

Eine bahnbrechende Theorie des Bewusstseins: Literaturessay zu "Bewusstsein erklären" von Wolfgang Prinz

Krüger, Hans-Peter

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Krüger, H.-P. (2022). Eine bahnbrechende Theorie des Bewusstseins: Literaturessay zu "Bewusstsein erklären" von Wolfgang Prinz. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-79016-6>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Hans-Peter Krüger | Literaturressay | 05.04.2022

Eine bahnbrechende Theorie des Bewusstseins

Literaturressay zu „Bewusstsein erklären“ von Wolfgang Prinz



Wolfgang Prinz
Bewusstsein erklären
Deutschland
Berlin 2021: Suhrkamp
317 S., 24 EUR
ISBN 9783518299593

Es lohnt sich unbedingt, dieses Buch zu lesen, denn es beruht auf jahrzehntelanger Grundlagenforschung zu einem der schwierigsten transdisziplinären Probleme der Wissenschaft. Sein renommierter Autor hatte es nicht nötig, auf den Jahrmärkten der Moden reißerisch aufzufallen, etwa wie viele Neurobiologen im Jahr 2004 mit dem falschen Versprechen, das Geistproblem lösen und damit auch noch Politik machen zu können.¹ Stattdessen hatte sich Wolfgang Prinz mit seiner Theorie des *common coding* von Wahrnehmung und Handlung als eines einheitlichen Funktionszusammenhangs bereits in den 1990er Jahren unter den Kognitionspsychologen international ausgewiesen. Seit den 2000er Jahren arbeitete er an der Explikation individualpsychologischer Entwicklungen in diversen sozialpsychologischen Kontexten. Diese Erweiterung mündete 2016 in den programmatischen Buchtitel *Selbst im Spiegel. Die soziale Konstruktion von Subjektivität*.² Zudem baute er von 2005 bis 2015, in den Jahren vor seiner Emeritierung, das Leipziger Max-Planck-Institut für Kognitions- und Neurowissenschaften mit auf.

In seinem jüngsten Buch *Bewusstsein erklären* führt Wolfgang Prinz nun die beiden Hauptstränge seines langen Forscherlebens zusammen: die funktional gemeinsame Repräsentation von Wahrnehmung und Handlung einerseits und den genuin sozialen

Charakter der „Selbst-Spiegel“ andererseits. Dafür greift er auf gewichtige Vorarbeiten zurück, deren Ergebnisse und Elemente im Sinne der selbstgestellten Aufgabe, das Bewusstsein zu erklären, in drei systematischen Sektionen neu strukturiert und angeordnet werden: I. Über Erklären (S. 15 ff.), II. Über Bewusstsein (S. 119 ff.) und III. Über Wirklichkeit (S. 257 ff.).

Gleich in der Einleitung stellt Prinz klar, dass er weder einen neurobiologischen Reduktionismus des Bewusstseins auf neurophysische Prozesse noch eine geistesmetaphysische Abspaltung des reflexiven Selbstbewusstseins von seinen Verhaltensfunktionen vertritt. Stattdessen verortet er „Subjektivität und Bewusstsein“ grundlagentheoretisch für die Psychologie „im dialektischen Wechselspiel von Natur und Kultur“ (S. 12). Daraus ergeben sich drei grundlegende Thesen. Die erste lautet, „dass Subjektivität und Bewusstsein auf (mentaler) Selbstrepräsentation beruhen“ (ebd.), was Prinz später zu einer Unterscheidung in implizite und explizite Selbstrepräsentation erweitert. Die zweite besagt, „dass Selbstrepräsentation aus (bestimmten Formen von) sozialen Interaktionsprozessen hervorgeht“ (ebd.). Die dritte These verbindet die beiden ersten, indem sie die „unterschiedlichen Zeitskalen“ der sozialen und gesellschaftlichen Lernprozesse für die Ausbildung und Formung von Subjektivität und Bewusstsein berücksichtigt (ebd.). Die Realisierung dieser drei Ideen sei auf das „Zusammenspiel von zwei disparaten Arten von Ressourcen angewiesen: (innere) repräsentationale Ressourcen, die selbst-repräsentationale Prozesse ermöglichen, und (äußere) soziale Ressourcen, die die dafür notwendigen repräsentationalen Strukturen hervorbringen und formen“ (ebd.). Auf den letzten Punkt komme ich noch unter den Bezeichnungen „innerer und äußerer Spiegel“ für Repräsentationen und Selbst-Repräsentationen zurück.

Erleben und Verhalten aus wissenschaftlicher Sicht

In Teil I („Über Erklären“) geht es um die keineswegs triviale Frage, was überhaupt als das *Erklärungsbedürftige* (*explanandum*) angenommen wird und durch welches *Erklärende* (*explanans*) es erklärt werden soll. Geht man mit Prinz vom aktuellen Forschungsstand der Psychologie aus, statt die „alten ideologischen Glaubenskriege“ (S. 24) fortzusetzen, empfehlen sich die Begriffe „Erleben und Verhalten“ als Ausgangspunkte der Analyse (S. 23). An die Wahl dieser „Gegenstände“ schließen sich Was- und Wie-Fragen an: „*Was* jemand wahrnimmt, denkt und tut, hängt von der Person und Situation ab, aber *Wie* das Wahrnehmen, Denken und Tun vor sich gehen, ist für alle Personen gleich, das heißt universell.“ (S. 21)

Prinz führt die universelle Befragungsweise einerseits auf theoretisch funktionale Art und andererseits auf methodisch durch Beobachtung und Experiment kontrollierte Art aus. Es könne zwar alltags- und bewusstseinspsychologisch plausible Erklärungen „in einem rein inhaltlichen Sinn“ geben, aber man verstünde dadurch die Bewusstseinserscheinungen wissenschaftlich nicht besser als durch die „langjährige Teilnahme am Diskurs des psychologischen *Common Sense*“ (S. 27). Vor allem aber könnten Wie-Fragen nicht durch Was-Fragen ersetzt werden: „Bewusstseinserscheinungen *können* psychische Vorgänge begleiten, müssen es aber nicht. Wenn das aber so ist, kommt die Sprache der Bewusstseinserscheinungen als theoretische Sprache für die Erklärung von Erleben und Verhalten nicht in Betracht.“ (S. 27 f.) Damit rücken die Bewusstseinserscheinungen aus der Rolle des *explanans* in die Rolle des *explanandum*.

Zur pragmatischen Forschungslage der heutigen Psychologie gehöre, dass man methodische Zugänge zum Erleben, zum Verhalten und – dank bildgebender Verfahren – zunehmend auch zu den neuronalen Prozessen habe. Gleichzeitig werde dabei immer rätselhafter, „wie Erleben entsteht, wie Verhalten gesteuert wird, wie Gehirnprozesse auf verschiedenen Integrationsebenen funktionieren – und wie schließlich diese drei Erscheinungsreihen miteinander verbunden sind. Wir sehen die Korrelationen, aber wir verstehen nicht die Zusammenhänge.“ (S. 29) Für die Erläuterung dieses Zusammenhanges schlägt Prinz eine Erklärung „in der abstrakten und neutralen Sprache der Informationsverarbeitung“ vor – eine Erklärung, die „Erleben und Verhalten als Ergebnisse informationsverarbeitender Prozesse“ auffasst, „die in Gehirnstrukturen realisiert“ werden (S. 30). Dies müsse langfristig „nicht das letzte Wort“ bleiben, sei aber der derzeit „aussichtsreichste Erklärungsansatz“ (ebd., S. 50). Die Rede von der Informationsverarbeitung lege Rechenprozesse nahe, die algorithmisch zwischen Input und Output eines Systems verlaufen. Das Erklärungsbedürftige bestehe dann bei lebenden Systemen, sprich Organismen, in den beobachtbaren Fakten auf der Reiz- und der Reaktionsseite. Das Erklärende betreffe die „*erschlossenen Mechanismen*, die innerhalb des Systems zwischen Eingang und Ausgang vermitteln“ (S. 48).

Zwar unterstellte die Redeweise der Informationsverarbeitung eine evolutionsbiologische Interpretation, die individuelles Verhalten und Erleben „im Kern als biologische Anpassungen“ (S. 38) im Sinne von *fitness*-Kriterien begreift. Man könne diese Redeweise aber auch in einem umfassenderen Sinne verwenden, der soziale Normen als Beurteilungskriterien kognitiver Leistungen mit einschließt (S. 40). Mit „Information“ (S. 37) ist also etwas gemeint, das es nur in der Relation zwischen einem „repräsentierten Sachverhalt“ und einem „repräsentierenden Sachverhalt“ geben kann (S. 35). Biologisch

betrachtet bezieht sich laut Prinz der Sachverhalt der Repräsentation auf das Verhältnis zwischen unserem Körper, zu dem das Gehirn gehört, und der Umwelt dieses Körpers. Indem wir dieses Verhältnis repräsentieren, nehmen wir es auch als solches wahr, ohne dabei das Repräsentierte (Wahrgenommene) mit dem Repräsentierenden (Wahrnehmenden) zu verwechseln.

„Verwirrung“ (S. 36) könne dadurch zustande kommen, dass man die *Information*, die in einer neuronalen Verarbeitung erhalten ist, als *Repräsentation* auffasst. Dadurch entstehe der Anschein, als spielten sich die Prozesse, die für die kognitive Repräsentation unserer Umwelt verantwortlich sind, allein in unserem Kopf ab (S. 35). Aber *innerhalb* des Gehirns liege nicht diejenige Relation zwischen repräsentiertem und repräsentierendem Sachverhalt vor, um die es biologisch gehe, sondern nur ein funktionaler „Platzhalter“ für Informationen über Reize, Dinge, Ereignisse in der Umwelt, die neuronal „vertreten“, das heißt „repräsentiert“ werden (S. 130). Diese wichtige Unterscheidung zwischen Information und Repräsentation richtet sich gegen die Reduktion von Repräsentationen auf neuronale Prozesse. Denn in dieser verstrickt sich die biologische Interpretation der Repräsentationen ins Paradoxe, weil der Ursprung dessen, was außen im Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Umwelt vorkommt, ausschließlich innen im neuronalen Netzwerk verortet wird (S. 36).

Situiert man wie Prinz die Information innerhalb der Relation von Repräsentation, dann gibt es nicht nur in der Wahrnehmung, sondern auch im Handeln Repräsentationen. Die Handlungsrepräsentationen lägen als *tertium comparationis* zwischen dem, was die Alltagspsychologie Wille und Tat nennt (S. 61).³ „Handlungen kommen dadurch zustande, dass Ziel-, Bewegungs- und Situationsrepräsentationen zusammengeführt werden.“ (S. 74) Dafür müsse man den Aufbau von Netzwerkstrukturen annehmen, in denen die Handlungen mit Begleit-, Nah- und Ferneffekten erlernt werden, sodass sie prospektiv vorausberechnet und retrospektiv für die Kontrolle der Handlungsausführung zurückgerechnet werden können (S. 76). Derzeit sei aber noch offen, wie genau die Handlungseffekte in Handlungsziele übergehen und wie die „*Top-down*-Spezifikationen, die gespeichertes Handlungswissen bereitstellen, durch *Bottom-up*-Spezifikationen ergänzt werden, die aktuelles Situationswissen“ gewährleisten (S. 80).

Nach dieser gründlichen Vorarbeit ist der Weg frei, den Zusammenhang zwischen dem Erklärungsbedürftigen und dem Erklärenden genauer zu bestimmen. Erklärungsbedürftig ist für Prinz die Eigenschaft, durch die uns mentale Inhalte bewusst werden können (S. 86). Die Differenz zwischen bewussten und unbewussten mentalen Inhalten könne man sich dabei ganz grundsätzlich anhand eines Spaziergangs vorstellen, in dessen Verlauf wir uns

in ein Gespräch vertiefen. Unsere Bewusstseine sind in das Gespräch versunken, und doch wissen wir unsere Schritte durch erlernte Gewohnheit umweltgerecht zu setzen (S. 89).

Was heißt überhaupt, dass etwas bewusst ist?

Unter Rückgriff auf Franz Brentanos Theorie psychischer Akte arbeitet Prinz schließlich eine dreigliedrige Struktur der bewussten Eigenschaft mentaler Inhalte heraus: „Neben dem *Ton*, den wir hören, und der Tatsache, dass wir ihn *hören*, tritt die Tatsache, dass *wir* ihn hören, als drittes Element hinzu.“ (S. 88) Prinz bezeichnet hier den Ton als das explizite und primäre Objekt, das Hören als das sekundäre Objekt im Vordergrund und die Person, die im Hintergrund hört, als das implizite Subjekt. „Für den bewussten Charakter mentaler Inhalte ist die implizite Anwesenheit des mentalen Ich konstituierend; das mentale Ich bildet insofern die gemeinsame inhaltliche Klammer, die die im Übrigen völlig disparaten Bewusstseinserscheinungen zusammenbindet.“ (S. 89)

Damit hat Prinz das Bewusstsein als das bestimmt, was erklärt werden soll, genauer: ein Bewusstsein auf demjenigen *personalen* Niveau (S. 90), das wir seit Kant als die mentale Rolle des Ichs kennen, das alle seine Vorstellungen muss begleiten können. Prinz tut dies jedoch mit Brentano im Rückgriff auf eine merkwürdig dreigliedrige Struktur, die ein *implizites* Ich als Erlebnisqualität vor seiner Explikation im reflexiven Selbstbewusstsein voraussetzt (S. 190, S. 217). Damit wendet er sich entschieden gegen die seit Fichte im deutschen Idealismus übliche erkenntnistheoretische Selbstbegründung des reflexiven Selbstbewusstseins, da dieses eben, mit Manfred Frank gesprochen, ohne jene implizite Anwesenheit eines vorreflexiven Ich nicht gegeben sein könne. Andererseits grenzt Prinz seine Theorie, die der Forderung „kein Bewusstsein ohne Ich“ folge, auch deutlich von ihrem „Gegenstück“ ab, das bloß der Forderung „kein Ich ohne Bewusstsein“ genügen möchte (S. 95). Mit einem vorpersonalen Bewusstsein dieser Art arbeitet etwa Michael Tomasello unter dem Titel der *individuellen* Intentionalität (im Unterschied zur *gemeinsamen* und *kollektiven* Intentionalität) in der vergleichenden Primatenforschung.⁴

Aber welche Art und Weise von Erklärung erfordert nun dieses *Explanandum*, wenn wir nicht in dessen Zirkel gefangen bleiben wollen? „Vollständige Funktionserklärungen verlangen immer beides – die Spezifikation der *Leistungen* eines Organs und die Spezifikation der *Mechanismen*, die diese Leistungen erbringen.“ (S. 90). Theorien stehen mithin vor einer doppelten Aufgabe: „Einerseits müssen sie (aus suprapersonaler Perspektive) verständlich machen, wozu das mentale Ich gut ist und was es leistet; andererseits müssen sie (aus subpersonaler Perspektive) die Strukturen und Mechanismen

beschreiben, die diese Leistungen realisieren.“ (S. 91). Eine *suprapersonale* Erklärung kann mithilfe hypothetischer Szenarien austesten, worin in der Naturgeschichte die Fitness-Vorteile für den Übergang „aus einer apersonalen, ichlosen in eine personale, ichförmige mentale Verfassung“ gelegen und worin in der Kulturgeschichte die gesellschaftlichen Funktionen der Zuordnung von Kognitionen und Handlungen auf mentale Ich-Zentren bestanden haben könnten (S. 92). Die Erklärung durch *subpersonale* Mechanismen leiste lediglich eine schwache Fundierung, *wenn* sie nur die Bedingungen angibt, unter denen das fragliche Bewusstsein „entsteht“, eine starke Fundierung allerdings, wenn sie inhaltlich verständlich werden lasse, warum der bewusste Charakter mentaler Inhalte „*darin besteht, dass* das mentale Ich implizit in ihnen gegenwärtig ist“ (S. 93). Prinz fordert eine solche starke Fundierung der Repräsentation sowohl der expliziten Objekte als auch des impliziten Ich. Nur so könne man theoretisch gezielt nach deren „neurobiologischer Implementierung“ suchen (S. 94), andernfalls bliebe man in „formalen Korrelationszusammenhängen“ stecken (S. 83).

Da Prinz eine starke Fundierung anstrebt, muss er sich auch jener Erlebnisqualität des Bewusstseins als „Subjektivität“, die seit Brentano „Intentionalität“ (S. 116) genannt wird, zuwenden. Es sei aber schwer, aus der subjektiven Erlebensperspektive der ersten Person mehr als die erwähnte dreigliedrige Struktur zu verallgemeinern, weshalb sich eine Verlagerung der Erklärungslast vom subjektiven Erleben auf das mentale Selbst empfehle (S. 107). Subjektivität als solche sei nicht an anderen Personen wie ein äußeres Verhalten zu beobachten, wohl aber ihnen als Konstrukt zuzuschreiben, um ihr Verhalten erklären zu können (S. 98 f.). Da Prinz eine dritte Sprache, die der Informationsverarbeitung in evolutionsbiologischer Interpretation, anstrebt, um der falschen Alternative von subjektiver Innerlichkeit und objektivem Außenleben zu entkommen, muss er Repräsentation zu „Selbstrepräsentation“ (S. 112) erweitern. Wie wäre eine solche Selbstrepräsentation verstehen, die mit der impliziten Rolle des Ich in der Intentionalität korrespondiert? Fasste man Lebewesen als Steuerungssysteme auf, die zwischen ihrer Input- und Output-Seite „Wahrnehmungs- und Handlungs-Zyklen“ organisieren, müssten sie dafür zwei Informationsströme verarbeiten können, die die Zustände ihrer Umgebung und ihres Organismus repräsentieren. Eine Selbstrepräsentation liegt dieser Konzeption zufolge erst dann vor, wenn der Steuerungsmechanismus nicht nur die Zustände der Umgebung und des eigenen Organismus getrennt voneinander repräsentieren würde, sondern mit beiden Repräsentationsarten interagieren könnte, um sie aufeinander abzustimmen (S. 113–116).

Wie kommt das Bewusstsein in die Welt?

Im zweiten Teil („Über Bewusstsein“) wird die anvisierte Erklärungsweise im Entwurf durchgeführt. Die Übersetzung der phänomenologischen Redensart von der dreigliedrigen Intentionalität in die Sprache der Repräsentationen hat dazu geführt, dass dem impliziten Ich eine implizite Selbstrepräsentation entsprechen muss (S. 132). In der Repräsentation des vordergründigen Objekts (Ton) in der intentionalen Beziehung (Hören) wird das Subjekt der intentionalen Beziehung (Ich) im Hintergrund mit repräsentiert. Von diesem implizit mentalen Selbst können Repräsentationen explizit *als* Repräsentationen verstanden werden. Ein Lebewesen ohne mentales Selbst jedoch, eine „tierische Intelligenz“ (S. 131) zum Beispiel, könne seine mentalen Repräsentationen nicht als solche, das heißt als explizite, durchschauen. Es folge ihnen implizit, während nur ein von ihm unabhängiger personaler Beobachter dem Tier Repräsentationen zuschreibe (S. 130). Das mentale Selbst könne demnach nur dadurch möglich werden, dass es einerseits von seinem Körper und dessen Umwelt getrennt sei, um intentionale Beziehungen aufnehmen und unterhalten zu können, aber andererseits durch die Verbindung mit seinem Körper auch Zugang zur Welt habe (S. 140). Der Aufbau eines mentalen Selbst erfordere letztlich einen in der Natur ungewöhnlichen Aufwand an Ressourcen, durch deren Einsatz die „*Repräsentation von Repräsentation*“ (S. 132) erst möglich werde – temporär für Wahrnehmung und kurzzeitiges Gedächtnis („Zugangsintentionalität“, S. 127), vor allem aber dauerhaft durch stabilisierendes semantisches Wissen („Inhaltsintentionalität“, ebd.).

Wie kann man sich diese aufwendige Erweiterung von impliziten auf explizite Repräsentationen im Auftrag der Selbstrepräsentation in der Natur überhaupt vorstellen? Prinz weiß, dass diese Grundfrage, wie und von woher das Selbst entsteht und wie es sich stabilisieren kann, seit der Philosophie des 18. Jahrhunderts hochkontrovers debattiert wird. Systematisch gebe es drei Antwortmöglichkeiten:

Diese zuletzt genannte Erklärung gehe „von außen nach innen“ und „von Anderen zum Selbst“ über, um ein „Wechselspiel von Aneignung und Zuschreibung“ entfalten zu können: „Menschen werden dadurch zu bewusst wahrnehmenden und denkenden Subjekten, dass sie sich zu eigen machen, was sie anderen zuschreiben, und dass sie wahrnehmen, was andere ihnen zuschreiben.“ (S. 143 f.). Dafür setzt Prinz einen Beobachter voraus, der über ein leistungsfähiges System für implizite Repräsentationen verfügt (S. 144) und der das Verhalten der anderen nicht nur aus externen, sondern auch aus internen Faktoren heraus versteht (S. 149). *Intern* sei ein Faktor, wenn er nicht wie im Behaviorismus als die gleiche Konditionierung von Wahrnehmungen im Hier und Jetzt beschreibbar ist, sondern aus den Vergleichen verschiedener Wahrnehmungsarten nur mental als das Innenleben der anderen erschlossen werden kann. Diese partielle Beschreibung des Verhaltens anderer

aus einer ihnen privaten Binnendimension könne sich gegebenenfalls in der Interaktion mit ihnen als adäquat erweisen oder zu zuverlässigeren Verhaltensvorhersagen führen (S. 150). Im Erfolgsfalle ließe sich diese Zuschreibung mentaler Zustände an andere durch den Ausgangsbeobachter stabilisieren.

Damit werde unter bestimmten Bedingungen der Rückweg von anderen zum Selbst möglich: „Im ersten Schritt beginnt er oder sie, sich selbst wie die anderen zu *verstehen*, und im zweiten geht er oder sie dazu über, wie die anderen zu *werden*.“ (S. 150). Im erwähnten ersten Schritt wird also die Richtung der mentalen Zuschreibungen des Ausgangsbeobachters von anderen auf ihn selbst zurückgelenkt. Dies erfolge in Episoden sozialer Spiegelung, die es dem Beobachter erlaubten, „seine eigenen Handlungen durch Andere wahrzunehmen und sie wie deren Handlungen zu interpretieren. Damit beginnt er, sie selbst so zu verstehen, dass er bewusste geistige Akte wie Wahrnehmen und Denken vollzieht“ (S. 151), zunächst temporär, dann dauerhaft als ein Zentrum mentaler Akte. Der zweite Schritt, sich selbst nicht nur wie die anderen zu verstehen, sondern auch wie sie zu werden, erfordere die Aneignung der von anderen übernommenen Fremdzuschreibung, ein mentales Selbst zu sein, und zwar wiederum in genuin sozialen Praktiken, die Privates und Öffentliches ausdifferenzieren.

„Während also das Erleben in einem phänomenalen Sinne privat sein mag, leitet es sich doch von der Interaktion und Kommunikation mit anderen ab und besitzt von daher das Potenzial, mit anderen geteilt und von ihnen moduliert und gesteuert zu werden.“ (S. 152 f.) Dieses Potenzial könne zu einem „wechselseitigen Wissen über das Wissen der anderen“ in einem Sozialverband führen, in dem jede Person „die anderen wie sich selbst und sich selbst wie die anderen betrachten und behandeln“ kann, wodurch sie in einer „gemeinsamen Welt operieren“, in der jede Person je nach aktueller Perspektive „zugleich Beobachter und Beobachteter“ ist (S. 153). Allerdings ließe sich eine solche *shared reality* als *common ground*⁵ auch asymmetrisch auf Wissens- und Handlungspositionen verteilen und einschränken, wodurch mit dem Auftauchen der „Sprache“ auch politische Machtfragen entstünden (S. 154 f.).

Diese Erklärungsrichtung, die von außen nach innen und vom anderen zum eigenen Selbst führt, ergattere sich gegenüber üblichen Erklärungsversuchen einen Vorteil, indem sie mit gleich drei Rätseln erst gar nicht kämpfen müsse. Positiv gewendet enthalte die vorliegende Erklärung von vornherein drei entscheidende Komponenten: a) die „distale Referenz“, b) die „duale Repräsentation“ und c) deren „geteilten“ Charakter (S. 161). Zu a): *Intra* individuelle Ansätze, die vom subjektiven Binnenleben und den internen Repräsentationen

ausgehen, haben die Schwierigkeit zu erklären, warum dann in der Wahrnehmung die Referenz auf Ereignisse oder Dinge in der Außenwelt, die primären Objekte, im Vordergrund steht, also die Kausalkette der inneren Repräsentation (Netzhaut, Gehirnprozesse) „übersprungen“ werde (S. 158). Der *interindividuelle* Ansatz von Prinz startet hingegen bei der Beobachtung von Verhalten in der Außenwelt, in der sich andere Lebewesen zu Ereignissen und Dingen verhalten, obgleich sie in diesem Verhalten einen mentalen Abstand zur aktuellen Wahrnehmungssituation halten können. Die Funktion der mentalen Zustände bestehe darin, „sich auf äußere Dinge zu beziehen, ohne dass dazwischenliegende Vermittlungsglieder, die diese Beziehung vermitteln, eine Rolle spielen“ (S. 159). Zu b): Mit dualer Repräsentation ist gemeint, dass zwei Repräsentationsströme, der „exogene“ in der Wahrnehmung der gegenwärtigen Situation und der „endogene“ in Vorstellungen und Gedanken über aktuell Abwesendes, funktional verschieden, aber doch parallel vorhanden sind (S. 160). Sie werden nur anfangs alleine dem beobachteten Lebewesen zugeschrieben. Auf dem „Rückweg“ vom Anderen schreibt sich das beobachtende Lebewesen diese initialen Zuschreibungen selbst zu und eignet sie sich dabei allmählich an. Zu c): Während *intraindividuelle* Erklärungen Schwierigkeiten haben, aus der eigenen geistigen Tätigkeit, etwa durch Einfühlung oder Projektion, Zugang zur geistigen Tätigkeit anderer Personen, zum sogenannten Fremdseelischen zu gewinnen, beginne die *interindividuelle* Konzeption bereits inmitten der Interaktion und Kommunikation mit anderen (S. 161).

Wie kommt das Bewusstsein zu sich selbst?

Wir müssen nun aber Prinz' Redeweise vom Spiegeln besser verstehen. Gemeint ist keine „Ineinssetzung des äußeren Spiegelbildes mit dem vorgegebenen inneren Selbst“, wie man sie aus Ovids Narziss-Interpretation kenne und noch in Lacans Psychoanalyse des Spiegelstadiums antreffen könne (S. 165), sondern eine Spiegelung eigenen Tuns durch andere, die man sich aneigne und verinnerliche:

Beginnen wir mit der äußeren Spiegelung als einem Vorgang aus Spiegeln und Gespiegeltwerden: „Für Zielindividuum Z stellt Spiegelindividuum S einen lebendigen Spiegel dar, der in seiner Umgebung existiert“ (S. 168). Während bei Imitationsuntersuchungen meistens danach gefragt werde, wie das Kleinkind die Bezugsperson imitiert, fragt Prinz umgekehrt, wie das Kleinkind als Z von der Bezugsperson als S gespiegelt werde (S. 170). Dies könne dadurch erfolgen, dass S die Handlungen von Z *für* Z direkt wahrnehmbar und verständlich nachahmt und wiederholt (reziproke Spiegelung) oder fortsetzt und ergänzt (komplementäre Spiegelung, S. 169). Die

äußeren Spiegelungen können durch körper- und sprachgebundene Kommunikation geschehen. Im Fall der Sprache erfordere dies nicht nur deren Produktion und Wahrnehmung, sondern auch den Aufbau einer „gemeinsamen Handlungsontologie“ (S. 171).

Die innere Spiegelung diene dazu, „Wahrnehmung und Handlung miteinander zu verbinden, und zwar auf der Grundlage von Ähnlichkeit und Übereinstimmung zwischen fremder und eigener Handlung“ (S. 172). Für die Ähnlichkeit seien schon Mechanismen bekannt, die eigene Handlungen auf genau denselben Dimensionen repräsentieren wie fremde Handlungen, wodurch gegenseitige Anregung entstehe. Für die Herausbildung von Übereinstimmung entscheidend sei die gemeinsame Bezugnahme durch distale Referenz, das heißt auf etwas öffentlich in der Außenwelt Zugängliches, denn dadurch könne die Wirksamkeit der Handlungen wahrgenommen, kontrolliert und verbessert werden (S. 173 f.). Zu den beiden wichtigsten Arten innerer Spiegel erklärt Prinz Körper- und Handlungsschemata. Ein Körperschema erlaube die Kontrolle des Körpers von innen, während es ihn von außen vorstelle. Dadurch könne man wie andere auf ein eigenes Körperteil blicken oder umgekehrt fremde Körperteile als den eigenen gleich empfinden (S. 176). Handlungsschemata beruhen auf der gemeinsamen Repräsentation von Handlungsproduktion und -wahrnehmung. „Interferenz, Imitation und Induktion stehen für Wirkungen von Handlungswahrnehmung auf Handlungsproduktion.“ (S. 180). Aber auch umgekehrt beeinflusse die Handlungsproduktion die Wahrnehmung von Handlungen und Ereignissen: „Was man selbst kann, hilft einem, genauer zu verstehen, was man andere tun sieht.“ (S. 181)

Schließlich benötige man soziale Praktiken, in denen sich das Wechselspiel zwischen äußeren und inneren Spiegelungen entfalten könne. Prinz nennt sie „körpergebundene und sprachgebundene Spiegelspiele“, und konzentriert sich dabei auf die körpergebundenen Praktiken (S. 183). Diese blieben aber nicht nur als die ontogenetisch früheren wirksam, sondern auch unter den Erwachsenen in Gestalt von Mimik und Gestik als Gewohnheitshandlungen und wie „ein nonverbaler Kommentar zu dem, was andere tun“ (S. 184). Während die Reziprozität und Komplementarität von Spiegelspielen die elementaren Bausteine von Spiegelpraktiken darstellten, werde damit aber auch eine „Spiegelpolitik“ möglich, die diese Bausteine für bestimmte Gruppen selektiv verteilt und ihnen vorenthält. „Assimilation beruht auf der Dialektik von Spiegelung und Wahrnehmung des Gespiegeltwerdens. Dissimilation und Diskrimination beruhen umgekehrt auf der Dialektik der Verweigerung von Spiegelung und der Wahrnehmung solcher Verweigerung.“ (S. 185)

Nachdem wir so eine Vorstellung von den Spiegelpraktiken gewonnen haben, fragt sich, wie Prinz sie im Hinblick auf die Ontogenese entfaltet. Einerseits arbeitet er wie selbstverständlich mit der funktional nötigen Trennung zwischen der Repräsentation von Wahrnehmungen und der von Handlungen. Dies leuchtet biologisch insofern ein, als eine direkte Verbindung beider dazu führen würde, dass quasi automatisch (angeboren-instinktiv) auf die Wahrnehmung von Reizen ein Verhalten antworten würde, das kaum über ein Lernpotenzial verfügen kann. Andererseits müsse es aber zu einer „gemeinsamen Kodierung“ zwischen der Wahrnehmung anderer Handlungen und der Produktion eigener Handlungen kommen, wenn der Übergang vom anderen zum eigenen Selbst überhaupt möglich sein soll (S. 202). Prinz löst diesen Widerspruch durch seine „eingebettete Kodierung“, die der Spiegelung bedarf und sie ermöglicht: Die „gemeinsame“ Kodierung erfolge zunächst nur eingebettet und betreffe so nur einen Teil aller möglichen Handlungswahrnehmungen. Dadurch blieben einige Handlungswahrnehmungen frei von der Kopplung an Handlungsproduktionen für die intentionale Anreicherung und Dynamik der Wahrnehmungen (S. 203), ehe sie dann doch in gemeinsame Kodierung münden.

Damit kann Prinz auch begrenzt dem Einwand eines Zirkelschlusses entgehen: Unterstellt er nicht in dem Zielindividuum Z bereits einen intentional bewussten Beobachter? Dies sei nicht der Fall, so Prinz, da die Beobachtung anderer als Akteure, deren Verhalten einen mentalen Überschuss über die situative Wahrnehmung hinaus enthalte, auf „subpersonale Operationen“ zurückgehe, die auf Seiten des Z nicht einmal implizit ein mentales Selbst voraussetzen, sondern den Übergang „aus nicht-bewussten, subpersonalen Operationen“ in „bewusste mentale Akte“ betreffen (S. 205 f.). Diese Einschätzung kann sich aber nicht auf das Spiegelindividuum S beziehen, in dem für die Ontogenese von Z doch ein implizit mentales Selbst unterstellt werden muss, damit in der Spiegelung Z von S das Selbst importieren und schließlich auch der „Export vom eigenen Selbst auf andere“ (S. 206) möglich werden kann.

Drei Stufen des Selbst: physisches, implizit mentales, explizit mentales

Wie löst Prinz dieses Problem in seiner „Rekonstruktion der naturgeschichtlichen Voraussetzungen und der kulturgeschichtlichen Bedingungen der Konstitution des mentalen Selbst“ (S. 212)? Dafür unterscheidet er drei Stufen des Selbst, zwischen denen wiederum zwei Transformationen liegen. Unter den höheren Säugern (S. 219) könne man hypothetisch als Ausgangsstufe ein „physisches Selbst“ unterstellen, das die verhaltensrelevanten Implikationen der jeweils aktuellen Reizsituation zu bewerten vermag. Die Bewertung der aktuellen Reizsituation für die aktuelle Bedürfnislage erfolge

vermittelt durch komplexe Algorithmen, „die in langfristigen Lernprozessen erworben wurden“ (S. 238). Wie könnte der Übergang von diesem physischen Selbst zur zweiten Stufe des implizit mentalen Selbst, das wir bereits kennen, in der Naturgeschichte ermöglicht worden sein?

Zum einen durch duale Repräsentation, die kommunikativ vergegenwärtigt werde. Duale Repräsentation erlaube es, „wahrgenommene und vergegenwärtigte Information nebeneinander zu verarbeiten“ (S. 220), wobei sich die „Vergegenwärtigung“ hier nicht auf die aktuelle Situation bezieht, sondern auf langfristig erworbene Bewertungen, die aber noch nicht bewusst sein können. Statt an dieser Stelle allein mit subpersonalen Gedächtnisschleifen zu arbeiten, deren Rechenzeit dem Lebewesen in der aktuellen Situation teuer zu stehen kommen könnten, setzt Prinz auf „einfache Formen symbolischer Kommunikation“ im Sozialverband, die etwas dem Rezipienten in der Situation Abwesendes vergegenwärtigen: „Kommunikationsinduzierte Vergegenwärtigungen“ führten zu einer Entkopplung von der aktuellen Situation, dürften aber nicht die Rückkopplung an die aktuelle Wahrnehmung ersetzen, weshalb eine gleichzeitige Verarbeitung im Vorder- und Hintergrund nötig sei (S. 220 f.). Zudem ermögliche die kommunikativ externe Vergegenwärtigung dann auch in Kopplung mit einem Gedächtnis die „intern induzierte Vergegenwärtigung“ (S. 221).

Zum anderen könne man sich den Übergang vom physischen zum implizit mentalen Selbst durch die beiden bereits erwähnten Kodierungsformen (gemeinsame und eingebettete) vorstellen. Durch sie würde die Asymmetrie zwischen der Fremdrepräsentation, die wesentlich auf Handlungsschemata beruhe, und der Selbstrepräsentation, die die Körperschemata betreffe, überwunden. Damit hätte man eine „Vorstufe der Entwicklung von Bewusstsein“ erreicht, „auf der Akteure einerseits mit Intentionalität vertraut sind (weil sie sie sich gegenseitig zuschreiben), sie aber andererseits nicht für sich selbst ausbilden können (weil das physische Selbst, über das sie verfügen, dafür keinen Raum bietet).“ (S. 239)

Diese naturgeschichtliche Vorstufe müsse durch kulturgeschichtliche Praktiken sozialer Spiegelung ergänzt werden, deren innerer Spiegel nun genauer charakterisiert ist. Was den äußeren Spiegel betrifft, wird bislang vorausgesetzt, dass die Beobachtung anderer als intentionaler Akteure gegenseitig im Sozialverband erfolgt. Das Problem liege jetzt in den „intern induzierten“ Vorstellungen, Erlebnissen, Gedanken, sofern sie nicht extern von der „Wahrnehmung einer Kommunikationshandlung begleitet“ werden, wodurch sie keine Quelle mehr in der Zuschreibung durch Beobachtung hätten. Es gebe nun zwei

Möglichkeiten, das (in der aktuellen Situation unsichtbare) Vergegenwärtigte zuzuschreiben, nämlich einer äußeren Autorität von Stimmen („externale Attribution“ auf Götter, Priester, Könige usw.) oder einer zunehmend eigenständigeren personalen Instanz („internale Attribution“, S. 222). Man könne mit Bruno Snell und Julian Jaynes in dem Übergang von der *Ilias* zur *Odyssee* einen literarischen Nachklang für die psychohistorische Entwicklung zum implizit mentalen Selbst, dem Ich, sehen, von dem man annehmen müsse, dass es sich zunächst innerhalb der Führungseliten durchsetzte, „und zwar mit der politischen Folge, dass diese Eliten daraufhin zu verhindern versuchen werden, dass der ichförmige Attributionsmodus in gesellschaftlichen Bereichen um sich greift, die unter ihrer Führung stehen (S. 223).⁶

Mit der Verstetigung des Ich-Modus von Zurechnungen und deren Aneignung in Praktiken der Spiegelung werde die Ausbildung von situationsübergreifenden Zielstellungen und deren Implementierung durch Bewertungen nach „gesellschaftlichen Sanktions- und Gratifikationssystemen“ (S. 226) möglich. Das implizit mentale Selbst könne sich nicht nur an eine Sache (das primäre Objekt und seinen Tätigkeitszusammenhang mit diesem) verlieren, sondern auch in Narrativen den Zusammenhang mit anderen Akteuren und der eigenen Subjektivität entdecken sowie in der Generationenfolge weitergeben. Daraus ergäben sich die Semantik und Syntax der jeweiligen Kultur im mikro- und makrosozialen Bereich, die durch „reflexive Metadiskurse“ der Theologie, Philosophie und Wissenschaften in Frage gestellt, korrigiert, integriert und bestritten werden können. Die jeweils „einflussreiche Bewusstseinsindustrie“ bediene nicht nur intellektuelle Interessen, sondern „auch politische Interessen“ in „ideologischen Gefechten“ (S. 232). Damit haben wir die dritte Stufe des „expliziten mentalen Selbst“ erreicht: „Das eigene Selbst wird zum Gegenstand bewusster Repräsentation.“ (S. 241) Dies sei nun insoweit kein Wunder mehr, als der Ausgangspunkt in dem beobachteten anderen lag, das sowohl Objekt äußerer Beobachtung als auch Subjekt inneren Erlebens ist. Inzwischen wurde diese Wahrnehmung durch soziale Spiegelung seitens des anderen Selbst zum eigenen, das implizit mitläuft. Die Aufstockung der körper- und sprachbezogenen Spiegel durch politische Auseinandersetzung im Medium diskursiver und metadiskursiver Spiegelungen expliziere das mentale Selbst in der Reflexion auf andere Möglichkeiten, zum Beispiel seine Störungen (S. 232).

Obgleich Prinz eine starke Fundierung seiner Erklärung des Bewusstseins anstrebt, räumt er ein, dass ihm hinsichtlich zweier Fragen bisher nur eine schwache Fundierung gelungen sei: beim Verhältnis von Universalismus und Partikularismus sowie beim Unterschied zwischen Intentionalität und Phänomenalität. Seine Erklärung des implizit mentalen Selbst

betreffe eine universelle Funktion, deren Form an zeitlich verschiedene Strukturen in einem dynamischen Prozess gebunden sei, in dem aber zeitlich auch variable Inhalte in verschiedenen interaktiven Praktiken und Diskursen aufträten. Die partikulären Inhalte und Strukturen seien in seine Erklärung noch nicht einbezogen worden, sondern nur die „Spielräume für Form“ im Unterschied zu den „Spielräumen für Inhalt“ (S. 237), obgleich man davon ausgehen dürfe, „dass Universalien und Partikularien nebeneinander Bestand haben können und müssen“ (S. 235). Unter „Intentionalität“ schließlich versteht Prinz dasjenige, was der Form nach „allen Bewusstseinserscheinungen gemeinsam ist (nämlich die Qualität ihres bewusst-seins)“, während die Rede von „Phänomenalität“ auf die inhaltlich besonderen Eigenschaften bestimmter Bewusstseinserscheinungen abziele (S. 247 f.). In diesem Sinne lasse sich funktional eine „Isomorphie“ zwischen Repräsentiertem und Repräsentierendem (S. 251) vertreten, ohne damit schon fundiert zu haben, warum es phänomenal zu dieser und keiner anderen Farbqualität im Erleben kommen müsste (S. 253).

Und wie kommt das Bewusstsein von sich selbst wieder zurück zur Welt?

Im dritten Teil („Über Wirklichkeit“) zieht Prinz die Konsequenzen aus den ersten beiden Teilen, indem er die Auffassung von Realität, die oft auf Physisches reduziert werde, „ontologisch“ erweitert (S. 259). Die zentrale „These“ dieses Teils lautet, „dass Repräsentation Realität hervorbringen kann“ (S. 270). Dies geschieht auf doppelte Weise. Einerseits ermöglichen *subpersonale* Repräsentationsmechanismen die naturgeschichtliche Entstehung von Intentionalität und implizit mentalem Selbst. Andererseits führten soziokulturelle Spiegelpraktiken zur Aneignung von Zuschreibungen auf *personalem* Niveau, das als soziales Artefakt institutionalisiert werde. Durch diese Erweiterung der Wirklichkeitsauffassung erübrigten sich die Annahmen, dass Intentionalität nur eine subjektive Erlebnisillusion und der freie Wille nur eine Selbsttäuschung sind, denn sie beruhten auf einer Vorstellung von reduzierter Realität (S. 275, S. 294 f.).

Zunächst erinnert Prinz mit Vico an den Unterschied zwischen „Naturtatsachen“, die wir vorfinden und die unabhängig von unserer Tätigkeit bestehen können, und „Artefakten“, die wir selbst historisch herstellen (S. 260). Während technische Artefakte aus individuell oder kollektiv „instrumentellem Handeln“ hervorgingen, entstünden soziale Artefakte aus „kommunikative[m] Handeln“ (S. 261). Die sozialen Praktiken der Spiegelung können in der

Rückwirkung dazu führen, dass die Zuschreibungen anderer auf uns von uns angeeignet, das heißt nicht nur zur Interpretation, sondern als „Steuerung“ der mentalen Tätigkeit verwendet werden (S. 271). Dabei dürfe man nicht vergessen, dass die Spiegelpraktiken an die naturgegebenen, subpersonalen Spielmechanismen gebunden bleiben und durch sie realisiert werden müssen, weshalb „Subjektivität und Bewusstsein *zwischen Natur und Kultur*“ (ebd.) verortet werden müssen. Insofern in den Spiegelpraktiken die Aneignung der Zuschreibungen erfolge, entstünden nicht nur wechselweise soziale Artefakte, sondern durch die Selbstrepräsentation auch „Auto-Artefakte“ (S. 274): „Subjekte sind sozial gemacht, aber es gibt sie wirklich.“ (S. 275)

Der *sozialen* Wirklichkeit werde oft durch die Annahme widersprochen, dass die „Wahrnehmung psychischer Vorgänge in der Innenwelt“ dualistisch anders als die Wahrnehmung in der Außenwelt vonstattengehe, weil sie dem „privilegierten Zugang“ der ersten Person unterliege, in der Wahrnehmerin und Wahrgenommene identisch seien (S. 281). Dieser Annahme hält Prinz aber mit vielen Beispielen entgegen, „dass die Wahrnehmung psychischer Vorgänge in der Innenwelt in genau der gleichen Weise konstruiert, überformt und selektiv fokussiert ist wie die Wahrnehmung physischer Vorgänge in der Außenwelt – mit der Folge, dass wir hier ebenso wie dort zwischen wahrgenommenen und wirklichen Sachverhalten zu unterscheiden haben“ (S. 282). Für beide Wahrnehmungsrichtungen gelte zudem, dass sie das „selektive Resultat der Tätigkeit einer subpersonalen Maschinerie“ seien, die auf der personalen Ebene von Phänomenen nicht in Erscheinung trete (ebd.). Ähnlich verhalte es sich bei Handlungsentscheidungen (S. 286).

Die Funktion der Personalität (Autonomie, Autorschaft, Freiheit) liege nicht in der Realität *subpersonaler* Repräsentationen, die die überhaupt nicht bewusstseinsfähige Informationsverarbeitung in der Relation Organismus-Umwelt betreffen. Vielmehr bestehe die Funktion der Personalität – mit Martin Kusch – in einer „sozialen Institution“, die im Sinne eines sozialen Artefakts wirksam und somit real ist (S. 290 f.).⁷ Personale Zuordnungen wirkten auf die subpersonalen Prozesse „retardierend“ ein, wodurch elaborative Prozeduren der Explikation und Deliberation in Kommunikation und Argumentation wirklich werden können, die politisch von Sanktionen und Gratifikationen flankiert würden (S. 292 f.). Prinz vertritt eine starke Gleichsetzung sozialer Artefakte mit technischen Artefakten hinsichtlich ihrer Wirksamkeit in menschlichen Tätigkeiten, die zu sozio-technischen Tatsachen gerinnen:

Was fehlt

Es gibt nur sehr wenige Autor:innen, die souverän und reflektiert genug sind, nicht nur ihre Erklärungsleistungen im Vergleich mit zahlreichen anderen Positionen darzustellen, sondern dabei auch die Grenzen ihres Vorgehens offenzulegen. Am Ende seines Buchs verweist Prinz auf dasjenige, was in ihm fehle, und dies betrifft wohl bei aller Bescheidenheit des Autors die Grenzen des grundlegenden Diskurses, der alle für die Kognition relevanten Disziplinen durchzieht: „Was offensichtlich fehlt, ist eine Theorie der Repräsentation.“ (S. 296) Das Bewusstsein (*explanandum*) werde durch Repräsentationen (*explanans*) erklärt, aber verstehen wir letztere wirklich besser als ersteres? Prinz hat gewiss durch seine dem Dualismus von Geist und Gehirn entsagende „dritte Sprache“ (S. 211 f.) – also die Redeweise von Informationsverarbeitung in naturgeschichtlichen, ontogenetischen und kulturhistorischen Kontexten – eine enorme Übersetzungsleistung zwischen den Theoriesprachen geleistet. In drei Bereichen hält er seine „Diskussion der repräsentationalen Grundlagen“ des Bewusstseins jedoch selbst für begrenzt: erstens in der Frage der Intentionalität, zweitens in der Beschreibung des Zusammenhangs von Phänomenalität und semantischem Wissen und drittens bei der Formung von Realität durch Repräsentation. Dazu seien abschließend noch kurze Bemerkungen erlaubt, die einen Schritt über Prinz' Selbstkritik hinauswagen. Sie betreffen die metaphorische Redeweise von „Wissen“ und „Mentalem“ *ohne* Bewusstsein, das Problem des tierlichen Bewusstseins *ohne* implizit mentalem Selbst, die phänomenale Erlebnisqualität von Intentionalität durch Integration der Sinnesmodi und den exzentrischen Charakter des Geistes, der anthropozentrische Ontologien in Frage stellen kann.

Ich hatte bereits in der Besprechung des ersten Teils („Über Erklären“, S. 17–117) hervorgehoben, dass Prinz die Informationsverarbeitung in Repräsentationen situiert, die er als Relationen zwischen Lebewesen und Umwelt auffasst, wodurch sich die weitverbreitete Fehlidentifikation zwischen Information und Repräsentation auflöst. Zu der verkürzten Redeweise von Repräsentationen als Informationen gehört auch, dass man für höher entwickelte Säugetiere, exemplarisch die Primaten, ein „semantisches Wissen“ annehmen muss, das ihnen die Bewertung von Wahrnehmungssituationen über diese Situationen hinausgehend ermögliche, obgleich klar ist, dass sie über kein sprachlich vermitteltes Wissen von Personen verfügen. Es handele sich also bei ihrem „semantischen Wissen“ um eine metaphorische Übertragung aus unserer in ihre Lebensform (S. 250). Prinz situiert diese Verhaltenssemantik in „elementaren Organisationsstrukturen“, aus denen sich Gedächtniskapazitäten aufbauen lassen, die einen Abgleich mit den Wahrnehmungssituationen erlauben (ebd.). Eine duale Repräsentation muss man auch für die körpergebundene Kommunikation in Anschlag bringen. Dabei bleibt jedoch offen, inwiefern diese intern subpersonalen Repräsentationen doch schon zu einem subjektiven

Erleben und im äußeren Verhalten zu einer Intentionalität (einem gerichteten Fokus), kurzum zu einem *Bewusstsein*, führen können, wenngleich einem *Bewusstsein ohne mentales Selbst*. Prinz muss letztlich einen Ausgangsbeobachter voraussetzen, der zwar noch nicht über ein eigenes mentales Selbst verfügt, wohl aber dem Verhalten der anderen deren implizit mentales Selbst zuordnen kann. Ohne diese Ausgangsbeobachtung käme das nach Prinz für die Ausbildung des eigenen Bewusstseins unverzichtbare Wechselspiel zwischen inneren und äußeren Spiegeln nicht in Gang.

Um diese Erklärungslücke zu schließen, schlage ich eine naturphilosophische Erweiterung vor. Helmuth Plessner qualifiziert die Lebendigkeit von Körpern in dem verstehbaren Anschauungstatbestand, dass sie im Verhältnis zu Medien ihrer Umgebung ihre eigene Grenze realisieren.⁸ Dadurch entsteht eine Vorform dessen, was Prinz den Tieren als physisches Selbst zuschreibt, während Plessner ein vergleichbares Potenzial auch für die *a* zentrische Organisationsform der Pflanzen annimmt und für die zentrische Positionalitätsform von Tieren eher *dezentrale* und eher *zentralistische* Organisationsformen ausdifferenziert, bis in einer *exzentrischen* Positionalitätsform personales Leben möglich werde. Demgegenüber geht es im Gehirn als dem Ort aller Repräsentation und Selbstrepräsentation immer schon um Zentren in „anthropozentrischen Ontologien“ (S. 259) – Zentren der Wahrnehmung, des Handelns, des Abgleichs, der Erinnerung und Planung (S. 225, S. 231) –, wodurch die Evolutionspotenziale der Natur ökologisch enorm eingeschränkt werden. Was bei Prinz metaphorisch als eine Semantik des Wissens angesprochen wird, steckt bei Plessner in den Funktionsstrukturen der Organisationsformen, die auf ihre Positionalitätsform (Umwelt) adaptiv und selektiv bereits eingespielt sind, wenn sie hier und jetzt aktualisiert werden.⁹ Funktional gehöre dasjenige „Bewusstsein“, das kein personales „Selbstbewusstsein“ ist, als Vermittlung in das Verhältnis der zentrischen Organisationsform zur zentrischen Positionalitätsform.¹⁰ Als faktischen Beleg dafür verweist Plessner auf Wolfgang Köhlers „Nachweis“ der Schimpansen-Intelligenz. Köhler habe zudem gezeigt, was Schimpansen nicht können, auch wenn es von ihren personalen Untersuchern in sie hineinprojiziert werde – in erster Linie ist das die aktive Teilnahme am Geist einer Mitwelt.¹¹ Bei diesem handele es sich nicht um die „Übertragung der eigenen Daseinsweise“ auf andere, „sondern um eine Einengung und Beschränkung dieses ursprünglich eben gerade nicht lokalisierten und seiner Lokalisierung Widerstände entgegengesetzten Seinskreises auf die ‚Menschen‘“.¹²

Für die Suche nach einer starken Fundierung des implizit mentalen Selbst, die Prinz anstrebt, kann eine phänomenologisch-qualitativ ausgerichtete Hermeneutik relevant sein. Was er den mentalen Überschuss in der Wahrnehmung (über deren situative Sinnesreize

hinausgehend) nennt, heißt in der Phänomenologie „Anschauung“. Plessners anthropologische Betrachtungsweise bindet Anschauung an qualitativ irreduzible Sinnesmodalitäten (des Sehens, Hörens, Fühlens, Greifens, Riechens usw.) und an die mit ihnen verbundenen Tätigkeiten.¹³ Bei Prinz entspricht dies den subpersonalen Repräsentationen, die Personalität im äußeren Verhalten und seiner Beobachtung ermöglichen, insbesondere diejenige körpergebundene Kommunikation, die sprachlich-symbolisch selektiert und potenziert werden kann. Hat man eine derart personal funktionale und hinsichtlich der Sinnesmodalitäten material qualitative Fundierung der Wahrnehmung, die *Anschauung*, erreicht, korrespondiert mit ihr auf Seiten der wahrgenommenen Gehalte der *Ausdruck*, in dem sich das Angeschaute der Anschauung sowohl öffnen als auch verschließen kann. Bei Plessner ist nun die Relation zwischen Anschauung von anderem und Ausdruck von anderem im äußeren Verhalten auch vermittelt, nur nicht primär durch technische Artefakte, die aus dem Herstellen hervorgehen, sondern durch das universellere Medium der Personenrollen, das geschichtlich auch andere Tätigkeiten eröffnet.¹⁴ Ein *Spiel* bestehe elementar aus dem Wechsel zwischen der Bindung an und der Lösung des Verhaltens von etwas und/oder jemandem. Durch das Spielen *in* und das Schauspielen *mit* Personenrollen verdoppele sich die Person in eine private und öffentliche, wodurch sie an Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen teilnehmen kann, aber innerhalb gewisser Grenzen, die Plessner mit den Erfahrungen im Lachen und Weinen¹⁵ verbindet.

Dies sind nur angedeutete Erweiterungen des Erklärungsrahmens, den Prinz in seinem gewichtigen Buch über das Bewusstsein entwickelt. Sie sind kein grundsätzlicher Einwand gegen den Autor, sondern bestärken gerade die Vorteile seiner Erklärungsweise, die beim Primat des Äußeren im öffentlich beobachtbaren Verhalten anderer einsetzt und von dort den medialen Rückweg ins eigene Selbst und dessen Wechselspiel mit anderen ‚Selbsten‘ artikuliert. Prinz schreibt zu Recht, dass die Theorien des Imports des eigenen Selbst aus den anderen Selbsten „erklären“ können, was die Theorien des Exports des eigenen Selbst in ein anderes Selbst lediglich „postulieren“ (S. 207), und zwar: dass das mentale Selbst keine „natürliche Gegebenheit“, sondern das Produkt soziokultureller Praktiken ist. Intersubjektivität komme nicht durch mentale Simulation und Projektion des eigenen Selbst auf andere zustande, denn eine solche Simulation setze bereits fremde Handlungen und deren mentale Überschüsse voraus (S. 208). Schließlich könne, wer die Explikation ihren Ausgang vom internen Selbst nehmen lässt, nicht erklären, wie distale Referenzen möglich sind, wie also Repräsentationen „die vermittelnden Zwischenglieder in der kausalen Kette, die zu ihnen führt, überspringen und ein bestimmtes distales Glied in dieser Kette auswählen und repräsentieren“ (S. 209). Dies führt uns letztlich wieder zurück

zu Plessner, der diesen Sachverhalt als „vermittelte Unmittelbarkeit“ im personalen Verhalten charakterisiert.¹⁶

Die anthropozentrische Ontologie von Funktionszentren (des Verhaltens, für Wahrnehmen und Handeln, der Informationsverarbeitung im Gehirn) wird erst aus einem exzentrischen Abstand heraus ermöglicht. Wer Zentren *als* Zentren identifiziert, nimmt dafür bereits die Exzentrizität des Geistes in Anspruch, und ist weit davon entfernt, ihn, den Geist selbst, zu identifizieren.

Endnoten

1. Siehe das „Manifest“ von elf führenden Neurowissenschaftlern über die Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung, in: Gehirn & Geist, H. 6/2004. Zur Kritik daran vgl. Hans-Peter Krüger (Hg.), Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie, Berlin 2007.
2. Wolfgang Prinz, Selbst im Spiegel. Die soziale Konstruktion von Subjektivität, Berlin 2016.
3. Das 18. Jahrhundert kenne für dieses Dritte Begriffe wie Nachahmung, Einbildungskraft und Mitgefühl.
4. Michael Tomasello, Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens, übers. von Jürgen Schröder, Berlin 2014.
5. Verwiesen sei auf John Barresi / Chris Moore, Intentional Relations and Social Understanding, in: Behavioral and Brain Sciences 19 (1996), 1, S. 107–154; Gerald Echterhoff / E. Tory Higgins / John M. Levine, Shared Reality. Experiencing Commonality with Others' Inner States about the World, in: Perspectives on Psychological Science 4 (2019), 5, S. 496–521; sowie Michael Tomasello u. a., Understanding and Sharing Intentions. The Origins of Cultural Cognition, in: Behavioral and Brain Sciences 28 (2005), S. 675–735.
6. Vgl. Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen 1975; Julian Jaynes, The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind, Boston, MA 1976.
7. Martin Kusch, Psychological Knowledge. A Social History and Philosophy, London/New York 1999; ders., The Sociophilosophy of Folk Psychology, in: Studies in the History of Philosophical Sciences 28 (1997), 1, S. 1–25.
8. Vgl. Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin 1975, S. 103 f.
9. Strukturfunktionale Adaptiertheit und Selektivität müsse man für aktuelle Adaptation und Selektion durch Modulation und Regulation voraussetzen, vgl. ebd., S. 200 f. und S.

211 f.

10. Vgl. ebd., S. 67 und S. 249 f.
11. Vgl. ebd., S. 270 und S. 302 f.
12. Ebd., S. 301.
13. Vgl. Helmuth Plessner, Anthropologie der Sinne, Gesammelte Schriften in zehn Bänden, Bd. III, Frankfurt am Main 1980.
14. Vgl. Hans-Peter Krüger, Homo absconditus. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich, Berlin 2019, Teil II und III.
15. Vgl. Helmuth Plessner, Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens, in: ders., Gesammelte Schriften in zehn Bänden, Bd. VII: Ausdruck und menschliche Natur, Frankfurt am Main 1982, S. 201–388.
16. Plessner, Die Stufen des Organischen, S. 321 f.
17. Helmuth Plessner, Zur Anthropologie der Nachahmung, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 389–398, hier S. 396.

Hans-Peter Krüger

Prof. Dr. Hans-Peter Krüger ist Professor i. R. für Politische Philosophie und Philosophische Anthropologie am Institut für Philosophie der Universität Potsdam.

Forschungsschwerpunkte: Philosophien des Öffentlichen und Sozialen, Philosophische Anthropologien, klassische und Neo-Pragmatismen. Zuletzt erschienen: Homo absconditus. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich, De Gruyter, Berlin 2019.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Samir Sellami.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/eine-bahnbrechende-theorie-des-bewusstseins.html>