

FRIEDRICH HERMANNI

## Über das Verhältnis von Leib und Seele: eine anthropologische Konstellation<sup>1</sup>

Wer sich in der gegenwartsphilosophischen Debatte über das Leib-Seele-Problem orientiert, bemerkt schnell, dass er es im Wesentlichen mit zwei Konfessionen zu tun hat. Die kleinere Konfession, die allerdings stolz auf eine lange, ehrwürdige Tradition zurückblicken kann, ist der Dualismus. Anhänger dieser Glaubensrichtung bekennen gemeinsam, dass es in der Welt neben dem Physischen auch Nicht-Physisches gibt, entweder nicht-physische Dinge, Seelen genannt, oder zumindest seelische Zustände, die nicht mit physischen identisch sind. Sie sind sich freilich uneinig, ob das Nicht-Physische mit dem Physischen in Wechselwirkung steht, wie die Interaktionisten glauben, oder ob es nur eine unwirksame Begleiterscheinung des Physischen ist, gewissermaßen der Schaum auf den Wellen des Biochemischen, wie die Epiphänomenalisten behaupten. Die jüngere, dafür größere Konfession, ist der Materialismus oder Physikalismus, der sich mit den modernen Wissenschaften im Bunde sieht. Mitglieder dieser Glaubensgemeinschaft sind überzeugt, dass es keine anderen Dinge und Zustände gibt als physische, wobei die radikalen Physikalisten seelische Zustände für bloße Artefakte der Alltagspsychologie halten, während die moderateren die Existenz seelischer Zustände zwar anerkennen, sie aber mit physischen identifizieren.

Diese beiden gleichsam orthodoxen Positionen in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes, den Dualismus und den Physikalismus, werde ich im ersten und zweiten Abschnitt meiner folgenden Überlegungen behandeln und als nicht überzeugend zurückweisen. Im dritten Abschnitt werde ich dann einen Gegenvorschlag zur Lösung des Leib-Seele-Problems unterbreiten. Dieser Vorschlag stimmt, wie ich inzwischen glaube, in wesentlichen Punkten mit der Konzeption von Jens Halfwassen überein, auch wenn ich mich in anderen Argumentations-

<sup>1</sup> Der folgende Text unterscheidet sich von dem entsprechenden Kapitel in meinem Buch: *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen*, Tübingen 2011, 147–166, in zwei wesentlichen Hinsichten. Zum einen wird die nicht-physikalistische Identitätstheorie, die ich als Lösung des Leib-Seele-Problems vorschlage, zu einem Geistmonismus weiterentwickelt. Zum anderen wird am Schluss dieses Beitrages gezeigt, dass mein Vorschlag nicht zwingend auf die sogenannte Ganztodtheorie hinauslaufen muss.

kontexten bewege und mich nicht so weit vorwage wie er. Das liegt daran, dass ich, um eine spaßhafte Unterscheidung von Anton Friedrich Koch aufzugreifen, keine Sonntags-, sondern nur schnöde Werktagmetaphysik betreibe, die analytische Philosophen und Naturalisten nicht für unrettbar verlorene Seelen hält.

## I Der Dualismus und seine Schwierigkeiten

In aller Regel gehen wir davon aus, dass unsere Wünsche, Überzeugungen und Empfindungen zu den Gründen für unser Verhalten und Handeln gehören. Der Wunsch, beim Abschied zu grüßen, kann jemanden veranlassen zu winken und eine Überzeugung ihn bewegen, sie zu äußern. Die epiphänomenalistische Annahme, seelische Ereignisse und Zustände seien kausal unwirksame Begleiterscheinungen von Gehirnprozessen, widerspricht offenkundig unseren Intuitionen und erscheint uns deshalb *prima facie* wenig glaubwürdig. Gegen diesen Epiphänomenalismus spricht zudem ein Argument, das auf Karl Popper zurückgeht. Popper hat darauf hingewiesen,<sup>2</sup> dass der Epiphänomenalismus mit der besten Theorie von der Entwicklung des Lebens, die wir besitzen, der Evolutionstheorie nämlich, nicht vereinbar ist. Der Grund ist folgender: Wenn unser Bewusstsein Resultat einer Evolution ist, in der die natürliche Auslese eine entscheidende Rolle gespielt hat, dann müssen seelische Zustände für unser Verhalten und Handeln relevant sein; denn anderenfalls könnten sie die Überlebenschancen bewusstseinsfähiger Wesen nicht erhöhen und daher keinen Selektionsvorteil bieten. Gegen den Epiphänomenalismus spricht also ein Prinzip, das sich sowohl auf unser intuitives Selbstverständnis als auch auf die Evolutionstheorie stützen kann und das ich als *Prinzip der Erklärungsrelevanz des Psychischen* bezeichne.

Von dieser Erklärungsrelevanz, die seelische Zustände für unser Verhalten und Handeln besitzen, geht auch die bekannteste und historisch einflussreichste Version des Dualismus aus, nämlich der sogenannte interaktionistische Dualismus. Ihm zufolge stehen Leib und Seele oder leibliche und seelische Zustände im Verhältnis der Wechselwirkung. Nun versteht der Interaktionismus das Seelische als Immaterielles und gerät dadurch auch seinerseits in eine ernste Schwierigkeit. Genau genommen besteht das Problem nicht darin, dass die kausale Einwirkung einer immateriellen Seele oder immaterieller seelischer Zustände auf die physische Welt die Energieerhaltungsgesetze der Physik verletzen würde, wie häufig zu lesen ist.<sup>3</sup> Denn der erste

<sup>2</sup> Vgl. Popper, *Eccles*, Das Ich und sein Gehirn, 102–105.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. Vollmer, Was können wir wissen?, 87; Dennett, Philosophie des menschlichen Bewußtseins, 55; Beckermann, Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, 51f. Zu Recht haben dagegen Averill und Keating, »Does In-

Hauptsatz der Thermodynamik besagt zwar, dass in einem geschlossenen System die Energie konstant bleibt und weder erzeugt noch vernichtet werden kann. Die Thermodynamik verbietet aber keine offenen Systeme. Die interaktionistische Annahme einer Einwirkung nicht-physischer Ereignisse und Zustände auf die physische Welt widerstreitet daher nicht den Erhaltungsgesetzen der Physik. Der Interaktionismus hat vielmehr eine andere Schwierigkeit; er widerspricht nämlich dem Prinzip, dass zur Erklärung physikalisch beschriebener Vorgänge nur andere physikalisch beschriebene Vorgänge in Frage kommen, also dem *Prinzip der Erklärungsgeschlossenheit der physischen Welt*. Dieses Prinzip ist erstens eine methodisch sinnvolle Maxime empirischer Forschung, weil es gleichsam die Funktion des elektrischen Hasen in einem Hunderennen hat, in dem die Wissenschaft den Hund spielt. Zweitens hat sich das Prinzip bisher auch ausnahmslos bewährt. Dem Interaktionismus ist es bislang nicht gelungen, überzeugende empirische Belege für die von ihm vorausgesagten Lücken in den physikalischen Kausalabläufen neurophysiologischer Vorgänge zu liefern.<sup>4</sup> Das heißt: Es ist kein einziger Fall bekannt, in dem sich physikalisch beschreibbare Vorgänge nicht durch andere physikalisch beschreibbare Vorgänge im Prinzip erklären lassen könnten. Sollte sich daran nichts ändern, kann der interaktionistische Dualismus aus empirischer Perspektive wohl kaum als eine akzeptable Lösung des Leib-Seele-Problems gelten.

Halten wir Folgendes fest: Der Dualismus scheint vor der unangenehmen Alternative zu stehen, entweder an Pest oder an Cholera zu sterben: In seiner epiphänomenalistischen Version verletzt er das Prinzip der Erklärungsrelevanz des Psychischen und in seiner interaktionistischen Version das Prinzip der Erklärungsgeschlossenheit der physischen Welt.<sup>5</sup> Eine überzeugende Lösung des Leib-Seele-Problems wird in der Lage sein müssen, beiden Prinzipien gerecht zu werden, ohne dadurch andere unüberwindliche Schwierigkeiten zu schaffen.

## II Der Physikalismus und seine Schwierigkeiten

Physikalistische Vorschläge zur Lösung des Leib-Seele-Problems gehen im Unterschied zum Dualismus davon aus, dass es in der Welt

teractionism Violate a Law of Classical Physics?«, 102–107, darauf hingewiesen, dass der Interaktionismus den Erhaltungsgesetzen der Physik keineswegs widerspricht.

<sup>4</sup> Zu gegenteiligen Behauptungen vgl. z.B. MacKay, »Selves and Brains«, 599–606.

<sup>5</sup> Durch ihren rein epistemischen Charakter unterscheiden sich diese beiden Prinzipien von denen der kausalen Geschlossenheit des Physischen und der physischen Wirksamkeit des Psychischen. Der Grund für die vorsichtigeren, epistemische Fassung der Prinzipien wird unten im dritten Abschnitt deutlich werden.

keine anderen Dinge und Zustände gibt als physischen. Die interessanteste Form des Physikalismus ist m.E. die sogenannte Identitätstheorie, auf die ich mich deshalb im Folgenden konzentriere. Sie wird ihrerseits in zwei Versionen vertreten. Die klassische Identitätstheorie, die Ende der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts von Ullin Place und John Smart entwickelt wurde,<sup>6</sup> behauptet, dass alle psychischen Zustände eines bestimmten Typs mit neuronalen Zuständen eines bestimmten Typs identisch sind, z.B. alle Schmerzzustände mit der Reizung von C-Fasern (man nennt das die »Typenidentitätstheorie«). Seelische und neuronale Typen von Zuständen sollen in genau dem Sinne miteinander identisch sein wie Blitze mit elektrischen Entladungen oder Temperatur mit der mittleren kinetischen Energie von Molekülen. Ebenso wie sich diese physikalischen Identitätsaussagen empirisch bestätigen haben, werde sich deshalb, so glauben die Vertreter des Physikalismus, auch die Hypothese einer psychophysischen Typenidentität auf Dauer empirisch bestätigen.

Nun steht die klassische Identitätstheorie unter anderem vor dem Problem der multiplen Realisierung seelischer Zustände. Gemeint ist Folgendes: Könnten zwei seelische Zustände desselben Typs nicht durch zwei physische Zustände unterschiedlichen Typs realisiert werden? Warum sollten beispielsweise Zustände der Freude, auch wenn sie beim Menschen mit neuronalen Zuständen eines bestimmten Typs identisch sind, nicht bei anderen Lebewesen durch andere physische Zustände realisiert werden? Um dieses Problem zu umgehen, wurde eine schwächere Version der Identitätstheorie entwickelt.<sup>7</sup> Sie lässt offen, ob *Typen* seelischer und physischer Zustände miteinander identisch sind, und behauptet lediglich, dass jeder bestimmte seelische Zustand von einem bestimmten physischen Zustand realisiert wird (man bezeichnet das als »Tokenidentitätstheorie«; ein Token ist ein einzelnes Exemplar eines Typs, während Typen eine Reihe von Exemplaren umfassen, die alle bestimmte Eigenschaften besitzen). Diese schwächere Version der Identitätstheorie wird vor allem im Funktionalismus vertreten, der seelische Zustandstypen nicht mit physischen, sondern mit abstrakteren, funktionalen Zustandstypen identifiziert und annimmt, ein funktionaler Zustandstyp könne durch verschiedene Arten von physischen Zuständen realisiert werden. Als Realisierung von Schmerzempfindungen können demnach alle Arten von physischen Zuständen gelten, die gewisse Funktionen erfüllen, indem sie zum Beispiel durch Verletzungen verursacht werden, Vermeidungsbestrebungen in Gang setzen und Abneigungen gegen gewisse Umstände her-

<sup>6</sup> Vgl. Place, »Is Consciousness a Brain Process?«, 44–50; Smart, »Sensations and Brain Processes«, 141–156.

<sup>7</sup> Ned Block hat indes gezeigt, dass sich das Problem der multiplen Realisierung mutatis mutandis auch bei einer Tokenidentitätstheorie stellt, vgl. Block, »Troubles with Functionalism«, 261–325.

vorrufen. Wenn aber Typen von seelischen Zuständen mit funktionalen Zustandstypen identisch sind, die ihrerseits unterschiedliche physische Realisierungen erlauben, dann könnten wir, wie Hilary Putnam schreibt, auch »aus Schweizer Käse bestehen und es würde uns nichts ausmachen.«<sup>8</sup>

Wie ist diese psychophysische und psychofunktionale Identitätstheorie einzuschätzen? Oben wurde gesagt, eine überzeugende Lösung des Leib-Seele-Problems müsse dem Prinzip der Erklärungsgeschlossenheit der physischen Welt und dem Prinzip der Erklärungsrelevanz des Psychischen Rechnung tragen, ohne dadurch andere unüberwindliche Schwierigkeiten zu schaffen. Auf den ersten Blick scheint die physikalistische Identitätstheorie diese Anforderungen zu erfüllen. Trivialerweise wird sie wie jede andere Form des Physikalismus dem Prinzip der Erklärungsgeschlossenheit der physischen Welt gerecht. Denn wenn es keine anderen Ereignisse und Zustände gibt als physische, dann sind alle physischen Ereignisse und Zustände, falls sie überhaupt erklärbar sind, durch andere physische Ereignisse und Zustände erklärbar. Zudem beansprucht die Identitätstheorie, das Prinzip der Erklärungsrelevanz des Psychischen berücksichtigen zu können. Sie behauptet nämlich, dass psychische Ereignisse und Zustände kraft ihrer Identität mit physischen andere physische Ereignisse und Zustände verursachen können. Obgleich die physische Welt kausal geschlossen ist, sollen psychische Ereignisse und Zustände deshalb physische bewirken können, weil sie selbst eine Teilmenge physischer Ereignisse und Zustände sind. Der Wunsch beispielsweise, mit einem Freund zu sprechen, kann mich deshalb veranlassen, zum Telefon zu greifen, weil dieser Wunsch durch einen Zustand meines Gehirns realisiert wird.

Die physikalistische Identitätstheorie scheint also den beiden genannten Grundsätzen gerecht zu werden. Trotzdem ist sie keine überzeugende Lösung des Leib-Seele-Problems, weil sie vor anderen unüberwindlichen Schwierigkeiten steht. Dies zeigt sich, sobald man nach den Bedingungen fragt, unter denen man berechtigt wäre, psychische Zustände mit neuronalen zu identifizieren. Zur Begründung der physikalistischen Identitätstheorie würde es nicht genügen, wenn man stabile Korrelationen zwischen psychischen und neuronalen Zustandstypen fände. Denn diese psychophysischen Korrelationen könnten zum Beispiel ebenso gut als Belege für einen epiphänomenalistischen oder parallelistischen Dualismus in Anspruch genommen werden. Die Wahrheitsansprüche der physikalistischen Identitätstheorie wären vielmehr erst dann berechtigt, wenn seelische Zustände durch physische erklärt und auf diese zurückgeführt werden könnten. Zu Recht schreibt Ullin Place, einer der Väter der physikalischen Identitätstheorie:

<sup>8</sup> Putnam, »Philosophy and our mental life«, 291 (Übersetzung F. H.).

»[Wir schließen], daß Blitze nichts anderes sind als die Bewegung elektrischer Ladungen, weil wir wissen, daß die Bewegung elektrischer Ladungen in der Atmosphäre, so wie sie auftritt, wenn von Blitzen berichtet wird, genau jene Arten visueller Reize hervorruft, die einen Beobachter dazu führen würden, von einem Blitz zu berichten. [...] Wenn diese Überlegungen zutreffen, dann bedeutet dies, daß wir zur Begründung der Identität von Bewußtsein und bestimmten Gehirnprozessen zeigen müßten, daß die introspektiven Beobachtungen, von denen ein Subjekt berichtet, durch genau diejenigen Prozesse erklärt werden können, von denen wir wissen, daß sie in seinem Gehirn aufgetreten sind.«

Die von Place geforderte Erklärung steht indes bis heute aus, und manches spricht dafür, diese Erklärung sei sogar prinzipiell nicht durchführbar. »Man muß [...] notwendig zugestehen«, bemerkt bereits Leibniz in seiner *Monadologie*, »daß die *Perception* und das, was von ihr abhängt, aus *mechanischen Gründen*, d.h. aus Figuren und Bewegungen, *nicht erklärbar* ist.«<sup>10</sup> Um sein bekanntes Gedankenexperiment zu variieren, stelle man sich ein tätiges menschliches Gehirn derart vergrößert vor, dass man hineintreten und sich darin umsehen könnte. Bei der Besichtigung seines Inneren würde man zwar viele, in Kausalbeziehungen stehende physische Dinge wie Neuronen, Nervenzellen und Synapsen zu Gesicht bekommen, nach Leibniz aber nichts, woraus eine Überzeugung oder eine Empfindung zu erklären wäre. Der Versuch, Seelisches auf Physisches zurückzuführen, mit dessen Gelingen die physikalistische Identitätstheorie steht und fällt, ist mit einer Reihe von Schwierigkeiten konfrontiert. Eine der Schwierigkeiten, die durch die Arbeiten von Thomas Nagel, Joseph Levine und David J. Chalmers ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt ist, besteht darin, den subjektiven oder qualitativen Charakter, der mit psychischen Zuständen wie Farbempfindungen oder Schmerzen verknüpft ist, auf Physisches zurückzuführen. Anders gesagt: Die Tatsache, dass es für ein Subjekt so und so ist, sich in derartigen Zuständen zu befinden, lässt sich allem Anschein nach naturwissenschaftlich nicht erklären.<sup>11</sup> Die entscheidende Begründung dafür hat Joseph Levine geliefert:

Er hat gezeigt, dass sich psychophysische Identitätsbehauptungen wie »Schmerz ist mit der Reizung von C-Fasern identisch« von Identitätsaussagen in der Physik und Chemie, der Behauptung beispielsweise »Wasser ist identisch mit  $H_2O$ «, grundsätzlich unterscheiden. Denn während chemische Erkenntnisse über  $H_2O$  *sämtliche* Eigenschaften von Wasser verständlich machen können, ist die Neurobiologie zu ei-

<sup>9</sup> Place, »Ist Bewusstsein ein Gehirnprozess?«, 79.

<sup>10</sup> Leibniz, Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade – *Monadologie*, 33 (*Monadologie*, § 17).

<sup>11</sup> Vgl. Nagel, »What is it like to be a bat?«, 435–450; Levine, »Materialism and Qualia: The Explanatory Gap«, 354–361; Levine, »On Leaving Out What It's Like«, 121–136; Chalmers, »Das Rätsel des bewußten Erlebens«, 40–47; Chalmers, *The Conscious Mind*.

ner *vollständigen* Erklärung psychischer Zustände prinzipiell nicht in der Lage. Der Grund für diesen Unterschied ist der folgende: Unser Alltagsbegriff von Wasser erschöpft sich im Wissen um dessen typische kausale Eigenschaften: Wasser ist der Stoff, der bei Raumtemperatur flüssig ist, bei 100°C verdampft, bei 0°C gefriert usw. Nun kann die Chemie zeigen, dass H<sub>2</sub>O genau diejenigen kausalen Rollen spielt, die unseren Alltagsbegriff von Wasser ausmachen. Daher ist man berechtigt, Wasser mit H<sub>2</sub>O zu identifizieren. Um Identitätsaussagen wie die angeführten zu rechtfertigen, ist also eine erklärende Reduktion notwendig, die im ersten Schritt das zu reduzierende Phänomen durch sein typisches Verhalten bestimmt und im zweiten Schritt den zugrunde liegenden Mechanismus namhaft macht, der besagtes Verhalten realisiert.<sup>12</sup> Diese Form der Reduktion, die als einzige das zu Reduzierende aus einem Zugrundeliegenden erklärt und daher zu Identitätsaussagen berechtigt, ist nun bei psychischen Zuständen wie Farbempfindungen oder Schmerzen zum Scheitern verurteilt. Denn unser Begriff von solchen psychischen Zuständen umfasst klarerweise mehr als die kausalen Rollen, die sie bei der Vermittlung zwischen Umweltreizen und Verhaltensreaktionen spielen. Dazu gehört vielmehr ebenso, und zwar wesentlich, der subjektive oder qualitative Charakter dieser Zustände, das heißt der Umstand, dass es für ein Subjekt so und so ist, sich in ihnen zu befinden. »In dem Maße« aber, schreibt Levine zu Recht, »in dem unser Begriff des qualitativen Charakters ein Element enthält, das nicht durch Merkmale seiner kausalen Rolle erfasst wird, in dem Maße wird es sich dem explanatorischen Netz einer physikalistischen Reduktion entziehen.«<sup>13</sup> Wenn es aber prinzipiell unmöglich ist, psychische Zustände *vollständig* auf physische zurückzuführen, und dies scheint in der Tat der Fall zu sein, dann ist die physikalistische Identitätstheorie, die einen explanatorischen Reduktionismus impliziert, nicht aufrechtzuerhalten. Anders gesagt: Die physikalistische Identitätstheorie scheitert, weil sie einem dritten Grundsatz nicht gerecht wird, den man als *Prinzip der Irreduzibilität psychischer Zustände auf physische* bezeichnen könnte.

Welche Konsequenzen soll man aus diesem Scheitern ziehen? Radikale Materialisten wie Paul und Patricia Churchland<sup>14</sup> haben aus der Nichterklärbarkeit psychischer Zustände durch physische geschlossen, dass es gar keine psychischen Zustände gibt – eine »Lösung« des Leib-Seele-Problems, die der rabiatischen Therapie gleicht, Kopfschmerzen durch Abschlagen des Kopfes zu »heilen«. Dieser eliminative Materialismus, der psychische Zustände für bloße Artefakte einer fehlgeleiteten Alltagspsychologie hält, ist offenkundig eine absurde Position.

<sup>12</sup> Vgl. Levine, »On Leaving Out What It's Like«, 132.

<sup>13</sup> Ebd., 134 (Übersetzung F.H.).

<sup>14</sup> Vgl. z.B. Paul Churchland, *A Neurocomputational Perspective*; Ders., *The Engine of Reason*; Patricia Churchland, *Neurophilosophy*.

Denn wenn er wahr ist, kann niemand von seiner Wahrheit überzeugt sein, weil es dann gar keine Überzeugungen gibt. Ist aber umgekehrt jemand von seiner Wahrheit überzeugt, dann muss er falsch sein. Ich komme damit zum letzten Abschnitt, in dem ich eine andere Lösung für das Leib-Seele-Problem vorschlagen möchte.

### III Ein heterodoxer Vorschlag

Bevor ich den Vorschlag mache, will ich das Zwischenergebnis der bisherigen Überlegungen festhalten: Eine Lösung des Leib-Seele-Problems scheint nur dann aussichtsreich zu sein, wenn sie mit drei Prinzipien vereinbar ist. Dem ersten Prinzip zufolge kommen für die Erklärung physikalisch beschriebener Vorgänge nur andere physikalisch beschriebene Vorgänge in Betracht. Das ist das Prinzip der Erklärungsgeschlossenheit der physischen Welt. Das zweite Prinzip besagt, dass psychische Zustände wie Überzeugungen, Empfindungen und Willensakte Gründe für unser unabsichtliches Verhalten und für unsere Handlungen sein können. Das ist das Prinzip der Erklärungsrelevanz des Psychischen. Nach dem dritten Prinzip schließlich ist es nicht möglich, psychische Zustände vollständig durch physische zu erklären. Dies hatte ich als Prinzip der Irreduzibilität psychischer Zustände auf physische bezeichnet. Nun werden weder die Versionen des Dualismus noch die des Physikalismus, welche die gleichsam orthodoxen Positionen in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes bilden, diesen drei Prinzipien gleichermaßen gerecht. Der Interaktionismus verletzt das Prinzip der Erklärungsgeschlossenheit der physischen Welt, der Epiphanomenalismus dasjenige der Erklärungsrelevanz psychischer Zustände, und die physikalistische Identitätstheorie ist mit dem Prinzip der Irreduzibilität psychischer Zustände auf physische unvereinbar. Folglich wird man sich nach einer anderen Lösung für das Leib-Seele-Problem umsehen müssen, die allen drei Prinzipien Rechnung trägt.

Unter diesen Umständen läge es nahe, jene klassischen Konzeptionen der abendländischen Philosophie, die sich sowohl vom Dualismus wie vom Physikalismus unterscheiden, erneut in Augenschein zu nehmen. Dabei kämen innerhalb der neuzeitlichen Philosophie insbesondere zwei Positionen in Betracht. Zum einen der von Leibniz und in der klassischen deutschen Philosophie vertretene objektive Idealismus. Danach ist die naturwissenschaftlich beschreibbare Welt der Atome, Organismen und Gehirne die äußere Erscheinung einer zugrunde liegenden geistigen Wirklichkeit. Lohnender Gegenstand einer kritischen Rückbesinnung wäre zum anderen die von Spinoza und im 20. Jahrhundert beispielsweise von Bertrand Russell vorgeschlagene Identitätstheorie, die im Unterschied zur neueren physikalistischen ontologisch neutral ist. Sie versteht das Physische und das Psychische als

verschiedene Attribute oder theoretische Konstruktionen ein und derselben fundamentalen Wirklichkeit. So reizvoll es wäre, diesen beiden neuzeitlichen Konzeptionen im Einzelnen nachzugehen, muss darauf im gegenwärtigen Zusammenhang verzichtet werden. Ohne die theoriegeschichtlichen Hintergründe näher darzulegen, möchte ich stattdessen gleichsam auf eigene Faust eine Lösung für das Leib-Seele-Problem vorschlagen. Dieser Vorschlag umfasst zwei Teile, nämlich erstens eine nicht-physikalistische Identitätstheorie, genauer gesagt einen Geistmonismus, und zweitens einen epistemischen Parallelismus. Was ist damit gemeint?

### 1. Die nicht-physikalistische Identitätstheorie

Im Gegensatz zum Dualismus geht die nicht-physikalistische Identitätstheorie davon aus, dass psychische und physische Zustände eins sind. Näherhin behauptet sie, jeder konkrete mentale Zustand sei mit einem konkreten physischen Zustand identisch, lässt aber dahingestellt, ob psychische und physische Zustandstypen zu identifizieren sind. Denn womöglich können sich verschiedene Lebewesen in einem psychischen Zustand desselben Typs befinden, z.B. in einem Schmerzzustand, aber in physischen Zuständen unterschiedlichen Typs. Insofern stimmt die nicht-physikalistische Identitätstheorie, die ich vorschlage, mit der oben dargelegten schwächeren Version der physikalistischen noch gänzlich überein.

Der Unterschied ergibt sich erst durch eine andere Deutung der Identitätsbeziehung. Diese Differenz möchte ich an zwei Beispielen erläutern, nämlich an den beiden Identitätsaussagen »Wasser ist  $H_2O$ « und »Der Verfasser des Buchs ›Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts‹ ist der größte Fan von Schalke 04«. In diesen Identitätsaussagen hat das Wort »ist« offenbar eine je andere Bedeutung. In der ersten Aussage, also in »Wasser ist  $H_2O$ «, meint man mit dem Wort »ist« augenscheinlich »ist nichts anderes als«. Daher kann der Satz »Wasser ist  $H_2O$ « sinngemäß durch den Ausdruck »und sonst nichts« ergänzt werden. Im zweiten Satz dagegen wäre diese Ergänzung gleichermaßen unsinnig wie boshaft. Denn gemeint ist sicher nicht, der Autor des besagten Buches, nämlich der Bochumer Theologe und Sozialethiker Günter Brakelmann, sei sonst nichts und nichts anderes als der größte Anhänger des traditionsreichen Gelsenkirchener Fußballclubs. Die zweite Identitätsaussage besagt vielmehr: Ein und dieselbe Person, eben Günter Brakelmann, sei das eine und, wenngleich in anderer Hinsicht, auch das andere. Nun nehmen die Vertreter der physikalistischen Identitätstheorie an, psychische Zustände seien mit physischen oder neuronalen Zuständen in genau dem Sinne identisch, wie Wasser mit  $H_2O$  oder Blitze mit elektrischen Entladungen in der Atmosphäre identisch sind. Das Wort »ist«, sofern es in psychophysischen Identitäts-

aussagen vorkommt, hat für sie also die Bedeutung »ist nichts anderes als« oder »ist sonst nichts als«. <sup>15</sup> Demgegenüber verstehe ich dieses »ist« im zweiten, nicht-reduktionistischen Sinne, sodass psychophysische Identitätsaussagen die Bedeutung haben: Ein und dasselbe, was dieser konkrete psychische Zustand ist, ist aus anderer Perspektive auch dieser konkrete physische Zustand. Ich möchte das durch einen Hinweis auf Schelling näher erläutern:

In der Einleitung seiner *Freiheitsschrift* beklagt Schelling, Identität werde häufig als »Einerleiheit« oder »unvermittelter Zusammenhang« missverstanden. <sup>16</sup> Dieses Missverständnis liege auch dem französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts zugrunde, für den seelische Zustände nichts anderes als materielle sind und der als Vorläufer der heutigen physikalistischen Identitätstheorie gelten kann. Der Satz »Die Seele ist identisch mit dem Leib« werde dort so ausgelegt:

»die Seele sey materiell, Luft, Aether, Nervensaft u. dgl., denn das Umgekehrte, daß der Leib Seele [...] sey, ob es gleich ebenso gut aus dem Satze zu nehmen ist, wird wohlbedächtig bei Seite gesetzt. Solche Mißverständnisse, die, wenn sie nicht absichtlich sind, einen Grad von dialektischer Unmündigkeit voraussetzen, über welchen die griechische Philosophie fast in ihren ersten Schritten hinaus ist, machen die Empfehlung des gründlichen Studiums der Logik zur dringenden Pflicht.« <sup>17</sup>

Entsprechend schlage ich vor, die Identität zwischen Leib und Seele und zwischen physischen und psychischen Zuständen in dem Sinne zu verstehen, dass dasselbe, welches das Wesen des einen ist, auch das Wesen des anderen ausmacht. Dasjenige, worin beide identisch sind, ist demnach ein ihnen zugrunde liegendes Drittes, das von den beiden identifizierten Relaten zu unterscheiden und nicht wie in der physikalistischen Identitätstheorie mit einem der Relata, nämlich dem Physischen, schlechthin gleichzusetzen ist. Worum handelt es sich bei diesem Dritten? Da nicht nur der Mensch, sondern vermutlich auch andere Wesen eine »Innenseite« besitzen, ist es naheliegend, das zugrundeliegende Dritte als Lebewesen und Lebenszustände zu bestimmen. Bezogen auf den Menschen und womöglich auf Wesen, die ihm eng verwandt sind, lässt sich näherhin von Personen und personalen Zuständen sprechen. Dabei sind Lebewesen und Personen meinem Vorschlag zufolge nicht wie im aristotelischen Hylemorphismus aus zwei Prinzi-

<sup>15</sup> Vgl. z.B. Place, »Ist Bewusstsein ein Gehirnprouzess?«, 75–79.

<sup>16</sup> Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, SW VII, 341.

<sup>17</sup> Ebd., 342. Der Satzanfang »Bei solchen Mißverständnissen« wurde um der grammatischen Korrektheit willen durch »Solche Mißverständnisse« ersetzt. Dass Schelling sich an dieser Stelle auf den französischen Materialismus, insbesondere auf P.H.T. Baron d'Holbach, *Système de la nature*, London 1770, bezieht, ist aus der Parallelstelle in den Stuttgarter Privatvorlesungen, SW VII, 444f., zu entnehmen.

prien zusammengesetzt, sondern ontologisch primär. Leib und Seele, physische und psychische Zustände hingegen sind die beiden Weisen, in denen das ontologisch Primäre sich selbst erscheint. Dies soll nun im zweiten, erkenntnistheoretischen Teil meines Vorschlages, dem *epistemischen Parallelismus*, deutlich werden.

## 2. Der epistemische Parallelismus

Dem epistemischen Parallelismus zufolge erscheint dasjenige, was beim Menschen dem Psychischen und dem Physischen als Identisches zugrunde liegt, die Person und ihre Zustände, sich selbst in doppelter Gestalt, weil es aus zwei verschiedenen Perspektiven erfahren wird. Aus der Perspektive der ersten Person, durch die jeder einen privilegierten, für andere zunächst verschlossenen Zugang zu sich selbst hat, werden personale Zustände als Wünsche, Überzeugungen und Empfindungen erlebt und können psychologisch beschrieben werden. Aus der Perspektive der dritten Person dagegen, die prinzipiell jedem offensteht, erscheinen sie als physische oder neuronale Zustände und können naturwissenschaftlich beschrieben werden. Wie der römische Gott Janus haben die Person und ihre Zustände gleichsam ein doppeltes Gesicht, von »außen« zeigen sie sich als Körper und körperliche Zustände, von »innen« als Seele und seelische Zustände, wenn diese räumlichen Metaphern erlaubt sind. Die Naturwissenschaft und die Psychologie befassen sich mit demselben, die Psychologie freilich, wie es aus subjektiver, die Naturwissenschaft dagegen, wie es aus intersubjektiver Perspektive erscheint.<sup>18</sup>

Diesem Parallelismus der Erfahrung und Beschreibung entspricht ein Parallelismus der Erklärung. Nehmen wir beispielsweise einen Zustand, der aus naturwissenschaftlicher Perspektive als bestimmte neuronale Aktivität erscheint und aus subjektiver Perspektive als Entschluss, zum Zahnarzt zu gehen. Dieser Zustand erlaubt, je nachdem wie er erfahren und beschrieben wird, eine naturwissenschaftliche und eine psychologische Erklärung. Wird er als psychischer Zustand, also als Entschluss, beschrieben, dann kann er aus anderen psychischen Zuständen erklärt werden, zu denen leider häufig die Empfindung von Zahnschmerzen gehört. Wird er dagegen als neuronale Aktivität beschrieben, dann kann er aus anderen neuronalen Aktivitäten erklärt werden, in vielen Fällen unter anderem aus dem Feuern von C-Fasern, dem naturwissenschaftlichen Pendant zum Zahnschmerz. Derselbe Zustand lässt also eine neurowissenschaftliche und eine psychologische Erklärung zu, wobei die neurowissenschaftliche der psychologischen keineswegs vorzuziehen ist; denn sie ist an eine objektivierende Perspektive gebunden, auf die sich die subjektive schwerlich zurückführen lassen.

<sup>18</sup> Vgl. *Russell, The Analysis of Mind*, 307.

Aus dem epistemischen Parallelismus ergibt sich eine wichtige Konsequenz für die allgemeine Bestimmung des ontologisch Primären, das ich als Lebewesen und näherhin als Person spezifiziert hatte. Wenn nämlich Leib und Seele, wenn physische und psychische Zustände nichts anderes als Weisen sind, in denen sich das zugrundeliegende Wesen selbst erscheint, dann ist dieses Wesen als Geist zu bestimmen. Denn Geist zu sein heißt wesentlich, sich selbst zu erscheinen, für den Geist zu sein. Meine nicht-physikalistische Identitätsthese läuft daher, wie mir in den Diskussionen mit Jens Halfwassen deutlich geworden ist, auf einen Geistmonismus hinaus, nicht etwa auf eine spinozistische Position, die man seit Bertrand Russell als neutralen Monismus bezeichnet.

Der skizzierte zweigliedrige Vorschlag zur Bewältigung des Leib-Seele-Problems hat gegenüber den üblichen Positionen, die in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes vertreten werden, den Vorteil, alle drei genannten Prinzipien gleichermaßen zu berücksichtigen. Im Unterschied zum Interaktionismus wird er *erstens* dem Prinzip der Erklärungsgeschlossenheit des Physischen gerecht, der methodisch sinnvollen und empirisch bewährten Annahme also, dass zur Erklärung physikalisch beschriebener Vorgänge auf keine anderen als wiederum physikalisch beschriebene zurückgegriffen werden muss.

*Zweitens* kann das vorgeschlagene Konzept dem Prinzip der Verhaltens- und Handlungswirksamkeit des Psychischen Rechnung tragen, das vom Epiphänomenalismus verletzt wird. Übrigens wird dieses Prinzip – genau genommen –, wie ich nun ergänzen will, auch von der physikalistischen Identitätstheorie verletzt. Denn im Rahmen der physikalistischen Identitätstheorie können mentale Zustände kraft ihrer Identität mit physischen zwar als Ursachen für andere physische Vorgänge und Zustände gelten, nicht aber als Gründe für menschliche Handlungen im eigentlichen Sinne. Betrachten wir zum Beispiel den Wunsch, einen vorübergehenden Spaziergänger zu grüßen. Dieser Wunsch ist der physikalistischen Identitätstheorie zufolge einzig und allein durch den neuronalen Zustand wirksam, der ihn realisiert. Daher ist er, strenggenommen, kein möglicher Grund für die Grußhandlung selbst, sondern nur für einen an sich bedeutungslosen Komplex physischer Ereignisse, zu dem die Bewegung des Armes, das Verdrängen von Luft und das Heben einer Kopfbedeckung gehören mag. Im Rahmen meines Vorschlages dagegen kann der Wunsch sehr wohl als handlungswirksam gelten. Denn diesem Vorschlag zufolge ist derselbe zugrundeliegende innere Zustand, je nach Perspektive, als Wunsch oder als neuronale Aktivität beschreibbar und dasselbe äußere Geschehen als Handlung oder als Folge physischer Ereignisse, wobei die Handlung gleichsam die »Seele« und die physische Ereignisfolge den »Leib« des Geschehens ausmacht. Nun entspricht der zweifachen Be-

schreibung eine zweifache Erklärung. Folglich kann der Wunsch zu den Gründen der Grußhandlung und die neuronale Aktivität zu den Ursachen des physischen Ereigniskomplexes gerechnet werden. Das vorgeschlagene Konzept unterscheidet sich deshalb vom Epiphänomenalismus und von der physikalistischen Identitätstheorie darin, dass sich auf seiner Grundlage eine Theorie der menschlichen Freiheit entwickeln lässt.

Nebenbei bemerkt erinnert die physikalistische Deutung der Wirksamkeit des Psychischen an die Lehre des Anaxagoras, von der sich Sokrates im *Phaidon* enttäuscht zeigt. Zwar behauptete Anaxagoras zunächst, die Vernunft (*νοῦς*) sei die Ursache von allem, bei der Erklärung einzelner Dinge und Handlungen aber verfare er rein mechanistisch. Nach diesem Erklärungsmuster sei Sokrates' gegenwärtige Situation als Gefangener durch die Beschaffenheit seines Körpers zu erklären, seine sitzende Haltung beispielsweise dadurch, dass dieser Körper aus Knochen, Gelenken und Sehnen besteht und daher zum Sitzen eingerichtet ist. Der eigentliche Grund bleibe damit freilich unberücksichtigt. Er bestehe nämlich darin, sagt Sokrates,

»daß es [...], weil es den Athenern besser zu sein schien, mich zu verurteilen, deshalb auch mir besser schien, hier sitzen zu bleiben, und gerechter, auszuhalten und die mir auferlegte Strafe zu erdulden. Denn, beim Hunde, schon längst, glaube ich wenigstens, wären diese Sehnen und Knochen in Megara oder bei den Böotern, von der Vorstellung des Besten getragen, hätte ich es nicht für gerechter und schöner gehalten, statt zu fliehen und davonzulaufen, jede vom Staate verhängte Strafe auf mich zu nehmen.«<sup>19</sup>

Sokrates unterscheidet zwischen mechanistischen Erklärungen, die bei physikalisch beschriebenen Ereignissen und Zuständen am Platze sind, und der Erklärung von Handlungen, die in Begriffen von Motiven, Absichten, Vernunftgründen und Entschlüssen zu erfolgen hat. Soviel also zum zweiten Vorteil, den mein Vorschlag zur Lösung des Leib-Seele-Problems hat.

*Drittens* und letztens schließlich wird das Konzept, das ich vorschlage, dem Prinzip der Irreduzibilität psychischer Zustände auf physische gerecht, das zu bestreiten die physikalistische Identitätstheorie gezwungen ist. Denn wenn Leib und Seele, wenn körperliche und seelische Zustände perspektivische Selbsterscheinungen eines Dritten sind, dann verbietet sich die Annahme, das eine lasse sich vollständig durch das andere erklären. Reduktionsprogramme dieser Art wären dann ähnlich abwegig wie der Versuch, die Erscheinung der Venus als Morgenstern auf ihre Erscheinung als Abendstern zurückzuführen.

Abschließend eine kurze Bemerkung zu den Konsequenzen, die sich aus meinem Vorschlag für die Frage von Tod und Unsterblichkeit er-

<sup>19</sup> *Platon, Phaidon, 98e–99a.*

geben. Ich habe verschiedentlich suggeriert, die in der neueren evangelischen Theologie beliebte Ganztodtheorie, wonach der Mensch nach Leib und Seele stirbt, sei eine zwingende Konsequenz dieses Vorschlages. Das ist offenkundig nicht der Fall. Denn mit meinem Vorschlag zum Leib-Seele-Problem sind ebenso die beiden anderen Vorstellungen über die Natur des Todes vereinbar, die mit der Ganztodtheorie eine vollständige Disjunktion bilden. Der *ersten* Vorstellung zufolge trennt sich im Tode die seelische Erscheinungsweise der Person von ihrer körperlichen und überdauert sie. Diese klassisch platonische Vorstellung ist von der christlichen Theologie über mehr als einhalb Jahrtausende fast ausnahmslos vertreten worden, weil sie die diachrone personale Identität, die konstitutiv zur Auferstehungshoffnung gehört, zu sichern versprach. Die *zweite* Vorstellung hingegen, die wegen ihrer Wertschätzung des Leibes dem biblischen Befund vermutlich besser entspricht, versteht den Tod als Verwandlung und Verwesentlichung der ganzen Person, einschließlich ihrer leiblichen Erscheinungsweise. Schelling hat diese Vorstellung mit Berufung auf den natürlichen Wahrheitssinn und in Anknüpfung an die biblische Tradition, etwa den paulinischen Topos vom »*soma pneumatikon*« (1 Kor 15, 44), ausgearbeitet. »Der Tod des Menschen«, so heißt es am Schluss der *Philosophie der Offenbarung*, »möchte also nicht sowohl eine Scheidung, als eine *Essentification* seyn, worin nur Zufälliges untergeht, aber das *Wesen*, das was eigentlich der Mensch *ist*, bewahrt wird.«<sup>20</sup> Diese Vorstellung über die Natur des Todes ist ebenso wie die platonische mit meinem Vorschlag vereinbar, ja womöglich sogar seine naheliegendste Konsequenz. Damit zeigt sich, dass die Werktagsmetaphysik, die ich betrieben habe, auch insofern der Sonntagsmetaphysik näher steht, als man glauben könnte.

## Literatur

- Averill, E., Keating, B. F., »Does Interactionism Violate a Law of Classical Physics?«, *Mind* 90 (1981), 102–107
- Beckermann, A., *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin / New York 2001
- Block, N., »Troubles with Functionalism«, in: C. W. Savage (ed.), *Perception and Cognition. Issues in the Foundations of Psychology* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. 9), Minneapolis 1978, 261–325
- Chalmers, D.J., »Das Rätsel des bewußten Erlebens«, *Spektrum der Wissenschaft*, Februar 1996, 40–47
- *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, New York / Oxford 1996

<sup>20</sup> Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW VII, 207.

- Churchland, Paul M.*, *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, Cambridge (Mass.) 1989
- *The Engine of Reason, the Seat of the Soul. A Philosophical Journey into the Brain*, Cambridge (Mass.) 1995
- Churchland, Patricia S.*, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge (Mass.) 1986
- Dennett, D.C.*, *Philosophie des menschlichen Bewußtseins*, Hamburg 1994
- Levine, J.*, »Materialism and Qualia: The Explanatory Gap«, *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), 354–361
- »On Leaving Out What It's Like«, in: *G. Humphreys, M. Davies* (ed.), *Consciousness. Psychological and Philosophical Essays*, Basil Blackwell, Oxford 1993, 121–136
- Leibniz, G.W.*, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie*, franz.-dt., hg. von H. Herring, Hamburg <sup>2</sup>1982
- MacKay, D.M.*, »Selves and Brains«, *Neuroscience* 3 (1978), 599–606
- Nagel, Th.*, »What is it like to be a bat?«, *Philosophical Review* 83 (1974), 435–450
- Place, U.T.*, »Is Consciousness a Brain Process?«, *The British Journal of Psychology* 47 (1956), 44–50
- »Ist Bewusstsein ein Gehirnprozess?«, in: *M. Pauen, A. Stephan* (Hg.), *Phänomenales Bewusstsein – Rückkehr zur Identitätstheorie?*, Paderborn 2002, 73–82
- Platon*, *Phaidon oder von der Unsterblichkeit der Seele*, nach der Übersetzung von F. Schleiermacher, neu durchgesehen, Stuttgart 1973
- Popper, K.R., Eccles, J.C.*, *Das Ich und sein Gehirn*, München/Zürich 1982
- Putnam, H.*, »Philosophy and our mental life«, in: *H. Putnam*, *Mind, Language and Reality* (Philosophical Papers, Vol. 2), Cambridge 1975, 291–303
- Russell, B.*, *The Analysis of Mind* [1921], London / New York 1971
- Schelling, F.W.J.*, *Sämtliche Werke*, hg. von K.F.A. Schelling, 1. Abt.: 10 Bde. (= SW I–X), 2. Abt.: 4 Bde. (= SW XI–XIV), Stuttgart / Augsburg 1856–1861
- *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, SW VII
- *Philosophie der Offenbarung*, SW XIV
- Smart, J.J.C.*, »Sensations and Brain Processes«, *The Philosophical Review* 68 (1959), 141–156
- Vollmer, G.*, *Was können wir wissen?*, Bd. 2: *Die Erkenntnis der Natur. Beiträge zur modernen Naturphilosophie*, Stuttgart <sup>2</sup>1988