

Beitrag zum Wissenschaftssymposion "Große Gefühle" beim Steirischen Herbst 1993. Erschienen
in: Kunstforum, Bd. 126 (März 1994)

Die temporale Wirklichkeit der Gefühle

Georg Franck

Gefühle sind etwas sehr Reales. Ihre Macht kann unwiderstehlich sein. Unerbittlicher als alles, was wir äußerlich wahrnehmen, können sie aufmerksame Zuwendung erzwingen. So ist das Schlimme z.B. an der Angst nicht nur die Bange, die sie macht. Das Schlimmste an ihr ist, daß die Bange die ganze Aufmerksamkeit beherrscht. Auch das Überwältigende an der Faszination ist nicht die beeindruckende äußere Macht. Was überwältigt, das ist das eigene, zwanghafte Hingerissensein. Alles, was unsere Aufmerksamkeit in Beschlag nimmt, ist für uns als bewußte Wesen wirklich; alles, was sie gefangen hält, hat für uns sogar überwältigende Realität. Es gibt nichts Wirklicheres als das, was nicht aus dem Sinn geht.

Trotzdem haben Gefühle diese spürbare Wirklichkeit nur für uns selber, nämlich nur für die erste Person. Von außen, aus der Perspektive der dritten Person gibt es lediglich das *Gefühlsverhalten* und die Nervenprozesse, die dieses steuern. In unserer Alltagspsychologie verbinden wir die beiden Perspektiven durch einfachen Analogieschluß vom eigenen Erleben auf den Innenaspekt des anderen Verhaltens. Die Psychologie als empirische Wissenschaft versucht, diese Mischung von Introspektion und Extrospektion zu meiden. Sie versucht, die Perspektive der ersten Person konsequent durch die der dritten zu ersetzen. Im Zuge dieser Ausschaltung der Innensicht ändert sich der Begriff des seelisch Wirklichen. Seelisch wirklich ist dann nur noch, was sich im äußeren Verhalten und in der empirisch zugänglichen Funktion des Nervensystems manifestiert. Von der Macht der Gefühle, wie wir sie subjektiv erleben, bleiben dann nur Verhaltensantriebe und physiologische Wirkungszusammenhänge. Im Folgenden geht es um die Bedingungen der Möglichkeit dieser Reduktion. Als eine dieser Bedingungen wird sich zeigen, daß auch die Zeit auf das reduzierbar sein muß, was empirischer Zeitmessung zugänglich ist. Diese Bedingung wurde in der Debatte um das Leib-Seele-

Problem bisher nicht diskutiert.

Der temporale Unterschied von Gefühl und Empfindung

Was meinen wir, wenn wir terminologisch unvorbelastet von der Wirklichkeit der Gefühle reden? Gefühle sind der Art nach nächst verwandt mit den Empfindungen. Angst ist ähnlich wie Schmerz, Faszination ist selber eine Art Kitzel. Schmerz und Kitzel sind nun aber Phänomene, die nur dadurch vorkommen, daß sie wahrgenommen werden. Sie haben keine von ihrem Wahrgenommenwerden unabhängige Existenz. Sie sind Phänomene im terminologischen Sinne des Wortes, nämlich identisch in ihrer Existenz- und Erscheinungsform. Sie können als solche nichts im herkömmlichen Sinne Physisches sein. Sie haben ein physisches bzw. physiologisches Substrat in den Nervenprozessen, ohne die sie, soweit bekannt, ebenfalls nicht auftreten. Es sind aber nicht Nervenprozesse, die wir empfinden. Wir empfinden Schmerz, Benommenheit, Nervosität, Euphorie, Übelkeit, Behaglichkeit, Müdigkeit, Munterkeit. Diese Empfindungsqualitäten sind durch Nervenprozesse gewiß hergestellt. Im Bewußtsein des empfindenden Subjekts tauchen aber nicht feuernde Neuronen auf. Es taucht auch nicht einfach Information auf einer höheren, symbolischen Ebene auf. Was auftaucht, ist das Wehtun, das Benommensein, das Kribbeln, die Hochstimmung, der Brechreiz, das Wohlfühlen, das Überwältigtwerden vom Schlaf, das helle Wachsein. Es sind phänomenale Qualitäten, die in der Außenwelt nicht beobachtbar sind. Nichts an feuernden Neuronen und auch nichts an ihren kollektiven Erregungsmustern tut weh, fühlt sich benommen an, kribbelt, läßt ausflippen usw., solange kein phänomenales Bewußtsein hinzukommt, das - in gewissem Sinne - von *innen* her Zugang zu den physiologischen Vorgängen hat. Von außen, vom empirischen Aspekt her ist an der neuralen Aktivität nichts feststellbar, das sich wie Leiden, Schwindel, Flatterigkeit usw. anfühlen würde. Wir nehmen in der äußeren, empirischen Wirklichkeit solche Qualitäten ganz einfach nicht wahr. Auch an Nervensystemen sind von außen lediglich elektrische und chemische Aktivität feststellbar. An diesem Unterschied zwischen den extro- und introspektiv Zugänglichen haben alle Fortschritte in den Neurowissenschaften nicht das mindeste geändert. Im Gegenteil, sie machen den Graben zwischen dem empirischen Außenaspekt und dem phänomenalen

Innenaspekt nur immer deutlicher. Es existiert hier eine grundsätzliche explanatorische Lücke¹. Die Empfindungsqualitäten - auch Qualia genannt - tauchen nur auf der Innenseite, im individuellen Bewußtsein des empfindenden Organismus auf. Diese Qualia sind es, die nur dadurch und darin existieren, daß sie wahrgenommen werden und das heißt: im Bewußtsein auftauchen.

Das Vorkommen von Empfindungen ist an das *Dasein* eines Bewußtseins gebunden. Sie kommen nicht vor im Zustand der Bewußtlosigkeit. Was heißt nun aber *Dasein* beim Bewußtsein? Die Frage ist heikel und, wenn man *Dasein* mit Wirklichsein assoziiert, notorisch umstritten. Unkontrovers sollte nun aber die Verbindung zwischen der *wachen Präsenz* des Bewußtseins und dem *temporalen Präsens* sein. Das *Dasein* des Bewußtseins ist die *Geistesgegenwart*. Die Verbindung von bewußter Präsenz und zeitlichem Präsens ist nun aber, so selbstverständlich sie scheint, von gewisser Brisanz. Es ist nämlich alles andere als klar, ob es etwas wie Gegenwart außerhalb dieser Verbindung gibt. Die Physik jedenfalls kennt die Gegenwart so wenig wie sie die Zeitregionen der Zukunft und Vergangenheit kennt. Was das Jetzt und was die Art zeitlichen Werdens und Vergehens sein soll, die wir mit den sprachlichen *Tempora* ausdrücken, ist physikalisch nicht definiert. *Temporalität* in diesem Sinn kommt im physikalischen und überhaupt im naturwissenschaftlichen Weltbild nicht vor. Die Physik - bzw. eine Abteilung von ihr, die Thermodynamik - kennt wohl den "Pfeil" der Zeit, die nicht umkehrbare Gerichtetheit von Zustandsfolgen. Es ist zum einen aber immer noch ungeklärt, wie sich diese gerichtete Zeit zur reversiblen Zeit der Dynamik verhält², zum anderen schließt die bevorzugte Richtung der Zeit kein zeitliches Werden und Vergehen in dem Sinne ein, daß ein *Jetzt* seine Stelle in der Zeit wechselt³. Es ist kein physikalischer Mechanismus bekannt, der die Verschiebung des Jetzt gegenüber allen anderen Zeitstellen bewerkstelligen könnte. Das Geschehen im Bewußtsein ist nun aber ganz eindeutig durch ein spontanes Voranschreiten dieses einen und vor allen anderen ausgezeichneten Moments bestimmt.

Wir wissen nicht, ob das Jetzt im selben Sinne nur im Bewußtsein vor-

¹Siehe ausführlich hierzu McGinn 1991; ferner Block 1978 und Jackson 1982.

²Siehe Prigogine/ Stengers 1993.

³Siehe Franck 1994.

kommt, wie es die Qualia tun. Wir wissen aber, daß das Bewußtsein nur im Jetzt *da* ist. Alles, was im Bewußtsein auftaucht, muß in dem doppelten Sinne präsent sein, daß es erstens für das Bewußtsein anwesend und zweitens im betreffenden Moment gegenwärtig ist. Das Bewußtsein ist ans Jetzt gebunden wie die Qualia ans Bewußtsein. Nur im Jetzt geschieht Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen und - eben - Fühlen. Und alles, was empfunden, wahrgenommen, vorgestellt oder gefühlt werden kann, ist entweder unmittelbar gegenwärtig oder zumindest mittelbar vergegenwärtigt.

Diese im speziellen Sinn zeitliche, nämlich ausdrücklich *temporale* Bestimmung ist sowohl für das Empfinden als auch für das Fühlen überhaupt konstitutiv. Sie enthält darüber hinaus aber auch den Begriff des Freiheitsgrades, im dem das Gefühl über die bloße Empfindung hinausweist. Die Referenz des Empfindens ist stets unmittelbar gegenwärtig. Das Empfinden hat darin seine Elementarität, daß es keine Binnenpolarität, kein Differenz zwischen dem Ausgangspunkt und dem Ziel der aufmerksamen Zuwendung kennt. Gefühle hingegen kennen diesen Unterschied. Liebe, Angst, Rührung, Trauer, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid, Neid, Reue, Rachlust, Freude und Liebesschmerz sind nicht einfach Regungen, sondern gerichtete Regungen. Sie haben einen Gegenstand außer sich. Dieser Gegenstand kann zwar in der Gegenwart mit-anwesend sein, so daß er unmittelbar wahrgenommen werden kann. Im typischen Fall liegen die Anlässe von Gefühlsregungen aber in der zeitlichen Tiefe: in der Vergangenheit und/oder Zukunft. Erst dann, wenn die Gegenwart die perspektivische Mitpräsenz von Vergangenheit und Zukunft einbegreift, entfaltet sich ein mehr als nur rudimentäres Gefühlsleben.

Das Vergehen der Zeit, das Nahen des Künftigen und das Entschwinden des Vergangenen sind Grundtatsachen des Gefühlslebens. In gewissem Sinn ist das Gefühlsleben ein laufendes Antworten auf den Sachverhalt und auf die Begleitumstände zeitlichen Werdens und Vergehens. In der Gegenwart zu leben heißt, wie auf dem Kamm einer Welle zu reiten, die durch den Ozean der Weltzustände zieht. Wir sind gefangen auf dem Wellenkamm, können seinen Fortgang weder aufhalten noch beschleunigen. Wir können uns nur entziehen, indem wir das Auftauchen von Weltzuständen im Bewußtsein überhaupt unterbinden. Das erreichen wir aber nur durch Bewußtlosigkeit, traumlosen Tiefschlaf oder Tod. Das Auftauchen von Weltzuständen im Bewußtsein bedeutet, daß eine vormals unsichere Zukunft determinierte Wirklichkeit wird, und daß sich das, was wirklich war, dem Zugriff für immer entzieht. Das

Angekettetsein des Bewußtseins ans Gegenwärtigsein macht das bewußte Erleben und vorwegnehmende Erwarten des zeitlichen Werdens zu einem Leben zwischen Furcht und Hoffnung. Die ständige Flucht der Gegenwart vor den Zuständen, die in ihr aufgetaucht sind, läßt den Blick zurück zwischen Wehmut und Erleichterung schwanken. Wir wissen, daß wir sterben müssen, wir halten dieses Wissen aber nur aus, weil wir nicht wissen, wann. Wir haben Hoffnung, solange es eine Zukunft gibt. Jede Erfüllung von Hoffnungen ist aber auch mit Verlust verbunden. Wir verlieren alleine dadurch, daß wir älter werden. Der Blick zurück ist daher nur in extremen Erlebnissen des Davongekommenseins von bloßem Erleichtertsein. Nichts hat wirklich Bestand. Das bewußte *Dasein* ist das Sein zum Tode.

Durch kaum etwas ist unsere existentielle Situation und unsere emotionale Grundverfassung so gezeichnet wie durch die wesentliche Temporalität unseres Daseins. Die einzige Dimension, die in vergleichbarem Maße emotional besetzt ist, ist die des mitmenschlichen Nebeneinander. Auch in Liebe und Haß, Verehrung und Verachtung, Mitleid und Neid, Bewunderung und Verwünschung beziehen wir uns aber dadurch aufeinander, daß wir alle auf derselben Zeitwelle reiten. Wir beziehen uns in den mitmenschlichen Gefühlen aufeinander als erlebende, im Jetzt mit *daseiende* Zentren des Aufmerksamseins. Meine Gefühle beziehen sich auf dich als anderes Bewußtsein. Mich interessiert nicht - oder erst in zweiter Linie - dein Äußeres, dein empirischer Außenaspekt. Mich interessiert an dir zunächst das, wozu ich keinen direkten Zugang habe: deine Empfindungen und Gefühle, Wahrnehmungen und Vorstellungen. Dein Äußeres interessiert mich nur als Ausdruck deiner Innenwelt. Ich beachte es aus dem Grund so genau, weil ich allein durch seine Interpretation Zugang zu deinem phänomenalen Bewußtsein habe. Ich habe nun einmal nur durch Analogieschluß aus dem von mir erlebten Zusammenhang zwischen meinem eigenen Innenleben und meinem eigenen äußeren Verhalten Zugang zu deiner Innenwelt. Ich kann mich lediglich in dich hineinversetzen und mir nur selber vorstellen, welche Rolle ich in deiner Gefühlswelt spiele. Eben diese deine Gefühle sind aber das erste Objekt meiner Begierde. Nichts beschäftigt uns Menschen mehr als die Gefühle, die wir glauben, daß die andern für uns hegen.

Damit unsere Gefühle zusammenkommen können, müssen wir aber in zeitgleicher Gegenwart leben. Es reicht nicht, daß unsere Weltlinien in der physikalischen Raumzeit chronologisch parallel verlaufen. Unsere *Geistesgegenwarten* müssen synchronisiert sein. Es wäre bei chronologisch

parallelen Weltlinien ohne weiteres möglich, daß der Zustand, den ich als gegenwärtig erlebe, für dich schon vergangen oder noch künftig ist. Es ist für unser Gefühlsleben aber konstitutiv, daß meine Gegenwart auch deine, daß deine Zukunft auch meine und daß meine Vergangenheit auch deine ist. Es ist für unser Gefühlsleben ferner konstitutiv, daß die Dimensionen der Temporalität und der Mitmenschlichkeit gemeinsam einen Bezugsraum aufschlagen, in dem sich die individuellen Biographien zu einer kollektiven Geschichte verbinden. Ganze Schichten von Gefühlen - von Formen des Stolzes und der Überheblichkeit über kollektive Ängste und Minderwertigkeitskomplexe, Patriotismen und Chauvinismen bis hin zu den Besonderheiten historisch gewachsener Gefühlskulturen - beziehen sich nicht auf die individuelle, sondern kollektive Vergangenheit. Auch diese kollektive Geschichte ist temporaler, nicht einfach chronologischer Natur. Es zählt, daß die Vergangenheit vergangene Geistesgegenwart und nicht nur eine zurückliegende Folge physischer Zustände war. Es zählt, daß jede Epoche ihre eigene Vergangenheit als Tradition aneignete und fortführte. Und es zählt, daß der phänomenale Charakter der Geschichte nicht am Ursprung des individuell eigenen Bewußtseinsstroms endet. Wo oder wie existiert nun aber Tradition? Was ist die Existenzweise der Geschichte? Was heißt vergangene Gegenwart?

Die Existenzweise des Vergangenen

Vergangene Geistesgegenwart *ist nicht* mehr. Sie hat aufgehört zu sein. Sie ist nur noch zugänglich durch Erinnerung oder Interpretation überlieferter Zeugnisse. Auch vergangene Zustände der empirischen Wirklichkeit sind für uns nicht mehr da. Sie sind in gewissem Umfang aus dem gegenwärtigen Zustand zwar rekonstruierbar. Grundsätzlich gilt aber, daß die Spuren, Fossile, Dokumente und Gedächtnisinhalte, aus denen rekonstruiert wird, gegenwärtig verfügbar sein müssen. Entweder ist die Information gegenwärtig oder für immer verloren. Auch die gelingende Rekonstruktion versetzt allerdings nicht in die Vergangenheit zurück. Sie versetzt nur in der Vorstellung, sie rekonstruiert Vergangenheit nur als Theorie. Wir können nur theoretisch oder imaginativ aus der Gegenwart heraus. Zu Vergangenen - wie auch Künftigem - haben wir nur durch gegenwärtiges Vorstellen Zugang. Vergangenheit und Zukunft existieren nirgends wenn nicht in gegenwärtig vorstellendem

Bewußtsein. Das ist einer der Gründe, warum die Physik von einer Einteilung der Zeit und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nichts wissen will (und vielleicht auch gar nichts wissen darf). Das heißt nun aber, daß auch Tradition und Geschichte nur im Kopf existieren.

Ohne interpretierendes Bewußtsein sind alle historischen Zeugnisse nur zeitlich flache, nämlich gegenwärtige Information. Nichts am gegenwärtigen Zustand der empirischen Wirklichkeit ist vergangen. Auch nichts an gegenwärtigen Bewußtseinszuständen ist vergangen. Dennoch kommt es uns so vor, als ob Vergangenes *in* gegenwärtigen Bewußtseinszuständen zur Aufführung käme. Es gibt für uns auch nichts Vergangenes außer in solcher Aufführung. Wenn nun aber der Vorgang dieser Aufführung zwangsläufig gegenwärtig ist, wie entscheiden wir dann, daß Vergangenes darin zur Aufführung kommt? Offensichtlich nehmen wir folgendes vor: wir differenzieren das Vorstellungsgeschehen zunächst einmal nach dem vorgestellten Geschehen und dem Geschehen des Vorstellens, um dann dem vorgestellten Geschehen durch Hin-Meinen eine Zeitstelle zuzuordnen, die früher ist als die des gegenwärtigen Vorstellens. Wir nehmen eine *zeitlich deutende* Haltung zu dem ein, was in der Vorstellung erscheint. Durch die ins gegenwärtige Vorstellen hineingedeutete Zeitdifferenz entsteht etwas wie zeitliche Tiefe oder Perspektive⁴. Diese kann sowohl in die Vergangenheit wie auch in die Zukunft gerichtet sein. Allerdings ist nun Erinnerung mehr als nur rückwärtsgewandte Vorstellung. Sich zu erinnern heißt zugleich festzustellen, *daß* es so war. Sich zu erinnern heißt, eine *bestimmte propositionale* Einstellung zu dem einzunehmen, was da in der Vorstellung erscheint. Das, was wir in erinnernder Einstellung vorstellen, halten wir für eine unverstellte *Reproduktion* von Wahrnehmungszuständen. Wir gehen davon aus, daß sie einer fiktiven Überprüfung am Original standhielten. Projektive und einbildende Vorstellungen müssen diesen Test nicht bestehen. Die Überprüfung am Original ist im Fall der Erinnerung nun aber deshalb fiktiv, weil der Zustand der Welt, der einst wahrgenommen wurde, nicht mehr wahrnehmbar ist. Auch die propositionale Einstellung, die das jetzt vorgestellte Geschehen zu einer Vergegenwärtigung von vergangenem Geschehen macht, ist eine gegenwärtige Einstellung.

Diese Machart der Vergegenwärtigung bedingt, daß wir uns doppelt täuschen können. Wir können uns täuschen, *wie* es war und *wann* es war. Weil

⁴Siehe Franck 1989, 1990.

beide Eindrücke der Vergeßlichkeit ausgesetzt sind, sind die Grenzen zwischen veritabler Erinnerung, verschwimmender Erinnerung und tatsächlich schon einsetzender Täuschung überall dort nicht scharf zu ziehen, wo keine unabhängige Überprüfung möglich ist. Wie ist nun aber eine unabhängige Überprüfung von Reproduktionen möglich, deren Original nicht mehr existiert? Die erinnernde Reproduktion läßt sich unabhängig überprüfen, wo andere Erinnernde befragt, wo Fossile und Dokumente interpretiert und/oder wo Verfahren der naturgesetzlichen Rekonstruktion herangezogen werden können. Wir selber verwenden Plausibilitäts- und Konsistenzprüfungen, um die eigenen Erinnerungen (zumal chronologisch) zu ordnen. Das verschwundene Original ist von daher noch kein Argument gegen die Wahrheitsfähigkeit historischer Aussagen. Die Verfahren unabhängiger Rekonstruktion versagen jedoch, wenn es um die Erinnerung an subjektive Bewußtseinszustände, also z.B. an Empfindungen und Gefühle geht. Nicht nur, daß Bewußtseinszustände von außen - und damit von dritter Seite - nicht zugänglich sind. Gefühle neigen von sich aus auch noch dazu, die Erinnerung zu verfälschen. Wer kennt nicht die schleichende Umdeutung von wunschdenkender Projektion in vermeinte Erinnerung? Wie leicht tun wir uns doch, die Erinnerung an frühere Handlungsmotive der gegenwärtigen Opportunität anzupassen. Dabei sind wir noch nicht einmal nur anfällig aus schwachem Charakter. Unsere Neigungen, Strebungen und Aversionen spielen ein Spiel mit unserer Erinnerungsfähigkeit, das sich der bewußten Kontrolle entzieht. Die Grenze zwischen Fakt und Fiktion ist hier gewissermaßen organisch fließend.

Wo bleiben die vergangenen Bewußtseinszustände?

Die fehlende Möglichkeit, Erinnerungen an Bewußtseinszustände unabhängig zu prüfen, hat in der Philosophie dieses Jahrhunderts eine bestimmende Rolle gespielt. Sie steckt hinter Wittgensteins Argument gegen die Möglichkeit einer privaten Sprache⁵. Wenn ich meine Erinnerung an Bewußtseinszustände nicht unabhängig prüfen (lassen) kann, dann kann auch nicht verifiziert werden, ob ich mit einem sprachlichen Ausdruck heute dasselbe meine wie früher. Der Kern von Wittgensteins Skepsis ist, daß hier auch radikale Täuschung nicht

⁵Siehe Wittgenstein 1953, insbesondere §§ 202, 243ff, 258, 265, 292ff.

auszuschließen ist⁶. Nur eine Sprachgemeinschaft kann gewährleisten, daß die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke über die Zeit konstant bleibt. Allerdings kann durch intersubjektive Kontrolle auch nur die Zuordnung des Sprachgebrauchs zu empirischen Sachverhalten konstant gehalten werden. So kann z.B. gesichert werden, daß wir alle zu dem Farbeindruck, der sich im Frequenzbereich von 600 Nanometern einstellt, rot sagen. Wir können aber nicht überprüfen, ob der Farbeindruck selber, die phänomenale Qualität Rot intersubjektiv übereinstimmt. Es könnte durchaus sein, daß ich zu dem Eindruck, den du bei 600 nm hast, grün sagen würdest. Ebenso könnte es sein, daß du zu dem, wie sich mein Hunger anfühlt, Durst sagen würdest⁷. Die intersubjektive Überprüfung kann sich nur auf den physischen, sensorischen Input beziehen, nicht auf die subjektive Empfindung. Wir können unsere Empfindungen nun einmal nicht nebeneinander halten, um sie zu vergleichen. So können wir auch die Wortbedeutungen nur an äußeren, öffentlich zugänglichen Sachverhalten kontrollieren.

Sachverhalte, deren Selbstgleichheit weder intra- noch intersubjektiv zu prüfen ist, haben es selbstredend schwer, als Teile der Wirklichkeit anerkannt zu werden. So ist denn auch die Wirklichkeit der Qualia in der Philosophie und insbesondere Psychologie umstritten. Obwohl die Empfindungsqualitäten für uns in bestimmter Hinsicht das Wirklichste überhaupt sind, zählt ihre Objektivierung zum Schwierigsten, was es gibt. So gibt es zwar nichts Wirklicheres als den Schmerz und die Übelkeit in dem Moment, in dem sie uns terrorisieren. Kaum sind sie aber weg, können auch schon Zweifel an ihrer Identität und überhaupt Existenz aufkommen. Solange ich akute Schmerzen habe, wäre die Frage, ob die Empfindung wirklich ist, nur (oder schon gar nicht mehr) komisch. Auch während ich dich bleich und elend sehe, wäre die Frage schlicht daneben oder zynisch. Im Lehnstuhl kann ich mir aber sehr wohl überlegen, ob ich etwas derart schwer zu Fassendes in das Bild der Wirklichkeit hineinnehmen will⁸. Wenn hinzukommt, daß auch noch andere, systematische Gründe gegen die Aufnahme sprechen, mag das Bestreben sogar verständlich werden, den Status des Wirklichseins abzusprechen.

Systematische Gründe, die Wirklichkeit der Qualia zu leugnen, hat vor

⁶Siehe zu dieser Interpretation Kripke 1982.

⁷Siehe Wittgenstein 1953, §§ 272 ff. Angesprochen ist hier die von Locke erstmals herausgestellte Möglichkeit sog. invertierter Spektren. Siehe Locke 1690, Buch II, Kap. XXXII, 15.

⁸Siehe als typisches Beispiel dieser Art Reflexion Dennett 1988.

allem die materialistische, d.h. behavioristische und funktionalistische Psychologie. Qualia stören das Weltbild des monistischen Materialismus ungemein. Sie lassen sich nicht auf physikalische bzw. physiologische Vorgänge und Zusammenhänge reduzieren. Sie sind Ausdruck der Präsenz phänomenalen Bewußtseins, dieses ewigen Rätsels der Philosophie und dieses notorischen Störenfrieds einer streng empirischen Psychologie. Die Wirklichkeit von Sachverhalten, die nur in Form des Auftauchens in phänomenalem Bewußtsein existieren - ja die Wirklichkeit phänomenaler Bewußtseinszustände selber - muß irgendwie "wegerklärt" werden, wenn das Projekt einer streng empirischen Psychologie gelingen soll. Deshalb lag es für die Protagonisten einer solchen Psychologie nur zu nahe, Zuflucht zur Lehre des 'scientific realism' zu nehmen. Szientifischer Realismus meint, daß die Entscheidung darüber, was wirklich ist und was nicht, an die Wissenschaft, genauer an die harten Wissenschaften (sciences) delegiert wird⁹. Wirklich ist, was die wissenschaftliche Empirie als wirklich bzw. als möglichen Gegenstand der Forschung beschreibt. Die wissenschaftliche Empirie kennt grundsätzlich aber nur *objektive* Wirklichkeit. Wenn auch strittig ist, welche Kriterien der Objektivität hier letztlich anzulegen sind, so kann doch schwer behauptet werden, daß Qualia den Kriterien, die hier in Frage kommen, genügen.

Qualia sind nun einmal nichts, das empirisch nachweisbar wäre. Sie existieren nur in der Perspektive der ersten Person, nicht in der Perspektive des unabhängigen Beobachters. An dem empirischen, für Dritte zugänglichen Aspekt eines Nervensystems ist schlicht und einfach nichts, das sich so anfühlen würde, wie es sich von innen her anfühlen kann, dieses Nervensystem *zu sein*. Weil objektivierende Wissenschaft zu dem Sachverhalt, daß es ein qualitativ anderes, inneres Sich-Anfühlen gibt, nichts zu sagen hat, ist auch nichts dagegen einzuwenden, wenn sich die wissenschaftliche Psychologie der Beschäftigung mit ihnen enthält. Allerdings scheint nun bloße Enthaltbarkeit den Belangen der Wissenschaft nicht zu genügen. Bloße Abstinenz könnte nämlich als Eingeständnis verstanden werden, daß da noch etwas ist, woran die wissenschaftliche Methode nicht hinreicht. Die Vorstellung, daß das wissenschaftliche Weltbild ontologisch unvollständig ist, scheint etwas Unerträgliches zu haben. Jedenfalls hat die analytische - und nachanalytische - Philosophie der Psychologie ein einziges übermächtiges Anliegen: die Leugnung der Existenz von etwas wie phänomenalem Bewußtsein. Was wis-

⁹Siehe Smart 1963.

senschaftlich nicht faßbar ist, darf auch nicht wirklich existieren. Das Anliegen scheint so stark zu sein, daß der Argumentationskreuzzug gegen die eigene Wirklichkeit phänomenalen Bewußtseins auch noch verfährt. Zwei prominente Vertreter der 'philosophy of psychology' konnten kürzlich, ohne einen Aufschrei in der Zukunft auszulösen, verkünden, daß der Materialismus inzwischen einhellige Auffassung in der Psychologie ist¹⁰. Es ist kein schlechter Witz, sondern manifeste Wirklichkeit, daß in der Psychologie deren wörtliche Auffassung, Lehre von der Seele zu sein, erfolgreich bekämpft wird.

Geht die Leugnung der Qualia denn weit genug?

Man könnte die Selbstverleugnung des Seelischen als akademische Narretei abtun, hätte sie nicht handfeste praktische und ethische Konsequenzen. Die Nichtbeachtung des Seelischen als einer Wirklichkeit sui generis widerspricht nicht nur dem akademisch unverbildetem Selbstverständnis leibhaftiger Menschen, sie widerspricht auch der Intuition, auf die das Mitleid baut. So ist die Frage berechtigt, ob wissenschaftliche Aufklärung an diesem Punkt nicht droht, in Abstumpfung gegen das Leiden der - vor allem nichtmenschlichen - Kreatur umzuschlagen. Die Botschaft des szientifischen Realismus ist hier zumindest zweideutig. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß der insgesamt recht unbedenkliche Umgang der Forschung mit schmerzempfindlichem "Material" eine seiner Wurzeln in der szientistisch verengten Ontologie hat. Wenn die Eigenrealität des Seelischen nicht so selbstverständlich übergangen würde, dann wäre wahrscheinlich auch größere Ehrfurcht im Spiel mit den Bausteinen empfindenden Lebens die Regel.

Allerdings ist es die Sache der Wissenschaft nun nicht, nach dem, was sein soll, sondern nach dem zu fragen, was ist. Deshalb wäre es auch ein Versagen der Philosophie, fielen ihr nur ethische Einwände ein. Die philosophische Kritik muß sich wenn, dann auch der sachlichen Argumentation stellen. Was also ist unschlüssig an der Leugnung der Qualia?

Weil es hoffnungslos wäre, den seit Jahrzehnten währenden Streit hier referieren zu wollen, hat die Frage nur Sinn und Witz, wenn sie einmal anders als üblich angefaßt wird. Und unüblich ist es nun zumindest für die

¹⁰Vgl. Dennett/ Kinsbourne 1992, S. 185.

Verteidiger der Qualia zu fragen, ob die Leugnung der Empfindungsqualitäten überhaupt weit genug geht, wenn sie denn greifen soll. Die Einwände, die sich gegen die Existenz der Qualia vorbringen lassen, betreffen die Empfindungsqualitäten nämlich nicht isoliert. Sie betreffen auch die Gefühle im weiteren Sinn. Gefühle haben zunächst selber Empfindungsqualität, sie unterscheiden sich aber von bloßen Empfindungen durch den Freiheitsgrad der aufmerksamen Zuwendung. Die "Wirklichkeit der Gefühle" hat doppelte Bedeutung. Gefühle haben Wirklichkeit zunächst in dem Sinn, daß da ein wirkliches Fühlen statthat. Sie haben aber auch eine Wirklichkeit in dem Sinn, daß sich das Fühlen auf etwas anderes Wirkliches bezieht (oder jedenfalls beziehen kann). Bei der Wirklichkeit der Gefühle gilt es also einen genitivus subjectivus von einem genitivus objectivus zu unterscheiden. Die Leugnung der Qualia betrifft ihre Wirklichkeit im Sinne des genitivus subjectivus. Die Einwände, die zur Leugnung der Qualia führen, lassen sich nun aber auch gegen das vorbringen, worauf die Gefühle sich richten.

Nehmen wir meine diebische Freude, die mich gestern bei deinem Zuzwinkern überkam. Dein Zwinkern war im Prinzip ein normales empirisches Ereignis. Solche Ereignisse lassen sich unter Umständen unabhängig rekonstruieren. Vielleicht erinnerst du dich auch. Vielleicht hast du mir aber gar nicht willentlich zugezwinkert. Vielleicht war es nur eine unwillkürliche Reaktion auf ein Staubkorn. Vielleicht weißt du aber auch gar nicht mehr, wie es gemeint war, da du so oft zwinkerst. Du hast sowohl empfindliche Augen wie du die Kumpanei liebst. Ist der Gegenstand meiner Freude also Fakt oder Fiktion? Niemand drittes hat zugeschaut. Selbst dadurch, daß ich dich plump frage, wäre die Existenzfrage nicht ohne weiteres zu klären. Du könntest dir auf meine Frage hin einbilden, daß du mir zugezwinkert hast, obwohl du dir in Wirklichkeit überhaupt nichts dabei gedacht hattest, ja dir die unwillkürliche Regung nicht einmal bewußt war. Die Existenz deiner Geste hängt am selben seidenen Faden wie die Empfindungsqualität meiner Freude. So unzuverlässig wie meine Erinnerung ist auch deine. Und nur deine eigene Erinnerung an deinen eigenen Zustand könnte letztlich entscheiden, ob der Gegenstand meines Gefühls wirklich oder eingebildet ist. Wenn keines der beiden unabhängig zu überprüfen ist, und wenn die Unüberprüfbarkeit Grund für die Leugnung des Wirklichseins ist, dann muß auch die Wirklichkeit dessen, worüber ich mich gefreut habe, geleugnet werden.

Und nicht genug damit. Meine Freude *über* ist eine propositionale Einstellung wie mein Meinen *daß*. Wittgensteins Argument gegen die Möglichkeit einer privaten Sprache trifft daher auch die Möglichkeit eines privatgeschichtlichen Gefühlslebens. Wie ich die Identität meines Sprachgebrauchs individuell nicht kontrollieren kann, so kann ich auch die Identität der Stationen meines Gefühlslebens nicht individuell kontrollieren. Woran soll ich messen, ob ich mich überhaupt gefreut habe und nicht tatsächlich unangenehm berührt war? Die Frage nach der Verlässlichkeit der individuellen Erinnerung ist beim Gefühlsleben sogar noch weniger hergeholt als beim Sprachgebrauch. Die Möglichkeit der individuellen Täuschung ist bei der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke eher theoretisch. Sie ist nur dadurch bedingt, daß auf die unkontrollierte Erinnerung prinzipiell kein Verlaß ist. Im Fall der Gefühle ist die Täuschung jedoch systematisch angelegt. Unsere Erinnerung an Gefühlslagen schwankt mit der Gefühlslage, in der wir uns erinnern. Wenn das Wetter grau und die Stimmung gedrückt ist, dann kommt es uns vor, als ob das Leben immer schon traurig gewesen wäre. Sind wir hingegen obenauf, dann scheint uns das Leben auch im Rückblick so glücklich. Wenn wir der Erinnerung an Gefühlslagen überhaupt trauen dürfen, dann nur unter dem Vorbehalt, daß wir uns sehr wahrscheinlich in Teilen täuschen. Der Erinnerung an Gefühlslagen wäre möglicherweise aber überhaupt nicht zu trauen, wenn da nicht ein relativ unwillkürliches, laut- und körpersprachliches Äußerungsverhalten wäre, das sich - als eben äußeres - sozial manifestiert. Durch diese äußere Manifestation hat das Gefühlsleben seine empirische Objektivität. Warum die Wirklichkeit der Gefühle also nicht gleich auf diesen empirischen, sozial zugänglichen Aspekt reduzieren?

Vor allem: wozu des Federlesens zwischen der Wirklichkeit der Qualia und der Wirklichkeit propositionaler Haltungen? Sie kommen beide nur in Zuständen phänomenalen Bewußtseins vor. Ihrer beider phänomenale Identität hängt an der unkontrollierbaren individuellen Erinnerung. Beide haben sie aber auch eine empirische, sozial zugängliche Entsprechung: die Qualia den sensorischen Input, die propositionalen Haltungen eine Verhaltensdisposition. Wie die Empfindung Rot mit elektromagnetischer Schwingung und die Empfindung Warm mit Molekülzittern zusammenhängt, so hängen die propositionalen Haltungen des "Wollens daß", "Glaubens an", "Erwartens daß" usw. mit bestimmten Bereitschaften oder Dispositionen des Verhaltens zusammen. Verhalten ist, wie sensorischer Input, etwas Objektives.

Hinzu kommt ein weiteres Argument für die Reduktion. Die

propositionalen Haltungen stören den materialistischen Frieden nicht minder, als es die Empfindungsqualitäten tun. Sie sind Fremdlinge im Weltbild der empirischen Wissenschaft. Meine Einstellung des Wollens, Glaubens, Erwartens sind Sachverhalte, die nun einmal so wenig am Außenaspekt von Nervensystemen beobachtbar sind wie die Empfindungsqualitäten. Es sind Formen des intentionalen Hin-Meinens, die ihre - von innen her so erscheinende - Wirklichkeit in der Polarisierung von Ziel und Ausgang der aufmerksamen Zuwendung haben. Da diese Intentionalität etwas ist, das sehr viel näher an der Geistesmechanik ist als die Empfindungsqualitäten, ist ein langer und ausführlicher Streit darüber entbrannt, ob propositionale Haltungen eventuell programmierbar sind¹¹. Wenn sie programmierbar sein sollten, dann wären sie selbstredend auch reduzierbar. Was nun aber programmierbar ist, ist allenfalls der dispositionale Außenaspekt, nicht das hinzielende Meinen, wie wir es von innen erleben. Programmierbar ist die Steuerung eines Roboters, der sich so verhält, als wollte er etwas, glaubte er etwas, erwartete er etwas usw. Nicht programmierbar ist die von innen erlebbare Intentionalität. Die materialistische Theorie des Geists lebt von der Behauptung, daß dieser intentionale Innenaspekt in Wirklichkeit nichts anderes ist als der Außenaspekt: daß er nämlich vollständig auf den Verhaltensaspekt reduzierbar ist. Weil immer deutlicher wird, wie gewagt diese Behauptung ist, käme es für die Sache des Materialismus sehr gelegen, wenn propositionale Einstellungen von vornherein eliminiert werden könnten¹².

Freilich taucht hier ein kleines Problem auf. Auch Erinnerungen, Projektionen und Antizipationen sind propositionale Einstellungen. Also hängt an propositionalen Einstellungen die Existenzweise von Zukunft und Vergangenheit. Zukunft und Vergangenheit existieren für uns nun einmal nur der Vorstellung. Sie haben für uns keine von ihrer Erscheinung in phänomenalem Bewußtsein unabhängige Existenz. Auch die physischen Korrelate von Erwartung und Erinnerung - Gedächtnisinhalte, Dokumente, Computerspeicher, Fossile, angenommene Erwartungswerte und die Situationen des Sprachgebrauchs der Tempora - sind entweder gegenwärtig oder gar nicht. An diesen empirischen Erscheinungsformen gibt es so wenig Künftiges und Vergangenes zu entdecken wie es Schwindelgefühl und Wohligsein am Außenaspekt von Nervensystemen zu finden gibt. Aus

¹¹Siehe zusammenfassend Searle 1990 und Churchland/ Churchland 1990.

¹²Als beispielhaften Versuch, sie für überflüssig zu erklären, siehe Churchland 1981.

Gedächtnisinhalten können gleichermaßen Erinnerungen, Pläne, Phantasien, Träume und Wahnvorstellungen fabriziert werden. Was sie zur - eventuell verifizierbaren - Vergegenwärtigung von Vergangenen macht, ist die bestimmte propositionale Einstellung zu dem, was da in der Vorstellung erscheint. Den propositionalen Einstellungen des Rememberns, Erwartens, Phantasierens usw. entsprechen wiederum zwar Verhaltensdispositionen, nichts an Verhaltensdispositionen verschafft aber Zugang zu Vergangenen und Künftigem. Nur der intentionale Sprung der aufmerksamen Zuwendung in die zeitliche Tiefe läßt Vergangenes und Künftiges für uns zu etwas Wirklichem werden. Deshalb ist der Zugang zu Vergangenen und Künftigem auch auf keinen Fall programmierbar. Wenn ein Computer Information aus einem Permanentenspeicher in seinen Arbeitsspeicher liest, dann ist dies ein ganz normaler gegenwärtiger Vorgang. Diesem Vorgang entspricht zwar ein Ablesevorgang, der in anderer Form auch bei bewußter Erinnerung statthat. Das Einlesen von Speicherinhalten ist aber beileibe nicht hinreichend, um Vergangenes zu vergegenwärtigen. Auch wenn die Speicherinhalte datiert sind und wenn das aufgezeichnete Datum mit dem aktuellen Systemdatum verglichen wird, kommt es noch lange nicht zur Vergegenwärtigung von Nichtgegenwärtigem. Nur dadurch, daß ich die Referenz des reproduzierten Bilds intendierenderweise in die Vergangenheit verlege, kommt es dazu. Diese Art des Hindeutens bzw. diese Art semantischen Sinns kommt nun aber einzig in phänomenalem Bewußtsein vor. Die Behauptung, daß sie auch in einem Computer bzw. Roboter vorkommen könnte, ist so haltlos wie die, daß Gefühle in der Filmspule eines Rührstücks vorkommen. Um den Materialismus zu retten, bleibt hier wiederum nur die Behauptung, daß es semantischen Sinn eigentlich gar nicht gibt: daß sich Semantik vielmehr restlos in Syntax auflösen läßt. Wie präventios diese Behauptung nun aber ist, zeigt sich unter anderem daran, daß sie die Behauptung einschließt, Künftiges und Vergangenes lassen sich restlos in Gegenwärtiges auflösen.

Ist der - eben auch nur - phänomenale Charakter von Zukunft und Vergangenheit nicht endlich geeignet, den materialistischen Panzer zu brechen? Ist die Reduktion der Wirklichkeit auf die Gegenwart nicht die gesuchte reductio ad absurdum? Keineswegs, wenn man wieder andere Verfechter des Materialismus hört. Es existiert nämlich auch eine umfangreiche Literatur zu dem Versuch, die temporale Zeitlichkeit als subjektive Illusion zu entlarven¹³. Aus der Wirklichkeitsdefinition des szientifischen Realismus folgt

der Auftrag zu solcher Entlarvung denn auch direkt. Für die Physik und die an ihrem Objektivitätsideal orientierten Disziplinen existieren die Zeitregionen der Zukunft und Vergangenheit nun einmal nicht. Also kann es sich, wenn dieses Weltbild ontologische Vollständigkeit beansprucht, bei der temporalen Zeitlichkeit nur wiederum um ein Phänomen handeln, das in der Innenperspektive als etwas Wirkliches erscheint, das einer objektivierenden Prüfung aber nicht standhält.

Wir reiben uns die Augen: Zukunft und Vergangenheit nur eine Illusion, die Geschichte bloße Einbildung! Sorgen bei uns nicht schon Justiz und Polizei für die Realität des Vergangenen? Nützt es dem Delinquenten das mindeste, wenn er sich auf die Vergangenheit und damit eigentliche Irrealität seiner Tat beruft? Gründen nicht schon die wirtschaftlichen Realitätsprinzipien der Diskontierung und Kapitalbildung auf das Wirklichsein und auf den wirklichen Unterschied von Zukunft und Vergangenheit? Müßte, um beim Argument zu bleiben, mit der Zukunft und Vergangenheit nicht auch die Gegenwart als Illusion entlarvt werden?

Tatsächlich ist dies die Konsequenz: wenn schon, dann muß die ganze Einteilung der Zeit in Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit wegerklärt werden. Die Regionen der Zukunft und Vergangenheit existieren für die Physik nämlich deshalb nicht, weil es für die Physik ein Unding ist, eine individuelle Zeitstelle vor allen anderen auszuzeichnen und zur eigentlich wirklichen zu erklären. Diese individuelle Auszeichnung scheitert schon daran, daß es in der physikalischen Raumzeit keine universelle Gleichzeitigkeit gibt. Räumlich entfernte und gegeneinander bewegte Beobachter würden in der Bestimmung des gegenwärtigen Zeitpunkts nicht übereinstimmen. Also scheitert die objektive Definition des Jetzt schon an der fehlenden sozialen Übereinstimmung. Wenn es etwas wie eine Gegenwart überhaupt gibt, dann muß es so viele Gegenwarten geben wie es leiblich individuelle Beobachter gibt¹⁴. Oder anders: wenn persönliche Gegenwarten sozial als gemeinsam erlebt werden sollen, dann dürfen sie nicht als exakte *Zeitpunkte* definiert sein. Die Gegenwarten müssen dann selber Ausdehnung haben. Mit der Vorstellung einer ungenau ausgedehnten statt genau punktförmigen Gegenwart sind wir nun aber beim Kern der phänomenologischen Mythologie angelangt: bei der Bergson'schen *durée*.

¹³Siehe statt anderer Smart 1949, Grünbaum 1967, Park 1971 und Davies 1977.

¹⁴Siehe Gödel 1949.

Bergson beschreibt die Gegenwart, wie wir sie subjektiv meinen zu erleben, als erstens ausgedehnt und zweitens unscharf begrenzt¹⁵. Die *durée* ist eine Art *Zeitfenster*, welches, analog dem Gesichtsfeld, unscharfe Ränder hat. Was heißt nun aber Ausgedehntheit bei der Gegenwart? Wenn die Gegenwart ausgedehnt ist, dann lassen sich innerhalb ihrer noch einmal Momente nach früher und später unterscheiden. Es gibt dann einen Moment, der exakt jetzt ist, und solche, die eigentlich schon vergangen und/oder eigentlich noch künftig sind. Diese, in Husserls Redeweise retentionalen und protentionalen Bereiche¹⁶ der Präsenz sind dann streng genommen zugleich gegenwärtig und nicht (mehr bzw. noch nicht) gegenwärtig. Das macht den Begriff der *durée* nicht nur unscharf, sondern in sich auch noch widersprüchlich. Um den Begriff der Gegenwart scharf und konsistent zu machen, bleibt nur der Ausschluß der nicht exakt jetzt seienden Randbereiche, also die Reduktion auf den exakten *Zeitpunkt*. In einen reinen Zeitpunkt kann nun aber überhaupt nichts vorkommen, das irgendwie erlebbar wäre. Ein exakt punktförmiges Ereignis ist wiederum ein Unding. Was ohne zeitliche Ausdehnung ist, existiert nicht. Also führt die Schärfung des Begriffs der Gegenwart dazu, daß die Realität des Gegenwärtigen in temporaler Infinitesimalität überhaupt verschwindet.

Ist aber nicht wenigstens der Wechsel der Zeitstelle, die jetzt ist, objektiv? Wenn die Verschiebung des Jetzt objektiv wäre, dann müßte sich ihre Geschwindigkeit messen lassen. Eben dies ist aber unmöglich. Es gibt keine unabhängige Referenz, womit die Verschiebung verglichen werden könnte. Ob die Zeit schnell oder langsam vergeht, ist nur eine Frage des subjektiven Eindrucks, dessen Unterschiede wiederum nur daher rühren, daß uns die Erinnerung an die eigenen Bewußtseinszustände narrt.

Aber zeigt nicht die Uhr, daß die Zeit vergeht? Keineswegs. Nur wir sehen die Uhr so an, als ob die Zeit verginge. Eine Uhr macht nicht mehr, als daß sie zeitliche Distanz in räumliche Muster (wie z.B. abweichende Zeigerstellungen) übersetzt.

Versteckte Voraussetzungen

¹⁵Siehe Bergson 1889.

¹⁶Siehe Husserl 1905.

Damit sind wir am Ende des Nachweises der Unwirklichkeit phänomenalen Bewußtseins angelangt. Wenn schon die Gegenwart als solche und das erlebte Verfließen der Zeit subjektive Illusionen sind, dann ist die Geistesgegenwart erst recht eine Chimäre und sind die ausschließlich ihr zugeordneten Phänomene Hirngespinnste. Wenn andererseits die Empfindungsqualitäten und die propositionalen Haltungen als Einbildungen entlarvt werden, dann kann die Entlarvung vor der temporalen Zeitlichkeit nicht halt machen. Die temporalen Eigenschaften sind so wenig empirisch dingfest zu machen wie die Farbigkeit und Intentionalität der Gefühle.

Leider ist die Geistesgegenwart nun allerdings eine intuitive Gewißheit, deren Leugnung die Kraft der theoretischen Vernunft definitiv überzieht. Ein Beweis der Irrealität der Geistesgegenwart kann, wenn er fehlerfrei ist, nur an unhaltbaren Voraussetzungen festgemacht sein. Oder anders: der Beweis zeigt, wenn er korrekt ist, daß stillschweigende Voraussetzungen gemacht wurden, die nicht begründbar sind. Man kann sich zwar einbilden, die Tatsache der Geistesgegenwart leugnen zu sollen. Selbst diese Einbildung wäre dann aber als phänomenaler Tatbestand einschlägig. Sie wäre eine Tatsache des Bewußtsein im subjektivistischen Sinne des Genitivs.

Welche sind die stillschweigenden Voraussetzungen? Die erste ist die, daß sich Zeit als das definieren läßt, was Chronometer messen. Diese physikalische Definition der Zeit erfaßt nun aber lediglich einen Bruchteil dessen, was wir durch den Gebrauch des Wortes Zeit und die Temporalformen der Verben implizit definieren. Diese grundsätzlich weitere implizite Definition ist nicht willkürlich, sondern Ausdruck wirklicher - und zwar unentrinnbar wirklicher - Erfahrung. Wir bilden uns nicht ein, daß die Zeit vergeht. Wir erfahren das Älterwerden, die Flüchtigkeit der Gegenwart, die Vergänglichkeit alles Irdischen tatsächlich. Der Materialismus hängt an der Voraussetzung, daß die physikalische Begriffsbildung die Kraft hat, diese fundamentale Lebenserfahrung zu desavouieren.

Die zweite stillschweigende Voraussetzung ist, daß die Unwirklichkeit phänomenaler Tatbestände schon daraus gefolgert werden kann, daß sie nicht zuverlässig objektivierbar sind. Man mag darüber streiten, ob ein Ereignis, von dem kein empfindendes Wesen je Notiz genommen hat und niemals welche nehmen wird, wirklich genannt werden kann. Es gibt aber keinen Rechtsgrund, eine tatsächlich gemachte Empfindung, die später vergessen wird, als überhaupt unwirklich zu bezeichnen. Die vergessene Empfindung ist nicht unwirklich, sie ist nur nicht mehr gegenwärtig und es sind gegenwärtig auch

keine Spuren mehr feststellbar. Das ist alles. Aus diesem spurlosen Verschwinden auf die Unwirklichkeit überhaupt zu schließen, ist reine Willkür.

Die dritte der nicht haltbaren Voraussetzungen ist, daß aus der Nichtexistenz vermeinter Sachverhalte schon die Unwirklichkeit des Vermeinens folgt. Auch ein Phantomschmerz ist indessen ein wirklicher Schmerz, auch eine Illusion ist etwas Wirkliches für den, den sie betört. Der Phantomschmerz zeigt nur, daß die Wirklichkeit einer propositionalen Einstellung nicht von der Wirklichkeit dessen abhängt, worauf sie sich richtet. Die Illusion ist zwar eine unzutreffende Annahme, sie ist als getroffene Annahme aber nicht unreal. Die Wirklichkeit von Hirngespinnsten kann - und muß - im objektivischen Sinne des Genitivs negiert werden, sie kann aber nicht in dem subjektivischen Sinne geaugnet werden, daß da nichts wäre, das als Meinen irrt.

Ohne diese stillschweigenden Voraussetzungen stellt der beanspruchte Nachweis der Unwirklichkeit all dessen, was mit empirischen Methoden nicht objektivierbar ist, selber eine Verwirrung des Meinens dar. Es ist zwar eine völlig offene Frage, ob das Jetzt ein bloßes Bewußtseinsphänomen ist oder nicht. Es ist aber eine definitive Tatsache, daß Zukunft und Vergangenheit für uns nur in gegenwärtigem Vorstellen vorkommen. Die Leugnung phänomenalen Bewußtseins zieht diejenige der temporalen Zeitlichkeit zwangsläufig nach sich. Die temporale Zeitlichkeit - das erlebte Verfließen der Zeit und die Vergänglichkeit alles Bestehenden - ist jedoch eine letzte intuitive Gewißheit. Sie ist so gewiß wie die gewissesten Grundsätze der Logik. Mehr noch: die Grammatik der Tempora ist selber Teil der Logik. So ist sie denn auch in allen empirischen Gewißheiten vorausgesetzt. Auf keine Beobachtung ist Verlaß, die nicht streng und unbedingt der temporalen Logik folgt. Die temporale Zeitlichkeit zeigt deshalb schlagend, wie weit die Reduktion des Wirklichen auf das empirisch Objektivierbare über das Ziel hinausschießt. Wiewohl sie eine strenge Voraussetzung empirischer Beobachtung ist, ist die Temporalität der Zeit selber nicht (bzw. noch nicht¹⁷) empirisch objektivierbar. Ergo kann aus der fehlenden Objektivierbarkeit nicht schon die Unwirklichkeit gefolgert werden. Selbst wenn sich der spontane Wechsel, den wir als Übergang von Zukunft in Vergangenheit erleben, als Illusion herausstellen sollte, kann doch

¹⁷Die *Möglichkeit* einer Objektivierung kann nicht ausgeschlossen werden. So ist es z.B. denkbar, daß die Quantentheorie einen Zusammenhang zwischen der phänomenalen Gegenwart mit dem sog. Kollaps der Wellenfunktion entdeckt. Ein solcher Zusammenhang ist bisher allerdings reine Spekulation.

der spontane Wechsel der Erlebniszustände, die diesen Wechsel vorgaukeln, nicht selber noch eine Illusion sein. Ohne diesen letzteren gäbe es den ersteren nicht: auch nicht als Illusion.

Der spontane Wechsel des Zustands, der jetzt ist, ist ein anderer Ausdruck für das Geschehen im Ausgang der aufmerksamen Zuwendung. In ihm haben die Gefühle ihre eigentliche und nicht hintergehbare Wirklichkeit. Nur dasjenige, was auf der gegenständlichen Seite, im gemeinten Ziel der aufmerksamen Zuwendung erscheint, ist bei Gefühlen von grundsätzlich fraglichem Realitätsgehalt. Gefühle sind emotional aufgeladene Vorstellungen. Die Art der Ladung ist die Intensität der begleitenden Empfindungsqualitäten. In deren letzterer Erfahrung können wir uns schwerlich täuschen. Wir können uns schwerlich einbilden, glücklich zu sein, ohne es wirklich zu sein; wir können uns auch schwerlich einbilden zu trauern, ohne wirklich traurig zu sein. Wir können uns jedoch sehr wohl in der Beurteilung der Situation täuschen, die uns so hochgestimmt macht, in der Tatsächlichkeit des Sachverhalts, der uns ans Herz geht.

Weil sich die Selbsterfahrung phänomenalen Bewußtseins nicht auf das reduzieren läßt, was empirischer Beobachtung zugänglich ist, unterstellen die materialistischen Kritiker den Phänomenologen, sie glaubten an eine zweite, immaterielle Substanz. Sie verspotten die phänomenologische Forschung als die Suche nach dem "Geist in der Maschine" (Gilbert Ryle¹⁸). Sie meinen, daß dieser Geist, wenn es ihn gäbe, auch anderen als nur demjenigen erscheinen müsse, der ihn von innen her zu kennen vorgibt. Sie nehmen den fundamentalen Unterschied zwischen der Wirklichkeit, die nur in der Perspektive der ersten Person zugänglich ist, und derjenigen, die von Dritten beobachtet werden kann, nicht ernst. Die Phänomenologen behaupten nicht, eine immaterielle Substanz zu sehen. Sie stellen nur fest, daß Introspektion und Extrospektion zwei sehr verschiedenartige Wirklichkeiten präsentieren. Sie beschreiben die Tatsachen, die nur ersterer zugänglich sind. Deshalb differenzieren sie genau zwischen der Wirklichkeit des Vermeinens und der Wirklichkeit des Vermeinten. Auch diese Differenzierung kann selbstverständlich Phantomen aufsitzen. Sie ist in der Hinsicht sogar besonders gefährdet, daß sie mit Erfahrungen zu tun hat, die eben nur der ersten Person zugänglich sind. Sie sitzt aber nicht deshalb einem Phantom auf, weil alles, was nicht unabhängig beobachtbar ist, bloße Phantome sind. Für die erste Person ist das

¹⁸Ryle 1949.

aufmerksame *Dasein* die erste und insofern sogar einzige Form der Erfahrung, als aus ihr das Bild der physischen Wirklichkeit durch theoretische Anstrengung und denkerische Abstraktion erst folgt. Die physische Wirklichkeit ist die im Zustand aufmerksamer Präsenz erfahrene Welt abzüglich des Geschehens ihres Auftauchens im Bewußtsein¹⁹.

Der Materialismus hält die Polarität zwischen dem erfahrenen Geschehen und dem Geschehen des Erfahrens fälschlicherweise für eine zwischen zwei erfahrungsunabhängig existierenden Substanzen. Daher die Vorstellung, daß man die immaterielle Substanz, wenn es sie gäbe, auch von außen müßte finden können. Daher das Herumreiten auf dem Vorwurf des Dualismus. Die Phänomenologie indessen beharrt nur darauf, daß für uns als individuelle Verkörperungen bewußten *Daseins* das Geschehen des Erfahrens nicht hintergehbare Wirklichkeit ist. Und dieses Geschehen des Erfahrens selber ist die einzige nicht hintergehbare Erfahrung. Das physische Weltgeschehen ist - bei all dessen erfahrener Massivität - diesem primordialen Geschehen des Erfahrens gegenüber abgeleitet. Es ist abgeleitet auch und gerade dann, wenn es als unabhängig vom vorstellenden Bewußtsein vorgestellt wird. Es ist vom Gehirn - nein: vom Bewußtsein - evoziert.

Die Phänomenologie beharrt, anders gesagt, darauf, daß wir aus der *Immanenz* im Bewußtsein nicht herauskönnen. Wir *sind* - im Sinne des Heidegger'schen, verbalen Seins - Geistesgegenwarten. So sind der Geistesgegenwarten denn auch so viele, wie bewußt erlebende Organismen sind. Deren Sein, nämlich präsenten *Dasein* ist etwas anderes als das Vorhandensein von Dingen oder Substanzen ohne eigenes Erleben. Es ist das Sein im Sinne dessen, daß man als empfindender Organismus dieser selber ist. Es ist das "sein" in Thomas Nagels Frage: Was heißt es, eine Fledermaus zu sein?²⁰ Und es ist selbstverständlich das Sein, nach dem die - sei es Heidegger'sche, sei es fernöstliche - Seinsphilosophie fragt. Die Seinsphilosophie wundert sich nicht zunächst darüber, daß es ein physisches Universum gibt und nicht vielmehr nichts. Sie wundert sich, warum es zum Erwachen von etwas wie einem bewußten Sein, zum Aufleuchten eines

¹⁹Hinter diesem "abzüglich" versteckt sich freilich die ganze Geschichte der wissenschaftlichen Entdeckungen. Und es sind sowohl die empirischen und experimentellen als auch die logischen und mathematischen Entdeckungen, die den Grad der Ablösung der unabhängig vorgestellten Wirklichkeit von der Wirklichkeit des Vorstellens bedingen. Wie weit die Ablösung nun aber immer gehen mag, das Band kann nicht endgültig durchgeschnitten werden.

²⁰Nagel 1974

Spürens, zum Statthaben einer aufmerksamen Präsenz kommt. Die Frage der Seinsphilosophie ist: warum gibt es ein aufmerksames *Da-Sein* und nicht vielmehr nur unvermerktes Seiendes?

Die zentrale Lücke im materialistischen Weltbild

Gläubige Materialisten dürften hier feststellen, daß sie schon immer wußten, die Anerkennung phänomenaler Wirklichkeiten endet im Mystizismus. Vielleicht haben sie sogar recht. Wir könnten es nämlich tatsächlich mit einem Geheimnis zu tun haben. Wir haben bislang jedenfalls nicht die geringste Ahnung, wie es zum Phänomen des bewußten Daseins kommt. Es ist für unser wissenschaftliches Verständnis schlicht und einfach miraculös, wie Nervensysteme zu einer phänomenalen Innenansicht kommen. Wir haben nicht die geringste Ahnung, was zwischen der neuralen Verarbeitung des physischen Reizes und dem Auftauchen phänomenalen Schmerzes passiert. Angesichts dieses Nichtwissens ist es schlicht und einfach vermessen, die Wirklichkeit nach der einen oder anderen Seite hin reduzieren zu wollen. Wir müssen mit dem Rätsel erst einmal leben. Auch die Angst, die Lücke werde esoterisch, okkultistisch oder wir immer obskur besetzt, kann die Rätselhaftigkeit nicht wegzaubern. Vielmehr gilt es zu beachten, daß das Rätsel noch viel größer ist als bisher angenommen. Es ist da nicht nur das offene Leib-Seele-Problem. Es fehlt auch der erste Ansatz zu einer wissenschaftlichen Erklärung der Temporalität. Wie wir nicht wissen, wie es zu phänomenalem Bewußtsein kommt, so wissen wir auch nicht, wie es zum Phänomen der Gegenwart und zum erlebten Verfließen der Zeit kommt. Letztete Ignoranz spielte in der Diskussion um die Kriterien des Wirklichseins bisher keine Rolle²¹. Die Ahnungslosigkeit um die Temporalität muß nun aber spätestens klar machen, daß an zentraler Stelle im wissenschaftlichen Weltbild eine ungeheuere Lücke klafft.

Wir haben drei grundsätzliche Möglichkeiten, diese temporale Lücke zu deuten. Die erste ist, daß die Gegenwart und das erlebte Verfließen der Zeit reine Bewußtseinsphänomene sind, denen außer ihnen nichts Wirkliches

²¹Eine Ausnahme von dieser Regel stellt die Diskussion des sog. McTaggart'schen Paradoxes dar; siehe Franck 1989.

entspricht. Diese Interpretation hätte eine radikale Revision des Bildes zur Folge, das wir von den Kräften der Subjektivität haben. Die Subjektivität hätte dann die Kraft, die zeitlich verschiedenen Zustände der Welt, die draußen, außerhalb des Zeitfensters, ohne temporale Unterschiede wie in einer weiteren räumlichen Dimension existieren, einen nach dem anderen zum Erscheinen im Zeitfenster zu zwingen. Alleine die Leistung des Bewußtseins wäre es dann, daß unsere zeitlich verschiedenen Zustände, die draußen in einer Art Nebeneinander (vielleicht sogar in quantentheoretischer Superposition) existieren, in die Form eines unerbittlich dahinfließenden Erlebnisstroms gegossen werden. Nur das Bewußtsein wäre es dann, das uns zu dem Sein hin zum Tode verurteilt. Das Bewußtsein wäre damit eine der mächtigsten Kräfte im Universum überhaupt.

Die zweite Möglichkeit, die temporale Lücke zu deuten, ist die, daß die temporale Zeitlichkeit ein noch unerforschtes physikalisches Phänomen ist. Auch aus dieser Interpretation folgt, daß das wissenschaftliche Weltbild bisher nur einen Teil der Wirklichkeit erfaßt. Es stünde eine grundsätzliche Revision des Bildes an, das wir von der Materie haben. Wenn das zeitliche Werden und Vergehen ein physikalisches Phänomen ist, dann hätte die - zumindest makroskopische - Welt die Eigenschaft, jeden Moment in gewissem Sinne zu sterben und neu zu entstehen. Die Gegenwart wäre dann etwas wie eine Wirklichkeitswelle, die durch den Ozean der Überlagerungszustände rollt. Unser ganzes Bild von der fest gefügten, im identischen Zustand verharrenden Materialität wäre zutiefst erschüttert. Sollte diese zweite Deutung der explanatorischen Lücke zutreffen, dann stünden die Naturwissenschaften vor einer größeren Revolution. Es könnte sich dann die Prognose des Physikers Roger Penrose bewahrheiten, daß ein Durchbruch im Verständnis der Zeit zu Erschütterungen des physikalischen Weltbilds führen werde, die diejenigen, die es durch Relativitätstheorie und Quantenmechanik erfahren hat, in den Schatten stellen²².

Die dritte grundsätzliche Möglichkeit, die temporale Lücke zu deuten, besteht in der skeptischen Annahme, daß wir konstitutionell nicht in der Lage sind, den Zusammenhang zwischen empirischem Außen- und phänomenalem Innenaspekt zu verstehen. Die Lücke wäre dann nicht durch Entdeckungen zu füllen, sondern Ausdruck eines blinden Flecks in unserem

²²"It is my opinion that our present picture of physical reality, particularly in relation to the nature of *time*, is due for a grand shake up - even greater, perhaps, than that which has already been provided by present-day relativity and quantum mechanics." Penrose 1989, S. 480.

Erkenntnisvermögen. Wohl haben wir die Fähigkeit zur Extrospektion und wohl haben wir die Fähigkeit zur Introspektion, was aber fehlen würde, ist die Fähigkeit das extrospektive und das introspektive Bild der Wirklichkeit zu einem einheitlichen Weltbild zusammensetzen. Wenn nicht einmal der Ansatz zu einer wissenschaftlichen Erklärung von etwas so Fundamentalem wie der temporalen Zeitlichkeit existiert, dann könnte dies mehr als ein Zufall sein. Der Vergleich mit dem, was wir sonst an Wissen erworben haben, könnte darauf hinweisen, da etwas ist, das gegen unser Erkenntnisvermögen versiegelt ist²³.

Keine dieser Deutungen der temporalen Lücke läßt noch Zuflucht zu dem scientifischen Realismus nehmen, in dem sich die materialistische Psychologie eingerichtet hat. Wenn die (natur-) wissenschaftliche Beschreibung der Welt an derart zentraler Stelle einfach abbricht, dann kann sie nicht zuständig in letzten Fragen des Wirklichseins sein. Das "Wegerklären" dessen, wohin sie nicht reicht, ist so vergeblich wie verblindet. Gewiß, die Entscheidung zwischen den drei Alternativen ist offen. Klar ist aber, daß das Wegerklären keine vierte Alternative darstellt. Keine der verbleibenden Alternativen hält nun aber zu der Seelenblindheit an, welcher sich die behavioristische und funktionalistische Psychologie verschrieben haben. Vielmehr wird deutlich, daß der Ort, an dem die temporale Lücke klafft, der Ort eben der Seele ist. Der Minimalbegriff des Seelischen ist das *Dasein* einer aufmerksamen Präsenz. Es muß nicht schon Geist und Selbstbewußtsein, ja nicht einmal ein ausgebildetes Gefühlsleben präsent sein. Es muß nur überhaupt ein Empfinden, Spüren, Merken aufleuchten. Es gibt keinen Grund anzunehmen, daß dieses Aufleuchten, so geheimnisvoll es für uns ist, kein völlig natürliches Phänomen ist. Es ist auch keineswegs auszuschließen, daß es einmal eine ganz natürliche Erklärung finden wird. Man kann nur mit gutem Grund darüber spekulieren, daß diese Erklärung diejenige der Temporalität voraussetzen oder mit deren Erklärung identisch sein wird. Bevor diese Erklärung gelingt, ist jedes Abstreiten einer eigenen Wirklichkeit des Seelischen nur ignorant.

Wenn dem nun aber so ist, dann ist es erschütternd zu sehen, wie leicht wissenschaftliche Aufklärung in Verblindung umschlagen kann. Die Hingabe an das wissenschaftliche Ideal der Objektivität bringt empfindende und fühlende Menschen dazu, sich selber für nicht mehr denn biologische Automaten zu

²³Dieser Septizismus wird aus anderen als den temporalen Gründen nachdrücklich von Colin McGinn (1991) vertreten. Siehe ferner Nagel 1987.

halten. Ich weiß nicht, wie es sich anfühlt, eine solches Bewußtsein von sich zu haben. Vielleicht ist es eine regressive Form des Wunschdenkens, sich selber als bewußtlosen Zombie sehen zu wollen²⁴. Eine Form wunschdenkender Einbildung ist es aber zumal. Mißt man das Für-wahr-Halten nämlich mehr an den Taten als Worten, dann zeigt sich, daß die wissenschaftliche Leugnung der Seele kurze Beine hat. Wir alle sind viel zu eitel, um auf den Wunsch zu verzichten, eine Rolle in anderem - und zwar echtem - Seelenleben zu spielen. Wir sind auf kaum etwas so erpicht wie auf die bewußte Beachtung anderer Menschen. Wir wollen ihre tief erlebte, warm gefühlte und möglichst auch noch bewundernde Zuwendung. Und die muß aus der Seele kommen. In keinem Falle würden wir uns mit der Registration durch Automaten abspesen lassen, mögen diese menschliches Verhalten noch so genau imitieren. Wir wollen eine - möglichst große und am besten hinreißende - Rolle im liebenden, hochschätzenden und mitleidenden Seelenleben anderer spielen. Es wäre eine der schlimmsten Kränkungen, wenn wir im Gefühl des Empfangs von Zuneigung, Liebe und Bewunderung einer Maschine auf den Leim gingen.

Der szientistische Wahn, die Wirklichkeit unseres Seelenlebens auf das reduzieren zu sollen, was technisch reproduzierbar ist, überzieht nicht nur die Kräfte rationaler Begründung. Er ist auch dumm im Spiegel der wissenschaftlich unverbildeten Psychologie. Obwohl wir direkten Zugang nur zum eigenen Bewußtseins haben, brauchen wir Mitmenschen, die genauso wirklich empfinden und fühlen wie wir selber. Die Lehre vom illusionären Charakter phänomenalen Bewußtsein ist nicht nur gedanklich nicht haltbar, sie ist auch gefühlsmäßig absurd. Wir können nicht leben ohne das Gefühl, daß sich das Dasein auch unserer Mitmenschen von innen anders anfühlt, als wir es von außen beobachten können. Wir müssen die Unterstellung machen können, daß die andern für uns Gefühle hegen wie wir für sie. Uns reicht nicht der äußere Anschein. Wir wollen die andere Seele.

Literatur

H. Atmanspacher/ G.J. Dalenoort (Hg.), Inside Versus Outside. Endo- and Exo-

²⁴Immerhin gibt es den Wunschtraum, daß unsere mit Mängeln behaftete Spezies einmal durch technisch perfektionierte und sich dann selber reproduzierende Automaten abgelöst wird. Die Vision wird geradezu enthusiastisch von Hans Moravec (1988) vorgetragen.

Concepts of Observation and Knowledge in Physics, Philosophy, and Cognitive Science, Berlin u.a.: Springer 1994

Bergson, Henry 1889, Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen, deutsche Übersetzung Jena: Diederichs 1911

Block, Ned 1978, Troubles with functionalism, in: W. Savage (Hg.), Perception and Cognition: Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Bd. IX, Minnesota: Minnesota UP 1978

Churchland, Paul M. 1981, Eliminative materialism and the propositional attitudes, in: The Journal of Philosophy, Bd. 78; abgedruckt in: Lycan 1990

Churchland, Paul M./ Patricia Smith Churchland 1990, Ist eine denkende Maschine möglich?, in: Spektrum der Wissenschaft, März 1990

Davies, Paul C.A. 1977, Space and Time in the Modern Universe, Cambridge: Cambridge UP

Dennett, Daniel C. 1988, Quining qualia, ursprünglich in: A. Marcel/ E. Bisiach (Hg.), Consciousness in Contemporary Science, Oxford: Oxford UP 1988; abgedruckt in: Lycan 1990

Dennett, Daniel C./ Marcel Kinsbourne 1992, Time and the observer: The where and when of consciousness in the mind, in: Behavioral and Brain Sciences, Bd. 15

Franck, Georg 1989, Das Paradox der Zeit und die Dimensionszahl der Temporalität, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Bd. 43, Heft 3

Franck, Georg 1990, Die zeitliche Differenz von Natur und Geist, in: Merkur Nr. 500

Franck, Georg 1994, Physical time and intrinsic temporality, in: Atmanspacher/ Dalenoort 1994

Fraser, J.T./ F.C. Haber/ G.H. Müller (Hg.) 1972, The Study of Time, Berlin u.a.: Springer

Gödel, Kurt 1949, Eine Bemerkung über die Beziehung zwischen der Relativitätstheorie und der idealistischen Philosophie, in: Schilpp 1979

Grünbaum, Adolf 1967, Modern Science and Zeno's Paradoxes, London: Allen & Unwin

Husserl, Edmund 1905, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, hrsg. v. Martin Heidegger, Halle 1928 (Husserliana, Bd. 10, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966)

Jackson, Frank 1982, Epiphenomenal qualia, in: Philosophical Quarterly, Bd. 32; abgedruckt in: Lycan 1990

Kripke, Saul 1982, Wittgenstein über Regel und Privatsprache; deutsche Übersetzung Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987

- Locke, John 1690, Versuch über den menschlichen Verstand, 2 Bde., Hamburg: Meiner 1981
- Lycan, William G. (Hg.) 1990, Mind and Cognition, Oxford: Blackwell
- McGinn, Colin 1991, The Problem of Consciousness. Essays Towards a Resolution, Oxford: Blackwell
- Moravec, Hans 1988, Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence, Cambridge, Mass.: Harvard UP
- Nagel, Thomas 1974, Was heißt es, eine Fledermaus zu sein?, deutsche Übersetzung in: ders., Über das Leben, die Seele und den Tod. Königstein/Ts.: Hain 1984
- Nagel, Thomas 1987, What Does It All Mean?, Oxford: Oxford UP
- Park, David 1971, The myth of the passage of time, in: Fraser u.a. 1972
- Penrose, Roger 1989, The Emperor's New Mind, London: Oxford UP
- Prigogine, Ilya/ Isabelle Stengers 1993, Das Paradox der Zeit, München: Piper
- Ryle, Gilbert 1949, The Concept of Mind, London: Hutchinson
- Schilpp, P.A. (Hg.) 1979, Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher, Braunschweig: Vieweg
- Searle, John R. 1990, Ist der menschliche Geist ein Computerprogramm?, in: Spektrum der Wissenschaft, März 1990
- Smart, J. J. C. 1949, The river of time, in: Mind, Bd. 58, Nr. 232
- Smart, J. J. C. 1963, Philosophy and Scientific Realism, London: Routledge
- Wittgenstein, Ludwig 1953, Philosophische Untersuchungen, in: ders., Schriften, Bd. 1, Frankfurt/M. o.J.: Suhrkam