

Ansgar Beckermann

# Das Leib-Seele-Problem Grundlegende Ansätze

Fakultät für  
**Kultur- und  
Sozialwissen-  
schaften**

---

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

## Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	2
1 Ziel des Studienbriefes	3
2 Das Leib-Seele-Problem	12
2.1 Ein historischer Einstieg	12
2.2 Die Hauptaspekte des Leib-Seele-Problems	22
2.3 Argumente für den Substanzdualismus	24
2.3.1 Platons Argumente für die Unsterblichkeit der Seele	24
2.3.2 Descartes' Argumente für die vom Körper unabhängige Existenz der Seele	30
2.4 Argumente gegen den Substanzdualismus	36
2.4.1 Das Problem der Interaktion von Geist und Körper	36
2.4.2 Strawsons Überlegungen zum Begriff der Person	46
3 Das Problem mentaler Eigenschaften	52
3.1 Die Analytische Identitätstheorie	52
3.2 Die klassische Identitätstheorie	57
3.2.1 Identität und reduktive Erklärbarkeit	60
3.2.2 Identität ohne reduktive Erklärbarkeit	62
3.3 Reduktive Erklärbarkeit	64
3.4 Funktionalismus	66
3.5 Supervenienz	72
3.6 Fazit	76
4 Argumente für und gegen den Eigenschaftsphysikalismus	78
4.1 Die beiden Hauptarten mentaler Eigenschaften	78
4.2 Intentionale Zustände und das Computermodell in der Philosophie des Geistes	81
4.3 Das Qualia-Problem	86
4.3.1 Thomas Nagel über die Subjektivität von Empfindungen	87
4.3.2 Jacksons Argument des unvollständigen Wissens	89
4.3.3 Levines Argument der Erklärungslücke	91
4.4 Fazit	96
Glossar	98
Literaturverzeichnis	104

Diese Seite bleibt aus technischen Gründen frei

## 1 Ziel des Studienbriefes

Seit dem 17. Jahrhundert unterscheidet man in der Metaphysik terminologisch zunächst zwischen *allgemeiner* und *spezieller* Metaphysik und dann in der speziellen Metaphysik weiter zwischen *rationaler Theologie*, *rationaler Psychologie* und *rationaler Kosmologie*. In der allgemeinen Metaphysik (oder *Ontologie*) geht es um die Grundstrukturen dessen, was ist oder zumindest sein kann. Sie fragt unter anderem nach den verschiedenen Arten dessen, was es gibt – Einzelgegenstände, Eigenschaften, Ereignisse usw., nach dem Notwendigen und Zufälligen sowie nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit. Die spezielle Metaphysik hat dagegen die Aufgabe, herauszufinden, was sich mit philosophischen (also nicht-empirischen) Mitteln über *Gott*, die *Seele* und die *Welt als Ganzes* herausfinden lässt.

Während sich bei der Kosmologie in den letzten Jahrzehnten die Auffassung durchgesetzt hat, dass hier mit philosophischen Mitteln (oder zumindest allein mit philosophischen Mitteln) keine wesentlichen Erkenntnisse erreichen werden können, sind die rationale Theologie und die rationale Psychologie nach wie vor sehr lebendige Gebiete der Philosophie – und das trotz der sehr grundsätzlichen Kritik, die im letzten Jahrhundert etwa von der analytischen Philosophie an der Möglichkeit von Metaphysik überhaupt geübt wurde. Die zentralen Fragen der rationalen Theologie (die jetzt allerdings meist als ‚Religionsphilosophie‘ bezeichnet wird<sup>1</sup>) sind nach wie vor die Frage nach der Existenz und den Eigenschaften Gottes sowie die Frage nach der Vereinbarkeit des in der Welt so offensichtlich vorhandenen Leides mit der Allmacht, Allwissenheit und Allgüte Gottes – Eigenschaften, die zumindest für das christliche Gottesbild absolut zentral sind. In der rationalen Psychologie (heute allgemein ‚Philosophie des Geistes‘ genannt<sup>2</sup>) haben sich dagegen die Akzente im letzten Jahrhundert deutlich verschoben. Traditionell ging es hier um die Existenz, die Natur und die mögliche Unsterblichkeit der Seele; seit ca. 75 Jahren ist aber eine neue Frage in den Vordergrund gerückt – die Frage nach der Natur psychischer (oder wie man auch sagt: mentaler) *Eigenschaften*. Im Zentrum dieses Studienbriefes wird das Kernproblem der rationalen Psychologie bzw. der Philosophie des Geistes stehen – das Leib-Seele-Problem, bei dem es um die Fragen geht: Wie verhält sich das Mentale zum Physischen? Lassen sich mentale auf physische Phänomene zurückführen? Kann man etwa das Denken und Fühlen genauso naturwissenschaftlich erklären wie das Atmen und die Fortpflanzung? Oder ist der mentale Bereich in dem Sinne eigenständig, dass er sich prinzipiell jeder naturwissenschaftlichen Erklärung entzieht?

---

<sup>1</sup> Die Religionsphilosophie umfasst allerdings auch Fragen, mit denen sich die klassische rationale Theologie kaum befasst hat – etwa die Frage nach dem Status religiöser Erfahrung.

<sup>2</sup> Hier gilt etwas Ähnliches wie für das Verhältnis von rationaler Theologie und Religionsphilosophie (vgl. die folgenden Abschnitte).

Nicht behandelt werden in diesem Studienbrief also die mit dem Mentalen verbundenen *epistemologischen*, *semantischen* und *methodologischen* Probleme.<sup>3</sup> Epistemologie (die Lehre von der Erkenntnis) beschäftigt sich hauptsächlich mit der Frage, was Wissen ist und wie wir Wissen erwerben können. Epistemologisch ist der Bereich des Mentalen insofern bemerkenswert, als es hier einen eigenartigen Unterschied zwischen dem Wissen über *unsere eigenen* mentalen Zustände und dem Wissen über die mentalen Zustände *anderer* zu geben scheint. Unsere eigenen mentalen Zustände sind uns nämlich – zumindest glauben das viele – so präsent, dass wir uns über sie unmöglich irren können. Wenn ich ernsthaft glaube, Schmerzen zu haben, dann habe ich auch Schmerzen. Über meine Schmerzen bin ich so direkt informiert, dass jeder Irrtum ausgeschlossen ist. Bei anderen dagegen scheint genau das Gegenteil der Fall. Auch wenn jemand alle Anzeichen dafür zeigt, dass er starke Schmerzen hat, scheint es so, dass niemand – außer ihm selbst – wirklich wissen kann, ob es tatsächlich so ist. Kann es nicht sein, dass er nur so tut oder dass sich seine Schmerzen ganz anders anfühlen als meine? Dieses zweite Problem wird in der gegenwärtigen Philosophie das Problem des *Fremdpsychischen* oder das *other-minds*-Problem genannt. Das erste Problem dagegen – das Problem, ob jeder über seine mentalen Zustände so unmittelbar informiert ist, dass er sich über sie nicht irren kann – wird als das Problem des *privilegierten Zugangs* zu den eigenen mentalen Zuständen bezeichnet.

In der Semantik geht es um die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke – beim semantischen Teilproblem in der Philosophie des Geistes also speziell um die Bedeutung mentaler Begriffe. Offenbar haben auch mentale Begriffe eine Bedeutung. Aber worin besteht diese Bedeutung genau? Eine naheliegende Antwort scheint zu sein: Mentale Ausdrücke beziehen sich auf mentale Gegenstände – Vorstellungen, Ideen, Empfindungen – so wie sich die Ausdrücke ‚Stein‘, ‚Baum‘ und ‚Haus‘ auf physische Gegenstände beziehen. Dieser Auffassung zufolge würde sich etwa der Ausdruck ‚Roteindruck‘ auf die Vorstellung oder Empfindung beziehen, die ich habe, wenn ich bei normalen Beleuchtungsverhältnissen eine reife Tomate ansehe. Aber wenn das so wäre, wie könnte ich diesen Ausdruck lernen? Nur ich weiß doch, wann ich einen Roteindruck habe. Also kann mir niemand sagen „Den Eindruck, den Du jetzt hast, nennt man ‚Roteindruck‘“. Die Theorie, dass Empfindungen oder Vorstellungen die Bedeutung mentaler Ausdrücke ausmachen, ist von Ludwig Wittgenstein mit seinem berühmtem Argument gegen die Möglichkeit einer Privatsprache grundsätzlich kritisiert worden. Wenn Wittgenstein aber mit der Annahme recht hat, dass sich mentale Ausdrücke nicht auf private Empfindungen beziehen, worin besteht dann die Bedeutung dieser Ausdrücke? In Verhaltensdispositionen? Auch diese Antwort wirft erhebliche Schwierigkeit auf.

---

<sup>3</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung Churchland 1988; zu den folgenden drei Absätzen insgesamt Beckermann 2001, 1ff.

Das letzte, das methodologische Teilproblem ergibt sich aus der Frage, welches die beste Methode ist, geistige Phänomene zu untersuchen. Sind die Fragen der Philosophie des Geistes tatsächlich rein philosophische Fragen, die nur mit philosophischen Mitteln – zum Beispiel dem Mittel der Begriffsanalyse – geklärt werden können? Oder ist es nicht vielmehr so, dass diese Fragen nur in Zusammenarbeit von Philosophie und Naturwissenschaften beantwortet werden können? Handelt es sich dabei vielleicht sogar um Fragen, für die allein die Naturwissenschaften zuständig sind?

Wie schon gesagt werden die gerade kurz angedeuteten Teilprobleme der Philosophie des Geistes in diesem Studienbrief keine oder nur eine sehr geringe Rolle spielen. Ziel dieses Studienbriefes ist allein, einen historischen und systematischen Überblick über das metaphysische Kernproblem der Philosophie des Geistes zu geben – das Leib-Seele-Problem. Dieser Überblick beginnt mit drei antiken Antworten auf die Frage nach Existenz und Natur der Seele. Allen diesen Antworten ist gemeinsam, dass sie von einer Seelenauffassung ausgehen, die in der Antike völlig unumstritten war – der Auffassung, dass die Seele das Prinzip des Lebens ist. Um lebendig zu sein, bedürfen alle Lebewesen einer Seele. Solange die Seele dem Körper ‚innewohnt‘, ist dieser lebendig; er stirbt, wenn die Seele den Körper verlässt. Über die Natur des Lebensprinzips Seele gab es aber auch in der Antike schon sehr unterschiedliche Auffassungen. Für die antiken Materialisten ist die Seele etwas Materielles; sie besteht aus sehr kleinen und beweglichen Atomen. Ein Teil dieser Atome, der Geist, hat seinen Sitz in der Brust, während ein anderer, die Seele, über den ganzen Körper verteilt ist. Beim Tode verlassen die Seelenatome den Körper. Wegen ihrer Kleinheit und Beweglichkeit werden sie dabei in alle Winde zerstreut; auch die Seele vergeht also, wenn der Körper stirbt.

Für Platon ist die Seele dagegen etwas Immaterielles; sie ist eine nicht-körperliche Substanz, die das eigentliche Selbst des Menschen ausmacht, und die wegen ihrer Immaterialität auch zumindest die Möglichkeit besitzt, unsterblich zu sein. Platon meint sogar, zeigen zu können, dass die Seele unsterblich sein müsse, eben weil sie das Prinzip des Lebens ist. Es sei doch undenkbar, dass das, was überall, wo es hinkommt, Leben mit sich bringt, selbst irgendwann sterben, also tot sein könne.

Aristoteles schließlich will sich weder den Materialisten noch Platon anschließen. Aber wie ist das möglich? Wenn es eine Seele gibt, dann muss sie doch offenbar entweder materiell oder immateriell sein? Aristoteles' Antwort auf diese Frage lautet: Die Seele ist weder ein materielles noch ein immaterielles Ding; denn sie ist überhaupt kein Ding. Sie ist vielmehr die *Form* von Lebewesen; sie ist der Inbegriff und zugleich die Ursache all der Fähigkeiten, die Lebewesen von unbelebten Dingen unterscheiden – der Fähigkeiten, sich zu ernähren, zu wachsen und sich fortzupflanzen, der Fähigkeiten, wahrzunehmen und sich zielgerichtet zu bewegen, sowie schließlich der Fähigkeit, zu denken. Alle diese Fähigkeiten können nicht rein materiell erklärt werden. Sie bedürfen daher einer anderen Erklärung – der Seele. Auch für Aristoteles gibt es also eine Seele; aber sie ist kein Einzelge-

genstand. Als Form kann die Seele außerdem nicht ohne Körper existieren; denn jede Form bedarf einer Materie; erst Form und Materie zusammen machen einen Gegenstand aus.

Wie in vielen anderen Bereichen der Philosophie beginnt mit Descartes auch in der Philosophie des Geistes eine neue Ära; denn Descartes bricht radikal mit der antiken Theorie des Lebens. Die Eigenschaften und Fähigkeiten, die Lebewesen von unbelebten Dingen unterscheiden, haben Descartes zufolge (fast) alle eine rein materielle Erklärung. Tiere sind in seinen Augen Maschinen, deren Verhalten ganz ohne die Annahme einer Seele erklärt werden kann. Nur der Mensch verfügt nach Descartes über zwei Fähigkeiten, für die es keine materielle Erklärung gibt – die Fähigkeiten, zu sprechen und zu denken; der Mensch muss also eine Seele besitzen, die für diese Fähigkeiten verantwortlich ist. Und diese Seele ist für Descartes wie schon für Platon eine immaterielle Substanz, die auch ohne den Körper existieren kann.

Schon der kurze Blick auf verschiedene Positionen in der Geschichte der Philosophie macht jedoch deutlich, dass man im Hinblick auf das Leib-Seele-Problem zumindest zwei Grundfragen unterscheiden muss: 1. Ist die Seele eine Art von Ding? Und wenn ja, ist sie materiell oder immateriell? 2. Sind die Eigenschaften und Fähigkeiten, die beseelte von unbeseelten Dingen unterscheiden, materiell erklärbar oder sind sie neu und ontologisch eigenständig? Philosophen, die die Auffassung vertreten, die Seele sei ein immaterielles Ding, nennt man ‚*Substanzdualisten*‘; Philosophen, die dagegen meinen, dass es keine von Körper unabhängige immaterielle Seele gibt, nennt man ‚*Substanzphysikalisten*‘. Als ‚*Eigenschaftsdualisten*‘ bezeichnet man Vertreter der Auffassung, dass mentale Eigenschaften in dem Sinne ontologisch selbständig sind, dass sie weder physische Eigenschaften sind noch auf solche Eigenschaften zurückgeführt werden können. *Eigenschaftsphysikalisten* vertreten demgegenüber die Auffassung, dass auch mentale Eigenschaften eine rein materielle Basis haben.

Was spricht für und was gegen den Substanzdualismus? In Platons *Phaidon* werden insgesamt vier Argumente behandelt: das Argument vom Zyklus des Entstehens und Vergehens, das Argument der Erinnerung, das Argument der Verwandtschaft der Seele mit den Ideen und schließlich das Argument, das oben schon kurz angedeutet wurde – die Seele als Prinzip des Lebens kann unmöglich sterben. Auch Descartes hat zumindest zwei Argumente für seine Version des Substanzdualismus: ein naturphilosophisches Argument, dem zufolge die spezifisch menschlichen Fähigkeiten des Denkens und Sprechens nur durch die Annahme einer Seele erklärt werden können, und ein metaphysisches Argument, dessen Kerngedanken man knapp so zusammenfassen kann. Wir können uns zumindest vorstellen, auch ohne jeden Körper zu existieren. Und was wir uns vorstellen können, ist möglich. Wenn wir ohne alle körperliche Eigenschaften existieren können, können wir aber keine körperlichen Dinge sein; denn körperliche Dinge haben insbesondere die Eigenschaft, ausgedehnt zu sein, wesentlich, d.h. für sie ist es



nicht möglich, ohne diese Eigenschaft zu existieren. Andererseits können wir nicht ohne die Eigenschaft zu denken existieren; also sind wir unserer Natur nach denkende und keine materiellen Wesen.

Obwohl die Suggestionskraft insbesondere dieses metaphysischen Arguments enorm groß ist, ist die Annahme der Existenz immaterieller Seelen mit einer erdrückenden Zahl von kaum zu lösenden Problemen konfrontiert. Da ist erstens das Problem der kausalen Interaktion von Körper und Seele. Descartes war fest davon überzeugt, dass der Körper auf die Seele einwirkt (z.B. wenn Verletzungen Schmerzen hervorrufen), dass aber umgekehrt die Seele auch den Körper kausal beeinflussen kann (z.B. wenn meine Entscheidungen zu entsprechenden Handlungen führen). Doch wie soll diese wechselseitige kausale Beeinflussung möglich sein, wenn Körper und Seele ihrer Natur nach völlig verschieden sind? Warum lässt sich der Einfluss der Seele auf den Körper empirisch nicht nachweisen? Warum sind die Wirkungen der Seele nur auf bestimmte Bereiche des Gehirns beschränkt? Wie ist ein Einwirken der Seele auf den Körper mit den physikalischen Erhaltungssätzen vereinbar? Warum bedarf die Seele überhaupt eines komplexen und funktionsfähigen Gehirns, um kausal wirksam sein zu können? Wie sieht der Mechanismus aus, auf dem die kausale Beziehung zwischen Seele und Körper beruht? Warum kann meine Seele auf mein Gehirn, aber auf kein anderes Gehirn einwirken? Auf alle diese Fragen gibt es keine befriedigende Antwort. Die Idee der kausalen Interaktion einer immateriellen Seele mit einem materiellen Körper ist also inkohärent. Doch das ist noch nicht alles. Peter Strawson zufolge ist nicht nur die Idee der kausalen Interaktion von Körper und Seele inkohärent, sondern schon die Idee einer immateriellen Seele selbst. Nach Strawson kann man Dingen nämlich nur Eigenschaften zuschreiben, wenn man sie identifizieren kann, und identifizieren kann man sie nur, wenn sie auch körperliche Eigenschaften besitzen. Reine Geister im Sinne Descartes kann es nach Strawson also gar nicht geben.

Alle diese Überlegungen haben dazu geführt, dass heute sehr viele Philosophen die Idee einer immateriellen Seele für obsolet halten. Doch damit ist das Leib-Seele-Problem natürlich nicht erledigt; denn es bleibt das Problem mentaler Eigenschaften. Sind diese Eigenschaften ontologisch eigenständig oder sind auch sie physische Eigenschaften bzw. auf physische Eigenschaften reduzierbar? In den letzten gut 70 Jahren stand diese Frage ganz eindeutig im Vordergrund der Debatten in der Philosophie des Geistes. Allerdings wurden und werden in diesen Debatten zwei Fragen nicht immer so strikt voneinander getrennt, wie dies sachlich nötig wäre: 1. Die Sachfrage, ob mentale Eigenschaften tatsächlich ontologisch eigenständig sind; und 2. die metatheoretische Vorfrage, was es denn eigentlich heißt, dass bestimmte Eigenschaften ontologisch eigenständig sind bzw. umgekehrt: was der Fall sein muss, damit der Eigenschaftsphysikalist Recht hat. Im dritten Teil des Studienbriefes wird es zunächst um diese metatheoretische Vorfrage gehen.

Was muss der Fall sein, damit der Eigenschaftsphysikalist Recht hat? Auf diese Frage sind im wesentlichen fünf Antworten gegeben worden. *Antwort 1* (Analytische Identitätstheorie): Der Eigenschaftsphysikalist hat genau dann Recht, wenn sich jedes mentale Prädikat mit Hilfe von Ausdrücken der physikalischen Sprache definieren lässt. *Antwort 2* (Klassische Identitätstheorie): Der Eigenschaftsphysikalist hat genau dann Recht, wenn alle mentalen Eigenschaften in dem Sinne nicht-analytisch identisch sind mit physischen Eigenschaften, in dem die Temperatur eines Gases nicht-analytisch identisch ist mit der mittleren kinetischen Energie seiner Moleküle, in dem Wasser nicht-analytisch identisch ist mit  $H_2O$  und in dem Blitze nicht-analytisch identisch sind mit elektrischen Entladungen. *Antwort 3* (Theorie der reduktiven Erklärbarkeit): Der Eigenschaftsphysikalist hat genau dann Recht, wenn jede mentale Eigenschaft allein mit Bezug auf physische Eigenschaften reduktiv erklärt werden kann. *Antwort 4* (Funktionalismus): Der Eigenschaftsphysikalist hat genau dann Recht, wenn alle mentalen Zustände funktionale Zustände sind, d.h. Zustände, die allein durch ihre kausale Rolle charakterisiert sind. *Antwort 5* (Supervenienztheorie): Der Eigenschaftsphysikalist hat genau dann Recht, wenn Folgendes der Fall ist: In allen möglichen Welten  $w_1$  und  $w_2$ , in denen es nur physische Gegenstände gibt und in denen dieselben grundlegenden physikalischen Naturgesetze gelten wie in unserer Welt, gilt notwendigerweise: Wenn in  $w_2$  die physischen Eigenschaften genau so verteilt sind wie in  $w_1$ , dann sind in  $w_2$  auch die mentalen Eigenschaften genau so verteilt wie in  $w_1$ .

Aus Gründen, die im Studienbrief ausführlich erläutert werden, spielen in der gegenwärtigen Diskussion aber nur noch zwei Antworten eine Rolle – die klassische Identitätstheorie und die Theorie der reduktiven Erklärbarkeit. Trotz aller Probleme der klassischen Identitätstheorie haben die Vertreter dieser Lesart des Eigenschaftsphysikalismus ein starkes Motiv, an ihr festzuhalten. Es gibt nämlich starke Argumente *gegen* die Annahme, dass sich alle mentalen Eigenschaften allein mit Bezug auf physische Eigenschaften reduktiv erklären lassen. Wenn überhaupt, scheint der Eigenschaftsphysikalismus also nur wahr sein zu können, wenn man ihn im Sinne der Identitätstheorie versteht. Auf der anderen Seite sprechen aber theoretische Gründe eher dafür, den Eigenschaftsphysikalismus im Sinne der Theorie reduktiver Erklärbarkeit zu verstehen. Doch diese Gründe sind offenbar nicht so stark, dass sie schon überall Anerkennung gefunden hätten. Der Streit zwischen Anhängern der Antwort 2 und Anhängern der Antwort 3 ist also noch in vollem Gange.

Wenn man sich fragt, ob mentale Eigenschaften oder Zustände tatsächlich eigenständig sind, kommt man nicht umhin, zunächst zu fragen, welche Arten mentaler Zustände es überhaupt gibt und welche Merkmale dieser Zustände *prima facie* dafür sprechen, dass sie keine physischen Zustände bzw. nicht auf physische Zustände zurückführbar sind. In der Literatur ist es allgemein üblich, zwei Haupttypen von mentalen Eigenschaften bzw. Zuständen zu unterscheiden: *Empfindungen* und *intentionale Zustände*. Zu den Empfindungen gehören *körperliche Empfindungen* wie Schmerzen, Kitzel oder Übelkeit ebenso wie *Wahrnehmungseindrü-*

*cke*, etwa der Eindruck einer bestimmten Farbe, des Klangs einer lauten Trompete und des Geschmacks einer süßen Birne. Alle Empfindungen sind durch ihren *qualitativen Charakter* oder ihre *phänomenalen Qualitäten* (heute spricht man allgemein von *Qualia*) definiert – durch das, was man erlebt oder fühlt, wenn man diese Empfindung hat; die Art, wie es sich anfühlt, eine solche Empfindung zu haben. Intentionale Zustände wie Wünsche, Überzeugungen, Befürchtungen, Hoffnungen usw. sind dagegen auf etwas gerichtet, sie haben einen *semantischen Inhalt*, der in der Regel mit Hilfe eines „dass“-Satzes ausgedrückt wird. Jemand glaubt, *dass*  $2+2=4$  ist; wünscht, *dass* es morgen nicht regnet; oder befürchtet, *dass* er die Klausur nicht bestehen wird.

Warum haben die meisten Menschen auf den ersten Blick den Eindruck, dass Empfindungen und intentionale Zustände keine physischen Zustände sind bzw. nicht auf physischen Zustände reduziert werden können? Bei Empfindungen ist es natürlich ihr *qualitativer Erlebnischarakter*, auf dem dieser Eindruck beruht. Es fühlt sich auf eine charakteristische Weise an, das Erlebnis des Anblicks einer grünen Wiese zu haben, den beruhigenden Ton einer Klarinette zu hören oder den bitteren Geschmack von Campari auf der Zunge zu spüren. Wie soll es möglich sein, dass etwa bestimmte Gehirnzustände eben diese qualitativen Charakteristika haben? Wie soll es möglich sein, dass es sich überhaupt irgendwie anfühlt bzw. dass es überhaupt irgendwie ist, in einem bestimmten Gehirnzustand zu sein? Gehirnzustände hat man, aber man erlebt sie nicht. Das jedenfalls ist eine starke Intuition, die viele daran zweifeln lässt, dass Empfindungen auf Gehirnzustände zurückgeführt werden können. Intentionale Zustände sind jedoch in aller Regel nicht durch spezifische phänomenale Qualitäten charakterisiert. Auch intentionale Zustände haben aber kritische Merkmale, die ihre Zurückführbarkeit auf physische Zustände problematisch erscheinen lassen. Da ist zum einen die Tatsache, dass intentionale Zustände immer einen semantischen bzw. repräsentationalen Inhalt haben bzw. dass sie auf etwas gerichtet sind, dass sie ein intentionales Objekt haben. Auch hier stellt sich die Frage, wie es denn möglich sein soll, dass physische Zustände dieses Merkmal aufweisen, wie es möglich sein soll, dass physische Zustände einen semantischen Inhalt bzw. ein intentionales Objekt haben. Bei intentionalen Zuständen gibt es aber auch noch ein zweites kritisches Merkmal, das darin besteht, dass Kausalbeziehungen zwischen ihnen häufig *Rationalitätsprinzipien* bzw. *logische Beziehungen zwischen ihren Inhalten respektieren*. Wenn mein Wunsch, ein kühles Bier zu trinken, und meine Überzeugung, dass sich im Kühlschrank noch eine schöne Flasche Veltins befindet, dazu führen, dass ich zum Kühlschrank gehe und mir das Bier aus dem Kühlschrank hole, dann kann man auf der einen Seite sagen, dass Wunsch und Überzeugung zusammen mein Verhalten verursachen; aber sie verursachen es nicht nur, sie machen es zugleich *rational*. Und wenn die Überzeugung, dass Fido ein Hund ist, zu der Überzeugung führt, dass es Hunde gibt, dann liegt auch hier nicht nur eine Kausalbeziehung vor; denn daraus, dass Fido ein Hund, folgt ja logisch, dass es Hunde gibt.

Zur Lösung des Problems intentionaler Zustände wird häufig auf das Modell des Computers zurückgegriffen. Die Entwicklung der Computerwissenschaften in den letzten Jahrzehnten hat z.B. gezeigt, wie rein physische Systeme aussehen können, die den mit intentionalen Zuständen verbundenen Rationalitätsanforderungen genügen. Zum einen weiß man nämlich inzwischen, wie man rein physische Systeme so programmieren kann, dass sie in jeder Situation genau das tun, was gemessen an ihren Präferenzen und Repräsentationen rational ist. Und zum anderen gibt es automatische Beweissysteme, die aus vorhandenen Sätzen genau die Sätze ableiten, die aus ihnen logisch folgen.

Das Problem des qualitativen Charakters von Empfindungen gilt allerdings nach wie vor als das *harte Problem* der Philosophie des Geistes. Besonders die Überlegungen von Thomas Nagel, Frank Jackson und Joseph Levine haben gezeigt, dass es gewichtige Argumente für die These gibt, dass sich Qualia nicht rein naturwissenschaftlich erklären lassen. Nagel argumentiert, dass Qualia nur dem zugänglich sind, der eine bestimmte Erfahrungsperspektive einnehmen kann. Qualitative Tatsachen, die nur Wesen zugänglich sind, die eine solche Erfahrungsperspektive einnehmen können, sind aber subjektive Tatsachen. Und wir haben zumindest bisher einfach keine Vorstellung davon, wie man subjektive Tatsachen in ein naturwissenschaftliches Weltbild integrieren kann.

Jacksons Argumente beruhen auf einem äußerst interessanten Gedankenexperiment. Mary, eine brillante Wissenschaftlerin, lebt von Geburt an in einer schwarz-weiß-grauen Umgebung. Trotzdem gelingt es ihr, sich zu einer Expertin in Wahrnehmungsphysiologie auszubilden. Am Ende dieser Ausbildung, so Jacksons Annahme, verfügt sie über alle physikalischen Informationen über das, was beim Farbsehen vorgeht. Ihr Wissen über alle mit der Wahrnehmung von Farben zusammenhängenden physikalischen und physiologischen Prozesse ist so vollständig wie irgend möglich. Was geschieht aber, wenn Mary ihr schwarz-weiß-graues Gefängnis verlässt und zum ersten Mal selbst eine reife Tomate sieht? Offenbar, so Jackson, lernt sie etwas Neues; denn erst jetzt lernt sie, *wie es ist*, einen Roteneindruck zu haben. Also war das Wissen, das Mary in ihrem Gefängnis erworben hat, nicht vollständig. Wenn das so ist, muss es aber nicht-physische Tatsachen geben; denn das physikalische Wissen, das Mary erworben hatte, war voraussetzungsgemäß vollständig.

Levine schließlich argumentiert, dass bei dem Versuch, Empfindungen reduktiv zu erklären, notwendigerweise immer eine Lücke bleibt. Denn Empfindungen sind, wie schon gesagt, nicht nur durch eine kausale Rolle, sondern auch durch einen bestimmten qualitativen Charakter definiert. Aus der Neurobiologie folgt jedoch bestenfalls, welche kausale Rolle z.B. ein bestimmter neuronaler Zustand besitzt; d.h., aus der Neurobiologie folgt niemals, wie es sich anfühlt, in diesem Zustand zu sein. Im letzten Teil des Studienbriefes werden alle diese Überlegungen ausführlich dargestellt. Und es wird diskutiert, inwieweit sie tatsächlich gegen den Eigenschaftsphysikalismus sprechen.

Zum Schluss noch einige Bemerkungen zu den angestrebten Studienzielen. Studierende, die diesen Studienbrief durchgearbeitet haben, sollten am Schluss

- die Kernfragen kennen, die das Leib-Seele-Problem ausmachen,
- einen Überblick über die Hauptpositionen haben, die in der Geschichte der Philosophie zu diesem Problem vertreten wurden,
- die wesentlichen Argumente kennen, die für den Substanzdualismus vorgebracht wurden,
- die zentralen Probleme kennen, die mit dieser Position verbunden sind,
- einen Überblick über die fünf Hauptlesarten des Eigenschaftsphysikalismus haben,
- die beiden Hauptarten mentaler Zustände und ihre kritischen Merkmale erläutern können,
- die Rolle erläutern können, die das Computermodell bei der Lösung des Problems intentionaler Zustände spielt,
- wissen, warum das so genannte ‚Qualia‘-Problem bis heute als das ‚harte‘ Problem in der Philosophie des Geistes gilt.