

Friedrich Hermann

DAS LEIB-SEELE-PROBLEM

Ein heterodoxer Lösungsvorschlag

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 mentale 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, der Schaum gewissermaßen 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 mentale Zustände für bloße Artefakte der Alltagspsychologie halten, während die moderateren die Existenz mentaler 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 heterodoxen Gegenvorschlag zur Bewältigung des Leib-Seele-Problems unterbreiten.

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, mentale Ereignisse und Zustände seien kausal unwirksame Begleiterscheinungen von Gehirnprozessen, widerspricht zu offenkundig unseren Intuitionen, um irgend glaubhaft zu erscheinen. Zudem ist sie, worauf Karl Popper hingewiesen hat,¹ mit dem Darwinismus nicht vereinbar. Wenn unser Bewusstsein Resultat einer Evolution ist, in der die natürliche Auslese eine entscheidende Rolle gespielt hat, dann müssen mentale Zustände für unser Verhalten und Handeln relevant sein; denn anderenfalls könnten sie die Überlebenschancen bewusstseinsfähiger Wesen nicht erhöhen und daher keinen Selektionsvorteil bieten.²

Von dieser physischen Wirksamkeit des Mentalen oder, genauer gesagt, von der Wechselwirkung zwischen Mentalem und Physischem, die der Epiphänomenalismus leugnet, geht die bekannteste und historisch einflussreichste Version des Dualismus aus, nämlich der interaktionistische Dualismus. Nun versteht aber der Interaktionismus, zumindest in seiner Cartesianschen Fassung, das Mentale als etwas Nicht-Physisches und gerät dadurch in eine ernste Schwierigkeit. Genau besehen, besteht das Problem nicht darin, dass die kausale Einwirkung eines unkörperlichen Geistes oder nicht-physischer Zustände auf die physische Welt die Energieerhaltungsgesetze der Physik verletzen würde, wie häufig zu lesen ist.³ Denn der erste Hauptsatz der Thermodynamik besagt zwar, dass in einem geschlossenen System die Energie konstant bleibt und nur in andere Formen transformiert, nicht erzeugt oder vernichtet werden kann, aber er verbietet natürlich keine offenen Systeme. Die

¹ Vgl. K. R. Popper, J. C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, München, Zürich 1982, S. 102–105.

² F. Jackson, „Epiphenomenal Qualia“, *Philosophical Quarterly* 32 (1982), S. 127–136, der einen epiphänomenalistischen Eigenschaftsdualismus verteidigt, hat erwidert (vgl. ebd., S. 133f.), die Darwinsche Theorie besage lediglich, dass evolutionär herausgebildete Eigenschaften entweder selber überlebensdienlich oder Begleiterscheinungen von überlebensdienlichen Eigenschaften seien. Auf gewisse mentale Eigenschaften aber könne letzteres zutreffen. Diese Replik ist m.E. wenig plausibel, weil sie in folgendes Dilemma führt: (a) Entweder kann der Epiphänomenalist die naheliegende Annahme vertreten, mentale Eigenschaften seien *kontingente* Begleiterscheinungen von überlebensdienlichen physischen Eigenschaften. In diesem Fall bliebe die Entwicklung des Bewusstseins evolutionstheoretisch ein Rätsel. Denn dann wäre die Evolutionstheorie prinzipiell außerstande zu erklären, warum physische Eigenschaften mit ihren mentalen Begleiterscheinungen selektiert wurden statt ohne sie. (b) Oder der Epiphänomenalist kann annehmen, mentale Eigenschaften seien *notwendige* Begleiterscheinungen von überlebensdienlichen physischen Eigenschaften. In diesem Fall würde er eine ad hoc-Annahme bilden, die allein dazu dient, eine evolutionstheoretische Erklärung des Bewusstseins nicht auszuschließen, für die aber keine weiteren, unabhängigen Gründe sprechen.

³ Vgl. z.B. G. Vollmer, *Was können wir wissen?*, Bd. 2: *Die Erkenntnis der Natur. Beiträge zur modernen Naturphilosophie*, Stuttgart 2. Auflage 1988, S. 87; D. C. Dennett, *Philosophie des menschlichen Bewusstseins*, Hamburg 1994, S. 55; A. Beckermann, *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin, New York 2. Auflage 2001, S. 51f. Zu Recht haben dagegen E. Averill und B. F. Keating, „Does Interactionism Violate a Law of Classical Physics?“, *Mind* 90 (1981), S. 102–107, darauf hingewiesen, dass der Interaktionismus den Erhaltungsgesetzen der Physik keineswegs widerspricht.

interaktionistische Annahme einer Einwirkung nicht-physischer Ereignisse und Zustände auf die physische Welt widerstreitet daher nicht den Erhaltungsgesetzen der Physik, sondern erst dem zusätzlichen Prinzip, dass zur Erklärung physikalisch beschriebener Vorgänge nur andere physikalisch beschriebene Vorgänge in Frage kommen. Nun ist dieses Prinzip der Erklärungsgeschlossenheit der physischen Welt 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.⁴ Sollte sich daran nichts ändern, kann der interaktionistische Dualismus aus empirischer Perspektive wohl kaum als eine akzeptable Lösung des Leib-Seele-Problems gelten.

Der Dualismus scheint demnach vor der Alternative zu stehen, entweder an Pest oder an Cholera zu sterben: In seiner epiphänomenalistischen Version verletzt er das Prinzip der Erklärungsrelevanz des Mentalen und in seiner interaktionistischen Version das Prinzip der Erklärungsgeschlossenheit der physischen Welt.⁵ 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.

Bevor ich dem weiter nachgehe, muss ein modallogisches Argument geprüft werden, das beansprucht, den dargelegten Schwierigkeiten zum Trotz, einen zwingenden Beweis für den Dualismus zu liefern. Dieses Argument wurde von Descartes entwickelt und ist gegenwartsphilosophisch in variiert Form von Saul Kripke und Richard Swinburne erneuert worden.⁶ Kripkes Argument, auf das ich mich beschränke, versucht den Dualismus durch Widerlegung des Gegenteils zu demonstrieren und lässt sich als Sequenz von drei Gedankenschritten verstehen.

(a) Identitätsaussagen, in denen auf beiden Seiten des Gleichheitszeichens bestimmte Ausdrücke verwendet werden, sind notwendigerweise wahr, wenn sie überhaupt wahr sind. Dazu gehören psychophysische Identitätsbehauptun-

⁴ Zu gegenteiligen Behauptungen vgl. z.B. D. M. MacKay, „Selves and Brains“, *Neuroscience* 3 (1978), S. 599–606.

⁵ Durch ihren rein epistemischen Charakter unterscheiden sich diese beiden Prinzipien von denen der kausalen Geschlossenheit des Physischen und der physischen Wirksamkeit des Mentalen. Der Grund für die vorsichtigeren, epistemischen Fassung der Prinzipien wird unten im III. Abschnitt deutlich werden.

⁶ Vgl. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, lat.-dt., auf Grund der Ausgabe von A. Buchenau neu hrsg. von L. Gäbe, Hamburg 2. Auflage 1977, S. 140 (Med. VI, Abschnitt 9); Kripke und Swinburne haben ihr Argument mehrfach dargelegt, vgl. z.B. S. A. Kripke, „Identity and Necessity“, in: M. Munitz (ed.), *Identity and Individuation*, New York 1971, S. 135–164 (dt. Teilübersetzung in: M. Pauen, A. Stephan [Hg.], *Phänomenales Bewusstsein – Rückkehr zur Identitätstheorie?*, Paderborn 2002, S. 83–90), und R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, revised Edition, Oxford 1997, S. 145–160 und S. 322–332.

gen, z.B. „Schmerz ist ein Gehirnzustand vom Typ N“, ebenso wie beispielsweise die Aussage der statistischen Mechanik „Wärme ist die mittlere kinetische Energie von Molekülen“. Denn bei den verwendeten Ausdrücken „Schmerz“, „Gehirnzustand vom Typ N“, „Wärme“ und „mittlere kinetische Energie von Molekülen“ handelt es sich um starre Designatoren, d.h. um Ausdrücke, die sich unter allen denkbaren Umständen auf dasselbe Objekt beziehen. Wenn aber die Ausdrücke „Schmerz“ und „Gehirnzustand vom Typ N“ in allen möglichen Welten denselben Referenten haben, dann ist die Behauptung, Schmerz sei ein Gehirnzustand vom Typ N, in allen möglichen Welten, also notwendigerweise wahr, wenn sie überhaupt wahr ist. Soweit der erste und meines Erachtens überzeugende Schritt von Kripkes Argument.

(b) Nun kann man sich, fährt Kripke fort, keine Umstände vorstellen, in denen Wärme und mittlere kinetische Energie von Molekülen nicht identisch sind. Wer glaubt, sich das vorstellen zu können, stellt sich nämlich in Wahrheit Situationen vor, in denen jemand Wärme *empfindet*, obgleich es kalt, oder Kälte *empfindet*, obgleich es warm ist. Der trügerische Schein, es könne Umstände geben, in denen Wärme nicht mit der mittleren kinetischen Energie von Molekülen identisch ist, entsteht nach Kripke deshalb und allein deshalb, weil wir Wärme durch ihre zufällige Eigenschaft herausgreifen, als Wärme empfunden zu werden. Ganz anders verhält es sich beim Schmerz: Es ist keine zufällige Eigenschaft meines Schmerzes als Schmerz empfunden zu werden. Das, was als Schmerz empfunden wird, ist vielmehr auch Schmerz. Während man sich die Nichtidentität von Wärme und mittlerer kinetischer Energie von Molekülen nicht klar und deutlich vorstellen kann, kann man sich nach Kripke deshalb sehr wohl einen Gehirnzustand vom Typ N ohne Schmerz und Schmerz ohne einen Hirnzustand vom Typ N klar und deutlich vorstellen. Denn demjenigen, der sich das vorstellt, indem er sich beispielsweise ein fremdes Lebewesen denkt, das Schmerzen empfindet, ohne Gehirnzustände vom Typ N zu besitzen, kann nicht erwidert werden, er stelle sich in Wahrheit nur eine Situation vor, in der Schmerz zwar empfunden wird, in der aber gar kein Schmerz vorliegt. Da diese Täuschung ausgeschlossen ist und da man sich nach Kripke nur auf diese Weise über die Vorstellbarkeit einer Nichtidentität täuschen kann, ist klar und deutlich vorstellbar, dass Schmerz nicht mit einem Gehirnzustand vom Typ N identisch ist. Soweit der zweite, meines Erachtens problematische Schritt von Kripkes Argument.

(c) Nun ist dasjenige, was klar und deutlich vorgestellt werden kann, auch objektiv möglich, und daher gibt es eine mögliche Welt, in der Schmerz nicht mit einem Gehirnzustand vom Typ N identisch ist. Folglich muss die Annahme, Schmerz sei ein Gehirnzustand vom Typ N, falsch sein. Denn wäre sie wahr, dann wäre sie notwendigerweise, d.h. in allen möglichen Welten wahr.

Es hat einige Versuche gegeben, dieses Argument und die entsprechenden Argumente von Descartes und Swinburne zu widerlegen. So wurde beispielsweise gegen den dritten Schritt von Kripkes Argument eingewandt, etwas könne auch dann objektiv unmöglich sein, wenn es klar und deutlich vorge-

stellt werden kann.⁷ Diesem Einwand möchte ich mich schon deshalb nicht anschließen, weil er mit hohen, vielleicht zu hohen Kosten verbunden ist. Kripkes Fehler ist meines Erachtens in seinem zweiten Gedankenschritt zu suchen, und zwar in seiner Annahme, es gebe nur einen möglichen Grund, sich über die Vorstellbarkeit einer Nichtidentität zu täuschen. Kommen wir noch einmal auf sein Wärmebeispiel zurück. Über lange Zeit hielt man Wärme für eine eigene Substanz, nämlich für Wärmestoff, und glaubte daher, sich vorstellen zu können, sie sei nicht mit der Bewegung von Teilchen eines beliebigen Stoffs identisch. Dieser Irrtum über die Vorstellbarkeit der Nichtidentität von Wärme und Teilchenbewegung beruhte offenkundig nicht darauf, dass man Wärme mit der Empfindung von Wärme verwechselte. Für diesen *damaligen* Irrtum war vielmehr eine falsche Annahme über die physikalische Natur der Wärme verantwortlich. Die Täuschung, man könne sich die Nichtidentität von Wärme und der Bewegung von Teilchen vorstellen, kann somit nicht nur einen, sondern mindestens zwei Gründe haben, nämlich entweder das irrtümliche Herausgreifen der Sache durch ihre subjektive Empfindung oder ein unzulänglicher Begriff der Sache selbst. Nun behauptet Kripke zu Recht, dass man sich über die Vorstellbarkeit der Nichtidentität von Schmerz mit einem Gehirnzustand vom Typ N nicht auf die erste Weise täuschen kann. Denn das, was als Schmerz empfunden wird, ist, wie gesagt, auch Schmerz. Aber womöglich hat man einen unzulänglichen Begriff von der Natur des Schmerzes, wenn man glaubt, sich Schmerz ohne einen Gehirnzustand vom Typ N vorstellen zu können. Solange aber diese Irrtumsmöglichkeit nicht ausgeschlossen ist, ist nicht gewährleistet, dass man über eine klare und deutliche Vorstellung der Nichtidentität des Schmerzes und eines bestimmten Gehirnzustandes verfügt. Folglich ist Kripkes modallogisches Argument für den Dualismus selbst dann nicht stichhaltig, wenn aus der klaren und deutlichen Vorstellung von etwas seine objektive Möglichkeit folgt. Derselbe Einwand lässt sich auch gegen Descartes ins Feld führen. Denn sein Argument beruht auf der zweifelhaften Voraussetzung, dass ich klar und deutlich einsehe, allein mit der Eigenschaft des Denkens ohne alle körperlichen Eigenschaften existieren zu können.⁸

⁷ Vgl. J. Levine, „On Leaving Out What It’s Like“, in: M. Davies, G. W. Humphreys (eds.), *Consciousness. Psychological and Philosophical Essays*, Oxford, Cambridge (Mass.) 1993, S. 121–136, hier: S. 122–124. Eine andere, auf Überlegungen von Th. Nagel zurückgehende Kritik an Kripke findet sich bei Ch. S. Hill, „Imaginability, Conceivability, Possibility and the Mind-Body Problem“, *Philosophical Studies* 87 (1997), S. 61–85 (dt. in: M. Pauen, A. Stephan [Hg.], *Phänomenales Bewusstsein*, S. 184–207).

⁸ Nach Peter Strawson ist besagte Voraussetzung sogar mehr als zweifelhaft, weil einem Subjekt nur dann Bewusstseinszustände zugeschrieben werden können, wenn ihm auch körperliche Eigenschaften zugeschrieben werden. Zu diesem Ergebnis gelangt Strawson durch eine Überlegung, die er wie folgt zusammenfasst: „Es könnte nicht die Rede davon sein, die eigenen Bewusstseinszustände oder Erfahrungen irgendeinem Subjekt zuzuschreiben, wenn man nicht bereit und in der Lage wäre, Bewußtseinszustände oder Erfahrungen anderen Individuen zuzuschreiben, die demselben logischen Typ angehören wie das Subjekt, dem man die eige-

II. Die physikalistische Identitätstheorie und ihre Schwierigkeiten

Physikalistische Vorschläge zur Lösung des Leib-Seele-Problems gehen im Unterschied zum Dualismus davon aus, dass es in der Welt keine anderen Dinge und Zustände gibt als physische. Die interessanteste und aussichtsreichste Form des Physikalismus ist meines Erachtens 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 T. Place und J. J. C. Smart entwickelt wurde,⁹ behauptet, dass alle mentalen Zustände eines bestimmten Typs mit neuronalen Zuständen eines bestimmten Typs identisch sind, z.B. alle Schmerzzustände mit der Reizung von C-Fasern (Typenidentitätstheorie). Mentale 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 bestätigt haben, werde sich deshalb auch die Hypothese einer psychophysischen Typenidentität à la longue empirisch bestätigen.

Nun steht die klassische Identitätstheorie unter anderem vor dem Problem der multiplen Realisierung mentaler Zustände: Könnten zwei mentale 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.¹⁰ Sie lässt offen, ob Ty-

nen Bewußtseinszustände zuschreibt. Voraussetzung dafür, daß man sich selbst als Subjekt derartiger Prädikate betrachtet, ist, dass man auch andere als Subjekte derartiger Prädikate betrachtet. Dies wiederum ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß man imstande ist, verschiedene Subjekte für derartige Prädikate, d.h. verschiedene Individuen des besagten Typs voneinander zu unterscheiden und zu identifizieren. Dies wiederum hat zur Voraussetzung, daß die besagten Individuen, einschließlich einem selbst, einem ganz bestimmten einzigartigen Typ zugehören: der Art nämlich, daß man jedem Individuum dieses Typs *sowohl* Bewußtseinszustände *als auch* körperliche Eigenschaften zuschreibt oder zuschreiben kann“ (P. F. Strawson, *Einzelnding und logisches Subjekt [Individuals]*. Ein Beitrag zur deskriptiven *Metaphysik*, aus dem Englischen übersetzt von F. Scholz, Stuttgart 2003, S. 133f.).

⁹ Vgl. U.T. Place, „Is Consciousness a Brain Process?“, *The British Journal of Psychology* 47 (1956), S. 44–50 (dt. Übersetzung: U. T. Place, „Ist Bewusstsein ein Gehirnprozess?“, in: M. Pauen, A. Stephan [Hg.], *Phänomenales Bewusstsein*, S. 73–82); J. J. C. Smart, „Sensations and Brain Processes“, *The Philosophical Review* 68 (1959), S. 141–156.

¹⁰ Ned Block hat indes gezeigt, dass sich das Problem der multiplen Realisierung mutatis mutandis auch bei einer Tokenidentitätstheorie stellt, vgl. N. Block, „Troubles with Functionalism“, in: C. W. Savage (ed.), *Perception and Cognition. Issues in the Foundations of Psy-*

pen mentaler und physischer Zustände miteinander identisch sind, und behauptet lediglich, dass jeder bestimmte mentale Zustand von einem bestimmten physischen Zustand realisiert wird (Tokenidentitätstheorie). Diese schwächere Version wird vor allem im Funktionalismus vertreten, der mentale 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 hervorrufen. Wenn aber Typen von mentalen Zuständen mit funktionalen Zustandstypen identisch sind, die unterschiedlichste physische Realisierungen erlauben, dann könnten wir auch, wie Hilary Putnam schreibt, „aus Schweizer Käse bestehen und es würde uns nichts ausmachen.“¹¹

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 Mentalen 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 ersten Prinzip 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. Im Unterschied aber zu anderen Formen des Physikalismus und zur epiphänomenalistischen Version des Dualismus beansprucht die Identitätstheorie zudem, das Prinzip der Erklärungsrelevanz des Mentalen berücksichtigen zu können, und zwar ohne dadurch wie der Interaktionismus die Erklärungsgeschlossenheit des Physischen zu bestreiten. Sie behauptet nämlich, dass mentale Ereignisse und Zustände kraft ihrer Identität mit physischen andere physische Ereignisse und Zustände verursachen können. Anders gesagt: Obgleich die physische Welt kausal geschlossen ist, sollen mentale Ereignisse und Zustände deshalb physische bewirken können, weil sie selbst eine Teilmenge physischer Ereignisse und Zustände sind. Der Wunsch, mit einem Freund zu sprechen, kann mich veranlassen, zum Telefon zu greifen, weil dieser Wunsch durch einen Zustand meines Gehirns realisiert wird.

Nun wird gelegentlich eingewandt, so verstanden verkomme das Prinzip der Erklärungsrelevanz des Mentalen zu einer bloßen *façon de parler* und in

chology, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. 9, Minneapolis 1978, S. 261–325.

¹¹ H. Putnam, „Philosophy and our mental life“, in: H. Putnam, *Mind, Language and Reality* (Philosophical Papers, Vol. 2), Cambridge 1975, S. 291–303, hier: S. 291 (Übersetzung F. H.).

Wahrheit laufe die Identitätstheorie auf einen Epiphänomenalismus hinaus.¹² Denn ein mentaler Zustand sei nicht als solcher physisch wirksam, sondern nur kraft seiner Identität mit einem physischen, für die Wirksamkeit dieses physischen Zustands aber sei es irrelevant, mit einem mentalen identisch zu sein. Dieser Einwand ist meines Erachtens unberechtigt. Denn er setzt offenbar voraus, dass bestimmte physische Zustände nur zufälligerweise mit mentalen identisch sind, daher unter geeigneten Umständen auch ohne die mentalen auftreten können und dennoch die gleichen Wirkungen erzielen. Das von Kripke entwickelte und oben dargelegte Argument zeigt indes, dass physische Zustände mit mentalen notwendigerweise identisch sind, falls sie mit ihnen überhaupt identisch sind. Folglich beansprucht die physikalistische Identitätstheorie zu Recht, auch dem Prinzip der Erklärungsrelevanz des Mentalen Rechnung zu tragen.¹³

Trotzdem ist sie keine überzeugende Lösung des Leib-Seele-Problems, weil sie vor einer allem Anschein nach unüberwindlichen Schwierigkeit steht. Dies zeigt sich, sobald man nach den Bedingungen fragt, unter denen man berechtigt wäre, mentale Zustände mit neuronalen zu identifizieren. Zur Begründung der physikalistischen Identitätstheorie würde es nicht genügen, wenn man stabile Korrelationen zwischen mentalen und neuronalen Zustandstypen fände. Denn diese psychophysischen Korrelationen könnten ebenso gut als Belege für einen parallelistischen und epiphänomenalistischen Dualismus in Anspruch genommen werden, ja selbst für einen Interaktionismus, der davon ausgeht, dass neuronale Prozesse notwendige Bedingungen für mentale sind.¹⁴ Die Wahrheitsansprüche der physikalistischen Identitätstheorie wären vielmehr erst dann berechtigt, wenn mentale Zustände durch physische erklärt und auf diese zurückgeführt werden könnten. „So folgern wir“, schreibt Ullin T. Place,

„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

¹² Vgl. z.B. K. R. Popper, J. C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, S. 118–120; Th. Zoglauer, *Geist und Gehirn. Das Leib-Seele-Problem in der aktuellen Diskussion*, Göttingen 1998, S. 198–200.

¹³ Genaugenommen wird sie diesem Prinzip freilich nur in einem eingeschränkten Sinne gerecht, wie ich unten im III. Abschnitt zeigen werde.

¹⁴ So zu Recht K. R. Popper, J. C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, S. 133; vgl. auch M. Carrer, J. Mittelstrass, *Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie*, Berlin, New York 1989, S. 56f.

berichtet, durch genau diejenigen Prozesse erklärt werden können, von denen wir wissen, daß sie in seinem Gehirn aufgetreten sind.“¹⁵

Die von Place geforderte Erklärung steht indes bis heute aus, und manches spricht dafür, sie 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.“¹⁶ 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, Mentales 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 mentalen Zuständen wie Farbempfindungen oder Schmerzen verknüpft ist, die Tatsache nämlich, dass es so und so ist, sich in derartigen Zuständen zu befinden, naturwissenschaftlich zu erklären.¹⁷

Levine hat gezeigt, dass sich psychophysische Identitätsbehauptungen wie „Schmerz ist mit der Reizung von C-Fasern identisch“ von Identitätsaussagen in der Physik und Chemie, beispielsweise „Wasser ist identisch mit H₂O“, grundsätzlich unterscheiden. Denn während chemische Erkenntnisse über H₂O *sämtliche* Eigenschaften von Wasser verständlich machen können, ist die Neurobiologie zu einer *vollständigen* Erklärung mentaler 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 usf. Nun kann die Chemie zeigen, dass H₂O genau diejenigen kausalen Rollen spielt, die unseren Alltagsbegriff von Wasser ausmachen. Daher ist man berechtigt, Wasser mit H₂O zu identifizieren. Um Identitätsaussagen wie die angeführten zu rechtfertigen, ist also eine

¹⁵ U. T. Place, „Ist Bewusstsein ein Gehirnprozess?“, S. 79.

¹⁶ G. W. Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie*, franz.-dt., hrsg. von H. Herring, Hamburg 2. Auflage 1982, S. 33 (*Monadologie*, § 17).

¹⁷ Vgl. Th. Nagel, „What is it like to be a bat?“, *Philosophical Review* 83 (1974), S. 435–450 (dt. in: P. Bieri [Hg.], *Analytische Philosophie des Geistes*, Bodenheim 2. Auflage 1993, S. 261–275); J. Levine, „Materialism and Qualia: The Explanatory Gap“, *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), S. 354–361 (dt. in: M. Pauen, A. Stephan [Hg.], *Phänomenales Bewusstsein*, S. 91–102); J. Levine, „On Leaving Out What It's Like“; D. J. Chalmers, „Das Rätsel des bewußten Erlebens“, *Spektrum der Wissenschaft*, Februar 1996, S. 40–47; D. J. Chalmers, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, New York, Oxford 1996.

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.¹⁸ Diese Form der Reduktion, die als einzige das zu Reduzierende aus einem Zugrundeliegenden erklärt und daher zu Identitätsaussagen berechtigt, ist nun bei mentalen Zuständen wie Farbempfindungen oder Schmerzen zum Scheitern verurteilt. Denn unser Begriff von solchen mentalen 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.“¹⁹ Wenn es aber prinzipiell unmöglich ist, mentale 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 aufrecht zu erhalten.

Die von Physikalisten gehegte Hoffnung, die Erklärungslücke werde sich auf Dauer dadurch schließen lassen, dass wissenschaftliche Erkenntnisfortschritte unsere alltagspsychologischen Begriffe in geeigneter Weise verändern und für eine erklärende Reduktion „in Form“ bringen,²⁰ kann ich nicht teilen. Denn das würde voraussetzen, dass unsere Begriffe von Schmerz, Furcht oder Vergnügen dereinst *ausschließlich* die kausalen Rollen umfassen, die diese mentalen Zustände spielen. Ein so verstandenes und auf physische Zustände womöglich vollständig zurückgeführtes „Vergnügen“ aber wäre keines mehr, weil es zu einem Vergnügen essentiell gehört, von einem Subjekt als vergnüglich empfunden zu werden. Gott sei Dank aber besteht kein Anlass zu befürchten, irgendein noch so bedeutender wissenschaftlicher Erkenntnisfortschritt könne uns oder künftigen Generationen auf diese Weise den Spaß am Vergnügen verderben.

¹⁸ Vgl. J. Levine, „On Leaving Out What It's Like“, S. 132.

¹⁹ Ebd., S. 134 (Übersetzung F.H.).

²⁰ Dieser Weg, die Erklärungslücke auf Dauer zu überwinden, schwebt M. Pauen, *Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Eine Einführung*, Frankfurt a.M. 3. Auflage 2002, S. 199–210, vor; vgl. auch M. Pauen's Beitrag in diesem Band. Ähnliche frühere Vorschläge hat Karl Popper nicht zu Unrecht als „Schuldscheinmaterialismus“ bezeichnet (vgl. K. R. Popper, J. C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, S. 130–132).

III. Ein heterodoxer Vorschlag

Vertreter der physikalistischen Identitätstheorie sind gezwungen anzunehmen, dass eine vollständige Erklärung mentaler Zustände durch physische grundsätzlich möglich ist, auch wenn sie bisher mißlang. Nun sprechen aber die oben genannten Gründe für die prinzipielle Unmöglichkeit, diese Erklärungslücke zu schließen. Folglich wird man die physikalische Identitätstheorie aufgeben müssen. Welche Konsequenzen soll man aus diesem Scheitern ziehen? Radikale Physikalisten wie Paul und Patricia Churchland²¹ haben aus der Nichterklärbarkeit mentaler Zustände durch physische geschlossen, dass es gar keine mentalen Zustände gibt – eine „Lösung“ des Leib-Seele-Problems, die der rabiatischen Therapie gleicht, Kopfschmerzen durch Abschlagen des Kopfes zu „heilen“. Dieser eliminative Materialismus, der mentale Zustände für bloße Artefakte einer fehlgeleiteten Alltagspsychologie hält, ist offenkundig eine absurde Position. 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.

Frank Jackson hat dagegen aus der Unmöglichkeit, das Wissen um den qualitativen Charakter mentaler Zustände aus naturwissenschaftlichem Wissen um Gehirnzustände und deren Eigenschaften abzuleiten, eine andere, nämlich dualistische Konsequenz gezogen. Er schlägt vor, die qualitativen Züge mentaler Zustände, etwa die Qual der Eifersucht oder die Schmerzhaftigkeit des Schmerzes, als kausal unwirksame Begleiterscheinungen gewisser Gehirnzustände zu betrachten.²² Auch dieser epiphänomenalistische Dualismus ist indes, wie wir sahen, wenig plausibel, weil er nicht nur unseren alltagsweltlichen Intuitionen widerspricht, sondern auch eine evolutionstheoretische Erklärung mentaler Zustände ausschließt.²³

Halten wir das Zwischenergebnis der bisherigen Überlegungen fest: Ein Vorschlag zur Lösung des Leib-Seele-Problems scheint nur dann aussichtsreich zu sein, wenn er mit drei Prinzipien vereinbar ist. Dem ersten Prinzip zufolge kommen für die Erklärung physikalisch beschriebener Vorgänge nur andere physikalisch beschriebene Vorgänge in Betracht. Das zweite Prinzip besagt, dass mentale Zustände wie Überzeugungen, Empfindungen und Willensakte Gründe für unser unabsichtliches Verhalten und für unsere Handlungen sein können. Nach dem dritten Prinzip schließlich ist es nicht möglich,

²¹ Vgl. z.B. Paul M. Churchland, *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, Cambridge (Mass.) 1989; Ders., *The Engine of Reason, the Seat of the Soul. A Philosophical Journey into the Brain*, Cambridge (Mass.) 1995; Patricia S. Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge (Mass.) 1986.

²² Vgl. F. Jackson, „Epiphenomenal Qualia“, und F. Jackson, „What Mary didn't know“, *The Journal of Philosophy* 83 (1986), S. 291–295.

²³ Vgl. oben Fußnote 2.

mentale Zustände vollständig durch physische zu erklären. Nun werden aber weder die Versionen des Dualismus noch die des Physikalismus, die 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 Epiphänomenalismus dasjenige der Erklärungsrelevanz mentaler Zustände und die physikalistische Identitätstheorie ist mit dem Prinzip der Irreduzibilität mentaler Zustände auf physische unvereinbar. Folglich wird man sich nach einer heterodoxen 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 entwickelte objektive Idealismus oder Mentalismus, den Kant in seiner praktischen Philosophie modifiziert und den eine Reihe von Nachkantianern, darunter Schopenhauer, vertreten. Danach ist die naturwissenschaftlich beschreibbare Welt der Atome, Organismen und Gehirne die äußere Erscheinung einer zugrunde liegenden mentalen Wirklichkeit. Lohnender Gegenstand einer kritischen Rückbesinnung wäre zum anderen die von Spinoza, später von Schelling und im 20. Jahrhundert von Bertrand Russell vorgeschlagene Identitätstheorie, die im Unterschied zur neueren physikalistischen ontologisch neutral ist. Sie versteht das Physische und das Mentale als verschiedene Attribute, Potenzen 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 Hand eine Lösung für das Leib-Seele-Problem vorschlagen. Dieser Vorschlag umfaßt zwei Teile, nämlich erstens eine nicht-physikalistische Identitätstheorie und zweitens einen epistemischen Parallelismus. Was ist damit gemeint?

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

Der Unterschied ergibt sich erst durch eine andere Deutung der Identitätsbeziehung. Diese Differenz lässt sich an den beiden Identitätsaussagen „Was-

ser ist H_2O “ und „Der Verfasser des Buchs ‚Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts‘ ist der größte Fan von Schalke 04“ illustrieren, in denen das Wort „ist“ offenbar eine andere Bedeutung hat. In der ersten Aussage ist mit „ist“ augenscheinlich gemeint „ist nichts anderes als“, und 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 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, mentale 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 Identitätsaussagen vorkommt, hat für sie also die Bedeutung „ist nichts anderes als“ oder „ist sonst nichts als“.²⁴ Demgegenüber verstehe ich dieses „ist“ im zweiten, nicht-reduktionistischen Sinne, sodass psychophysische Identitätsaussagen die Bedeutung haben: Ein und dasselbe, was dieser konkrete mentale Zustand ist, ist aus anderer Perspektive auch dieser konkrete physische Zustand.

In der Einleitung seiner *Freiheitsschrift* beklagt Schelling, Identität werde häufig als „Einerleiheit“ oder „unvermittelter Zusammenhang“ missverstanden.²⁵ 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.“²⁶

²⁴ Vgl. z.B. U. T. Place, „Ist Bewusstsein ein Gehirnprozess?“, S. 75–79.

²⁵ F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, SW VII, S. 341.

²⁶ Ebd., S. 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, S. 444f., zu entnehmen.

Entsprechend schlage ich vor, die Identität zwischen Leib und Seele und zwischen physischen und mentalen Zuständen 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.

In struktureller Hinsicht ähnelt dieser Vorschlag dem von David J. Chalmers. Nach Chalmers ist bewusstes Erleben (*conscious experience*) ein fundamentaler Wesenszug der Welt, der sich mit Mitteln der Neurowissenschaften nicht vollständig erklären lässt. Ein mentaler Zustand und der ihm entsprechende Gehirnzustand seien vielmehr „als unterschiedliche Aspekte eines einzigen Informationszustands [zu] betrachten, der gleichzeitig durch physische Verarbeitung und als bewußtes Erlebnis realisiert wird.“²⁷ Zur Kennzeichnung des zugrunde liegenden Dritten scheint mir freilich der einseitig objektivistische Begriff der Information wenig geeignet. Denn dadurch verwandelt sich vermutlich die ursprüngliche Erklärungslücke zwischen neurobiologischem und phänomenalem Wissen zu einer zwischen Informationstheorie und Alltagspsychologie: Warum sollte der subjektive Charakter mentaler Zustände aus informational Zuständen besser zu erklären sein, als aus neuronalen? Da zur Bezeichnung des Dritten, worin Leib und Seele und physische und mentale Zustände identisch sind, keine geeigneten Ausdrücke zur Verfügung stehen, sollte man auf eine Kennzeichnung vielleicht verzichten. Wer sich dazu nicht entschließen kann, möge annäherungsweise von „Personen“ und „personalen Zuständen“ sprechen. Er sollte allerdings bedenken, dass es eine Unterbestimmung des Personalen ist, von ihm zu sagen, es sei gleichermaßen durch Prädikate beschreibbar, die sich auf physische, und solche, die sich auf mentale Zustände beziehen.²⁸ Denn wenn der Ausdruck „mentale Zustände“ alle Formen subjektiven Erlebens einschließt, dann sind auch Lebewesen, die wohl kaum als Personen gelten können, durch beide Arten von Prädikaten beschreibbar. „Auch Rotkehlchen“, bemerkt Robert Spaemann, „haben vermutlich eine ‚Innenseite‘.“²⁹

(2) Soviel zum ersten, ontologischen Teil meines Vorschlages, nun kurz zum zweiten, erkenntnistheoretischen Teil, den ich als *epistemischen Parallelismus* bezeichne. Dasjenige, was dem Mentalen und dem Physischen als Identisches zugrunde liegt – die Person und ihre Zustände, wenn man so will – erscheint in doppelter Gestalt, weil es aus zwei verschiedenen Perspektiven erfahren wird. Aus der Perspektive der ersten Person, durch die jeder einen

²⁷ D. J. Chalmers, „Das Rätsel des bewußten Erlebens“, S. 47.

²⁸ Dies wendet H. G. Frankfurt, „Willensfreiheit und der Begriff der Person“, in: H. G. Frankfurt, *Freiheit und Selbstbestimmung*, hrsg. von M. Betzler und B. Guckes, Berlin 2001, S. 65–83, hier: 65, zu Recht gegen P. Strawsons Analyse des Personenbegriffs ein.

²⁹ R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 2. Auflage 1998, S. 9.

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 offen steht, 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.³⁰

Diesem Parallelismus der Erfahrung und Beschreibung entspricht ein Parallelismus der Erklärung. Nehmen wir beispielsweise einen Zustand, der aus naturwissenschaftlicher Perspektive als die und die 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 mentaler Zustand beschrieben, dann kann er aus anderen mentalen 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 wird zurückführen lassen. Dennoch besteht ein Unterschied. Während jeder physikalisch beschriebene Vorgang im Prinzip aus anderen physikalisch beschriebenen erklärt werden kann, scheint das bei mentalen Zuständen nicht der Fall zu sein. Man denke beispielsweise an Zustände der Euphorie nach dem Genuß von Alkohol oder der Einnahme von Antidepressiva. Die Welt des physikalisch Beschriebenen scheint demnach eine geschlossene, die des psychologisch Beschriebenen dagegen eine unabgeschlossene Welt zu sein.³¹ Soviel zum epistemischen Parallelismus.

³⁰ Vgl. B. Russell, *The Analysis of Mind* [1921], London, New York 1971, S. 307.

³¹ Anders müßte man womöglich urteilen, wenn die panspsychistische Behauptung, jeder physische Vorgang besitze eine psychische oder protopsychische Innenseite, zuträfe. Zur Kritik dieser Position, die in jüngerer Zeit von dem Biologen Bernhard Rensch vertreten wurde (vgl. B. Rensch, *Biophilosophie*, Stuttgart 1968; Ders., *Das universale Weltbild*, Frankfurt a.M. 1977; Ders., *Gesetzlichkeit, psychophysischer Zusammenhang, Willensfreiheit und Ethik*, Berlin 1979), siehe K. R. Popper, J. C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, S. 98–101, sowie den Beitrag von V. Höhle in diesem Band.

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 Relevanz mentaler Zustände für die Erklärung von Handlungen Rechnung tragen, das vom Epiphänomenalismus und, genaugenommen, auch von der physikalistischen Identitätstheorie verletzt wird. 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 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 und nicht abgegrenzten Komplex physischer Ereignisse, zu dem die Bewegung des Armes, das Verdrängen von Luft und das Heben einer Kopfbedeckung gehören mag. Im Rahmen des skizzierten Entwurfes dagegen kann der Wunsch sehr wohl als Grund der Handlung gelten. Denn diesem Entwurf zufolge ist derselbe zugrunde liegende 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 Beschreibung 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 Mentalen an die Lehre des Anaxagoras, von der sich Sokrates im *Phaidon* enttäuscht zeigt. Zwar behauptete Anaxagoras zunächst, die Vernunft (*nous*) sei die Ursache von allem, bei der Erklärung der einzelnen Dinge und Handlungen aber verfuhr 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. Die eigentlichen Gründe blieben damit freilich unberücksichtigt,

„daß es nämlich, 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.“³²

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.

Drittens und letztens schließlich wird das Konzept, das ich vorschlage, dem Prinzip der Irreduzibilität mentaler Zustände auf physische gerecht, das zu bestreiten die physikalistische Identitätstheorie gezwungen ist. Denn wenn Leib und Seele, wenn körperliche und seelische Zustände perspektivische Erscheinungen eines Dritten sind, das man als Person bezeichnen könnte, 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.

„Gleichzeitigkeit“, schreibt Thomas Mann, „ist die Natur und Seinsart aller Dinge, ineinander vermummt erscheinen die Wirklichkeiten, und nicht weniger ist der Bettler ein Bettler, weil möglicherweise ein Gott sich in ihn verstellt. Ist nicht der Strom ein Gott, von Stiergestalt oder auch von der eines bekränzten Mannweibes mit doppelartiger Brust, hat er das Land nicht geschaffen, und nährt er es nicht? Das hindert nicht ein sachliches Verhalten zu seinem Wasser, nüchtern gleich diesem: man trinkt's, man befährt es, man wäscht sein Leinen darin, und nur das Wohlgefühl, das man empfindet beim Trinken und Baden, mag einer Mahnung an höhere Gesichtspunkte gleichkommen. Zwischen Irdischem und Himmlischem ist die Grenze fließend, und nur ruhen zu lassen brauchst du dein Auge auf einer Erscheinung, damit es sich breche ins Doppelsichtige.“³³

³² Platon, *Phaidon* 98e–99a; übersetzt nach Platon, *Phaidon oder von der Unsterblichkeit der Seele*, nach der Übersetzung von F. Schleiermacher, neu durchgesehen, Stuttgart 1973, S. 97f.

³³ Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1986, S. 902.