war, bestimmte Probleme „im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben“? Wozu diese unzusammenhängende Landschaftsskizze? Unterstellen wir ihm folgende, tiefsinnige Absicht: Philosophisch sowie wissenschaftlich ver- und gebildete Menschen tendieren dazu, ihre Welt (ihren „Untersuchungsgegenstand“, ihr „Objekt“), abbildtheoretisch dem Diskurs voraus zu stellen. Worte dienen dazu eine Verbindung, einen Draht, zwischen den „an sich“ gezogenen Linien und Formen, den „Darstellungen“ in der Welt und dem „denkenden Betrachter“ herzustellen.

Wittgenstein könnte nun gerade hier, bei der Frage in welcher *Beziehung* Sprache und Welt stehen, eine Betrachtungswende vollzogen haben. Er könnte über diese Beziehung (neuerlich) reflektiert haben, um sich schließlich hin zu seiner Sprachspielkonzeption, hin zum „Nicht-Bezetteln der Welt“ zu bewegen.

Wittgenstein könnte das im Traktat gezeichnete Bild der *Vertretung* von Gegenständen durch Zeichen überwunden haben, die Vorstellung, welche bis Platon zurück reicht, dass Worte zum *Benennen* von „Welt“ dienen. Keine Fußnote zu Platon verfasst zu haben, wäre gewiss von nicht zu unterschätzender Dimension. Ist es schließlich verwunderlich, dass er

¹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (PU). Frankfurt/Main 1984, S. 241, § 7

ausgerechnet ein Zitat aus den *Bekenntnissen* des Augustinus an den Beginn der *Philosophischen Untersuchungen* stellt? Augustinus glaubt sich daran erinnern zu können, wie ihm Erwachsene die ersten Worte beibrachten. Wittgenstein zitiert hier:

Nannten die Erwachsenen irgend einen Gegenstand und wandten sie sich dabei ihm zu, so nahm ich das wahr und ich begriff, daß der Gegenstand durch die Laute, die sie aussprachen, bezeichnet wurde, da sie auf ihn hinweisen wollten.¹¹

Und erläutert dann wie folgt:

In diesen Worten erhalten wir, so scheint es mir, ein bestimmtes Bild vom Wesen der menschlichen Sprache. Nämlich dieses: Die Wörter der Sprache benennen die Gegenstände – Sätze sind Verbindungen von solchen Benennungen. (...) Wer das Lernen der Sprache so beschreibt denkt, so möchte ich glauben, zunächst an Hauptwörter, wie „Tisch“, „Stuhl“, „Brot“, und die Namen von Personen, erst in zweiter Linie an die Namen gewisser Tätigkeiten und Eigenschaften, und an die übrigen Wortarten als etwas, was sich finden wird.¹²

An anderer Stelle geht Wittgenstein näher auf das von Augustinus verwendete Wort „bezeichnen“ ein, und hier merken wir auch spätestens, dass die Angelegenheit so trivial nicht ist:

Am direktesten ist das Wort >bezeichnen< vielleicht da angewandt, wo das Zeichen auf dem Gegenstand steht, den es bezeichnet. Nimm an, die Werkzeuge, die A beim Bauen benützt, tragen gewisse Zeichen. Zeigt A dem Gehilfen ein solches Zeichen, so bringt dieser das Werkzeug, das mit dem Zeichen versehen ist. So, und auf mehr oder weniger ähnliche Weise, bezeichnet ein Name ein Ding, und wird ein Name einem Ding gegeben. – Es wird sich oft nützlich erweisen, wenn wir uns beim Philosophieren sagen: Etwas benennen, das ist etwas Ähnliches, wie einem Ding ein Namenstäfelchen anheften.¹³

Was Wittgenstein hier zum Ausdruck zu bringen versucht, wird vielleicht in folgender Bemerkung noch deutlicher:

¹¹ Ludwig Wittgenstein, a. a. O., S. 237, § 1

¹² Ludwig Wittgenstein, a. a. O., S. 237, § 1

¹³ Ludwig Wittgenstein, a. a. O., S. 244, § 15

Es könnte von Zeichen ein Gebrauch gemacht werden solcher Art, daß die Zeichen nutzlos würden (daß man sie vielleicht vernichtete), sobald der Träger aufhörte zu existieren. In diesem Sprachspiel müßte sozusagen der Name den Gegenstand an einer Schnur haben; und hört der Gegenstand auf zu existieren, so kann man den Namen, der mit ihm zusammen gearbeitet hat, wegwerfen.¹⁴

Gegenständen Namenstäfelchen anhängen, als ob der Gegenstand als dieser existiert, noch bevor wir eine Sprache zu gebrauchen gelernt haben? Gegenstände an einer Schnur haben, als ob ein Draht zwischen uns Menschen und der „Welt da draußen“ gespannt wäre? Diese Bemerkungen klingen reichlich absurd und doch scheint der *Bezug* zur Welt in unserem Denken verwurzelt zu sein. Es ist schließlich kein „Augustinisches“ Bild von der Sprache, sondern gehört in die durchgehende Tradition von Platon bis zum frühen Wittgenstein.¹⁵ Es scheint weiters, als wäre Wittgenstein der Erste im Abendland, der mit dieser Vorstellung aufräumt. *Der* westliche Denker, der philosophische Fragen an der Wurzel packt und damit eine radikale Betrachtungswende vollzieht.

Für Philosophen, die Philosophie um ihrer selbst willen betreiben, reicht dieser Reflexionsprozess hart an die Selbstzerstörung heran, denn haben wir die Reflexion einmal vollzogen, müssen wir den Glauben an die Existenz eines *wirklichen* philosophischen Problems aufgeben (gleichsam die Leiter einmal hinaufsteigen und sie dann wegwerfen). Verwandelt man Philosophie hingegen in Ethik, trägt sie als *Psychologie* in die Praxis, so bekommt sie eine ungeheuer wichtige Position, weil sie uns den Reflexionsprozess überhaupt erst ermöglicht, die *Rekonstruktion* in Gang setzt – und dies nach einmal erfolgter Akkulturation immer wieder von neuem.

Wittgenstein war sich der Tragweite seiner Betrachtungsweise wohl bewusst.¹⁶ Die Aufhebung der Sprachabtrennung hat jedoch bis heute,

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Frankfurt/Main 1994, S. 116, § 592

¹⁵ Vgl. auch Wolfgang Kienzler, *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie*. Frankfurt/Main 1997, S. 38. Platons Werken liegt ein bestimmtes Sprachverständnis zugrunde, das an dieser Stelle nur mit einem „label“ belegt sein soll: „Schriftlichkeit“.

¹⁶ Ein eindrucksvoller Beleg für seine Selbsteinschätzung stammt aus dem Jahre 1931. Am 22. November trägt Wittgenstein folgende Bemerkung in sein Manuskriptbuch ein: „Das eigentliche Verdienst eines Kopernikus oder Darwin war nicht die Entdeckung einer wahren Theorie, sondern eines fruchtbaren neuen Aspekts.“ Wittgenstein hat also keine neue Theorie des Satzes, der Wahrheit oder der Sprache entdeckt, sondern eine neue Betrachtungsweise philosophischer Probleme überhaupt gefunden. Dieses ist genau der Punkt, in dem er sich, ohne sich selbst ausdrücklich zu nennen, mit

zumindest im Bereich der Wissenschaftstheorie à la „Konstruktivismus“ sowie im Bereich der Kognitionswissenschaft, nicht jene Wertschätzung erfahren, die ihr zukommen müsste. Wir sind dem platonischen Denken verhaftet geblieben, in dem Sinne, als „Sprache“ vielfach lediglich als ein Zeichensystem anerkannt wird, mit dessen Hilfe „Welt“ *bezeichnet* wird. So Denkende befinden sich in bester Gesellschaft:

Bestimmung des Wortes als belehrendes Werkzeug

Sokrates: Wohlan! Was man schneiden mußte, mußte man doch, sagen wir, vermittels etwas schneiden.

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Und was weben, vermittels etwas weben, und was bohren, mittels etwas bohren?

Hermogenes: Freilich.

Sokrates: Also auch was man benennen mußte, mußte man mittels etwas benennen?

Hermogenes: So ist es.

Sokrates: Was ist nun jenes, womit man bohren muß?

Hermogenes: Der Bohrer.

Sokrates: Und womit man weben muß?

Hermogenes: Die Weberlade.

Sokrates: Und was, womit benennen?

Hermogenes: Das Wort.

Sokrates: Richtig. Ein Werkzeug ist also auch das Wort.

Hermogenes: Freilich.¹⁷

Worte dienen für Hermogenes (wie auch für Sokrates?) zum „Benennen der Welt“. Diese Auffassung ist gut und richtig, solange wir Sprache als „geschriebene Sprache“ auffassen. Doch der Begriff des „Sprachspiels“ deutet auf einen Akt hin, der Begriff deutet darauf hin, dass wir spielerisch in der Welt handeln. Er deutet auf orales, mündliches *Verhalten* hin. Ein Kind, das seine Muttersprache erlernt, lernt diese, indem es „in seiner Welt agiert“, Dinge begreift und als diese „erkennen lernt“. Wir Erwachsene bezeichnen Objekte insofern, als wir „geschriebene Sprache“ benutzen, die

Kopernikus und Darwin vergleicht, die beide ebenfalls Umwendungen, Revolutionen des Denkens vollbracht haben, indem sie eine neuartige Betrachtungsweise der gegebenen Phänomene einführten. Dass er diesen Vergleich zieht, zeigt, gerade in seiner vollkommenen Unbescheidenheit, dass sich Wittgenstein zu diesem Zeitpunkt des revolutionären Charakters seiner philosophischen Arbeit völlig bewusst war: Was er entwickelte, war nicht ein Beitrag zur Philosophie, sondern eine Änderung ihrer gesamten Ausrichtung. Vgl. Wolfgang Kienzler, a. a. O., S. 28f.

¹⁷ Platon, *Kratylos* 387d, 388a. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher und Hieronymus und Friedrich Müller. Reinbek bei Hamburg 1994, S. 21

für dieses Verhalten unzweifelhaft die Voraussetzung bildet. Ein gesundes Kind lernt jedoch zuerst „gesprochene Sprache“ und erst in einem zweiten Schritt „Zeichen“ kennen. Wie sollte es daher möglich sein, dass Worte hier zum „Benennen“ oder „Bezeichnen“ dienen, wenn es keine Zeichen gibt, weil wir uns (als Kind oder kindlich Erwachsene) auf der Ebene der Mündlichkeit und nicht jener der Schriftlichkeit bewegen? Walter Ong arbeitet den Unterschied zwischen diesen beiden Ebenen wie folgt heraus:

First of all, names do give human beings power over what they name: without learning a vast store of names, one is simply powerless to understand, for example, chemistry and to practice chemical engineering. And so with all the other intellectual knowledge. Secondly, chirographic and typographic folk tend to think of names as labels, written or printed tags imaginatively affixed to an object named. Oral folk have no sense of a name as a tag, for they have no idea of a name as something that can be seen. Written or printed representations of words can be labels; real, spoken words cannot be.¹⁸

Diese beiden Ebenen, jene der „Mündlichkeit“ und jene der „Schriftlichkeit“, werden allzu gerne vermischt. Menschen, die eine Schriftsprache gelernt haben, haben erhebliche Mühe, sich „Sprache“ vorzustellen, ohne hierbei automatisch an das Alphabet oder eben „geschriebene Symbole“, Zeichen, zu denken. Kinder wie Bo (sechseinhalb Jahre) behaupten mitunter, dass der „Name“ und das „Benannte“ zusammen gehören. Irren sie sich?

Wenn es keine Wörter gäbe, wäre es schön langweilig. Man könnte nichts fabrizieren. Wie hätte man die Dinge dann gemacht (wenn es keine Namen gegeben hätte)?¹⁹

Kinder trennen bis zu einem gewissen Alter scheinbar nicht zwischen dem „Objekt“ und dem „Begriff“, oder man könnte auch sagen, für sie bilden das Objekt, das angesprochen wird und die Lautfolge, diese Relationen, eine Einheit. Wie sollte man schließlich einen „Aspekt“ erkennen, ihn relativ zu anderen „abgrenzen“, einen Unterschied erzeugen, wenn niemand diesen Unterschied verdeutlicht. So gurren die Erwachsenen etwa „Sonne“ und zeigen auf eine leuchtende Kugel am Himmel. Das Kind unterscheidet zwischen dem „Blau“ und dem „leuchtenden Etwas“ und gurrt auch die Laute „S-O-N-N-E“. Beide Seiten sind glücklich. Die Eltern,

¹⁸ Walter J. Ong, *Orality and Literacy*. London 1982, p. 33

¹⁹ Jean Piaget, *Das Weltbild des Kindes*. München 1997, S. 67

weil sie über ein kluges Kind verfügen, die Kinder, weil ihre Welt um einen Aspekt reicher geworden ist. Jean Piaget beschreibt diese „Merkwürdigkeit“ wie folgt:

Im Problem der Namen sind alle Schwierigkeiten enthalten, die bei der Untersuchung des Dualismus Innen/Außen beim Kinde auftreten. Sind die Namen im Subjekt oder im Objekt? Sind sie Zeichen oder Dinge? Hat man sie durch Beobachtung entdeckt oder ohne objektiven Grund gewählt?...Die >Fragen nach den Namen<, die für die ursprünglichsten Stadien des kindlichen Fragens charakteristisch sind, sind allgemein bekannt: >Was ist das?< Wenn man diese Fragen sorgfältig prüft, so sieht man, daß das Kind dieser Stadien viel mehr zu tun glaubt, als nur einen Namen zu lernen. Es dringt seiner Meinung nach in das Wesen des Dings ein und entdeckt eine wirkliche Erklärung...Der Name scheint somit zum Wesen der Dinge zu gehören, ja er ist sogar die Voraussetzung dafür, daß sie überhaupt hergestellt werden können.²⁰

Wechseln wir schließlich den Kulturkreis und beobachten das Leben von Menschen, die überhaupt nie eine geschriebene Sprache benutzt haben, ja diese gar nicht kennen, so werden wir ebenso feststellen, dass gar keine Möglichkeit besteht, „Welt zu bezeichnen“, weil die hierfür erforderlichen „Zeichen“ fehlen.

Human beings in primary oral cultures, those untouched by writing in any form, learn a great deal and possess and practice great wisdom, but they do not ‚study‘.²¹

Es gibt somit ausreichend Grund zu der Annahme, dass wir „Welt“ nur dann „bezeichnen“ können, wenn „Zeichen“ zur Verfügung stehen. Im täglichen Umgang miteinander, in der oralen mündlichen Interaktion mit anderen Menschen sowie mit „Welt“ könnte man jedoch sagen: Unsere Begriffe sind „in-worlded“, sie lassen die Welt überhaupt erst zu jener werden, die uns schließlich als „real“ erscheinen mag.

Hier kratzen wir nun an einem der zentralen Probleme der Philosophie, dem sogenannten „Wirklichkeitsbezug“, dem Bezug zur Welt, der Frage nach dem Ding. Philosophen spielen ein merkwürdiges Spiel, indem sie unreflektiert die Aktivität des „Erkennens“ einführen und damit Subjekt und Objekt, Beobachter und Beobachtetes in Relation zueinander setzen. Die aus dieser Trennung resultierenden Fragen münden schließlich in die Formulierung diverser Theorien, wie sich die Welt „wirklich“ gestalten

²⁰ Jean Piaget, a. a. O., S. 67f.

²¹ Walter J. Ong, a. a. O., p. 9

mag. Was bleibt jedoch von der Philosophie noch übrig, wenn wir die Voraussetzung ihrer selbst als „selber konstruiert“ anerkennen? Bleibt dann noch mehr zu sagen als: Alles ist Hier und Jetzt. Zugegebenermaßen kann jede Aussage, die die Existenz von „etwas“ unhinterfragt voraussetzt, als eine „Flucht aus der Illusion“ oder auch als eine „Flucht aus dem Nichts“ interpretiert werden. Andererseits betreiben wir nicht Philosophie um ihrer selbst willen, sondern vielmehr Wissenschaftstheorie. Was folgt also beispielsweise für die Kognitionswissenschaft aus der Feststellung, dass ohne das Sprachspiel „Gehirn“ kein „Gehirn“ *ist*? Eine Kernannahme der Kognitionswissenschaftler ist, dass der menschliche Geist einem „Symbolmanipulator“ vergleichbar ist und daher kognitive (resp. neuronale) Prozesse mit Hilfe von geeigneten Programmen am Computer simuliert werden können. Ein gesunder Mensch gebraucht jedoch gesprochene Sprache, bevor er zu einem „Symbolmanipulator“ erzogen wird, bevor er mit „geschriebenen Symbolen“ umzugehen lernt. Der „Standardcomputer“ manipuliert Symbole. Erst wenn künstliche Wesen konstruiert werden, die ihre Welt im oralen Umgang miteinander zu „gestalten“ imstande sind, wird es Computer geben, die – so wie wir Menschen – die Möglichkeit zur Erleuchtung haben werden. Oder wird es doch bei beleuchteten Bildschirmen bleiben, die uns Menschen über den Zustand des Computers aufklären? Bedarf der Bildschirm nicht eines Menschen, der sich mit ihm auseinandersetzt?

Das Gehirn als Setzung der Neurowissenschaft

Das Gehirn wird benötigt, um das Gehirn zu erkennen. Doch kann das „Gehirn“ sich selber erkennen? Obgleich diese Frage wohl von den meisten Wissenschaftlern verneint werden wird, sprechen Abbildungen in gängigen Lehrbüchern dafür, dass das „Gehirn“ gewöhnlich als *an sich* existierendes „Objekt“ angesehen wird. Das Gehirn ist hier nichts anderes als ein „zu bezettelndes“ Zellhäufchen.

Nehmen wir das „Gehirn“ als an sich existierendes Etwas, das „für sich“ existiert, für bare Münze, so landen wir in eben jener Problematik, die bis heute als ungelöst gilt. Trennen wir das Gehirn unreflektiert vom „restlichen“ Organismus und lassen es dann „wesenhafte“ sein, so stellt sich unweigerlich die Frage, wer oder was der obskure „Beobachter im Gehirn“ ist, der „Mann mit Hut“, der uns Menschen oder anderen Lebewesen Bewusstsein vermittelt.

Werden wir auf diese Fragen Antworten finden, indem wir die Voraussetzung unserer Erkenntnis „erkannt“ oder, besser gesagt, *rekonstruiert* haben? Wird uns die Welt genauso wie das Gehirn letztlich „wesenlos“ erscheinen und damit die „Neutralität“ des neuronalen Codes genauso erstaunlich wie das Erzeugen von Relationen im intersubjektiven Umgang mit unseren Mitmenschen?

Das zentrale Element auf der Suche nach einer Lösung des Dilemmas stellt die „Wahrnehmung“ dar. Diese wird gewöhnlich, im Sinne des dualisierenden Denkens, von der „Kognition“ getrennt, und damit vorausgesetzt, dass man zuerst „etwas“ wahrnimmt und erst in einem zweiten Schritt dieses „Etwas“ *erkennt*. Andererseits ist nur allzu offensichtlich, dass die Trennung zwischen „Wahrnehmung“ und „Kognition“ kontraproduktiv ist, vielmehr die beiden wechselseitig aufeinander ein- und rückwirken.²² Lassen wir diesen Zirkel bei Seite und erachten „Wahrnehmung“ als von der „Kognition“ getrennt, so kommen wir in das leidige Fahrwasser des „Repräsentationsproblems“ d. h., das „Etwas“ muss auf irgendeine nicht näher bekannte Weise im Gehirn „repräsentiert“ und dann in einem zweiten Schritt mit dem dazu passenden „Begriff“ zur Deckung gebracht werden.

Hierbei wird jedoch die Dualität, in welcher sich der Wissenschaftler befindet, außer Acht gelassen. Mit anderen Worten: Der Neurowissen-

²² Siehe zum Beispiel Goldstone, R. L. (1998). Perceptual Learning, *Annual Review of Psychology*, 49, 585 – 612

schafter übersieht, derart realistisch argumentierend, seinen Werdegang, seine eigenen Sprachspiele. Er übersieht, wie ein Objekt für ihn als dieses „Objekt“ existent wurde. Er übersieht, dass die „Bedeutung“ sich überhaupt erst vom „Objekt“ lösen konnte, *nachdem* das Objekt als dieses konstruiert worden war. Ebenso kann erst dann über die Bedeutung des Begriffs „Objekt“ sinniert werden, wenn der Begriff „Bedeutung“ im intersubjektiven Sprachspiel seine Bedeutung ergattert hat.

Wenn wir sagen, dass wir „etwas“, beispielsweise einen Stift, sehen, so haben wir im Sprachspiel Wissen darüber erworben, dass das, was wir sehen, ein Stift ist. Dieser wurde so vorgehend für uns existent. Schauen wir uns das umgekehrte Bild des Stiftes auf der Netzhaut an und halten dann nach dessen Repräsentation Ausschau, so haben wir durchgehend auf unserem Sprachklavier gespielt. Wir haben den Stift schon erkannt, bevor wir glauben, dass er im Gehirn „repräsentiert“ ist (wie sollte man ansonsten auch etwas *zur Deckung* bringen).

Das umgedrehte Bild auf der Netzhaut ist somit nur deshalb ein „umgedrehtes Bild“, weil wir das Bild bereits als *Bild* erkannt, dieses gedeutet haben. Wenn wir uns nun fragen, wie das Bild des Stiftes im Gehirn repräsentiert ist, so überspringen wir den entscheidenden Schritt: Wir müssen nämlich den Stift erst „als Stift“ *konstruieren*, woraus folgt, dass dieser nicht *als* Stift repräsentiert sein kann. Anders ausgedrückt: Wenn darüber spekuliert wird, ob die Erkennung eines Stiftes auf die Art und Weise erfolgt, dass ein Bild des Stiftes von der Retina an das Gehirn übermittelt und dort mit einem gespeicherten Muster direkt verglichen wird (sog. *Schablonenabgleich*) oder eine *Merkmalsanalyse* in Erwägung gezogen wird (also einzelne Merkmale des Stiftes, die für diese besonders charakteristisch sind, abgespeichert wurden und der Vergleich mit dem Gesehenen anhand von fundamentalen Merkmalen erfolgt),²³ so setzt all das voraus, dass „etwas“ bereits als „etwas“ erkannt/konstruiert wurde, ansonsten wir nichts zur Deckung bringen könnten.

Das Bild auf der Netzhaut beinhaltet bereits unsere Deutung, erfordert bereits unser Erkennen.

Lassen wir nun die triviale Vorstellung der Abbildung des Stiftes im Gehirn hinter uns, so stellt sich die Frage der Repräsentation nicht mehr. Vielmehr können wir sagen, dass eine Unzahl an Reizen auf die Netzhaut trifft. Wir können jetzt beschreiben, wie sich die Rezeptoren verhalten, wir können beschreiben, dass bestimmte Zellen auf bestimmte Reize feuern, und wir könnten schließlich sagen, dass Ganglienzellen der Retina über

²³ Vgl. John R. Anderson, Kognitive Psychologie. Heidelberg 1996, S. 45

ihre Axone in Impulsmustern verschlüsselte Informationen über die auf die Photosensoren treffenden Lichtstrahlen weitergeben. Dieses Denken impliziert aber, dass die Rezeptoren etwas „verschlüsseln“. Doch „was“ verschlüsseln sie? Wohl kaum den „Stift“, denn diesen *als* „Stift“ zu konstruieren, bedarf nolens volens der (inter)subjektiven Konstruktion, der bereits vorhandenen Relation „Stift“ versus „Nicht-Stift“. Der Stift selber beinhaltet keinerlei „Information“, die auf sein „wahres“ Wesen schließen lässt.

Rezeptoren „verschlüsseln“ möglicherweise gar nichts, sondern dienen dazu, das Spiel von Licht und Schatten in neuronale Aktivitätsmuster zu übersetzen. Nichts weiter. Damit sich *ein* Mensch denken kann, dass es sich um einen „Stift“ handelt, bedarf es *primär* der Interaktion mit anderen Menschen. Es könnte sich also genau umgekehrt verhalten: Der Prozess der Wahrnehmung läuft nicht, wie gemeinhin angenommen, von der „Wahrnehmung des Stiftes zur „Erkenntnis“, sondern vielmehr von der „Konstruktion“ des Stiftes im (oralen) Umgang mit anderen Menschen zur „Kognition“ und damit zur „Wahrnehmung“ desselben. Letztlich muss auch der Begriff „Wahrnehmung“ im intersubjektiven Umgang mit anderen Menschen jene Bedeutung bekommen, die ihm ein Mensch, der über diese sinniert, zukommen lässt. Anders ausgedrückt: Wahrnehmung und Kognition wirken wechselseitig aufeinander ein, wurden lediglich im Dialog von einander getrennt.

Wir können neuronale Aktivität schließlich auf verschiedenen Ebenen beschreiben und beispielsweise Zusammenhänge zwischen Hirnstromaktivität und kognitiven Leistungen, die zeitgleich ablaufen, konstruieren. Genauso wie wir vorhersagen, berechnen, (re)konstruieren können, was mit einem Menschen passiert, dem ein Ziegelstein auf den Kopf fällt. Genauso wenig wie die Schwerkraft jedoch erklärt werden kann, in dem man behauptet, dass es sie gibt, erklärt Hirnstromaktivität das Mysterium, das dem Geist zugrunde liegt.

Versuchen wir uns in die Haut eines Kindes zu versetzen, das „was ist das“ fragt, und dabei auf irgendein Ding zeigt. Es wird „es“ angreifen, „es“ vielleicht auch in den Mund nehmen und schließlich die Antwort erhalten: „Nimm sofort den Stift aus dem Mund!“. Jetzt ist es klar, es handelt sich um einen „Stift“ – Heureka. Doch damit der Stift die Bedeutung hat, die ein (erwachsener) Mensch schließlich als das „Wesen“ des Stiftes ansieht, bedarf es des „Kontextes“. Mit anderen Worten passt ein Stift nur in eine ganz bestimmte Umgebung, um seine Funktion als Stift erfüllen zu können. So wie ein Elefant nicht in den Porzellanladen gehört, erwartet man einen Stift nicht Seite an Seite schwimmend mit Goldfischen. Der Kontext legt

vorab fest, was man (herkömmlicherweise) in der Welt zu erwarten hat, und man wird auch primär das sehen, was man zu erwarten gelernt hat.²⁴

Das „Erkennen“ eines Stiftes wird also nur deshalb so genannt, weil jemand den Stift bereits als diesen konstruiert hat und seinen eigenen Vorgang übersieht. Irgendwann im Zuge der Entwicklung löst sich die Beschreibung vom Objekt und plötzlich befindet man sich nicht nur mitten im Dilemma des Dualismus „Subjekt“ versus „Objekt“, sondern eben auch im Dilemma, weshalb es im Gehirn ausgerechnet konstruierende Neuronen, jedoch keinen Beobachter gibt, der sich Bilder anschaut. Freilich sollten wir nicht übersehen, dass wir die Bedeutung des Begriffs „Neuron“ wiederum einem Sprachspiel verdanken. Warum also Neuronen und kein „Mann mit Hut“? Eine mögliche Erklärung ist: Weil das Objekt überhaupt erst durch das Sprachspiel, durch die Abgrenzung, die Relation zu anderen Objekten, zu dem wird, als das es uns schließlich erscheint. Erkennen wir die „Wesenlosigkeit“ des Seienden, so ist das Vorhandensein von mannigfaltig vernetzten Nervenzellen nicht weiter verwunderlich – denn „was“ wollen wir denn im Gehirn „finden“? Um genau zu sein, ist jedoch unsere Fähigkeit „Neuronen“ zu konstruieren genauso verwunderlich wie unsere Fähigkeit „etwas“ als Ziegelstein zu erkennen, der einem möglicherweise auf den Kopf fällt – und damit die Neuronen wie auch die Ziegelsteine für den betroffenen Menschen verschwinden. Was sollte der Ziegelstein denn „sein“, wenn kein Mensch da ist, um ihn *als diesen* anzusehen? Die schwierige Aufgabe besteht darin, einen Mittelweg zu finden, der die Existenz der Phänomene als Begriffe anerkennt und ihre absolute Existenz verneint. Die Mitte zwischen den Extremen des Nihilismus und des Eternalismus. Diese Suche nach dem Mittelweg stellt den Kern der Madhyamika-Prasangika-Philosophie dar, gilt als eine der schwierigsten

²⁴ Ein recht anschaulicher experimenteller Beleg zur Kontextabhängigkeit der „visuellen Kognition“ findet sich beispielsweise in folgender Versuchsanordnung: Versuchspersonen wird ein 1-minütiger Videofilm gezeigt, in dem sich drei weiß und drei schwarz gekleidete Studenten Basketball zu werfen. Die Versuchspersonen bekommen die Anweisung, die Pässe des weißen Teams zu zählen. 35 Sekunden vergehen, bis von rechts eine Person in einem lächerlichen Gorillakostüm ins Bild stampft. Sie begibt sich mitten ins Geschehen, schaut in die Kamera, klopft sich auf die Brust und entfernt sich nach links. Unmöglich dies nicht zu „sehen“? Unbeteiligten Beobachtern „springt“ dieses „Etwas“ geradewegs ins Auge, während ca. 50 Prozent der konzentriert zählenden Probanden nur sehen, was sie sehen sollen. Und was mag sich schließlich „wirklich“ abgespielt haben? (Simons, D. J. & Chabris, C. F. (1999) Gorillas in our midst: Sustained inattention blindness for dynamic events. *Perception*, 28, 1059 – 1074).

Aufgaben buddhistischen Denkens.²⁵ Seine Heiligkeit der Dalai Lama erörtert die Problematik nicht nur im Gespräch mit westlichen Wissenschaftlern, wengleich die Bemerkung auch mehr oder weniger ungehört verhallt:

Dalai Lama: (...)Wenn wir ein Phänomen betrachten, diesen Stift zum Beispiel, dann fragen wir zunächst, ob es von sich aus existiert, das heißt unabhängig davon, ob es erkannt wird oder nicht. Dabei werden wir feststellen, daß der Stift nicht von sich aus existiert. Wenn Sie den Stift untersuchen, dann betrachten Sie seine Gestalt und Farbe, Sie nehmen ihn auseinander und sehen sich die Einzelteile an – aber Sie stoßen dabei auf nichts, was im eigentlichen Sinne der Stift ist. Sie kommen also zu dem Schluß, daß es hier keinen Stift an sich gibt, aber dann können sie nicht einfach sagen, es gebe keinen Stift. (...) Einerseits können Sie nicht sagen, der Stift existiere nicht, andererseits haben Sie ihn untersucht und keinen Stift an sich gefunden. Wie also existiert er? Er existiert vermöge der Kraft begrifflicher Zuschreibung. Nicht daß Ihnen diese Idee so besonders zusagte, aber was bleibt Ihnen sonst? (...)

Hayward: Im letzten Teil meiner Darstellung einer alternativen wissenschaftlichen Betrachtungsweise hatte ich nun gesagt, daß den Wissenschaftlern inzwischen Zweifel kommen, ob es überhaupt eine nicht durch vorgefaßte Begriffe geprägte Wahrnehmung geben kann. Ich würde also dem Buddhisten die Frage stellen: Nach welcher Methode versichern Sie sich der Gültigkeit einer direkten Wahrnehmung, und ist damit auch schon schlüssig bewiesen, daß sie vollkommen frei von Einflüssen durch vorgefaßte Begriffe ist?

Dalai Lama: (...) Das Ziel ist eine geistige Wahrnehmung oder noch besser eine kontemplative Wahrnehmung, denn das ist die yogische Wahrnehmungsweise. Das ist, wenn ich es mit dem vergleiche, wovon Sie sprechen, nämlich gewöhnliche visuelle Wahrnehmung, eine vollkommen andere Art der Erfahrung.²⁶

Verabschieden wir uns von dem so sehr in unserem Denken verankerten Dualismus „Objekt“ versus „beschreibender Begriff“ so können wir sagen: Wahrnehmung ist Kognition. Kognition ist Konstruktion. Konstruktion ist Wahrnehmung seiner selbst als wahrnehmendes Wesen. Womit sich der Zirkel schließt.

²⁵ Dalai Lama, In die Herzen ein Feuer. München 1995, S. 228ff.

²⁶ Jeremy W. Hayward & Francisco J. Varela, Gewagte Denkwege. Wissenschaftler im Gespräch mit dem Dalai Lama. München 1998, S. 69ff.

Wahrnehmung als Kognition

Wenn wir von Wahrnehmung sprechen, so klingt das Wort „wahr“ und das Wort „nehmen“ durch, so als ob wir die Welt so „wie sie ist“ „wahr“ „nehmen“. Wenn also jemand „Ich denke in Bildern!“ sagt, so könnten wir darauf antworten: „Du glaubst also, das „an sich Seiende“ wahrzunehmen? Du glaubst, dass das Bild keiner Deutung als Bild bedarf und der Begriff „Bild“ nicht bereits ein Sprachspiel ist, in das du eingestiegen bist? Woher weißt du schließlich, dass du in Bildern denkst? Wozu sagst du das überhaupt – wenn du sowieso in Bildern denkst?“.

Stellen wir uns vor, wie wir ein Bild betrachten, etwa ein Selbstbildnis eines Malers. Was geht in uns vor, und wie wird das Bild für uns zu einem Bild? Wir begeben uns in einen Ausstellungsraum, stellen uns vor dem Bild auf und beschließen, es zu betrachten, in dem wir ihm unsere Aufmerksamkeit schenken. Wir wissen, weil wir es im Ausstellungskatalog gelesen haben, dass es sich bei dem betrachteten Bild um ein Selbstbildnis handelt und sind in der Lage, die einzelnen Pinselstriche auf der Leinwand entsprechend zu deuten. Unterlassen wir diese Deutung, weil es uns gleichgültig ist, welches Antlitz uns entgegen lacht, so erkennen wir noch immer (irgend)ein Gesicht. Wollen wir, dass auch diese Betrachtungsweise in den Hintergrund gerückt wird und dafür der eigentliche Hintergrund in den Vordergrund, so kann das Bild umgedeutet werden. Bleibt es jedoch, unabhängig davon, welchem Aspekt besondere Beachtung zuteil wird, nicht stets ein „Bild“?

Wir sprechen hier also von einem Bild, betrachten eine Leinwand in einem Ausstellungsraum auf diese Art und Weise und gebrauchen aus dieser Handlung heraus und in diesen Kontext eingebettet das Wort „Bild“. Auf diese Weise bedeutet der Begriff „Bild“ für uns das, was er uns eben bedeutet. Wie sollte es jedoch möglich sein, in „Bildern zu denken“, ohne diese Bilder zunächst als „Bilder“ zu deuten?

Anschauliche Beispiele dafür, dass „Bilder“ stets als solche gedeutet werden, stellen optische Täuschungen sowie Umspringbilder dar. Woher wissen wir, dass es optische Täuschungen gibt? Wie wissen wir, dass wir es mit einem Umspringbild zu tun haben? Sind wir im Alltag unentwegt mit optischen Täuschungen konfrontiert, springt das Gesicht unserer Mitmenschen, je nachdem für welche Betrachtungsweise wir uns entscheiden, willkürlich von „alt“ auf „jung“? Müssen wir uns beim Betrachten der

Hase-Ente-Figur²⁷ nicht für eine Betrachtungsweise entscheiden? Setzt das „Umspringbild“ zudem nicht zumindest ein Blatt Papier voraus, auf dem „gesprungen“ werden kann?

Metzger bietet einen umfassenden Überblick über sog. Wahrnehmungstäuschungen.²⁸ Wie hat er diese „Wahrnehmungstäuschungen“ jedoch als diese erkannt? Woher weiß er, dass es sich um eine Täuschung handelt?

Betrachten wir dazu das sog. Pettersche Gesetz, das besagt, dass einfache, breitflächige Gebilde bevorzugt vorne, schmale und feingliedrige dagegen hinten gesehen werden. Wir müssen, um dies als Täuschung zu erkennen, eine wirkliche Welt annehmen. Etwas, das uns eben nicht täuscht, weil wir ansonsten gar keine Wahrnehmungstäuschungen als „Täuschungen“ beschreiben könnten. Wir werden also nur dann wissen, dass wir getäuscht werden, wenn wir die Angel als „Angel“ begriffen haben, das Boot als „Boot“, und wir aus diesem begrifflichen Begreifen wissen, dass die Angel nicht hinter dem Boot verschwinden kann.

Wahrnehmung ist bedeutungstragend. Das Eine lässt sich vom Anderen nicht trennen (im Sinne der Trennung in eine wahrnehmungsmäßige und bedeutungsmäßige Repräsentation von „etwas“), da man ansonsten gar nicht sinnvoll von Wahrnehmung sprechen könnte. Wir müssen, um „ich nehme dich wahr“ sagen zu können, schon wissen, wie der Begriff Wahrnehmung zu gebrauchen ist. Indem wir dieses Wissen spielerisch erwerben, konstruieren wir die Bedeutung des Begriffs „Wahrnehmung“ und machen, so vorgehend, die Wahrnehmung als Wahrnehmung existent. Ich kann mit dem Gesehenen nichts anfangen, habe kein Wissen, was ich sehe resp. dass ich „etwas“ sehe, wenn ich das Bild nicht deute resp. (re)konstruiere.

Wahrnehmung und Kognition wirken demgemäß wechselseitig aufeinander ein, lassen sich nur in der Sprache spielend auseinander dividieren, ebenso wie Kognition und Konstruktion. Was bedeutet es aber nun „zu konstruieren“? Es bedeutet, das Baumaterial (Zeichenfolgen, Gurren, Lallen und Fuchteln; oder im Falle von tauben und/oder blinden Menschen vergleichbare Hand- oder Fingerbewegungen – Morsezeichen) zu Gestalten, Formen, Bildern zusammensetzen. Eine Sprache gebrauchen lernen erfordert begriffliches Begreifen. Unsere Sensorik lässt sich von der

²⁷ Vgl. Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/Main 1984, S. 520

²⁸ Wolfgang Metzger, Gesetze des Sehens. Frankfurt/Main 1975. Besonders skurril sind die vom Augenarzt Adalbert Ames jr. entwickelten Wahrnehmungsexperimente, etwa der Ames'sche Raum. Siehe für eine anschauliche Einsicht Gregory Bateson, Geist und Natur, Frankfurt/Main 1987, S. 43ff.

Motorik nicht trennen. Das eine steht mit dem anderen in andauernder Rückkoppelung. Bevor wir über einen Begriff verfügen, begreifen wir ein Objekt, wir befühlen es. Dieses Begreifen führt hin zum Begreifen eines Begriffes. Dieses Begreifen führt hin zum Begreifen des eigenen Körpers in der Welt. Wenn wir nichts sehen können, nichts hören können, so können wir doch fühlend und begreifend zur Welt kommen – zur Erkenntnis des „In-der-Welt-Seins“ kommen.

Fälle wie jene der Helen Keller (1880 – 1968), die im Alter von neunzehn Monaten infolge einer Erkrankung zur Gänze ihr Augenlicht und ihr Gehör verlor, führen uns vor Augen, dass wir das Gehirn nicht vom „restlichen“ Organismus abgekoppelt betrachten sollten. Wie kann sich ein derart beeinträchtigter Mensch ein „Bild“ der Welt machen, wie kann er zur Erkenntnis seiner selbst als wahrnehmendes Wesen kommen? Welcher Zugang bleibt hier noch, und v. a., was spielt sich im Gehirn eines solchen Menschen ab, bevor sich ihm ein Zugang zu anderen Menschen, zur Welt, eröffnet? Anne Sullivan versuchte Helen Keller, nachdem diese bereits jahrelang im Kreise ihrer Familie wie unter einer Taucherglocke gelebt hatte, ein vom Erfinder des Telephons (Alexander Graham Bell) entwickeltes Fingermorsealphabet beizubringen. Jenes Licht, das ihr durch den Kopf schoss, als ihr Sinn und Zweck dieser Übungen erstmals bewusst wurden, beschreibt sie (in einem Rückblick, der nicht unkritisch betrachtet werden sollte) wie folgt:

She had been taken to the pump-house to feel the water as it gushed, cool and fresh, from the pump, and while she was enjoying the pleasant sensation, I spelled the word „water” in her hand, and instantly the secret of language revealed to her. In her story, speaking of this incident, Helen says: „That word, meaning water, startled my soul, and it awoke full of the spirit of the morning, full of joyous, exultant song. Until that day my mind had been like a darkened chamber waiting for words to enter, and light the lamp, which is thought.”²⁹

Hier zeigt sich, wie ein Gehirn (oder sollten wir besser sagen ein „Geist“), bedingt durch regelmäßige Fingerzeichen, in „Bewegung“ gebracht wurde. Wie das Fühlen des Wassers und das zeitgleich erfolgte Buchstabieren des Begriffes „Wasser“, dieses Sprachspiel, diese Relationen (kurz – lang – kurz – kurz u.s.f.) zur (Er)Kenntnis des „Wassers“ führte. Bevor Helen dieses Sprachspiel aufgegangen ist, war für sie kein „Wasser“ existent. Sie wusste nicht, dass es so etwas wie Wasser gibt.

²⁹ Vgl. John Hitz, Helen Keller Souvenir – Commemorating the Harvard Final Examination for Admission to Radcliff College. Washington D. C. 1899, p. 14

Was wir hier haben ist eine Empfindung einerseits und eine mit dieser in Zusammenhang gebrachte Folge von Relationen andererseits, beides übersetzt in neuronale Aktivität. Das Wissen, dass wir empfinden, erfordert anscheinend bestimmte Morsezeichen, die mit den Empfindungen Hand in Hand gehen. Man könnte auch sagen: Weil Helen Keller über ein Gehirn verfügt, das imstande ist, die Empfindung des Begreifens von Wasser und die zeitgleich in ihre Hand buchstabierten Zeichen miteinander zu kombinieren, wird Wasser für Helen und von Helen als dieses (re)-konstruiert.

Das Gehirn alleine für sich genommen bringt jedoch nichts hervor, kann nichts begreifen. Ebenso wenig hätten die Morsezeichen alleine ohne gleichzeitige Darbietung von Wasser für Helen Keller Sinn gemacht. Sie hätte nicht begreifen können, was diese Zeichen bedeuten. Die Bereitschaft, die Bedeutung von „Etwas“ zu begreifen, einen Kontext zu erzeugen, schlummerte in ihr und wartete nur darauf, wach geklopft zu werden. Versuchen wir, in die Haut eines gesunden Kindes zu schlüpfen, das zum ersten Mal mit „etwas“ in Berührung kommt. „Wasser“, sagt ein kluger Erwachsener zeitgleich. Wiederum (re)konstruieren die „Gurr- und Zischlaute“ eines Erwachsenen „Wasser“ für das Kind, das diesen Vorgang wiederum bei seinen eigenen Kindern wiederholen wird.

Obleich das Gesagte recht einleuchtend erscheinen mag, kommt unter Konstruktivisten (von den naiven Realisten einmal überhaupt abgesehen) die Vormachtstellung der Augen implizit zum Ausdruck. So beginnt die Argumentation in *Der Baum der Erkenntnis*, die uns davon überzeugen soll, dass wir die Welt da draußen eben nicht einfach wahrnehmen, sondern konstruieren, mit der Darstellung zweier, wie es heißt, alltäglicher visueller Erfahrungen.³⁰ Zum einen werden wir ersucht, uns selber davon zu überzeugen, dass wir einen blinden Fleck haben (wir also nicht sehen, dass wir nicht sehen), und zum anderen wird uns anhand des Experiments der farbigen Schatten *vor Augen geführt*, dass unsere Erfahrung einer farbigen Welt unabhängig von der Zusammensetzung der Wellenlänge des Lichts sei.³¹ Daraus wird ein zentraler Gedanke abgeleitet, i. e., dass wir nicht den „Raum“ der Welt sehen, sondern *unser* visuelles Feld erleben, dass wir nicht die „Farben“ der Welt sehen, sondern *unseren* chromatischen Raum erleben. Und endlich folgt *augenfällig*, wie es so schön heißt:

³⁰ Humberto R. Maturana & Francisco J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens*. München 1987

³¹ Humberto R. Maturana & Francisco J. Varela, a. a. O., S. 26

...daß wir die Geschichte unserer biologischen und sozialen Handlungen von dem, wie uns die Welt erscheint, nicht trennen können.³²

Erst im Gehirn werden von den Augen aufgefangene Lichtreize zu optischen Wahrnehmungen verarbeitet. Ist die Sehbahn oder sind die visuellen Rindfelder nicht funktionstüchtig, können Menschen schließlich auch bei vollkommen gesunden Augen „etwas“ nicht (bewusst) wahrnehmen.³³

Ohne im Detail auf den Aufbau des Auges einzugehen haben wir bereits erläutert, dass das „Objektiv“ des Auges (Kornea, vordere Augenkammer und Linse) kein umgekehrtes und stark verkleinertes Bild der Umwelt entwirft, sondern, dass wir das Bild auf der Netzhaut (etwa den „Stift“) bereits derart (re)konstruieren. Damit ist klar, dass wir eine Ebene weiter wandern müssen, nämlich zum Gehirn. Hier könnten wir nun davon sprechen, dass unser Gehirn auf Grund von Lernvorgängen eine Deutung der über den Sehnerv einströmenden Impulse vornimmt, das Auge also keineswegs ein eindeutiges Abbild der Umwelt liefert, sondern vielmehr unser Gehirn die entscheidende Instanz ist, damit wir Objekte mit Bedeutung in der Umwelt wahrnehmen.

Das Gehirn scheint also die entscheidende Schaltstelle zu sein. Nun betrachten wir dieses näher resp. gehen wir der gängigen Auffassung nach, was das Gehirn tut.

Im strengen Sinn des Wortes sieht das Auge nichts. Auch das Gehirn sieht nichts. Jedenfalls nicht in dem Sinne, daß die Augen Bilder im Gehirn hervorrufen, die von diesem angesehen werden. Ein solcher Vorgang würde eine Art inneren Auges im Gehirn voraussetzen, das dann selbst wiederum von einem weiteren Auge betrachtet werden müßte, und so fort in einer endlosen Reihe von Augen und Bildern. Vielmehr geben die Ganglienzellen der Retina über ihre Axone im Sehnerven in Impulsmustern verschlüsselte Informationen über die von Photosensoren treffenden Lichtstrahlen weiter. In diesen Impulsmustern ist, wie bei anderen Sinnesorganen auch, ein Abbild der vom Auge betrachteten Objekte repräsentiert.³⁴

Hier haben wir nun wieder das bereits angeschnittene Dilemma, nur eben beim sehenden Menschen. Genauso wenig wie Helen Keller, bevor ihr das entsprechende Sprachspiel aufgegangen ist, bei der Berührung mit Wasser wissen konnte, dass sie „etwas“ spürte, dass es sich hierbei um „Wasser“ handelte, weiß ein gesunder Säugling, der einer Unzahl an Reizen aus-

³² Humberto R. Maturana & Francisco J. Varela, a. a. O., S. 28

³³ Vgl. zur „kortikalen Blindheit“ Wolfgang Hartje & Klaus Poeck, Klinische Neuropsychologie. Stuttgart 1997, S. 245

³⁴ Nils Birbaumer & Robert F. Schmidt, a. a. O., S. 388

gesetzt wird, worum es sich handelt. Er agiert einfach in seiner Säuglingswelt ohne den Überbau, der uns im Laufe unserer Sozialisation antrainiert wird. Wir können versuchen, uns in die Haut des Säuglings zu versetzen. Zumeist werden wir jedoch die Gesten und Bewegungen desselben mit einer Semantik belegen, die der Neankömmling vielleicht gar nicht beabsichtigt hat.³⁵ Wir können auch versuchen, uns rückwirkend in diesen Zustand zu versetzen, wir können versuchen, wieder Kinder zu werden.

Wenn das vielleicht auch alles unsinnig ist – nur wegen unserer Gewohnheit, alles in Begriffe zu fassen, können wir der letzten Wirklichkeit, wie sie nackt und allein dasteht, nicht ins Auge blicken.³⁶

Auch könnte man bei der Aussage „Wahrnehmung als Konstruktion“ den Einwand vorbringen, dass auch Katzen „etwas“ wahrnehmen. Doch was die Katze wahrnimmt, wird sich uns nur eröffnen, wenn wir uns „in die Haut der Katze“ versetzen. Dass Elektroden dafür keinesfalls das geeignete Mittel sind, sei an dieser Stelle hinzugefügt.³⁷ Der Mensch dürfte das

³⁵ Der Verhaltensforscher Boris Cyrulnik beschreibt dies stechend: „Es gibt eine Beobachtung, die besser als jede andere die „Semantisierung“ der Biologie durch die menschliche Sprache zeigt: die des ersten Lächelns des Neugeborenen. Wir haben dieses erste Lächeln zu filmen versucht. Man baut die Kamera im Säuglingsraum auf und filmt. Während dieser Zeit machten wir ein Elektroenzephalogramm des Säuglings. Dank des Films können wir die Mimik des Neugeborenen gleichzeitig mit der Entwicklung seines zerebralen Rhythmus folgen. Und das ereignet sich dabei: Der Säugling schläft, er hat die Augen geschlossen. Plötzlich erscheint das, was wir für ein Lächeln halten würden! Wenn wir beobachten, was sich auf der Spur des Enzephalogramms ereignet, so sehen wir, daß der Säugling gerade in die sogenannte Phase des „paradoxen Schlafes“ eingetreten ist. Das Lächeln erscheint erst in diesem Augenblick als eine Art zerebraler Alarm. (...) Das erste Lächeln wird durch ein Neuropeptid bestimmt. Sie werden sich nur mit Mühe eine Mutter vorstellen können, die vor ihrem Säugling begeistert in den Ruf ausbricht: „Er hat gerade ein Neuropeptid ausgeschieden!“. Die Mama sieht ein Lächeln; sie deutet die Gesichtsmimik als ein Lächeln.“ Boris Cyrulnik, Was hält mein Hund von meinem Schrank? München 1995, S. 74

³⁶ Erich Fromm, Daisetz Teitaro Suzuki & Richard de Martino, Zen-Buddhismus und Psychoanalyse. Frankfurt/Main 1971, S. 63

³⁷ Das „Einfühlen“ in andere Lebewesen (und sei es nur ein anderer Mensch) ist alles andere als einfach, treffen wir hierbei doch auf ein Problem, das der Verhaltensforscher Cyrulnik wiederum treffend beschreibt: „Die Verhaltensforscher müssen sich hüten, die Welt der Tiere für eine physikalisch-chemische Welt zu halten, sondern im Gegenteil durch gezielte Beobachtungen und Vergleiche versuchen, den Sinn ausfindig zu machen, der schon in ihr zirkuliert. Dabei müssen sie jedoch die andere, symmetrische und umgekehrte Falle vermeiden, die noch viel mehr verbreitet und noch schrecklicher

einziges Lebewesen zu sein, das sich durch seinen Sprachgebrauch fortwährend von seiner Umwelt trennt. Es ist denkbar, dass Tiere in einer (tierischen) Einheit mit dieser leben, in ihrer jeweiligen Umwelt handeln ohne hierbei den Dualismus „Person“ versus „Objekt“ zu benötigen. Dieser ist schließlich nur dann eine Voraussetzung, wenn das Objekt als „Objekt“ angesehen werden soll, vom „Subjekt“ getrennt werden soll – und damit beide Seiten eine eigenständige Existenz, ein Wesen, bekommen sollen. Diese Egomane ist zweifelsohne uns Menschen vorbehalten, eröffnet uns aber zugleich Freiheitsgrade – denn wie will man ein Ego, das man noch nicht einmal erzeugt hat, los werden?

Wenn wir untersuchen, wie jemand etwas wahrnimmt, so haben wir dieses „Etwas“ bereits gebildet, (re)konstruiert. Nur unter dieser Voraussetzung können wir die Wahrnehmung von etwas überhaupt untersuchen. Wir müssen also, wenn wir die Mechanismen des Gehirns begreifen wollen, wie es „etwas“ verarbeitet, die ontologische Ebene und die Ebene des bereits Konstruierten, des bereits mit Semantik und einem „Wesen“ Besetzten, auseinanderhalten.

Nachdem wir auf der ontologischen Ebene, hier fortwährend in der Sprache agierend, nichts zu suchen haben, bleibt uns das bereits Konstruierte, bleibt uns die Beschreibung physiologischer Zustandsänderungen, wenn wir etwas bereits begriffen haben. Diese Beschreibung erfüllt einen bestimmten Zweck (etwa das Erzeugen von funktionstüchtigen Cochlea-implantaten). Letzten Endes könnten wir so weit gehen zu sagen:

Das Nervensystem befindet sich auf der Grundlage vielfältiger innerer Zyklen neuronaler Interaktion in permanenter Veränderung.³⁸

Was soll das heißen? Das soll heißen, dass wir uns die optische Wahrnehmung durch die konstruktivistische Brille nicht einfach gemäß dem beschriebenen repräsentationistischen Ansatz vorstellen sollen, sondern vielmehr berücksichtigen müssen, dass hunderte Neuronen aus ver-

ist: die anthropomorphe Falle, die uns dazu führt, tierisches Verhalten „spontan“ in menschlichen Begriffen zu deuten. Nehmen wir den so vertrauten Fall der Katze. Sie sehen, wie sie sich an den Gegenständen reibt und sich dann liebevoll gegen Ihr Bein schlängelt und schmiegt. Wie soll man das nicht reizend finden, so mit dem Fell Ihnen ihre Zuneigung zu bekunden? (...) Der Schelm trägt eine Geruchsdrüse außen an seinem Oberkiefer: Indem er sich reibt, kennzeichnet er Sie mit seinem Geruch und schreitet so methodisch zur Konstruktion seiner vertrauten Welt. Diese jetzt so markierte Welt, in der er Sie ohne Ihr Wissen untergebracht hat, beängstigt ihn nicht mehr, er kann dort in Sicherheit leben.“ Boris Cyrulnik, a.a.O., S. 30f.

³⁸ Humberto R. Maturana & Francisco J. Varela, a. a. O., S. 176

schiedenen Bereichen des Nervensystems (einschließlich der Hirnrinde) zum corpus geniculatum laterale (CGL) (einem Kerngebiet des Thalamus) projizieren. Der CGL ist nicht bloß eine Schaltstelle für Projektionen der Netzhaut auf die Hirnrinde, sondern ermöglicht das wechselseitige Einwirken verschiedenster Strukturen aufeinander.

Maturana zieht hieraus den Schluss, dass das Nervensystem sensorische und motorische Stimuli zu koppeln imstande ist, wodurch in letzter Konsequenz der Verhaltensbereich des Organismus *erweitert* wird.³⁹

Mit anderen Worten: Für das Operieren des Nervensystems gibt es kein Innen oder Außen, sondern nur die Erhaltung der eigenen Korrelationen, die in ständiger Veränderung begriffen sind. Es empfängt also keine Information, sondern „bringt eine Welt hervor“.

Wir haben hier nun einen repräsentationistischen und einen konstruktivistischen Ansatz gehört. Im einen Fall wird davon gesprochen, dass das Impulsmuster Objekte repräsentiert (dem möglicherweise am weitesten verbreiteten Ansatz), im anderen Fall, dass das gesamte Nervensystem, mit all seinen wechselseitigen Verschaltungen, die miteinander interagieren (wie eine große Familie, deren Mitglieder ein gemeinsames Wochenende planen und nach einem Konsens gesucht wird, der alle befriedigt), eine „Welt hervorbringt“.

Legen wir nun unseren non-dualistischen Spiegel an, so sehen wir, dass weder in dem einen noch in dem anderen Fall unser Sprachgebrauch in die Überlegungen mit einbezogen wurde, geschweige denn über die prinzipielle Setzung „Gehirn“ reflektiert wird.

Es bleibt den Neurowissenschaftlern überlassen, sich von dem „Repräsentationsdenken“ zu verabschieden und zu beschreiben, wie der Organismus als Teil des Ganzen zu einer, seiner Welt kommt. Wir wollen hier nur versuchen, das Abbilddenken logisch zu eliminieren und unseren Sprachgebrauch, die von uns erdachten Relationen, überzeugend an dessen Stelle setzen. Eine weitere Variation um unser Thema, den *Weltbezug*, kann sicher nicht schaden, um das absurd Erscheinende weniger absurd werden zu lassen.

Wenn davon gesprochen wird, dass wir „Sterne, Sonne, Himmel sehen müssen, um darüber sprechen zu können“, so setzt diese Redeweise voraus, dass die „Sterne“, die „Sonne“, der „Himmel“ bereits als diese existent waren, bevor wir Menschen diese *als diese* (re)konstruiert haben. Wie kommt es, dass wir wissen, dass wir die Sonne sehen resp. dass die „Sonne“ existiert? Reicht es dazu aus, die Augen zu öffnen, wie dies jeder

³⁹ Humberto R. Maturana & Francisco J. Varela, a. a. O., S. 177

Säugling, jede gesunde Katze tut, oder bedarf es dazu mehr als nur das bloße Aufschlagen der Augenlider? Maturana würde nun vielleicht auf die Motorik oder das gesamte Nervensystem verweisen, Birbaumer auf das Gehirn und sagen: „Nein – Du must natürlich das gesamte Nervensystem, das Gehirn mit berücksichtigen!“. Aber was ist damit gewonnen? Fragen wir uns dann eben: „Wie kommt es, dass das Nervensystem weiß, dass es eine Sonne gibt? Wie kommt es, dass das Gehirn die Sonne als Sonne deuten kann?“. Vielleicht wird die Antwort darauf lauten, dass Forscher diesen Fragen gerade nachgehen, vielleicht würde man uns aber auch sagen, dass das Gehirn oder das Nervensystem „gar nichts weiß“. Diese Antwort wollen wir einmal annehmen. Wir könnten also sagen: Genauso wenig, wie die Welt reden kann, kann das Gehirn oder das „operational geschlossene Nervensystem“ reden. Woher wissen wir dann, dass es eine Sonne gibt? Wer verrät es uns, und wie kommt es, dass das Gehirn oder das Nervensystem so eine übergeordnete Rolle erhält?

Wer, wenn nicht wir Menschen, könnte die „Sonne“ als „Sonne“ konstruiert haben? Wie das Gehirn mit den Lautfolgen für „Sonne“ umgeht, können wir beschreiben, wobei uns die Beschreibung zeigt, wer der andere ist. Ist er Chemiker, Physiker oder Biologe, wird die Beschreibung dies widerspiegeln. Keine Beschreibungsebene kann der anderen übergeordnet sein. Vielmehr haben die jeweiligen Ebenen ihren spezifischen Gültigkeitsbereich, ermöglichen ganz bestimmte Vorhersagen. Vergleichbar einer Stadt, die aus großen und kleinen, scheinbaren und unscheinbaren Bauwerken besteht, in denen Menschen leben und ihre Arbeit verrichten, stehen die Gebäude der Chemiker, Physiker oder Biologen in der gemeinsamen Stadt namens „Erkenntnis“. Allen (Bau)Werken liegt ein Bauplan, ein blue-print, zugrunde, alle bauen auf einem Fundament auf, das nicht „nichts“ ist, ansonsten die Werke gar nicht entstehen könnten. So bauen auch diese Worte ein Werk, in dem sich zumindest ein Mensch zu Hause fühlt.

Maturana spricht vom Nervensystem als „operational geschlossene Einheit“, betrachtet dieses zunächst von anderen losgelöst, um dann in einem zweiten Schritt Koppelungen zwischen Organismen und damit zwischen operational geschlossenen Nervensystemen (die so vielfältig verschaltet sind, dass diese Interaktionsbereiche das Entstehen neuer Phänomene ermöglichen) mit einzubeziehen.⁴⁰ Obgleich er zunächst das Nervensystem isoliert betrachtet und erst im zweiten Schritt soziale Kopplungen mit berücksichtigt, ist es doch bemerkenswert, dass nicht vom Nerven-

⁴⁰ Humberto R. Maturana & Francisco J. Varela, a. a. O., S. 196 ff.

system der Person A., B. etc. gesprochen wird, sondern vom Nervensystem im Allgemeinen. Es besteht also Grund zu der Annahme, dass Nervensysteme (im gesunden Zustand) über ein und die selbe Verarbeitungsstrategie verfügen; dass es nicht so viele verschiedene Nervensysteme gibt, wie es Menschen/Wesen gibt. Nun könnte man jedoch noch eine Stufe tiefer gehen und die Verbindungen zwischen Neuronen in Betracht ziehen, man könnte darauf verweisen, dass bedingt durch Lernvorgänge Verbindungen zwischen Neuronen modifiziert werden (Hebb-Synapsen) oder Menschen entsprechend der Verstrickungen im Gehirn handeln. Man könnte von *Zellensembles* sprechen, d. h. einem Netzwerk dynamischer Knotenpunkte, die für ein bestimmtes Verhalten verantwortlich sind. All das führt uns immer weiter in bestimmte Strukturen, und was wir letztlich registrieren können, ist nichts anderes als *Aktivität* in der einen oder anderen Gehirnregion. Wie kommen wir jedoch zu dem Wissen, dass das Nervensystem auf diese oder jene Weise arbeitet? Wie kommen Konstruktivisten zu der mit Gewissheit (und nicht nur mit scheinbarer Gewissheit) formulierten Aussage, dass das Nervensystem eine Welt hervorbringt? Wie kommen sie zu der mit Gewissheit formulierten Aussage, dass es einen „blinden Fleck“ gibt, dass wir nicht sehen, dass wir nicht sehen? Allgemein formuliert: Wie kommen sie zu der Aussage, dass es „Objekte“, die der Beschreibung „Nervensystem“ entsprechen, gibt? Oder liegt in der „Entsprechung“ die nicht hinterfragte Voraussetzung verborgen?

Wenn Konstruktivisten behaupten, dass unsere Nervensysteme in grundlegenden Verarbeitungsschritten identisch vorgehen und die Welten konstruieren, so kommen wir doch nicht umhin, noch eine andere Welt in Betracht zu ziehen, denn schließlich muss das Nervensystem in den Zustand der Aktivität durch einen äußeren Reiz katapultiert werden. So trennen wir zwischen jener Welt, die uns unser Nervensystem vorgaukelt, und jener Welt, die wir nie zu Gesicht bekommen, die wir aber dennoch benötigen, um überhaupt einmal das Nervensystem etwas konstruieren lassen zu können. Wie sollten wir uns aber nun diese Welt „jenseits unseres konstruierenden Nervensystems“ vorstellen, und vor allem, wer entscheidet, was *wirklich* ist und was Illusion? Diesem Dilemma können wir auf dem Weg der Konstruktivisten nicht entkommen. Haben wir unsere Aufmerksamkeit einmal auf unser Nervensystem gelegt und behaupten, dass dieses gar keine andere Wahl hat als zu konstruieren, so müssen wir diesem etwas Wirkliches gegenüberstellen. Dies mag auch nicht weiter problematisch sein, weil einfach beschrieben wird, was das Nervensystem aus unserer Sicht vollbringt. Doch kommen wir auf diesem Weg wirklich

weiter, und was hilft es uns nun zu wissen, dass unser Nervensystem operational geschlossen sei? Stattdessen wird folgende *Sichtweise* vorgeschlagen (gleichsam eine nicht-dualisierende Brille angepasst):

Wir können nur das im Gehirn finden, was wir vorher selber hinein gelegt haben. Beschreiben wir beispielsweise den Verlust einer spezifischen Fähigkeit infolge einer Gehirnverletzung in einem eng umschriebenen Bereich und dies bei unterschiedlichen Patienten stets auf ähnliche Art und Weise, so legt diese Beobachtung nahe, dass eine bestimmte Gehirnregion für bestimmte Fähigkeiten zumindest mitverantwortlich ist. Wir können dies jedoch nur sagen, wenn wir zuvor „etwas“ in das Gehirn verfrachtet haben (z. B. die Fähigkeit, visuelle Reize zu verarbeiten). Wir müssen also schon wissen, was ein „visueller Reiz“ ist, ehe wir sagen können, dass das Gehirn diesen verarbeitet. Das Gehirn selber weiß schließlich nichts davon, dass es visuelle Reize verarbeitet, sondern es arbeitet/konstruiert einfach.

Eine der zentralen Fragen bei der Erforschung der Funktionsweisen des Gehirns ist, wie die Umwelt im Gehirn *repräsentiert* wird. Wenn wir uns jedoch die Frage stellen, wie die Umwelt im Gehirn repräsentiert wird, dann haben wir die Umwelt bereits (re)konstruiert. Wir können also wiederum das Gehirn nur *das* repräsentieren lassen, was wir bereits zuvor erkannt haben – begriffen, konstruiert haben (sei es, dass sich hierbei um die Farbe, die Form o. ä. eines sog. Objekts handelt). Damit ist klar, dass der Konstruktionsvorgang Vorrang gegenüber dem Repräsentationsgedanken hat, denn auch wenn von „Repräsentation“ die Rede ist, müssen wir diese Idee vorerst konstruieren. Wir werden also nur dann imstande sein, unsere Welt komplex zu konstruieren, wenn wir im handelnden Umgang mit anderen Menschen dazu die Möglichkeit bekommen haben. So läuft, einmal durch die Mitmenschen entfacht, der Gedankenstrom dahin, bildet neue, vielleicht noch nie dagewesene Verzweigungen und kann nur mühsam zur Ruhe gebracht werden, nur schwer wieder auf einen Punkt, den Ausgangspunkt, reduziert werden. Unentwegt konstruieren wir uns unsere Welt, erkennen Objekte, Subjekte, Werte, Normen und Regeln schließlich als „real“ an, anstatt uns unseres eigenen Spiels bewusst zu sein. Erkennen „Gehirne“ als „Zellhäufchen“ und wundern uns, wie aus der „Materie“ unser Bewusstsein sein „Wesen“ bekommt.

Die Interaktion ist der Schlüssel zum Weltverständnis.⁴¹ Je umfassender die Sprachspiele, die wir spielen, desto reichhaltiger gestalten wir diese

⁴¹ Der Begriff des „Weltverständnisses“ impliziert etwas missverständlich, dass man „die Welt“ verstehen kann, wo man doch bestenfalls seine Mitmenschen zu verstehen versuchen kann.

unsere Welt. Wichtig hierbei ist jedoch, dass dieser Gestaltungsvorgang nicht willkürlich vor sich geht, sondern bestimmten Regeln, Bauplänen folgt, die uns die sinnvolle Rede, das Werk überhaupt erst ermöglichen. Wir folgen hierbei grundlegenden Regeln unserer Alltagssprache, ohne dass wir uns dessen bewusst sind und ohne notwendigerweise Wissen über ihren Inhalt zu haben. Das Wissen, dass wir Regeln folgen, eröffnet sich genau dann, wenn die Regeln gebrochen werden. Ein Ausländer, der die deutsche Sprache noch nicht beherrscht, begeht grammatikalische und syntaktische Fehler, ohne dass jemand, der Deutsch beherrscht, explizit die gebrochene Regel anzugeben imstande wäre. Es ist einfach nicht korrekt. Wir handeln also regelbefolgend, ohne die Regeln unbedingt explizit angeben zu können. Während grammatikalische und syntaktische Regeln doch umfassend formuliert werden können, sodass wir eine (fremde) Sprache letztlich doch beherrschen, gestaltet sich das Aufstellen von Regeln, die für jegliche Sprachanwendung gültig sein sollen, schon weitaus schwieriger, weil das Übertreten der Regel nur dann ersichtlich wird, wenn wir widersprüchlich reden. Interessant ist nun die Frage, ob wir in der Lage sind, bewusst (und nicht wie ein Ausländer mangels besseren Wissens und unabsichtlich) die alltagssprachliche Logizität über Bord zu werfen. Wie sollte dies funktionieren, da schließlich jede bewusste Handlung in diese Richtung wieder sinnvoller Natur ist? Es gibt einen Weg, einen Weg, der uns unser Alltagsdenken durchbrechen lässt, einen Weg, den wir hier, rational wie wir vorgehen, nicht beschreiten. Was könnte schließlich Dein Beweggrund sein, auf die Frage „Welchen Sinn hatte der Besuch des Ersten Patriarchen in China?“, zu antworten „Der Zypressenbaum vorne im Hof.“⁴² Verstehen wir Dich? Bist Du noch bei Sinnen? Hattest Du einen kurzzeitigen psychotischen Schub? Hat Dich Deine Freundin verlassen? Oder findest Du Freude an einem Koan, weil er Dir Freiheit gibt – Freiheit in dem Sinne, als er die alltagssprachliche Konvention über Bord wirft. Haben wir die Ebene gewechselt, folgen anderen Spielregeln (also wiederum Regeln?) als *gewöhnlich*? Dieser Ebenensprung kann jedoch sehr nützlich sein, wollen wir unseren Alltag begreifen. Worauf dieser Hinweis hinaus will, ist nichts weiter als aufzuzeigen, dass unsere in der Alltagssprache implizit verborgene Logizität gerade dann ersichtlich wird, wenn wir die Ebene wechseln. Ausländer, die grammatikalische Regeln missachten, folgen schließlich noch immer der Logizität ihrer eigenen Muttersprache, und dem Zuhörer gehen, nur weil er mit einem Ausländer verkehrt, der eine Sprache nicht beherrscht, noch lange nicht die Regeln

⁴² Daisetz T. Suzuki, Das Zen-Koan – Weg zur Erleuchtung. Freiburg 1996, S. 97

seiner eigenen Sprache auf. Wollen wir also die Regeln „als solche“ erkennen, müssen wir die Ebene wechseln – das Alltagsdenken hinter uns lassen.

Die mit Gewissheit formulierte Aussage, dass das Nervensystem eine Welt hervorbringt, bedarf schließlich unseres Sprachgebrauchs. Daher können wir sagen: Nicht ein einzelnes Nervensystem konstruiert seine eigene Welt, sondern Menschen, die miteinander in sprachliche Interaktion treten, bringen Welten hervor. Wir Menschen sind es schließlich, die das Nervensystem dazu auserkoren haben, eine Welt hervorzubringen, und haben, so vorgehend, eine Mikrowelt – jene unseres Nervensystems und seiner Funktionsweisen – konstruiert.

Nun könnte man noch immer einwenden, dass die „letzte Instanz“ unser Nervensystem darstellt, weil wir ohne dieses eben gar nicht über die Sprache sprechen könnten. Im umgekehrten Fall wäre aber auch kein Gehirn oder Nervensystem existent, hätten wir nicht das Sprachspiel gespielt. In der Welt fliegen keine Gehirne, keine Nervensysteme herum. Was hat also Vorrang? Unsere Gehirne, unsere Nervensysteme oder unsere Sprachspiele? Sag‘ nicht, dass es trivial sei, dass sich dieser Streit in der Sprache abspielt und diese Bemerkung zugleich die Antwort auf unsere Frage darstellt. Wir können überhaupt nur „etwas“ in Betracht ziehen, wenn wir über das Sprachspiel „das da“ („etwas“) verfügen. Auf diese Art und Weise konstruieren wir unsere Welt. Das Nervensystem ist ebenso unser Konstrukt wie das Gehirn, mit all seinen Strukturen, jedoch, und das ist der wirklich wesentliche Punkt: Es gibt kein „wirklicheres“ Gehirn, kein „wirklicheres“ Nervensystem, keine „wirklichere“ Welt als jene, die wir sprachlich (re)konstruieren. Wenn Du sagst: „Aber von „etwas“ muss „etwas“ ausgehen, damit wir konstruieren können.“, so sagst Du damit, dass die Welt zu uns spricht und wir sie nachträglich (weil sie durch ihr Sprechen auf sich aufmerksam gemacht hat) quasi bezetteln. Nicht zum letzten Mal ist hier einzuwenden, dass die Materie nicht reden kann (etwa: „Darf ich mich vorstellen? Gehirn mein Name!“) und uns die „Welt“ kein Input liefert, sondern wir es sind, die „Input“ als „Input“ (re)konstruieren, indem wir die entsprechenden Gurr- und Zischlaute von uns geben. Wir haben also dem Reiz nicht das Täfelchen „Reiz“ umgehängt (oder um genau zu sein, tun wir es andauernd, was dazu führt, dass diese Arbeit geschrieben wird), sondern der Reiz wurde überhaupt erst als Reiz existent, indem wir das Sprachspiel gespielt haben. „Wovon wird aber dann das Nervensystem aktiviert, was passiert wodurch in Deiner Netzhaut, wenn Du in die Sonne schaust, und was verursacht Dir Schmerzen, wenn Du dich mit einer Nadel stichst? Das Sprachspiel vielleicht?“. Natürlich ist es nicht

das Sprachspiel, das mich sticht, sondern die Nadel, die mich sticht; aber die *Erkenntnis*, dass ich „Schmerzen“ habe, die „dies und jenes“ für mich bedeuten, bedarf des Sprachspiels „Schmerz“.⁴³ Ich kann also nur dann sagen, dass etwas „Schmerzen“ verursacht hat, wenn ich bereits weiß, was der Begriff „Schmerz“ bedeutet – ein Wissen, das ich im intersubjektiven Umgang mit anderen Menschen, in einer bestimmten Situation erwerbe.

Du könntest nun entgegnen, dass wir uns aus der Frage herauswinden, denn was Du meinst ist, dass etwas auf uns einwirkt, etwas, das jenseits unserer Person liegen muss, ansonsten es nicht auf uns einwirken könnte. Es muss also eine „Welt da draußen unabhängig von uns“ geben, mit der wir in Berührung kommen. Und hier genau sind wir wieder bei unserer bereits liebgewonnenen Umdrehung um das Eine herum: Es wird hier angenommen, dass in der Welt Wesenhaftes existiert, das eine „Information“ (oder sagen wir besser „Semantik“) in sich trägt, etwas mit dem wir Menschen nur mehr in Berührung kommen müssen, um es zu „begreifen“. Doch können wir überhaupt nur so reden, weil wir uns bereits in unserem Dualismus „Sprache“ versus „Welt“ befinden, das „Etwas“ seine Existenz bereits unserer getroffenen Unterscheidung verdankt. Uns über diesen Dualismus hinweg zu heben, ist auf dieser Ebene, hier unentwegt in der Sprache agierend, ein Ding der Unmöglichkeit. Wir versuchen lediglich, diesen offen zu legen, uns unserer Voraussetzung bewusst zu werden.

Was bedeutet all das nun im Hinblick auf die (visuelle) Wahrnehmung, im Hinblick auf den repräsentationalistischen und den konstruktivistischen

⁴³ Daniel C. Dennett erzählt in Bezug auf das Schmerzerleben von Rhesusaffen folgende Anekdote: „Wie mir der Primatenforscher Marc Hauser einmal in einer Unterhaltung mitteilte, kämpfen die Affenmännchen während der Paarungssaison sehr grausam miteinander, und nicht selten kann man beobachten, wie ein Männchen ein anderes zu Boden zwingt, um ihm dann die Hoden abzubeissen oder abzureissen. Das verstümmelte Männchen schreit dabei nicht und verzieht noch nicht einmal das Gesicht, sondern leckt einfach seine Wunde und entfernt sich. Und ein bis zwei Tage später kann man beobachten, wie das verletzte Männchen sich paart.“ Daniel C. Dennett, *Spielarten des Geistes. Wie erkennen wir die Welt? Ein neues Verständnis des Bewusstseins*. München 1996, S. 117.

Wir sollten Achtung vor anderen Lebensformen zeigen, uns nicht einbilden, wir wüssten, was in diesen vor geht. Das Schmerzempfinden kann dem Menschlichen entgegengesetzt sein oder sich in Bereiche bewegen, die unserem Verstand nicht zugänglich sind. Was uns Menschen „Schmerz“ verursacht, muss nicht notgedrungen auch für andere Lebewesen schmerzhaft sein, während umgekehrt etwas für diese „schmerzhaft“ sein kann, das wir Menschen noch nicht einmal verstehen (weil wir nicht über das passende „Label“ verfügen, um „es“ in unser Bewusstsein dringen zu lassen). Und inwiefern kann ich sagen, dass mein Schmerz Deinem Schmerz gleicht?

Ansatz? Der repräsentationalistische Ansatz wurde bereits durch den konstruktivistischen ad absurdum geführt, und wir tun nicht anderes, als die Sprachabtrennung (die Trennung zwischen dem Untersuchungsgegenstand und der Beschreibungssprache) im konstruktivistischen Ansatz zu beheben. Das bedeutet, dass wir nicht sagen können, unser Nervensystem bringe eine Welt hervor, weil unser Nervensystem eben nicht sprechen kann. Wir Menschen bringen vielmehr Menschenwelten hervor, indem wir Sprachspiele spielen. Nolens volens bedarf es dazu der Fähigkeit, mit anderen Menschen zu interagieren. Koppelungen gehen der singulären Sicht eines Individuums logisch voraus. Desweiteren bedarf es dazu physiologischer Voraussetzungen. Bevor wir jedoch erkunden, was uns überhaupt die Interaktion ermöglicht, müssen wir einmal miteinander agieren, müssen bereits in unserer konstruierten Welt zurechtkommen. Mit diesem so erworbenen Wissen gehen wir dann an naturwissenschaftliche Fragestellungen heran, fragen uns vielleicht, wie wir Farben sehen und kommen dann auf die Farbzeptoren, die Zapfen, zu sprechen. Formulieren Theorien wie die Dreikomponententheorie oder die Gegenfarbentheorie. Doch können wir nur dann eine Farbe als Farbe sehen, wenn wir diese Relation (etwa „Weiß“ versus „Nicht-Weiß“) im handelnden Umgang miteinander gelernt haben, um sie (die Relation) sodann in unsere Welt zu projizieren. So bildet unsere differenzierte Welt und unser Unterscheidungsvermögen eine notwendige Einheit.

Fazit: Wir können nicht über unsere physiologischen Voraussetzungen hinwegsehen, doch heißt das nicht, dass es da draußen etwas als „Etwas“ gibt, das wir entdecken könnten (resp. können wir sehr wohl etwas entdecken, und zwar das, was andere bereits vor uns konstruiert haben), noch heißt das, dass das Nervensystem von einer Welt Input erhält, mit dem es sich dann herum spielt und eine Welt ausspuckt. Wenn wir sagen, dass das Nervensystem „Input“ erhält, dann haben wir sowohl „das da draußen“ wie auch unser Nervensystem bereits konstruiert. Wir haben es (re)konstruiert, indem wir bestimmte Sprachspiele gespielt haben. Wissen über „Etwas“ zu haben, bedeutet somit, das Sprachspiel zu kennen. Das Wissen geht aus bestimmten Situationen, in denen wir Menschen miteinander interagieren, immer wieder von Neuem hervor. An dieser Stelle merken wir auch schon, wie passend der Begriff „Wissenschaft“ für das Treiben der Wissenschaftler ist, denn sie tun tatsächlich nichts anderes, als durch immer neue Sprachspiele Wissen zu schaffen, oder wie es Richard Rorty so schön ausdrückt:

Moderne Wissenschaft hilft uns nicht etwas fertigzubringen, weil sie korrespondiert. Sie hilft uns einfach etwas fertigzubringen.⁴⁴

Die Betonung bei unserer Betrachtung liegt im Plural. Wir sind es, die konstruieren, ohne jedoch etwas zu haben, mit dem wir unsere Konstrukte zur Deckung bringen könnten, ohne Drähten, ohne Korrespondenz(en) zwischen dem, was wird und dem, was im Hier und Jetzt ist.

Wir spielen mannigfaltige Sprachspiele und konstruieren so vorgehend Mikrowelten. Eine dieser Mikrowelten ist unser Gehirn mit all seinen Neuronen, Synapsen, Neurotransmittern und was wir sonst noch existent werden haben lassen. Eine dieser Mikrowelten ist unser Nervensystem im Gesamten (im Sinne des Zentralnervensystems, Gehirn und Rückenmark zusammengenommen), mit all den sensorischen und motorischen Verschaltungen. Hätten wir diese Sprachspiele nicht gespielt, gäbe es auch diese Strukturen nicht.

Nun könntest Du wiederum einwenden, dass doch etwas da sein müsse, auf das ich mich im Sprachspiel beziehe. Das Sprachspiel braucht einen Körper, einen Inhalt, und wird dieser nicht durch die *Form* gebildet, die sich uns zeigt? Hierauf können wir entgegnen, dass die Form von etwas ebenso wenig da draußen existiert wie der Inhalt. Die Form von etwas wird im Sprachspiel zur Form von „etwas“. Inhalt und Form sind in diesem Kontext untrennbar miteinander verbunden. Die Form des Nervensystems ist genauso unser Konstrukt wie jede andere Form, und wenn Du darüber nachdenkst, dann bedenke, dass genauso wie die Welt nicht zu uns sprechen kann, sie inhaltsleer und wesenlos ist, sie auch keine Form von sich aus darstellen kann – sie ist förmlich formlos. Formen entstehen durch Linien und Linien werden gezogen.⁴⁵

Es wird verschleiert, indem wir Sprache gebrauchen, dass nichts verschleiert ist, sondern dass wir imstande sind, unsere Welt durch immer neue Sprachspiele immer reichhaltiger zu gestalten. Niemand kann uns beispielsweise daran hindern, das Sprachspiel „Denken“ in der Hinsicht zu erweitern, als wir das Gehirn untersuchen, während jemand denkt, und Abbilder zu erzeugen, Korrelationen zwischen Denkvorgängen und Gehirnaktivität zu berechnen. Gehen wir so vor, spielen wir einfach ein neues Sprachspiel auf der Grundlage bereits vorhandener Sprachspiele.

⁴⁴ Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt/Main 1987, S. 30f.

⁴⁵ George Spencer-Brown zeigt den Unterschied, der den Unterschied macht, in kristalliner Sprache. Siehe George Spencer-Brown, *Laws of Form*. London 1969

Untersuchen wir das Gehirn mittels bildgebender Verfahren, so erhalten wir *einen* Einblick in die Funktionsweisen des Gehirns. Wir konstruieren mit Hilfe entsprechend entwickelter Geräte Abbilder, wir messen auf spezifische Weise Aktivität und spielen Sprachspiele, um schließlich mit diesen Bildern „etwas“ anfangen zu können.⁴⁶ Das Gehirn selber spielt diese Sprachspiele jedoch nicht, das Gehirn hat auch keine Ahnung von Gerätschaften, die wir uns ausgedacht haben. Das ändert freilich nichts an der Aussagekraft der Experimente, denn diese sagen für sich genommen eben genau das aus, was wir in sie hineinlegen. Nur müssen wir den Glauben aufgeben, dass wir etwas entdecken. Nein, vielmehr erdichten wir für unsere Zwecke naturgeschichtliche Tatsachen. Auch das ist nicht weiter problematisch, erfüllen unsere Tatsachen doch bestimmte Zwecke. Und so lautet die wunderbare logische Konsequenz: *Wir wissen über das Gehirn schon mehr, als wir glauben zu wissen.* Geben wir nämlich den Glauben auf, dass wir im Gehirn etwas finden können, und erkennen, dass wir selber das Gehirn zu dem machen, was es uns bedeutet, so brauchen wir auf nichts zu warten. Wir können unser Wissen in Bezug auf die Funktionsweisen erweitern, indem wir immer neue Sprachspiele zu spielen lernen, wir können immer ausgefeiltere Techniken entwickeln, um immer detailgetreue Abbilder des Gehirns zu erhalten – und so können wir beispielsweise verschiedenste Geräte zur frühzeitigen Erkennung eines Gehirntumors nützen. Was wir zu zeigen versucht haben war letztlich, dass wir im Gehirn nichts finden können, was wir nicht selber vorher schon hineingelegt haben. Wir können also nicht einmal einen Tumor finden, wenn wir gar nicht wissen, was ein Tumor sein soll. Nun könnten noch immer so manche einwenden: „Der Tumor wird aber doch nicht durch das Sprachspiel existent. Der Tumor existierte schon, bevor wir das Sprachspiel spielten, ansonsten wir es gar nicht spielen können. Das Sprachspiel stellt lediglich eine Verbindung zwischen uns und der Welt her!“. Hier sind wir wieder bei der Auffassung, die zu überwinden dem Kampf Don Quichottes gegen die Windmühlen gleicht. Wir wissen nichts von einem Tumor außerhalb des Sprachspiels „Tumor“, und wenn jemand sagt, dass der Tumor schon existiert, bevor wir das Sprachspiel spielen, so spielen wir es bereits und haben damit den Tumor als diesen konstruiert. Dies jedoch keinesfalls „willkürlich“, sondern wiederum einer ganzen Unzahl an Regeln folgend. So gibt es eben auch nicht nur einen Tumor, sondern vielmehr mannigfaltige Abarten – je nachdem wie geschult das Auge des Betrachters/Arztes ist. Welche Fähigkeiten lokalisieren wir nun gemeinhin

⁴⁶ Natürlich ist das „Abbild“ bereits ein Sprachspiel in sich, denn wir haben das „Abbild“ bereits als „Abbild“ gedeutet.

im Gehirn und sinnieren darüber, weshalb sich diese Fähigkeiten so schwer lokalisieren lassen? Schließlich beschreiben wir, so wir etwa die Fähigkeit des Denkens in den Hirnwindungen suchen, nicht das Gehirn (wie bei der Beschreibung eines Tumors), sondern wir versuchen zu *erklären*, wie man denkt, wo man denkt, womit man denkt, anstatt uns damit zufrieden zu geben, *dass* wir denken und mit jeglicher Aktivität (auch) neurophysiologische Veränderungen einhergehen, die wir beschreiben können. Das Suchen des Denkens im Gehirn stellt einen Kategoriefehler im Ryle'schen Sinne dar.⁴⁷ Wir versuchen, etwas Abstraktes (das Denken) zu lokalisieren, und übersehen, wie dieser Begriff für uns bedeutungstragend wurde. Soll das aber nun heißen, dass das Denken vielleicht gar keinen Ort hat? Zur Erläuterung unseres Standpunktes bedarf es eines Ausfluges in die Kognitionswissenschaften.

⁴⁷ Vgl. Gilbert Ryle, *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart 1969

Kognition als Konstruktion

Wenn vom Denken die Rede ist, so suchen Wissenschaftler zunächst nach einer greifbaren Definition, die diesen schwammigen Begriff handhabbar macht. Kosslyn legt folgende Ankerpunkte fest, gegen die höchstens (radikal) konstruktivistisch orientierte Kognitionswissenschaftler Einwände vorbringen werden:

The term thinking is notoriously vague, but we can all agree that it hinges on two kinds of properties. First, information must be represented internally; and second, that information must be manipulated in order to draw inferences and conclusions.⁴⁸

Sowie etwas weiter ausführend:

Most of what we mean by “thinking” corresponds to reasoning, to determining what follows from specific circumstances or how to reach a goal given a set of initial conditions. Depending on how information is represented, different types of processing are appropriate to carry out reasoning. Thus, issues about how information is stored in memory become central to our understanding of the nature of thought.⁴⁹

Information muss demzufolge innerlich repräsentiert sein, um dann weiter verarbeitet werden zu können. Unsere Schlussfolgerungen hängen schließlich davon ab, wie die Information repräsentiert ist, woraus der Schluss gezogen wird, dass ein Verständnis dessen, wie Information abgespeichert wird, essentielle Bedeutung hat, um Denken zu verstehen.

Die Erfindung digitaler Computer eröffnete schließlich einen Weg, um sich interne Repräsentationen vorzustellen und Schlussfolgern als Informationsverarbeitung zu begreifen. Gegen diesen Informationsverarbeitungsansatz, welcher sich auf die sog. „Computermetapher“ beruft (d. h., Informationsverarbeitung wird so ähnlich verstanden wie das schnelle Durchkalkulieren eines Computers), kann das Argument vorgebracht werden, dass das Augenmerk hierbei hauptsächlich auf Verhaltensdaten wie Reaktionsgeschwindigkeit oder Fehlerraten gelegt wird, um Rückschlüsse auf die zugrundeliegenden mentalen Vorgänge zu ziehen, das

⁴⁸ S. M. Kosslyn, Thought and Imagery – Introduction. In M. Gazzaniga (ed.), The Cognitive Neurosciences. Cambridge 1996, p. 959

⁴⁹ S. M. Kosslyn, a. a. O., p. 959

Gehirn jedoch ausgeklammert wird. Das Gehirn unterscheidet sich aber, so wird weiter argumentiert, ganz entscheidend von einem Standardcomputer. Die Position, welche dem Einwand gerecht wird, wird als Konnektionismus bezeichnet und Kognition hierbei als Zusammenspiel untereinander verbundener, nervenartiger Elemente verstanden.⁵⁰ Die symbolische Charakterisierung der Kognition könne, so lautet das Credo dieser Strömung, neuronale Interaktion nur näherungsweise kennzeichnen. Vielmehr könne menschliche Kognition nur durch den Bezug auf detaillierte neuronale Modelle präzise verstanden werden.

Diese beiden Richtungen (konnektionistische und symbolische Ansätze) ergänzen sich wechselseitig, wenn der Versuch unternommen wird, neuronale Prozesse auf dem Computer zu simulieren. Konnektionistische Theorien müssen schließlich diejenigen Fähigkeiten zur Informationsverarbeitung berücksichtigen, die in den abstrakten Theorien herausgearbeitet wurden, und diese müssen wiederum berücksichtigen, wie sie sich neuronal implementieren lassen.

Wir haben es mit dem bereits bekannten repräsentationalistischen Ansatz zu tun, i. e. dass Information an sich vorhanden ist und innerlich repräsentiert wird, woraus sogleich die Frage abgeleitet wird, wie unser Gehirn die Welt repräsentiert und wie dieses Gehirn „adäquates“ Verhalten generiert.

Verfolgen wir hingegen den bereits skizzierten (radikal) konstruktivistischen Ansatz, so dürften wir uns, streng genommen, die Arbeitsweise des Nervensystems nicht repräsentationistisch vorstellen, müssen nicht nur von der Computermetapher, sondern auch von Input/Output-Modellen Abstand nehmen und uns das Nervensystem eben gerade nicht als konstruierte Maschine vorstellen, sondern als das Resultat eines phylogenetischen Driftens von Einheiten, die um ihre eigene Dynamik von Zuständen zentriert sind.⁵¹

⁵⁰ Vgl. J. L. McClelland & D. E. Rumelhart (eds.), *Parallel distributed processing: explorations in the micro-structure of cognition* vol. 1 and 2., Cambridge 1986

⁵¹ Wörtlich heißt es hier: „(...)Für das Operieren des Nervensystems gibt es weder Innen noch Außen, sondern nur die Erhaltung der eigenen Korrelationen, die in ständiger Veränderung begriffen sind.(...)Die Arbeitsweise des Nervensystems ist auch nicht repräsentationistisch, da der strukturelle Zustand des Nervensystems bei jeder Interaktion spezifiziert, welche Perturbationen möglich sind und welche Veränderungen diese in seiner Dynamik von Zuständen auslösen. Es wäre deshalb ein Fehler, das Nervensystem im Sinne eines Input/Output-Modells zu sehen.(...)Das Nervensystem ist als eine durch ihre internen Relationen definierte Einheit zu betrachten, in der die Interaktionen nur als Modulationen ihrer strukturellen Dynamik wirken – das heißt, als eine Einheit mit operationaler Geschlossenheit.(...)Die populäre Metapher vom Gehirn

Wird somit versucht, kognitive Prozesse auf ihren Ursprung zurückzuführen, i. e. neuronale Prozesse, diese im Rahmen des Informationsverarbeitungsparadigmas zu verstehen und schließlich die Dynamik der neuronalen Aktivierungen als Grundlage für kognitive Prozesse zu simulieren, so legt bereits die Suche nach dem Ursprung kognitiver Prozesse – diese implizite Frage – die Antwort fest. Ebenso wenn wir versuchen, kognitive Prozesse zu simulieren: Um so vorgehen zu können, müssen wir bereits wissen, was als adäquate Simulation dessen, was simuliert werden soll, akzeptiert wird. Mit anderen Worten: *Wir zaubern ein Kaninchen aus dem Hut, das wir selber zuvor hinein gesetzt haben müssen.*

Wir konstruieren, indem wir Sprachspiele spielen, eine Welt, jene der neuronalen Dynamik. Dieses Treiben schafft Wissen darüber, wie das Gehirn arbeitet, wobei das Gehirn natürlich nicht über dieses Wissen verfügt. Das Gehirn arbeitet einfach auf eine Art und Weise – je nachdem, wie wir es beschreiben. Wir verhalten uns schließlich auf bestimmte Art und Weise, wobei diese Redeweise impliziert, dass es jemanden gibt, der dieses Verhalten beobachtet und deutet.

Wir werden in eine Gemeinschaft und Kultur geboren und in diesem intersubjektiven handelnden Umgang mit anderen zu jenen Menschen, die wir sind. Wir bekommen nicht nur ein „Ich“ verpasst, indem wir mit anderen in Interaktion treten, sondern auch bestimmte „Persönlichkeitseigenschaften“, „Begabungen“, und lernen nicht zuletzt, dass wir ein Gehirn haben, um zu denken. Natürlich hätten wir nicht zu dieser Erkenntnis kommen können, wären unsere neuronalen Strukturen nicht im Dauereinsatz gewesen; aber das ändert doch nichts daran, dass das Wissen, über neuronale Schaltkreise zu verfügen, im intersubjektiv-handelnden Umgang mit anderen Menschen konstruiert wurde. Die „neuronalen Strukturen“ existieren schließlich nicht außerhalb von uns Menschen, sie hängen nicht im Gehirn herum und warten darauf, dass wir sie endlich entdecken. Schlussendlich ist es nicht das Gehirn, das eine Welt hervorbringt, denn das Gehirn kann nicht reden. Sondern wir Menschen bringen im intersubjektiven Umgang miteinander eine Welt hervor, in der wir es als sinnvoll erachten, auf unsere zentrale Schaltstelle einzugehen – unser Gehirn.

Nun könnte man einwenden, dass ein Säugling die Mutter erkennt, deren Brust sucht, lange bevor ihm das erste Sprachspiel aufgeht; dass ein wenige Monate alter Säugling weiß, dass ein Objekt auch dann existiert,

als Computer ist nicht nur mißverständlich, sondern schlichtweg falsch.“ Humberto R. Maturana & Francisco J. Varela, a. a. O., S. 185

wenn es verdeckt ist, sowie imstande ist, die Größe eines Objekts zu erkennen resp. auf diesen Aspekt zu achten – der Säugling also denkt.⁵²

Wir könnten nun ein Experiment durchführen, wie dies beispielsweise Baillargeon und DeVos getan haben.⁵³ Mittels der sogenannten Habituation-Dishabituationmethode wird eine Einsicht in das Verständnis des Kleinkindes angestrebt. Diese Methode setzt voraus, dass auf einen Umweltreiz zunächst eine Orientierungsreaktion erfolgt. Die Dauer dieser Orientierungsreaktion soll Hinweise darauf geben, wie lange ein Reiz als „neu“ erlebt wird.

Das Abflauen der Orientierungsreaktion wird als „Habituation“ bezeichnet. Wenn hingegen die Fixationsdauer ansteigt wird geschlossen, dass ein Unterschied zwischen dem Habituationsreiz und dem neu eingeführten Reiz entdeckt worden ist. Falls die Dishabituation ausbleibt, schließt man, dass der Säugling keinen Unterschied erkennen konnte. Es ist daher Ziel dieses Verfahrens festzustellen, ob ein Kleinstkind, das noch keine Sprache beherrscht und man es daher nicht fragen kann, was es sieht, nicht sieht oder sich denkt, zwischen Reizen zu differenzieren imstande ist. Baillargeon und DeVos versuchen nun herauszufinden, ob dreieinhalb Monate alte Säuglinge bereits wissen, dass ein Objekt, nur weil es verdeckt ist, dennoch (vielleicht könnten wir sagen „an sich“) existiert. Um das herauszufinden, werden Säuglinge zunächst auf eine senkrecht stehende Karotte (!) habituiert, die in weiterer Folge entlang einer horizontalen Schiene bewegt wird, dann von einer Wand zur Gänze verdeckt wird und schließlich nach einem bestimmten Zeitintervall auf der anderen Seite der Wand wieder auftaucht. Die eigentliche Testbedingung gestaltet sich (noch) komplexer. Es wird zwischen großen und kleinen Karotten variiert, wobei die Wand eine U-förmige Gestalt bekommt, sodass die großen Karotten, wenn sie hinter der Wand vorbei bewegt werden, durch das „Guckloch“ zum Vorschein kommen müssen, die kleinen Karotten jedoch zur Gänze verdeckt bleiben.

Nun wird eine „unmögliche Testbedingung“ geschaffen, i. e., große Karotten verschwinden ebenso wie kleine Karotten hinter der Wand, obgleich ihr oberes Ende eigentlich im Guckloch zum Vorschein kommen hätte müssen. Sollten sich die Säuglinge der Unmöglichkeit dieser Situation bewusst sein, so die Hypothese, müssten sie dieser Testbedingung länger ihre Aufmerksamkeit schenken, d. h., die Habituation müsste hier

⁵² Sog. *Objektpermanenz*, d. h. Gegenstände mögen als Dinge erscheinen, deren Existenz nicht von der Aktivität und der Aufmerksamkeit des Betrachters abhängt.

⁵³ Vgl. R. Baillargeon & J. DeVos, Object permanence in young infants: Further evidence. *Child Development*, 62, 1991, 1227 – 1246

längere Zeit in Anspruch nehmen. Und tatsächlich kann diese Hypothese bestätigt werden, woraus der Schluss gezogen wird, dass ein dreieinhalb Monate alter Säugling über das Wissen verfügt, dass die Karotte hinter der Wand weiterbesteht, dass diese, um hinter der Wand zu verschwinden und wieder aufzutauchen, eine bestimmte Distanz (die Breite der Wand) zurücklegen muss, dass die Größe der Karotte der entscheidende Faktor dafür ist, ob sie bei der U-förmigen Wand zum Vorschein kommt und sich schließlich Überraschung unter den Säuglingen breit macht, wenn die große Karotte wider Erwarten bei der U-förmigen Wand nicht zum Vorschein kommt. Wir könnten nun eine breite Palette an Erklärungen geben, was der Säugling *wirklich* erfasst hat, und diese Erklärungen würden sich möglicherweise auch widersprechen. Hier können wir tausend Blumen (Karotten?) blühen lassen und jeder Erklärung eine Existenzberechtigung einräumen, denn schließlich ist doch keine wahrer als die andere, keine wirklicher als die andere. An der Beschreibung kommen wir dennoch nicht vorbei. Auf deren Basis haben wir unsere Erklärungen aufgebaut. Tatsächlich haben wir schließlich nichts anderes erfasst als das Verhalten des Säuglings in einer bestimmten Situation. Wir können nicht mit Gewissheit sagen, dass der Säugling auf jenen Aspekt geachtet hat, der uns relevant erscheint. Wir können es nur vermuten. Zudem ist allzu offensichtlich, dass das erhaltene Ergebnis eine bestimmte Wahrscheinlichkeit angibt – d. h. wir Erwachsenen, die wir uns bereits in dem Dualismus „Karotte“ versus „Beschreibung der Karotte“ befinden, konstruieren nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Zu erklären (etwa: der Säugling weiß dieses oder jenes) ist hier nichts, denn wir sind nun einmal im Rahmen solcher Experimente nicht imstande, in die Haut eines Säuglings zu schlüpfen. Ebenso wenig erscheinen Experimente sinnvoll, die belegen sollen, dass der Mensch nicht das einzige sprachbegabte Wesen ist. Welcher Mensch versteht schon, wie ein Schimpanse seine Primatenwelt gemeinsam mit anderen Schimpansen konstruiert? An dieser Stelle ist ein Exkurs in eben diese (verfahrene) Materie hilfreich.

Wenn ein Löwe sprechen könnte...

...wir könnten ihn nicht verstehen.⁵⁴ Diese Bemerkung Wittgensteins wird, wie wir in Kürze sehen werden, von Forschern, die versuchen, Schimpansen oder anderen Menschenaffen „Sprache“ beizubringen, nur zu gerne überlesen.

Die folgenden Zeilen stammen von niemand geringeren als William James, der sich in seinem umfassenden Werk *The Principles of Psychology* (1890) mit der Frage auseinandersetzte, ob Sprache spezifisch menschlich ist oder nicht, lange bevor die ersten ernst zu nehmenden Versuche unternommen wurden, Schimpansen, Bonobos oder gar Papageien (wie Irene Pepperberg dem Papagei Alex) das Hantieren mit Begriffen beizubringen.⁵⁵

Language is a system of signs...No doubt brutes have a number of such signs. When a dog yelps in front of a door, and his master, understanding his desire, opens it, the dog may, after a certain number of repetitions, get to repeat in cold blood a yelp which was at first the involuntary interjectional expression of strong emotion. The same dog may be taught to “beg” for food, and afterwards come to do so deliberately when hungry. The dog also learns to understand the signs of men, and the word “rat” uttered to a terrier suggests exciting thoughts of rat-hunt. If the dog had the varied impulse to vocal utterance which some other animals have, he would probably repeat the word “rat” whenever he spontaneously happened to think of rat-hunt he no doubt does have it as an auditory image, just as a parrot calls out different words spontaneously from its repertory, and having learned the name of a given dog will utter it on the sight of a different dog. In each of these separate cases the particular sign may be consciously noticed by the animal, as distinct from the particular thing signified, and will thus, so far as it goes, be a true manifestation of language. But when we come to man we

⁵⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/Main 1984, S. 568

⁵⁵ Die erste aufsehenerregende Publikation in diese Richtung erschien 1969 von R. Allen und seiner Frau Beatrice T. Gardner unter dem Titel *Teaching Sign Language to a Chimpanzee* (Gardner & Gardner, 1969). Gardner und Gardner versuchten, dem Schimpansenmädchen Washoe ASL (American Sign Language) beizubringen. Dieses schien auch tatsächlich in der Lage zu sein, einige Gebärden korrekt zu gebrauchen, womit es erstmals gelang, einem nicht-menschlichen Lebewesen das Hantieren mit Symbolen beizubringen. Wir werden sehen, dass dies auch bei jüngsten Experimenten außer Zweifel steht, dennoch können wir hier nicht von Sprachgebrauch sprechen oder anders: Wir *können* es, wie man an den in Gefangenschaft aufgezogenen Schimpansen erkennen kann, sehr wohl.

find a great difference. He has a deliberate intention to apply a sign to everything. The linguistic impulse is with him generalized and systematic. For things hitherto unnoticed or unfelt, he desires a sign before he has one. Even though the dog should possess his “yelp” for this thing, his “beg” for that, and his auditory image “rat” for a third thing, the matter with him rests there. If a fourth thing interests him for which no sign happens already to have been learned, he remains tranquilly without it and goes no further. But the man postulates it, its absence irritates him, and he ends by inventing it. This GENERAL PURPOSE constitutes, I take it, the peculiarity of human speech, and explains its prodigious development.⁵⁶

James' Argumentation ist jedoch durch die jüngsten Bemühungen, Menschenaffen „Sprache“ spielerisch beizubringen, leicht zu entkräften, denn wenn Kanzi, jener zu einiger Berühmtheit gelangte Bonobo⁵⁷ auch nicht in der Lage sein mag, philosophische Abhandlungen zu verfassen (und dies auch nicht weiter störend ist), so ist er, wie uns unsere Beobachtungen zeigen, imstande, diverse Sprachspiele auf eine Art und Weise zu spielen, dass wir Menschen den Eindruck haben, ihm sei ein Sprachspiel aufgegangen.

Die Frage, ob das Nichtvorhandensein eines Sprachspiels den Primaten (und damit auch uns Menschen) irritiert, befördert uns in das Fahrwasser einer nicht zu beantwortenden Frage. Denn, so müssen wir weiterfragen: Ab wann können wir sagen, dass der Mensch irritiert ist, und wo und wie legen wir dieses Kriterium bei Kanzi fest? Oder mit anderen Worten: Welches Verhalten muss Kanzi an den Tag legen, damit wir sagen können, dass er irritiert sei, oder muss er dies gar selber in sein Lexigrammboard eintippen?⁵⁸ Diese Frage führt uns also nicht weiter, und so wollen wir nun überlegen, wie Wittgenstein zu seiner Aussage gekommen sein könnte, dass wir den Löwen (Affen) nicht verstehen können, selbst wenn er spricht (oder besser gesagt „tippt“), und welche stillschweigende Annahme bei jenen Experimenten getroffen wird, nach deren (mehr oder weniger erfolgreichen) Durchführung behauptet wird, dass wir Menschen(tiere) Tiere sehr wohl verstehen können. Ein jüngst erschienenes Werk von Sue Savage-Rumbaugh, Stuart G. Shanker sowie Talbot J. Taylor mag den für

⁵⁶ William James, *The Principles of Psychology* (vol. 2), New York 1950, p. 356

⁵⁷ Vgl. Sue Savage-Rumbaugh & Roger Lewin, *Kanzi der sprechende Schimpanse*, München 1998

⁵⁸ Allein die Tatsache, dass Kanzi „Zeichen“ verwendet d. h. Symbole, die für bestimmte Dinge stehen auf einem „Bord“ auswählt, und nicht „gesprochene Sprache“, die – wie bereits erläutert – vom Gebrauch von Zeichen erheblich zu unterscheiden ist, zeigt uns, dass das Sprachverständnis des Menschen keinen Unterschied zu machen scheint, ob gesprochene oder geschriebene Sprache im Spiel ist.

unser Anliegen besten Einblick über die Kontroversen rund um den Spracherwerb beim Menschenaffen geben.⁵⁹ Einerseits, weil die aus der Beschäftigung mit den Bonobos Kanzi und Panbanisha gewonnenen Daten zum status quo wohl die bemerkenswertesten in diesem Bereich darstellen. Andererseits, weil explizit auf die von der Fragestellung nicht zu trennende philosophische Voraussetzung eingegangen und das Verfrachten psychologischer Fragestellungen in den Kontext der Philosophie letztlich als Ausweg gesehen wird, um die endlosen Debatten rund um ALR (Ape Language Research) zu einem Ende zu bringen.

Auch Wittgenstein kommt hier zu Wort, wenngleich, wie wir sehen werden, in einem Zusammenhang, der ihm selber wohl kaum zugesagt hätte (vergleichbar jenem, dem John R. Searle das Namenstäfelchen „linguistic philosophy“ umgehängt hat. Diese oder auch die Austin'sche Sprechakttheorie kratzen an der Oberfläche dessen, was Wittgenstein möglicherweise zu zeigen versucht hat).

Savage-Rumbaugh et al. beginnen ihre philosophischen Erörterungen mit einer Auseinandersetzung mit den Ansichten René Descartes. Dies sei, wie sie sagen “perhaps the best way of elucidating the peculiar nature of Western thinking about the relation between language and cognition”.⁶⁰ Es wird hierbei insbesondere das Werk *Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs* herangezogen, da die hier vertretene Sicht des Menschen (und seinem Verhältnis zu anderen Tieren) als gängig vorausgesetzt wird. Nachdem wir nicht über das Zweifeln anderer Menschen urteilen wollen und nur über uns selber sprechen können, sei gesagt, dass uns die von Savage-Rumbaugh gegen die Cartesische Philosophie vorgebrachten Argumente kalt lassen, da wir diese Sicht nicht vertreten. Wir bauen schließlich, argumentierend, dass wir den Affen nicht verstehen können, selbst wenn er tippt, alles andere als auf Descartes auf, sondern vollziehen vielmehr eine radikale Betrachtungswende im Sinne Ludwig Wittgensteins.⁶¹

Um die Sicht Descartes im Hinblick auf den Unterschied zwischen Tier und Mensch aber wenigstens kurz anzuschneiden, sei gesagt: Descartes postuliert nicht nur die Erhabenheit des Menschen gegenüber dem Tier,

⁵⁹ Sue Savage-Rumbaugh, Stuart G. Shanker & Talbot J. Taylor, *Apes, Language and the Human Mind*. Oxford 1998

⁶⁰ Sue Savage-Rumbaugh, Stuart G. Shanker & Talbot J. Taylor, a. a. O., p. 79

⁶¹ Wir trachten, um es noch anders auszudrücken, gerade jenen auf Descartes zurückgehenden Substanzdualismus im Sinne der Wirklichkeit und Eigenständigkeit des physikalischen sowie des mentalen Seinsbereiches zu überwinden, indem wir aufzeigen, *worin* dieser begründet liegt.

sondern auch einen ganz grundsätzlichen Unterschied, den er in einem Gedankenexperiment zum Ausdruck bringt:

...wenn es solche Maschinen gäbe, welche die Organe und die äußere Gestalt des Affen oder irgendeines anderen vernunftlosen Tieres hätten, wir nicht imstande sein würden, sie in irgend etwas von jenen Tieren zu unterscheiden; während, wenn es unsern Körpern ähnliche Maschinen gäbe, die sogar, soweit es moralisch möglich wäre, unsere Handlungen nachahmten, so würden wir doch stets zwei ganz sichere Mittel haben, um zu erkennen, daß sie deshalb nicht wirkliche Menschen seien. Das erste ist, daß sie niemals Worte oder andere von ihnen gemachte Zeichen würden gebrauchen können, wie wir es tun, um anderen unsere Gedanken mitzuteilen...und das zweite ist, daß, wenn sie auch viele Dinge ebensogut oder vielleicht besser als einer von uns machten, sie doch unausbleiblich in einigen anderen fehlen und dadurch zeigen würden, daß sie nicht nach Einsicht, sondern lediglich nach den Dispositionen ihrer Organe handeln...Dadurch läßt sich auch der Unterschied zwischen den Menschen und Tieren erkennen. Denn es ist sehr bemerkenswert, daß es keine so stumpfsinnigen und dummen Menschen gibt, sogar die sinnlosen nicht ausgenommen, die nicht fähig wären, verschiedene Worte zusammenzuordnen und daraus eine Rede zu bilden...wogegen es kein anderes noch so vollkommenes und noch so glücklich veranlagtes Tier gibt, das etwas Ähnliches tut...das kommt nicht von der mangelhaften Beschaffenheit ihrer Organe, denn man sieht, daß die Spechte und Papageien ebensogut Worte hervorbringen können wie wir, und doch können sie nicht ebensogut wie wir reden, das heißt zugleich bezeugen, daß sie denken, was sie sagen.⁶²

Descartes stellt sich hier auf den Standpunkt, dass Tiere keinen Sprachgebrauch erlernen können, weil sie nicht denken, wobei wir wissen, dass sie nicht denken, weil sie keine Sprache gebrauchen.⁶³ Dies ist ein wunderbarer und reichlich konstruktivistischer Zirkel. Hören wir auf, die Sprache abzutrennen, d. h., erkennen wir, dass das Verb „denken“ in mannigfaltigen Sprachspielen, die wir spielen, ebenso mannigfaltige Bedeutungen bekommen kann, dann erscheint dieser Zirkel nicht weiter verwunderlich.

Natürlich „denkt“ Kanzi! Eben genau deshalb, weil wir das Sprachspiel „denken“ spielen und Kanzi Handlungen setzt, die unserem Sprachspiel

⁶² Vgl. René Descartes, Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauches. Übersetzt von Kuno Fischer. Stuttgart 1961 S. 53f. Descartes sagt hier also nicht, dass Tiere seelenlose Automaten seien, sondern er spielt ein Gedankenexperiment durch (Wittgenstein würde vielleicht sagen er „rechnet“), und zwar mit Tieren und Menschen gleichermaßen.

⁶³ Sue Savage-Rumbaugh, Stuart G. Shanker & Talbot J. Taylor, a. a. O., p. 89

„denken“ entsprechen. Das einzig Störende hierbei ist eben nur, dass Kanzi ein Schimpanse ist. Savage-Rumbaugh führt nun mannigfaltige Argumente gegen den cartesischen Standpunkt an, eben in der Annahme, dass dieser unter Skeptikern des ALR (zumindest unterschwellig) weit verbreitet ist. Wir wollen diese Diskussion in Anbetracht der Tatsache, dass hierbei nicht auf die uns relevant erscheinende Reflexion über den Sprachgebrauch eingegangen wird (dies jedoch an anderer Stelle, wie sich zeigen wird, sehr wohl getan wird), überspringen und stattdessen zunächst nach den Voraussetzungen des ALR fahnden. Dies wird zur Frage, ob Affen über ihren Sprachgebrauch zu reflektieren imstande sind, überleiten.

Savage-Rumbaugh et al. behaupten: Kanzis kommunikative Fähigkeiten unterscheiden sich nicht von jenen des zweieinhalbjährigen Kindes Alia,⁶⁴ ja, entsprechen mitunter jenen eines sieben- oder achtjährigen Kindes.⁶⁵ Mit anderen Worten: Kanzi ist in der Lage, eine bestimmte Anzahl an Begriffen sinnvoll zu gebrauchen, bestimmte Handlungen zu vollbringen, nachdem er dazu aufgefordert wurde. Hier schwingen nun zumindest zwei implizite Voraussetzungen mit:

Ein Schimpanse wird explizit mit einem Menschenkind verglichen. Ganz so als wäre der Schimpanse, einmal abgesehen von seinen sprachlichen oder nicht sprachlichen Fähigkeiten, nicht noch immer ein Schimpanse und eben *kein* Mensch! Wir nehmen also dem Schimpansen sein Affendasein oder vice versa dem Menschenkind sein Menschendasein, und setzen voraus, dass ein Schimpanse mit seinem Schimpansenkörper, seinen Schimpansenarmen, -beinen und -augen sowie mit seinem Schimpansengehirn auf jene Aspekte achtet, die auch uns Menschen, mit unserem Menschenkörper, unseren Armen, Beinen und Augen sowie unserem Menschengehirn, ins „Auge stechen“!

Wenn also wie folgt gefragt wird:

And why, by the same token, can we not say that Kanzi's grasp that the agent doing an action comes first and the recipient to the action comes after the verb is comparable to a two-and-a-half-year-old child's grasp of simple grammatical rules? If we can describe Kanzi as grasping the same relational statements as a two-and-a-half-year-old child, we are left with the question of why the so-called rules of evidence seem to be so different in the two contexts...why is there no parallel need to prove that it is justified to speak of two-and-a-half-old children as referring, as meaning, as intending, as understanding each other, and so forth?⁶⁶

⁶⁴ Sue Savage-Rumbaugh, Stuart G. Shanker & Talbot J. Taylor, a. a. O., p. 72

⁶⁵ Sue Savage-Rumbaugh, Stuart G. Shanker & Talbot J. Taylor, a. a. O., p. 115

⁶⁶ Sue Savage-Rumbaugh, Stuart G. Shanker & Talbot J. Taylor, a. a. O., p. 78

So könnte die einfachste Antwort lauten: Weil ein *Mensch* mit einem anderen *Menschen* in Interaktion tritt. Wir haben hier keine Zweifel, zumindest so lange nicht, als wir nicht darüber nachdenken, ob wir andere verstehen und ob etwa der „Schmerz“ eines zweieinhalbjährigen Kindes der gleiche Schmerz ist, den auch du und ich empfinden.

Inwiefern sind nun meine Empfindungen privat? – Nun, nur ich kann wissen, ob ich wirklich Schmerzen habe; der Andere kann es nur vermuten. – Das ist in einer Weise falsch, in einer andern unsinnig. Wenn wir das Wort „wissen“ gebrauchen, wie es normalerweise gebraucht wird (und wie sollten wir es denn gebrauchen!), dann wissen es Andre sehr häufig, wenn ich Schmerzen habe. – Ja, aber doch nicht mit der Sicherheit, mit der ich selbst es weiß! – Von mir kann man überhaupt nicht sagen (außer etwa im Spaß), ich wisse, daß ich Schmerzen habe. Was soll es denn heißen – außer etwa, daß ich Schmerzen habe?⁶⁷

Es scheint also, als wäre kein *Beweis* für das gegenseitige Verstehen zu erbringen; nur im Fall der Interaktion zwischen Menschen erscheint die *Voraussetzung* des Verstehens nicht nur legitim, sondern schlichtweg alltäglich. Im Falle der Interaktion zwischen Mensch und Affe hingegen aufgrund der verschiedenen Spezies nicht? Genau so gestaltet es sich, und der Grund dafür könnte darin liegen, dass wir die Tatsache, dass ein Affe eben ein Affe ist (resp. wir ihn als diesen anzusehen gelernt haben), wie raffiniert wir auch argumentieren, nicht wegdiskutieren können.

Wir Menschen können uns freilich auf den Standpunkt stellen, dass wir den Affen verstehen *wollen* und dies einfach voraussetzen. Vergleichbar der Unterhaltung mit einem zweieinhalbjährigen Kind denken wir nicht weiter darüber nach, was das Kind „wirklich“ meinen könnte, sondern wir versuchen einfach, es zu verstehen und interpretieren seine Handlungen. Dies ist wohl auch die *Voraussetzung*, die jeglicher Interaktion zwischen Mensch und Tier zugrunde liegt. Wir Menschen *wollen* Tiere verstehen und meinen mitunter, dass uns ein Tier (etwa ein Hund, der die Vorderpfote hebt, um Futter zu bekommen) etwas mitteilen möchte. Hier gleiten wir nun zu unserer Betrachtung von „Sprache“ und seiner Unterscheidung von bloßer „Kommunikation“ über. „Sprache“ beginnt für uns dort, wo die Kommunikation einen Begriff von Kommunikation entwickelt und reflexiv wird.⁶⁸ Wir könnten nämlich sagen: Wir können den Hund, die Katze oder

⁶⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/Main 1984, S. 357 § 246

⁶⁸ Unsere reflexive Sprachbetrachtung weicht erheblich von jener ab, die Savage-Rumbaugh anführen. Sprache und Kommunikation wird hier verwischt:

andere Tiere nicht fragen: „Hund, was tust Du?“ und dann hoffen, dass der Hund sagt: „Ich will Futter haben und, ach ja, ich gebrauche Sprache!“. Aber vielleicht, so unsere Hoffnung, können wir Kanzi diese Frage stellen. Sollte uns Kanzi antworten: „Ich bin ein Affe, und ich weiß, dass ich Sprache gebrauche.“, so müssten wir, nach unserem Verständnis von „Sprache“, Kanzi *Sprachgebrauch* zusprechen.⁶⁹ Dies jedoch auch nur eingeschränkt. Wir müssten ihm „schriftlichen Sprachgebrauch“, die Fähigkeit zur Symbolmanipulation zusprechen, und erkennen alleine schon hier, dass sich die Fähigkeit des Affen erheblich von jener eines gesunden Menschenkindes unterscheidet (welches ja, im Gegensatz zu Helen Keller, vom gesprochenen zum geschriebenen Wort übergeht).

Wir knüpfen also die Lösung des Dilemmas zum Spracherwerb beim Schimpansen (nur um abgehoben zu argumentieren und nur für den Fall, dass der Affe eben nicht als Affe angesehen werden soll) an eine metalinguistische Bedingung, die Savage-Rumbaugh auch ausführlich behandelt.⁷⁰ Die im Vordergrund stehenden Fragen sind hierbei:

1. Ist ein unter künstlichen Bedingungen aufgezogener Menschenaffe, à la Kanzi, wirklich in der Lage zu verstehen, was ein auf englisch gesprochener Satz bedeutet?
2. Beziehen sich die von Menschenaffen verwendeten Zeichen und Lexigramme wirklich auf etwas und bedeuten sie wirklich etwas?
3. Folgen Menschenaffen wirklich (wenn auch nur einfachen) grammatischen Regeln?
4. Weiß der Affe, dass er Sprache gebraucht, und weiß er ebenso (wie wir Menschen), dass die Sprache dazu dient, anderen Gedanken und Gefühle mitzuteilen und über die Welt wahre (oder auch falsche) Aussagen zu treffen?

„An animal, the skeptic assures us, may possibly be conditioned or taught to use sounds to obtain certain ends, but by no means can acquire language: the ability to use sentences to communicate thoughts.“ (Savage-Rumbaugh et al., 1998, p. 78).

Sowie an anderer Stelle – mitten in der Debatte rund um den Cartesianismus:

„...if speech were merely evidence of intelligence, then it would still be possible for animals to have mental states without being able to communicate them, or to communicate them to each other nonverbally...“ (ebd., p. 90).

Wenn man sich auf diese Definition einlässt, gelangt man nur allzu leicht in das Fahrwasser der Linguisten, die nun diskutieren, ob auch alle drei Aspekte der Zeichen (Semantik, Pragmatik und Syntax) vorhanden sind.

⁶⁹ Schön wäre freilich noch der Zusatz: „Ich bin ein recht eigentümlicher Affe, denn meine Freunde im Busch handeln, wie ich gelernt habe, nicht so wie ich, aber das liegt an meinem Zusammenleben mit euch Menschen.“

⁷⁰ Sue Savage-Rumbaugh, Stuart G. Shanker & Talbot J. Taylor, a. a. O., p. 139f.

Wenn davon gesprochen wird, dass sich Begriffe „auf etwas beziehen“⁷¹ oder dass wir „über die Welt Aussagen treffen“⁷² und zudem noch das Wort „wirklich“ mitschwingt, dann trennen wir die Sprache von der Welt ab. Wenn wir jedoch zu der Erkenntnis gelangen, dass wir uns in der Sprache auf die Sprache beziehen, dass wir die Realität sprachlich (re)konstruieren, dann bedarf es lediglich der letzten Frage in leicht abgewandelter Form: Weiß der Affe, dass er Sprache gebraucht, und weiß er ebenso (wie wir Menschen), dass die Sprache dazu dient, anderen Gedanken und Gefühle mitzuteilen?

Diese Frage lassen wir jedoch einmal beiseite und trachten, entsprechend der Diskussion der scientific community, nach Antworten auf die Fragen eins bis vier. Nun beginnt das eigentliche Problem, denn wie sollen diese Fragen beantwortet werden? Hierzu werden zwei unterschiedliche Wege diskutiert und Variablen gebildet, um diese zu beschreiben, i. e., eine „epistemic object variable“, welche jene Sachverhalte in den Mittelpunkt stellt, die entsprechend der metalinguistischen Anforderung vorliegen müssen, sowie eine „epistemic conviction variable“, welche sich damit befasst, was als *ausreichender* Beleg dafür angesehen wird, dass die Sachverhalte der metalinguistischen Anforderung entsprechend vorliegen. Die „reduzierende“ Strategie bezieht sich auf die zuerst genannte Variable und begnügt sich zur Beantwortung unserer Frage mit den vorliegenden Sachverhalten. Wird Kanzi beispielsweise aufgefordert, einen roten Knopf zu drücken, und tut er dies tatsächlich, so wird der Schluss gezogen, dass er verstanden hat, was dieser Satz bedeutet. Die „operationalisierende“ Strategie fragt nun weiter: Versteht Kanzi den Satz oder handelt er nur so, *als ob* er ihn verstünde? Während erstere Methode einen Zirkelschluss darstellt (wir legen schließlich selber vorab fest, was Kanzi leisten muss, damit wir sagen können: „Heureka, er hat uns verstanden!“, um ihn dann dazu aufzufordern und uns schließlich zu freuen, wenn er unserem Kriterium entsprechend handelt), muss bei letzterer gefragt werden, wie wir entscheiden, was als *ausreichend* angesehen wird und was nicht. Beide Methoden münden also unglücklicherweise in Sackgassen – oder wie es so schön heißt:

Each of these rhetorical strategies is a street leading to a methodological cul-de-sac.⁷³

⁷¹ Sue Savage-Rumbaugh, Stuart G. Shanker & Talbot J. Taylor, a. a. O., p. 141

⁷² Sue Savage-Rumbaugh, Stuart G. Shanker & Talbot J. Taylor, a. a. O., p. 141

⁷³ Sue Savage-Rumbaugh, Stuart G. Shanker & Talbot J. Taylor, a. a. O., p. 174

Keine dieser Methoden ist imstande, eine zufriedenstellende Antwort auf die aus metalinguistischer Sicht relevant eingestuften Fragen zu liefern. Daher schlagen die Autoren eine veränderte Betrachtung des Problems vor. Dies entspricht freilich ganz der Manier eines Wittgenstein, wobei amüsanterweise ein Zitat aus den *Philosophischen Untersuchungen*, wenn auch eigentümlich gekürzt, zum Besten gegeben wird:

Ist, was wir >einer Regel folgen< nennen, etwas, was nur ein Mensch, nur einmal im Leben, tun könnte? – Und das ist natürlich eine Anmerkung zur Grammatik des Ausdrucks >der Regel folgen<.

Es kann nicht ein einziges Mal nur ein **Mensch** einer Regel gefolgt sein. Es kann nicht ein einziges Mal nur eine Mitteilung gemacht, ein Befehl gegeben, oder verstanden worden sein, etc. – Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind Gepflogenheiten (Gebräuche, Institutionen). **Einen Satz verstehen heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen heißt, eine Technik beherrschen.**⁷⁴

Welche der fettgedruckten Passagen wurde bei Savage-Rumbaugh et al. zitiert⁷⁵, und welches Wort wurde von uns besonders betont? Dies ist nicht schwer zu erraten, und so zeigt sich hier, dass man eben gerne liest, was man lesen möchte.

Savage-Rumbaugh et al. betrachten metalinguistische Fragen schließlich als aus dem praktischen Kontext gerissen. Analog könnte man sagen: Wir fragen uns ja auch nicht im täglichen Leben, beim Einkauf eines Apfels, ob wir den Händler nun wirklich verstehen. Statt dessen wird folgende Perspektive vorgeschlagen:

An appropriate method of evaluating the actual claims made by Savage-Rumbaugh must be one that takes into account...the integration of those metalinguistic and cognitive claims into particular kinds of interactional techniques and contexts: particular „language games“ and the forms of life to which they contribute...Savage-Rumbaugh has spent living in close company and interacting with Kanzi...they share, in this respect, a common form of life. Kanzi and I do not. In this case it might be concluded that, if the foundations for her claims about Kanzi's communicational abilities inhere in these shared techniques and common form of life, then any metalinguistic claim that I might make about Kanzi could not possibly have the same foundations. The reason why she is justified in speaking of Kanzi as understanding something she said, it would seem, cannot be my reason.

⁷⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/Main 1984, S. 344 § 199. Hervorhebung hinzugefügt.

⁷⁵ Sue Savage-Rumbaugh, Stuart G. Shanker & Talbot J. Taylor, a. a. O., p. 171

And the same would go, of course, for the reason of the rest of the scientific community. However, how is this situation different from those in which we evaluate claims about the communicational behaviour and abilities of many of our fellow humans?⁷⁶

Dies klingt ganz danach, als würden wir Savage-Rumbaugh und den von ihr (und ihren Kollegen) erhobenen Daten nicht glauben – ja, ihre Leistung nicht entsprechend würdigen.⁷⁷ Daher wird darauf verwiesen, Kanzi selber zu beobachten (beispielsweise und der Einfachheit halber via Videokassette) resp. die Erzählungen der eng mit Kanzi interagierenden Personen genau zu studieren, um die Ausführungen Savage-Rumbaughs zu seinen Fähigkeiten beurteilen zu können. Zusammenfassend wird also argumentiert, dass die herkömmlichen Methoden (wie oben beschrieben) zur Beantwortung der Frage nicht taugen, da sie, nicht zuletzt, aus dem praktischen Lebenskontext gerissen sind. Nochmals wird zur Untermauerung dieser Ansicht eine Analogie und Frage aufgeworfen:

...we typically understand what others say to us,...they typically understand what we say to them, that we speak the English language...would the fact that these claims could not be subjected to the scientific method mean that we could not therefore be sure whether they were true?⁷⁸

Es gibt hier dennoch einen entscheidenden Unterschied: Kanzi ist und bleibt ein Affe! Wir sollten ihm dieses sein Affendasein nicht absprechen. Ja, wir können es ihm gar nicht absprechen, auch dann nicht, wenn wir noch so viele Analogien zu unserem menschlichen, lebenspraktisch selbstverständlichen Verstehen ziehen. In so far können wir Menschen uns bemühen, Kanzi zu verstehen, und auch den Eindruck haben, dass Kanzi uns versteht, aber die lebenspraktische Gewissheit, dass dem so ist, gleitet uns aus den Fingern, wenn wir anerkennen, dass die Spezies Affe nicht gleichzusetzen ist mit der Spezies Mensch. Dies heißt natürlich nicht, dass die eine über der anderen steht. Dies ist einzig und allein unsere menschliche Arroganz, die wir zum Ausdruck bringen.

Wir haben jedoch unsere Bedingung, dass Kanzi in der Lage sein muss, über seinen Sprachgebrauch zu reflektieren (so wie wir Menschen dies hier

⁷⁶ Sue Savage-Rumbaugh, Stuart G. Shanker & Talbot J. Taylor, a. a. O., p. 177f.

⁷⁷ Tatsächlich behandelt aber doch so gut wie jedes neuere Buch, das sich mit „Sprache“ auseinandersetzt und derer gibt es Unmengen, Kanzi in der ein oder anderen Weise. Savage-Rumbaugh wird, wie wir an unserer eigenen Arbeit erkennen können, also alles andere als ignoriert.

⁷⁸ Sue Savage-Rumbaugh, Stuart G. Shanker & Talbot J. Taylor, a. a. O., p. 178f.

tun), damit wir sagen können, dass er nicht nur mit uns kommuniziert, sondern „Sprache gebraucht“, aus den Augen verloren. Dies müsste lebenspraktisch (wie gefordert) beobachtbar sein, eben beispielsweise dann, wenn Kanzi so etwas sagt wie: „Ich bin ein Affe und gebrauche Sprache so wie ihr Menschen!“ oder Ähnliches, was bisher nicht geschehen ist. Wird es noch kommen? Und wenn es kommt, wie können wir dann sicher sein, mit lebenspraktischer Gewissheit sagen, dass Kanzi unter „Sprachgebrauch“ in einem bestimmten Kontext das versteht, was auch wir unter „Sprachgebrauch“ verstehen? Wie soll er je orale Sprache aktiv begreifen?

Aus all dem folgern wir nun: *Kommunikation* ist spezieübergreifend. Ein Verständnis dessen, was Kanzi zu tippen versucht, setzt jedoch voraus, dass Kanzi auf eben jene Aspekte achtet, die uns Menschen wichtig sind, und das sollten wir nicht einfach blindlings voraussetzen.

Der Gebrauch von Sprache, im Sinne des Reflektierens über den Sprachgebrauch, im Sinne der Beendigung der Sprachabtrennung à la Wittgenstein ist uns Menschen vorbehalten (ob dies nun ein Vorteil ist oder nicht, sei dahingestellt).⁷⁹

Wir sehen also, dass sich ALR unter Berücksichtigung Wittgensteins erübrigt. Andererseits sehen wir, dass ALR einen wunderbaren Kontext darstellt, um die Bedeutung des Begriffes „Sprache“ zu begreifen, also ein Verfremdungsvorgang vollzogen wird,⁸⁰ d. h. der Begriff Sprache in einen anderen Kontext als üblich verfrachtet wird, und wir so vorgehend, am Scheitern unserer Bemühungen, die Bedeutung des Begriffes „Sprache“, aber auch die Bedeutung des Begriffes „Person“ begreifen. ALR ist aus diesem Blickwinkel ein wunderbares Treiben.

Wir wollen zusammenfassend nur dann von Sprachgebrauch sprechen, wenn wir imstande sind, über unseren Sprachgebrauch zu reflektieren. Dies nicht zuletzt deshalb, weil es gerade unser Anliegen ist, die Sprachabtrennung zu beheben und dies eben nur dann geschehen kann, wenn wir über unseren Sprachgebrauch reflektieren.

Wir können schließlich nicht verneinen, dass auch der Säugling, der an einer Habituations-Dishabituationsstudie teilnehmen musste, an die Karotte gedacht hat, denn seine Handlung lässt diesen Schluss zu. Wir spielen ein

⁷⁹ Warum überhaupt versucht wird, Affen eine Sprache beizubringen, und wir nicht einfach den Affen *in natura* beobachten resp. versuchen, den Affen auf taoistischem Wege zu (blank), ist freilich ein anderes, nicht zu verachtendes Kapitel, das aber hier, im Rahmen der nun einmal durchgeführten Experimente, (leider) nicht im Mittelpunkt steht.

⁸⁰ Siehe dazu Fritz Wallner, Acht Vorlesungen über den Konstruktiven Realismus. Wien 1990, S. 85f.

Sprachspiel resp. der Säugling setzt eine Handlung, die unserem Sprachspiel „Denken“ gerecht wird, aber versuchen wir, dieses sein „Denken“ im Gehirn zu lokalisieren, so erhalten wir im besten Fall bunte Bilder, die wir deuten. Wir können nicht denken, ohne über ein Gehirn zu verfügen. Unsere Konstruktion des Begriffs Denken schließt eben das Vorhandensein eines Gehirns (und vieles mehr) ein, aber der Umkehrschluss führt in eine Sackgasse.

„Denken“ ist eine Konstruktion genauso wie ein „Tumor“, aber während letztere impliziert, dass es sich um eine Struktur aus lebenden Zellen handelt – der Begriff „Gehirntumor“ aussagt, dass sich dieser im Gehirn befindet – impliziert das Sprachspiel „Denken“ nichts dergleichen. Wenn wir die Bedeutung des Begriffs „Denken“ begreifen lernen, so wird nicht auf das „Denken“ gezeigt, sondern vielleicht auf den Kopf und gesagt: „Hier drinnen denkst Du.“. Es ist jedoch nicht möglich, auf das „Denken“ zu zeigen, während dies die Bedeutung des Begriffs „Tumor“ geradewegs ausmacht. Der Begriff „Denken“ erhält seine Bedeutung nicht, indem uns eine Körperstelle gezeigt und gesagt wird: „Dies ist der Sitz des Denkens!“. Und dennoch suchen wir nach dem Ort des Denkens im Gehirn, nach dem Sitz spezifischer Fähigkeiten. Es ist bewundernswert, wie wir das zustande bringen, und es ist zugleich erstaunlich, dass wir uns immer wieder von neuem wundern, wo sich unser Kaninchen, das wir in den Hut gezaubert haben, versteckt. So muss ich beispielsweise, diese Zeilen schreibend, denken. Dies ist ein Sprachspiel zum Denkvorgang. Aber: Ich denke nicht, weil eine bestimmte Gehirnstruktur aktiviert ist, sondern ich denke, weil ich meine gesamte *Handlung* so einstupe.⁸¹

⁸¹ Eine breite Diskussion im Rahmen psychologischer Forschung (und philosophischer Diskurse) stellt die Frage dar, in welchem Zusammenhang Sprache und Denken stehen. Nach John B. Watson, dem Begründer des Behaviorismus, sei Denken subvokales Sprechen, nach Benjamin L. Whorf determiniert die Sprache die Art, wie jemand denkt oder die Welt wahrnimmt (vgl. Benjamin L. Whorf, *Sprache – Denken – Wirklichkeit*, Reinbek bei Hamburg 1997) – ein Gedanke, der sich schon bei Wilhelm von Humboldt finden lässt (vgl. John A. Lucy, *Language diversity and thought*, Cambridge 1992, für eine detaillierte Darstellung der „Ursprünge“ und „Vorläufer“ der linguistischen Relativitätsthese). Ebenso könnte man in Erwägung ziehen, dass die Kategorien des Denkens die Kategorien der Sprache bestimmen, und nach diesen beiden Vorschlägen (Denken hängt von der Sprache ab oder Sprache hängt vom Denken ab) können wir uns endlich auch noch vorstellen, dass Sprache und Denken voneinander unabhängig sind, etwa im Sinne eines separaten Sprachmoduls, das sprachlichen Input analysiert und diese Analyse dann der Kognition „übergibt“ (vgl. Noam Chomsky, *Regeln und Repräsentation*, Frankfurt/Main 1981). Nun könnten wir voranschreiten und zu den jeweiligen Positionen Experimente durchführen – die eine Position wird dann vielleicht ausgeschlossen, die andere bekräftigt u.s.f.. Unsere Position ist hier jedoch nicht dabei i.

Das ändert aber natürlich nichts daran, dass ich das Gehirn untersuchen kann, während jemand denkt. Wir können also Denkvorgänge simulieren ohne den Anspruch haben zu müssen, dass das Denken im Gehirn repräsentiert ist. Vielmehr müssen wir nach all dem Gesagten folgern, dass das Denken ein für uns Menschen bedeutungstragendes Treiben ist.

Wir können unter Umständen auch Vorhersagen treffen, indem wir mit bestimmter Wahrscheinlichkeit sagen können, dass diese oder jene Tätigkeit immer mit dieser oder jener Gehirnaktivität verbunden ist. Kennen wir das eine, können wir das andere ableiten. Worum es jedoch geht ist zu zeigen, dass wir selber diese Verbindungen konstruiert haben. Genauso können wir zum Beispiel den Krümmungsradius der Linse bestimmen und dann vorhersagen, ob die betreffende Person wohl gerade in die Ferne oder in die Nähe blickt, und dies ist eben genau deshalb möglich, weil wir diese Sprachspiele gespielt haben, weil wir diesen Zusammenhang konstruiert haben. Hätten wir das Sprachspiel nicht gespielt, wäre weder eine Linse existent, noch ein Krümmungsradius – und damit hätten wir auch kein Wissen über das eine oder das andere.

Zudem legen wir, wie bereits mehrfach erwähnt, schon mit der Art und Weise, in der wir eine Frage formulieren, die mögliche Antwort fest. Fragen wir beispielsweise jemanden, wie dies Jean Piaget in seinem Werk *Das Weltbild des Kindes* tut, ob er weiß, womit man denkt, so impliziert bereits die Frage, dass es einen „Ort“ geben muss.⁸² Es sei denn, es handelt sich um eine Fangfrage, dergestalt, dass geradewegs die Antwort „Das

e.: „Wenn ich in der Sprache denke, so schweben mir nicht neben dem sprachlichen Ausdruck noch „Bedeutungen“ vor; sondern die Sprache selbst ist das Vehikel des Denkens.“ (vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/Main 1984, S. 384 § 329). Die Sprache als Vehikel des Denkens? Vielleicht ist damit gemeint, dass wir nicht sagen können „Ich denke!“, ohne Sprache zu gebrauchen, und wir zudem nicht denken können, wenn es nichts gibt, worüber wir denken. Also etwa: Jemand fragt uns, woran wir denken, wenn wir den Namen „Daudedsching“ hören. Möglicherweise denken wir hier an nichts, haben keine Ahnung, was damit gemeint sein soll. Worüber soll ich schließlich schreiben und zuvor über meine zu schreibenden Sätze nachdenken, wenn es nichts gibt, woran ich denke (ich habe keinen Stoff, kein Material). Die Frage, wie wir denken, erfordert wieder einmal eine Erklärung, der wir nicht nachkommen können (außer wir ersinnen mannigfaltige Denkmodelle, woran uns auch niemand hindern kann). Meint also jemand, dass man „denken kann, ohne Sprache“ und hier vielleicht auch noch auf Gehörlose zu sprechen kommt, so übersieht er nicht nur, dass der Gehörlose die Gebärdensprache als Sprache gebraucht, sondern auch sich selber, den sprachbegabten Wissenschaftler, der das Verhalten des anderen in der Sprache agierend deutet, es beschreibt und (re)konstruiert.

⁸² Vgl. Jean Piaget, *Das Weltbild des Kindes*. Aus dem Französischen von Luc Bernard, München 1997, S. 47ff.

Denken lässt sich nicht lokalisieren!“ erwartet wird. Dies ist jedoch bei Piaget nicht der Fall. Ganz im Gegenteil wird hier die Antwort „mit dem Gehirn“ als richtig gegenüber „kindlichen“ Antworten wie „mit dem Mund“, „mit der Stimme“ eingestuft. Weshalb setzen wir kindlich unter Anführungszeichen? Weil es niemand geringerer als Aristoteles war, der dem Gehirn lediglich die Funktion der Kühlung des Organismus zugeschrieben hat und den Sitz der Seele in das Herz verlegte, da dieses am wärmsten sei. Es handelt sich hierbei um die sog. cardiozentrische These. Diese steht im Gegensatz zur cephalozentrischen These, wonach der Sitz der Seele im Gehirn sei. Hier bleibt freilich die Frage offen, welche Antwort als wünschenswert angesehen worden wäre, verlagerten wir Piagets Untersuchungen zum „Ort des Denkens“ in die Zeit Alexander des Großen. Möglicherweise das Herz?

Tatsächlich befanden sich Herz und Hirn damals in engem Konkurrenzkampf. Ein Streit, der spätestens seit Descartes zugunsten des Hirns, und zwar nicht nur in Bezug auf kognitive Leistungen, sondern angesichts der Tatsache, dass Descartes den Sitz der Seele in die nur einmalig im Gehirn vorhandene Zirbeldrüse verlegte, auch für die Seele als beendet erklärt werden kann. Nichtsdestotrotz kommt dem Herz eine ganz bedeutende Rolle zu. Etwa wenn wir sagen „du liegst mir am Herzen“ oder „du gehst mir herzhafte (und nicht etwa hirnhafte) ab“ oder auch „du bist ein herzloser Mensch“ etc.. Wir werden darauf abgerichtet zu sagen, dass wir im Gehirn denken, oder dass das Herz ein Symbol für die Liebe ist.

Dies ist auch nicht weiter problematisch, solange wir diese alltäglichen Redewendungen nicht unreflektiert im wissenschaftlichen Kontext gebrauchen und dann versuchen, das Denken im Gehirn sichtbar zu machen. Wenngleich wir also weder ohne Herz noch ohne Gehirn denken oder fühlen können (wohl einfach nicht lebendig wären), ist der Umkehrschluss, dass sich das Denken oder Fühlen lokalisieren lässt, ein Kategorienfehler. Wir spielen hier schließlich nichts anderes als Sprachspiele, verweisen auf einen bestimmten Zustand, in dem wir uns befinden. Und wie wollen wir einen Zustand lokalisieren?

Hier sind wir nun in einen faszinierenden Bereich vorgedrungen, denn es ist die bemerkenswerte Leistung von uns Menschen, dass wir keinen Unterschied machen, ob wir ein Sprachspiel spielen, das einen mentalen Zustand seine Bedeutung gibt, oder ob wir ein Sprachspiel spielen, das einen materiellen Sachverhalt für uns existent werden lässt. Diese Leistung wird vor allem bei abendländischen Abhandlungen über das „Bewusstsein“ erkenntlich. Hier gewinnt man schließlich den Eindruck, als gliche das Bewusstsein einer Größe, die man einfangen kann wie einen Schmetterling.

Das Bewusstsein erkennen

Wir können, wenn wir den Begriff „Bewusstsein“ untersuchen, versuchen herauszufinden, wie dieser für uns bedeutungstragend wurde, nach Sprachspielen suchen, die das Bewusstsein in das Gehirn verlagern und dieses Sprachspiel zugleich für die Bedeutung des Begriffs bedeutend ist. Wird uns das gelingen? Folgen wir Wittgensteins Erörterungen zum Bewusstsein, so erscheint die Frage, wo sich das Bewusstsein im Gehirn befindet, nicht minder reflexionswürdig wie die Frage, wo das Denken seinen Sitz hat.⁸³

Das Gefühl der Unüberbrückbarkeit der Kluft zwischen Bewußtsein und Gehirnvorgang: Wie kommt es, daß das in die Betrachtungen des gewöhnlichen Lebens nicht hineinspielt? Die Idee dieser Artverschiedenheit ist mit einem leisen Schwindel verbunden, – der auftritt, wenn wir logische Kunststücke ausführen... Wann tritt, in unserm Fall, dieses Gefühl auf? Nun, wenn ich z. B. meine Aufmerksamkeit in bestimmter Weise auf mein Bewußtsein lenke und mir dabei staunend sage: DIES solle durch einen Gehirnvorgang erzeugt werden! – indem ich mir gleichsam auf die Stirne greife. – Aber was kann das heißen: „meine Aufmerksamkeit auf mein Bewußtsein lenken“? Es ist doch nichts merkwürdiger, als daß es so etwas gibt!⁸⁴

Der Begriff des „Bewusstseins“ wird eben auf bestimmte Art und Weise verwendet, erfüllt in bestimmten Sprachspielen einen bestimmten Zweck.

Wir könnten nun fortschreiten und unterschiedliche Bewusstseinslagen, von hellwacher konzentrierter Aufmerksamkeit bis zu tiefster Bewusstlosigkeit, vom Traum, Schlaf bis zum Tod (als Grenzbereich) umschreiben. Wir können auch versuchen, den Begriff „consciousness“ gegen den Begriff „awareness“ abzugrenzen. Oder den Aktivierungsgrad mit der Klarheit des Ich-Erlebens in Beziehung setzen (von der bereits liebgewonnenen, alltäglichen Subjekt-Objekt-Dualität bis zur völligen Auflösung des Ich-Bewusstseins).⁸⁵ Sind wir also beispielsweise gerade mit dem Kochen des Frühstückseies beschäftigt, wird unser Ich-Erleben entsprechend vorhanden sein müssen (wir wollen uns schließlich nicht die Finger verbrennen, wir

⁸³ Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/Main 1984, S. 409 § 412

⁸⁴ Ludwig Wittgenstein, a. a. O., §§ 149; 156; 390; 421; 416 – 420

⁸⁵ Siehe Giselher Guttman, *Zur Psychophysiologie des Bewusstseins*. Wien 1992

setzen eine alltägliche Handlung). Problematisch wird es jedoch, sobald wir uns fragen, ob unserer Frühstücksei Bewusstsein hat. Möglicherweise lautet die Antwort bevor wir es ins heiße Wasser gelegt haben, „Ja“, danach unglücklicherweise „Nein“. Wie kommen wir also zu den beiden Dimensionen? Gibt es diese nun wirklich, oder stellen sie unser Konstrukt dar? Wir haben ja die Wirklichkeit bereits in unsere Betrachtung hinein geholt und daher liegt die Antwort auf der Hand: Wir haben in unserem Sprachspiel „Bewusstsein“ sowie in unserem Sprachspiel „Ich“ agierend einen Zusammenhang beschrieben. Wäre es schließlich beobachtbar, dass ich während des Kochens meines Frühstückseies mein Ich verkoche, sich mein Ich völlig auflöst (wie auch immer sich das zeigen würde), so müssten wir ein alternatives Modell entwickeln. Die beiden Koordinaten „Aktivität“ versus „Ich-Erleben“, die wir in Beziehung setzen, beruhen also auf unseren Sprachspielen, die wir eben so spielen, dass diese beiden Koordinaten für uns Sinn machen. Wir haben das Bewusstsein auf bestimmte Art und Weise konstruiert.

Verfolgen wir die derzeitige philosophische Debatte zu diesem Thema, so tauchen wir in ein Konvolut an Sprachspielen ein: Wie ist in einem physikalistischen Universum die Entstehung von Bewusstsein möglich, lautet nur eine der vielen Fragen. Liest man sich ein wenig ein, so erfährt man, dass das Bewusstsein als das letzte große Rätsel erscheint. Eine Lösung dieses Rätsels durch die empirische Forschung käme, wie man weiterhin informiert wird, einer wissenschaftlichen Revolution gleich.⁸⁶ Worin besteht nun dieses Rätsel? Der Berliner Experimentalphysiologe Emil Du Bois-Reymond hat es folgendermaßen beschrieben:

Welche denkbare Verbindung besteht zwischen bestimmten Bewegungen bestimmter Atome in meinem Gehirn einerseits, andererseits den für mich ursprünglichen, nicht weiter definierbaren, nicht wegzuleugnenden Tatsachen: „ich fühle Schmerz, fühle Lust; ich schmecke Süßes, rieche Rosenduft, höre Orgelton, sehe Roth“... Es ist eben durchaus und für immer unbegreiflich, daß es eine Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff- usw. Atomen nicht sollte gleichgültig sein, wie sie liegen und sich bewegen, wie sie lagen und sich bewegten, wie sie liegen und sich bewegen werden. Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus ihrem Zusammensein Bewußtsein entstehen könne.⁸⁷

⁸⁶ Thomas Metzinger, a. a. O., S. 15

⁸⁷ E. Du Bois-Reymond, Vorträge über Philosophie und Gesellschaft, Hamburg 1974. Zitiert nach Peter Bieri, Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel. In Thomas Metzinger (Hrsg.), a. a. O., S. 65

Entsteht nun wirklich aus diesen Atomen „Bewusstsein“ oder können wir uns auch vorstellen, dass das Bewusstsein auf andere Art und Weise Gestalt gewinnt?

Die gleiche Frage können wir uns in Bezug auf Denkvorgänge stellen. Wie geht das „Denken“ aus den Neuronen hervor? Letztere Frage haben wir bereits auf unsere Weise beantwortet. Jene „Gurr- und Zischlaute“ sind es, die das Denken für uns existent werden lassen, und wir können beschreiben, wie unsere Lippen- und Zungenstellungen diese hervorbringen. Können wir wie Helen Keller nicht sprechen, so können wir beschreiben, wie jene Morsezeichen, die das „Denken“ ausmachen, erzeugt werden. Wir können beschreiben, wie bestimmte Gehirnbereiche dazu beitragen, dass unsere Finger in Bewegung geraten. Umgekehrt können wir beschreiben, wie die Empfindung von „etwas“ zu Aktionspotentialen führt. All das funktioniert wunderbar, erfüllt einen bestimmten Zweck, und das „Denken“ geht aus diesen nachvollziehbaren, (re)konstruierbaren Handlungen hervor. Könnte es sich auf ähnliche Weise zutragen, wenn wir es mit dem „Bewusstsein“ zu tun haben?

Der Psychologe Julian Jaynes weist auf den Mangel an Introspektion in den Schriften um 800 vor Christus hin (insbesondere den Epen Homers) und stellt in den Raum, dass sich das Bewusstsein erst gegen Anfang des ersten Jahrhunderts vor Christus entwickelte.⁸⁸ Was ist also passiert? Wie ist das Bewusstsein hier plötzlich zum Menschen gekommen? Sind urplötzlich materielle Teilchen ins Gehirn eingefallen, die dafür sorgten, dass der Mensch „zum Bewusstsein gekommen ist“? Auf der Grundlage aller bereits niedergeschriebenen Worte fällt eine Antwort leicht aus. Es wurde ein neues Sprachspiel erdacht: Jenes des „Bewusstseins“. Wir haben bestimmte Handlungen gesetzt und diese Handlungen dann als „bewusst“ interpretiert. Ein Akt, der jedoch, wie es scheint, in Vergessenheit geraten ist. Wir können daher nicht einmal *eine* Definition des Bewusstseins geben, wie nicht allzu selten versucht, wenn an einer wissenschaftlichen Abhandlung über das Bewusstsein gebastelt wird, sondern wir können vielmehr auf die Situationen verweisen, in denen dieser Begriff gebraucht wird. Wir können jene Handlungen beschreiben, die unseres Erachtens als bewusst gelten, sowie jene, die jenseits des Grenzbereichs des Bewusstseins in unserem Sinne liegen (etwa der Tod). Fragen wir uns also, um nur ein beliebiges Beispiel herauszugreifen, ob ein Affe, der Schachteln aufeinander schlichtet, auf diesen stehend jedoch bemerkt, dass die Höhe nicht ausreicht, um an der Decke montierte Bananen erwischen zu können

⁸⁸ Julian Jaynes, Der Ursprung des Bewußtseins. Reinbek 1993

– endlich noch einen Stock zu Hilfe nimmt und sein Ziel erreicht, diese Handlung „bewusst“ setzt, so müssen wir immer daran denken, dass einzig wir Menschen diesen Begriff gebrauchen und der Affe eben genau dann bewusst handelnd vorgeht, wenn wir Menschen es so auffassen. Wir spielen hier ein Stück auf unserem Sprachklavier und es verwundert uns, dass unser Stück anders klingt, wenn ein Affe im Spiel ist und eben kein Mensch. Hier stellt sich kaum die Frage, ob der Mensch seine Handlung, also das Verwenden eines Werkzeuges zum Zwecke der Futterbeschaffung, bewusst setzt. Schließlich könnten wir auch sagen, dass eine Amöbe, die „einen Wassertropfen trinkt“, dies „bewusst tut“, weil wir die Handlung der Amöbe, ihre Bewegung hin zu einem Tropfen, so einstufen. Haben wir nun die Kurve von der Bewusstseins- zur Kommunikationsreflexion gekratzt? Es bleibt zu hoffen, dass unser Reflexionsprozess dazu einen Beitrag leistet.

Zur Verdeutlichung dessen, dass ein Unterschied zwischen naturwissenschaftlich erfassbaren Inhalten und dem bewussten menschlichen Erleben besteht, wird mitunter auf sog. Qualia-Erlebnisse hingewiesen. Unter einem Qualia-Erlebnis wird gemeinhin die subjektive Qualität des Erlebens verstanden, die nur jener Person zugänglich ist, die dieses Erlebnis hat. Ein in diesem Zusammenhang häufig herangezogenes Beispiel sind Farbeerlebnisse. Nach all dem bereits Gesagten fällt es schwer, noch einmal eine Variation zu spielen. Die Finger tun schon weh. Ist dies ein subjektives Erlebnis, die sogenannte „Finger-Quale“? Dennoch wollen wir uns zur Veranschaulichung dessen, was damit gemeint sein könnte, das Gedankenexperiment der *Geschichte von der farbenblinden Mary* ansehen, das ursprünglich als *Argument des unvollständigen Wissens* von Frank Jackson entwickelt wurde.⁸⁹ In aller Kürze lässt sich der Gedankengang wie folgt darstellen:

Mary, eine junge Naturwissenschaftlerin, ist von klein auf in einem selektiv transparenten Kubus eingeschlossen, in dem alles nur Schwarz-weiß erscheint, ebenso wie die Welt außerhalb des Kubus. Nun möchte sie etwas über das Farbsehen in Erfahrung bringen und erwirbt alles verfügbare Wissen über das Zustandekommen von Farben und Farbsehen (beginnend bei einer physikalistischen Betrachtung, z. B. über elektromagnetische Strahlung, über physiologische Betrachtungen, z. B. über die Funktion der Stäbchen und Zapfen, bis hin zu einer psychologischen Beschreibung, z. B. über Kontrastphänomene). Als sich nun plötzlich der Kubus öffnet und Mary erstmals einen roten Gegenstand erblickt, da fällt

⁸⁹ Francis Jackson, What Mary didn't know. *Journal of Philosophy* 1986, 83, 291 – 295

es ihr wie Schuppen von den Augen: Das ist Rot! Dieses „Wie“ geht, wie es heißt, über alles hinaus, was sie bisher über das Farbsehen gewusst hat. Sie erfährt, so erfahren wir weiters, in diesem Moment etwas Neues, und dieses „subjektive psychische Erleben“ ist nun genau das den Qualia-Forscher Interessierende.

In der Hoffnung, eine ungefärbte Darstellung dieses Gedankenexperiments vermittelt zu haben, kommen wir in wenigen Sätzen auf die Absurdität desselben zu sprechen. Zum einen: Wenn Mary von klein auf in dem Kubus sitzt, aber des Lesens mächtig ist, muss, nach all dem was wir über den Spracherwerb in Erfahrung bringen konnten, zumindest noch eine zweite Person Mary Gesellschaft geleistet haben (denn der „normale“ Spracherwerb vollzieht sich vom Mündlichen zum Schriftlichen und nicht umgekehrt). Aber abgesehen davon: Was weiß Mary, die Bücher lesend, eigentlich? Wäre in ihren Büchern eine Abbildung der Farben Rot versus Blau, resp. der entsprechenden Wellenlängen, umschrieben in einem entsprechenden (schriftlichen) Sprachspiel, so könnte sie hier nicht das erkennen, was das Sprachspiel ausmacht. Sie kann also – nur Schwarz und Weiß sehend – gar kein Wissen darüber erwerben, was Farbe sein soll, denn dieses Wissen kann sich nur in dem entsprechenden Sprachspiel abspielen, das jedoch aufgrund von Marys Einsamkeit in dem Kubus nicht stattfinden kann und dem Spiel zudem der Sinn fehlt. Wir können also annehmen, dass Mary nach all der Lektüre nur jene Regeln erlernt hat, um den Begriff „Farbe“ in einem bestimmten, schriftlichen Kontext sinnvoll zu gebrauchen – aber dennoch nicht weiß, was Farbe eigentlich sein soll. *In so far* erlebt sie ein Aha-Erlebnis sobald sich der Kubus öffnet, doch kommt keine subjektive Erlebnisqualität dazu (denn *wozu* sollte diese kommen?). Zudem müsste ihr jemand zeigen, dass dieser Aspekt des Gegenstands mit „Farbe“ gemeint ist, es müsste also der orale Akt nachvollzogen werden, denn woher sollte Mary schließlich wissen, dass es sich ausgerechnet darum handelt? Irgend jemand müsste das Sprachspiel mit ihr spielen. Es wäre jedoch gut möglich, dass Mary dieses schneller begreift, da sie mit den Sprachspielen bereits im Trockentraining vertraut gemacht worden ist. Mit anderen Worten: Ich kann auch Schwimmen lernen, indem ich lese, wie man das macht. Aber kommt (die) Qual(l)e dazu, nur weil ich endlich ins Wasser gelassen werde?

Die Annahme subjektiver Erlebnisqualitäten ist nicht nur denkbar, sondern aufgrund der Tatsache, dass das „Erleben“ an die (individuellen) Situationen gebunden ist, nahe liegend (mein Zahnweh kann sich gänzlich anders anfühlen als Dein Zahnweh, v. a. wenn ich schon eine Woche darunter leide, Du jedoch erst seit gestern...) – aber das Problem ist, dass

wir das nicht *sagen* können (denn die Annahme impliziert, dass man doch weiß, wie der andere empfindet, ansonsten man nicht *sagen* könnte, dass es *anders* ist). Wir können versuchen nachzuempfinden, was in den anderen vorgeht. So werden sich zwei Farbenblinde prächtig verstehen – sie können nachempfinden, was der andere erlebt (vorausgesetzt es handelt sich um zwei Rotgrünblinde und nicht etwa um einen Rotgrünblinden und einen völlig Farbenblinden, der nichts als Schwarz versus Weiß sieht).

Schlussendlich sind wir geneigt zu sagen: Qualia schwimmt nicht „da draußen im Meer an möglichen Erlebnissen herum“, sondern vielmehr wird Qualia existent, indem Wissenschaftler die Sprache vom „Objekt“ trennen und so tun, als wäre Farb-, Schmerz-, Musikerlebnissen etc., unabhängig von jenen Sprachspielen, die diese Begriffe für uns bedeutungstragend werden haben lassen, etwas „eigen“, das jenseits von uns Menschen und unserer spielerisch erzeugten Welt zu liegen kommt.

Dieses Jenseits ist das „Jenseits des Sprachgebrauchs“, das, worüber man besser zu schweigen hat. Dieses ominöse Niemandsland haben wir hier, so heiter vor uns hinschreibend, in die Wirklichkeit, in das Hier und Jetzt, zu verfrachten versucht. Eine Wirklichkeit, der keine wirklichere Wirklichkeit mehr gegenübersteht – außer wir lassen diese in der Sprache erscheinen. Und so schließen wir mit den Worten: *Es fließt alles, solange wir es fließen lassen.*

Zusammenfassendes Hörspiel – OM

Paradox mag es erscheinen, schreibt jemand ein Hörspiel zur Befreiung vom geschriebenen Wort. Paradox wird es bleiben. Und das ist gut. So wie der Widerspruch im Denken gut ist, weil er das Denken in Bewegung hält, so wie der Fluss aller Dinge gut ist, weil er zum laufenden Umschauen verleitet, Stagnation verhindert und Wandlung verursacht. Es handelt sich bei OM, der oralen Moral, um eine poetische Ausformung des Grundgedankens dieser Arbeit.

Weit verbreitet ist das Denken, dass Worte zum Bezetteln der Welt dienen, als magisch verschrien das Denken, dass Worte Welt zu formen vermögen, dass Mentales auf Physisches einwirkt, so wie Physisches auf Mentales. Denken wir Sprache und Welt in einer Einheit, so bedarf es des Exkurses in die Mündlichkeit, in die Zeit vor dem „Bezeichnen“ von Welt durch Zeichen. Und schreiten wir hier voran, so rütteln wir an A-prioris, wir rütteln an unserem Zeit- und Raumverständnis, am Schreiben Descartes über ein „Ich“, am Menschen selber. Was „ist“ der Mensch im gesprochenen Wort, das er selber erfunden hat, und in welcher Weise konstruiert er sich im geschriebenen Wort, nagelt sich fest und gibt sich Identitäten?

Die im Zuge dieser Arbeit gelieferten Antworten mögen den Leser dazu verleiten, das Buch – diese geschriebenen Worte – zur Seite zu legen und sich dem Leben zu widmen, Welt zu beschwören im gesprochenen Wort.

ORALE MORAL

OM hat eine Vision. Freiheit dem gesprochenen Wort. Einheit von Zeichen und Bezeichnetem, von Wort und Welt, von Subjekt und Objekt.

Verschmelzung des Denkens mit Bedachtem. Freiheit in der Auflösung. Orale Moral heißt, die Welt von etwas befreien, von Bändern, die sie einengen und einschnüren, von Linien, die sie zersplittern und zerstückeln. Orale Moral heißt, die Menschen anleiten, sich selber zu erkennen, ihre Schranken zu sprengen. Orale Moral heißt, sie anleiten, die Einheit von Mensch mit Ding, von Betrachter mit Betrachtetem, von Wort mit Bild zu erkennen.

Das Schriftzeichen, von Menschen erdachte Konstruktion, um den Menschen gebaut, als Abgrenzung zur Welt. Das bezeichnende Zeichen, es nimmt sie gefangen, unbewusst. Hochgehalten wird ihre Errungenschaft als ginge es darum, Wertvolles zu preisen. Für primitiv wird gehalten, für zu

Zählendes, wer das geschriebene Wort nicht benutzt, wer sich der Wildheit hingibt.

Jene, die Nutzen und Nachteil des Mediums hinterfragen, Menschen, die jene geschlungenen Bänder, jene Linien, die das geschriebene Wort ausmachen, hinter sich lassen, die den Käfig sprengen, diesen Käfig, bekommen das Stigma: OM.

Überall Linien und Zeichen, Punkte und Striche, Zeiger und Anzeiger, Schirme und Brillen. Überall Geschriebenes. Auf Papier, auf Stein, eingeritzt in Baumstämme, eingebrannt in Kuhhäute, eingetragen in das Totenbuch: Der Name des Einzelnen.

Nummern und Zahlen – Welt zählen. Stadtgrenzen und Landschaften – Welt teilen.

Das Geschriebene hat es OM angetan, das Geschriebene, das Geteilte hat er sich zur Qual gemacht. Allem Geschriebenen wollte er Mündlichkeit entgegensetzen.

Das wäre wahre orale Moral, wäre den Menschen nur bewusst zu machen, welche Taubheit ihrem Weltverständnis zugrunde liegt, welche Blindheit ihrem Sprachverständnis.

Ist „Wort“ nichts anderes als Bezettelungsmedium? Ist Welt nichts anderes als das zu bezettelnde „Etwas“? OM wird immer erregter – OM, das gesprochene OM, welche Kraft es in sich trägt, welche welterschaffende Energie. Wie in OM Welt mit Sprache Eins wird, die beiden die untrennbare Einheit bilden. Jene Einheit, für die der Literat den Blick verloren hat. Literaten, das sind all jene Menschen, die Wort als Zettel zum Bezetteln denken, die in Büchern leben. Auf Linien Gehende und auf Punkten Stehende. Subjekte zwischen bezettelten Objekten. Von Alpha über Beta bis zu Omega. Dort will OM sie hinführen, zum Ende der Buchstaben. Dorthin will OM den Weg weisen.

ZEIT UND RAUM

OM ist schwer zu fassen. Nein, es lässt sich nicht fassen, ist unfassbar. Nur ein Hauch will es sein, ein kraftvoller Hauch jedoch, der durch die Luft wirbelnde Objekte zu fassen vermag. Kein leerer Hauch im Nichts, sondern ein voller Hauch voll Etwas.

Zeitlos und raumlos. Dies möge die erste Lektion sein, sagt sich OM. Zeige den Menschen, was ihre Zeit determiniert, zeige ihnen, was ihren Raum definiert und – orale Moral – weise ihnen den Weg aus diesem Käfig, hinein in ein zeitloses Leben, hinein in die Grenzenlosigkeit.

„Zeit, kannst Du sie denken, ohne auf die Zeiger zu verweisen“. So fragt OM einen Literaten.

„Zeit, sie ist menschliches Machwerk, jene Konstruktion, die den Tag in Stücke zerhackt und das Jahr und das ganze Leben.“

„Aber was wäre das Leben ohne Zeitpunkte, die wir nehmen, um Feste zu feiern, um das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden. Das Leben wäre doch monoton und einförmig!“

OM findet diesen Einwand berechtigt. Er will ja auch nicht die Zeit abschaffen, er will sie nicht ausradieren, sondern OM will nur das Bewusstsein erweitern, zeigen, dass man Feste feiern soll, wie sie fallen. Orale Moral – nicht das aufgemalte Ziffernblatt mit weisenden Zeigern darf Anhalter im Leben sein, sondern die innere Uhr, der innere Klang. Ihm folge, auf ihn höre. Der Literat ist sprachlos und macht sich Notizen.

Es ist das Wesen des Literaten, dass er sich die Welt eines OM nur schwer, ja kaum, denken kann. Sein Denken ist durchsetzt von Buchstaben und Linien, die Bedeutung tragen. Das gesprochene Wort erscheint ihm als nichts anderes als ein müder Vorläufer des Geschriebenen. Das geschriebene Wort trägt für ihn alle Kraft in sich – es wirkt wie ein Bohrer, der Löcher in noch unbeschriebene Tafeln bohrt, diese verformt. Hermogenes hätte ihm Recht gegeben. Das Wort als Werkzeug, das Wort als Werkzeug des Benennens. Des Benennens der Zeit wie auch des Raumes.

„Raum, kannst Du ihn erkennen ohne Linie, die den Raum zum Raum macht?“ So fragt OM einen Literaten. „Raum ist menschliches Machwerk, jene Konstruktion, die den endlosen Fluss der Dinge unterbricht, um ihn greifbar zu machen, um Erkenntnis über ihn zu haben, um ihn denken zu können, um Kenntnis konstruieren zu können. Orale Welt jedoch, meine Welt, sie ist raumlos – der Klang verliert sich in ihr, zerfließt in ihr.“

„Aber, wo kämen wir hin ohne Punkte im Raum, wie könnten wir je Wolkendecken durchbrechen und Erde von oben sehen, wäre Raum nur menschliches Machwerk?“

OM findet diesen Einwand berechtigt. Er will ja auch nicht den Raum negieren, ihn nicht auf einen im Nichts liegenden Punkt kumulieren. Er will nur das Bewusstsein erweitern, zeigen, dass man den Raum brechen kann, wie man auch die Zeit brechen kann, zeigen, dass Raum nur absolut ist, wenn er absolut gedacht ist. Und Denken ist doch Aufgabe des Menschen.

Gemeinsam ist allen das Denken.

Logos ist es, der den Menschen in seiner räumlichen Ausformung hält, ihn in seiner Körperhülle hält, bis er ausbricht. OM ausspricht und sich befreit, den Raum überwindet, wie auch die Zeit. Der Literat ist sprachlos und macht Notizen.

Der Raum als Konstrukt ist da zu lesen. Wie lächerlich sich diese Buchstaben am Papier ausmachen und wie kraftvoll sie erscheinen, wenn

OM sie ausspricht. Der Literat versteht nicht, was das alles soll, er versteht die Intention nicht und ruft ihm nach, ihm, der kaum zu fassen ist, ruft er nach:

„Doch worin breitet sich das Wort aus, wenn nicht in Zeit und Raum? Diese machen Dich doch überhaupt erst aus! Diese sind die Voraussetzung Deines Diskurses.“

OM versteht diesen Gedanken gut, er versteht das Gerede von den eigenen Voraussetzungen gut. Er versteht die Rede über das Gerede.

„Nein, nicht das Wort „Raum“ und nicht das Wort „Zeit“ ist Voraussetzung meines Diskurses, sondern das Wort selber.“

Literaten kommen leicht ins Trudeln, wenn sie auf schmalen Graten wandern. Der Literat stürzt ab.

ZUR BEZIEHUNG ZWISCHEN SPRACHE UND WELT

Oh, orale Moral, was hast du angerichtet? Im Versuch, die Werte umzuwerten, hast Du gemordet. Du hast Eingefleischtes abgenagt und die Knochen zu Gesicht bekommen. Doch der Literat, er ist nicht tief gefallen, er hat sich nicht wirklich verletzt. Dieser sein Flug war ein Flug, der keine Zeit in Anspruch genommen und der keinen Punkt im Raum erreicht hat. Es war ein Flug in die zeitlose Unendlichkeit.

Der nahende Tod indes hat den Literaten verändert, ihn beseelt. Er hat etwas in ihm bewirkt, den Blick auf das Leben und die greifbare Erkenntnis in diesem verändert. Er wird zum Getriebenen, der der Sache auf den Grund zu gehen gedenkt. So arbeitet er sich durch die Bibliothek, auf der Suche nach Quellen, die den Fluss der Dinge belegen mögen. Doch er findet nichts als Buchstaben, gefangen zwischen Punkten und Strichen, begrenzt auf Seiten, zum Stummsein verdammt. Es hilft nichts. Wo auch immer er nachschlägt, zeigt sich ihm das gleiche, erbärmliche Bild.

Selten sind die Momente, in denen ein Literat über diese seine Knechtschaft reflektiert, sich in seinem Unglück wälzt. Kaum zu finden die Momente, in denen das Orale in seiner moralischen Tiefe angedacht wird. Mangelhaft die Philosophen, die über das Geschriebene reflektieren; unüberlegt jene, welche die Beziehung zwischen Sprache und Welt hinterfragen, ohne auf ihr Medium zu achten.

„Aber, was bleibt mir anderes übrig als zu schreiben, will ich für die Nachwelt etwas hinterlassen? Was bleibt mir anderes übrig?“

OM versteht den Einwand des Literaten gut. Er will ja auch nicht den Buchberg sprengen, er will keine Verbote. OM will nur das Bewusstsein erweitern, zeigen, dass das Medium einer Botschaft deren Bedeutung beeinflusst. Zeigen, dass Literaten, die über die Beziehung zwischen

Sprache und Welt sinnieren, ins Nichts führende Abhandlungen über diese Beziehung verfassen, eine „Beziehung“ in ihrer Schriftlichkeit konstruieren, die in OMs Mündlichkeit, in OMs Einheit, absurd erscheint.

„Kann ein Name einen Gegenstand nicht nur dann bezeichnen, wenn der Name ein „Zeichen“ ist?“ So fragt OM den Literaten.

„So muss es sein“, sagt der Literat ohne Zögern.

„Wenn aber nun ein Zeichen zum Bezeichnen dient, da die Voraussetzung für ein Bild (wie dieses: Stern □ □) ist, dass es geschriebene Zeichen, gemalte Bilder und schließlich eine Beziehung, einen Pfeil, zwischen ihnen gibt, so muss im Oralen eine andere Verbindung zwischen Sprache und Welt bestehen. Und das ist eine pfeilfreie, begreifende.“

OM lächelt glücklich über seinen Einheitsgedanken, den Gedanken, dass Mentales physisch und Physisches mental ist. Der Literat versteht kein Wort.

„Keine Beziehung? OM, ich kann Dir nicht folgen!“

„Wir haben schon den Raum und die Zeit und auch die Beziehung zwischen ihnen aufgelöst. Ist es nicht nur ein kleiner Schritt, auch die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt hinter uns zu lassen? Subjekte konstruieren das Objekt, sie schaffen sich Welt in ihrem Wort.“

„Das Wort bezeichnet den Gegenstand, das Wort benennt den Gegenstand. Etwas anderes ist nicht denkbar!“ Der Literat steht OM im Schweiß seines Angesichts gegenüber, voller Überzeugung formuliert er diese seine Sätze. OM lauscht aufmerksam und setzt dann zu einem breiten Gedanken an.

„Wenn, wie Du sagst, das Wort den Gegenstand benennt, so meinst Du mit Gewissheit das geschriebene Wort. Hierin gebe ich Dir Recht. Das geschriebene Wort benennt tatsächlich das Objekt der Beschreibung. Doch, was ich – OM – im Sinne habe, ist das gesprochene Wort – OM – orale Moral. Und nun sage mir, wie sollte es möglich sein, dass dies gesprochene Wort Objekte benennt. Wie kommt es, dass nicht alle Objekte den gleichen Namen tragen, und woher wissen wir, dass wir „richtig“ benennen? Kannst Du mir dies sagen?“

Doch der Literat weiß keine Antwort. Er murmelt etwas von Konvention.

„Wenn Du es mir aber nicht sagen kannst, so frage ich weiter, ob die Welt zu uns spricht, sie uns die rechten Namen für zu Benennendes einsagt.“

Da muss der Literat lächeln und auch OM muss lächeln, denn der Gedanke ist nur allzu lieblich.

„Dies also auch nicht. Was spricht also dagegen, dass wir das Objekt

durch die Beschreibung als dieses Objekt konstruieren?“

„Das Nichts spricht dagegen, entgegnet der Literat. Dass einem dann nichts wirkliches Wahres mehr bleibt. Alles wäre Menschenwerk.“

Er wirkt geknickt. Doch OM sieht sich ermuntert, diesem Nihilismus im Guten auf den Grund zu gehen.

NIHILISMUS IM GUTEN

OM ist der Gedanke des Nihilismus fremd und so hat er seine Mühe, sich in die Haut des Literaten zu versetzen, sich ihm vertraut zu machen, um schließlich selber verstanden zu werden.

„Setzt Nihilismus nicht voraus, dass Nichts „ist“?“

„Aber das ist es doch, was Du sagst: Alles ist dauerndes Werden, dauernder Fluss und was konkret, ja absolut, zu sein scheint, scheint es eben nur. Es ist nichts als unser Konstrukt.“

Welch ein Übel doch in der Sprache verborgen liegt. Die andauernd lauende Gefahr, missverstanden zu werden. Und so begegnet OM dem literaten Nihilisten:

„Nicht dieses, dass Nichts ist, habe ich gesagt und auch nicht, dass das, was „ist“, menschlicher Machart ist. Vielmehr habe ich Dich auf Deine „Anschauungsform“ aufmerksam zu machen versucht. Was Du als wirklich und wahr ansiehst, ist Konstrukt. So ist es auch Dein Konstrukt, dass nichts ist und auch nichts wahr ist. Versuchtest Du jedoch, auf die Stimme in Dir zu hören – OM in Dir zu spüren – so hörtest Du, was wahr ist und würdest sehen, dass überall etwas ist und nirgends Nichts ist. Denn menschliches Wesen hat keine Erkenntnisse, wohl aber göttliches. Du, Nihilist, bist nicht nur in Deinem Medium, dem geschriebenen Wort, sondern auch in Deinem Denken gefangen.“

„Aber, wenn Du nun Recht hast, wer gibt Dir das Recht, das zu sagen? Bist Du konsequent, so wirst Du mir zustimmen, dass auch Du in Deinem Denken gefangen bist!“ Der Literat gibt sich siegessicher.

OM findet diesen Einwand berechtigt. Er ist ihm schon selber in den Sinn gekommen.

„Natürlich bin auch ich in meinem Denken gefangen. Denken und sich dabei verstanden fühlen, setzt einen Käfig voraus. Doch habe ich über mein Denken reflektiert, ich habe versucht, mein Bewusstsein zu erweitern und mich selber zu erkennen. Nur dieser Akt der Selbstreflexion gibt mir das Recht, so zu reden. Ich habe mir selbst nachgeforscht.“

Der Nihilist hat es satt, immer und immer wieder die orale Moral des „erweiterten Bewusstseins“ über sich ergehen zu lassen, zumal er nicht einmal weiß, was das eigentlich sein soll – ein Bewusstsein.

DAS BEWUSSTSEIN ERKENNEN

„Was verstehst Du unter Bewusstseinsweiterung? Du operierst hier mit einem Begriff, der in sich genügend Kontroversen verursacht.“ Der Literat wird rot vor Zorn, stützt sich auf Analytisches.

OM hingegen erkennt an dieser Frage, dass der Literat sein OM noch nicht genügend gehört hatte. „Was soll es denn sein, das Bewusstsein?“

„Was es sein soll, müsste der orale Moralist besser wissen als ich. Wüsste ich, woher das Bewusstsein kommt, so stünde eine wissenschaftliche Revolution bevor.“

Und dem Literaten wird das Brillenauge ganz glänzend bei dem Gedanken, dass er, sollte er eine derart bedeutende Entdeckung machen, zweifelsohne in einer Unzahl an Büchern immer und immer wieder zitiert werden würde.

OM versteht die Aufregung nicht und entgegnet.

„Du redest vom Bewusstsein als wäre es eine benannte Größe, ein Objekt, das man zuerst benennt und dann erforscht. Das einzige Problem beim Bewusstsein scheint zu sein, dass ihr Literaten euch noch nicht einmal einigen könnt, was ihr eigentlich benennt. Hier stößt euer Bezettelungsgedanke also an seine Grenze. Mehr als sichtbare gilt unsichtbare Harmonie. Und unsichtbar ist der Einklang zwischen bewusst sein und Bewusstsein. Du kannst ein Bewusstsein nur denken, wenn Du zu denken imstande bist. So musst Du, ehe Du Dich fragst, was Du alles Bewusstsein zu nennen bereit bist, nach dem Grund der Frage forschen.“

Der Literat weiß sich nicht anders zu helfen, als seine Bücher zu befragen. Diese verweisen mitunter auf das Bewusstsein als unlösbares Rätsel oder weisen die Frage, was das Bewusstsein sein soll, als falsch gestellt aus. Als Scheinproblem. Letzteres gefällt dem noch nicht bekehrten Nihilisten.

Ach OM, orale Moral! Wie bringen wir dich nur vom Papier in ihn hinein?

„Verschiedene Bewusstseinszustände werden von uns Menschen bedacht, wir denken sie uns aus. Was so Objekt des Denkens wurde, bildet eine Einheit mit dem Gedanken. Reflektiere über Deine eigene Voraussetzung und Du wirst wissen, was das Bewusstsein ist.“

Das Wesen der Dinge versteckt sich gerne.

Den Menschen allein ist zuteil, sich selbst zu erkennen und verständig zu denken.

VOM WESEN DER DINGE

„Was ist aber nun das Wesen des Bewusstseins? Erkenne ich dieses ebenso, indem ich mich selber schaue?“ Der Literat versteht noch immer nicht.

OM bleibt ruhig, fast schon zu pathetisch und hauchend.

„Das Wesen der Dinge zu erkennen, kommt jenseits von OM, jenseits von oraler Moral zu liegen. Das Wesen der Dinge zeigt sich jenem, der sich den Dingen hingibt, zeigt sich jenem, der sich selber vertraut wird und sich dadurch die Dinge vertraut macht. Das Wesen der Dinge ist im Fluss.“

„Wenn sich, wie Du sagst, das Wesen der Dinge zeigt, warum gibt es dann nur wenige, die das Auge haben, es zu sehen, jedoch viele, die – wohl wie ich – nichts sehen können? Ich sehe das Wesen der Dinge nicht, es zeigt sich mir nicht. Und so erscheinen mir Deine Worte leer, als Hohn. Geschriebenes hat einen Vorteil: Es spricht einen nicht an, es vergewaltigt einen nicht. Du jedoch – OM – vergewaltigst mich mit Deinen Worten. Ich kann nur die Flucht ergreifen, wovor ich zurückscheue. Ich kann Dich nicht einfach ins Eck stellen. Du hast Kraft, die über mein Wesen hinaus geht. So ertrage ich Dich, doch verrate mir: Was macht Dich zu Einem, der im Vergleich zu den Vielen auserwählt erscheint?“

„Die eigene Art ist des Menschen Dämon. Obwohl der Sinn allgemein ist, leben die Vielen, als hätten sie ein Denken für sich. Ich bin nichts Auserwähltes, ich war nur konsequent meinem Ich gegenüber. Mein Ich wird zum Ich durch das Wir. Durch das Wir kommen die Vielen zur Sprache, durch die Sprache kommen die Vielen zum Denken, aus ihm entwickeln die Vielen die Logik. In dieser denken wir uns als Viele, bis wir die Grenzen sprengen. Orale Moral kommt ohne formaler Logik aus, ohne Form, ohne Inhalt. Formale Logik ist ein Spiel in Literalität. Orale Moral weist in das Sein. So kommst Du zum Wesen der Dinge über das Wir.“

„Nun nimmst Du mir also auch noch mein Ego. Bald wird mir gar nichts mehr bleiben. Die Welt nicht, das Bewusstsein nicht, mein Ego nicht. Was mag wohl als nächstes kommen?“

Der Literat verfällt in eine tiefe Depression, aus der ihn – wie es scheint – auch nicht der fröhliche Gesang des OM befreien kann. Dieser ist sich hingegen keiner Schuld bewusst, kann die ganze Aufregung nicht nachvollziehen.

„Kaltes erwärmt sich, Warmes kühlt ab, Feuchtes vertrocknet, Dürres wird benetzt. Oh, wie bewegt das Leben ist.“

„Nichts ist greifbar für mich, seitdem ich mich mit Deinen Gedanken trage, nichts ist das Kalte und nichts das Warme, nichts ist das Feuchte und nichts das Dürre.“

„Aber, hör doch, überall ist Etwas! Spüre die Wärme der Sonne, die Kälte des Windes, das Feuchte und die Dürre – den Hunger auf Deinen Lippen.“

Der Literat legt sein Buch zur Seite. Erstmals scheint er verstanden zu haben. Doch, es gibt keine Geliebte in seinem Leben. Er hat sich als Gelehrter, als belesener Geist, Achtung unter Menschen geschaffen. Doch, hinaus gehen, werben um das Herz anderer Menschen, die Lippen benetzen, ist ungleich schwieriger, als friedlich seine Tage zwischen Buchwerk verstreichen zu lassen. Ihm wird Angst und Bang.

Er muss sich schützen, sich belesen. Mit allem über Liebe gewaffnet sein.

ZUR LIEBE

Und wie der Literat so zwischen seinen Büchern versinkt, da wächst die Sehnsucht in ihm, und zugleich erscheint ihm die Liebe immer unerreichbarer, immer unwirklicher und irrealer – immer konstruierter.

„OM, nimmst Du mir nun auch die Liebe? Ist diese ebenso Konstrukt? Konstrukt wie Raum, Zeit, Bewusstsein, Denken, Logik – Ich? Ist sie ebenso nur Menschenwerk, nur künstlich Erzeugtes?“

„Nein, Alpha und Omega ist sie. Liebe ist alles. Was in Liebe ist, das ist Leben. Nur wenn Du von der Liebe schreibst, wenn Du versuchst, sie durch Striche und Punkte fassbar zu machen, nur dann ist sie Konstruktion. Lebe die Liebe, lebe Deine Liebe, lebe aus, was Du in dieser Welt einzufangen imstande bist. Die Welt ist voller Liebe, wenngleich sich die Menschen auch mehr hassen, als sie sich lieben.

Gefangen sind sie in ihren Konstrukten, gefangen in den Worten, durch die sie sich von der Welt getrennt haben und versuchen, Liebe zu verstehen. Gehe in die Welt, höre ihren Klang. Gehe zu den Menschen, höre in sie hinein und höre den Klang der Liebe.“

Der Literat sucht seine Zettel und beginnt zu schreiben. Er wird beschreiben, was er mit OM durchlebt hat, um es auch andere durchleben zu lassen. Er wird für andere schreiben und dadurch selber ein Beschriebener werden. Denn worüber man nicht reden kann, worüber man nichts sagen kann, darüber muss man doch zumindest schreiben?

Literaturverzeichnis

- Anders, G. (1993). *Philosophische Stenogramme*. München: Verlag C. H. Beck.
- Anderson, J. R. (1996). *Kognitive Psychologie*. Heidelberg: Spektrum.
- Baillargeon, R. & DeVos, J. (1991). Object permanence in young infants: Further evidence. *Child Development*, 62, 1227 – 1246.
- Bateson, G. (1985). *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bieri, P. (1996). Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel? In T. Metzinger (Hrsg.), *Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie* (S. 61 – 77). Paderborn: Schöningh.
- Birbaumer, N. & Schmidt, R. F. (1996). *Biologische Psychologie*. Berlin: Springer.
- Chomsky, N. (1981). *Regeln und Repräsentation*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Cyrułnik, B. (1995). *Was hält mein Hund von meinem Schrank? Zur Entstehung von Sinn bei Mensch und Tier. Plädoyer für eine nicht-vergleichende Verhaltensforschung*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Dalai Lama (1995). *In die Herzen ein Feuer. Aufbruch zu einem tieferen Verständnis von Geist, Mensch und Natur*. München: Otto Wilhelm Barth Verlag.
- Damasio, A. R. (2001). *Descartes Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Dennett, D. C. (1996). *Spielarten des Geistes. Wie erkennen wir die Welt? Ein neues Verständnis des Bewusstseins*. München: Bertelsmann.
- Descartes, R. (1961). *Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung*. Stuttgart: Reclam.
- Eliade, M. (1985). *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foerster, H. v. & Pörksen, B. (1999). *Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag.
- Frauwallner, E. (1969). *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Fromm, E. & Suzuki, D. T. (1971). *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*.

- Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gardner, R. A. & Gardner, B. T. (1969). Teaching sign language to a chimpanzee. *Science*, 165, 664 – 672.
- Gazzaniga, M. (Ed.). (1996). *The Cognitive Neurosciences*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Gergen, K. J. (1996). *Das übersättigte Selbst. Identitätsprobleme im heutigen Leben*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag.
- Goldenberg, G. (1997). *Neuropsychologie. Grundlagen – Klinik – Rehabilitation*. Stuttgart: Gustav Fischer.
- Goldstone, R. L. (1998). Perceptual Learning, *Annual Review of Psychology*, 49, 585 – 612.
- Guttman, G. & Langer, G. (Hrsg.) (1992). *Das Bewusstsein. Multidimensionale Entwürfe*. Wien: Springer.
- Guttman, G. (1992). Zur Psychophysiologie des Bewusstseins. In G. Guttman & G. Langer (Hrsg.), *Das Bewusstsein. Multidimensionale Entwürfe*. Wien: Springer.
- Hayward, J. W. & Varela, F. J. (1998). *Gewagte Denkwege. Wissenschaftler im Gespräch mit dem Dalai Lama*. München: Piper Verlag.
- Hitz, J. (Ed.). (1899). *Helen Keller Souvenir – Commemorating the Harvard Final Examination for Admission to Radcliff College*. Washington D. C.: Volta Bureau.
- Israel, J. (1990). *Sprache und Erkenntnis. Zur logischen Tiefenstruktur der Alltagssprache*. Frankfurt/Main: Campus.
- Jackson, F. (1986). What Mary didn't know. *Journal of Philosophy*, 83, 291 – 295.
- Jaynes, J. (1993). *Der Ursprung des Bewusstseins*. Reinbek: Rowohlt.
- James, W. (1950). *The Principles of Psychology (vol. 2)*. New York: Dover Publications.
- Kalat, J. W. (1995). *Biological Psychology*. New York: Brooks/Cole Publishing Company.
- Kienzler, W. (1997). *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kosslyn, S. M. (1996). Thought and Imagery – Introduction. In M. Gazzaniga (Ed.), *The Cognitive Neurosciences* (pp. 959 – 961). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Lindtner, C. (1981). Atisa's introduction to the two truths, and its sources. *Journal of Indian Philosophy*, 9, 161 – 214.
- Lucy, John A. (1992). *Language diversity and thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maturana, H. R. & Varela, F. J. (1980). *Autopoiesis and Cognition*. Boston:

D. Reidel Publishing Company.

Maturana, H. R. & Varela, F. J. (1973). Autopoiesis: The Organization of the Living. In H. R. Maturana & F. J. Varela (Eds.), *Autopoiesis and Cognition* (pp. 63 – 134). Boston: D. Reidel Publishing Company.

Maturana, H. R. & Varela, F. J. (1987). *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*. München: Goldmann.

Maturana, H. R. (1970). Biology of Cognition. In H. R. Maturana & F. J. Varela (Eds.), *Autopoiesis and Cognition* (pp. 5 – 58). Boston: D. Reidel Publishing Company.

Metzger, W. (1975). *Gesetze des Sehens*. Frankfurt/Main: Verlag Waldemar Kramer.

McClelland, J. L. & Rumelhart, D. E. (Eds.). (1986) *Parallel distributed processing: Explorations in the microstructure of cognition (vol. 2)*. Cambridge, MA: MIT Press/Bradford Books.

Metzinger, T. (Hrsg.). (1996). *Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Mitterer, J. (1993). *Das Jenseits der Philosophie. Wider das dualistische Erkenntnisprinzip*. Wien: Passagen Verlag.

Ong, W. J. (1982). *Orality and Literacy*. London: Routledge.

Peschl, M. F. (Hrsg.) *Formen des Konstruktivismus in Diskussion. Materialien zu den „Acht Vorlesungen über den Konstruktiven Realismus“*. Wien: WUV.

Platon. (1994). *Kratylos*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Piaget, J. (1997). *Das Weltbild des Kindes*. Aus dem Französischen von Luc Bernard. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Ryle, G. (1969). *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart: Reclam.

Rorty, R. (1987). *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Rumelhart, D. E. & McClelland, J. L. (Eds.). (1986). *Parallel distributed processing: Explorations in the microstructure of cognition (vol. 1)*. Cambridge, MA: MIT Press/Bradford Books.

Savage-Rumbaugh, S. & Lewin, R. (1998). *Kanzi der sprechende Schimpanse. Was den tierischen vom menschlichen Verstand unterscheidet*. München: Knauer.

Savage-Rumbaugh, S. E., Shanker, S. & Taylor, T. J. (1998). *Apes, language and the human mind*. Oxford: Oxford University Press.

Smith, B. C. (1998). *On the Origin of Objects*. Cambridge, MA: MIT Press.

Simons, D. J. & Chabris, C. F. (1999) Gorillas in our midst: Sustained inattentive blindness for dynamic events. *Perception*, 28, 1059 – 1074.

Singer, W. (1994). *Gehirn und Bewusstsein*. Heidelberg: Spektrum.

- Spencer-Brown, G. (1969). *Laws of Form*. London: George Allen and Unwin Ltd..
- Tootell, R. B. H., Silverman, M. S., Switkes, E. & DeValois, R. L. (1982). *Deoxyglucose analysis of retinotopic organization in primate striate cortex*. *Science* 218, 902 – 904.
- Wallner, F. (1990). *Acht Vorlesungen über den Konstruktiven Realismus*. Wien: WUV.
- Whorf, B. J. (1997). *Sprache – Denken – Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Wittgenstein, L. (1984). *Werkausgabe in acht Bänden*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.