

Patrick Spät (Hrsg.)

Zur Zukunft der Philosophie des Geistes

mentis
PADERBORN 2008

Ansgar Beckermann

ES BLEIBT SCHWIERIG

*Zur Zukunft der Zusammenarbeit von Philosophie des Geistes
und empirischen Wissenschaften*

Das Verhältnis zwischen Philosophie des Geistes und den empirischen Wissenschaften ist sicher nicht spannungsfrei. Dabei gibt es durchaus Beispiele fruchtbarer Kooperation. Wie der Beitrag von Wolfgang Prinz zu diesem Sammelband zeigt, kommt es aber auch immer wieder zu tiefgreifenden Irritationen. Was ist der Grund für dieses schwierige Verhältnis?

In einem sehr polemischen Artikel in der ZEIT vom 17.2.1995 hat Gerhard Roth die Probleme hauptsächlich bei der Philosophie verortet. Sie zeichne sich in besonderem Maße durch »Unkenntnis von Problembewußtsein, Begriffssystemen, methodisch-praktischem Vorgehen, besonders auch des Wissens- und Diskussionsstandes« in den Naturwissenschaften aus. Aber ist das wirklich der Kern der Sache? Mir scheint eher, dass empirische Wissenschaftler Probleme haben zu verstehen, was Philosophie eigentlich ist, welchen Fragestellungen Philosophen nachgehen und mit welchen Mitteln sie versuchen, ihre Fragen zu beantworten. Prinz schreibt, es sei ihm nicht recht klar, worum es der Philosophie eigentlich gehe: »Nach der einen Lesart verfolgt die Philosophie die gleichen Ziele wie die empirische Erforschung des Geistes, nur eben mit anderen Methoden. Nach der anderen Lesart verfolgt Philosophie aber ein ganz anderes Ziel – ein Ziel, das im Begrifflichen und nicht im Sachlichen liegt.« (Prinz 2008, 238) Eine erstaunliche Bemerkung, denn *beides* trifft *nicht* zu. Es geht, zumindest sehe ich es so, der Philosophie des Geistes sehr wohl um die Sache und nicht (nur) um Begriffe; aber das bedeutet natürlich nicht, dass sie die gleichen Ziele verfolgt wie die empirische Erforschung des Geistes. Sie hat ganz andere Fragestellungen als die Wissenschaften, die den Geist empirisch erforschen; und genau deshalb verwendet sie andere Methoden. Ich will versuchen, die Fragestellungen genau auseinander zu halten.

1. WAS INTERESSIERT DIE PHILOSOPHIE AM BEWUSSTSEIN?

Prinz beklagt, dass sich die Philosophie des Geistes immer noch zu sehr auf die Themen Bewusstsein, Erkenntnis und Sprache (sprachliche Repräsentation) konzentrierte, wodurch »ein implizites Arbeitsmodell des Geistes transportiert [werde], das aus der Sicht der empirischen Kognitionswissenschaften verkürzt und irreführend« sei (Prinz 2008, 240). Das aktuelle Arbeitsmodell dieser Wissenschaften betrachte »den menschlichen Geist als ein Organ, das vor allem darauf angelegt ist, situationsgerechtes Handeln zu gewährleisten« (ebd.). Dieses Ziel werde im wesentlichen durch subpersonale Prozesse erreicht; Bewusstseinserscheinungen hätten nur eine eher randständige Rolle im Gesamthaushalt geistiger Prozesse. Mir scheint, dass sich aus Prinz' Bemerkungen folgendes Bild der Psychologie ergibt. Psychologen fragen sich, worauf zurückzuführen ist, dass Menschen sich auch in komplexen, neuen, unerwarteten Situation situationsadäquat verhalten können. Behavioristen glaubten, die Antwort auf diese Frage sei leicht: Durch Lernen kommen wir dazu, in jeder Situation das angemessene Verhalten zu generieren. Die kognitive Wende machte jedoch klar, dass es so einfach nicht ist. Zwischen Sinnesreiz und Verhalten muss »im Kopf« eines Menschen sehr viel passieren, damit sein Verhalten tatsächlich adäquat ausfällt. Das, was da zwischen Sinnesreiz und Verhalten »im Kopf« passiert, diese »kognitiven« Prozesse sind es, die den Gegenstand der Psychologie ausmachen.

Ich finde diese Charakterisierung völlig in Ordnung. Abgesehen davon, ob es wirklich sinnvoll ist, den Geist ein »Organ« zu nennen (diese beckenmesserischen Anmerkungen stelle ich erst einmal zurück), stellt sich mir nur die Frage, wie berechtigt es ist, alle die Prozesse, die im Kopf eines Menschen für situationsgerechtes Handeln sorgen, »kognitiv« oder »geistig« zu nennen. Welchen Grund gibt es dafür, subpersonale Prozesse als »geistig« zu bezeichnen? Wird der Begriff »Geist« hier nicht über Gebühr gedehnt? Nun, könnte man antworten, das sei eine rein terminologische Frage, über die man sich nicht zu streiten brauche. Jeder dürfe seine Begriffe so verwenden, wie er wolle. Schon; aber diese eirenische Strategie könnte zu Problemen führen, wenn man verstehen will, worum es in der Philosophie des Geistes geht.

Im Zentrum der Philosophie des Geistes steht das Leib-Seele-Problem, die Frage, ob das Geistige Teil der natürlichen physischen Welt ist oder ob es einen eigenen ontologischen Bereich ausmacht, der über das Physische hinausgeht. Man sieht auf den ersten Blick, dass sich diese Frage deutlich von den Fragen unterscheidet, mit denen sich Psychologen befassen. Psychologen kann es völlig egal sein, ob kognitive Prozesse physische Prozesse oder geistige Prozesse eigener Art sind; sie untersuchen, welche kognitiven Prozesse es gibt und wie diese Prozesse es schaffen, situationsgerechtes Handeln zu erzeugen. Doch warum bringt ihr Interesse am Leib-Seele-Problem die Philosophie des Geistes dazu, sich in besonderer

Weise auf die Themen Bewusstsein, Erkenntnis und sprachliche Repräsentationen zu konzentrieren?

Die Frage, ob der Geist ontologisch eigenständig ist, stellt sich überhaupt nur, weil sich einer weit verbreiteten Intuition zufolge die geistige Welt so stark von der physischen unterscheidet, dass es kaum vorstellbar erscheint, dass sie tatsächlich Teil der physischen Welt ist. Philosophische Untersuchungen zum Leib-Seele-Problem beginnen deshalb immer mit der Frage, woher diese Intuition kommt, was am Geist *prima facie* dagegen spricht, dass er Teil der physischen Welt ist. Und dabei stoßen sie besonders auf zwei Aspekte – die Intentionalität von Überzeugungen, Wünschen und Befürchtungen und den qualitativen Erlebnischarakter von Wahrnehmungseindrücken und Zuständen wie Schmerz, Jucken und Übelkeit. Die Antwort auf die Frage, warum sich Philosophen besonders auf intentionale Zustände und bewusste Erlebniszustände konzentrieren, ist also ganz einfach: Weil diese im Hinblick auf das Leib-Seele-Problem besonders problematisch sind. Während die Annahme, subpersonale Informationsverarbeitungsprozesse seien natürliche physische Prozesse, den meisten Philosophen keine besonderen Kopfschmerzen bereitet, haben viele Philosophen große Probleme damit zu glauben, dass dasselbe oder Entsprechendes auch für Überzeugungen und Schmerzen gilt. Auch Psychologen leugnen ja nicht, dass es Bewusstsein gibt, und sie leugnen wohl auch nicht, dass es Wünsche, Befürchtungen und bewusste Erlebnisse wie Hunger und Übelkeit gibt. Aber wenn es all das gibt, dann muss sich der Philosoph des Geistes damit beschäftigen, da gerade bei diesen mentalen Zuständen besonders schwer zu verstehen ist, wie sie Teil der natürlichen physischen Welt sein können. Die Konzentration auf diese Aspekte des Geistes ergibt sich also aus unterschiedlichen Fragestellungen, nicht unbedingt aus unterschiedlichen Arbeitsmodellen. Man muss Bewusstsein nicht für den wichtigsten Teil des Geistes halten, um von der Frage fasziniert zu sein, ob und, wenn ja, wie Bewusstsein Teil der physischen Welt sein kann.

2. PRÄZISE BEGRIFFE UND KATEGORIENFEHLER

Eine relativ präzise Begrifflichkeit ist für jede wissenschaftliche Arbeit unverzichtbar. Das gesteht auch Prinz zu. Aber in seinen Augen bedeutet das nicht, dass die empirischen Wissenschaften für jeden Begriff eine saubere Definition beibringen müssten. Wissenschaftliche Begriffe, so Prinz, erhalten ihre Bedeutung durch ihren Gebrauch; sie funktionieren, weil es Konventionen darüber gibt, wie man sie verwendet. »Die Community hat ein geteiltes Verständnis darüber, wann und wie sie gebraucht werden, und das reicht.« (Prinz 2008, 241) Sicher wird inzwischen auch jeder einigermaßen seriöse Philosoph zugestehen, dass nicht jeder Begriff explizit *definiert* werden kann. Aber bedeutet das, dass man es beim »pragma-

tischen Durchwursteln« belassen sollte? Man kann Begriffe doch auch erklären, ohne eine explizite Definition anzugeben. Und häufig ist das auch nötig, z. B. wenn man herausfinden will, welche Beobachtungen welche Hypothesen stützen.

Prinz selbst nennt als Beispiel den Begriff der Informationsverarbeitung, den Psychologen ständig verwenden, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, was mit »Information« und »Verarbeitung« eigentlich gemeint ist. Das ist in seinen Augen aber kein Nachteil; denn Psychologen wissen auch so, wie diese Begriffe zu verwenden sind. Ist das nicht doch ein bisschen zu einfach? Mir scheint, dass es – auch für Psychologen – durchaus sinnvoll wäre, einmal darüber nachzudenken, ob man statt von »Informationsverarbeitung« nicht besser von »Symbolverarbeitung« sprechen sollte; denn es werden doch nicht die Informationen selbst, sondern die Träger der Informationen, die Symbole, verarbeitet. Vielleicht würde das mehr Klarheit auch ins Alltagsgeschäft der Psychologie bringen. Zwei andere Beispiele: Prinz spricht völlig selbstverständlich von »subpersonalen Prozessen« und von »nicht-symbolischen Repräsentationen«. Ich sehe hier einen dringenden Klärungsbedarf. Was ist mit diesen Begriffen gemeint? Wie soll der Nichtpsychologe verstehen, was der Psychologe mit diesen Begriffen sagen will? Ich habe den Eindruck, dass mit »subpersonal« gemeint ist »kognitiv, aber dem Bewusstsein nicht zugänglich«; aber vielleicht irre ich mich. Ist es für das Verständnis zwischen Psychologen und Nicht-Psychologen nicht unabdingbar, dass der Psychologe in der Lage ist, kurz zu erklären, was er mit »subpersonal« meint? Ist es nicht auch für ihn und seine Arbeit gut, wenn er sich Rechenschaft über den Gebrauch dieses Begriffes geben kann?

Noch schwieriger ist der Begriff »nicht-symbolische Repräsentation«. (Möglicherweise stammt dieser Begriff sogar aus der Philosophie, aber das macht die Sache natürlich nicht besser.) Auf den ersten Blick wirkt er wie eine *contradictio in adjecto*. Denn ein Symbol ist doch (jedenfalls kann man es so sehen) ein Zeichen, das eine Bedeutung hat, das also für etwas anderes steht. Und ist nicht eine Repräsentation genau dasselbe – ein Zeichen, das für etwas anders steht? Naheliegend wäre vielleicht zu sagen, dass »Repräsentation« der Oberbegriff ist und dass Symbole eine bestimmte Art von Repräsentationen sind. Aber dann würde man natürlich gerne wissen, was Symbole von anderen Repräsentationen unterscheidet und was genau nicht-symbolische Repräsentationen mit dem Stichwort »embodied cognition« zu tun haben (ein Begriff, der ebenfalls einer Klärung dringend bedürfte). Jedem Psychologen und Nicht-Psychologen würde es nützen, etwas mehr über diese Zusammenhänge zu erfahren. Ich möchte sogar die These wagen, dass es für die empirischen Wissenschaften selbst von großem Vorteil wäre, wenn sie sich über die jeweils verwendeten Begriffe mehr Rechenschaft geben würden.

Vielleicht ist es wichtig zu betonen, dass begriffliche Klarheit kein Selbstzweck ist. Vielmehr ist sie die Voraussetzung dafür, dass man beurteilen kann, welche Befunde für welche Thesen sprechen. In dem schon erwähnten ZEIT-Arti-

kel schreibt Roth u. a., die Neurowissenschaften würden zeigen, dass »geistige Zustände und bestimmte neuronale Zustände eine funktionale Einheit bilden«. Er begründet das mit dem Befund, dass alle mentalen Prozesse mit bestimmten Hirnprozessen umkehrbar eindeutig korreliert sind. Aber wie um alles in der Welt soll man beurteilen, ob der Befund die These stützt, wenn man nicht weiß, wie Roth den Begriff der funktionalen Einheit verstanden wissen will?

In einem Punkt möchte ich Prinz aber ausdrücklich Recht geben. Die Kategorienfehler, die sich in der Sprechweise empirischer Wissenschaftler relativ häufig finden, sind in aller Regel harmlos, weil jeder weiß, wie man den Sachverhalt darstellen könnte, ohne einen Kategorienfehler zu begehen. Allerdings sollte man sich dieser Übung tatsächlich manchmal unterziehen, damit man zum Schluss nicht doch eine bloße *façon de parler* mit der angemessenen Darstellung des Sachverhalts verwechselt.

3. DAS LEIB-SEELE-PROBLEM ALS METAPHYSISCHES PROBLEM

Den empirischen Wissenschaften geht es darum, wie es in bestimmten Ausschnitten der wirklichen Welt tatsächlich zugeht. Sie wollen das, was in diesen Ausschnitten vorkommt, möglichst vollständig beschreiben und erklären. Beim Leib-Seele-Problem geht es aber nicht einfach darum, wie unsere Welt *de facto* beschaffen ist. Dieses Problem ist ein metaphysisches Problem in dem Sinne, dass es mit dem zu tun hat, was *notwendigerweise* der Fall ist, was also gar nicht anders sein kann. Philosophen drücken das oft so aus: Beim Leib-Seele-Problem geht es weniger darum, wie es in der wirklichen Welt zugeht, als vielmehr darum, was *in allen möglichen* Welten der Fall ist. Empirische Wissenschaftler neigen dazu zu fragen, ob das überhaupt eine sinnvolle Unterscheidung ist und wie man gegebenenfalls herausfinden kann, was in allen möglichen Welten der Fall ist. Die letzte Frage ist durchaus berechtigt. Aber den Unterschied zwischen naturgesetzlicher und metaphysischer Notwendigkeit sollten auch die empirischen Wissenschaften akzeptieren.

Ich denke, jeder wird zugestehen, dass die Naturgesetze anders sein könnten, als sie tatsächlich sind. Es könnte sein, dass sich die Anziehungskraft zwischen zwei Körpern nicht mit dem Quadrat, sondern mit der dritten Potenz der Entfernung verändert. Metaphysisch gesehen ist das möglich. Aber ist es metaphysisch gesehen auch möglich, dass es verheiratete Junggesellen gibt, dass ich nicht mit mir selbst identisch bin oder dass $2+2=5$ ist? Es gibt eine nicht nur unter Philosophen weit verbreitete Intuition, dass das nicht möglich ist. Es ist nicht nur so, es ist *notwendigerweise* so, dass Junggesellen unverheiratet sind, dass ich mit mir selbst identisch bin oder dass $2+2=4$ ist. Wer das nicht akzeptiert, wird die

Philosophie des Geistes nicht verstehen und sollte gleich zum nächsten Abschnitt weiterblättern. Denn das Leib-Seele-Problem ist, wie schon gesagt, ein metaphysisches Problem. Das heißt, hier geht es nicht um die Frage, ob *in dieser Welt* alles Geistige *naturgesetzlich* von bestimmten, sagen wir, neuronalen Vorgängen abhängt. Die Frage ist vielmehr, ob das Geistige *metaphysisch* vom Physischen abhängt, ob es metaphysisch gesehen möglich ist, dass es geistige Vorgänge ohne physisches Substrat gibt und/oder dass bestimmte physische Vorgänge *nicht* mit den entsprechenden geistigen Prozessen einhergehen.

Hier kommen die philosophischen Zombies ins Spiel, die empirischen Wissenschaftlern so große Schwierigkeiten bereiten. Dabei ist die Frage eigentlich ganz einfach: Angenommen, es gäbe einen vollständigen physischen Doppelgänger von mir, in dessen ZNS genau dasselbe vorgeht wie in meinem ZNS, gilt dann mit *metaphysischer* Notwendigkeit, dass auch im Geist dieses Doppelgängers dasselbe vorgeht wie in meinem Geist? Wohlgemerkt, es geht nicht darum, ob in unserer Welt unser geistiges Leben *naturgesetzlich* von dem abhängt, was in unserem ZNS vorgeht. Es geht um eine viel weiter gehende metaphysische Abhängigkeit.

Ein schwieriges Problem ergibt sich allerdings aus der Frage, welche Mittel der Philosophie zur Verfügung stehen, um die mit dem Leib-Seele-Problem verbundenen metaphysischen Fragen zu beantworten. Dummerweise sind sich Philosophen darüber selbst nicht ganz einig. Aber einige Dinge sind doch klar. Alle Philosophen stimmen darin überein, dass es zur Lösung des Leib-Seele-Problems *nicht* ausreichen würde zu zeigen, dass es eindeutige *empirische* Korrelationen zwischen mentalen Zuständen und bestimmten Hirnzuständen gibt. Denn das wäre auch der Fall, wenn zwischen physischen und mentalen Zuständen nur ein naturgesetzlicher Zusammenhang bestünde. Aber was mehr ist erforderlich? Und wie kann man dieses ›mehr‹ begründen? Mir scheint, dass es hier in der Philosophie des Geistes zwei Hauptlager gibt. Das eine Lager vertritt die These, dass das Leib-Seele-Problem (im physikalistischen Sinne) gelöst wäre, wenn alle mentalen Zustände mit bestimmten physischen Zuständen identisch wären. Wie könnte man das zeigen? In den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts wurde oft die These vertreten, dass dies gezeigt wäre, wenn man nachweisen könnte, dass die Psychologie auf die Neurobiologie reduziert werden kann. Heute sieht man das überwiegend anders. Heute wird eher argumentiert, dass die Identitätsthese gut begründet wäre, wenn sich zu jedem mentalen Zustand ein physischer Zustand finden ließe, der genau dieselben Ursachen und Wirkungen hat. In diesem Fall würde die Identitätsthese durch einen Schluss auf die beste Erklärung gestützt. Denn wie anders soll man sich verständlich machen, dass die Zustände A und B genau dieselben Ursachen und Wirkungen haben als durch die Annahme, dass diese Zustände identisch sind? Das andere Lager sagt, dass das Leib-Seele-Problem gelöst wäre, wenn sich alle mentalen Zustände allein mit Bezug auf physische Zustände reduktiv erklären ließen. Was müsste man tun, um dies zu zeigen? Kurz gesagt, man müsste (a) für jedes mentale Prädikat eine Begriffsanalyse geben und

(b) nachweisen, dass sich Wesen, auf die ein solches Prädikat zutrifft, in einem physischen Zustand befinden, für den aus den grundlegenden Naturgesetzen folgt, dass er die Analyse des Prädikates erfüllt. Man sieht leicht, dass für beide Lager empirische Befunde von großer Wichtigkeit sind.

Allerdings sollen negative Argumentationsstrategien, die im wesentlichen auf nicht-empirischen Überlegungen beruhen, nicht verschwiegen werden. Im Hinblick auf die These, dass das Leib-Seele-Problem gelöst wäre, wenn sich alle mentalen Zustände allein mit Bezug auf physische Zustände reduktiv erklären ließen, kann man nämlich argumentieren: Die begriffliche Analyse von Ausdrücken wie ›Schmerz‹ oder ›Rotwahrnehmung‹ sieht so aus, dass es *prinzipiell unmöglich* ist, dass es physische Zustände gibt, für die aus den grundlegenden Naturgesetzen folgt, dass sie die Analyse dieser Prädikate erfüllen. Und was die Identitätstheorie angeht, kann man argumentieren: Wenn der Ausdruck ›Schmerz‹ tatsächlich einen physischen Zustand bezeichnen würde, dann wäre es undenkbar, dass ein Wesen in diesem Zustand ist, aber keine Schmerzen fühlt. Tatsächlich ist das aber immer denkbar. Also können Schmerzen nicht mit physischen Zuständen identisch sein. (Hinter beiden Argumentationen verbirgt sich das so genannte Qualia-Problem.)

Was ergibt sich aus alledem für den empirischen Wissenschaftler? Meiner Meinung nach, dass die philosophischen Argumente zum Leib-Seele-Problem auf einer komplizierten Gemengelage aus empirischen und nicht-empirischen Überlegungen beruhen – Überlegungen, die sich deutlich von den in den empirischen Wissenschaften üblichen unterscheiden, die aber, wenn man sich ein bisschen in die Sache hinein denkt, durchaus nachvollziehbar sind.

4. ÜBERGRIFFE UND WAS FOLGT AUS DEN EMPIRISCHEN DATEN?

»Philosophie nervt.« Dieser Satz ist ganz offensichtlich ein Indiz dafür, dass Philosophen und empirische Wissenschaftler in letzter Zeit zum Teil recht heftig aneinander geraten sind. Aber wie kann das sein? Alle wissenschaftlichen Fragen lassen sich, so Prinz, mit Hilfe von Beobachtungen definitiv entscheiden. Und Philosophen beschäftigen sich mit ganz anderen Fragen als die empirischen Wissenschaften. Wie kann es da überhaupt Reibungsflächen geben?

Wer die kontroversen Diskussionen verfolgt hat, dem werden zwei Dinge aufgefallen sein. Anlass vieler Diskussionen war, dass empirische Wissenschaftler erklärt haben, sie könnten Fragen, die Philosophen für genuin philosophische Fragen halten, mit empirischen Mitteln entscheiden. »Wir haben das Leib-Seele-Problem gelöst«, konnte man da hören. »Das Ich ist eine Illusion.« Oder: »Jetzt ist wissenschaftlich bewiesen, dass es keinen freien Willen gibt.« Kann es irgendjemand wundern, dass sich Philosophen da herausgefordert fühlen?

Dabei beruht ihre Kritik immer wieder auf zwei Arten von Argumenten. Das erste Argument ist: Liebe Wissenschaftler, ihr versteht das philosophische Problem gar nicht, um das es geht; ihr wisst z.B. gar nicht, was dafür erforderlich wäre, das Leib-Seele-Problem zu lösen. Und das zweite Argument lautet: Eure Daten reichen nicht aus, um eure Thesen zu stützen, bzw. aus euren Daten folgen eure Thesen nur, wenn ihr zusätzliche Annahmen macht, die ihr nicht wirklich begründen könnt.

Ein hübsches Beispiel für einen Streit über das richtige Problemverständnis findet sich wieder in Roths Artikel »Gehirn oder Geist?«. Roth (1995) beklagt:

[V]on manchen Philosophen [wird] behauptet, das Gehirn-Geist-Problem sei nicht im Sinne der Naturwissenschaften (sic!) gelöst, solange man nicht konkret gezeigt habe, wie aus den Nervenzellen des Gehirns Geist entstehe [Stichwort ›reduktive Erklärung‹] (kein ernsthafter Neurowissenschaftler würde so etwas behaupten) oder daß Gehirnprozesse und mentale Prozesse »wirklich identisch« seien [Stichwort ›Identitätstheorie‹] (niemand kann die Identität zweier Prozesse nachweisen, die nicht mit denselben Methoden ineinander überführbar sind).

Manchmal würden Philosophen auch verlangen, der Hirnforscher müsse nachweisen, dass die Gesetze der Psychologie aus den Gesetzen der Neurobiologie ableitbar seien (Stichwort: Theorienreduktion). Und schließlich würden Philosophen behaupten: »Auch wenn wir alle Argumente der Hirnforschung für eine strenge Parallelität zwischen Gehirnvorgängen und mentalen Prozessen akzeptieren, so sagt dies überhaupt nichts über die wahre Natur der Beziehung zwischen diesen beiden Bereichen [...]« (Stichwort: empirische Korrelationen reichen nicht aus). Demgegenüber betont Roth, dass es den Naturwissenschaften nur »um gesetz- oder regelhafte Beziehungen zwischen beobachteten oder erschlossenen Ereignissen« gehen könne.

Mehr als den Aufweis, daß alle mentalen Prozesse mit bestimmten Hirnprozessen umkehrbar eindeutig zusammenhängen und daß es Geist ohne Gehirn nicht gibt, kann die Hirnforschung als empirische Wissenschaft in der Tat nicht liefern. [...] [E]ine Identität von Geist und Gehirnprozessen oder gar eine Reduktion von Geist auf das ›Feuern von Neuronen‹ läßt sich aus den Befunden nicht erschließen.

Eine merkwürdige Passage. Was will uns Roth hier sagen? Erstens scheint mir, dass er die Möglichkeiten der empirischen Wissenschaften zugleich über- und unterschätzt. Er überschätzt sie, weil sich wissenschaftlich kaum zeigen lässt, dass Geist ohne Gehirn nicht möglich ist. Und er unterschätzt sie. Denn die Frage, ob zwei Theorien aufeinander reduzierbar sind, lässt durchaus mit wissenschaftlichen Mitteln entscheiden; und auch reduktive Erklärungen gehören – z.B. in der Chemie und der Biologie – zum ganz normalen wissenschaftlichen Repertoire. Doch das ist nicht entscheidend. Wenn die von der Philosophie gestellten Fragen von den empirischen Wissenschaften nicht beantwortet werden können, wäre es doch naheliegend einzugestehen, dass sich das Leib-Seele-Problem mit den Mitteln der

empirischen Wissenschaften allein nicht lösen lässt. Aber Roth scheint etwas ganz anderes im Sinn zu haben. Zumindest implizit wirft er der Philosophie vor, die falschen, mit den Mitteln der empirischen Wissenschaften nicht beantwortbaren, Fragen zu stellen. Roth scheint zu sagen: Solange Philosophen das Leib-Seele-Problem so verstehen, wie sie es tun, lässt es sich mit wissenschaftlichen Mitteln allein nicht lösen; also sollten sie es anders verstehen. Hört auf, eure Fragen zu stellen; stellt gefälligst Fragen, die wir beantworten können, und es ist alles in Ordnung. Hängt eure Ansprüche nicht so hoch, dann lösen wir eure Probleme schon. Diese Sicht der Dinge scheint mir einfach nur dreist.

Wichtiger noch als Diskussionen um das richtige Problemverständnis sind aber die Fälle, bei denen es darum geht, was aus den empirischen Daten wirklich folgt. Auch hierfür einige Beispiele.¹ Gerhard Roth vertritt schon seit vielen Jahren die These, dass unsere Wahrnehmungswelt, die Wirklichkeit, ein Konstrukt unseres Gehirns ist, das mit der wirklichen Welt, der Realität, nichts zu tun hat. Sein Hauptargument ist, dass alle Reizungen der Sinnesorgane in neuronale elektro-chemische Impulse *derselben Art*, in eine *Einheitssprache* des Gehirns, »übersetzt« werden. Das Gehirn kann, so Roth, deshalb gar nicht anders, als die in ihm ankommenden Impulse anhand *eigener interner* Kriterien zu interpretieren – dieser Impuls steht für die Farbe Gelb, jener für ein hohes C und der dritte für eine bestimmte geometrische Form. Das Gehirn hat keinen unabhängigen Zugang zur Welt; es kann seine Interpretationen nicht an der Realität überprüfen; deshalb können diese nicht mit der Realität übereinstimmen. Ich muss gestehen, dass Philosophen schon angesichts der hochmetaphorischen Sprache dieser Überlegungen ein kalter Schauer über den Rücken läuft. (Hier fragt man sich dann doch, ob die begangenen Kategorienfehler den Blick auf die wirklichen Verhältnisse nicht ernsthaft trüben.) Das Gehirn wird als ein Operateur in einer Schaltzentrale dargestellt, der seine Leuchtdioden überwacht und je nachdem, welche Dioden gerade aufleuchten, bestimmte Knöpfe drückt, d.h. bestimmte Wahrnehmungsbilder erzeugt. Ist das wirklich eine angemessene Beschreibung dessen, was im Gehirn vorgeht? Zweitens: Problematisch ist auch die Grundthese, dass unsere Wahrnehmungswelt aus Wahrnehmungseindrücken besteht, die im (vom?) Gehirn erzeugt werden. Wer je Austins *Sense and Sensibilia* gelesen hat, den muss diese simple Sichtweise schaudern machen. Drittens: Selbst wenn die Wahrnehmungswelt ein Konstrukt ist, könnte sie doch trotzdem mit der Realität übereinstimmen. Das Gehirn, so Roths Prämisse, kann das nicht überprüfen. Ja und? Daraus, dass man ein bestimmtes Ergebnis nicht überprüfen kann, folgt doch nicht, dass es falsch ist. Und schließlich: Welchen Stellenwert haben eigentlich die Beobachtungen, auf denen Roth seine Überlegungen aufbaut. Sie münden in Aussagen über das, was im Gehirn vorgeht. Aber um welches Gehirn geht es? Um das wirkliche Gehirn? Dann sind

¹ Vgl. zum Folgenden Lenzen 2005.

diese Aussagen wertlos; denn die Wirklichkeit stimmt ja mit der Realität nicht überein. Oder doch um das reale Gehirn? Wie kommt Roth dann an seine Informationen – vorausgesetzt er hat Recht und wir haben keinen Zugang zur Realität? Mir scheint, dass Neurowissenschaftler, die so weit reichende Thesen aufstellen, sich mit diesen Gegenargumenten auseinandersetzen müssen. Arrogant? Besserwischerisch? Überlegenheitsattitüde? Ich weiß nicht. Aber eins weiß ich, Argument ist Argument, und Argumenten muss man sich stellen.

Zweites Beispiel: Daniel Wegners These von der Illusion des bewussten Willens.² Ausgangspunkt der Überlegungen Wegners sind folgende Beobachtungen. Es gibt eine ganze Reihe von Situationen, in denen sich Personen darüber irren, ob sie selbst es sind, die etwas getan haben, oder durch was genau ihre Handlungen hervorgerufen wurden. Beim »alien-hand«-Syndrom beispielsweise glauben Personen von etwas, das sie getan haben, fälschlicherweise, dass nicht sie es waren, die das getan haben. Wenn man durch Stimulation bestimmter Hirnareale Handlungen auslöst, dann merken die Versuchspersonen manchmal, dass diese Handlungen »von außen« hervorgerufen wurden; manchmal sagen sie aber trotzdem, dass sie selbst diese Handlungen ausgeführt hätten. Wenn man Personen unter Hypnose befiehlt, eine bestimmte Handlung auszuführen, dann tun sie das, geben auf Befragen aber an, dass die Ausführung der Handlung auf ihren eigenen Willensentschluss, auf ihre eigenen Intentionen zurückgeht. Wegner erklärt diese Befunde durch folgende Annahme: Unsere Handlungen gehen nie auf den von uns bewusst empfundenen Willensentschluss zurück, sondern auf das, was er den empirischen Willen nennt, eine komplexe Menge von physischen und mentalen Prozessen, die unserem Bewusstsein nicht zugänglich sind. Wir neigen dazu, unsere Handlungen auf unsere bewusst empfundenen Willensentschlüsse zurückzuführen; aber das sei immer eine Illusion. Stützen die Befunde diese Annahme? Mir scheint, die Befunde stützen die Annahme in dem Sinne, dass die Annahme die Befunde erklären würde; aber das würden andere Annahmen auch. (Es ist also nicht so, dass nur Wegners Hypothese die Befunde erklären kann.) In Wegners Überlegungen scheint deshalb ein zusätzlicher Punkt eine entscheidende Rolle zu spielen. Wenn unsere bewusst empfundenen Willensentschlüsse unsere Handlungen verursachen würden, dann müssten wir, so scheint Wegner anzunehmen, immer unmittelbar wissen, was unsere Handlungen tatsächlich hervorgerufen hat, d. h., dann könnten wir uns nie darüber irren, ob der Willensentschluss, dessen wir uns bewusst sind, tatsächlich die Ursache unseres Handelns war oder nicht. Die Befunde zeigen aber, dass es zu solchen Irrtümern kommt. Also geht unser Handeln nie auf die bewusst empfundenen Willensentschlüsse zurück. Stimmt die Prämisse dieser Überlegung? Mir scheint, dass Wegner folgendem Irrtum unterliegt. Wenn ich mir eines faktisch wirksamen Willensentschlusses bewusst bin,

² Vgl. zu Wegner besonders Pauen 2004, 209–216.

dann impliziert das nicht, dass ich auch einen unfehlbaren Zugang zur faktischen Wirksamkeit dieses Willensentschlusses habe.

Natürlich kann ich auch dann bewussten Zugang zu meinen Willensakten haben, wenn ich mich hin und wieder einmal in meinem eigenen Willen täusche, wenn ich also einen nicht wirksamen Wunsch für einen wirksamen Willensakt halte oder wenn mir eine faktisch wirksame Intention nicht bewusst wird. (Pauen 2004, 214)

Drittes Beispiel: Libet und die Folgen für die Willensfreiheit. Nehmen wir Libets Resultate einmal *at face value*: Der Entschluss, eine Handlung auszuführen, wird etwa 200 ms vor Ausführung der Handlung bewusst; schon 550 ms vor Ausführung der Handlung lässt sich ein Bereitschaftspotential ableiten, das anzeigt, dass die Hirnprozesse, die zur Ausführung der Handlung führen, schon begonnen haben. Folgt aus diesen Befunden, dass wir keinen freien Willen haben? Zunächst folgt offenbar: Der *bewusste* Entschluss ist nicht die Ursache der Hirnprozesse, die zur Ausführung der Handlung führen.³ Folgt *hieraus*, dass wir keinen freien Willen haben? Offenbar nur, wenn wir zusätzliche Annahmen machen wie z. B.: Unsere Handlungen sind nur frei, wenn sie durch bewusste Willensentschlüsse verursacht werden. Viele Philosophen haben argumentiert, dass diese Zusatzannahme alles andere als unproblematisch ist. Zunächst setzt sie ein Bild willentlichen Handelns voraus, das viele spätestens seit Ryle für überholt halten. Zweitens beruht sie letzten Endes auf einer Cartesischen Auffassung von Personen, an die in der Philosophie ebenfalls nur noch wenige glauben. Und drittens schließlich: Freiheit hängt in den Augen zumindest mancher Philosophen entscheidend davon ab, ob und inwieweit wir unser Handeln kontrollieren können. Diese Kontrollmöglichkeit hängt ihrerseits davon ab, ob wir über bestimmte Fähigkeiten verfügen. Aber diese Fähigkeiten haben überhaupt nichts damit zu tun, ob unsere Handlungen durch bewusste Willensakte verursacht werden. Alles in allem: Auch im Falle der Libetschen Befunde ergeben sich die weitreichenden Konsequenzen, die manche aus ihnen ziehen, nur wenn man zusätzliche Annahmen macht, die ihrerseits zumindest umstritten sind. Was erschwerend hinzukommt: Bei diesen Zusatzannahmen handelt es sich nicht um empirische Hypothesen, die durch weitere empirische Untersuchungen überprüft werden können. Vielmehr handelt es sich um philosophische Annahmen darüber, was Willensfreiheit voraussetzt. Und deshalb kann man sich eigentlich nicht wundern, dass sich Philosophen hier besonders angesprochen fühlen.

³ Aus dieser Tatsache folgt zwar nicht unmittelbar, dass der bewusste Entschluss auch nicht die Ursache der ausgeführten Handlung ist; aber das sei hier einmal zugestanden.

5. WIE KANN, WIE SOLL ES WEITERGEHEN?

Prinz sieht nur die Alternative: entweder man geht sich aus dem Weg oder man nervt sich weiter. Aber wie soll man sich aus dem Weg gehen, wenn Naturwissenschaftler immer wieder mal für sich reklamieren, philosophische Probleme allein mit empirisch-wissenschaftlichen Methoden gelöst zu haben? Natürlich werden Philosophen in solchen Fällen sehr genau hinschauen, wie tragfähig die wissenschaftlichen Argumente sind. Und wenn sie den Eindruck haben, dass die Befunde die Thesen nicht stützen, werden sie das deutlich zum Ausdruck bringen. In meinen Augen sollten empirische Wissenschaftler diese Art von Kritik nicht als Belästigung, sondern als Chance begreifen. Philosophen sind nämlich in der Regel sehr penibel und können daher den empirischen Wissenschaftlern durchaus dabei helfen herauszufinden, was aus deren empirischen Befunden folgt und was nicht. Und wenn empirische Wissenschaftler aus ihren Befunden philosophische Konsequenzen ziehen, dann, denke ich, sind sie auf die konstruktive Kritik von Seiten der Philosophie sogar dringend angewiesen.⁴ Außerdem spricht natürlich nichts dagegen, dass sich empirische Wissenschaftler ihrerseits in die Philosophie einmischen. Nicht woher man kommt ist wichtig, sondern ob man gute Argumente mitbringt.

Wichtiger erscheint mir aber, dass empirische Wissenschaftler philosophisch gesehen oft an falschen Fronten kämpfen: Sie bringen empirische Befunde bei, um zu zeigen, dass es kein Cartesisches Ich gibt – und wundern sich, wenn sie von Philosophen die Antwort erhalten »Daran glauben wir schon lange nicht mehr«. Und sie neigen manchmal dazu, das Kind mit dem Bade auszuschütten: Sie zeigen, dass die empirischen Befunde gegen eine Art von Freiheit sprechen, die ein außerhalb der Welt befindliches Ich und eine Akteurskausalität voraussetzt, und meinen damit, gezeigt zu haben, dass es überhaupt keine Freiheit gibt. Was häufig übersehen wird, ist, dass es *die* Philosophie gar nicht gibt. Vielmehr gibt es auf der einen Seite Philosophen, die den empirischen Wissenschaften insofern skeptisch gegenüberstehen, als sie meinen, dass die Wissenschaften uns nie die ganze Wirklichkeit zeigen. (Wer das anders sieht, wird des *Szientismus* verdächtigt.) Aber es gibt eben auch naturalistisch gesinnte Philosophen, die den empirischen Wissenschaften sehr aufgeschlossenen gegenüberstehen.

Naturalistische Philosophen sind – wie die meisten Wissenschaftler – der Meinung, dass auch der Mensch ein durch und durch natürliches Wesen ist, für das dieselben Naturgesetze gelten wie für die übrige Natur. Aber das hindert sie nicht, daran festzuhalten, dass es Personen gibt, die moralische Rechte haben;

⁴ Dies wird bemerkenswerterweise auch von Roth (1995) unterstrichen: »Besonders bei der schwierigen Interpretation ihrer Forschungsergebnisse braucht die Hirnforschung [...] die Philosophie dringend. Experimente liefern nicht von selbst Erklärungen, wie manche Naturwissenschaftler meinen.«

dass man zwischen Dingen unterscheiden kann, die eine Person tut (die man ihr zurechnen kann), und Dingen, die ihr nur passieren; dass Menschen manchmal aus Gründen handeln; und dass manche Menschen ihre Handlungen kontrollieren können, während andere (Süchtige, Phobiker und an einer Neurose oder Psychose erkrankte Menschen) das nicht können.

Gerade deshalb sind naturalistische Philosophen dringend auf die Hilfe der empirischen Wissenschaften angewiesen. Sie glauben, dass es für die Frage, ob *ich* es war, der etwas getan hat, gänzlich irrelevant ist, ob diese Handlung durch einen bewussten Willensakt von mir verursacht wurde. Aber sie haben noch keine allgemein akzeptierte naturalistische Antwort darauf, was Dinge, die ich tue, von denen unterscheidet, die nicht auf mich zurückgehen. Deshalb sind die z.B. von Wegner und Roth untersuchten *neuronalen* Umstände, die gegeben sein müssen, damit ich von mir selbst sage »Das habe *ich* getan«, auch für Philosophen äußerst interessant. Ähnliches gilt für das Handeln aus Gründen und das Problem der Willensfreiheit; auch hier wäre es sehr wichtig zu erfahren, wie die neuronalen Mechanismen aussehen, auf denen die Fähigkeit, aus Gründen zu handeln, beruht und ob es für die für Willensfreiheit entscheidenden Kontrollfähigkeiten eine neuronale Grundlage gibt (was der Fall zu sein scheint).

Mit anderen Worten: Ich würde mir wünschen, dass empirische Wissenschaftler aufhören, gegen philosophische Strohleute zu kämpfen, die schon längst nicht mehr aktuell sind, und dass sie stattdessen zusammen mit gegenüber den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften aufgeschlossenen Philosophen versuchen, ein kohärentes naturalistisches Menschbild zu entwickeln, das auf der einen Seite der Tatsache Rechnung trägt, dass auch Menschen durch und durch natürliche Wesen sind, das auf der anderen Seite aber nicht leugnet, dass manchmal wir es sind, die etwas tun, dass wir manchmal aus Gründen handeln und dass wir manchmal unser Handeln kontrollieren können.

LITERATUR

- Lenzen, W. (2005). Alles nur Illusionen? *Facta Philosophica*, 7, 189–229.
 Pauen, M. (2004). *Illusion Freiheit?* Frankfurt a.M.: Fischer.
 Prinz, W. (2008). Philosophie nervt. *In diesem Band*.
 Roth, G. (1995). Gehirn oder Geist? *DIE ZEIT*, 17.2.1995.