

WAS VERDANKEN WIR DESCARTES IN DER GEGENWÄRTIGEN DEBATTE ÜBER DAS LEIB-SEELE-PROBLEM?

KAZIMIERZ RYNKIEWICZ

Ludwig Maximilians-University & Ignatianum

Resümee: Ziel des Aufsatzes ist es, einige relevante Sachverhalte aus der Philosophie Descartes' hervorzuheben, welche die Entwicklung der (gegenwärtigen) Leib-Seele-Problem-Debatte maßgeblich geprägt haben. Aus der Sicht gegenwärtiger philosophischer Debatte wird die Fundierung des ontologischen Dualismus Descartes' aufgewiesen, um schließlich diesen Standpunkt einer kritischen Würdigung zu unterziehen – mit dem Blick auf eine Zukunftsperspektive. Das methodische Verfahren nimmt Rücksicht sowohl auf den Bereich a priori als auch den a posteriori.

I. Einleitung

Mit René Descartes (1596-1650) vollzieht sich der Übergang von einer Seinsmetaphysik zu einer Metaphysik des Subjekts oder einer Erkenntnismetaphysik.¹ Dieser Übergang Descartes' ist für die Debatte über das Leib-Seele-Problem bedeutsam. Gemeint ist vor allem sein Gedanke, dass körperliche und mentale Phänomene Attribute zweier verschiedener Substanzen sind, einer materiellen, ausgedehnten Substanz (*res extensa*) und einer nicht-ausgedehnten, denkenden und fühlenden Substanz (*res cogitans*) (vgl. Princ. I, 51). Dadurch wird Theorie eines, *ontologischen Dualismus*'' gestützt, d.h. die These, dass die Welt zwei umfassende, gesonderte Phänomenbereiche enthält: physische und nicht-physische (d.h. mentale) Phä-

¹ Vgl. Coreth, E. u.a., *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Berlin-Köln 32000, 30f; auch Anzenbacher, A., *Einführung in die Philosophie*, Freiburg-Basel-Wien 82002, 135; Disse, J., *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik*, Darmstadt 2001, 204.

nomene. Im Hintergrund des ontologischen Dualismus steht ein *intuitiver Dualismus*: Einerseits erfahren wir uns als Körper, andererseits erleben wir uns als Mittelpunkt eines Stromes von Erlebnissen, Gefühlen, Wünschen, Vorstellungen usw. Alle Schwierigkeiten, die mit diesem Dualismus zusammenhängen, fallen unter den Sammelbegriff „*das Leib-Seele-Problem*“.²

In diesem Aufsatz will ich einige relevante Elemente aus der Philosophie Descartes' hervorheben, welche zur Entwicklung der Leib-Seele-Problem-Debatte beigetragen haben. Ich werde in vier Schritten vorgehen. Vorab werde ich versuchen deutlich zu machen, dass der Weg zu diesem Dualismus über den radikalen Zweifel und das berühmte „*cogito*“ führt (II). Danach soll eine bündige Darstellung grundlegender Positionen aus dem Leib-Seele-Problem-Bereich erfolgen, so dass der Hintergrund zum Verständnis des ontologischen Dualismus Descartes' hergestellt wird (III). In einem weiteren Schritt wird der ontologische Dualismus selbst in einer notwendigen Umrahmung bestimmt werden (IV). Anschließend wird ein kritischer Versuch unternommen, diverse gravierende Mängel des ontologischen Dualismus aus Sicht der gegenwärtigen Diskussion aufzudecken (V). Zum Schluss wird nach einer Zukunftsperspektive der Debatte über das Leib-Seele-Problem gefragt werden (VI).

II. Der Weg zum ontologischen Dualismus über den radikalen Zweifel und das „*cogito*“

Das Anliegen der Philosophie Descartes' besteht in der Suche nach Gewissheit bzw. Zweifelsfreiheit der Erkenntnis.³ In den „*Meditationes de prima philosophia*“ versucht Descartes darum alles, was nicht als absolut gewiss angesehen werden kann, durch den *radikalen methodischen Zweifel* in Frage zu stellen. Anfangs wird der gesamte Bereich sinnlicher Erfahrung in Zweifel gezogen, weil uns unsere Sinneswahrnehmungen gelegentlich täuschen. Da Descartes alle denkbaren und möglichen Täuschungen ausschließen will, entwirft er auch die Hypothese einer größtmöglichen Täuschung „*genius malignus*“ (d.h. die „Hypothese der Täuschung durch den bösen Geist“). Damit wird auch der Zweifel an allen arithmetischen und geometrischen Wahrheiten in Betracht gezogen (vgl. Med. I, 5f).

² Vgl. Bieri, P., Generelle Einführung, in: ders. (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Bodenheim 21993, 2f.

³ Descartes vergleicht bekanntlich das gesamte Wissen mit einem Baum: die Wurzel bildet Metaphysik, den Stamm stellt Physik dar, alle anderen Wissenschaften (sie werden auf drei grundlegende reduziert: Mechanik, Medizin, Ethik) sind die Äste.

Das was sich allem Zweifel entzieht, ist für Descartes nur die Tatsache meiner eigenen Existenz, soweit ich denke. Das Denken, selbst mein mich täuschendes Denken setzt voraus, dass ich existiere. So gelangt Descartes zu seinem berühmten Satz „*cogito, ergo sum*“, der aber nicht so zu verstehen ist, dass sich aus der Tatsache „ich denke“ die Tatsache „ich existiere“ ergibt, sondern ich erkenne unmittelbar mit Gewissheit, dass ich notwendig existiere, indem ich denke. Darum besteht für Descartes auch das Wesen des Menschen darin, „*res cogitans*“ zu sein. Mit diesem Begriff sind alle möglichen Bewusstseinsinhalte gemeint: theoretisch-kognitive Gehalte, Willensakte und Affekte (vgl. Med. II, 3, 8). Auch die cogitationen (d.h. Bewusstseinszustände) sind wie das ego selbst zweifellos gegeben (vgl. Med. II, 9f). Die Evidenz des „*cogito, ergo sum*“ zeichnet sich durch Klarheit und Deutlichkeit aus. Descartes schreibt in seinen *Meditationen*:

Nun weiß ich zwar bereits zum mindesten, dass sie (d.h. materielle Dinge), sofern sie den Gegenstand der reinen Mathematik ausmachen, existieren können, da ich sie ja klar und deutlich erfasse (Med. VI, 1).

Als unbedingt wahr gilt nun für Descartes alles, was *klar* und *deutlich* erkannt wird. Während die Klarheit darin besteht, dass etwas dem willigen Geist existierend und auffallend erscheint, liegt die Deutlichkeit hingegen dann vor, wenn etwas von anderen Dingen so unterschieden wird, dass es nur klare Merkmale enthält (vgl. Med. V, 5; Princ. I, 45).

Da ich erkennen kann, dass es neben den Bewusstseinsakten auch andere Fähigkeiten von mir gibt (z.B. die Fähigkeit der Ortsveränderung), so muss ich einen Körper voraussetzen, d.h. ein Ding mit der Ausdehnung (vgl. Med. VI, 17f).⁴

III. Allgemeine Einsicht in die (klassische) Debatte über das Leib-Seele-Problem

Diesem ontologischen Dualismus Descartes' hat die Debatte über das Leib-Seele-Problem viel zu verdanken, weil er sie von Anfang an entscheidend mitgeprägt hat. Aus gegenwärtiger philosophischer Sicht hat jedoch der ontologische Dualismus kein Monopol mehr auf dem Leib-Seele-Problem-Gebiet. Das ergibt sich nicht zuletzt aus den zahlreichen Unklarheiten, auf die wir noch unten zu sprechen kommen.

⁴ Vgl. auch Disse, J. (2001), 201f; auch Coreth, E. u.a. (2000), 42f.

Die plausible Analyse des Leib-Seele-Problems erfordert indes Konfrontation mit einer Vielheit von Positionen. Diese laufen entweder auf die Probleme hinaus, die entstehen, wenn man von der Wahrheit eines ontologischen Dualismus ausgeht, oder auf die Probleme, die auftauchen, wenn man einen ontologischen Dualismus vermeiden will.⁵ Während die ersteren sich vor allem auf die Kritik der Identitätsthese konzentrieren und die Bedeutsamkeit der psycho-physischen Wechselwirkung betonen, sind die letzteren dagegen materialistischer Provenienz. Ich fange mit der Abgrenzung materialistischer Positionen an. Diese treten generell in drei Varianten auf, die die Autonomie des Mentalen immer mehr zurücknehmen und es strenger an die physische Welt fesseln: als der nichtreduktive Physikalismus, der reduktive Physikalismus und der eliminative Physikalismus.

Der *nichtreduktive Physikalismus* behauptet, es gibt mentale Entitäten, und sie sind abhängig von den ihnen zugrundeliegenden physischen Entitäten, ohne jedoch gänzlich auf diese reduzierbar zu sein. Diese These schreibt dem Physischen die Priorität zu und gewährleistet die Autonomie und Nichtreduzierbarkeit des Mentalen nur auf der epistemischen Ebene, aber nicht auf der Ebene der realen Kausalbeziehungen.⁶ Als Beispiele des nichtreduktiven Physikalismus können etwa die *Emergenz-* und *Supervenienz-Theorien* gelten.⁷ Beim *reduktiven Physikalismus* (genannt auch „Identitätstheorie“) werden hingegen mentale Entitäten auf physische (genauer neurophysiologische) komplett reduziert. Wenn sich mentale Eigenschaften auf physische Eigenschaften reduzieren lassen, so könnte ihre kausale Wirksamkeit verständlich gemacht werden, ohne die kausale Geschlossenheit des physischen Bereichs zu gefährden. Von der Stärke der psychophysischen Identitätsthese hängt es ab, ob wir es mit einem „*partikularen*“ oder einem „*generellen*“ *Physikalismus* zu tun haben. Der reduktive Physikalismus wird zu einem *funktionalen Physikalismus*, wenn er behauptet, dass mentale Zustände funktionale Zustände sind. Der funktionale Physikalismus kann auch in zwei Formen auftreten: als *der semantische oder der empirische Physikalismus*.⁸ Schließlich versuchen der

⁵ Vgl. Bieri, P. (1993a), 5.

⁶ Im weiteren Sinne wird die kausale Wirksamkeit des Mentalen im nichtreduktiven Physikalismus angenommen. Dies bringt aber viele Schwierigkeiten mit sich (vgl. etwa D. Davidson).

⁷ Vgl. Brüntrup, G., *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 81f, 65f. Vgl. auch Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980; auch ders., *Thinking Causes*, in: Heil, J./Mele, A. (Hrsg.), *Mental Causation*, Oxford 1993, 3f.

⁸ Vgl. Bieri, P., Einleitung zum Teil I, in: ders., (1993), 39f, 47f. Vgl. auch Lewis, D., *Mad Pain and Martian Pain*, in: *Philosophical Papers*, Vol. 1, Oxford 1983, 124; Putnam, H., *Mind and Language, and Reality*, in: *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge 1975.

Abstraktionismus und der *eliminative Physikalismus* – als weitere Formen des Materialismus – so weit zu gehen, dass sie die Realität des Mentalen bezweifeln. Während im Abstraktionismus der mentalistischen Sprache noch ein abgeschwächter Realitätsbezug zugestanden und die Rede über die mentalen Entitäten für nützlich gehalten wird, erlaubt der eliminative Physikalismus dagegen keinen Realitätsbezug und erklärt jede Reflexion über die mentalen Entitäten für falsch und trügerisch.⁹

IV. Position Descartes' in der Debatte über das Leib-Seele-Problem

Dass alle in Details gehenden materialistischen Positionen viele Anstöße dualistischen Einsichten zu verdanken haben, lässt sich kaum in Frage stellen. Denn erst unter dem Einfluss dualistischer Versuche konnten sich ebenfalls physikalische Standpunkte kräftig entwickeln. Dabei bedienten sich diese eindeutig dualistischer Begrifflichkeit, um ihre Ziele zu verfolgen. Und der entscheidende Antrieb kam zweifelsohne unter anderem von der dualistischen Philosophie Descartes'.¹⁰ Aus diesem Grund könnte man auch von einer gewissen *Abhängigkeit des Physikalismus vom kartesischen Ansatz* sprechen. Denn wir müssen eine dualistische Analyse des menschlichen Subjekts voraussetzen, um den Physikalismus in der gegenwärtigen Form durchaus begründen zu können. Bevor man mentale Zustände als etwa in Gehirnzuständen realisierte Zustände betrachten kann, muss man sie als rein mentale Zustände identifiziert haben. Das heißt, damit der Geist als Gehirn erkannt werden kann, muss zuvor ein Kompositum von Mentalem und Physischem gedacht werden. Die mentalen Zustände werden also faktisch in der kartesischen Tradition als innerliche Zustände dargestellt. Auch das kartesische Bild vom menschlichen Geist als Steuermann in einer Maschine bleibt aufrechterhalten, wobei jetzt nur dem Gehirn die Rolle eines zentralen Denkapparates in der Körpermaschine zugeschrieben wird. Mentale Zustände werden verdinglicht und anschließend mit Gehirnzustän-

⁹ Vgl. Brüntrup, G. (1996), 111f, 120f. Zum Abstraktionismus vgl. etwa Dennett, D., *The Intentional Stance*, Cambridge 1987; zum eliminativen Physikalismus vgl. dagegen Quine, W.V.O., On mental entities, in: *The Ways of Paradox*, New York 1966, 208f; Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980; Feyerabend, P., Mentale Ereignisse und das Gehirn, in: Bieri, P. (Hrsg.), (1993), 121f; Churchland, P.S., *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of Mind and Brain*, Cambridge 1986; Churchland, P.M., *Matter and Consciousness. A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge 1988.

¹⁰ Vgl. Searle, J., *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge 1992, Kap. 1.

den gleichgesetzt. Sowohl kartesischer Dualismus als auch Physikalismus bleiben deshalb der Tendenz zur Verdinglichung verhaftet.¹¹ Die Relevanz der dualistischen Position Descartes' könnte man mit folgenden Punkten zum Vorschein bringen: (1) die Formulierung grundlegender Begriffe; (2) die Fassung dualistischer ontologischer Argumente und (3) die Vorbereitung des Weges für weitere Diskussionen, vor allem dualistische (bzw. dualistisch-geprägte) Ansätze.

Der Kern des kartesischen Ansatzes gründet in der Behauptung, dass der Zugang zu den eigenen mentalen Zuständen einen speziellen Charakter hat. Um diese These zu begründen, hat Descartes grundlegende Begriffe formuliert, die auch für die gegenwärtigen Diskurse über das Leib-Seele-Problem zum großen Teil bestimmend sind. Damit wird eine begriffliche Grundlage ermöglicht, auf der erst weiter erforscht werden kann: Entscheidend sind entgegengesetzte Kategorien wie „*physisch-mental*“, „*Materialismus-Mentalismus*“ und „*Körper-Geist*“. Durch die Unterscheidung zwischen zwei Substanzen („*res cogitans*“ und „*res extensa*“) sowie deren Auslegung überliefert Descartes nachkommenden Philosophen-Generationen eine zukunftsweisende Botschaft, die einerseits ihre Ausprägung in den späteren vielfältigen Formen des Idealismus findet (Leibniz, Berkeley, Kant, Hegel), andererseits zu einem Bruch mit der aristotelischen Substanzauffassung führt. Denn für Descartes ist Substanz ein existierendes Ding, das nichts als seiner selbst bedarf, um zu existieren. Die Substanzen werden jeweils durch *eine einzige Beschaffenheit* definiert: Das Wesen einer Substanz ist folglich das, was wir als die eine unverzichtbare Eigenschaft des Dinges erkennen, von der alle anderen Eigenschaften des Gegenstandes abhängen: *Für die geistige Substanz ist es das Denken, für die körperliche Substanz ist es die Ausdehnung* (vgl. Princ. I, 51f). Im Gegensatz zu Aristoteles entfällt daher die Vorstellung eines verborgenen Wesens hinter den sichtbaren Eigenschaften; es gibt nichts hinter der Ausdehnung, das dem Körper noch hinzugefügt werden müsste. An die Stelle einer als Lebensprinzip verstandenen aristotelischen Seele tritt bei Descartes der Geist ein, der seiner selbst bewusst ist (vgl. AT VII, 229f). Auf der Ebene des Menschen taucht erst die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Seele auf. Dieses Verhältnis ist für Descartes nicht nur eine Wechselwirkung beider aufeinander, sondern auch eine enge Verbindung, die sich durch einen Teil des Gehirns

¹¹ Vgl. Braine, D., *The Human Person: Animal and Spirit*, Notre Dame 1992. Auch vgl. Brüntrup, G. (1996), 144f: Er weist darauf hin, dass die „Zwei-Aspekte-Theorie“ heute als eine Alternative zum kartesischen Weltbild angesehen werden kann. D.h. die eine Wirklichkeit hat sowohl einen mentalen als auch einen physischen Aspekt. Rein mentale und rein physische Entitäten sind Abstraktionen von dieser zugrundeliegenden Einheit.

(d.h. Zirbeldrüse) vollzieht – also völlig anders als bei Aristoteles, bei dem die Seele als die alles durchdringende Form des Körpers angesehen wird. Trotz der Getrenntheit der Substanzen bilden Seele und Leib im Menschen eine Art „*substantielle*“ *Einheit* (vgl. Med. VI, 24f; Pass. I, 16f).¹²

Als Konsequenz der kartesischen Begrifflichkeit ergibt sich ein *ontologischer interaktionistischer Dualismus*.¹³ Für die Begründung des ontologischen Dualismus ist das Apriori-Verfahren von entscheidender Bedeutung. Die klare Unterschiedenheit in den Begriffen ist nach Descartes mit der klaren Unterschiedenheit in der Sache gleichzusetzen. In diesem Kontext werden diverse prinzipielle Argumente aufgestellt. So versucht Descartes mit einem *Vorstellungsargument* von logischer auf reale Möglichkeit zu schließen: Ich könnte mir widerspruchsfrei denken, nur mit Geist und ohne Körper zu existieren. Ich könnte mir vorstellen, dass Gott eine Welt hätte erschaffen können, in der dies möglich wäre. Wenn ich ohne die Eigenschaft „ausgedehnt-sein“ existieren könnte, so kommt mir diese Eigenschaft nicht wesentlich zu; sie kommt aber allen Körpern wesentlich zu. Ich bin also nicht mit meinem Körper identisch (vgl. Med. VI, 1f). Ein anderes Argument können wir als *Untrennbarkeitsargument* bezeichnen. In der „Sechsten Meditation“ schreibt Descartes Folgendes:

Nun bemerke ich hier erstlich, dass ein großer Unterschied zwischen Geist und Körper insofern vorhanden ist, als der Körper seiner Natur nach stets teilbar, der Geist hingegen durchaus unteilbar ist [...]. So erkenne ich doch, dass, wenn man den Fuß oder den Arm oder irgendeinen anderen Teil des Körpers abschneidet, darum nichts vom Geiste weggenommen ist (Med. VI, 36).

Bezogen auf den methodischen Zweifel kann man schließlich von einem *Wissensargument* sprechen: Ich kann nicht daran zweifeln, dass mir das Merkmal „denkend-sein“ zukommt. Ich kann aber daran zweifeln, dass mir das Merkmal „ausgedehnt-sein“ zukommt. Folglich sind beide Merkmale verschieden (vgl. Med. II, 3f).¹⁴

Mit seinem Gedankengut hat Descartes den Weg für weitere Diskussionen über das Leib-Seele-Problem gebahnt. Zwar lässt sich sein primitiver mechanischer Entwurf über die Zirbeldrüse heute nicht mehr aufrechterhalten, so kann er jedoch nach wie vor zu einem weiteren Recherchieren ermutigen – auch mittels aposteriorischer Analysen, welche sich eher für

¹² Vgl. auch Disse, J. (2001), 210f. Das wird vor allem in der berühmten Korrespondenz Descartes' mit der Prinzessin Elisabeth von der Pfalz deutlich.

¹³ Vgl. Armstrong, D.M., *The Mind-Body-Problem*, Colorado-Oxford 1999, 11f; 18. Bp.: Die finale Kausalität von Augen ist das Sehen.

¹⁴ Vgl. dazu auch Armstrong, D.M. (1999), 20f; auch Brüntrup, G. (1996), 26f.

einen schwachen Dualismus entscheiden (z.B. im Sinne der empirischen Theorie von John Eccles).¹⁵

V. Kritik des Standpunktes Descartes'

Der ontologische Dualismusewurf Descartes' lässt jedoch viele offene Fragen zu und ist ergänzungsbedürftig. Bereits das Definieren der Kategorie des Mentalen als etwas völlig mit dem Physischen Inkompatibles ist aus der Sicht gegenwärtiger naturalistisch geprägter Debatte problematisch. Denn damit wird a priori ausgeschlossen, dass mentale Phänomene physische Phänomene sein könnten. Auch der kartesische Gedanke, dass es die Aufgabe der Erkenntnistheorie sei, unser gesamtes Wissen auf ein sicheres, unbezweifelbares Fundament zu stellen, ist fraglich. Mentale Phänomene werden in epistemische Rechtfertigung hineingezogen, obwohl beide Gebiete letztlich in keiner direkten Beziehung zueinander stehen.¹⁶ Täuschung und Irrtum können nur erkannt werden, wenn ich an irgendeinem Punkt Wahrheit erfasse; die Kohärenz meiner gesamten Erfahrung lässt sich nicht in Frage stellen. Was offen bleibt, ist nur der ontologische Status einer so erfahrenen Welt.¹⁷

Mit der Einführung des Begriffs eines vollkommensten Wesens sorgt Descartes für eine weitere philosophische Unklarheit in seiner Argumentation. Da die Perspektive eines allwissenden Gottes für uns verschlossen bleibt, so ist es ebenfalls fragwürdig, ob Argumente, die über das menschliche Maß hinausgehen, tatsächlich nachvollziehbar sind. Solche Apriori-Argumente haben einen problematischen epistemologischen Status – das heißt, sie lassen sich nicht verifizieren. Von der logischen Möglichkeit darf ich nicht auf die reale Möglichkeit schließen. Aus der Tatsache, dass ich meine körperlose Existenz ohne logischen Widerspruch denken kann, folgt nicht unbedingt, dass ich tatsächlich von meinem Körper metaphysisch unabhängig bin. Wir können nur eine epistemische Angelegenheit bezweifeln, Identität ist aber eine metaphysische.¹⁸

Die radikale kartesische Entgegensetzung von Materie und Geist erschwert das philosophische Verständnis der Einheit zwischen ihnen. Ist der

¹⁵ Vgl. Eccles, J., *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*, München 1994, 35; vgl. dazu auch Beck, F./Eccles, J., *Quantum Aspects of Brain Activity and the Rolle of Consciousness*, Proc. Nat. Acad. Sci. 89, 1992, 11357f.

¹⁶ Vgl. Bieri, P. (1993a), 10, 20f.

¹⁷ Coreth, E. u.a. (2000), 63.

¹⁸ Vgl. Brüntrup, G. (1996), 42f.

Mensch als bloße Beziehungseinheit verschiedener Substanzen denkbar? Nicht weniger problematisch ist ferner die mechanische Auslegung des menschlichen Körpers. Es wäre also zu fragen, ob dieser radikale kartesische Standpunkt sich heute einem konstruktiven Dialog mit anderen Positionen überhaupt entziehen kann.¹⁹ Eine mögliche Debatte könnte etwa bei drei folgenden, von David Armstrong angeregten anti-kartesischen Thesen kritisch ansetzen: (1) *Es kann mentale Zustände geben, die mentale Aktivität nicht involvieren (wie Schmerzen usf.);* (2) *Es ist möglich, dass es aktuelle mentale Aktivität und mentale Zustände gibt, derer eine Person sich nicht bewusst ist; und* (3) *Über die Unbewusstheit der mentalen Aktivität und der mentalen Zustände kann man sich auch täuschen.*²⁰ Durch die Bearbeitung dieser Thesen könnte man einen Einblick in die Intentionalitätsproblematik gewinnen, also in einen für die gegenwärtige philosophische Diskussion relevanten Aspekt des Mentalen, der bei Descartes eindeutig zu kurz kommt.²¹

VI. Abschließende Reflexion: Eine Zukunftsperspektive

In dieser Konstellation muss auch heute die Frage nach einer Zukunftsperspektive des Leib-Seele-Problems gestellt werden: Hat es derzeit noch einen Sinn, sich mit dem Leib-Seele-Problem zu befassen, das immer noch ungelöst bleibt und auch in der nächsten Zukunft wohl keine Lösung in Sicht ist? Denn weder alle bisherigen dualistischen Versuche an der Spitze mit Descartes noch die auf dem „philosophischen Markt“ gängigen, reduktionistisch-materialistischen Ansätze sind heute imstande, eine absolut plausible Erklärung zu liefern. Oder sollte man sich vielleicht vom Leib-Seele-Problem verabschieden? Ich bin der Ansicht, dass die Verabschiedung ein falscher Weg wäre. Zudem ist es philosophisch unzulässig, vor dem Ernst der Sache zu kapitulieren. Die Suche nach einer überzeugenden Lösung dieses Problems muss deshalb unbedingt weiter fortgesetzt werden.

¹⁹ Geschichtlich philosophisch gesehen könnte man hier an folgende Positionen denken: Okkasionalismus, monistischen Parallelismus (Spinoza), prästabilierte Harmonie (Leibniz), Materie der Erscheinung (Leibniz, Kant), spiritualistischen (Berkeley) oder materialistischen Reduktionismus, idealistische oder materialistische Dialektik. Aus mechanischer Sicht könnte man auch Empirismus und Positivismus ins Spiel bringen.

²⁰ Vgl. Armstrong, D.M. (1999), 17.

²¹ Vgl. Rast, M., Artikel: „Kartesianismus“, in: Brugger, W. (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien 221996, 191.

Bedeutsam sind dabei vor allem zwei Faktoren: die Erfindung des Computers und der Fortschritt der Neurowissenschaften, mit denen eine philosophische Analyse auch in der Zukunft kooperieren muss. Für die Philosophie von heute bedeutet dies, sie müsste vielleicht in die Richtung eines „*biologischen Naturalismus*“ von John Searle noch intensiver gehen. Dieser will sowohl den Materialismus als auch den Dualismus vermeiden und betont den biologischen Charakter mentaler Zustände. Searle behauptet also, dass das Bewusstsein eine biologische Eigenschaft des Gehirns sei, von den Prozessen der Mikroebene im Gehirn verursacht werde und in ihm als eine höherstufige System-Eigenschaft realisiert sei, sowie dass die kausale Rolle von Bewusstsein nur eine Form der Gehirnfunktion sei.²²

Ist aber dieses Konzept der modernen naturwissenschaftlichen Erforschung eigentlich nicht nur eine höhere Variante des mechanistischen Modells, dessen unvollkommene Spuren bei Descartes vorsichtig zu vermuten sind, wenn er behauptet, dass eine feine Hydraulik in den Nerven bestehe, welche Muskelbewegungen impulsiere (vgl. *Disc.* V, 8f). Trotz der Mangelhaftigkeit seines Entwurfs – als ganzer genommen – leistete Descartes eine relevante begriffliche Vorarbeit auf dem Gebiet des Leib-Seele-Problems.²³ Darüber hinaus brachte er die ganze moderne Leib-Seele-Problem-Debatte erst richtig in Schwung. Folglich haben wir ihm heute viel zu verdanken.

Literaturverzeichnis

- Anzenbacher, A., 2002, *Einführung in die Philosophie*, Freiburg-Basel-Wien.
 Armstrong, D.M., 1999, *The Mind-Body Problem*, Colorado-Oxford.
 Beck, F./Eccles, J., 1992, *Quantum Aspects of Brain Activity and the Role of Consciousness*, Proc. Nat. Acad. Sci. 89, 11357-11361.
 Bieri, P., 1993 (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Bodenheim.
 Bieri, P., 1993a, Generelle Einführung, in: ders., (1993), 1-28.
 Bieri, P., 1993b, Einleitung zum Teil I, in: ders., (1993), 31-55.

²² Vgl. Searle, J.R., *Geist. Eine Einführung*, Frankfurt am Main 2006, 123f, 169f. Man könnte auch vielleicht von einer „Kantischen Wende“ bei Searle sprechen, wenn er versucht, Wahres sowohl beim Materialismus als auch beim Dualismus herauszupräparieren (vgl. ebd., 137f). Vgl. dazu auch Jensen, K., *Gehirn und Denken. Beiträge zum Leib-Seele-Problem*, Paderborn 1995, 5, 23f. J. Searle (vgl. ders., *Geist, Hirn und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1986, 18) schreibt in dem Kontext: „Die Verbindung vom Computerprogramm zur Computer-Hardware verstehen wir, und deshalb stellt sie ein ausgezeichnetes Modell – vielleicht das einzige Modell – dar, das uns eine Erklärung der Beziehungen zwischen Geist und Gehirn gestattet“.

²³ Vgl. Searle, J.R. (2006), 125f.

- Braine, D., 1992, *The Human Person: Animal and Spirit*, Notre Dame.
- Brüntrup, G., 1996, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart-Berlin-Köln.
- Churchland, P.M., 1988, *Matter and Consciousness. A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge.
- Churchland, P.S., 1986, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of Mind and Brain*, Cambridge.
- Coreth, E. u.a., 2000, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Berlin-Köln.
- Davidson, D., 1980, *Essays on Actions and Events*, Oxford.
- Davidson, D., 1993, Thinking Causes, in Heil, J., A. Mele (Hrsg.), *Mental Causation*, Oxford, 3-17.
- Dennett, D., 1987, *The Intentional Stance*, Cambridge.
- Descartes, R., *Œuvres de Descartes*, Hrsg. v. Ch. Adam, P. Tannery, 12 Bde., Paris 1897-1910, ND Paris 1983 (zit. AT).
- Descartes, R., *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Hrsg. v. E. Gilson, Paris 1967 (zit. Disc.); auch: *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, fr.-dt. Übers. und hrsg. v. Lüder Gäbe. Durchgesehen und mit neuem Register sowie einer Biographie von George Heffernan, Hamburg 1997 (zit. Disc.).
- Descartes, R., *Meditationen de prima philosophia*, lat.-dt., Hrsg. v. L. Gäbe, H.G. Zekl, Hamburg 1992 (zit. Med.); auch: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Übers. und hrsg. v. A. Buchenau, Hamburg 1994 (zit. Med.).
- Descartes, R., *Prinzipien der Philosophie. Bemerkungen über ein gewisses Programm*. Übers. u. hrsg. v. H. Buchenau, Hamburg 1965 (zit. Princ.).
- Descartes, R., *Über die Leidenschaften der Seele/Les Passions de l'Âme* (frz./dt.), Übers. und hrsg. v. K. Hammacher, Hamburg 1984 (zit. Pass.).
- Disse, J., 2001, *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik*, Darmstadt.
- Eccles, J., 1994, *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*, München.
- Feyerabend, P., 1993, Mentale Ereignisse und das Gehirn, in: Bieri, P. (1993), 121-135.
- Jensen, K., 1995, *Gehirn und Denken. Beiträge zum Leib-Seele-Problem*, Paderborn.
- Lewis, D., 1983, Mad Pain and Martian Pan, in: *Philosophical Papers*, Vol. 1, Oxford, 122-32.
- Putnam, H., 1975, Mind and Language, and Reality, in: *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge.
- Quine, W.V.O., 1966, On mental entities, in: *The Ways of Paradox*, New York, 208-14.
- Rast, M., 1996, Artikel: „Kartesianismus“, in: Brugger, W. (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien, 191-192.
- Rorty, R., 1980, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford.

- Searle, J.R., 1986, *Geist, Hirn und Wissenschaft*, Frankfurt/Main.
Searle, J.R., 1992, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge.
Searle, J.R., 2006, *Geist. Eine Einführung*, Frankfurt am Main.

Copyright of Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy is the property of Forum Philosophicum and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.