

Von der Sprache zum Bewußtsein

John R. Searle löst sich vom analytischen Mainstream

VON ANDREAS KEMMERLING

In der analytischen Philosophie hat sich ein Wandel vollzogen. Die Philosophie des Geistes – und insbesondere das Körper/Geist-Problem – ist zu dem Arbeitsgebiet geworden, auf dem die meistbeachteten Debatten geführt werden. Bis in die Mitte der siebziger Jahre waren es sprachphilosophische Fragen gewesen, die im Zentrum der Diskussion standen; zum Beispiel Fragen zur Semantik natürlicher, wissenschaftlicher und formaler Sprachen, aber auch unterschwellig erkenntnistheoretische Fragen, wie sie durch Wittgensteins Anti-Privatsprachen-Argument oder Quines Thesen von der Unbestimmtheit der Übersetzung und des sprachlichen Bezugs angeregt worden waren. Sprachphilosophie war so etwas wie die Kerndisziplin innerhalb der analytischen Philosophie. Das war kein Zufall, denn analytische Philosophie ist und war *sprach-analytische* Philosophie. Indem man Sprachphilosophie betrieb, setzte man sich zugleich mit den Grundlagen der eigenen philosophischen Methode auseinander.

Doch mit welcher Methode eigentlich genau? Gerade was diese Methode der sprachlichen Analyse und die Solidität ihrer Grundlagen angeht, hat sich in analytischen Kreisen seit langem immer mehr Ernüchterung breitgemacht. In der Mitte der Fünfziger war der Begriff der Analytizität philosophisch suspekt geworden. Dadurch hatte das Selbstverständnis des analytischen Philosophen zumindest einen Knacks bekommen. Hätte man kurz zuvor – etwa 1950 – gefragt, was eigentlich Philosophie sei, dann hätte fast jeder analytische Philosoph mit fester Zuversicht sinngemäß so geantwortet: daß es die Aufgabe der Philosophie sei, gewisse problematische Begriffe zu klären, und daß es zur Besonder-

heit dieser Klärung gehöre, auf apriorischem Weg festzustellen, welche mit den betreffenden Begriffen gemachten Aussagen analytisch sind. Und darin unterscheidet sich Philosophie von den empirischen Wissenschaften, in denen es um synthetisches Wissen a posteriori gehe.

So oder ganz ähnlich klangen die geläufigen Formeln vor dem Knacks. Nach dem Erscheinen von Quines Aufsatz *Two Dogmas of Empiricism* (1953) konnten sie niemandem mehr ganz glatt von den Lippen gehen. Quine griff den Begriff der Analytizität frontal an; er sei witzlos, ohne präzisen Inhalt, wissenschaftlich überflüssig. Seit dieser berühmten Attacke ist das Etikett »analytische Philosophie« eigentlich irreführend; denn gerade innerhalb der so etikettierten Gruppe von Philosophen gibt es kaum noch jemanden, der viel auf den Begriff »analytisch« setzen würde. Dieser Begriff nennt, bestenfalls, ein tiefes Problem beim Namen. Schlimmerenfalls ist er einfach zum Vergessen.

Dies war einer der Gründe, weshalb die Sprachphilosophie in ihrer Rolle als zentrale Disziplin innerhalb der analytischen Philosophie ausgedient hatte. Bedeutungsanalyse, der erhoffte Quell philosophischer Klarheit, war vielleicht selbst nur eine dunkle und verworrene Idee. Ein anderer Grund für den Abstieg der Sprachphilosophie und den gleichzeitigen Aufstieg der Philosophie des Geistes lag in folgendem: die besten Antworten auf Fragen nach dem Wesen der sprachlichen Bedeutung warfen selbst wiederum Fragen der Philosophie des Geistes auf. Man brauchte die Philosophie des Geistes, um sprachphilosophische Auffassungen zu stützen und sprachphilosophische Streitigkeiten zu entscheiden.

Außer dem Quineschen Knacks in den Fünfzigern gab es nämlich den Griceschen Ruck in den Sechzigern. »Semantik«, so lautet der Slogan der Grice-Anhänger (ein Slogan, den Grice selber verachtete), »basiert auf Psychologie.« Was ein Zeichen bedeutet, hänge letztlich nur von gewissen psychischen Befindlichkeiten der Zeichenbenutzer ab: davon, was sie mit der Verwendung des Zeichens erreichen wollen, welche Erwartungen sie bei anderen Zeichenbenutzern unterstellen, und so weiter. Andererseits scheint klar, daß das Umgekehrte (»Psychologie basiert auf Semantik«) nicht gilt. Und dann – insofern Psychologie der Semantik zugrunde liegt, aber nicht umgekehrt – gibt es einen recht klaren Sinn, in dem die Philosophie des Geistes sachliche Priorität vor der Sprachphilosophie beanspruchen kann.

Diese Entwicklung von der Sprachphilosophie zur Philosophie des Geistes hat John R. Searle mitgemacht, man kann sagen: exemplarisch vorgeführt. Bis in die siebziger Jahre hinein hat er sich vornehmlich der Weiterentwicklung der Sprechakttheorie gewidmet, wie sie in ihren Grundzügen durch J. L. Austin vorgezeichnet und durch Paul Grice in einigen wichtigen Punkten bereichert worden war. In dem Buch *Speech Acts* (1969) hatte er seine Sprechakttheorie vorgestellt, zehn Jahre später folgte eine Reihe von ergänzenden und vertiefenden Untersuchungen zu Einzelfragen (*Expression and Meaning*, 1979). Im Jahr

darauf war der Schritt zur Philosophie des Geistes erkennbar vollzogen: Seine einflußreiche Arbeit *Minds, Brains and Programs* enthält seinen Angriff auf die Computertheorie des Geistes – entwickelt an einem Gedankenexperiment, das seitdem die Gemüter erregt.¹ 1983 legte er eine Theorie – oder besser: den grob skizzierten Entwurf einer Theorie – intentionaler Geisteszustände vor (*Intentionality*). Zur Erläuterung: »Intentional« werden diejenigen Geisteszustände genannt, denen es wesentlich ist, einen Inhalt zu haben, sich auf etwas zu beziehen. Ein anderer innerhalb der analytischen Philosophie verbreiteter Terminus ist »mentale Repräsentation«; er macht vielleicht klarer, was das Hauptproblem ist: Worin besteht die eigentümliche Fähigkeit geistbegabter Kreaturen, die Welt geistig (mit ihren Wünschen, Überzeugungen usw.) zu repräsentieren?

Searles Entwicklung war, nachträglich betrachtet, bis zu diesem Punkt betrachtet, ziemlich konsequent und vielleicht geradezu vorbildlich konsequent für einen analytischen Philosophen, der den von Grice gewiesenen Weg von der Sprache zum Geist gegangen ist. Doch nun, noch einmal zehn Jahre später, ergibt sich bei Searle etwas Neues, Abweichlerisches. Er erklärt den unbeliebten, schillernden Begriff des Bewußtseins zu einem philosophisch unverzichtbaren Begriff. Damit widersetzt er sich fast allen einflußreichen Denkern der analytischen Tradition, die im Umkreis dieses Begriffs nur Mißverständnisse,

¹ Searle stellt sich vor, in einem Zimmer, in das ihm fremde Schriftzeichen hineingereicht werden, die er nicht versteht, all die syntaktischen Operationen durchzuführen, die ihm von einem Buch mit den entsprechenden Anweisungen diktiert werden. Am Ende des Vorgangs reicht er jeweils wieder einen Zettel mit Schriftzeichen, die er ebenfalls nicht versteht, aus dem Zimmer. Was er nicht weiß, ist dies: Auf den hineingereichtenzetteln stehen Fragen auf chinesisches; auf den von ihm herausgereichtenzetteln ist immer eine Antwort auf chinesisches; die Folge von Operationen, die er durchläuft, entspricht Schritt für Schritt den Operationen, die ein Computer durchlaufen würde, der mit einem Programm zur Simulation chinesisches Sprachbeherrschung geladen ist. Searle im Zimmer kann das, was ein sprachbeherrschungssimulierender Computer kann; Searle im Zimmer versteht aber kein Chinesisches. Also – so folgert der wirkliche Searle – ist die kognitive Fähigkeit, Chinesisches zu verstehen, nichts, was ein digitaler Computer (qua in bestimmter Weise programmierte syntaktische Symbolmanipulationsmaschine) besitzen könnte.

dualistische Vorurteile, Verwirrung und andere philosophische Erzübel sehen. In der analytischen Tradition gibt es eine starke Strömung zur Demontage des Bewußtseinsbegriffs, der ja – zumal im philosophischen Gebrauch – ohnehin nur der Floskel nach ein Begriff ist, in Wirklichkeit aber ein dunkles Rattenest von Begriffen verschiedener Art. Den Wunsch, »das Bewußtsein« vom Tisch zu haben, es mit einer wegweisenden Geste aus der Philosophie zu beseitigen, spürt man jedenfalls schon beim späten Wittgenstein und immer noch in Daniel Dennetts letztem Buch (*Consciousness Explained*, 1991).

Searle hingegen sieht im Bewußtsein den Kern des Geistes selbst. In seinem neuen Buch *The Rediscovery of the Mind* (1992) vertritt er die für analytische Verhältnisse überraschende Auffassung, daß Intentionalität wesentlich an Bewußtsein gebunden sei.² In der analytischen Philosophie hält man die beiden gerne getrennt. Dafür gibt es Gründe, die sich stark vergrößernd so zusammenfassen lassen: Intentionalität ist ohne Zweifel ein zentrales geistiges Phänomen; alles Denken ist ein An-etwas-Denken, mithin intentional. Ohne Intentionalität gibt es weder Rationalität noch Erkenntnis. Das Bewußtsein hingegen ist, philosophisch gesehen, ein eher zufälliges Randphänomen des Geistes; denn intentionale Zustände können vorliegen, ohne bewußt zu sein, und die andern, nicht-intentionalen Bewußtseinsphänomene – wie zum Beispiel die Sinnesempfindungen – gehören ja nicht so sehr zum Wesen des Geistes als vielmehr zu unserer biologischen Natur. Wenigstens »im Prinzip« scheint vorstellbar, daß es Geist ohne Bewußtsein geben kann. Außerdem haben diese Bewußtseinsphänomene (Empfindungen beispielsweise) das Unangenehme an sich, ganz und gar subjektiv zu sein; jeder kennt nur seine eige-

nen. Wie soll man über so etwas eine Theorie machen, die den normalen Ansprüchen an Intersubjektivität genügt? So ist es nicht verwunderlich, daß Intentionalität seit langem der verhätschelte Liebling der analytischen Philosophie des Geistes war, dem fast alle Beachtung geschenkt wurde. Bewußtsein schlug sich recht und schlecht als blasses, nicht theoriefähiges Mauerblümchen durch, dem von vielen bösen Zungen dualistischer Schweißgeruch nachgesagt wurde.

Dieser Stimmungslage in der analytischen Philosophie widersetzt sich Searle ganz entschieden. Das Bewußtsein ist seine Nummer eins des Geistes. Denn alle Intentionalität setze Bewußtsein voraus. Zwar gibt es, wie er natürlich einräumt, unbewußte intentionale Zustände – unbewußte Wünsche, Überzeugungen und dergleichen –, aber es gibt sie nur da, wo es auch bewußte intentionale Zustände gibt, und sie sind nichts anderes als potentiell bewußte Geisteszustände. Das heißt also erstens: Jedes Subjekt, das sich in einem intentionalen Zustand befindet, ist ein Subjekt mit Bewußtsein; und das heißt zweitens: Es gibt keinen intentionalen Zustand, der prinzipiell bewußtseinsunzugänglich wäre.

Die erste These ist ein weiterer Schlag gegen die sogenannte starke Künstliche Intelligenz, gegen die Auffassung also, mit anspruchsvollen Programmen geladene Computer könnten denken – wirklich denken, und nicht nur Denken simulieren. Zwar können Computer nicht fühlen und haben auch sonst keine Form von Bewußtsein, das räumt der Anhänger der starken KI gerne ein. Aber denken, so meint er, können sie: gewisse intentionale Prozesse – Abfolgen intentionaler Zustände – durchlaufen. Die zweite These läßt solch eine Abtrennung des Denkens vom Bewußtsein nicht zu. Was denkt, muß Bewußtsein haben. Wird eingeräumt, daß Computer kein Be-

² John R. Searle, *Die Wiederentdeckung des Geistes*. München: Artemis und Winkler 1993. – Bei Suhrkamp in Frankfurt sind erschienen: *Sprechakte* (1971), *Ausdruck und Bedeutung* (1982), *Geist, Hirn und Wissenschaft* (1986), *Intentionalität* (1987).

wußtsein haben, hat die starke KI von vorneherein verspielt.

These zwei widerspricht der gesamten psychoanalytischen Tradition, insofern – oder falls – in ihr angenommen wird, es gebe Wünsche und andere Geisteszustände, die so tief unbewußt sind, daß sie sich beim besten Willen nicht an die Oberfläche des Bewußtseins bringen lassen. So etwas kann es laut Searle nicht geben. Sein Einwand geht von folgender Frage aus: Was sollen solche tief unbewußten intentionalen Geisteszustände denn eigentlich sein? Worin sollen sie bestehen? Was ist ihre existentielle Beschaffenheit, ihre »Ontologie«? Darauf ist nach Searle zunächst einmal zu antworten, daß diese Zustände natürlich alle wesentlichen Merkmale von intentionalen Geisteszuständen haben müssen: folglich müssen sie Aspektgestalt und Subjektivität haben.³ Bewußte intentionale Zustände werden in ihrer Aspektgestalt erlebt, meint Searle; sie ist im bewußten Erleben selbst vorhanden. Doch wie steht es mit der Aspektgestalt unbewußter intentionaler Zustände? Wie oder wo ist sie gegeben? Darauf gibt es für Searle nur eine akzeptable Antwort: in dem kausalen Potential des unbewußten Zustands, einen bewußten Zustand hervorzurufen, dessen Aspektgestalt man dann als die auch des unbewußten Zustands betrachten kann. Ein unbewußter Geisteszustand ist erst einmal nichts weiter als ein rein neurophysiologisches Phänomen. Doch als ein solches Phänomen – und das ist der springende Punkt – hat er keine Aspektgestalt. Die Neurophysiologie handelt nicht von der semantischen Struktur der Gedanken.

Die Aspektgestalt des unbewußten intentionalen Zustands muß sich etwas anderem verdanken als seiner neurophysiologischen Beschaffenheit, folgert Searle. Seines Erachtens kann das nur diejenige Aspektgestalt sein, die diesen Zustand hat, wenn er zu Bewußtsein gebracht wird.

Diese Argumentation ist natürlich nicht ohne ihre eigenen Probleme. (Was soll es eigentlich heißen, daß »bewußte intentionale Zustände in ihrer Aspektgestalt erlebt« werden?) Doch sie ist im Ergebnis brisant: Wenn sie stimmt, macht sie nicht nur gewisse tiefenpsychologische Voraussetzungen zunichte. Auch die in der analytischen Philosophie übliche Aufteilung – hie Intentionalität (mentale Repräsentation), da Bewußtsein (subjektives Erleben) – wäre dann hinfällig.

Die gesamte analytische Philosophie des Geistes wird von einer einzigen Frage beherrscht: Ist eine rein naturalistische/materialistische/physikalistische Theorie des Geistes möglich? Lassen wir allen gelehrten Streit um den genauen Sinn dieser Termini »naturalistisch«, »materialistisch« usw. einmal ganz beiseite, dann ergibt sich als kognitiver Nettogehalt folgende Frage: Lassen sich die geistigen Phänomene – zumindest im Prinzip – so glatt ins naturwissenschaftliche Weltbild inkorporieren, wie dies bei den elektromagnetischen oder den genetischen Phänomenen gelungen ist?

Die in ihren Einzelheiten sehr unterschiedlichen Antworten lassen sich in vier Gruppen einteilen. Die Optimisten vertreten ein möglichst uneingeschränktes Ja; die Pluralisten sagen: »Nein, aber

³ Zur Erläuterung: Mit »Aspektgestalt« bezeichnet Searle die intentionale Verfaßtheit von Intentionalität. Wenn jemand von einer bestimmten Sache x glaubt, wünscht oder bedauert, daß sie zu teuer ist, dann tut er das unter einem gewissen Aspekt, zum Beispiel »die Flasche da drüben« oder »Harveys Lieblingswhisky« oder unter einer sonstigen Charakterisierung von x. Kurz, man denkt an Sachen immer unter einem Aspekt. Und Gedanken, die unterschiedliche Aspekte beinhalten, sind verschieden. Denn der Gedanke, daß die Flasche da drüben zu teuer ist, ist ein anderer Gedanke als der, daß Harveys Lieblingswhisky zu teuer ist; und das gilt selbst dann, wenn die Flasche da drüben tatsächlich Harveys Lieblingswhisky ist. Die Aspektgestalt eines Gedankens ist also wesentlich, man kann sie nicht ändern, ohne bei einem andern Gedanken anzugelangen.

das macht nichts«; die Eliminativisten: »Nein, und deshalb gibt es den Bereich des Geistigen in Wirklichkeit gar nicht«; die Defätisten: »Wir werden es nie wissen; menschliche Intelligenz reicht nicht aus, diese Frage zu beantworten.«

Searle gehört der ersten Gruppe an. Sein unübertroffener Optimismus rührt daher, daß er glaubt, alle Gegner widerlegen zu können und über die Ansätze zu einer konstruktiven Theorie des Bewußtseins zu verfügen. *Die Wiederentdeckung des Geistes* hat entsprechend einen destruktiven und einen konstruktiven Teil. Im destruktiven Teil knöpft Searle sich sämtliche renommierten materialistischen Positionen innerhalb der analytischen Philosophie vor. Das ist im Vorsatz heldenhaft, bleibt in der Durchführung aber zumeist oberflächlich. Denn mit der Widerlegung seiner Gegner macht Searle es sich leicht. Er attackiert sie auf dem Niveau der ihnen angehängten Slogans und übergeht jede Feinheit ihrer Argumentationen. Er tut so, als seien da nur abwegige Sophismen, die sowohl vor dem gesunden Menschenverstand als auch vor dem philosophischen Scharfsinn nicht bestehen können. Behavioristen, Funktionalisten, Identitätstheoretiker und sonstige analytische Materialisten werden im Schnellverfahren abgewatscht. Nur sein alter Lieblingsgegner, der sogenannte Kognitivismus, ist ihm eine längere Diskussion wert.

Diese Attacke auf den Kognitivismus ist allerdings wirklich gut, das Beste, was Searle bisher zu diesem Thema geliefert hat und weit besser als das Gedankenexperiment mit dem Chinesisch-Zimmer, das so überflüssig viel Furore gemacht hat. Dem Kognitivismus rechnet Searle jede Lehre zu, die besagt, das Hirn sei eine Art digitaler Computer. Dies ist eine in der Kognitionswissenschaft weitverbreitete Auffassung, gerade auch unter Psychologen und spekulativen Neuroforschern. Es gibt diese Idee, die Aktivitäten der Nervenzellen im Hirn ließen sich als einer Sprache zugehörig deuten – einer Sprache, die zwar

erst noch entdeckt und deren Code erst noch geknackt werden muß, aber einer Sprache, die nicht weniger real und präzise ist als die Maschinensprache eines Computers, in der seine Programme letztlich umgesetzt werden. Searle attackiert diese Idee im neunten Kapitel seines Buchs. Sie sei, erstens einmal, verschwommen. Doch schlimmer noch sei, was sich ergibt, wenn wir sie zur Klarheit bringen: Sie ist nichtssagend, soweit sie nicht falsch ist; soweit sie interessant wäre, ist sie bei genauerem Bedenken völlig unhaltbar.

Der meines Erachtens springende und überzeugende Punkt in Searles Überlegung ist, daß im Gewimmel der Hirnvorgänge nur da sprachartige Strukturen des Geistes zu erkennen sein werden, wo wir sie in diese Vorgänge hineindeuten. Das neuronale Geschehen, rein neurophysiologisch betrachtet, gibt solche »syntaktischen« Strukturen von sich aus nicht her (oder bietet unweigerlich unbestimmt viele an – was auf dasselbe hinausläuft). Es gibt keine »Syntax des Hirns«, die wir entdecken könnten, um uns damit den Schlüssel zum Geist zu besorgen. Wir können natürlich eine syntaktische Struktur in die Hirnprozesse hineinlesen, um das Hirn wie einen Computer zu betrachten. (Dagegen ist nichts zu sagen – und viele Kognitionswissenschaftler wollen auch gar nicht mehr.) Aber es macht einen entscheidenden Unterschied, ob behauptet wird »Das Hirn ist ein Computer« oder nur »Das Hirn läßt sich als Computer interpretieren«. Ersteres ist schlicht falsch, letzteres trivialerweise wahr und deshalb keine erhellende Feststellung über das Hirn, weil sie einfach auf jede Sache zutrifft, in der sich irgendwelche Prozesse abspielen.

Searle hat weitere Einwände. Er bestreitet rundweg, daß eine Interpretation des Hirns als Computer überhaupt etwas zur Kausalerklärung der Hirnprozesse beitragen kann; denn die hineininterpretierte »computationale Ebene« des Hirngeschehens sei kausal irrelevant. Und schließlich sei es nichts weiter als

eine arge Begriffskonfusion, wenn man die Auffassung, das Hirn sei ein Computer, dadurch stützen wollte, daß in ihm ja doch ohne Zweifel Information verarbeitet werde; denn der Sinn, in dem das Hirn tatsächlich Information verarbeitet, sei ein ganz anderer als der, in dem ein Computer das tut.

Hat Searle eine eigene Theorie des Bewußtseins anzubieten? Das wäre zuviel gesagt. Er vertritt eine Vielzahl von interessanten Thesen über das Bewußtsein – zum Beispiel daß Bewußtseinsvorgänge durch neurophysiologische Vorgänge verursacht sind, aber nicht auf sie reduziert werden können; daß das Bewußtsein zwar etwas wesentlich Subjektives, aber dennoch ein echter Bestandteil der physischen Realität ist. Und für manche von diesen Thesen liefert er Argumente. Er stellt ein Dutzend sogenannter Strukturmerkmale des Bewußtseins vor, und er gibt einige allgemeine Empfehlungen dazu, wie die Erforschung des Geistes fruchtbarer gestaltet werden könnte, als dies in der jetzigen Psychologie und Kognitionswissenschaft geschieht. Aber all dies – wie originell und anregend es zum Teil auch ist – fügt sich zu nichts zusammen, was die Bezeichnung »Theorie« verdiente. Doch das ist kein Vorwurf. Interessante Thesen und Argumente sind in der Philosophie oft nützlicher als unausgegorene Theorien; von denen gibt es genug.

Searle fragt sich natürlich auch, wie es zu erklären ist, daß von scharfsinnigen analytischen Denkern derart grundverkehrte Theorien über den Geist und insbesondere über das Bewußtsein vertreten wurden und werden. Seine Antwort ist, kurz gefaßt: Man fürchtete, einem Dualismus à la Descartes anheimzufallen, wenn man die irreduzible Subjektivität des Geistigen anerkennt. Hinter dieser Furcht vor dem Dualismus wittert Searle ein tiefes Mißverständnis über die Objektivität der Wissenschaft und das Wesen der Welt. Dieses Mißverständnis wiederum führt er auf eine Mehrdeutigkeit des Objektivitätsbegriffs zurück. Die subjektiv/objektiv-Unterscheidung

hat seines Erachtens eine erkenntnistheoretische und eine ontologische Version. Die wissenschaftliche Vorgehensweise zielt auf Objektivität im erkenntnistheoretischen Sinn: persönliche Bewertungen, Vorurteile, Gefühle sollen hier keine Rolle spielen. Der Gegenstandsbereich der Wissenschaft ist hingegen die gesamte empirische Wirklichkeit, einschließlich derjenigen Phänomene, die in die ontologische Kategorie des Subjektiven fallen. Es gebe in der natürlichen Welt Dinge, die – ontologisch gesprochen – subjektiv sind, eine »subjektive Existenzweise« haben; sie seien genauso wirklich und physisch wie alle andern Dinge dieser Welt. Und sie seien gleichrangiger Gegenstand der objektiven Wissenschaft.

Die subjektive Existenzweise der geistigen Phänomene, »die subjektive Ontologie des Geistigen«, das ist der Kern der Searleschen Apostasie vom analytischen Materialismus. Searle redet in beschwörenden und ermüdenden Wiederholungen davon; er beteuert, daß die Anerkennung der irreduziblen Subjektivität von Geistesphänomenen völlig ohne Risiken und Nebenwirkungen sei. Aber er sagt uns nicht, was das eigentlich sein soll. Die bloße Idee, »daß das Universum einen irreduzibel subjektiven, physischen Bestandteil als einen Bestandteil der physischen Welt enthält« (S. 143), ist schwer zu begreifen. Denn für jeden »physischen Bestandteil der physischen Welt« wird es doch wohl (wenigstens) eine vollständige physikalische Beschreibung geben. Also wird es auch für die »irreduzibel subjektiven, physischen Bestandteile« derartige Beschreibungen geben. Wer Searles Rede von den unterschiedlichen Existenzweisen ernst nehmen will, der müßte bei einer vorgegebenen physikalischen Beschreibung irgendeines Phänomens allerdings immer noch fragen: »So weit schön und gut, aber wie existiert dies Phänomen denn: auf die subjektive oder auf die objektive Weise?«

Solch eine Frage wirkt, zurückhaltend gesprochen, merkwürdig. Denn was

könnte uns besser darüber belehren, wie eine physisch vorhandene Sache existiert, als eine vollständige physikalische Beschreibung dieser Sache. Mein persönlicher, subjektiver gesunder Menschenverstand und philosophischer Instinkt jedenfalls verabscheuen die bloße Idee, physische Phänomene hätten unterschiedliche Existenzweisen, nicht weniger als die Überspanntheiten der Eliminativisten. (Allein schon der Terminus »Existenzweise« sollte Verdacht erregen; er erinnert auch an den Dualismus Descartes', in dem jeder Sache, die dem Geist bewußt ist, zwei »modi essendi« zuerkannt werden.)

Searles Kritik an der analytischen Philosophie des Geistes ist informiert, erfrischend, polemisch, unpräntiös, clever und schamlos effekthascherisch – kurz: beste philosophische Agitprop. Searle spitzt die Dinge zu, macht sie einfach, macht sich's einfach. Wo das gutgeht, ist es brillant, wo es schiefgeht, ist es Werbeclip. Das Produkt selbst ist noch nicht da. Searles Bewußtseinsphilosophie steht erst am Anfang. Es wird sich schon allein deshalb lohnen, ihre weitere Entwicklung zu verfolgen, weil sie nicht darauf angelegt ist, das Bewußtsein analytisch abzuwickeln. Das nächste Buch ist – dem Vernehmen nach – schon fast fertig.