Ansätze der Philosophie des Geistes : eine Fortsetzung der "Leib-Seele"-Problematik und eine Anfrage an die theologische Ethik

Autor(en): **Holderegger, Adrian / Falco, Andrea Arz de**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **44 (1997)**

Heft 3

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760835

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

ADRIAN HOLDEREGGER / ANDREA ARZ DE FALCO

Ansätze der Philosophie des Geistes

Eine Fortsetzung der «Leib-Seele»-Problematik und eine Anfrage an die theologische Ethik

Vorbemerkungen

Vor allem die englischsprachige Literatur zur Philosophie des Geistes (philosophy of mind) ist unerschöpflich und über die grundlegenden Fragestellungen bereits weit hinausgelangt hin zur Diskussion sehr spezifischer Einzelaspekte. Der Einstieg in die Thematik, die Begrifflichkeit und das Verständnis der einzelnen Positionen wird dem Laien allerdings gerade dadurch besonders erschwert, daß die Literatur hauptsächlich in englischer Sprache vorliegt. Die Publikation von Thomas Metzinger[1], der in seinem Sammelband namhafte Vertreter der Philosophie des Geistes in Originalbeiträgen in deutscher Sprache zugänglich macht, gilt daher als besonders verdienstvoll. Der Sammelband ist – mit einigen anderen Publikationen[2] – die substantielle Grundlage des vorliegenden Beitrags. Allerdings ist an der englischsprachigen Literatur nicht vorbeizukommen, wenn eine Vertiefung der Thematik und eine Anknüpfung an aktuelle Diskussionsbeiträge gewünscht werden. Sehr hilfreich in diesem Zusammenhang ist z. B. die über Internet verfügbare, laufend aktualisierte und annotierte Literaturliste von David Chalmers. Hier finden sich bereits kommentierte, einzelnen Diskussionsschwerpunkten zugeordnete Literaturhinweise.[3]

Im deutschsprachigen Raum ist der Anschluß an die in den USA sehr intensiv geführte Diskussion in ersten Ansätzen und einigen vielversprechenden Symposien dabei, Fuß zu fassen. Interessanterweise zeichnen sich – in Anknüpfung an die eigene philosophische Tradition (Descartes, Kant, Bewußtseinsphilosophie des 19. Jahrhunderts, usw.) – zum Teil andere, eigene Schwerpunktsetzungen und Themenzugänge ab.[4]

[1] METZINGER, Th. (Hg.), Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn u.a., [3]1996.

[2] KRÄMER, S. (Hg.), Bewußtsein. Philosophische Beiträge, Frankfurt a.M. 1996; BIERI, P. (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes, Hain [2]1993.

[3] Http://ling.ucsc.edu/~chalmers/biblio.html.

[4] Vgl. z. B. RUNGGALDIER, E., Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus, Stuttgart 1996; SÖLING, C., Das Gehirn-Seele-

Die ganze Diskussion kann für sich in Anspruch nehmen, durch die intensive Auseinandersetzung mit den sich in rasanter Entwicklung befindlichen empirischen Wissenschaften, offen für neue Ergebnisse und interdisziplinär zu sein.

Der vorliegende Artikel reflektiert eine erste Annäherung an die Thematik und markiert gleichzeitig den Ansatzpunkt für ein Forschungsprojekt im Grenzbereich Ethik/Philosophie des Geistes. Daß die gestellten Anfragen unbeantwortet bleiben, somit als Fragen fortbestehen, steht damit in Zusammenhang.

Einführung in die Thematik

Die 90er Jahre unseres Jahrhunderts gelten als die Dekade des Gehirns. So, wie die Hirnforschung die Leitdisziplin in den empirischen Wissenschaften darstellt, erhebt die Philosophie des Geistes diesen Anspruch in der Philosophie. In einem gewissen Sinne können das Erkenntnisobjekt und die leitenden Fragestellungen innerhalb der Philosophie des Geistes als eine Fortsetzung der Leib-Seele-Diskussion verstanden werden, die ihre historischen Wurzeln in den unterschiedlichen Konzeptionen der Person bei Platon und Aristoteles hat und sich in der Neuzeit vor allem in Auseinandersetzung mit dem Cartesianischen Denkmodell eines Substanz-Dualismus und dem ihm gegenüberstehenden naturwissenschaftlich begründeten physikalischen Monismus entwikkelt hat.[5] Es geht also in der Philosophie des Geistes um die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Materie, genauer: nach dem Verhältnis von Geist und Gehirn.[6]

Die Gedankenarbeit der *Philosophy of mind* siedelt sich heute in einem sehr interdisziplinär geprägten Umfeld an und wird wesentlich beeinflußt durch die empirischen Disziplinen der Neurowissenschaften und Neuropathologie, aber auch durch die Informatik, die Computer- und Kognitionswissenschaften und die Mathematik. Je nach «Herkunft» und Interessenlage der beteiligten Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen finden sich andere Interessenschwerpunkte innerhalb der Diskussion. Relativ viel Raum nimmt die KI-Forschung (Künstliche Intelligenz-Forschung)[7] ein. In diesem Bereich gewinnen die epistemologisch neue Forschungsdisziplin des Konnektivismus und die ihr zugrundeliegende Idee der Abbildbarkeit von neuronaler Aktivität mittels künstlicher neuronaler Netzwerke an Bedeutung.[8]

Problem. Neurobiologie und theologische Anthropologie, Paderborn 1995; KNOEPFLER, N., Das Leib-Seele-Problem und der Determinismus, in: *Philosophisches Jahrbuch* 104 (1997) 103–116.

[5] Vgl. BRÜNTRUP, G., Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart 1996.

[6] Vgl. zu den historischen Wurzeln der Diskussion EISENBEISS, B.S., Was denkt und fühlt – das Gehirn oder die Seele?, in: *Museion 2000*. Glaube, Wissen, Kunst in Geschichte und Gegenwart 7 (1997), Heft 2, 18–30.

[7] Vgl. z. B. CHURCHLAND, P.S./SEJNOWSKI, T.J., The Computational Brain, Cambridge 1992; KURTHEN, M., Bewußtsein der Maschinen?, Stuttgart 1991.

[8] Vgl. RITTER, H. u.a., Neuronale Netze. Eine Einführung in die Neuroinformatik selbstorganisierender Netzwerke, Bonn 1991. Populärwissenschaftlich: ALLMAN, W.F.,

Physische und mentale Eigenschaften: die Frage nach dem Bewußtsein

Einige der grundlegenden Fragestellungen innerhalb der Philosophie des Geistes drehen sich um die Frage des Bewußtseins im allgemeinen und im Zusammenhang damit um die phänomenale Qualität des Erlebens (Qualia[9]) im besonderen. Ausgangspunkt der Reflexion bildet die Erfahrung zweier (scheinbar?) fundamental unterschiedlicher Phänomene, nämlich physischer und mentaler, oder: die subjektive, introspektive Erlebnis- und Erfahrungsperspektive der ersten Person und die objektive, beobachtende «Außensicht» der dritten Person (insbesondere der empirischen Wissenschaften). Phänomenale Zustände sind unmittelbar nur der sie gerade erfahrenden Person zugänglich, sie sind somit « ... transparent, sie sind perspektivisch und sie sind präsent.»[10] Die Person konstituiert ein Ich-Zentrum, das eine geschichtliche Dimension enthält und eine psychische Biographie darstellt. «Interessant ist außerdem, daß sich mit der Entstehung von Bewußtsein immer auch Innenwelten entfalten, Räume des inneren Erlebens. Diese Räume sind aber individuelle Räume: in einem mittelpunktlosen Universum entstehen plötzlich Ich-Zentren, Brennpunkte des Bewußtseins.»[11]

Berühmt geworden im Zusammenhang mit dem Verständnis des eigenen und des fremden Bewußtseins ist die von Thomas Nagel formulierte Frage: «Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?»[12] Mit dieser Frage will er zum Ausdruck bringen, daß unser «Einfühlungsvermögen» und unsere Kenntnisnahme dessen, was in anderen Wesen vorgeht – seien dies nun Tiere oder Menschen –, sehr engen Begrenzungen unterliegen. Was können wir über die mentalen Vorgänge in anderen Personen überhaupt in Erfahrung bringen, wissen oder gar nachvollziehen?[13] Ein wichtiges Stichwort in diesem Kontext ist das des «Fremd-Seelischen.» Kognitionspsychologische Experimente und theoretische Reflexionen z. B. im Bereich der Farbwahrnehmung erlauben es nicht einmal, mit Sicherheit davon auszugehen, daß Normal-Farbsinnige z. B. das gleiche phänomenale Erlebnis «rot» haben. Martin Kurthen deutet in Anlehnung an Thomas Nagel « ... Bewußtsein ... als Phänomenalität von Zuständen einer

Menschliches Denken – Künstliche Intelligenz? Von der Gehirnforschung zur nächsten Computergeneration, Ulm 1990/93.

[9] Der Begriff «Qualia» bezeichnet in der Philosophie des Geistes den qualitativen Aspekt des Erlebens, oder «Ein Quale ist die introspektiv erfahrbare, monadische, qualitative Eigenschaft eines, wie es scheint, phänomenalen Einzeldings ...». LYCAM, W.G., «Eine eingeschränkte Verteidigung phänomenaler Information», in: Metzinger, Th. (Hg.), Bewußtsein, 283–303, hier 290 (Anm. 1).

[10] METZINGER, TH., «Einleitung: Das Problem des Bewußtseins», in: DERS. (Hg.), Bewußtsein, 15–60, hier 25 (Anm. 1).

[11] Ebd., 19.

[12] NAGEL, Th., «Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?», in: Bieri P. (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes, 261–275 (Anm. 2). (Im Original: What is it like to be a bat? In: *Philosophical Review* 83 [1974] 435–450).

[13] Vgl. RUNGGALDIER, E., «1.3.2 Gedankenexperiment, eine andere Person zu sein», in: DERS., Was sind Handlungen?, 164f.; DERS., «2.1.1 Gedankenexperiment, eine Fledermaus zu sein», in: ebd., 169f.(Anm. 4).

Entität (oder Prozessen in dieser Entität) für diese Entität. ... Dabei liegt die Betonung explizit auf dem Aspekt der qualitativen Phänomenalität (dem Irgendwie-Sein-für, der qualitativen Gestaltung von Bewußtsein) und nicht der Individualität (dem Diese-Entität-Sein) oder gar Selbstreflexivität (dem Selbstsein im Charakter des Seins-für).»[14] Inhalte und das Erleben des Bewußtseins im Sinne des Irgendwie-Sein-für sind also prinzipiell der Außenbeobachtung nicht zugänglich. Daß wir uns selbst und andere als bewußt erleben, spielt vor allem auf der Ebene der Fremd- und Selbstzuschreibungen: «Wenn es in der normalen Sprachpraxis ein Wissen um Fremdseelisches gibt, dann nur in dem unproblematischen Sinne, daß wir jeden, den wir in der Sozialgemeinschaft als Mitmenschen akzeptieren, bereits in diesem Akt der Anerkennung als bewußtes Wesen nehmen.»[15]

Kurthen unterscheidet begriffliches von nicht-begrifflichem Bewußtsein und ordnet dem begrifflichen Bewußtsein mentale Episoden wie Meinungen oder generell propositional verfaßte intentionale Zustände zu; nichtbegriffliche Bewußtseinsphänomene sind z. B. Schmerzempfindungen und Farbwahrnehmungen.[16] Er wendet sich damit gegen die Ansicht, daß das Bewußtsein ein einheitliches, unteilbares Phänomen darstellt, und vertritt die These, Bewußtsein sei vielmehr ein Komplex heterogener Phänomene wie Wachheit, Gewahrsein, Selbstreflexion, kognitive Leistungsfähigkeit usw.[17] Güven Güzeldere differenziert die unterschiedlichen Aspekte des Bewußtseins im Hinblick auf die Unterscheidbarkeit von anderen mentalen Eigenschaften und formuliert, «daß Bewußtsein kein gewöhnlicher mentaler Zustand ist, oder aus solchen besteht, sondern vielmehr das Gewahrsein jener Zustände und Prozesse ist (oder daraus besteht).»[18] Dieses introspektive Bewußtsein – die eigentliche Wahrnehmung des Mentalen – sieht er begrifflich faßbar in Theorien höherstufiger (mentaler) Repräsentation (mentaler Zustand der Meta-Ebene), mittels der These der höherstufigen Wahrnehmung oder der These des höherstufigen Gedankens.[19] Ned Block wendet sich im Kontext dieser differenzierenden Betrachtungsweisen z. B. gegen die simplifizierende Sicht von John R. Searle, der Bewußtsein folgendermaßen formuliert: «Mit Bewußtsein meine ich einfach jene subjektiven Zustände des Gewahrseins oder des Empfindens, die mit dem morgendlichen Aufwachen beginnen und den ganzen Zeitraum des Wachseins hindurch andauern, bis man in einen traumlosen Schlaf fällt oder in ein Koma oder stirbt oder auf sonstige Weise, wie man sagt, ohne Be-

[14] KURTHEN, M., «Das harmlose Faktum des Bewußtseins», in: Krämer, S. (Hg.), Bewußtsein, 17–35, hier 17 (Anm. 2).

[15] Ebd., 27.

[16] Vgl. ebd., 22.

[17] Vgl. KURTHEN, M., «Zur Naturalisierung des phänomenalen Bewußtseins», in: Metzinger, Th. (Hg.), Bewußtsein, 133–152, hier 134 (Anm. 1).

[18] GÜZELDERE, G., «Ist Bewußtsein die Wahrnehmung dessen, was im eigenen Geist vorgeht?», in: Metzinger, Th. (Hg.), Bewußtsein, 397–422, hier 397 (Anm. 1).

[19] Vgl. ebd., 402–403.

wußtsein ist.»[20] Demgegenüber charakterisiert Block das Bewußtsein durch vier unterscheidbare Qualitäten: das phänomenale Bewußtsein, das Zugriffs-Bewußtsein, das repräsentationale Kontroll-Bewußtsein und das Selbstbewußtsein.[21]

Erklärungsmodelle für das Verhältnis von Geist und Gehirn

Wie läßt sich überhaupt die phänomenale Erfahrungswelt aus ihren physischen Grundlagen erklären? Wie entsteht im Gehirn unser buntes, vielseitiges, durch unterschiedliche Sinneserfahrungen geprägte Erleben? In welchem Verhältnis zueinander stehen die empirisch-experimentell nachweisbare neuronale Aktivität und die Gedanken- und Vorstellungswelt? Wie kann ein zwar zeitliches, aber unräumliches Phänomen wie Bewußtsein sich aus einer raum-zeitlichen Größe wie dem Gehirn bilden? Dazu Colin McGinn: «Wie kann sich etwas, dessen Wesen es ist, nicht-räumlich zu sein, aus etwas entwickeln, dessen Wesen es ist, räumlich zu sein?»[22] – Offensichtlich stellt der Übergang von der physikalischen und chemischen Welt der neuronalen Aktivität zu den Wahrnehmungsinhalten einen radikalen Bruch (explanatory gap[23]) dar, an dem bisher alle denkbaren Erkärungsmodelle gescheitert sind.

Trotzdem wird diesen Problemen in unterschiedlichen Ansätzen gerecht zu werden versucht. Der metaphysisch-theologische Diskurs des Leib-Seele-Problems wird in Anlehnung an naturwissenschaftliche Prämissen – z. B. den Energieerhaltungssatz der Physik (die kausale Geschlossenheit der physischen Welt) – umgedeutet in das Problem, wie eine Interaktion von Geist und Materie möglich sein könnte. Dualistische Erklärungsgänge, die – im Anschluß an Descartes' Unterscheidung in *res extensa* und *res cogitans* – von einer substantiellen Verschiedenheit von Geist und Materie ausgehen, finden sich in der aktuellen Diskussion in einer unbedeutenden Minderheit wieder. In einer modernen Version findet sich der klassische Dualismus im Modell von J. Eccles, der in Anlehnung an K. Poppers Drei-Welten-Theorie die Hypothese einer «Quantenselektion der Bouton-Exozytose» formuliert, mit dem Problem, daß er die Existenz mentaler Entitäten (Psychonen) postulieren muß, die über

[20] BLOCK, N., «Eine Verwirrung über eine Funktion des Bewußtseins», in: Metzinger, Th. (Hg.), Bewußtsein, 523–581, hier 532 (Anm. 1).

[21] Vgl. ebd., 548.

[22] MCGINN, C., «Bewußtsein und Raum», in: Metzinger, Th. (Hg.), Bewußtsein, 183–200, hier 189 (Anm. 1).

[23] Der Begriff «explanatory gap» (Erklärungslücke) wurde 1983 durch Joseph LEVINE geprägt. Er besagt im wesentlichen, daß auch die weitestgehenden Erkenntnisse im Bereich der physischen und funktionalen Korrelate eines bestimmten phänomenalen Zustandes nichts zum Verständnis dessen beitragen, was tatsächlich erfahren wird, wie dieser Zustand sich für den Erlebenden anfühlt.

quantenmechanische Effekte die Emission an Nervenenden im Gehirn verändern, ohne daß die Energie-Erhaltungssätze der Physik verändert werden.[24]

Diesen dualistischen Ansätzen steht eine weithin akzeptierte monistische Ontologie als Reflexionsbasis entgegen: der Physikalismus.[25] Konrad Cramer erklärt den Physikalismus/Materialismus mit dem Hinweis darauf, daß «alles, was über Personen in wissenschaftlich ausweisbarer Weise gesagt werden kann, in Theorien gesagt werden muß, die – in welch komplexer Gestalt auch immer – Theorien über die Materie sind.»[26]

Auch hier finden sich die Erklärungsmodelle für die Wirkweise des Mentalen in den physischen Bereich hinein in unterschiedlichen Spielarten wieder. Als «extreme» Ansätze mögen der reduktionistische Physikalismus (mentale Phänomene lassen sich auf physische Phänomene reduzieren), der Epiphänomenalismus im Zusammenhang mit dem Funktionalismus (mentale Phänomene sind kausal wirkungs- und bedeutungslos; «lose» Enden im kausal geschlossenen Wirkungsnetz), Identitätshypothesen (neuronale Ereignisse sind identisch mit mentalen Ereignissen) und der Eliminativismus (mentale Phänomene existieren nur scheinbar) gelten.[27] So formuliert Elmar Holenstein beispielsweise: «Eliminativismus, Funktionalismus und Nominalismus sind begrifflich konsistente Alternativen zu einem Bewußtseinsrealismus, nach dem Bewußtsein etwas ist, das zum einen phänomenal erfahrbar ist und zum andern im Verhalten von Lebewesen eine kausale Rolle spielt.»[28] Robert van Gulick, der einen denkbaren Eigenschaftsdualismus von einem unmöglichen Substanzdualismus unterscheidet, siedelt die Bewußtseinsproblematik im Bereich der funktionalen Relationen an und geht damit von der prinzipiellen Charakterisierbarkeit und Erklärbarkeit mentaler Zustände und Prozesse in funktionaler Terminologie aus.[29] David Papineau vertritt mit Nachdruck eine Identitätsthese im Hinblick auf mentale und physische Eigenschaften, indem er darauf verweist, daß es ein

[24] Vgl. POPPER, K.R./ECCLES, J.C., Das Ich und sein Gehirn, München [10]1991; kritisch dazu: SÖLING, C., «3.3.2. Der Interaktionismus Eccles'», in: DERS., Das Gehirn-Seele-Problem, 100ff. (Anm. 4).

[25] Der Begriff Physikalismus ersetzt den früher gebräuchlichen des Materialismus, da mit dem Begriff Materie nicht alle Aspekte der physischen Welt erfaßt sind.

[26] CRAMER, K., «Das cartesianische Paradigma und seine Folgelasten», in: Krämer, S. (Hg.), Bewußtsein, 105–129, hier 106 (Anm. 2).

[27] Vgl. z. B. CHURCHLAND, P.S., «Reductionism and the neurobiological basis of consciousness», in: Marcel A./Bisiach E. (Hg.), Consciousness in Contemporary Science, Oxford 1988; BIRNBACHER, D., Epiphenomenalism as a solution to the ontological mind-body problem, in: *Ratio* 1 (1988) 17–32; CLARK, T.W., Function and phenomenology: Closing the explanatory gap, in: *Journal of Consciousness Studies* 2 (1995) 241–254; CRICK, F., Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins, München 1994; DENNETT, D.C., Consciousness explained, Boston u.a. 1991 (deutsch: Philosophie des menschlichen Bewußtseins, Hamburg 1994.)

[28] HOLENSTEIN, E., «Die kausale Rolle von Bewußtsein und Vernunft», in: Krämer, S. (Hg.), Bewußtsein, 184–212, hier 200 (Anm. 2).

[29] Vgl. VAN GULICK, R., «Was würde als eine Erklärung von Bewußtsein zählen?», in: Metzinger, Th. (Hg.), Bewußtsein, 79–101, hier 85 (Anm. 1).

zentraler und gutbestätigter Teil unserer Weltauffassung ist, daß alle physischen Wirkungen vollständig physische Ursachen haben. Wenn nicht alle Wirkungen im Verhalten durch getrennte bewußte und physische Ursachen überbestimmt sind – was Papineau für absurd hält –, müssen folglich bewußte Zustände identisch sein mit physischen Zuständen.[30] Er bezeichnet die Nichtanerkennung dieser für ihn nicht hintergehbaren Tatsache als einen «antipathetischen Fehlschluß.»

Die Position eines nicht-reduktionistischen Physikalismus[31], die als eine Zwei-Aspekte-Theorie bezeichnet werden kann, geht von einer monistischen Ontologie (Physikalismus) und einer dualistischen «Ideologie» (physische und mentale Eigenschaften) aus. Das Verhältnis dieser Eigenschaften wird als hierarchisches gedeutet: Die physikalische Basis ist fundamentaler als die mentalen Ereignisse. Da die mentalen Ereignisse als emergente oder superveniente Systemeigenschaften[32] erklärt werden, müssen als Grundannahmen Kovarianz, asymmetrische Abhängigkeit und asymmetrische Determination gelten, d. h. zum einen sind die emergenten Eigenschaften von den Basiskomponenten mikrodeterminiert, aber nicht einfachhin auf diese rückführbar; zum anderen herrscht eine strenge Parallelität zwischen neuronaler und mentaler Aktivität. In kausaltheoretischer Hinsicht muß allerdings wieder das Problem, das sich aus der physikalistischen Basisontologie und der kausalen Wirkmächtigkeit emergenter Eigenschaften (Makrodetermination) ergibt, erklärt werden. Anders gefragt: Wie kann unsere feste Überzeugung (die Element des Alltagsverstandes ist), daß wir aufgrund von Einstellungen, Wünschen, Reflexionen – also mentalen Ereignissen – handeln und in die physische Welt einwirken, erklärt werden, wenn die physische Aktivität jeglicher geistigen Aktivität vorangeht, ja diese determiniert? Wie stellt sich das Phänomen geistiger Aktivitäten kausalitätstheoretisch dar, d. h. wie können mentale Ereignisse in einer physikalisch geschlossenen Welt kausal wirksam werden? Somit reduziert sich auch im Kontext eines nicht-reduktionistischen Physikalismus die Handlung auf eine Form des Verhaltens und bleibt die Frage nach der Freiheit des Menschen, seiner Verantwortung, der Rechtfertigungsbedürftigkeit seines Tuns und Lassens unbeantwortet.[33] Peter Bieri vertritt in diesem Zusammenhang eine These, die eher als unbefriedigend empfunden wird: Daß wir uns als moralische Subjekte unseres Tuns begreifen und uns und anderen Verant-

[30] PAPINEAU, D., «Der antipathetische Fehlschluss und die Grenzen des Bewußtseins», in: ebd., 305–319, hier 305 (Anm. 1).

[31] Vgl. BIERI, P., «Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?», in: Gehirn und Bewußtsein, hrsg. von Spektrum akademischer Verlag, Heidelberg 1994, 172–180. ROTH, G., Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt a.M. 1997.

[32] Den Versuch, aus der Perspektive einer theologischen Anthropologie das Leib-Seele-Problem vor dem Hintergrund von Systemtheorie und Selbstorganisation neu zu deuten mit dem expliziten Anspruch, die Seele als emergente Systemeigenschaft verstehen zu wollen, unternimmt Caspar Söling. Vgl. SÖLING, C., Das Gehirn-Seele-Problem (Anm. 4).

[33] Vgl. RUNGGALDIER, E., «Handlungskausalität», in: DERS., Was sind Handlungen?, 144ff. (Anm. 4).

wortung und Moralität zuschreiben, beruht auf der stillschweigenden Voraussetzung von Bewußtsein im Sinne von Erleben.[34] Gleichzeitig formuliert Bieri aber auch einen kritischen Einwand gegen die ontologische Realität von Handlungen und für ihre Naturalisierbarkeit: «Ein prominentes Argument ist dasjenige aus dem Begriff der Handlung: Wenn wir ein bestimmtes Verhalten als Handlung klassifizieren, so sagen wir damit, daß es von bestimmten Absichten und gerade nicht von irgendwelchen physischen Ursachen bestimmt ist. Wenn wir es durch physische Ursachen erklären, so ist es keine Handlung mehr. Dieses Argument läßt außer acht, daß Absichten selbst physische Phänomene sein könnten. Ein zweites prominentes Argument ist dasjenige aus dem Begriff der Freiheit: Der methodologische Physikalismus ist inkompatibel mit der Zuschreibung freier Handlungen und damit der Zuschreibung von Verantwortung.»[35] Er verweist demgegenüber auf die Meinung, daß die Diskussion sich zugunsten der These entwickelt hat, daß die wichtigsten Freiheitsbegriffe mit dem methodologischen Physikalismus verträglich sind. Aus einer anderen Perspektive, aber mit der gleichen Zielsetzung, vertritt Donald Davidson zur «Rettung» der menschlichen Freiheit und Autonomie die These, daß Determiniertheit zwar Autonomie, aber nicht Anomalie (etwas fällt unter kein Gesetz) ausschließt. Es gibt keine strengen deterministischen Gesetze, die mentale Ereignisse voraussagen oder erklären können (Anomalie des Mentalen).[36] Ob in diesem Sinne Freiheit einzig proportional ist zur Unkenntnis der Gesetzmäßigkeiten neuronaler Aktivitäten aufgrund unserer kognitiven Beschränktheit, sei dahingestellt!

Neurowissenschaftliche Erkenntnisse im Zusammenhang mit dem Bewußtseinsphänomen

Kognitive, bewußte Prozesse sind offenbar nicht möglich ohne eine funktionierende Großhirnrinde[37] (insbesondere parietalen, temporalen und präfrontalen Cortex), ohne die entsprechenden Verbindungen zum limbischen System als «Verhaltensbewertungssystem» des Gehirns und ohne eine Beteiligung der Formatio reticularis des Hirnstammes, die den Neocortex «wach» hält.[38] Die

[34] Vgl. BIERI, P., «Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?», in: Metzinger, Th. (Hg.), Bewußtsein, 61–77, hier 64 (Anm. 1).

[35] BIERI, P., «Generelle Einführung», in: DERS. (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes, 1–28, hier 27, Fußnote 13 (Anm. 2). Das Ende der Fußnote belegt seine Aussagen im Hinblick auf die Kompatibilität von Freiheit und methodologischem Physikalismus: «Vgl. die Texte von Teil III in U. Pothast (Hg.), Freies Handeln und Determinismus, Frankfurt 1978.»

[36] Vgl. DAVIDSON, D., «Mentale Ereignisse», in: ebd., 73–92. Vgl. Dazu kritisch: RUNGGALDIER, E., «2.2. Supervenienz mentaler auf physikalischer Eigenschaften», in: DERS., Was sind Handlungen?, 131ff. (Anm. 4).

[37] Vgl. z. B. ABELES, M., Corticonics: Neural circuits of the cerebral cortex, Cambridge 1991; BROWN, J., Self and process. Brain-states and the conscious present, New York 1991; HOBSON, J.A., The chemistry of conscious states, Boston u.a. 1995.

[38] Vgl. z. B. BOGEN, J.E., On the neurophysiology of consciousness: An overview, in: *Consciousness and Cognition* 4 (1995) 52–52. FLOHR, H., «Qualia and brain

Gehirnforschung befaßt sich fast ausschließlich mit den stoffwechselintensiven Prozessen der gerichteten Aufmerksamkeit (unter Ausschluß beispielsweise des Ichbewußtseins). Bewußtsein wird in dieser Optik als Eigensignal des Gehirns für die Bewältigung neuer Aufgaben durch die Neuverknüpfung von Nervennetzen betrachtet. Bewußtsein wird als zeitlich und örtlich mit technischen Mitteln erfaßbares und nicht-privates Phänomen qualifiziert.[39] Es liegt offenbar eine Wahrnehmungs- und Bewußtseinseinheit vor im Gegensatz zu den kategorialen Informationseinheiten, die in die verschiedenen Hirnzentren eingehen.

Die Interpretation dieser Erkenntnisse wird zur Stützung des Physikalismus herangezogen, insbesondere wird verwiesen auf die Nachweisbarkeit der engen Parallelität von Hirnaktivitäten und kognitiven oder Bewußtseinsprozessen, auf die experimentelle Sichtbarmachung von bewußten Hirnprozessen und auf die grob bekannten Mechanismen, die zu Geist- und Bewußtseinsprozessen führen und pharmakologisch-physiologisch beeinflußbar sind.

Eine weitere wichtige Erkenntnisquelle nicht nur im Kontext der Bewußtseinsforschung, sondern auch zur Lokalisierung verschiedener mentaler Phänomene im Gehirn (Sprachzentrum, Sehrinde, usw.), stellt die experimentelle Arbeit mit gehirngeschädigten Personen dar, bei denen selektiv eine bestimmte Gehirnfunktion ausgefallen ist.[40]

Anfragen aus ethischer Sicht

Obwohl die Philosophie des Geistes in ihrer modernen Form ihren Anfang bei begriffs- und sprachanalytischen Studien zu mentalistischen Begriffen genommen hat, sind gerade Schlüsselbegriffe wie Bewußtsein, Qualia, usw. noch ungenügend definiert (siehe oben). Diese Definitionsschwächen, die meistens keine klare inhaltliche Zuordnung dessen erlauben, was unter dem Begriff «Bewußtsein» subsumiert ist, erschweren die Diskussion erheblich und drängen auf eine Sichtung der unterschiedlichen Bedeutungen und inhaltlichen Füllungen, aber auch auf den (sicher ehrgeizigen) Versuch, eine konsensfähige Definition zu formulieren.

Die ethischen Implikationen, die sich mit diesen Forschungsansätzen verbinden, sind vielfältiger Natur. Eine eher exotisch anmutende Konsequenz aus dem Bereich der KI-Forschung und der Hypothese intelligenz- und bewußtseinsfähiger Maschinen mag in den ethischen Bedenken hinsichtlich der Schaffung nicht nur künstlichen Bewußtseins, sondern auch damit verbunde-

processes», in: Beckermann, A. u.a. (Hgg.), Emergence or reduction? Essays on the prospects of nonreductive physicalism, Berlin/New York 1992.

[39] Vgl. ROTH, G. , Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt a.M. 1997.

[40] Vgl. BISIACH, E., «Understanding consciousness: Clues from unilateral neglect and related disorders», in: Milner, A.D./Rugg, M.D. (Hgg.), The Neuropsychology of consciousness, London 1992; FARAH, M., «Visual perception and visual awareness after brain damage: A tutorial overview», in: Umilta C./Moscovitch M. (Hgg.), Conscious and nonconscious information processing, Cambridge 1995.

nen Leidens liegen.[41] Naheliegender ist jedoch ein grundlegend sich änderndes Selbstverständnis des Menschen im Zusammenhang mit neuen Erkenntnissen aus den empirischen Wissenschaften und ihrer Deutung durch die philosophischen und kognitionspsychologischen Disziplinen im Hinblick auf die Funktionsweise des Gehirns und somit auf die Grundlagen des Denkens, Fühlens, Erlebens, usw. «Der Besitz von bewußten Erlebnissen ist eines der zentralen Kriterien, anhand derer wir einem System den Status einer Person zubilligen oder absprechen. Dies ist ein weiterer Grund dafür, daß das Projekt einer Theorie phänomenalen Bewußtseins fundamentale Bedeutung für die philosophische Ethik besitzt.»[42]

Die Frage: Wer oder was ist eine Person? oder noch tiefergehend: Wer bin ich? mag ganz neue Antworten provozieren und intensive Umdenkprozesse in Gang setzen. Die Konfrontation traditioneller und moderner Ethikkonzepte mit den denkerischen Voraussetzungen und Implikationen der Philosophie des Geistes hat noch nicht – oder wenn, dann in sehr rudimentärer und einseitiger Form – stattgefunden. Angesichts der Tatsache, daß die Philosophen und Naturwissenschaftler, die sich auf dem Gebiet der Philosophie des Geistes betätigen, aufgrund neuer Erkenntnisse und Einsichten fundamentale Umwälzungen unseres Selbst- und Personverständnisses erwarten, drängt sich eine frühzeitige Auseinandersetzung mit einigen grundlegenden Thesen auf.

Trotz manch neuer Versöhnungsprojekte (dem sogenannten Kompatibilismus[43]) besteht nach wie vor der Verdacht, daß es einen fundamentalen Gegensatz gibt zwischen den in Ethik und Recht gemachten Voraussetzungen (Freiheit der Person, Verantwortlichkeit und Rechenschaftspflichtigkeit des moralischen Subjekts, usw.) und den Konklusionen, die aus einem selbst minimalen Physikalismus abzuleiten sind. Wenn Freiheit und Wille sich einzig auf Begleitgefühle einer (scheinbar willentlich ausgeführten) Handlung reduzieren lassen, so können sie nicht mehr als deren Voraussetzung gelten. Ist die Freiheit des Willens eine Illusion, da jeder Entschluß – so die Hirnforschung – etwas zu tun, gute Gründe hat (keine Willkür), also jede aktuelle Entscheidung vor- oder unbewußt geschieht?[44] Aber nicht nur Begriffe wie Freiheit und Verantwortung stehen zur Diskussion, auch andere mit der Person und ihrer Identität gegebene oder vorausgesetzte Eigenschaften werden mit Fragezeichen versehen. Thomas Metzinger beispielsweise spricht der Person die Eigenschaft eines «zentrierten Erlebnisraums» zu. «Das phänomenale Selbst kann man auch als unser mentales Selbstmodell bezeichnen. Dieses Selbstmodell ist die mentale Repräsentation, also das geistige Bild, die stellvertretende Darstellung, welches die betreffende Person oder das betreffende System von

[41] Vgl. BIRNBACHER, D., «Künstliches Bewußtsein», in: Metzinger, Th. (Hg.), Bewußtsein, 713–728 (Anm. 1).

[42] METZINGER, TH., «Einleitung», in: DERS. (Hg.), Bewußtsein, 683–690, hier 686 (Anm. 1).

[43] Vgl. POTHAST, U., Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht, Frankfurt a.M. 1980.

[44] Vgl. KNOEPFLER, N., Das Leib-Seele-Problem und der Determinismus, in: *Philosophisches Jahrbuch* 104 (1997) 103–116.

sich selbst in ihrer Umwelt erzeugt.»[45] Dies bedeutet, daß «die naturalistische Antwort auf das Problem der individuellen Subjektivität lautet: Die Perspektive der ersten Person ist ausschließlich ein Darstellungsphänomen, dem nichts in der objektiven Struktur der Welt entspricht.»[46] Identität, Einheit des Selbstbewußtseins, das Bewußtsein, eine Person zu sein sind in Metzingers Perspektive repräsentationale Fiktionen. Da wir diese « ... Modelle nicht *als* Modelle erkennen, ist unser phänomenaler Raum durch einen umfassenden und in Standardsituationen erlebnismäßig nicht hintergehbaren naiven Realismus charakterisiert.»[47]

Was bleibt von der Person als moralischem Subjekt, wenn der Mensch – sein Gehirn – als ein System interpretiert wird, das « ... ein repräsentationales Objekt (aktiviert), ... sich dabei in ein naiv-realistisches Selbstmißverständnis (verstrickt) und ... auf diese Weise ein phänomenales Selbst (erzeugt)»[48]? Wie sehr eine solche Vorstellung kontrastiert mit traditionellen Personverständnissen, bringt Manfred Frank – in Anknüpfung an die Subjektphilosophie Kants – auf den Punkt mit der berechtigten Frage: «In der Tat: Wie soll ich etwa Kants kategorischen Imperativ, wonach Personen grundsätzlich nicht als Gegenstände, sondern als Zweck zu behandeln sind, ernstnehmen können, wenn Personen nun einmal physische Gegenstände sind – und sonst nichts?»[49] Daß das von Metzinger entworfene Personverständnis sich mit gewissen Personkonzepten, wie sie beispielsweise durch angelsächsische Philosophen vertreten werden, nicht widerspricht, zeigt Georges Rey auf. Er vertritt eine andere Sicht des Problems personaler Identität: «Wir projizieren ein dauerhaftes Objekt, das in unserem eigenen Fall mit unseren persönlichen Interessen korrespondiert und – im Fall der anderen – mit den mehr oder weniger stabilen Wirkungen, die sie auf uns haben. Aber, wie Hume und Parfit argumentiert haben, gibt es kein ‹geeignetes› Ding, das mit diesen Projektionen korrespondiert; nichts, das ein angemessenes Objekt unserer Reaktionen und Interessen für sie oder für uns selbst wäre.»[50]

Die Diskussion um die Person in der philosophischen und theologischen Ethik kann sich auf einen intensiv geführten Argumentationsaustausch berufen und stützen.[51] Die Bereicherung der Diskussion durch den Einbezug der Er-

[45] METZINGER, TH., «Niemand sein. Kann man eine naturalistische Perspektive auf die Subjektivität des Mentalen einnehmen?», in: Krämer, S. (Hg.), Bewußtsein, 130–154, hier 130 (Anm. 2).

[46] Ebd., 151.

[47] METZINGER, TH., «Ganzheit, Homogenität und Zeitkodierung», in: DERS. (Hg.), Bewußtsein, 595–633, hier 596–597 (Anm. 1).

[48] Ebd., 626.

[49] FRANK, M., «Ist Subjektivität ein ‹Unding›? Über einige Schwierigkeiten der naturalistischen Reduktion von Selbstbewußtsein», in: Krämer, S. (Hg.), Bewußtsein, 66–90, hier 68 (Anm. 2).

[50] REY, G., «Annäherung an eine projektivistische Theorie bewußten Erlebens», in: Metzinger, Th. (Hg.), Bewußtsein, 153–175, hier 169 (Anm. 1).

[51] Vgl. u.a. HOLDEREGGER, A., «Was zeichnet den Menschen als Menschen aus? Antwortversuche zur Würde des Menschen», in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 40 (1994) 275–288; RAGER, G. (Hg.), Beginn, Personalität und Würde des Menschen,

kenntnisse und Thesen der Philosophie des Geistes verspricht nicht nur Anregung, sondern wird auch Neuorientierungen und Erkenntnisfortschritte durch vertiefte Einsichten in die Entwicklung, Organisation und Funktion der neurologisch-physiologischen Grundlagen des Menschen bringen.

Freiburg i.Br. 1997; KUHSE, H./SINGER, P., Individuals – Humans – Persons. Questions of Life and Death, St. Augustin 1995; HONNEFELDER, L., Der Streit um die Person in der Ethik, in: *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993) 246–265.