

BUCHBESPRECHUNG

Bernd Goebel, Fulda

Friedrich Hermanni/Thomas Buchheim (Hg.), Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht, München: Fink 2006, 274 S., ISBN 3-7705-4279-7, 29,90 €

Das Leib-Seele-Problem ist eines der ältesten und zugleich eines der aktuellsten Probleme der Philosophie. Dabei hält es nicht nur die Philosophie in Atem: Naturwissenschaftliche Erkenntnisse scheinen es in besonderer Schärfe aufzuwerfen, die Sozialwissenschaften kann es nicht unberührt lassen, seine Bedeutung für die Theologie liegt auf der Hand. Von der philosophischen Anthropologie des deutschen Sprachraums lange vernachlässigt, bedurfte es des Anstoßes durch die Analytische Philosophie des Geistes – die im englischen Sprachraum seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts eine rasante Entwicklung durchlaufen hat –, um es hierzulande wieder heimisch zu machen. Das neu erwachte Interesse an diesem faszinierenden, weil für unser Selbstverständnis im höchsten Maße relevanten Thema hat zuletzt zu einer wahren Flut an Veröffentlichungen geführt.

Hier reiht sich die vorliegende Sammlung von elf Aufsätzen ein und fällt doch durch eine außergewöhnliche Vielfalt der Positionen wie der Perspektiven aus dem Rahmen. Zwei Beiträge erkunden das Leib-Seele-Problem zunächst aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, sechs weitere aus philosophischer, drei abschließende aus theologischer Sicht. Die philosophischen Beiträge werden von den Herausgebern, die beide auch als Autoren vertreten sind, weiter in drei „dualistisch“ sowie drei „nicht-dualistisch“ inspirierte unterteilt. In ihrer Einleitung begnügen sie sich, statt einen zwölften Beitrag hinzuzufügen, mit einem knappen Überblick der einzelnen Aufsätze.

Den Auftakt macht *Martin Kurthen* mit einem Eingeständnis der naturwissenschaftlichen Unlösbarkeit des Leib-Seele-Problems („Der Augenblick des Bewusstseins und die lange Zeit des Gehirns. Über den möglichen Beitrag der Kognitiven Neurowissenschaft zur Lösung des Gehirn-Geist-Problems“). Auch wenn der Vorwurf, die Hirnforschung mit ihren bildgebenden Verfahren betreibe nur einen leeren Lokalisationsismus (P. Gehring), zu kurz greife, gelangten die Kognitiven Neurowissenschaften bestenfalls zu einer Feinauflösung der neuronalen Korrelate des Bewusstseins (NCCs); und dies auch nur, sofern sie überhaupt das Hindernis des *other mind*-Problems zu überwinden vermögen. Dabei seien sie der Versuchung ausgesetzt, strukturelle Ähnlichkeiten zwischen den Eigenschaften geistiger Phänomene und denjenigen ihrer NCCs zu postulieren (etwa: Einheit des Bewusstseins – elektrophysiologische Einheit im NCC), worin allerdings ein schwerer methodischer Fehler liege. Wie sich an zwei charakteristischen Experimenten veranschaulichen lasse, sei die Natur der Gehirn-Geist-Relation über die beobachtbare „zerebromentale Parallelität“ hinaus kein möglicher Gegenstand naturwissenschaftlichen Fragens. Sie sei vielmehr eine rein philosophische Angelegenheit. Jedoch müsse sie auch die Philosophie zuletzt überfordern, wie der anhaltende philosophische Dissens und dessen relativistische Deutungen (Rorty) zeigten. Auf der letzten Ebene stehe auch der Philosoph vor der Notwendigkeit einer nicht mehr weiter begründbaren Grundentscheidung, so dass

dort eine Art weberscher Polytheismus der Weltanschauungen und Menschenbilder herrscht. Sollen wir unser Selbstverständnis auch weiterhin am phänomenalen Bewusstsein, an der Perspektive der Ersten Person festmachen? Oder sollen wir uns der naturwissenschaftlichen Perspektive der Dritten Person anheim stellen und ein Zeitalter nach dem Bewusstsein, die von Foucault vorausgesagte Ära nach dem Tode des Menschen, einläuten? Kurthen scheint die letztere Option zu bevorzugen, wofür er, ganz im Einklang mit seinem Dezionismus, keine Gründe mehr anzuführen vermag. Statt dessen beruft er sich für seine Meinung auf den Trend. Unbegründet war indes schon seine Option für den Dezionismus selbst, seine These eines unvermittelbaren Pluralismus der philosophischen Bewusstseinstheorien; denn eine relativistische Deutung einer philosophischen Meinungsverschiedenheit ist, sofern sie überhaupt möglich (d.h. ohne performativen Selbstwiderspruch vertretbar) ist, gewiss nicht die einzig mögliche.

In diametralem Gegensatz dazu hält *Paul Hoff* aus transzendentalen Gründen die Begriffe der Subjektivität, des Bewusstseins, ja der Autonomie für unverzichtbar („Leib und Seele – Gehirn und Geist – Gesundheit und Krankheit: Die Psychiatrie als Schnittstelle medizinischer, philosophischer und gesellschaftlicher Kontroversen“). Das „Ich denke“ müsse jede Forschungsaktivität begleiten können, und auch die freie Willensbestimmung sei eine „gar nicht zu leugnende Voraussetzung empirischer Forschung“ (54), die von dieser folglich niemals widerlegt werden könne, ohne sich selbst zu widerlegen. Diese Einsichten der Transzendentalphilosophie stünden wie ein Fels in der Brandung der unterschiedlichen Leib-Seele-Theorien, ihrer Irrungen und Wirrungen. Deswegen müsse sich auch das Menschenbild der Psychiatrie an ihnen orientieren. Mit Kurthen einig ist sich Hoff hingegen in der Zuweisung des Leib-Seele-Problems an die Philosophie. Dabei warnt er davor, die von den Neurowissenschaften beschriebenen Korrelationen geistiger Zustände mit Hirnzuständen vorschnell als kausale Beziehung oder Identitätsrelation zu deuten.

Robert Spaemanns Beitrag mit dem lakonischen Titel „Seelen“ gibt den Auftakt zu den von den Verfassern als dualistische Ansätze eingestuften Stellungnahmen. Das wirkt auf den ersten Blick verwirrend, denn Spaemann vertritt keinen üblichen Leib-Seele-Dualismus. Den cartesianischen Substanzdualismus verwirft er ebenso ausdrücklich wie Descartes' Gleichsetzung von Seele und Selbstbewusstsein. Die Rede von der Seele hat nach Spaemann ihren eigentlichen Ort nicht in der Philosophie des Geistes, sondern in der Philosophie des Lebendigen. Im Anschluss an Aristoteles sieht er in der Seele die Natur lebendiger Wesen. Lebendig zu sein, nämlich eine Seele zu haben, bestimme sich näher als Selbstvollzug einer inneren teleologischen Verfassung (als *entelecheia*); es bedeute, von sich selbst her auf Verwirklichung und Erhaltung seiner selbst aus zu sein. Es ist in der Forschung umstritten, ob es aufschlussreich wäre, die aristotelische Seelenlehre in das heute dominierende Monismus-Dualismus-Schema einzuordnen, oder ob man die Alternative „Monismus oder Dualismus“ ihrerwegen als unvollständige Disjunktion auffassen und eine dritte Kategorie (z.B. „Hylemorphismus“) einführen sollte. Doch stellt sich diese Frage bei Spaemann insofern nicht, als er in der Folge einen Dualismus, und zwar einen *Leibseele-Geist*-Dualismus stark macht, wie er in den viel kommentierten *De anima*-Stellen von Aristoteles angedeutet wird. Dadurch kommt Spaemann trotz revidierter Terminologie dem Leib-Seele-Substanzdualismus sehr nahe: Von den übrigen Tieren unterscheide sich der Mensch durch seinen Geist, der seine Seele erst zu einer spezifisch menschlichen Seele, zu einer Geistseele macht. Mit Thomas von Aquin versteht

Spaemann den aristotelischen *nous* gegen Aristoteles als „wesentliche Geistigkeit“ einer individuellen menschlichen Seele und argumentiert unter Berufung auf einen der platonischen Beweise und auf das kantische Postulat für die Unsterblichkeit dieser Geistseele. Eine vom Leib getrennte geistige Seele hätte indes „etwas Schattenhaftes“ und sei daher als hingeordnet auf die Auferstehung des Fleisches zu denken. Damit scheint Spaemann nun in der Tat auf einen *Leib-Geistseele*-Dualismus hinzuweisen. Im Hintergrund steht der Versuch des Thomas, durch seine Lehre von der menschlichen Seele als *forma corporis* qua *forma subsistens* (vgl. *S.th.* I,75,2) die aristotelische Anthropologie mit der christlichen Eschatologie zu versöhnen, was offenbar dualistische Implikationen hat.

Der folgende Aufsatz von *Thomas Buchheim* ist der noch viel entschlosseneren Versuch, die aristotelische Theorie der Seele in der gegenwärtigen Diskussion des Leib-Seele-Problems als Alternative zu profilieren. Er ist nicht nur wegen seines Titels „*Sōmatikē energeia*“, dessen Erläuterung eine lange Fußnote dient, und wegen der Verweise auf noch unveröffentlichte akademische Qualifikationsschriften einer der am schwierigsten zu lesenden des Bandes. Im Gegensatz zu seinem Lehrer Spaemann lässt Buchheim die Frage, ob eine menschliche Person die Zerstörung ihres Körpers überleben kann, unbesprochen und hält auch das Seele-Geist-Problem bei Aristoteles für kaum der Rede wert; denn es sei „notorisch schwer zu sagen, was genau nach Aristoteles' Meinung das ‚reine Denken‘ eigentlich ist“ (85, Anm. 1). Seine Ausführungen dürften sich daher, obwohl vom Menschen die Rede ist, ebenso auf Tiere und Pflanzen beziehen. Aristoteles halte die Frage, ob Körper und Seele eines sind oder zweierlei, für falsch gestellt. Dennoch meint Buchheim, die aristotelische Theorie der Seele als eine Variante des Dualismus bezeichnen zu dürfen, als „horizontalen Dualismus“. Damit ist eine Art qualifizierter Eigenschaftsdualismus gemeint: Das Körperliche und das Seelische seien zwei verschiedene, wiewohl komplementäre (und insofern in anderer Hinsicht wiederum identische) „Charaktere“ ein und desselben Gegenstandes, einer lebendigen materiellen Substanz, welche sie in ihrer Verschränkung gemeinsam konstituieren, in deren „Horizont“ sie beide liegen. Dies wird in mehreren Anläufen erläutert. Zur genaueren Bestimmung der von der aristotelischen Anthropologie implizierten Identitätsbeziehung zwischen Körper und Seele in einem Lebewesen bespricht Buchheim zwölf verschiedene Begriffe von Identität. Das Subjekt seelischer Tätigkeiten sei immer die ganze materielle Substanz, wogegen die mit den seelischen Tätigkeiten verknüpften physischen Ereignisse in bestimmten Teilen dieser Substanz stattfänden. Hätte man dies nicht mit demselben Recht statt einen „horizontalen Dualismus“ einen „vertikalen Materialismus“ nennen können? Der Beitrag hält nicht überall Tuchfühlung zur vorherrschenden Philosophie des Geistes; eine gewisse terminologische Distanz ist unverkennbar. Daher steht dahin, ob Buchheims Aristotelismus dieser wirklich neue Impulse zu geben vermag.

Vittorio Hösles Beitrag „*Encephalius. Ein Gespräch über das Leib-Seele-Problem*“ ist der einzige, der sich nicht des für Bände wie diesen üblichen Essay-Genres bedient. Dieser lebendige und für den Eingeweihten durchaus unterhaltsame Dialog aus der Feder des Verfassers einer groß angelegten Studie über den philosophischen Dialog (*Der philosophische Dialog*, München 2006) steht spürbar in der Tradition Platons, obwohl die Namen der Gesprächspartner eher auf die Lehrdialoge des 18. Jahrhunderts hindeuten. Hier finden sich eine Vielzahl von Einsichten in das Wesen einer idealen und realen philosophischen Unterredung versammelt, bald hintergrün-

dig, bald – in den gelegentlichen Reflexionen der Teilnehmer auf ihre Gesprächssituation – offen ausgesprochen. Bei den Teilnehmern handelt es sich um den Titelhelden *Encephalius*, ein unbeirrter, rührend-rücksichtsloser, mit Zerebroskop, Fortschrittspathos und reichlich *horror metaphysicae* bewaffneter Szientist, der sich selbst nicht als Ich, sondern als Gehirn versteht und hinsichtlich des Leib-Seele-Problems eine Identitätstheorie vertritt, die er dort, wo sie in „diese[r] merkwürdigen Bewusstseinsphäre“ (132) nicht aufgehen will, beim Qualia-Problem, mit einem eliminativen Materialismus verbindet; ferner um seinen Antipoden *Philonous*, den Anwalt der Introspektion, einen Idealisten, der aus moralischen und religiösen Gründen einen interaktionistischen Substanzdualismus hochhält. Mit von der Partie ist drittens der raffinierte Physikaliker *Hylas*, der logisch-analytisch-exakt, distinktionsfreudig und voller Bewunderung den Anomalen Monismus seines „Meisters“ (i. e. Davidson) verteidigt; er ist sich der Originalität seiner Position in der langen Geschichte des Problems nur zu bewusst und stößt bezeichnenderweise erst später zu der Gesellschaft. Wahrhaft originell in diesem Dialog ist auch die Position von *Theophilus*, des vierten im Bunde, hinter dem sich – weit mehr noch als hinter seinen Gesprächspartnern – der Verfasser verbirgt, ein literatur- und geschichtsbeflüsselter Phänomenologe des Mentalen, von *Encephalius* des Öfteren des Moralisierens bezichtigt und als Idealist, Teleologe und Sinnesfanatiker gebrandmarkt. Einig sind sich *Theophilus* und *Encephalius* dagegen, dass die Vernunft eine und die Philosophie eine Einheit ist – eine unhintergehbare Voraussetzung eines jeden sinnvollen Gesprächs, zu der sich die Teilnehmer in sonst unerreichter Einmütigkeit im Chor bekennen (117).

Die Unterredung bleibt auch keineswegs ergebnislos. So wird von *Theophilus* der Panpsychismus ohne Widerrede widerlegt. Während die Unbelehrbarkeit des *Encephalius* dessen Einwürfe zunehmend zu Ermahnungen und Vorwürfen werden lässt, entlarvt *Philonous* den Anomalen Monismus des *Hylas* als „Typenepiphenomenalismus“. Das bringt ihm indes nicht den erwarteten Beifall seines vermeintlichen Verbündeten *Theophilus* ein, den zu seinem Entsetzen „eine Lust gepackt“ hat, an der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt festzuhalten (127). *Theophilus* rehabilitiert vielmehr den Epiphenomenalismus gegen die beiden von *Philonous* vorgebrachten Argumente, er sei mit dem Darwinismus unvereinbar und widerlege sich, da er jede Argumentation um ihren Wahrheitsanspruch bringen muss, selbst. Der Epiphenomenalismus begeht in *Theophilus* Augen jedoch den begrifflichen Fehler, das Psychische als „Wirkung“ des Physischen anzusehen; die dem zugrunde liegende Intuition vermag der schwächere Supervenienz-Gedanke unverfänglicher einzufangen. Das eigentliche Problem des Anomalen Monismus sieht *Theophilus* in dessen Leugnung psychophysischer Gesetze, obwohl er die von *Hylas* dafür angeführte Begründung (das Fehlen eines physischen Äquivalents der logischen Beziehungen zwischen propositionalen Einstellungen) durchaus nachzuvollziehen vermag. *Theophilus* glaubt nun, für jene logischen Beziehungen aufkommen zu können, ohne an dem – mit dem Prinzip von der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt so schwierig zu vereinbarenden – Prinzip von der kausalen Macht des Mentalen festhalten zu müssen. Hierzu konzipiert er eine Position, die man als *physikalistischen Idealismus* bezeichnen könnte: Bewusstseinsakte supervenieren auf Gehirnzuständen. Psychisches kann Physisches überhaupt nicht und wiederum Psychisches nur in dem sehr eingeschränkten Sinne einer „supervenienten Kausalität“ verursachen; soweit die physikalistische Komponente dieser Theorie. Sie hat ihren Ort in einem idealistischen Rahmen: Die auf Gehirnzuständen supervenierenden Bewusstseinsakte sind (unter

idealen Bedingungen) gleichwohl rationale Bewusstseinsakte, weil das Physische auf das Mentale hin angelegt ist. Das Geistige als das ursprünglich Gegebene determiniert das Materielle auf Geistiges hin, eine Theorie, die im Übrigen mit der Hoffnung auf individuelle Unsterblichkeit nicht unvereinbar ist. – Wie beim platonischen Sokrates bleiben auch hier einige Fragen offen: Was heißt es, dass das Geistige das Physische ursprünglich dazu „bestimmt“, Supervenienzbasis für Geistiges zu sein? Was bedeutet diese geistige Bestimmung für das Physische? Wie hat man sich ferner jene Supervenienz genau vorzustellen? Impliziert sie überhaupt eine Abhängigkeit des Geistigen vom Physischen? Konzipiert man die Supervenienz im schwachen Sinne als bloße Kovarianz, nähert sich dieser Ansatz dem leibnizschen Parallelismus an, einer Form des Substanzdualismus, den Höhle alias *Theophilus* folglich nicht überwinden will oder zu können glaubt.

Der folgende Beitrag *Michael Pauens* eröffnet in der Anordnung der Herausgeber die Reihe „nichtdualistischer Konzeptionen“ und trägt den Titel „Gründe, Ursachen und das phänomenale Bewusstsein. Unlösbare Probleme für den Physikalismus?“ Die Frage ist unverkennbar rhetorischer Natur. Tatsächlich will Pauens Aufsatz vor allem dies: die Angst vertreiben vor dem Physikalismus in der Philosophie des Geistes. Das tut er im Stile eines Aufklärers, der nichts zerstören, sondern die Phänomene retten will und dessen Vorschläge zur Revision unseres traditionellen Selbstverständnisses im Grunde alles beim Alten lassen: „Letztlich hängt also für unseren Alltag überraschend wenig von der Frage ab, ob der Physikalismus wahr ist oder nicht.“ (159) „Physikalismus“ in der Philosophie des Geistes heiße, geistige Phänomene entweder mit naturwissenschaftlichen Mitteln erklären oder mit Phänomenen identifizieren, die offensichtliche Gegenstände der Naturwissenschaft sind: Pauen, der selbst zur Identitätsvariante neigt, scheint in der Physik den Inbegriff der Naturwissenschaften zu erblicken. Mit seiner Identitätsthese und seinem reduktionistischen Programm bestreite der Physikalismus keineswegs die Wirklichkeit geistiger Prozesse und könne darüber hinaus neben naturwissenschaftlichen Erklärungen problemlos auch solche höherstufiger Wissenschaften wie der Psychologie gutheißen. Dass unsere kognitiven Prozesse neuronal realisiert sind, garantiere gerade ihre Wirksamkeit für unser Handeln, und auch ein Inkompatibilist in der Freiheitsfrage wie Nida-Rümelin mache sich deswegen zu Unrecht Sorgen, denn die Beziehungen auf der neuronalen Ebene müssten schließlich nicht unbedingt deterministischer Art sein. Die Rede von einer Erklärungslücke zwischen physischen Zuständen und den phänomenalen Qualitäten des Geistigen stütze sich zum einen auf tönernen Gedankenexperimente, zum anderen auf die nicht unanfechtbare Behauptung, dass phänomenale Zustände keine funktionalen Implikationen hätten; das Problem der Erklärungslücke sei, wenn auch nicht auf empirischem Wege, möglicherweise nicht so unlösbar wie gemeinhin angenommen. Von den zahlreichen Problemen, die dieser Aufsatz aufwirft, seien zwei genannt: Eine Identitätsbeziehung ist nach Pauen niemals empirisch rechtfertigbar, weil man so über Korrelationen nicht hinauskomme. Statt aus dieser apriorischen Einsicht zu schließen, dass eine Identitätsbeziehung niemals anders als *a priori* rechtfertigbar ist, hält Pauen sie für überhaupt nicht rechtfertigbar. Diesen Defekt teile sie jedoch mit durch Induktion gewonnenen All-Sätzen. Und wie diese seien auch jene einem empirischen Überprüfungsverfahren zugänglich, wodurch sie sich zumindest plausibel machen ließen: wenn sich nämlich „in einer zureichenden Zahl von Experimenten strikte und spezifische Korrelationen von bestimmten Typen physischer und psychischer Zustände fänden“ (142). Würde Pauen mit dem Identitätsbegriff in der

physischen Welt ebenso leichtfertig umgehen, dürfte man, wenn man immer nur lebenden Menschen begegnet, welche einen Kopf auf den Schultern tragen, schließen, dass Kopf und Mensch ein und dasselbe sind; oder dass das Sonnenlicht, das stets die Sonne umgibt, von der Sonne nicht verschieden ist. Und wenn Kripke Recht in der Annahme geht, dass wahre Identitätsaussagen immer notwendig wahr sind, so hätte, wer rein empirisch vorgeht (und keine metaphysischen Annahmen macht wie die, dass zwei numerisch verschiedene Individuen derselben Art niemals zur selben Zeit am selben Ort existieren können), schon für Identitätsaussagen im Bereich des Physischen Experimente in jeder möglichen Welt durchzuführen, was auch den experimentierfreudigsten Physiker überfordern dürfte. Pauen sagt ferner zwar Wahres, wenn er mit Davidson auf die Symmetrie der Identitätsrelation verweist; aber man wird sich fragen, ob er die Bedeutung dieser Einsicht – die nicht weniger als seine physikalistische Identität bedroht – wirklich erfasst hat. Wer im Gegensatz zu Davidson wie Pauen seine Hoffnung auf eine einseitige Reduzierbarkeit des Psychischen auf das Physische setzt, vertritt allenfalls dem Namen nach eine Identitätstheorie. Der folgende Schreibfehler scheint immerhin von einer Ahnung dieses Problems zu zeugen: „Offensichtlich wirft also die Identifikation von geistigen und physischen Prozessen keine Zweifel an der Existenz physischer [sic!] Zustände auf.“ (145)

Der sehr ansprechende Aufsatz von *Friedrich Hermann* („Das Leib-Seele-Problem. Ein heterodoxer Lösungsvorschlag“) besteht aus einem destruktiven und einem konstruktiven Teil. Im destruktiven Teil werden der Substanzdualismus und der Physikalismus als mögliche Lösungen des Leib-Seele-Problems verworfen. Die Einführungsliteratur hält sich bei der Zurückweisung des Substanzdualismus meist nicht lange auf, und auch Hermann beschränkt sich in großer Klarheit auf drei Punkte: die Verteidigung der „Erklärungsrelevanz des Mentalen“, was einen epiphänomenalistischen Dualismus ausschließt; die Verteidigung des Prinzips der „Erklärungsgeschlossenheit der physischen Welt“, was einen interaktionistischen Dualismus ausschließt; und schließlich die Zurückweisung von Kripkes modallogischem Argument zugunsten des Dualismus. Andere apriorische Argumente für den Dualismus (wie das Teilbarkeits-Argument) werden nicht diskutiert. Es muss auch auffallen, dass der parallelistische Substanzdualismus von allen drei Kritikpunkten unberührt bleibt. Dem entspricht die fehlende Berücksichtigung neuerer Supervenienztheorien bei der Zurückweisung des Physikalismus, welche immerhin genau wie der Verfasser (a) die Geschlossenheit des Physischen, (b) die Wirksamkeit des Mentalen und (c) dessen Irreduzibilität zu vereinbaren suchen. Hermanns Version des Prinzips der Geschlossenheit des Physischen scheint ein schwaches zu sein, da es epistemologisch gewendet ist: Zur Erklärung des physikalisch Beschreibbaren sollen allein physikalisch beschreibbare Ursachen in Frage kommen. In anderer Hinsicht ist es gleichwohl stark; denn ein schwächeres Prinzip würde lediglich besagen: Alles, was sich physikalisch beschreiben lässt, hat eine hinreichende Ursache, die wiederum physikalisch beschreibbar ist – was wegen der Transitivität der Kausalrelation einen emergenztheoretischen Interaktionismus nicht ausschliesse, für den alles Mentale letztlich im Physischen gründet, obwohl es, einmal entstanden, auf Physisches einzuwirken vermag (vgl. E.J. Lowe, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge 2005, ch. 2). Was Kripkes berühmtes Argument für den Dualismus betrifft, so bestreitet Hermann offenbar die Legitimität des Übergangs von Kripkes Annahme, dass ein Schmerz nichts anderes als eine Schmerzempfindung *ist*, zu dessen Zwischenkonklusion, dass wir uns einen Schmerz ohne einen bestimmten Typ von Gehirnzustand vorstellen

können. Der phänomenale Begriff der Schmerzempfindung selbst, so scheint Hermanni zu glauben, könnte – in den Worten Pauens – „funktionale Implikationen“ (155) aufweisen, nämlich unter anderem für einen neuronalen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang stehen – obwohl phänomenale Begriffe nach Hermanni im Unterschied zu Pauen niemals *restlos* auf ihre kausale Rolle reduziert werden können (vgl. 172). Das ist freilich auch in dieser moderateren Form eine ungewöhnliche Sicht phänomenaler Begriffe und würde zu allererst eine Neuinterpretation jener Gedankenexperimente (Zombies, Maries, *inverted qualia*) voraussetzen, die zu zeigen beanspruchen, dass phänomenale Begriffe überhaupt keine funktionalen Implikationen besitzen.

Was den konstruktiven Teil des Beitrages angeht, wird Hermannis „heterodoxer“ (173) Vorschlag zur Lösung des Leib-Seele-Problems als ontologisch neutrale, „nicht-physikalistische Identitätstheorie“ präsentiert: Leib und Seele sind „in dem Sinne identisch, dass dasselbe, welches das Wesen des einen ist, auch das Wesen des anderen ausmacht“ (176), nämlich das Personsein, das aus zwei Perspektiven erfahren und beschrieben wird. Da Hermanni dabei an eine Identität nach dem Muster von Morgenstern und Abendstern denkt (179), hätte man statt von „Wesen“ besser von „Substanz“ gesprochen: Leib und Seele sind in dem Sinne identisch, dass sie ein und dieselbe Substanz namens Person sind, die aus zwei Perspektiven erfahren und beschrieben werden kann. Wenn Hermanni das Wort „Person“ verwendet, so nur mit großem Vorbehalt, weil jedes Lebewesen mit mentalen Zuständen und nicht nur ein vernunftbegabtes Lebewesen eine Substanz dieser Art wäre. Damit reagiert er auf einen Standardeinwand gegen Strawsons Konzeption der Person in *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London 1959), die hier im Hintergrund steht. Hermannis Lösung kommt im Übrigen derjenigen sehr nahe, die E.J. Lowe im Anschluss an Strawson entwickelt hat (vgl. *Subjects of Experience*. Cambridge 1996). Statt von „Personen“ redet Lowe im Anschluss an Strawson treffender von *subjects of experience*. Lowe ordnet seine Theorie selbst als *non-cartesian dualism* ein. Auch Hermannis Leib-Seele-Theorie läuft, obwohl dies nicht expliziert wird, auf einen solchen Dualismus hinaus – und zwar nicht nur in epistemologischer, sondern gerade auch in ontologischer Hinsicht. Denn neben den „Personen“ oder *subjects of experience*, die aus den Perspektiven der ersten und der dritten Person in den Blick genommen werden können, gibt es offenbar substanzuelle Entitäten, welche sich nicht als *subjects of experience*, sondern nur als Objekte aus der Perspektive der dritten Person beschreiben lassen; allein der Panpsychist mag dies bestreiten. Einer Anmerkung (177, Anm. 31) lässt sich entnehmen, dass Hermanni geneigt ist, den Panpsychismus zu verwerfen. Also handelt es sich um einen nicht-cartesischen *Personen-Körper-Substanzdualismus*; die Kritik „des“ Dualismus im destruktiven Teil dieses Beitrags bezog sich dagegen auf Körper-Geist-Substanzdualismen wie denjenigen des Descartes. Schaut man indes auf die Personensubstanz und fragt, wie dort das Verhältnis von Leib und Seele konzipiert wird, wird man dem Verfasser Recht geben, dass es sich um eine *nicht-physikalistische Identitätstheorie* handelt, verbunden, ähnlich wie bei Davidson, mit einem Dualismus auf Beschreibungsebene. Eigentlich sollte man nur bei einer solchen Theorie, welche die Symmetrie der Identitätsrelation respektiert, von einer identitätstheoretischen Lösung des Leib-Seele-Problems sprechen; Pauens „physikalistische Identitätstheorie“ ist ein hölzernes Eisen.

„Geistige Objektivität. Eine systematische Erweiterung des Leib-Seele-Problems“ lautet der Titel des Essays von Axel Hutter. Es ist die sechste und letzte philosophi-

sche Erörterung des Leib-Seele-Problems in diesem Band und die fünfte, die in Aussicht stellt, neue Wege zu beschreiten. Der den Phänomenen verpflichtete „deskriptive Dualismus“ des Physischen und Mentalen darf nicht zu einem ontologischen Substanzdualismus ausgebaut werden, weil sich so die Einheit von Leib und Seele nicht denken lässt und weil ein solcher Dualismus gegen eine unserem Denken eigene „monistische Intuition“ verstößt. Diese Intuition wird von einem „dogmatischen Monismus“ (der das Problem abschafft, statt es zu lösen) aber missverstanden; allein ein „kritischer Monismus“ wird ihr gerecht. Peter Strawson habe im Rahmen seiner Personentheorie (vgl. *Individuals*) einen derartigen kritischen Monismus vorgelegt, als er die logische Primitivität, d. h. den „epistemischen Primat“ des Begriffs der Person behauptete, worunter er eine Entität verstand, der sowohl physische als auch psychische Eigenschaften zugeschrieben werden können. Dabei hätte Strawson besser statt von Personen von lebendigen Wesen gesprochen. Die eigentlichen Personen haben dank ihrer Vernunft Anteil an einer dritten „Phänomenklasse“, derjenigen der „geistigen Objektivität“. Die geistige Objektivität hat in der üblichen Leib-Seele-Distinktion keinen angemessenen Ort. Durch ihren Geltungsanspruch transzendiert sie die bloß subjektive Innerlichkeit (wie Frege gegen den Psychologismus in der Logik klarstellte), durch ihre Normativität die Sphäre körperlicher Objekte. Gegenüber dem Physischen und Mentalen ist die geistige Objektivität aber nicht ein Drittes im Sinne einer Aufzählung, wie sich Popper dies dachte, sondern im Sinne ihrer Einheit; denn sie ist im hegelschen Sinne deren „Vermittlung“. Hutterers klar vorgetragene Überlegungen sind die im Titel angekündigte Erweiterung, nämlich Vertiefung des Leib-Seele-Problems. Was aber besagen sie hinsichtlich der ontologischen Dimension dieses Problems? Diese hat man in der Regel im Sinn, wenn vom „Leib-Seele-Problem“ die Rede ist. Was Strawsons Theorie angeht, so schließt diese nach Hutterer einen cartesianischen Substanzdualismus ebenso aus wie einen idealistischen Monismus. Diese Interpretation ist wegen Hutterers streng epistemischer Auslegung von Strawsons Personentheorie nicht unproblematisch; denn wieso sollte die „Primitivität“ des – laut Strawson keineswegs unanalysierbaren – Personenbegriffs nach der Erkenntnisordnung die Erkenntnis ausschließen, dass die Seinsordnung einen Substanzdualismus enthält? Mit Hutterers Hinwendung zu den Personen im engeren Sinne, mit seinen Strawson überbietenden Ausführungen zur geistigen Objektivität beginnt dann ein neues Kapitel dieses Essays. Was, so wäre zu fragen, bedeutet es für das ontologisch verstandene Leib-Seele-Problem, wenn die geistige Objektivität das Physische und das Subjektiv-Mentale „vermittelt“? Man könnte meinen: die *Aufhebung* des Dualismus; denn eine Vermittlung setzt zumindest eine Dualität voraus. Vielleicht lautet die Botschaft aber auch, dass es neben dem epistemologischen gar kein ontologisches Leib-Seele-Problem gibt.

Drei theologische Beiträge beschließen den Band. Ulrich H.J. Körtner konzentriert sich in seinem Aufsatz „Vom unfreien Willen. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Hirnforschung über das Leib-Seele-Problem im Anschluss an Martin Luther“ auf das Freiheitsproblem und kommt zu folgenden Ergebnissen: Luther vertritt in der Freiheitsfrage einen eigentümlichen theologischen Kompatibilismus. Wie zeitgenössische Vertreter kompatibilistischer Freiheitstheorien (Frankfurt, Bieri, Pauen) geht Luther davon aus, dass Freiheit und Determinismus miteinander vereinbar sind. Auch Körtner bekennt sich zu dieser Position, die er von Gerhard Roths Ersetzung des Selbst durch das „limbische System“ abgrenzt, ein Fehler, vor dem ihn, so Körtner, ein Blick auf Harry Frankfurt hätte bewahren können.

Unter den Theologen habe Schleiermacher nachgewiesen, was moderne Inkompatibilisten wie van Inwagen nicht wahr haben wollten: dass es Freiheit immer nur „als *bestimmte*, d. h. aber als *bedingte*“ (209) geben kann, verwoben mit einer konkreten Lebensgeschichte und ihren Umständen. Inkompatibilisten räumen jedoch in der Regel eine weitgehende Bestimmtheit des menschlichen Willens ein und vertreten lediglich die These, dass es sich um keine vollständige Determination handelt. Körtner müsste noch weiter gehen und behaupten, dass sich Freiheit ohne *vollständige* Determination nicht denken ließe, und vielleicht ist dies auch der nähere Sinn seiner These der logischen Inkonsistenz der „Idee einer unbedingten Freiheit“, des so genannten Inkohärenzismus in der Freiheitsfrage. Der Unterschied der Kompatibilisten Martin Luther und Harry Frankfurt besteht nun aber darin, dass Ersterer die Vereinbarkeit nicht der Willensfreiheit, sondern einer von ihr verschiedenen *Glaubensfreiheit* mit dem Determinismus vertritt. In Sachen Willensfreiheit ist Luther bekanntlich Inkompatibilist und lehrt die Unfreiheit des Willens. Gerade das Nicht-anders-handeln-Können vermag aber, wenn es im Licht des Glaubens geschieht, Freiheit zu stiften, nämlich die „leidenschaftliche Freiheit“ eines „lebensbestimmenden“ Willens, wie Körtner, dem Sinn dieser Glaubensfreiheit auf der Spur, mit Bieri sagt. Wiederm Bieri zitierend, behauptet er, dass Freiheit „ein Stück weit Glückssache“ (210) ist. Wenn Körtner gleich darauf im Namen Luthers einer anderen Aussage Bieris widerspricht, für den man sich die Freiheit *erarbeiten* muss, wäre dies vielleicht gar nicht nötig gewesen. Denn im Determinismus ist die Aneignung der Freiheit ein Werk in einem anderen als dem von Luther angegriffenen Sinne – hier lässt sich jedes Tun zugleich als ein Empfangen beschreiben. Das gilt dann leider auch vom bösen Tun; und man hätte hier zumindest einen Hinweis des theologischen Deterministen auf die beiden Folgeprobleme der Verantwortlichkeit des Menschen und des *unde malum?* erwartet.

Nach *Christian Link* ist die Geschichte der christlichen Lehre von der Seele und dem Schicksal des Menschen nach seinem Tod ein Konflikt zwischen platonischen und aristotelischen Motiven („Unsterblichkeit der Seele – Auferstehung des Leibes“). Die platonische Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele unterscheidet sich jedoch signifikant von der biblischen Vorstellung einer Auferstehung des Leibes. Von größerem Einfluss auf die christliche Theologie wurde deswegen ihre klassische Alternative: die Lehre des Aristoteles von der Seele als „Form des Körpers“. Sie ist mit einem Substanzdualismus nicht zu vereinen, sondern konzipiert Leib und Seele als die beiden untrennbaren Momente der einen menschlichen Natur. Der Tod des Menschen bedeutet hier keine Trennung von Leib und Seele, er betrifft vielmehr den ganzen Menschen in seiner „absoluten Sterblichkeit“ (237), wenn auch Gott des Menschen über den Tod hinaus gedenkt. Und umgekehrt ist die Auferstehung nicht als Wiedervereinigung von Leib und Seele zu verstehen, sondern als „Neuschöpfung der *gewesenen* Lebensgeschichte und Lebensgestalt des Menschen“ (ebd.).

Den Schlusspunkt setzt der Beitrag von *Christian Henning*, „Was ist, wenn ich sterbe?“ Sein Aufbau ähnelt demjenigen Hermannis: In einem ersten, kritischen Teil werden zwei traditionelle Auffassungen zurückgewiesen, die scheinbar alternativlos sind. Sodann wird auf ihren Trümmern eine neue Lösungsstrategie skizziert. Die erste jener Auffassungen hinsichtlich des Lebens nach dem Tode ist die Idee einer unsterblichen Seele. Hier begnügt sich Henning zunächst mit einem historischen Abriss, der zeigt, aufgrund welcher Entwicklungen die als Substanz verstandene Seele in die Krise geriet, um schließlich ganz aus der protestantischen Theologie zu verschwin-

den; später schließt er sich der Kritik des traditionellen Seelenbegriffs an und weist auf die Körpergebundenheit des Psychischen, durch deren Nichtanerkennung man sich heute in seinen Augen lächerlich macht (obgleich eine solche Körpergebundenheit aus der von ihm diagnostizierten psycho-physischen Parallelität gar nicht notwendig folgt). An die Stelle der unsterblichen Seele trat die Ganztod-Theorie und die Deutung der Auferstehung des Menschen als Neuschöpfung. Doch stecken diese Denkstücke „voller Aporien“ (252). Die Erschaffung eines neuen Menschen ist eben nicht die Auferstehung des alten. Hier wird der personalen Identität des Menschen Abbruch getan, was sich weder mit dem biblischen Befund noch mit der Gotteslehre noch mit der Soteriologie noch mit dem Herzstück protestantischer Theologie, der Rechtfertigungslehre verträgt. Hennings Alternative versteht sich als Weiterentwicklung der Eschatologie Gisbert Greshakes. Sie versucht zwei Erfordernissen gerecht zu werden: zum einen der Körpergebundenheit des Bewusstseins; dazu greift Henning auf die Vorstellung einer Auferstehung *im* Tode zurück, um keinen körperlosen Zwischenzustand überbrücken zu müssen; zum anderen der Kontinuität menschlicher Identität über den Tod hinaus; dazu interpretiert er unsere Existenzweise als eine Art In-Gott-Sein des Menschen und Im-Menschen-Sein Gottes und sieht im einzelnen Menschen die „besondere Gestaltung des göttlichen Geistes“. Hennings „pneumatologische“ Lösung des Kontinuitätsproblems bleibt im Rahmen seines Aufsatzes jedoch Programm und wirft in dieser Form gewiss ebenso viele Fragen auf, wie sie zu lösen verspricht.

Mit *Das Leib-Seele-Problem* legen die Verfasser einen gelungenen Band vor, der mehr als nur eine neue Perspektive eröffnet. Die Bandbreite der in den Beiträgen verteidigten Positionen ist außergewöhnlich groß, die Demarkationen der Einleitungsliteratur werden regelmäßig überschritten. Neben soliden Überblicken, nicht ohne Stellungnahmen (Hoff, Link, Körtner) und Fortentwicklungen etablierter Positionen (Spaemann, Pauen) stößt der Leser auf viel Ungewohntes und Unorthodoxes, auf gleich eine ganze Reihe mehr oder weniger unkonventioneller Versuche, in dem tausendjährigen Stellungskrieg zwischen Dualismus und – physikalistischem – Monismus zu vermitteln (Buchheim, Höhle, Hermanni, Hutter, Henning) oder zumindest den Kriegsschauplatz zu verschieben (Kurthen). Zwar gilt die Aufmerksamkeit zur Stunde mehr noch dem Bürgerkrieg im physikalistischen Lager. Es ist aber nicht auszuschließen, dass der eine oder andere hier erstmals skizzierte Lösungsansatz Schule macht.

Prof. Bernd Goebel, Theologische Fakultät Fulda, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda; e-mail: goebel@thf-fulda.de