

Die Ontologie von Geist: Das Sein von Wahrnehmung, Bewusstsein, Intentionalität und Handeln

Der Begriff des Geistigen

Der Begriff des Geistigen umspannt so unterschiedliche Phänomene wie Absichten, Emotionen, Entscheidungen, Erinnerungen, Gedanken, körperliche Empfindungen, sinnliche Erfahrungen, Träume, Überlegungen, Überzeugungen, Vorstellungen, Wünsche und vieles mehr. Diese Aufzählung mag auf den ersten Blick befremdlich wirken. Denn werden hier nicht kategorial verschiedenartige Phänomene in einen Topf geworfen? Während körperliche Empfindungen etwa den Charakter von kurzfristigen oder (im Falle chronischer Schmerzen) lang anhaltenden Ereignissen haben, handelt es sich bei Überzeugungen um mehr oder minder stabile Dispositionen. Und während Überlegungen eher unserer willentlichen Kontrolle unterliegenden Handlungen gleichen, haben Träume normalerweise den Charakter unkontrollierbarer Widerfahrnisse. Obwohl diese Unterschiede nicht klein geredet werden sollten, darf man im Zusammenhang mit grundsätzlichen Erwägungen über den Geist von ihnen absehen. Eine Möglichkeit, dies zu tun, besteht darin, jedes der genannten Beispiele für Geistiges unter die neutrale Kategorie des *mentalen Zustands* zu subsumieren. Ein mentaler Zustand in diesem Sinne ist ein Ereignis oder ein Prozess oder eine Disposition oder eine Aktivität oder ein Widerfahrnis usw. Ich werde mich aus Gründen der Einfachheit im folgenden ebenfalls dieses Kunstgriffs bedienen.

Die Tatsache, dass es ein Wort gibt, mit dessen Hilfe wir von den Unterschieden zwischen den oben genannten Beispielen für Geistiges abstrahieren können, bedeutet allerdings nicht, dass es auch eine Eigenschaft gibt, die sie miteinander teilen und aufgrund derer sie allesamt als geistig gelten. Es gibt eine Vielzahl an Kandidaten, die in diesem Zusammenhang erwogen worden sind, doch nur zwei von ihnen sind in die nähere Auswahl gelangt: phänomenales Bewusstsein und Intentionalität.

Als Paradebeispiel für phänomenal bewusste mentale Zustände gelten Schmerzen: Es ist für ein Subjekt irgendwie, Schmerzen zu haben, und dieser Wie-es-ist-Aspekt eines mentalen Zustands, sein Erlebnischarakter, ist das, was mit der Rede von phänomenalem Bewusstsein gemeint ist (Nagel 1974). Andere Beispiele sind sinnliche Erfahrungen: Wer ein Feuerwehrauto betrachtet, erlebt eine bestimmte Farbe; wer in einen unreifen Apfel beißt, hat ein charakteristisches Geschmackserlebnis; wer an einer Rose riecht, der erfährt einen besonderen, für Rosen typischen Duft. Philosoph*innen sprechen in diesem Zusammenhang gerne von Empfindungsqualitäten, sogenannten Qualia, die uns im Zuge jener Erfahrungen präsent sind. Qualia sind diejenigen Eigenschaften mentaler Zustände, aufgrund derer es sich für uns auf eine besondere Weise „anfühlt“, in jenen Zuständen zu sein. Dass ein mentaler Zustand im phänomenalen Sinne bewusst ist, heißt insofern, dass er Qualia involviert.

Das Merkmal der Intentionalität lässt sich am besten am Beispiel von Überzeugungen erläutern: Wenn jemand glaubt, dass die Erde kugelförmig sei, dann befindet er sich in einem Zustand, der sich auf etwas – in diesem Fall: die Erde – richtet. Dieses „gegenständliche Gerichtetsein“ (Brentano 1874) bezeichnet man als Intentionalität. Das Adjektiv „intentional“ bedeutet in diesem Zusammenhang daher nicht dasselbe wie „absichtlich“. Wenn Philosoph*innen einen mentalen Zustand als intentional

charakterisieren, meinen sie lediglich den Umstand, dass er auf etwas bezogen ist oder von etwas handelt. Man beachte, dass dieses Etwas keineswegs existieren muss: Die Überzeugung, dass der Weihnachtsmann am Polarkreis wohnt, ist in demselben Sinne ein intentionaler mentaler Zustand wie die Überzeugung, dass die Erde kugelförmig ist. Denn auch die erstgenannte Überzeugung handelt von etwas, und zwar vom Weihnachtsmann. Dass ein mentaler Zustand intentional ist, heißt also, dass er einen intentionalen Gegenstand hat – wobei „einen intentionalen Gegenstand haben“ wiederum so viel bedeutet wie „von etwas handeln, gleichgültig ob es existiert oder nicht“.

Die Überzeugung, dass die Erde kugelförmig ist, und die Überzeugung, dass der Weihnachtsmann am Polarkreis wohnt, haben nun jedoch nicht bloß einen intentionalen Gegenstand (die Erde, den Weihnachtsmann), sie schreiben ihrem intentionalen Gegenstand auch eine bestimmte Eigenschaft zu, und zwar *kugelförmig zu sein* bzw. *am Polarkreis zu wohnen*. Der Inhalt der betreffenden Überzeugungen erschöpft sich also nicht in einem Gegenstand, er besteht vielmehr aus einer bestimmten Proposition: dass die Erde kugelförmig ist bzw. dass der Weihnachtsmann am Polarkreis wohnt. Dieser Umstand wird augenfällig, wenn man die Sätze betrachtet, mit deren Hilfe wir Überzeugungen beschreiben: Sie enthalten typischerweise einen an das Verb „glauben“ anschließenden, mit dem Wort „dass“ eingeleiteten, für sich genommen wahrheitsfähigen Nebensatz, der zum Ausdruck bringt, was das betreffende Subjekt glaubt. Viele Philosoph*innen arbeiten daher mit einem Kriterium für Intentionalität, das auf die Idee eines intentionalen Gegenstandes verzichtet: Ein geistiger Zustand ist genau dann intentional, wenn er einen propositionalen Gehalt hat, d.h., einen Gehalt, der sich in Form eines Aussagesatzes zum Ausdruck bringen lässt. Diese Auskunft ist enger als die Auskunft, die mit der Idee des intentionalen Gegenstandes arbeitet. Denn es mag mentale Zustände geben, die zwar einen intentionalen Gegenstand, aber keinen propositionalen Gehalt haben (vgl. Crane 2001).

Viele Philosoph*innen würden zugestehen, dass Emotionen und sinnliche Erfahrungen sowohl phänomenal bewusste wie intentionale Aspekte aufweisen: Die Angst vor Frankenstein's Monster z.B. geht nicht nur mit dem Erleben charakteristischer Qualia einher, sondern richtet sich auch auf einen bestimmten Gegenstand: Frankenstein's Monster. Und die visuelle Erfahrung einer Platane erschöpft sich nicht bloß im Erleben bestimmter Farb- und Formeigenschaften, sondern bezieht sich darüber hinaus auf einen materiellen Gegenstand in der Außenwelt: die Platane. Allerdings ist zweifelhaft, ob Entsprechendes auch auf körperliche Empfindungen zutrifft. Das Haben von Schmerzen etwa scheint sich im Erleben charakteristischer Qualia zu erschöpfen; ein intentionaler Gegenstand oder gar ein propositionaler Gehalt ist in diesem Fall schwerlich auszumachen. Auf der anderen Seite sieht es so aus, als ob Überzeugungen und ihre episodischen Verwandten, Gedanken, zwar Intentionalität haben, aber keinerlei Qualia involvieren. Es mag zwar sein, dass sich jemand, der denkt, dass der Weihnachtsmann am Polarkreis wohnt, zugleich einen mit einem roten Mantel bekleideten älteren Mann mit weißem Rauschebart vor dem Hintergrund einer schneebedeckten Winterlandschaft vorstellt. Aber die in diesem Fall auftretenden Qualia sind nicht Teil des Gedankens, sondern gehören zur Vorstellung, die jenen Gedanken begleitet. Es spricht daher vieles dafür, dass es kein ‚durchgängiges‘ Merkmal des Geistigen gibt. Zumindest befindet man sich auf der sicheren Seite, wenn man die Frage nach den Bedingungen, die etwas erfüllen muss, um unter den Begriff des Geistigen zu fallen, mithilfe eines disjunktiven Kriteriums beantwortet: Etwas ist genau dann geistig, wenn es mit phänomenalem Bewusstsein oder Intentionalität ausgestattet ist.

Trotzdem gibt es immer wieder Versuche, mentale Zustände, die nicht intentional zu sein scheinen, als intentional zu konzipieren (Armstrong 1968, Tye 1995). Diese Bemühungen sind häufig von der Absicht getragen, phänomenales Bewusstsein auf Intentionalität zurückzuführen. Und hinter dieser Absicht steht typischerweise der Wunsch, Geistiges zu „naturalisieren“. Denn die Aussichten auf eine naturwissenschaftliche Erklärung von Intentionalität scheinen nicht schlecht zu stehen. Wenn wir phänomenales Bewusstsein auf Intentionalität zurückführen, und Intentionalität wiederum naturwissenschaftlich erklären könnten, so die Hoffnung, würde sich zeigen lassen, dass das Geistige letztlich physischer Natur ist. Doch warum sind Philosoph*innen überhaupt an einem solchen Nachweis interessiert? Diese Frage wird im nächsten Abschnitt beantwortet werden.

Geistiges als philosophisches Problem

Im Mittelpunkt zeitgenössischer Abhandlungen zur Philosophie des Geistes steht das sogenannte Leib-Seele-Problem. Dieses Problem wird gerne mithilfe von Fragen wie „Wie passt Geistiges in eine ansonsten durch und durch materielle Welt?“, „In welchem Verhältnis stehen Geist und Körper zueinander?“ oder „Lässt sich Geistiges rückstandslos auf Physisches reduzieren?“ erläutert. Allerdings ist zunächst alles andere als klar, warum wir diese Fragen überhaupt stellen sollen. Lässt sich die erste Frage nicht mit dem Hinweis darauf abtun, *dass* das Geistige offensichtlich irgendwie in eine ansonsten durch und durch materielle Welt hineinpasst? Auch die zweite Frage scheint eine einfache Antwort zu haben: „Geist und Körper bilden eine Einheit“ – was sollte hieran problematisch sein? Und die dritte Frage mag man mit einem Bonmot Joseph Butlers zurückweisen: „Alles ist, was es ist, und nicht ein ander Ding.“ Die genannten Fragen, so oft sie in der Literatur auch wiederholt werden mögen, machen die mit der Existenz von Geistigem verbundene philosophische Herausforderung daher kaum sichtbar. Eine vielversprechende Alternative besteht darin, das Leib-Seele-Problem in Form eines aporetischen Clusters – einer Menge von Aussagen, die für sich betrachtet plausibel erscheinen, zusammen genommen jedoch inkohärent sind – zu präsentieren (vgl. Bieri 1981):

1. Wenn ein Zustand mental ist, dann ist er nicht physisch.
2. Es gibt mentale Zustände, die als Ursachen physischer Zustände fungieren.
3. Alle Ursachen physischer Zustände sind selbst wiederum physischer Art.

Der Begriff des physischen Zustands, von dem hier Gebrauch gemacht wird, ist in Analogie zum Begriff des mentalen Zustands zu verstehen: Er trifft unterschiedslos auf alles und jedes zu, das im Vokabular der drei paradigmatischen Naturwissenschaften Physik, Chemie und Biologie beschrieben werden kann – seien es nun Ereignisse, Prozesse, Dispositionen usw. In diesem Sinne handelt es sich sowohl bei der Bewegung der Planeten um die Sonne, bei der Wasserlöslichkeit von Zucker als auch bei radioaktiven Zerfallsprozessen um physische Zustände. Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang sicherlich all solche physischen Zustände, die sich auf der neuronalen Ebene des menschlichen Körpers beobachten lassen: Aktivität im Gehirnareal so-und-so, das Feuern von C-Fasern oder die Ausschüttung von Neurotransmittern in der synaptischen Membran einer signalgebenden Nervenzelle. Denn diese und ähnliche physische Zustände scheinen in einem engen Zusammenhang mit mentalen Zuständen zu stehen.

Doch selbst ohne ein genaueres Verständnis dessen, was hier die Rede von ‚physischen Zuständen‘ besagen soll, ist bereits aufgrund der logischen Form von (1), (2) und (3) klar, dass zwei dieser Aussagen die Falschheit der jeweils übrigbleibenden Aussage implizieren: Wenn es physische Zustände gibt, die durch mentale Zustände verursacht werden, aber kein mentaler Zustand physisch ist, dann sind zumindest einige Ursachen physischer Zustände nicht-physischer Art (Negation von (3)); wenn es physische Zustände gibt, die durch mentale Zustände verursacht werden, und alle Ursachen physischer Zustände selbst wiederum physischer Art sind, dann sind zumindest einige mentale Zustände (nämlich diejenigen, die als Ursachen physischer Zustände fungieren) physisch (Negation von (1)); wenn schließlich alle Ursachen physischer Zustände physischer Art sind und ein Zustand, der mental ist, nicht physisch ist, dann kann es keine mentalen Zustände geben, die als Ursachen physischer Zustände fungieren (Negation von (2)).

Philosophisch interessant wird die Sache dadurch, dass die Aussagen (1), (2) und (3) für sich betrachtet jeweils eine hohe Anfangsplausibilität besitzen. Aussage (1) bringt den in unserer Kultur tief verwurzelten Dualismus zum Ausdruck, dem zufolge Geistiges und Physisches zwei wesensverschiedene Seinsbereiche bilden. Wir alle sind Dualisten, solange wir keine Philosophie oder Naturwissenschaft betreiben. Denken wir etwa an das Gefühl der Angst. Es geht zwar mit einer erhöhten Atem- und Herzfrequenz einher, die durch die Ausschüttung bestimmter Botenstoffe im Gehirn verursacht wird. Aber wir setzen die Angst normalerweise nicht mit der Summe dieser physischen Zustände gleich. Wir sagen höchstens, dass die Angst von jenen physischen Zuständen begleitet wird. Die Angst selbst, so das vertraute Bild, ist ein von seinen körperlichen Begleiterscheinungen verschiedenes subjektives Erlebnis.

Auch Aussage (2), die These der mentalen Verursachung, ist ein fester Bestandteil unseres alltäglichen Weltbildes. Nehmen wir an, ich sitze am Schreibtisch und verspüre plötzlich Appetit auf Schokolade. Zudem glaube ich, dass sich Schokolade im Kühlschrank befindet. Was werde ich tun? Vorausgesetzt, dass ich mich keiner Diät unterworfen habe, werde ich mich vom Schreibtisch erheben, in die Küche gehen und den Kühlschrank öffnen. Es ist naheliegend, diese kleine Verhaltenssequenz als Kausalreihe aufzufassen, in der die Rolle der Ursache von mentalen Zuständen und die Rolle der Wirkung von physischen Zuständen gespielt wird: Mein Appetit auf Schokolade verursacht im Zusammenspiel mit meiner Überzeugung über den Ort der Schokolade gewisse Körperbewegungen. Wir spüren die Wahrheit der These der mentalen Verursachung, so könnte man sagen, täglich am eigenen Leib.

Aussage (3), die These der kausalen Geschlossenheit des Physischen, gehört zum Kernbestand des modernen, naturwissenschaftlichen Weltbildes, von dem wir alle, ob wir es wollen oder nicht, nachhaltig geprägt sind. Die moderne naturwissenschaftliche Forschung beruht auf der Annahme, dass es für jedes physische Geschehen eine vollständige Erklärung gibt, die ausschließlich auf physische Faktoren Bezug nimmt. Eine Erklärung, die dies nicht tut, gilt zumindest nicht als wissenschaftlich akzeptabel. Aufgrund ihrer engen Verbindung mit den modernen Naturwissenschaften wird Aussage (3) von wissenschaftskritisch gestimmten Zeitgenossen manchmal als szientistisches Dogma verunglimpft. Dabei wird übersehen, dass sich unser Glaube an die kausale Geschlossenheit des Physischen in vielen, ganz alltäglichen Situationen beobachten lässt. Denken wir nur an den Fall, in dem wir mit Erschrecken feststellen, dass das Portemonnaie, das sich eben noch in unserer Tasche befand, verschwunden ist. Wir würden uns niemals mit der Erklärung zufrieden geben, dass

sich unser Portemonnaie in Luft aufgelöst hat, sondern vermuten, dass wir es verloren haben, oder, schlimmer noch, dass es gestohlen wurde. Die These der kausalen Geschlossenheit des Physischen ist daher nicht nur für Naturwissenschaftler*innen von Bedeutung, sondern sollte jedem, der nicht mehr an Wunder und Zauberei glaubt, sympathisch sein.

Allerdings, so gerne wir es auch hätten, wir können nicht an allen drei Aussagen festhalten – zumindest, wenn wir rational sein wollen. Denn, wie wir gesehen haben, in Verbindung führen (1), (2) und (3) zu einem Widerspruch. Genau hier liegt die mit der Existenz von Geistigem verbundene philosophische Herausforderung: Obwohl uns Geistiges so vertraut ist wie nichts anderes in der Welt, scheinen wir keine klare Idee von ihm zu haben. Unsere Konzeption des Geistigen scheint inkohärent zu sein. Um diese Inkohärenz zu beseitigen, sind wir gezwungen, die eine oder andere liebgewonnene Vorstellung aufzugeben und durch einen ungewohnten Gedanken zu ersetzen. Die Frage ist nur: Von welcher der Aussagen (1), (2) und (3) sollen wir uns verabschieden? Und was soll – nachdem wir uns entschieden haben – an ihre Stelle treten?

Theorien des Geistes

Die klassische Option, unsere Konzeption des Geistigen von Inkohärenz zu befreien, besteht darin, an (1) und (2) festzuhalten – komme, was wolle. Man gelangt dann zu einem Bild des Verhältnisses zwischen Geist und Körper, das unter der Bezeichnung *interaktionistischer Dualismus* bekannt ist: Mentale und physische Zustände bilden zwar wesensverschiedene Seinsbereiche, dennoch können sie kausal miteinander interagieren. Obwohl der interaktionistische Dualismus eine ehrwürdige Geschichte hat, befindet er sich heute in der strategischen Defensive. Der schwerwiegendste Einwand lautet, dass er uns darauf festlegt, blinde Flecken im kausalen Geschehen der physischen Welt zu postulieren. Betrachten wir als Beispiel das willentliche Heben meines Arms. Dem interaktionistischen Dualismus zufolge handelt es sich hierbei um eine Kausalsequenz, bei der etwas Geistiges – meine Absicht, den Arm zu heben – etwas Physisches – die Aufwärtsbewegung meines Arms – verursacht. Außerdem, und das ist der entscheidende Punkt, behauptet die interaktionistische Dualistin, dass es sich bei meiner Absicht um etwas Nicht-Physisches handelt. Und das bedeutet, dass die der Aufwärtsbewegung meines Arms unmittelbar vorangegangenen physischen Zustände nicht hinreichend waren, um jene Aufwärtsbewegung in Gang zu setzen. Doch diese Diagnose scheint nicht richtig zu sein. Zumindest versichern uns die Neurowissenschaftler*innen, dass sich die Aufwärtsbewegung meines Arms vollständig im Rückgriff auf das unmittelbar vorangegangene physische Geschehen in meinem zentralen Nervensystem erklären lässt.

Es ist ein häufig anzutreffendes Missverständnis, dass die Erklärungserfolge der Neurowissenschaften die Auffassung, Geistiges und Physisches bildeten zwei wesensverschiedene Seinsbereiche, widerlegt hätten. Falls die Neurowissenschaftler*innen überhaupt etwas gezeigt haben, das für die Lösung des Leib-Seele-Problems relevant ist, dann das: dass es empfehlenswert ist, an Aussage (3), der These der kausalen Geschlossenheit des Physischen, festzuhalten. Man kann daher selbst angesichts der Erklärungserfolge der Neurowissenschaften guten Gewissens Dualist sein – vorausgesetzt, man verabschiedet sich von der Vorstellung, Geistiges könne auf Physisches einwirken. Das ist die Option, die unter dem Stichwort *Epiphenomenalismus* bekannt ist: So ähnlich, wie das

Pfeifen der Lokomotive zwar durch Vorgänge in ihrem Inneren erzeugt wird, aber für die Fortbewegung der Lokomotive irrelevant ist, werden auch mentale Zustände zwar durch Ereignisse in unserem Gehirn erzeugt, sind aber für unser Verhalten kausal irrelevant (Huxley 1874). Bevor ich den Arm hob, hatte ich zwar die Absicht, den Arm zu heben, aber es war nicht jene Absicht, die meinen Arm in Bewegung setzte, sondern neuronale Aktivität in der motorischen Hirnrinde.

Aufgrund der Tatsache, dass der Epiphänomenalismus häufig so dargestellt wird, als erkläre er mentale Zustände zu Abfallprodukten von Gehirnprozessen, genießt er gemeinhin einen schlechten Ruf. Aber hier liegt nicht seine entscheidende Schwäche. Die entscheidende Schwäche des Epiphänomenalismus liegt darin, dass er inkompatibel mit der Tatsache zu sein scheint, dass wir über introspektives, unsere eigenen mentalen Zustände betreffendes Wissen verfügen. Wenn der Epiphänomenalismus wahr ist, dann wird mein Verhalten nicht durch meine mentalen Zustände verursacht. Und das gilt selbstverständlich nicht nur für Körperbewegungen wie das Heben meines Arms, sondern auch für verbales Verhalten. Nehmen wir also an, ich verspüre plötzlich einen stechenden Schmerz in meinem Fuß und bilde, mit Blick auf diesen Schmerz, das Urteil „Mein Fuß tut weh“. Wenn das Bild, das der Epiphänomenalismus zeichnet, richtig ist, wurde dieses Urteil nicht von meinem Schmerz verursacht, sondern von gewissen neuronalen Ereignissen. Ich hätte demnach selbst dann geurteilt, dass mein Fuß wehtut, wenn ich – unter ansonsten gleichbleibenden Bedingungen – keine Schmerzen gehabt hätte. Damit scheint mein Urteil eine notwendige Bedingung für Wissen zu verletzen. Entsprechendes gilt für alle anderen Urteile über meine eigenen mentalen Zustände. (Vgl. Robinson 1982 für eine Diskussion dieses Einwands aus epiphänomenalistischer Perspektive.)

Die dritte und letzte Option, für Kohärenz zu sorgen, besteht darin, an Aussagen (2) und (3) festzuhalten und dafür die These des Dualismus über Bord zu werfen. Eine Möglichkeit, dies zu tun, wäre, sich dem Lager der Idealisten anzuschließen, die das Physische als eine besondere Spielart des Geistigen konzipieren. Diese Auffassung kann sich zwar auf große Namen der Philosophiegeschichte stützen, stößt heutzutage aber auf wenig Gegenliebe – scheint sie doch mit der äußerst starken Intuition unverträglich zu sein, dass die materiellen Gegenstände in der Außenwelt selbst dann existieren würden, wenn es niemanden gäbe, der sie wahrnehmen oder an sie denken könnte (vgl. aber Foster 1982). Die dominante Strömung in der zeitgenössischen Philosophie des Geistes ist daher der Materialismus, dem zufolge das Geistige in der einen oder anderen Weise auf Physisches zurückgeführt werden kann.

Die Geschichte des Materialismus ist allerdings eine Geschichte von Rückschlägen. Sie beginnt mit dem Vorschlag der logischen Behavioristen, Begriffe für Geistiges in Begriffen für Physisches zu definieren (Carnap 1932) – ein Vorschlag, der sich alsbald als hoffnungslos erwies. Der Identitätstheorie erging es kaum besser. Identitätstheoretiker*innen gestehen zwar zu, dass sich Begriffe für Geistiges nicht in Begriffen für Physisches definieren lassen. Aber das, so sagen sie, schließe nicht aus, dass sich Begriffe für Geistiges und Begriffe für Physisches auf ein und dieselbe Sache bezögen. Das Verhältnis zwischen Begriffen wie „Schmerz“ und „neuronaler Zustand XY“ sei demnach dem Verhältnis zwischen Begriffen wie „Wärme“ und „mittlere kinetische Energie“ analog. Die These, dass mentale Zustände identisch mit bestimmten Gehirnzuständen seien, dürfe daher nicht als begriffliche Wahrheit missverstanden werden, sondern sei nach dem Muster wissenschaftlicher Identitätsaussagen zu modellieren (Smart 1959).

Das größte Problem für die Identitätstheorie besteht in der multiplen Realisierbarkeit mentaler Zustände. Die Identitätstheorie impliziert – zumindest in ihrer klassischen Ausprägung –, dass mentale Zustände eines bestimmten Typs, z.B. Schmerzen, stets mit Gehirnzuständen eines bestimmten Typs, etwa dem Feuern von C-Fasern, korreliert sind. Denken wir nun an den Fall eines Lebewesens, dessen Verhalten sich in seiner Komplexität kaum von der eines Säugetiers unterscheidet, aber dessen Nervensystem erheblich von dem eines Säugetiers abweicht. Keiner der neuronalen Zustände dieses Lebewesens kann daher als typgleich mit dem Feuern von C-Fasern oder irgendeinem anderen neuronalen Zustand eines Säugetiers gelten. Der Identitätstheorie zufolge ist es ausgeschlossen, dass dieses Lebewesen Schmerz empfinden kann. Ist diese Konklusion nicht äußerst zweifelhaft?

Der Funktionalismus versucht, diese und ähnliche Probleme zu vermeiden, indem er mentale Zustände als ihrer Natur nach zunächst unbestimmte Knotenpunkte innerhalb eines komplexen kausalen Geschehens konzipiert (Putnam 1967, Armstrong 1968, Lewis 1966). Schmerzen zu haben bedeutet demnach, grob gesprochen, sich in einem inneren Zustand zu befinden, der durch bestimmte Ursachen, wie z.B. Schädigungen des Gewebes, hervorgerufen wird und selbst wiederum bestimmte Wirkungen zeitigt, wie etwa ein Verhalten, das darauf abzielt, die verletzte Körperregion zu schützen. Damit ein System als Schmerzempfinder gelten kann, ist es demnach gar nicht erforderlich, dass es ein Gehirn besitzt. Ja, es ist sogar vollkommen gleichgültig, aus welchem Material es besteht. Was zählt, ist, dass es sich in inneren Zuständen mit der „richtigen“, d.h. für Schmerz charakteristischen, kausalen Rolle befinden kann. Entsprechendes gilt für alle anderen Typen mentaler Zustände.

Da sich einige Funktionalisten gerne der Computeranalogie bedienen, um die Idee eines durch seine kausale Rolle charakterisierten inneren Zustands zu erläutern, wird die Idee des Funktionalismus gerne mit der These verwechselt, dass es sich beim Denken um – mit den Rechenvorgängen innerhalb eines Computers vergleichbare – Operationen mit Symbolen eines neuronalen Codes handele (Fodor 1975). Diese These ist jedoch sehr viel spezieller als der funktionalistische Grundgedanke (wenngleich keineswegs mit ihm inkompatibel).

Der Funktionalismus erfreut sich unter Materialist*innen nach wie vor großer Beliebtheit, obwohl er mit ebenso schwerwiegenden Einwänden behaftet ist wie der logische Behaviorismus und die Identitätstheorie. Ein gewichtiger Einwand lautet z.B., dass die Funktionalistin gezwungen ist, Systemen, die keine mentalen Zustände haben, mentale Zustände zuzuschreiben. Wenn der Funktionalismus wahr ist, hat jedes System, das sich in inneren Zuständen befindet, die dieselben kausalen Rollen spielen wie die meinigen, mentale Zustände – egal, aus welchem Material es besteht. Unserer Fantasie sind in dieser Beziehung keine Grenzen gesetzt. Wenn wir es nur geschickt anstellen, könnten wir eine komplexe Konstruktion aus leeren Bierdosen bauen, die in der geforderten Weise mit mir funktional äquivalent wäre. Aber es scheint absurd zu sein, einem solchen System Geist zuzusprechen zu wollen (Block 1978, Searle 1980).

Angesichts der Schwierigkeiten, mit denen die bislang betrachteten Versionen des Materialismus zu kämpfen haben, wurde von einigen materialistisch gesinnten Philosoph*innen vorgeschlagen, die Annahme aufzugeben, dass es überhaupt mentale Zustände gibt. Begriffe wie ‚Schmerzen‘ oder ‚Überzeugung‘, so der Gedanke, mögen zwar einen Gebrauch in unserer Sprache haben, der die Illusion erzeugt, es gäbe etwas, auf das sie sich beziehen. Aber in Wirklichkeit haben diese Begriffe keinen Bezugsgegenstand. Sie

gleichen darin Begriffen wie ‚Hexe‘, ‚Äther‘ oder ‚Phlogiston‘. In dem Maße, in dem sich unser Wissen über die Ursachen unseres Verhaltens erweitern werde, so die Prognose, werde unser alltagspsychologisches Vokabular – die vertraute Rede von Schmerzen, Überzeugungen, Wünschen usw. – nach und nach aus der Mode kommen und durch neuro- und kognitionswissenschaftliche Begriffe ersetzt werden (Rorty 1965, Churchland 1981). Diese als *eliminativer Materialismus* bekannte Position wird allerdings von den meisten Materialist*innen als Verzweiflungsschritt betrachtet, zu dem wir nur im äußersten Notfall – der längst noch nicht eingetreten sei – bereit sein sollten.

Mit dem Idealismus und dem Materialismus sind die Möglichkeiten, die These des Dualismus zu ersetzen, allerdings nicht ausgeschöpft. Es gibt eine dritte Alternative, die zwar lange Zeit ein Nischendasein führte, in den letzten Jahren aber eine Renaissance erlebt: der *neutrale Monismus*. Neutrale Monist*innen behaupten, dass sich Geistiges wie Physisches gleichermaßen aus ontologisch neutralen Grundelementen zusammensetzt. Worin diese Grundelemente bestehen, ist allerdings umstritten. Einige Vertreter des neutralen Monismus sind der Meinung, dass es sich um Sinnesempfindungen handelt (Ayer 1936). Aber das scheint schlecht zur Idee der ontologischen Neutralität zu passen – gelten sinnliche Empfindungen doch gemeinhin als Paradebeispiele für Geistiges. Ein neutraler Monismus, der Sinnesempfindungen als Grundelemente postuliert, unterscheidet sich daher nur unwesentlich von bestimmten Spielarten des Idealismus. Ein in dieser Hinsicht vielleicht weniger problematischer Vorschlag lautet, dass die Rolle ontologisch neutraler Grundelemente von bestimmten abstrakten Entitäten gespielt wird (Sayre 1976).

Die Rede von ontologischer Neutralität wird gemeinhin im Sinne von „weder geistig noch physisch“ aufgefasst. Man kann sie jedoch auch im Sinne von „sowohl geistig als auch physisch“ verstehen. Dieser Zug öffnet den neutralen Monismus für den *Panpsychismus*. Ein auf Überlegungen von Bertrand Russell zurückgehender Vorschlag beruft sich z.B. auf den Umstand, dass die moderne Physik die fundamentalen Bestandteile der Materie lediglich über ihre relationalen Eigenschaften charakterisiert, dass wir über ihre intrinsischen Eigenschaften dagegen nichts wissen. Es steht uns daher frei zu vermuten, dass die intrinsischen Eigenschaften von Elementarteilchen geistiger Natur sind – oder doch zumindest proto-geistiger Natur, insofern zwar vereinzelte Instantiierungen jener Eigenschaften nicht hinreichend für bewusstes Erleben sind, sie bei gehäuftem Auftreten in gewissen Kombinationen jedoch zur Entstehung von Geistigem führen. (Für einen Einblick in die aktuelle Diskussion über den Panpsychismus siehe Brüntrup/Jaskolla 2017.)

Literatur

- Armstrong, David M.: A Materialist Theory of the Mind. London 1968.
Ayer, Alfred J.: Language, Truth and Knowledge. London 1936.
Barz, Wolfgang: Die Transparenz des Geistes. Berlin 2012.
Beckermann, Ansgar: Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes. Berlin, New York 2001.
Bieri, Peter: Generelle Einführung. In: Peter Bieri (Hg.): Analytische Philosophie des Geistes. Weinheim 1981, 1-28.
Block, Ned: Troubles With Functionalism. In: C. Wade Savage (Hg.): Perception and Cognition. Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Bd. 9. Minneapolis 1978, 268-305.
Brentano, Franz: Psychologie vom empirischen Standpunkt. Leipzig 1874.

- Brüntrup, Godehard/Jaskolla, Ludwig: Panpsychism – Contemporary Perspectives. Oxford 2017.
- Carnap, Rudolf: Psychologie in physikalischer Sprache. In: Erkenntnis 3 (1932), 107-142.
- Churchland, Paul M.: Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. In: Journal of Philosophy 78 (1981), 67-90.
- Crane, Tim: Elements of Mind – An Introduction to the Philosophy of Mind. Oxford 2001.
- Fodor, Jerry: The Language of Thought. New York 1975.
- Foster, John: The Case for Idealism. Boston 1982.
- Huxley, Thomas H.: On the Hypothesis that Animals Are Automata, and Its History. In: Fortnightly Review 95 (1874), 555-580.
- Lewis, David: An Argument for the Identity Theory. In: Journal of Philosophy 63 (1966), 17-25.
- Metzinger, Thomas (Hg.): Grundkurs Philosophie des Geistes. 3 Bde. Paderborn 2009.
- Nagel, Thomas: What Is It Like to Be a Bat? In: Philosophical Review 83 (1974), 435-450.
- Putnam, Hilary: Psychological Predicates. In: William H. Capitan/Daniel D. Merrill (Hg.): Art, Mind, and Religion. Pittsburgh 1967, 37-48.
- Robinson, William S.: Causation, Sensations and Knowledge. In: Mind 91 (1982), 524–540.
- Rorty, Richard: Mind-Body Identity, Privacy, and Categories. In: Review of Metaphysics 19 (1965), 24-54.
- Sayre, Kenneth M.: Cybernetics and the Philosophy of Mind. Atlantic Highlands, N.J. 1976.
- Searle, John R.: Minds, Brains, and Programs. In: Behavioral and Brain Sciences 3 (1980), 417-424.
- Smart, John J. C.: Sensations and Brain Processes. In: Philosophical Review 68 (1959), 141-156.
- Tye, Michael: Ten Problems of Consciousness – A Representational Theory of the Phenomenal Mind. Cambridge, MA 1995.