

Zeitschrift:	Bulletin de la Société Fribourgeoise des Sciences Naturelles = Bulletin der Naturforschenden Gesellschaft Freiburg
Herausgeber:	Société Fribourgeoise des Sciences Naturelles
Band:	89 (2000)
Heft:	2
Artikel:	Das Leib-Seele-Problem aus philosophischer Sicht
Autor:	Perler, Dominik
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-308805

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 29.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Das Leib-Seele-Problem aus philosophischer Sicht

Dominik PERLER
Philosophisches Seminar der Universität Basel
Nadelberg 6–8 4051 Basel

I

Wenn wir eine menschliche Person beschreiben, verwenden wir einerseits Ausdrücke, die sich auf *körperliche* Eigenschaften und Fähigkeiten beziehen. So sagen wir etwa, eine Person sei gross, blond und sportlich gebaut. Andererseits verwenden wir auch Ausdrücke, die sich auf *geistige* Eigenschaften und Fähigkeiten beziehen. So behaupten wir, eine Person sei intelligent, charmant und sprachenbegabt. Normalerweise halten wir es für vollkommen unproblematisch, dass wir uns sowohl auf körperliche als auch auf geistige Eigenschaften und Fähigkeiten beziehen können. Ja, gerade die Tatsache, dass wir uns auf beide Arten von Eigenschaften und Fähigkeiten beziehen können, scheint das Besondere an einer menschlichen Person zu sein. Denn eine Person ist weder ein rein körperlicher Gegenstand noch ein frei schwebender Geist, sondern ein komplexes Lebewesen, das sich durch körperliche und geistige Merkmale auszeichnet.

Wenn wir nun fragen, warum sich eine Person durch körperliche und geistige Merkmale auszeichnet, legt sich eine simple Antwort nahe: Eine Person besteht eben aus Körper und Geist, und genau deshalb hat sie zwei Arten von Merkmalen. Aber mit einer solchen Antwort ist natürlich noch nicht viel gesagt, solange nicht geklärt ist, was denn Körper und Geist sind und wie sie sich zueinander verhalten. Seit der Antike bemühen sich Philosophinnen und Philosophen um eine Klärung dieses Verhältnisses. Dabei geht es ihnen nicht einfach darum, Körper und Geist möglichst genau zu beschreiben oder eine möglichst lange Liste von körperlichen und geistigen Merkmalen zu erstellen. Denn mit der blossen Beschreibung eines Sachverhalts ist noch nichts erklärt. Und eine Liste kann ja stets beliebig verlängert werden. Philosophinnen und Philosophen geht es auch nicht darum, körperliche und geistige Merkmale empirisch zu untersuchen. Derartige Untersuchungen fallen in das Gebiet der empirisch arbeitenden Einzeldisziplinen. So ist es die Aufgabe der Anatomie, der Physiologie und anderer naturwissenschaftlicher Disziplinen, den menschlichen Körper auf empirischer Grundlage zu analysieren, und es

ist die Aufgabe der Psychologie und Psychiatrie, den Geist bzw. geistige Phänomene auf empirischer Grundlage zu analysieren. Wenn sich Philosophinnen und Philosophen mit Körper und Geist befassen, so versuchen sie, eine *Begriffsklärung* vorzunehmen. Die philosophische Ausgangsfrage lautet: Welche Begriffe von Körper und Geist brauchen wir, damit wir in der Lage sind, all die Phänomene, die von den empirisch arbeitenden Disziplinen untersucht werden, in Beziehung zueinander zu setzen und befriedigend zu erklären? Erst wenn wir über ausreichend klare Begriffe verfügen, sind wir imstande zu erklären, warum sich die empirisch untersuchten Phänomene in zwei Arten von Phänomenen – in körperliche und geistige – unterteilen lassen und warum eine Person beide Arten von Phänomenen vereint.

Diese Bemühungen um eine begriffliche Klärung werden meistens unter dem etwas antiquierten Stichwort «Diskussionen des Leib-Seele-Problems» zusammengefasst. Natürlich gibt es in der langen Geschichte der Philosophie nicht eine einzige begriffliche Klärung, sondern eine Vielzahl von Klärungsversuchen. Im folgenden möchte ich einige wichtige Stationen der Klärungsversuche erläutern. Ich werde diese Stationen nicht so sehr unter historischen als vielmehr unter systematischen Gesichtspunkten darstellen und kritisch diskutieren. Anhand einiger ausgewählter Theorien, die in der heutigen Diskussion eine zentrale Rolle spielen, möchte ich verdeutlichen, wie unterschiedlich die Begriffsklärungen ausfallen und welche Konsequenzen sich aus den verschiedenen Ansätzen für die Beschreibung einer Person ergeben.

In meinen Ausführungen werde ich in drei Schritten vorgehen. In einem ersten Schritt werde ich die dualistische Begriffsklärung vorstellen, die vor allem auf Descartes zurückgeht, aber auch heute noch von einigen Autoren (z.B. R. Swinburne) vertreten wird. In einem zweiten Schritt werde ich dann auf verschiedene materialistische Begriffsklärungen eingehen, die in der gegenwärtigen philosophischen Debatte eine dominierende Stellung einnehmen. Schliesslich möchte ich in einem dritten Schritt aufzeigen, weshalb auch diese neueren Ansätze noch kein befriedigendes Ergebnis erbracht haben und weshalb das Leib-Seele-Problem auch nach zweieinhalb tausend Jahren Philosophie immer noch ein hartnäckiges Problem darstellt.

II

Einer der berühmtesten und einflussreichsten Versuche, das Verhältnis von Körper und Geist zu erklären, wurde im 17. Jahrhundert von René Descartes unternommen. Seine Kernthese lässt sich in wenigen Worten zusammenfassen: Wir sind erst dann in der Lage, Körper und Geist zu verstehen, wenn wir einsehen, dass es sich dabei um zwei real verschiedene Substanzen handelt, die unterschiedliche Attribute aufweisen. Daher benötigen wir zwei vollkommen unterschiedliche Begriffe für Körper und Geist. Der Körper ist eine aus-

gedehnte Substanz, die Ausdehnung als wesentliches Attribut hat; der Geist hingegen ist eine immaterielle Substanz, die Denken als wesentliches Attribut hat. Solange eine Person lebt, sind diese beiden Substanzen miteinander verbunden. Aber wenn eine Person stirbt, geht die materielle Substanz zugrunde, während die immaterielle Substanz weiterexistiert.

Diese Art der Begriffsklärung zielt natürlich auf eine radikale Trennung von Körper und Geist ab, und wie jede philosophische Begriffsklärung steht und fällt sie mit den Argumenten, die zu ihren Gunsten angeführt werden. Daher muss genauer betrachtet werden, wie Descartes überhaupt dazu kommt, Körper und Geist als zwei real verschiedene Substanzen aufzufassen. In den *Meditationen* führt er zwei Hauptargumente für seine Position an. Ich konzentriere mich im folgenden auf das sog. Zweifelsargument, das auch heute noch von einigen Autoren verwendet wird.¹ Dieses Argument geht von einem Gedankenexperiment aus. Stellen wir uns einmal vor, dass wir nicht deshalb zahlreiche Gedanken von der Welt haben, weil wir in unmittelbarem Kontakt zur Welt stehen, sondern weil ein böser Dämon uns diese Gedanken eingibt. Stellen wir uns also vor, dass ich nicht deshalb «Dieser Tisch ist braun» oder «Die Bäume sind kahl» denke, weil ich den Tisch und die Bäume draussen unmittelbar sehe, sondern weil ein böser Dämon mir diese Gedanken eingibt. Und stellen wir uns weiter vor, dass ich auch nur deshalb Gedanken von meinem eigenen Körper habe, weil ein böser Dämon mir diese Gedanken eingibt. Wenn ich also «Ich bin braunhaarig» oder «Ich bin mittelgross» denke, dann denke ich dies nur, weil ein böser Dämon mir diese Gedanken eingibt, nicht aber weil ich meinen Körper unmittelbar sehe. Der böse Dämon betrügt mich so perfekt, dass ich nicht feststellen kann, ob ich nun tatsächlich in Kontakt zur Welt und zu meinem eigenen Körper stehe, oder ob mir bloss Gedanken eingeflösst werden. Wenn ich mich nun in dieser Situation befinde, weiss ich nicht, ob es um mich herum eine Welt gibt, die ich wahrnehmen kann. Ja, ich weiss nicht einmal, ob ich einen unmittelbar wahrnehmbaren Körper habe. Ich weiss nur, dass ich Gedanken habe, wie auch immer diese Gedanken zustande gekommen sind.

Natürlich ist sich Descartes bewusst, dass es sich hier nur um ein Gedankenexperiment handelt. Er spricht deshalb von einem rein «methodischen» oder «hyperbolischen» Zweifel.² Aber entscheidend ist für ihn nicht, was tatsächlich der Fall ist, sondern was prinzipiell möglich ist. Und wenn es prinzipiell möglich ist, dass ich von einem bösen Dämon getäuscht werde,

¹ Descartes präsentiert dieses Argument in der zweiten der insgesamt sechs *Meditationes de prima philosophia*; vgl. Descartes (1983ff.), Bd. 7, 23–28. Für eine ausführliche Analyse dieses Arguments siehe Perler (1998), 68–83. Zur Wiederaufnahme dieses Arguments in den aktuellen Diskussionen vgl. Swinburne (1997).

² Vgl. die sechste Meditation in Descartes (1983ff.), Bd. 7, 89.

dann kann ich an allem zweifeln außer an der Existenz meiner eigenen Gedanken. Diese setzen aber einen Geist als Träger voraus. Es gibt nämlich keine freischwebenden Gedanken; sie sind immer Gedanken eines bestimmten Geistes. Somit steht unzweifelbar fest, dass ich einen Geist als Träger meiner Gedanken habe. Ich kann also nicht daran zweifeln, dass ich einen Geist habe. Ich kann aufgrund der möglichen Einwirkung eines bösen Dämons aber sehr wohl daran zweifeln, dass es eine wahrnehmbare Welt gibt, ja ich kann sogar daran zweifeln, dass ich einen wahrnehmbaren Körper habe. Wenn ich an der Existenz meines Geistes nicht zweifeln kann, an der Existenz meines Körpers aber sehr wohl, dann können Körper und Geist nicht identisch sein. Also, schließt Descartes, müssen Körper und Geist real verschieden sein.

Die einzelnen Schritte dieses berühmten Zweifelsarguments können folgendermassen zusammengefasst werden:

- (1) Wenn ein böser Dämon mich betrügt, habe ich Gedanken von der Welt und von meinem Körper, ohne dass ich in Kontakt zur Welt und zu meinem Körper stehe.
- (2) Ich kann somit daran zweifeln, dass es die Welt und meinen eigenen Körper gibt.
- (3) Ich kann aber nicht daran zweifeln, dass es meine eigenen Gedanken gibt.
- (4) Da Gedanken immer eines Geistes als Träger bedürfen, kann ich auch nicht daran zweifeln, dass ich einen Geist habe.
- (5) Ich kann also nicht daran zweifeln, dass ich einen Geist habe, ich kann aber sehr wohl daran zweifeln, dass ich einen Körper habe bzw. dass es meinen eigenen Körper gibt [aus (2) und (4)].
- (6) Wenn ich an der Existenz meines Geistes nicht zweifeln kann, an der Existenz meines Körpers aber sehr wohl, können Geist und Körper nicht identisch sein.
- (7) Geist und Körper müssen real verschieden sein.

Ist dieses Argument überzeugend? Die Überzeugungskraft eines Arguments hängt immer von der Überzeugungskraft der einzelnen Argumentationschritte ab. Bereits zu Descartes' Lebzeiten sind sämtliche sieben Argumentationschritte kritisiert worden. So ist etwa eingewendet worden, dass das ganze Gedankenexperiment mit einem bösen Dämon aberwitzig ist und dass somit bereits der erste Argumentationschritt nicht zu überzeugen vermag. Denn wir stehen immer in einem unmittelbaren Kontakt zur wahrnehmbaren Welt; eine vollkommene Täuschung durch einen Dämon ist gar nicht möglich. Weiter ist eingewendet worden, dass auch der zweite Schritt nicht überzeugend ist; denn man kann im Extremfall vielleicht an der Existenz der wahrnehmbaren Welt zweifeln, nicht aber an der Existenz des eigenen Kör-

pers. Der eigene Körper ist doch etwas, was jeder und jede von uns unmittelbar empfindet, böser Dämon hin oder her.

Einwände dieser Art sind sicherlich ernst zu nehmen, und sie bringen das Argument arg ins Wanken; sie verdeutlichen, dass die Annahmen, von denen Descartes ausgeht, krass dem «common sense» widersprechen. Doch derartige Einwände betreffen noch nicht den Kern des Arguments. Denn die ersten Argumentationsschritte sollen nur zeigen, dass einiges unbestreitbar ist und anderes bezweifelbar. Sie sagen aber noch nichts über das Verhältnis von Körper und Geist aus. Der Kern des Arguments, in dem die Verschiedenheit von Körper und Geist behauptet wird, findet sich erst im sechsten Argumentationsschritt. Dort behauptet Descartes, dass Geist und Körper nicht identisch sein können, weil die Existenz des Körpers bezweifelbar ist, jene des Geistes aber nicht. Dieser Behauptung, mit der das ganze Argument zugunsten des Dualismus steht und fällt, liegt folgende formale Überlegung zugrunde:

(6') Wenn x unbestreitbar und y bezweifelbar ist, dann können x und y nicht identisch sein.

Offensichtlich macht Descartes hier zunächst eine rein *epistemische* Feststellung, d.h. eine Feststellung über verschiedene Wissensbereiche: Es gibt den Bereich des Unbestreitbaren und den Bereich des Bezweifelbaren. Von dieser epistemischen Feststellung geht er dann zu einer *metaphysischen* über, d.h. zu einer Feststellung über die Art und Weise, wie sich die Wissensbereiche in der Welt zueinander verhalten. Der Bereich des Unbestreitbaren, so behauptet er, kann nicht mit dem Bereich des Bezweifelbaren identisch sein. Dieser Übergang ist aber äußerst problematisch, und bereits Descartes' Zeitgenossen haben ihn kritisiert. So stellte schon A. Arnauld den Übergang in Frage, indem er folgenden Vergleich anführte:³ Angenommen, eine Person zweifelt nicht daran, dass in einem Kreis ein rechtwinkliges Dreieck konstruiert werden kann, dessen Hypotenuse vom Kreisdurchmesser gebildet wird. Und angenommen, diese Person zweifelt daran, dass das Quadrat über der Hypotenuse dieses Dreiecks den beiden Quadraten über den anderen Dreiecksseiten entspricht. Folgt daraus, dass das, was bezweifelt wird, nicht auf das Dreieck zutrifft und real von dem verschieden ist, was nicht bezweifelt wird? Keineswegs, meinte Arnauld. Was jemand bezweifelt oder nicht bezweifelt, sagt nur etwas über das Wissen der jeweiligen Person aus, in diesem Fall über das ziemlich dürftige Wissen bezüglich eines rechtwinkligen Dreiecks. Dies sagt aber nichts über die Beschaffenheit des rechtwinkligen

³ Vgl. die vierten Einwände («objectiones quartae») in Descartes (1983ff.), Bd. 7, 201.

Dreiecks aus. Ähnlich verhält es sich auch mit dem angeblichen Beweis für die reale Verschiedenheit von Körper und Geist. Die Tatsache, dass eine Person nicht daran zweifeln kann, dass sie einen Geist hat, aber sehr wohl daran zweifeln kann, dass sie einen Körper hat, sagt nur etwas über das Wissen dieser Person aus. Dies sagt aber nichts über die Beschaffenheit von Körper und Geist aus, schon gar nichts über deren vermeintliche reale Verschiedenheit. Denn es könnte sein, dass der Körper (oder zumindest ein bestimmter Teil des Körpers) trotz seiner Bezweifelbarkeit untrennbar mit dem Geist verbunden ist oder gar eine Grundlage für den Geist bildet. Was in *epistemischer* Hinsicht voneinander getrennt werden kann (das Bezweifelbare und das Unbezweifelbare), ist nicht notwendigerweise auch das, was in *metaphysischer* Hinsicht voneinander getrennt werden kann (Körper und Geist).

Mit diesem Einwand legt Arnauld den Finger auf den wunden Punkt des ganzen Arguments. Descartes setzt ohne jede weitere Begründung einfach das epistemisch Trennbare mit dem metaphysisch Trennbaren gleich. Unbezweifelbares und Bezweifelbares sind für ihn zwei real verschiedene Substanzen. Aber das ist nicht überzeugend, selbst dann nicht, wenn man die ganze Zweifelsstrategie akzeptiert. Selbst wenn wir also annehmen, dass wir von einem bösen Dämon getäuscht werden können, und selbst wenn wir annehmen, dass wir an allem ausser an unserem eigenen Geist zweifeln können, folgt daraus nicht, dass der Geist vom Körper real verschieden ist. Daraus folgt nur, dass wir einen unterschiedlichen epistemischen Zugang zu Geist und Körper haben: Der Geist ist unbezweifelbar, der Körper nicht. Aber wer weiss, vielleicht setzt die Existenz des unbezweifelbaren Geistes bestimmte körperliche Tatsachen voraus, die uns unbekannt sind und an denen wir zweifeln können. Vielleicht haben wir nur deshalb einen Geist und können nur deshalb denken, weil es in unserem Körper bestimmte Hirnzustände gibt – Hirnzustände, die nicht einmal ein böser Dämon zerstören kann, ohne damit auch unser Denken zu zerstören. Descartes' Argument zeigt nicht, dass Geist und Körper zwei real verschiedene Substanzen sind. Es zeigt nur, dass es unterschiedliche epistemische Zugänge gibt und dass wir das Verhältnis zwischen dem unbezweifelbaren Geist und dem bezweifelbaren Körper noch genauer untersuchen müssen.

Descartes' Argument ist nicht nur wegen seiner anfechtbaren Begründung problematisch, sondern auch wegen seiner Konsequenzen. Wenn eine Person tatsächlich eine Verbindung aus zwei real verschiedenen Substanzen ist und trotzdem ein einheitliches Lebewesen darstellt, müssen die beiden Substanzen – Körper und Geist – miteinander interagieren können. Konkret heisst dies: Wenn ein Mensch aufgrund einer Fussverletzung eine Schmerzempfindung hat, muss der Körper die Verletzung irgendwie an den Geist weiterleiten und eine Schmerzempfindung hervorrufen können. Und wenn ein Mensch den Entschluss fasst, den verletzten Fuss zu schützen, muss der Geist den Entschluss irgendwie an den Körper weiterleiten und entsprechende Handlun-

gen hervorrufen können. Aber wie ist eine derartige Interaktion möglich, wenn Körper und Geist doch real verschiedene Substanzen sind? Wie sollen zwei Substanzen, die ganz unterschiedliche Attribute (Ausdehnung und Denken) aufweisen, in einer kausalen Verbindung zueinander stehen? Mit Bezugnahme auf naturwissenschaftliche Gesetze ist eine derartige Verbindung nicht zu erklären. Und wo soll es eine Verbindung von Körper und Geist geben? Descartes sagt an einigen Stellen, die Zirbeldrüse sei der «Sitz der Seele»,⁴ aber damit kann er kaum behaupten, die Seele bzw. der Geist sei im wörtlichen Sinn in dieser Drüse lokalisiert. Denn die Zirbeldrüse ist ja wie jeder andere Körperteil etwas Ausgedehntes, Materielles, während der Geist etwas rein Denkendes, Immaterielles ist. Die Zirbeldrüse kann in der Cartesischen Theorie höchstens so etwas wie eine Schaltstelle zwischen Körper und Geist sein. Immer dann, wenn in einem Körperteil, z.B. im Fuss, eine Nervenreizung erfolgt, wird diese Reizung bis an die Zirbeldrüse weitergeleitet, und dort wirkt der Körper dann auf den Geist ein und ruft eine Schmerzempfindung hervor. Descartes erklärt aber nicht, wie der Körper auf den Geist einwirken und eine Schmerzempfindung hervorrufen kann. Die ganze Interaktion von Körper und Geist bleibt ein grosses Geheimnis. Es ist daher nicht erstaunlich, dass G. Ryle, ein moderner Kommentator, spöttisch bemerkte, der Geist befindet sich gemäss der Cartesischen Theorie wie ein «Gespenst in einer Maschine».⁵ Dieses Gespenst interagiere auf wundersame Weise mit dem Körper, der Maschine, der Mechanismus dieser Interaktion könne aber höchstens von Gott erkannt werden.

Descartes' Dualismus hat noch eine weitere fatale Konsequenz. Wenn Körper und Geist real verschieden sind, müssen sämtliche Eigenschaften und Zustände eines Menschen entweder dem Körper oder dem Geist zugeschrieben werden. Jene Zustände, die wir normalerweise als teils körperliche und teils geistige Zustände auffassen, z.B. Empfindungen oder Emotionen, müssen offensichtlich einer der beiden Substanzen zugeschrieben werden. Genau diese Konsequenz zieht Descartes in der zweiten Meditation, wenn er feststellt: «Was bin ich also? Ein denkendes Ding. Was ist das? Ein Ding, das zweifelt, versteht, bejaht, verneint, will, nicht will, das auch Vorstellungen und Empfindungen hat.»⁶ Descartes scheint es für selbstverständlich zu halten, dass auch Vorstellungen, Empfindungen und Emotionen allein dem denkenden Ding, also dem Geist, zugeschrieben werden können. Die körperlichen Aspekte dieser Zustände scheint er völlig zu missachten oder auf blosse Begleiterscheinungen der geistigen Zustände zu reduzieren. Wenn jemand beispielsweise in eine Depression verfällt, so ist es Descartes zufolge einzig

⁴ Vgl. die Briefe vom 29. Januar 1640 und 1. April 1640 in Descartes (1983ff.), Bd. 3, 19 und 47–48.

⁵ Vgl. Ryle (1969), 13–24.

⁶ Vgl. die zweite Meditation in Descartes (1983ff.), Bd. 7, 28.

und allein der Geist, der in einen depressiven Zustand verfällt. Dieser Zustand mag gewisse körperliche Begleiterscheinungen haben, diese sind jedoch nicht konstitutive Bestandteile der Depression. Eine solche scharfe Abgrenzung des Geistigen vom Körperlichen ist allerdings schwer nachvollziehbar, selbst für einen medizinischen Laien. Denn normalerweise sagen wir ja nicht, der Geist einer Person – das «Gespenst in der Maschine» – sei in einem depressiven Zustand, und daneben gebe es noch körperliche Begleitumstände. Vielmehr sagen wir, die ganze Person sei in einem depressiven Zustand und dieser Zustand manifestiere sich in einem bestimmten körperlichen Verhalten. Eine Depression ist ein komplexer Zustand, zu dem ein bestimmtes körperliches Verhalten als konstitutiver Bestandteil gehört.⁷

Welches Fazit ergibt sich aus dieser kurzen Betrachtung der Cartesischen Position? Diese Position erscheint auf den ersten Blick attraktiv, weil sie eine metaphysische Grundlage für die intuitive Unterscheidung von Körper und Geist liefert. Sie behauptet, dass wir im Alltag ganz zu Recht unterschiedliche Begriffe für Körper und Geist verwenden, weil Körper und Geist real verschiedene Substanzen sind. Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber, dass ein solcher metaphysischer Dualismus unzulänglich begründet ist und dass er mindestens zwei fatale Konsequenzen hat, nämlich die mysteriöse Interaktion zwischen Körper und Geist und die Missachtung der Komplexität gewisser Phänomene, die weder rein geistig noch rein körperlich sind. Die Cartesische Position berücksichtigt nicht die elementare Tatsache, dass sich geistige Phänomene immer in einem menschlichen Organismus manifestieren und einer körperlichen Grundlage bedürfen. Selbst ein böser Dämon kann diese Grundlage nicht einfach zerstören, ohne damit auch die geistigen Phänomene zu beseitigen.

III

Angesichts der massiven Probleme, die der dualistische Ansatz aufwirft, ist es nicht erstaunlich, dass er in der gegenwärtigen Debatte nur noch von einigen wenigen Philosophen verteidigt wird. Seit den sechziger Jahren vertreten die meisten Philosophinnen und Philosophen einen materialistischen Ansatz. Gemäss diesem Ansatz können geistige Eigenschaften und Zustände gar nicht ohne Berücksichtigung der zugrundeliegenden körperlichen Zustände erklärt werden: Körperliche Zustände sind eine *notwendige* Voraussetzung für die Existenz geistiger Zustände. Freilich stellt sich dann sogleich die Frage, in welcher Relation die geistigen Zustände zu den zugrundeliegenden körperlichen Zuständen stehen. Die radikalste Antwort auf diese Frage geben die sog. eliminativen Materialisten. Sie behaupten, dass es streng genommen

⁷ Vgl. ausführlich zu dieser Kritik Kenny (1989), 51f. und Perler (1996).

gar keine geistigen Zustände gibt. Die Rede von Geist oder geistigen Zuständen halten sie für eine irreführende, unwissenschaftliche Rede der «folk psychology», die jeder Rechtfertigung entbehrt. So behauptet P. Churchland, ein führender Vertreter des eliminativen Materialismus:

«... our common-sense psychological framework is a false and radically misleading conception of the human behaviour and the nature of cognitive activity... Folk psychology is not just an incomplete representation of our inner states; it is an outright *misrepresentation* of our internal states and activities.»⁸

Churchland und andere eliminative Materialisten fordern, dass wir diese «misrepresentation» über Bord werfen, indem wir die Rede von geistigen Zuständen einfach eliminieren. Wenn wir also in der Alltagssprache von Phänomenen wie Angst oder Freude sprechen, so müssen wir diese Redeweise in Zukunft aufgeben und dürfen nur noch von körperlichen Zuständen sprechen. Gemäss dem eliminativen Materialismus gibt es nichts anderes als körperliche, naturwissenschaftlich beschreibbare Zustände. So ist etwa Angst nichts anderes als der Hirnzustand H_1 , und Freude ist der Hirnzustand H_2 . Sobald man dies eingesehen hat, löst sich das Leib-Seele-Problem ganz von allein auf bzw. es erweist sich als ein Pseudo-Problem; denn die sogenannte Seele oder der Geist ist ein blosses Produkt der «folk psychology».

Dies ist natürlich ein radikaler materialistischer Ansatz, weil er nicht nur den Cartesischen Dualismus aufgibt, sondern den ganzen Bereich des Geistigen vollständig eliminiert. Wird er konsequent zu Ende gedacht, führt er zu einer vollständigen Revision unserer Alltagssprache. Wir dürfen dann nicht mehr sagen: «Ich war voller Freude, als ich einen alten Freund wieder sah», sondern nur noch so etwas wie: «Ich befand mich im Hirnzustand H_2 , als ich eine bestimmte Sinneswahrnehmung hatte». Derartige Umformulierungen muten natürlich grotesk an. Selbst wenn sich herausstellen sollte, dass geistige Zustände mit bestimmten Hirnzuständen identisch sind, wird die Rede von geistigen Zuständen im Alltag noch nicht obsolet. Die Sprache der naturwissenschaftlichen Beschreibung muss nicht notwendigerweise an die Stelle der Alltagssprache treten. Genauso wie wir im Alltag von Wasser und nicht von H_2O sprechen können, so können wir auch von Freude und nicht einfach bloss von Hirnzustand H_2 sprechen.

Der eliminative Materialismus ist überdies problematisch, weil er psychologische Erklärungen vollständig negiert, ja sogar ausdrücklich abschaffen will. Erklärungen wie «Ich war voller Freude, weil ich einen alten Freund wieder gesehen hatte» oder «Er verfiel in eine Depression, weil er die Tren-

⁸ Churchland (1984), 43. Vgl. auch Churchland (1981).

nung nicht verkraften konnte» werden dieser Extremposition zufolge unmöglich. Erklärungen dürfen sich nur noch auf die Relation zwischen einzelnen Hirnzuständen oder anderen körperlichen Zuständen beziehen. Man darf also (zumindest idealerweise) nur noch Erklärungen geben wie etwa «Er hatte den Hirnzustand H_{10} , der vom Hirnzustand H_9 verursacht worden war». Eine solche rein materialistische Erklärung ist aber kaum überzeugend, selbst dann nicht, wenn man die genaue physische Grundlage für bestimmte Emotionen oder andere psychische Zustände angeben kann. Denn es ist eine Sache, Phänomene wie Freude oder Angst zu beschreiben und ihre Genese in einem psychologischen Kontext zu analysieren. Eine ganz andere Sache ist es, die physische Realisierung dieser Phänomene zu analysieren. So wäre etwa einem angsterfüllten Menschen kaum geholfen, wenn man ihm sagen würde: «Du hast den Hirnzustand H_{10} , und wenn du ihn beseitigen willst, musst du den verursachenden Hirnzustand H_9 beseitigen.» Will man diesem Menschen helfen, muss man zunächst den Angstzustand als geistigen Zustand ernst nehmen und untersuchen, wie er sich zu anderen geistigen (oder auch körperlichen) Zuständen verhält. Man muss gleichsam das ganze Netz von psychischen Zuständen und Dispositionen betrachten und bestimmen, welche Funktion dieser eine Zustand im ganzen Netz hat, wodurch er ausgelöst wurde und welche Folgen er hat. Man darf den geistigen Zustand aber nicht von vornherein eliminieren.

Aufgrund dieser und anderer Defizite ist der eliminative Materialismus eine Position, die nur von wenigen materialistischen «hardlinern» eingenommen wird. Die meisten Philosophinnen und Philosophen räumen ein, dass die Rede von geistigen Phänomenen nicht einfach eliminiert werden kann. Trotzdem halten zahlreiche Philosophen daran fest, dass geistige Phänomene mit bestimmten körperlichen Phänomenen identisch sind. Daher behaupten sie, dass geistige Phänomene letztendlich auf körperliche Phänomene reduziert werden können, auch wenn wir in unserer Alltagssprache faktisch keine solche Reduktion vornehmen und auch keine vornehmen sollen. Diese Position wird normalerweise «reduktiver Materialismus» genannt und ist von Philosophen wie J. Smart oder D. Armstrong detailliert ausgearbeitet worden.⁹ Die Hauptthese dieser Position lässt sich folgendermassen zusammenfassen: Jeder geistige Zustand ist mit einem körperlichen Zustand identisch und lässt sich daher in einer wissenschaftlichen Beschreibung auf einen körperlichen Zustand reduzieren. Trotzdem muss die Alltagssprache nicht revisiert werden, denn es ist möglich, dass es zwei verschiedene Beschreibungsarten für ein und denselben Zustand gibt: eine alltagssprachliche und eine wissenschaftliche. So sprechen wir im Alltag von Angst oder Freude, ein Neurologe würde aber von einem bestimmten Hirnzustand sprechen.

⁹ Vgl. Smart (1959) und Armstrong (1968). Eine ausführliche Darstellung und Analyse bietet Beckermann (1999), 98–141.

Ein solcher Ansatz weist zweifellos verschiedene Vorteile auf und ist deshalb rasch populär geworden. Er erlaubt das, was man in der Philosophie einen *naturalistischen* Zugang zum Menschen nennt. Das heisst, ein Mensch wird als ein natürliches Lebewesen neben anderen natürlichen Lebewesen aufgefasst. Genau wie Hunde und Katzen Hirnzustände haben, so haben auch Menschen Hirnzustände. Und genau wie die komplexen Zustände und Verhaltensweisen von Hunden und Katzen mit Rekurs auf bestimmte Hirnzustände erklärt werden können, lassen sich auch die komplexen Zustände und Verhaltensweisen von Menschen mit Rekurs auf Hirnzustände erklären. Ganz im Gegensatz zum Cartesischen Dualismus muss bei diesem naturalistischen Zugang zum Menschen keine besondere Substanz und keine geheimnisvolle Interaktion zwischen zwei Substanzen angenommen werden. Ein Mensch ist nämlich nichts anderes als eine einheitliche natürliche Substanz, deren Zustände auf zwei Arten beschrieben werden können: einerseits naturwissenschaftlich und andererseits alltagssprachlich.

Der reduktive Materialismus hat auch den Vorteil, dass er eine enge Anbindung der philosophischen Leib-Seele-Diskussion an naturwissenschaftliche Diskussionen erlaubt. Denn je besser die Hirnzustände eines Menschen naturwissenschaftlich analysiert werden, desto besser lässt sich auch der Bereich des Geistigen und seine Relation zum Bereich des Körperlischen erklären. Der Bereich des Geistigen ist ja nichts anderes als der Bereich des Körperlichen, nur unter einer anderen Beschreibungsweise. Mit dem Bereich der geistigen Phänomene verhält es sich dann wie mit dem Bereich der meteorologischen Phänomene. So reden wir in der Alltagssprache von Phänomenen wie Blitz und Donner, eine naturwissenschaftliche Analyse zeigt aber, dass Blitz nichts anderes ist als ein Vorgang der elektrischen Entladung. Je besser dieser Vorgang physikalisch analysiert wird, desto besser lässt sich das Phänomen des Blitzes erklären. Ähnlich gilt auch für den Bereich des Geistigen: Je besser die Hirnzustände eines Menschen analysiert werden, desto besser lassen sich jene Phänomene erklären, die wir alltags-sprachlich «Angst» oder «Freude» nennen.

Trotz dieser unbestreitbaren Vorteile weist auch der reduktive Materialismus einige theoretische Nachteile auf. Der gravierendste Nachteil betrifft die These, dass jeder geistige Zustand mit einem ganz bestimmten Hirnzustand identisch ist. So wird etwa behauptet, dass Angst als ein bestimmter Typ von geistigem Zustand mit einem bestimmten Typ von Hirnzustand identisch ist. Dies ist die sogenannte «type-type identity thesis».¹⁰ Gegen diese These spricht aber die Tatsache, dass ein geistiger Zustand ganz unterschiedliche materielle Realisierungen haben kann. So ist es denkbar, dass ein Angstzustand in meinem Gehirn eine andere materielle Realisierung hat als im

¹⁰ Vgl. ausführlich Kim (1996), 58–62.

Gehirn eines Kleinkindes oder im Gehirn eines Menschen aus dem dritten Jahrtausend vor Christus. Ob tatsächlich bei allen Menschen zu allen Zeiten genau die gleiche materielle Realisierung für einen Angstzustand vorliegt, muss erst von Fall zu Fall nachgewiesen werden. Dies ist also etwas, was a posteriori (aufgrund empirischer Untersuchungen) gezeigt werden muss und nicht einfach a priori angenommen werden darf. Wenn verschiedene Lebewesen miteinander verglichen werden, ist es sogar offensichtlich, dass unterschiedliche Realisierungen vorliegen. So ist es offensichtlich, dass der Angstzustand im Gehirn eines Hundes eine andere materielle Realisierung hat als in meinem Gehirn, ganz einfach weil mein Gehirn anders beschaffen ist als ein Hundegehirn. Man darf daher nicht apriorisch behaupten, dass ein bestimmter geistiger Zustand immer und überall mit einem bestimmten Typ von Hirnzustand identisch ist. Welcher Hirnzustand vorliegt, muss von Fall zu Fall geprüft werden.

Die Schwäche des reduktiven Materialismus (zumindest jener Variante, die sich auf die «type-type identity» These stützt),¹¹ liegt darin, dass er ein allzu starres Verhältnis zwischen geistigen Zuständen und materiellen Realisierungen annimmt, als gäbe es nur eine mögliche materielle Realisierung für einen bestimmten geistigen Zustand. Genau diese Schwäche ist in den Debatten der letzten dreissig Jahre immer mehr unter Beschuss geraten. Verschiedene amerikanische Philosophen, unter ihnen H. Putnam und N. Block, haben daher versucht, den reduktiven Materialismus weiterzuentwickeln und zu verfeinern. Sie haben eine Theorie entwickelt, die unter dem Stichwort «Funktionalismus» berühmt geworden ist.¹² Diese Theorie geht ebenfalls von einem naturalistischen Zugang zum Menschen aus. Das heißt, sie erklärt genau wie der reduktive Materialismus die geistigen Zustände immer mit Rekurs auf zugrundeliegende Hirnzustände, und sie postuliert nicht irgendeine immaterielle Substanz. Im Gegensatz zum kruden reduktiven Materialismus versucht der Funktionalismus aber nicht, jeden einzelnen geistigen Zustand auf einen Hirnzustand zu reduzieren. Er erklärt die geistigen Zustände eines Menschen vielmehr, indem er den Menschen mit einem Computer vergleicht.

¹¹ Es gibt daneben noch die Variante, die sich auf die «token-token identity thesis» stützt und behauptet, dass ein konkretes Vorkommnis eines geistigen Zustandes mit einem konkreten Vorkommnis eines materiellen Zustandes identisch ist. Damit wird natürlich eingeräumt, dass z.B. das konkrete Vorkommnis meiner Angst mit einem anderen materiellen Zustand identisch ist als dasjenige eines Kleinkindes oder eines Menschen aus dem dritten Jahrtausend v. Chr. Vgl. dazu Beckermann (1999), 182–185.

¹² Vgl. die klassischen Darstellungen in Putnam (1975) und Block (1980) sowie eine ausführliche Analyse in Beckermann (1999), 141–180. Freilich ist zu betonen, dass Putnam diese Position in späteren Schriften wieder verworfen hat; siehe die Selbstkritik in Putnam (1989).

Jedes komplexe System, sei dies nun ein Mensch oder ein Computer, kann nämlich aus zwei Perspektiven betrachtet werden. Wir können einerseits die materielle Beschaffenheit des Systems betrachten, andererseits aber auch die besonderen Funktionen, die dieses System auszuführen vermag. So können wir einen Computer einerseits als eine Menge von Metallteilen und Siliziumchips beschreiben, andererseits aber auch als etwas, was zu bestimmten Funktionen, etwa zur Textverarbeitung, fähig ist. Dabei unterscheiden wir nicht zwei Substanzen voneinander; denn die Funktionen eines Computers sind nicht etwas, was wir irgendeiner immateriellen Substanz zuschreiben. Vielmehr ist es der aus Metall und Silizium bestehende Gegenstand, der aufgrund seiner komplexen Anordnung zu bestimmten Funktionen fähig ist. Obwohl also nur eine Substanz oder ein Gegenstand vorliegt, sind zwei verschiedene Betrachtungsweisen zu unterscheiden: eine materielle und eine funktionale. Denn wir können noch so genau die einzelnen materiellen Teile und ihre Eigenschaften beschreiben, damit haben wir noch nicht erklärt, zu welchen Funktionen das System fähig ist. Wir können auch nicht jede einzelne Funktion mit einem bestimmten materiellen Teil identifizieren oder auf einen solchen Teil reduzieren. Eine einzelne Funktion ist nur im Zusammenhang mit anderen Funktionen erklärbar.

Entscheidend ist für den Funktionalismus nun die Tatsache, dass das ganze funktionale Netz zwar auf einer materiellen Grundlage realisiert ist, dass diese Grundlage aber variieren kann. Ob eine Anordnung von Metall und Siliziumchips oder irgendeine andere hinreichend komplexe physikalische Anordnung die Grundlage für ein Textverarbeitungsprogramm bildet, spielt keine Rolle. Wichtig ist nur, *dass* eine Grundlage besteht, unwichtig ist jedoch, um *welche* konkrete Grundlage es sich handelt. Es liegt also eine «multiple Realisierbarkeit» der funktionalen Zustände vor. Daher kann ein funktionaler Zustand nicht auf einen bestimmten physikalischen Zustand reduziert werden. Vielmehr muss jeder einzelne funktionale Zustand im ganzen funktionalen Netz betrachtet werden. In diesem Netz ist jeder Zustand durch seine kausale Rolle definiert; denn ein funktionaler Zustand wird einerseits durch bestimmte äussere «inputs» verursacht und hat andererseits andere Zustände oder Handlungen als «outputs» zur Folge.

Genau nach diesem Muster ist im Rahmen des Funktionalismus das Verhältnis von Körper und Geist zu erklären: Die geistigen Zustände sind nichts anderes als Funktionen, die im Körper realisiert sind. Diese Funktionen sind durch ihre kausale Rolle definiert. Zwar müssen die geistigen Zustände in einem Körper realisiert sein; es gibt solche Zustände nicht «an sich», wie es ja auch Computerfunktionen nicht ohne materielle Realisierung gibt. Aber es ist nicht notwendig, dass die Zustände in einem bestimmten Körper mit einer bestimmten physiologischen Struktur realisiert sind. Daher kann auch nicht jeweils ein geistiger Zustand auf genau einen körperlichen Zustand reduziert werden. Mit einer solchen Erklärung versucht der Funktionalismus offen-

sichtlich, einen Ausweg zwischen Skylla und Charybdis zu finden. Einerseits soll der Cartesische Dualismus vermieden werden; geistige Zustände sind ja nur eine Menge von funktional beschreibbaren Zuständen, die nicht einer besonderen Substanz zuzuschreiben sind. Andererseits soll auch der Reduktionismus gebannt werden; da die funktional beschreibbaren Zustände nur kontingenterweise in einer bestimmten Art von Körper realisiert sind, können sie nicht auf ganz bestimmte körperliche Zustände reduziert werden.

Diese funktionalistische Erklärung hat sich in den letzten Jahren weitgehend durchgesetzt und ist zur vorherrschenden Erklärung avanciert. Ist sie die perfekte Erklärung des Verhältnisses von Körper und Geist? Nun, sie weist sicherlich einige unbestreitbare Stärken auf. Im Gegensatz zum eliminativen Materialismus anerkennt sie die Existenz geistiger Phänomene und will sie nicht von vornherein abschaffen oder einfach der «folk psychology» zuschreiben. Und im Gegensatz zum simplen reduktiven Materialismus versucht sie nicht, jeden geistigen Zustand auf einen körperlichen zu reduzieren. Sie anerkennt die multiple Realisierbarkeit geistiger Zustände, und sie nimmt zudem die Tatsache ernst, dass geistige Zustände zusammen ein komplexes Netz bilden. So betrachtet ist der Funktionalismus den früheren Theorien gegenüber sicherlich überlegen. Doch in der Philosophie gibt es leider keine perfekten Theorien. Auch der Funktionalismus weist gewisse Defizite auf.

IV

Ein erstes Defizit des Funktionalismus liegt darin, dass er das Problem des Bewusstseins kaum berücksichtigt. «Without consciousness» schreibt Th. Nagel in seiner berühmten Kritik des Funktionalismus, «the mind-body problem would be much less interesting. With consciousness it seems hopeless.»¹³ Unter Bewusstsein können natürlich unterschiedliche Phänomene verstanden werden. In diesem Zusammenhang ist nur eine besondere Art von Bewusstsein entscheidend, das sog. phänomenale Bewusstsein. Dieses kann am besten anhand einiger Beispiele erläutert werden. Wenn ich ein Zuckertück auf meine Zunge lege, habe ich unmittelbar eine bestimmte Geschmacksempfindung, ganz unabhängig davon, ob ich diese Empfindung beschreibe, ja ganz unabhängig davon, ob ich über adäquate Begriffe für eine Beschreibung dieser Empfindung verfüge. Ich bin mir unmittelbar eines bestimmten Geschmackserlebnisses bewusst. Ähnlich verhält es sich auch mit anderen Empfindungen oder sinnlichen Eindrücken. Wenn ich eine Cellosuite von Bach höre, habe ich ein unmittelbares Klangerlebnis, ganz unabhängig davon, ob ich dieses Erlebnis genau beschreiben kann. Und wenn ich einen Sonnenuntergang am Meer sehe, habe ich ein unmittelbares visuelles

¹³ Nagel (1979), 166.

Erlebnis, ganz unabhängig davon, ob ich die einzelnen Farben nun genau beschreiben kann oder nicht. In allen diesen Fällen habe ich ein phänomenales Bewusstsein, das kein begriffliches oder propositionales Bewusstsein voraussetzt. Das heisst, ich habe ein unmittelbares sinnliches Erlebnis, und dieses Erlebnis muss nicht notwendigerweise mit Hilfe von Begriffen oder Propositionen beschrieben werden.

Entscheidend ist nun, dass das phänomenale Bewusstsein ein Phänomen ist, das nur demjenigen zugänglich ist, der es hat. Nur *ich* habe ein bestimmtes Geschmackserlebnis, wenn ich ein Zuckerstück auf meine Zunge lege, und nur *ich* habe ein bestimmtes Klangserlebnis, wenn ich eine Cellosuite von Bach höre. Natürlich können andere Leute ähnliche Erlebnisse haben, wenn sie sich in ähnlichen Situationen befinden. Aber jeder Mensch hat sein eigenes Erlebnis und damit auch sein eigenes phänomenales Bewusstsein. Wenn ich ein Geschmackserlebnis habe, können andere Menschen höchstens beschreiben, wie es zu diesem Erlebnis gekommen ist und wie ich mich verhalte, wenn ich dieses Erlebnis habe. Aber nur ich habe dieses Erlebnis, und nur mir ist die phänomenale Qualität dieses Erlebnisses zugänglich. Deshalb besteht eine Asymmetrie zwischen dem Standpunkt der ersten Person und jenem der dritten Person: Phänomenales Bewusstsein ist nur vom Standpunkt der ersten Person aus möglich. Vom Standpunkt der dritten Person aus lässt sich nur das beschreiben, was diesem Bewusstsein vorausgeht und es auslöst (kausale Antezedenzen), oder das, was diesem Bewusstsein folgt (bestimmte Verhaltensweisen), aber nicht das Bewusstsein selbst. In diesem Punkt besteht ein gravierender Unterschied zwischen dem phänomenalen und dem propositionalen Bewusstsein. Denn propositionales Bewusstsein besteht nur im Erfassen einer bestimmten Proposition. So habe ich beispielsweise ein propositionales Bewusstsein von der Tatsache, dass die Bäume kahl sind, wenn ich die Proposition «dass die Bäume kahl sind» erfasse. Jeder, der diese Proposition erfasst, kann genau das gleiche Bewusstsein haben. In diesem Fall gibt es kein besonderes Erlebnis und daher auch keine Asymmetrie zwischen dem Standpunkt der ersten Person und jenem der dritten Person.

Was hat das Problem des phänomenalen Bewusstseins nun mit dem Funktionalismus zu tun? Der Funktionalismus fasst geistige Zustände bekanntlich als ein Netz von materiell realisierten Funktionen auf. Zu diesen Funktionen zählt er das Erfassen einer Proposition ebenso wie das Erleben eines Geschmacks oder eines Klangs. Entscheidend ist für den Funktionalismus nur, dass all diese Funktionen durch gewisse «inputs» hervorgerufen werden und gewisse «outputs» zur Folge haben. Funktionen sind ja, wie bereits erwähnt, durch ihre kausale Rolle definiert. So wird etwa mein Geschmackserlebnis, das ich vom Zucker habe, durch die Reizung bestimmter Geschmacksnerven hervorgerufen, und es hat bestimmte andere Erlebnisse oder Handlungen zur Folge. Wenn die kausale Rolle einer Funktion erklärt ist,

ist die Funktion *vollständig* erklärt. Diese kausale Rolle kann aber vom Standpunkt der dritten Person aus ebensogut erklärt werden wie vom Standpunkt der ersten Person aus. So kann eine Wissenschaftlerin, die die Reizung meiner Geschmacksnerven und mein darauf folgendes Verhalten untersucht, die kausale Rolle meines Geschmackserlebnisses ebensogut oder sogar besser erklären als ich. Aus funktionalistischer Perspektive gibt es keine grundlegende Asymmetrie zwischen dem Standpunkt der ersten Person und jenem der dritten Person. Es geht ja nur darum, bestimmte Funktionen zu erklären, genauso wie man auch die Funktionen eines Computers erklären kann. Bei diesem Erklärungsansatz geht aber genau das verloren, was ich in Anlehnung an Th. Nagel «phänomenales Bewusstsein» genannt habe. Es wird nicht berücksichtigt, dass es eine Sache ist, eine bestimmte Funktion von einem neutralen Standpunkt aus zu beschreiben und in ihrer Genese zu erklären, eine ganz andere Sache aber, eine Funktion – oder besser gesagt: ein Erlebnis – unmittelbar zu haben. Wir Menschen sind ja nicht einfach Computer, die aufgrund bestimmter «inputs» bestimmte funktionale Zustände haben und dann nach einem algorithmischen Verfahren in Folgezustände übergehen. Wir erleben immer auch die Zustände, die wir haben. Und genau dieses unmittelbare Erleben wird vom Funktionalismus nicht in Betracht gezogen.

Es gibt noch ein weiteres Problem, das der Funktionalismus kaum berücksichtigt: das Problem der Einheit des Bewusstseins. Wenn wir einem anderen Menschen oder uns selber ein Bewusstsein zuschreiben, so verstehen wir darunter nicht bloss das phänomenale oder propositionale Bewusstsein einzelner geistiger Zustände. Wir verstehen darunter immer auch ein Bewusstsein, das die einzelnen Zustände gleichsam zusammenführt und eine Einheit schafft. Wenn ich von mir etwa sage, dass ich ein Bewusstsein habe, dann will ich damit nicht nur zum Ausdruck bringen, dass ich einzelne Empfindungen bewusst erlebe oder einzelne Propositionen bewusst erfasse. Ich will damit auch sagen, dass ich als *eine* Person Erlebnisse habe und Propositionen erfasse. Dies heisst nicht unbedingt, dass es tief in mir drin so etwas wie das Ich als eine besondere Koordinationsstelle oder gar als eine besondere Substanz gibt.¹⁴ Dies bedeutet nur, dass in meinem Gehirn eine Fähigkeit zur Koordination und Verknüpfung einzelner Zustände implementiert ist. Deshalb bin ich in der Lage, mich als *eine* Person aufzufassen und nicht bloss als eine lose Ansammlung einzelner aneinandergefügter Zustände. Und deshalb bin ich auch in der Lage, ein Ich-Bewusstsein zu entwickeln. Mein Ich-Bewusstsein ist genau dann gefährdet, wenn ich nicht mehr in der Lage bin, mich selber als eine Person mit einem einheitlichen Bewusstsein aufzufassen.

¹⁴ Die Anname eines «versteckten» Ichs kritisiert in der neueren Diskussion zu Recht Dennett (1991), 412–430.

Diese Einheit des Bewusstseins ist im Rahmen der funktionalistischen Theorie kaum erklärbar. Man kann gemäss dieser Theorie höchstens von einem funktionalen Netz sprechen, und man kann zu erläutern versuchen, wie sich die einzelnen Funktionen im ganzen Netz zueinander verhalten. Aber es ist kaum möglich zu erklären, warum überhaupt ein einheitliches funktionales Netz zustande kommt und warum dadurch ein Ich-Bewusstsein ermöglicht wird. Der Funktionalismus erklärt nämlich nur die einzelnen Funktionen, indem er ihre jeweilige kausale Rolle analysiert. Er erklärt aber nicht, wie eine Einheit unter den einzelnen Funktionen geschaffen wird. Der Grund dafür liegt wohl an der allzu engen Orientierung am Computermodell. Denn bei einem Computer gibt es in der Tat keine Einheit des Bewusstseins zu erklären. Die Software, die in einer bestimmten Hardware installiert ist, ist ja bereits ein einheitliches funktionales Netz. Wenn wir die einzelnen Funktionen in Relation zu den anderen Funktionen erklärt haben, so haben wir das ganze Netz erklärt. Es wäre seltsam, darüber hinaus noch ein vereinheitlichendes Bewusstsein anzunehmen und nach einer Erklärung dafür zu suchen. Aber in diesem Punkt besteht eine entscheidende Disanalogie zwischen einem Menschen und einem Computer. Ein Mensch verfügt eben nicht nur über ein funktionales Netz, sondern auch über die besondere Fähigkeit, alle Funktionen von einem einheitlichen Standpunkt aus zu erfassen. Genau diese besondere Fähigkeit gilt es zu erklären.

V

Nach dieser kurzen Darstellung und kritischen Diskussion einiger einflussreicher Leib-Seele-Theorien komme ich zum Schluss. Ich habe zu Beginn erwähnt, dass Philosophinnen und Philosophen bei einer Erörterung des Leib-Seele-Problems auf eine Begriffsklärung abzielen. Sie wollen wissen, welche Begriffe von Leib und Seele bzw. Körper und Geist wir benötigen, damit wir die einzelnen Phänomene, die wir normalerweise in die beiden Kategorien «körperlich» und «geistig» einordnen und empirisch untersuchen, überhaupt adäquat erklären können. Ausgehend von einer klassischen Begriffsklärung, dem Cartesischen Dualismus, habe ich einige neuere Begriffsklärungen vorgestellt und diskutiert. Freilich bin ich dabei nicht zu einem endgültigen Abschluss gekommen. Ich bin – wie dies in der Philosophie nicht untypisch ist – eher in eine Aporie gemündet. Das heißt, ich bin in meiner Darstellung bei Problemen angelangt, die selbst die zur Zeit raffinierteste Theorie, der Funktionalismus, nicht zu erklären vermag. Aber auch wenn ich kein endgültiges Ergebnis erreicht habe, so habe ich hoffentlich doch aufgezeigt, in welche Richtung eine adäquate Erklärung des Verhältnisses von Körper und Geist gehen sollte. Ich möchte diese Richtung zum Schluss verdeutlichen, indem ich sechs grundlegende Punkte festhalte, die eine Leib-Seele-Theorie berücksichtigen muss.

Erstens sollte eine solche Theorie den Menschen als ein natürliches Lebewesen auffassen, das sich durch einen komplexen Organismus auszeichnet und deshalb komplexe Zustände aufweist. Zu diesen Zuständen gehören als eine Teilkategorie auch die geistigen. Diese lassen sich kaum mit Rekurs auf eine immaterielle Substanz erklären. Denn die Annahme einer derartigen Substanz wirft mehr Probleme auf, als sie zu lösen vermag, und sie lässt sich empirisch nicht belegen. Geistige Zustände sind vielmehr in naturalistischer Perspektive zu erklären, d.h. als Zustände, die nur auf einer natürlichen, körperlichen Grundlage möglich sind. Je komplexer die körperliche Grundlage ist, desto komplexer sind auch die geistigen Zustände. Da die körperliche Grundlage Untersuchungsgegenstand der Naturwissenschaften ist, muss sich eine adäquate Leib-Seele-Theorie immer an den Ergebnissen dieser Wissenschaften orientieren. Sie darf nicht das Produkt einer empiriefernen «Lehnstuhl-Philosophie» sein.

Zweitens sollte eine Leib-Seele-Theorie die geistigen Zustände jedoch nicht vollständig eliminieren und nur noch körperliche Zustände annehmen. Ein solcher eliminativ-materialistischer Ansatz übersieht, dass es trotz der körperlichen Realisierung der geistigen Zustände immer auch eine psychologische Beschreibung dieser Zustände gibt, die nicht einfach mit einer physikalischen oder physiologischen gleichgesetzt werden kann.

Drittens sollte eine Leib-Seele-Theorie auch nicht vorschnell einen bestimmten Typus von geistigen Zuständen einfach mit einem bestimmten Typus von körperlichen Zuständen identifizieren. Eine solche Identifizierung lässt unberücksichtigt, dass geistige Zustände unterschiedliche körperliche Realisierungen haben können. Das Entscheidende an einem geistigen Zustand ist nicht die konkrete körperliche Realisierung, obwohl diese natürlich immer eine notwendige Bedingung darstellt, sondern seine Funktion, die er in einem ganzen Netz von geistigen Zuständen hat. Es ist somit ein holistisch-funktionalistischer Ansatz zu wählen.

Viertens darf sich eine adäquate Leib-Seele-Theorie nicht einfach auf jene Funktionen konzentrieren, die – ähnlich wie Computerfunktionen – für die Informationsaufnahme und -verarbeitung erforderlich sind. Wenn Menschen geistige Zustände haben, verfügen sie immer auch über ein Bewusstsein, im besonderen über ein phänomenales Bewusstsein. Genau dadurch zeichnen sie sich als erlebende und nicht bloss als informationsverarbeitende Subjekte aus, und genau dadurch unterscheiden sie sich von Computern. Deshalb wäre es unzulässig, das Verhältnis von geistigen und körperlichen Zuständen einfach als die Relation von Software und Hardware zu erklären. Eine Reduktion von Mensch auf Computer trägt nicht der Komplexität des menschlichen Bewusstseins Rechnung.

Fünftens sollte eine Leib-Seele-Theorie immer auch die Einheit des Bewusstseins berücksichtigen, d.h. die Tatsache, dass eine Person ihre geistigen Zustände koordinieren und sich selber als einem einzigen Subjekt

zuschreiben kann. Genau diese Tatsache ermöglicht das Ich-Bewusstsein, das mehr ist als das Bewusstsein einzelner isolierter Zustände. Die Einheit des Bewusstseins setzt nicht notwendigerweise die Existenz einer immateriellen Geist-Substanz als Trägerin der einzelnen geistigen Zustände voraus. Sie setzt aber sicherlich die Fähigkeit zur Koordination einzelner Zustände voraus. Diese Fähigkeit gilt es hinsichtlich ihrer genauen Funktion und ihrer materiellen Realisierung zu analysieren.

Sechstens schliesslich – und damit komme ich zu einem Punkt, den ich bislang noch nicht erwähnt habe – muss eine adäquate Leib-Seele-Theorie immer auch soziale Faktoren berücksichtigen. Denn eine Person ist nicht einfach ein Robinson Crusoe, der auf einer einsamen Insel materiell realisierte geistige Zustände hat. Eine Person steht immer in einem sozialen Kontext und wird durch diesen Kontext wesentlich geprägt. Zahlreiche geistige Zustände, die eine Person sich selber oder anderen Personen zuschreibt, sind Zustände, die durch soziale Faktoren verursacht sind und häufig nur unter Berücksichtigung des sozialen Kontextes analysiert werden können (man denke etwa an Zustände wie «Angst vor Arbeitslosigkeit» oder «Hoffnung auf beruflichen Erfolg»). Es wäre daher einseitig, bei einer Analyse des Leib-Seele-Problems in materialistischer Manier immer nur nach dem Verhältnis von geistigen und körperlichen Zuständen eines einzelnen Individuums zu fragen.¹⁵ Es muss auch gefragt werden, wie die geistigen Zustände eines Individuums sozial beeinflusst werden, und es muss weiter gefragt werden, wie ein Individuum seine eigenen geistigen Zustände mit Hilfe sozial geprägter Begriffe und Kategorien auffasst.

Die sechs skizzierten Punkte haben natürlich einen programmatischen Charakter. Sie bieten keine Lösung des Leib-Seele-Problems, sondern halten nur fest, welche Problemaspekte eine Lösung berücksichtigen müsste und wo sie methodisch ansetzen sollte. So betrachtet mag das Resultat vielleicht enttäuschend wirken. Aber mir scheint, bei philosophischen Untersuchungen ist schon einiges gewonnen, wenn man weiß, wo man bei einer Problemanalyse überhaupt ansetzen soll und welche Aspekte zu untersuchen sind. Nur wenn man sich der Komplexität eines Problems bewusst wird, lassen sich vorschnelle simplifizierende Lösungen vermeiden.

¹⁵ Dies betont in der aktuellen Diskussion zu Recht Baier (1997) in Abgrenzung gegenüber individualistischen Ansätzen.

Literatur

- Armstrong, D.M. (1968): *A Materialist Theory of the Mind*, London, Routledge.
- Baier, A. (1997): *The Commons of the Mind*, Chicago & La Salle, Open Court.
- Beckermann, A. (1999): *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin & New York, W. de Gruyter.
- Block, N. (1980): «What is Functionalism?», in: idem, *Readings in the Philosophy of Psychology*, Cambridge MA, Harvard University Press, Bd. 1, 171–184.
- Churchland, P.M. (1981): «Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes», *Journal of Philosophy* 78, 67–90.
- Churchland, P.M. (1984): *Matter and Consciousness*, Cambridge MA, MIT Press.
- Dennett, D. (1991): *Consciousness Explained*, Boston & Toronto, Little Brown & Co.
- Descartes, R. (1983): *Œuvres de Descartes*, hrsg. von Ch. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin.
- Kenny, A. (1989): *The Metaphysics of Mind*, Oxford & New York, Oxford University Press.
- Kim, J. (1996): *Philosophy of Mind*, Boulder & Oxford, Westview Press.
- Nagel, Th. (1979), «What is it like to be a bat?», in idem: *Mortal Questions*, Cambridge & New York, 165–180.
- Perler, D. (1996): «Cartesische Emotionen», in: *Descartes nachgedacht*, hrsg. von A. Kemmerling & H.-P. Schütt, Frankfurt, Klostermann, 51–79.
- Perler, D. (1998): *René Descartes*, München, Beck.
- Putnam, H. (1975): «Minds and Machines», in: idem, *Mind, Language, and Reality*, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 362–385.
- Putnam, H. (1989): *Representation and Reality*, Cambridge MA, MIT Press.
- Ryle, G. (1969): *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart, Reclam (engl. *The Concept of Mind*, London, Hutchinson 1949).
- Smart, J.J.C. (1959): «Sensations and Brain Processes», *Philosophical Review* 58, 141–156.
- Swinburne, R. (1997): *The Evolution of the Soul*, revised edition, Oxford, Clarendon.