Birgitta Annette Weinhardt (Hg.)

Mind matters?

Zur Relevanz mentaler Phänomene in einem monistischen Menschenbild

V&R

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

Religion, Theologie und Naturwissenschaft / Religion, Theology, and Natural Science

Herausgegeben von
Christina Aus der Au, Celia Deane-Drummond, Agustín Fuentes,
Jan-Olav Henriksen, and Markus Mühling

Band 35

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

Mind matters?

Zur Relevanz mentaler Phänomene in einem monistischen Menschenbild

Neurowissenschaftliche, philosophische und theologische Perspektiven

Herausgegeben von
Birgitta Annette Weinhardt

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über https://dnb.de abrufbar.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen, ein Imprint der
Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh,
Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, Verlag Antike und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: https://www.istockphoto.com, Stock-Fotografie-ID:17111107
© Henrik5000

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen

Satz: le-tex publishing services, Leipzig

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1110
ISBN 978-3-647-57327-4

Inhalt

Birgitta Annette Weinhardt
Auf der Suche nach einer nicht-reduktionistischen monistischen Anthropologie. Zur Orientierung über die Beiträge dieses Bandes 7

Dirk Evers
Monismus als Ideal – Dualismus als Herausforderung. Ein hermeneutischer Versuch 13

Joachim Weinhardt
Zwischen dritter und vierter Kränkung. Thomas Huxleys unvollständige Präparation des Epiphänomenalismus-Problems und ein Vorschlag zu seiner Lösung 43

Hansjürgen Volkmer
Neuronale Grundlagen bewusstseinsassoziierter Prozesse 63

Thomas Fuchs
Person und Gehirn. Zur Kritik des Zerebrozentrismus 77

Birgitta Annette Weinhardt
Das Verhältnis von Geist und Gehirn im Spannungsfeld von Metaphysik, Wissenschaft und Theologie. Reflexionen im Anschluss an Gerhard Roth und Nicole Strüber 95

Rainer Mogk
Wer bin ich? Philosophische und theologische Einwände zur epiphänomenalistischen, neurowissenschaftlich geprägten Bewusstseinstheorie Thomas Metzingers 113

Markus Mühling
Leibliche Interindexikalität. Die Frage nach *mind* und *matter* im Wahrwertnehmen des Evangeliums 129

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

Ursula Schumacher
Mit Aristoteles gegen Platon? Aristotelisch inspirierte, nichtphysikalistische Ansätze zur Überwindung eines Dualismus in der *mind-brain*-Debatte 145

Dirk Evers
Die Identität des Menschen in der Auferstehung – eine hermeneutische Perspektive mit Ausblick in die Ewigkeit 171

Register 185

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

Birgitta Annette Weinhardt

Auf der Suche nach einer nicht-reduktionistischen monistischen Anthropologie

Zur Orientierung über die Beiträge dieses Bandes

Es gilt heute als selbstverständlich, dass die Anthropologie – unabhängig welcher Fachrichtung – nicht mehr einfach in den Spuren des cartesianischen Substanzdualismus entwickelt werden kann. Zwar fallen seine Stichworte früher oder später in fast jeder Diskussion über den Menschen. Aber sie orientieren die anthropologische Arbeit nur in dem Sinne, dass man eben nicht in den Bahnen Descartes wandeln möchte. Dahinter steht eine lange Forschungs- und auch ideologische Streitgeschichte, die dem frühneuzeitlichen Paradigma der Anthropologie zusetzte.

Der Materialismus sammelte seit dem 18. Jahrhundert so viele Daten, dass es mit der Selbständigkeit (oder der Substantialität) des Seelisch-Geistigen schlecht bestellt schien. Auch der Idealismus vermochte es nicht, sich als Gegentheorie höherer Ordnung dauerhaft zu etablieren: Im deutschen Materialismusstreit meldete sich jene Position mit verstärkter empirischer Plausibilität erneut zu Wort. Durch den Neukantianismus wurde er zwar in seiner Wucht begrenzt, setzte sich jedoch in der Wissenschafts- und Kulturgeschichte weiter fort. Im 20. Jahrhundert ist mit dem weiteren Aufschwung der Naturwissenschaften der biologische und medizinische Aspekt des Menschenbildes immer stärker erforscht worden. Die Geisteswissenschaften haben sich dagegen stark diversifiziert und dabei auch mehr oder weniger von den Naturwissenschaften abgewendet.

So fehlt also heute ein neues Paradigma vom Menschen, und es ist nicht gewiss, ob ein solches überhaupt von allen Wissenschaftlerinnen willkommen geheißen würde. Wo immer jedoch die Suche nach einer neuen Verhältnisbestimmung von Leib, Körper, Seele und Geist des Menschen stattfindet, stehen die cartesischen Begriffe und die durchaus heftig umstrittenen Varianten des Substanzdualismus auch weiterhin im Hintergrund, und sei es nur, um sich von ihm befreien zu versuchen.

Die Beiträge dieses Bandes, die auf eine Tagung im Februar 2020 in der Evangelischen Akademie Bad Herrenalb zurückgehen, setzen sich mit der zentralen Frage auseinander, wie im Rahmen einer nicht-dualistischen Anthropologie das Verhältnis von Gehirn und Bewusstsein bestimmt werden kann. Insbesondere liegt der Fokus auf dem Problem, ob und wie sich eine reduktionistische *theory of mind* bei der durch den Monismus gegebenen engen Koppelung von mentalen Vorgängen an neuronale Strukturen und Ereignisse vermeiden lässt. Dieser zu überwindende

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

reduktionistische Monismus entspräche der epiphänomenalistischen Variante des cartesischen Dualismus. Vielleich ist es sinnvoll, an dieser Stelle ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass der Begriff des monistischen Menschenbildes im Titel dieses Bandes nicht im Sinne des materialistischen Monismus gemeint ist. „Monismus" ist hier vielmehr als Gegensatz zu den Spielarten des Substanz-Dualismus angesetzt. Gesucht wird eine neue Position, die mit empirischen Erkenntnisen kompatibel ist, aber nicht auf sie reduziert werden soll.

Die folgenden Beiträge sind so gereiht, dass zuerst die schwerpunktmäßig historisch orientierenden Beiträge stehen, gefolgt von den Aufsätzen mit naturwissenschaftlichen und philosophischen Schwerpunkten. Die theologischen Arbeiten, die sich auf diese Grundlagen beziehen, folgen am Ende des Bandes.

Dirk Evers zeichnet die neuzeitlichen Spielarten des anthropologischen Substanz-Dualismus historisch nach und beschreibt anschließend das Aufkommen des monistischen Menschenbildes. Dabei geht er auch ausführlich auf die Schwierigkeiten dieser Positionen ein, die er beide für gescheitert hält. Einerseits handele es sich bei der Entgegensetzung von Monismus und Dualismus nicht um ein wissenschaftliches Problem, sondern um eine Perspektivenverwirrung. Andererseits will er auch dem Dualismus nicht das Wort reden. Durch eine hermeneutische Reflexion der drei möglichen Perspektiven des Menschen – auf die äußere Welt, auf sich selbst und auf die kulturell geprägte Gesellschaft – verfolgt er das Ziel, die Einheit der Welt zusammenzudenken mit der Mehrperspektivität lebender Personen. So erklärt sich der Titel seines Beitrags, wonach der Monismus im Sinne Kants ein regulatives Ideal der Erkenntnis bleibe, während der Dualismus als Warnung vor zu schnellen reduktionistischen Gesamtdeutungen dienen soll.

Joachim Weinhardt stellt Thomas Huxleys Position der Bewussten-Automaten-Hypothese dar, die auf René Descartes zurückgeht, aber keine substanzdualistische Konnotation mehr hat. Huxley werde heute oft als Begründer des Epiphänomenalismus bezeichnet, was historisch nicht ganz gerechtfertigt sei. Im Epiphänomenalismus gelten Bewusstseinsvorgänge und –inhalte als reine Wirkungen körperlicher Ursachen, haben aber selbst keinerlei Auswirkungen auf das menschliche Verhalten. Weinhardt beschäftigt sich sodann mit der aktuellen Diskussion des Epiphänomenalismus und versucht aufgrund methodischer Überlegungen und empirischer Plausibilitäten diese Position zurückzuweisen.

Hansjürgen Volkmer berichtet in seinem Beitrag über den aktuellen Stand der neurowissenschaftlichen Forschung und davon, wie die Fortschritte der Hirnforschung bisher zur Aufklärung mentaler Phänomene beigetragen haben. Doch kann das Bewusstsein überhaupt mit empirischen Methoden erklärt werden? Da innerhalb der Neurobiologie bezüglich dieser Frage kein Konsens besteht, beschäftigt sich Volkmer mit den Möglichkeiten und Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis in der Bewusstseinsfrage. Dabei hält er zunächst fest, dass „das Gehirn als Gesamtsystem bisher nicht verstanden ist und dass es nach wie vor keine

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

überzeugende übergeordnete Theorie zur Funktionsweise des Gehirns gibt. Was also fehlt, ist eine überzeugende allgemeine Theorie, die als Grundlage für die Hypothesenbildung der empirischen Forschung dienen kann […]" Dennoch sei es möglich, aufgrund der bisherigen Ergebnisse das Bewusstsein als „Summe bewusstseinsassoziierter Prozesse" zu verstehen. Aus der empirischen Evidenz dürfe deshalb abgeleitet werden, „dass das Gehirn in seiner stofflichen Natur Ursprung und Zentrum bewussten Handelns" sei. Dennoch sei es fraglich, ob damit das Bewusstsein *insgesamt* hinreichend beschrieben sei.

Thomas Fuchs spricht sich in seinem Beitrag gegen den Zerebrozentrismus aus. Für einen vollständigen Personbegriff reiche der Blick in das Gehirn niemals aus, da die Person auch immer an ihre Leiblichkeit gebunden sei. Dabei stelle ein funktionsfähiger Leib nicht nur eine wichtige Voraussetzung für das Bewusstsein dar, sondern bilde vielmehr die Grundlage dafür, dass sich Personen überhaupt realisieren und darstellen können. Die Selbstidentifikation oder die Identifikation einer anderen Person sei deshalb auch niemals auf das Gehirn reduzierbar, sondern stets an die gesamte Verkörperung gebunden. Ein zweiter zentraler Aspekt von Personalität seien die sozialen Relationen, in denen sich ein Individuum bewege. Diese Beziehungen seien aber weder vom Gehirn erzeugt, noch in ihm zu finden. Dennoch erachtet Fuchs das Gehirn als eine „zentrale Bedingung der Möglichkeit personalen Daseins in der Welt." Es gelte also: „Personen haben Gehirne, sie sind es nicht."

Birgitta Annette Weinhardt diskutiert in ihrem Beitrag einen neurobiologischen Entwurf von Nicole Strüber und Gerhard Roth über den Zusammenhang von Geist und Gehirn. Roth/Strüber fordern für ihre bevorzugte nicht-reduktionistische Variante, dass für das Mentale keine übernatürlichen Zustände angenommen werden sollten, sondern dass es im Rahmen der Naturgesetze erklärt werde. Weinhardt weist darauf hin, dass hinter dem Epiphänomenalismusproblem auch die Frage nach der Ontologie auftaucht. Auch bei Roth/Strüber zeige sich, dass selbst eine Naturwissenschaft wie die Neurobiologie nicht ohne minimale ontologische Hypothesen auskomme. Diese Feststellung sei ein interessanter Punkt für den interdisziplinären Dialog. Denn wenn Naturwissenschaftler keine Reduktionisten und die Geisteswissenschaftler keine Metaphysiker mehr sein wollen, stelle sich die Frage, wie groß der Umfang von gemeinsamen Begriffen der Wirklichkeit, also die geteilte Ontologie heute aussehen könnte.

Rainer Mogk setzt sich mit Thomas Metzingers „Entzauberung des Selbst" kritisch auseinander. Nach Metzinger könne alles subjektive Erleben letztendlich auf biologische Daten reduziert werden. Das Bewusstsein sei „eine hochspezifische Weise der Präsentation von Information über die Welt, bei der diese so erscheint, als wäre sie das Wissen eines Ego". Dem hält Mogk die Qualia-Debatte entgegen, die bei Metzingers Argumentation keine Berücksichtigung gefunden habe. Einen besonderen Kritikpunkt Metzingers am Christentum – die Annahme einer unsterb-

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

lichen Seele – hält Mogk jedoch für unerheblich, da dieser Einwand ohnehin nicht die neuere evangelische Theologie betreffe. Denn diese setze eher auf „die Einheit des Menschen, statt auf eine unsichtbare und unsterbliche Seele als Wesenskern des Menschen." Abschließend überlegt Mogk, was die Theologie über die philosophische anti-epiphänomenalistische Argumentation hinaus zur Vorstellung vom Selbst beitragen könne, und kommt dabei auf die anthropologischen Überlegungen von Wolfhart Pannenberg zu sprechen.

Markus Mühling vertritt in seinem Beitrag die These, dass die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Gehirn auf falschen Prämissen beruhe. Denn in der basalen Wahrnehmung komme diese begriffliche Unterscheidung nicht vor, daher bilde sie bereits eine nachträgliche Abstraktion. Dasselbe gelte auch für die noch vorgängigere Subjekt-Objekt-Distinktion, denn sie sei im Wahrnehmen nicht vorausgesetzt, sondern erscheine „aus dem [der Wahrnehmung] seinerseits vorgängigen Wahrwertnehmen." Mühling kommt deshalb zu dem Schluss, dass sich sowohl ein ontologischer Dualismus von Subjekt und Objekt, als auch ein Dualismus von Geist und Materie verbiete. „Ein solcher würde nämlich gar keine konstitutive Relationalität von Subjekt und Objekt annehmen, sondern nur deren sekundäre, nicht-konstitutive Relationierung […]"

Ursula Schumacher diskutiert die Frage, ob der aristotelisch-thomasische Hylemorphismus eine Alternative darstellen könnte zum (neu)platonisch/cartesischen Dualismus einerseits und zum eliminativen Materialismus andererseits. Thomas nimmt die aristotelische anima-forma-corporis-Lehre auf, bei der die Seele zwar eine starke Position hat, aber niemals ohne materielle Leiblichkeit gedacht werden kann, und scheidet dabei sogar noch einen platonischen Rest des Stagiriten aus. Allerdings gerät in der Eschatologie auch Thomas in eine semidualistische Problematik. Denn zwar hält er fest, dass der Zwischenzustand der vom Leib getrennte Seele ihrem Wesen widerspricht, weil sie als Entelechie auch nach dem Tod dauerhaft auf einen Körper verwiesen bleibt. Andererseits ist die Erkenntnisfähigkeit der leiblosen Seele hochrangiger als im Leibesleben, weil sie jetzt nicht mehr an die sinnliche Wahrnehmung gebunden ist, sondern begrifflich erkennen kann. Belastet mit dieser Hypothek, gibt es dennoch eine ganze Reihe katholischer Autoren, die den Hylemorphismus in die gegenwärtige mind-brain-Debatte einbringen. Schumacher beschreibt die verschiedenen Varianten, in denen dies geschieht, und wägt bedachtsam ab, wie die Bilanz von Plausibilitäten und Problemen im Vergleich mit dem Dualismus und dem Materialismus gezogen werden könnte.

In einem zweiten Beitrag von *Dirk Evers* geht es um die Frage nach der eschatischen Zukunft des Menschen, genauer gesagt um die Kontinuität zwischen bzw. Identität von gestorbenem und auferwecktem Menschen. Zuerst setzt er sich mit dem Gegensatz zwischen der nach 1900 aufgekommenen Lehre von der vollständigen Vergänglichkeit des Menschen im Tod und der traditionellen, aus dem Platonismus stammenden Vorstellung einer unsterblichen Seele auseinander. Danach

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

weist er darauf hin, dass vom biblischen Hintergrund her eher ein Todesrealismus als die Unsterblichkeitshoffnung einen starken Anhalt habe. So oder so sei jedoch das bloße Vorhandensein einer unsterblichen Seele keine geeignete Denkfigur, um eine angemessene Verhältnisbestimmung zwischen gelebten Leben und erhoffter eschatischer Vollendung durchführen zu können. Bei der Entfaltung seiner eigenen Position greift Evers zu der mathematischen Metapher des Integrals. Die Erfahrungen des gelebten Lebens, die unter anderem auch aus Gelingen und Scheitern bestehen, sollen nicht lediglich summiert und verewigt werden, sondern von Gott zu einer höheren Einheit zusammengefasst werden. Damit gehe auch „*notwendig* der Gerichtsgedanke einher", wobei Evers auf Jüngels Vorstellung vom jüngsten Gericht als therapeutischem Ereignis schlechthin und auf den Täter-Opfer-Zusammenhang verweist, bei dem schließlich auch die Täter geheilt werden können, nachdem „ihre wohlverdiente Schande offenbart" wurde.

Am Ende dieser Einleitung soll aber nicht von eschatischer Schande, sondern von irdischer Freude die Rede sein, nämlich über die Aufnahme der Beiträge in die Reihe „Religion, Theologie und Naturwissenschaft/ Religion, Theology and Natural Science". Dafür bedanke ich mich ganz herzlich bei den Reihenherausgeber*innen. Den Mitarbeiter*innen im Lektorat, vor allem Frau Laura Röthele, Frau Miriam Espenhain und Herrn PD Dr. Izaak de Hulster, gebührt für ihre freundliche Unterstützung bei der Drucklegung ebenfalls großer Dank.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

Dirk Evers

Monismus als Ideal – Dualismus als Herausforderung

Ein hermeneutischer Versuch

Im gegenwärtigen Diskurs um das Leib-Seele-Problem werden die beiden wesentlichen, sich wechselseitig ausschließenden Alternativen mit den Schlagwörtern Monismus und Dualismus bezeichnet. Friedrich Hermanni hat durchaus zutreffend beobachtet, dass man es „in der gegenwartsphilosophischen Debatte über das Leib-Seele-Problem […] im Wesentlichen mit zwei Konfessionen zu tun hat“[1], die sich, einander ausschließend, gegenüberstehen: die eine Partei – scheinbar mit den empirischen Wissenschaften im Bunde – besteht darauf, dass das Wirkliche allein aus materiell-physischen Dingen und Zuständen besteht (Monismus), während die andere dem physisch Wirklichen einen zweiten Bereich zuordnet, die Welt des Seelischen und Geistigen (Dualismus) – wobei sich die Frage nach der Wechselwirkung beider Bereiche stellt (Interaktionismus). Ich möchte in den folgenden Ausführungen versuchen, die Differenz zwischen Monismus und Dualismus über ihre Konzeptionalisierung als eine Art kontradiktorischen Gegensatz hinauszuführen und deutlich zu machen, dass beide „Ismen“ eine auf je spezifische Weise verkürzte und deshalb aporetische Wirklichkeitssicht darstellen, sich in ihnen aber Haltungen niederschlagen, die sich hermeneutisch, also im Vollzug von Verstehen, vermitteln lassen. Dazu werde ich im Folgenden zunächst einen Blick auf die Geschichte der beiden ‚Konfessionen‘ werfen, dann einige wenige Bemerkungen zum Vorhaben einer hermeneutischen Vermittlung anschließen und sowohl konzeptionelle Schwierigkeiten des Dualismus als auch des Monismus kurz darstellen.

1 Friedrich Hermanni, Das Leib-Seele-Problem. Ein heterodoxer Lösungsvorschlag, in: Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht, hg. v. F. Hermanni / T. Buchheim, München 2006, 163–179, 163. Hermannis eigener, von ihm als heterodox bezeichneter Lösungsvorschlag sucht die Alternative von Monismus und Dualismus durch die Variante eines Aspekt- oder Perspektivendualismus innerhalb einer psychophysischen Identitätstheorie zu unterlaufen: „Ein und dasselbe, was dieser konkrete mentale Zustand ist, ist aus anderer Perspektive auch dieser konkrete physische Zustand“ (Hermanni, Leib, 175). Das erinnert sehr an Gustav Theodor Fechners ‚Doppelaspekttheorie‘. Vgl. dazu vom Vf.: Dirk Evers, Natur von innen gesehen. Gustav Theodor Fechners psychophysikalische Identitätsansicht, in: Geist – Natur. Schöpfung zwischen Monismus und Dualismus, hg. v. T. Möllenbeck, Münster 2009, 73–94. Dort habe ich zusätzliche Argumente für das Ungenügen sowohl des Monismus als auch des Dualismus aufgeführt. Zu Fechner vgl. auch die ausführliche Darstellung bei Michael Heidelberger, Die innere Seite der Natur. Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung (PhA 60), Frankfurt a.M. 1993.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

Es folgt eine hermeneutische Reflexion dieses Befunds, die ein Drei-Perspektiven-Modell entwickelt und dann in vier Schritten eine Zusammenschau monistischer und dualistischer Anliegen versucht.

1. Zur Geschichte der Konzepte von Monismus und Dualismus

Das beständige und bis heute sich fortsetzende Zurückfallen der Debatte um das Verhältnis von Leib und Seele bzw. Materie und Geist auf die Alternative zwischen Monismus und Dualismus wird besser verständlich, wenn man sich die Geschichte dieser ‚Konfessionen' vor Augen führt. Schon in der europäischen *Antike* hatten sich dualistische Seelenvorstellungen herausgebildet – allerdings oft noch im Zusammenhang mit einem mythischen Panvitalismus, bei dem die ganze Wirklichkeit als beseelt angesehen wurde –, die eine relative Unabhängigkeit der Seelen von Körper und Materie annahmen. Plausibel ist das allein schon aufgrund der Tatsache, dass wir in Geist und Denken uns von der materiellen Wirklichkeit lösen können. Dies steigerte sich bis zur Behauptung vollkommener Inkommensurabilität von Seele und Körper etwa in verschiedenen Spielarten des Platonismus. Hans Jonas hat dafür plädiert, dass diese Entwicklung getrieben war davon, auf die Frage nach dem Tod eine Antwort zu bekommen. Im Dualismus äußerte sich die unbedingte Wertschätzung des sich selbst gegenüber so eigentümlich ungleichgültigen menschlichen Lebens, und je länger je mehr zog die sich aus der Welt und der Natur „zurückziehende Seele alle spirituelle Bedeutsamkeit und metaphysische Würde an sich"[2]. Das frühe Christentum entwickelte sich vor dem Hintergrund solcher dualistischen Vorstellungen, wie sie sich in radikalisierter Form auch in gnostischen Strömungen niederschlugen, und nahm zum Teil neuplatonische Vorstellungen auf, die die geschaffene materielle Welt als bloßen Durchgangsort für die Seelen ansahen. Andererseits war das Christentum aber schöpfungstheologisch auf die Wertschätzung des Kosmos als Gottes guter Schöpfung verpflichtet, was für viele eine Hochschätzung der materiellen, körperlichen Natur mit einschloss. Diese Debatten schlugen sich bis in die Gotteslehre und die Frage nach der Körperlichkeit Gottes selbst nieder, wie das vor kurzem Christoph Markschies bis ins Detail rekonstruiert hat.[3] An seiner Darstellung wird deutlich, dass bei weitem nicht alle frühchristlichen Theologen Platoniker waren und die Gefahr eines Verlustes des Kosmos, der Natur und der Personalität Gottes bei einer entschieden dualistischen Ontologie durchaus gesehen wurde.

2 Hans Jonas, Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973, 27.

3 Vgl. Christoph Markschies, Gottes Körper, München 2016.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

Hatte es schon in der Antike auch monistisch orientierte Konzeptionen wie etwa einen kosmisch-animistische Materialismus gegeben, so formierte sich eine echte Alternative zum Dualismus doch erst in der *Neuzeit*, als man konzeptionelle Schwierigkeiten des Dualismus deutlich herausarbeitete und die Wirklichkeit in wissenschaftlicher Perspektive als einen einheitlichen Zusammenhang zu begreifen begann. Der Verdienst des neuzeitlichen Monismus ist es – so noch einmal Jonas –, nun konsequent das physisch-körperliche Leben und die Wirklichkeit in Raum und Zeit als einen einheitlichen Zusammenhang und aus sich selbst heraus zu begreifen und damit die Möglichkeit zu eröffnen, ihn als reine Diesseitigkeit zu verstehen. Leben und menschliche Existenz werden als Momente dieses Zusammenhangs wahrgenommen, und sie sollen nicht an einem Maß gemessen werden, das von woanders her, von jenseits der Wirklichkeit, genommen werden muss und damit die Gefahr von Entfremdung und Uneigentlichkeit birgt.[4] Getrieben wurde der neuzeitliche Monismus von der Erschütterung, die von der Entdeckung der Eigengesetzlichkeit der physischen Wirklichkeit ausging und die sich im Laufe der Zeit von einem theoretischen Prinzip zur praktischen Lebenshaltung transformierte. Nun erst entstand der Monismus als ‚Konfession', als die Philosophie der frühen Aufklärung die Begriffe Monismus und Dualismus prägte. Man war an einer Typologie möglicher philosophischer Systeme interessiert und vergab entsprechend eingängige Label. Allerdings „bezeichnete Dualismus zuerst (bei Hyde, Bayle, Leibnitz [sic!]) die religiöse Lehre, welche ein gutes und ein böses Weltwesen annimmt, seit Wolff aber die philosophische Theorie, der Geistiges und Körperliches substantiell verschieden sind."[5] Zunächst also – und diese Bedeutung hat sich ja ebenfalls bis heute gehalten – wurden unter dualistischen Systemen solche Anschauungen verstanden, die dem guten Prinzip (Gott) ein böses Gegenprinzip zur Seite stellen. Erst unter Christian Wolff erhielt das Begriffspaar dann seine für die Leib-Seele-Debatte relevante Prägung[6], als dieser die Begriffe folgendermaßen definierte: „*Dualisten* heißen diejenigen, die die Existenz materieller und immaterieller Substanzen annehmen"[7]. „*Monisten* heißen Philosophen, die nur eine Art Substanz annehmen"[8]. Und er kommt zu dem Schluss: „Nach allgemeiner Meinung, die unter uns besteht, verkennt niemand, dass der Dualismus vorherrscht und der

4 Vgl. wieder Jonas, Organismus, 29.

5 Rudolf Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie, Leipzig 1879, 195.

6 In dem Lexikon von Johannes Micraelius, Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum, Stettin 1661 fehlen beide Begriff noch.

7 Christian Wolff, Psychologia Rationalis, Frankfurt a.M. Leipzig 1734, 24 (§32): „*Dualistae* sunt, qui & substantiarum materialium, & immaterialium existentiam admittunt".

8 A.a.O., 26 (§39): „*Monistae* dicuntur philosophi, qui unum tantummodo substantiae genus admittunt". Übrigens haben sich bis in das 19. Jahrhundert alternative Begriffe wie Unitarismus oder Unismus gehalten.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

Monismus verhasst ist."[9] Insofern außer Spinoza, dessen Schrifttum als atheistisch unterdrückt wurde und erst um 1800 eine Renaissance erlebte, kaum ein ausdrücklicher metaphysisch-ontologischer Monismus vertreten wurde, sondern der ebenfalls eine Minderheitenposition darstellende Materialismus als eigentlicher Gegner erschien, blieben die Begriffe bis in das 19. Jahrhundert hinein selten gebrauchte Fachtermini, die vor allen Dingen in lexikalischen und philosophiegeschichtlichen Werken typologisierend verwendet wurden.

Wichtiger sind in dieser Zeit die *Varianten des Dualismus* in Bezug auf das Leib-Seele-Problem, die sich in der Bestimmung der Wechselwirkung zwischen Mentalem und Physischem unterscheiden, so dass der Dualismus in die drei klassischen Schulen der Influxus-Theorie, der prästabilierten Harmonie sowie des Okkasionalismus zerfällt. Nach der ersten Variante vermag das Seelische das Leibliche real zu beeinflussen und umgekehrt[10], nach der zweiten sind Leibliches und Seelisches als zwei Aspekte des Wirklichen vom Schöpfer von Beginn an in wechselseitiger Harmonie geschaffen, ohne dass eine Wechselwirkung zwischen beiden vorliegt, und nach der dritten werden durch eine übernatürliche, göttliche Vermittlung – dem jeweiligen ‚Anlass' (lat. *occasio*) entsprechend – das Leibliche und das Seelische je und je korreliert, ohne dass ein natürlicher, kausaler Einfluss vorliegt.[11]

Der Begriff des Monismus erfuhr dann eine Renaissance in den Auseinandersetzungen um das Verständnis der neuzeitlichen (Natur-)Wissenschaften, wie sie die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts prägten, und wurde zu so etwas wie einem „Kampfbegriff für die Emanzipation der Naturwissenschaften von theologischer und philosophischer Bevormundung"[12]. Er wurde zum Schlagwort gegen vitalistische und teleologische Konzepte *innerhalb* der Naturwissenschaften, die eine besondere, ‚nicht-materielle' Lebenskraft annahmen oder eine Naturgeschichte unterstellten, die durch auf Ziele und Zwecke hin ausrichtende Kräfte bestimmt sei. Zugleich zielte dieser Monismus im Namen der Wissenschaft auf eine Fundamentalkritik überlieferter metaphysischer Philosophiekonzepte und richtete sich auch gegen „die kirchliche Weltanschauung mit ihren übernatürlichen Voraussetzungen und ihrem Jenseitsglauben"[13]. Nach dem Philosophen Arthur Drews, von dem

9 Ebd.: „Communem esse hanc sententiam, quae inter nos obtinet, nemo ignorat, ut Dualismus sit dominans & Monismus ideo exosus habeatur."

10 Vgl. Alexander G. Baumgarten, Metaphysica, Halle (Saale) 1750, 129 (§450): „una in alteram realiter influit".

11 Nur der Vollständigkeit halber sei erwähnte, dass Immanuel Kant an zwei Stellen in der Kritik der reinen Vernunft unter ‚Dualism' die Gewissheit versteht, unabhängig von uns existierende Dinge anzunehmen. Der Gegenbegriff dazu ist der ‚Idealism'.

12 Tilman M. Schröder, Naturwissenschaften und Protestantismus im Deutschen Kaiserreich. Die Versammlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte und ihre Bedeutung für die Evangelische Theologie (Contubernium 67), Stuttgart 2008, 408.

13 So der Monist Arthur Drews, zitiert nach a.a.O., 409.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

dieses Zitat stammt und der einen von ihm so genannten ‚konkreten Monismus' vertrat, ist das konkrete Wirkliche das dynamische, zur Setzung eigener Zwecke erwachte Resultat der Selbstorganisation eines zunächst unbewussten Seins. Weder der menschliche Geist noch ein göttlicher Schöpfer stehen der Wirklichkeit dieses einen Seins dualistisch gegenüber. Der menschliche Geist ist vielmehr sein spätes Produkt und täuscht sich, wenn er sich als Geist vom göttlichen Geist versteht.

Im Übrigen löste nun der Begriff der *Weltanschauung* den des philosophischen Systems ab und der ‚Kampf um die Weltanschauung' zwischen monistisch-materialistisch und dualistisch-metaphysisch orientierten Wirklichkeitsauffassungen wurde zur stehenden Wendung in der Beschreibung der entsprechenden Auseinandersetzungen. Die Kampfmetaphorik brachte den von den beteiligten Parteien empfundenen grundsätzlichen und machtförmigen Charakter dieser Auseinandersetzungen um die Deutungshoheit der Wirklichkeit zum Ausdruck, und sie hielt sich bis in die Zeit des Nationalsozialismus.[14] Vor allem der ‚Monismus' wurde nun zum weltanschaulichen Kampfbegriff und um 1900 „zur Parole verschiedener Reformbestrebungen, die ein säkulares, wissenschaftlich-weltanschauliches Reforminteresse zu Bündnissen mit weitgehend ersatzreligiösem Charakter motiviert"[15]. Durch die Entwicklungen in den Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts und durch entsprechende Neubestimmungen dessen, was naturwissenschaftliche Erkenntnis für das Welt- und Selbstverständnis des Menschen bedeutete, geriet der traditionelle Dualismus einschließlich der mit ihm verbundenen Vorstellungen einer unsterblichen Seele, eines dem Wirklichen gegenüberstehenden und sie auf sich ausrichtenden Schöpfers und eines Jenseits gegen Ende des 19. Jahrhunderts unter starken Druck. Zudem erschien er als von kirchlich-theologischen Machtinteressen geleitet. Umgekehrt schien der moderne Monismus jede transzendente Dimension überhaupt zunichte zu machen und ein Seelenleben und höhere Werte zu leugnen, damit aber die Grundlagen des abendländischen Kulturraums infrage zu stellen. Greifbar werden diese Auseinandersetzungen in jeweils neuer Wendung in den drei bekannten Großdebatten im Deutschland des 19. Jahrhunderts: dem Materialismus-Streit, dem Darwinismus-Streit und dem Ignorabimus-Streit.[16]

---

14 Vgl. dazu vom Vf.: Dirk Evers, Apologetische Theologie im „Weltanschauungskampf". Der Streit um Theologie und Naturwissenschaften vor und nach 1900, Materialdienst der Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 72, H. 12 (2009), 443–455.

15 Horst Hillermann / Anton Hügli, *Art.* Monismus, HWP 6, 132–136, 133.

16 Vgl. dazu die drei Quellensammlungen mit ihren jeweiligen illustrativen Einführungen: Der Materialismus-Streit (PhB 618), hg. v. K. Bayertz / M. Gerhard / W. Jaeschke, Hamburg 2012; Der Darwinismus-Streit (PhB 619), hg. v. K. Bayertz / M. Gerhard / W. Jaeschke, Hamburg 2007; Kurt Bayertz / Myriam Gerhard / Walter Jaeschke, Der Ignorabimus-Streit (PhB 620), Hamburg 2007.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

Es sind die Nachwirkungen dieser Debatten, die bis heute mit Monismus und Dualismus verbunden sind und entsprechende weltanschauliche und identitätspolitische Subtexte transportieren. Auf einer sehr formalen Ebene geht es um die Frage, ob ontologisch grundlegend von einer einzigen ‚Substanz' oder zwei einander zunächst und an sich unvermittelt gegenüberstehenden ‚Substanzen' (was immer ‚Substanz' jeweils heißt) auszugehen ist. Im ersten Fall stellt sich die Frage, was es dann mit den, auch von monistischen Weltanschauungen kaum zu leugnenden Kategorien des Seelischen, Geistigen, Moralischen (und Religiösen) auf sich hat, im zweiten Fall, wie denn die wechselseitige Vermittlung beider Bereiche aussehen kann und wie sich entsprechende Wahrheitsansprüche zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis verhalten. Über diese Fragen wurden und werden also ‚weltanschauliche' und religionskritische bzw. institutionenkritische Positionen markiert, die die Debatten so leidenschaftlich machen. Es scheint immer irgendwie das Ganze und ein grundsätzliches Verständnis des Wirklichen auf dem Spiel zu stehen, wenn es um die Alternative Monismus oder Dualismus geht: Ist das empirisch Erfahrbare, das wissenschaftlich Feststellbare, die raumzeitliche Wirklichkeit und unsere physische Existenz in ihr alles, was wir haben, oder sind zusätzliche Bereiche der Wirklichkeit in Anschlag zu bringen, die dann aber sofort unter dem Verdacht eines heteronomen Herrschaftswissens stehen?

2. Kurze hermeneutische Besinnung

Es ist im Folgenden mein Anliegen, die Fronten zwischen Monismus und Dualismus ein wenig aufzuweichen, ihre weltanschauliche Aufladung zu entspannen und die jeweils dahinter liegenden Interessen positiv zu würdigen, um mit Hilfe hermeneutischer Reflexionen auf die erkenntnisleitenden Interessen einen Schritt über ihre Entgegensetzung hinaus machen zu können. Das schließt ausdrücklich eine positive Würdigung eines monistischen Verständnisses von Wirklichkeit ein, das vor einem Auseinanderfallen der Wirklichkeit in zwei unvermittelte und unvermittelbare Aspekte warnt. Damit fordert es eine Sicht ein, in der das, was theologisch und religiös etwa mit Vorstellungen der Seele und des Seelischen oder mit der Kategorie des Geistes[17] gemeint ist, nicht beständig als das Andere des naturwissenschaftlichen Zugriffs auf die Wirklichkeit bestimmt wird. Das ist auch theologisch zu würdigen, herrscht doch in der deutschsprachigen protestantischen Theologie eine quasi-dualistische Wirklichkeitsauffassung vor, wenn kategorisch

17 Vgl. dazu vom Vf.: Dirk Evers, „Der Geist, der lebendig macht …". Pneumatologie und Empirie, in: Creator Spiritus. Das Wirken des Heiligen Geistes als theologisches Grundthema (Evangelische Impulse 8), hg. v. A. Philipps, Göttingen 2019, 89–107.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

zwischen Objektbewusstsein und religiöser Deutung unterschieden wird. Unter Berufung auf Kants transzendentallogische Wendung soll die „Selbstthematisierung des Subjekts" und seine (religiöse) Weltwahrnehmung von einer „Bezugnahme auf objektive Gegebenheiten" abkoppelt werden, so dass theologische Aussagen als deutungstheoretische Analysen einer religiösen „Selbst- und Weltwahrnehmung des Subjekts" verstanden werden und Theologie nun „nicht in Konkurrenz zu den Naturwissenschaften tritt" und damit von fruchtlosen apologetischen Auseinandersetzungen um eine Vermittlung von religiösem und naturwissenschaftlichem Wirklichkeitsverständnis absolviert wird.[18] Das Problem des Zusammenhangs zwischen beiden Perspektiven meint man andererseits dadurch auffangen zu können, dass nach Kant ja auch „die Struktur der Gegenstandswelt das Resultat der mentalen Aktivität des Bewußtseins" ist. Subjektivität und Geist ziehen wieder alle metaphysische Bedeutunsamkeit an sich, und Gott kann „gar nicht anders gedacht werden denn als innerer Grund von Subjektivität"[19]. Will die Theologie die Wirklichkeit des Materiellen, Körperlichen, Leiblichen und damit einen theologischen Realismus[20] wiedergewinnen, wird sie sich neu mit den – zugegebenermaßen schwierigen – Übergängen und Verschränkungen zwischen dem Mentalen und dem Materiellen beschäftigen müssen.

Ich werde mich also im Folgenden nicht einem strikten Perspektivendualismus das Wort reden. Unsere Perspektiven auf das Wirkliche sind nicht dual, sondern plural und damit reichhaltiger, vielschichtiger, verschränkter und immer nur in dynamischen Konstellationen und Differenzierungen von Perspektiven der dritten und ersten Person sowie in kommunikativen und sozialen Zusammenhängen (zweiten Person) zu verstehen. Es gilt, nicht mit behaupteter Einheitlichkeit oder unreduzierbarer Dualität zu beginnen, sondern mit der Rekonstruktion unserer tatsächlichen Verstehensbemühungen, Begriffsbildungen und hermeneutischen Orientierungsleistungen, um von daher weder einem monistischen Naturalismus noch einem dualistisch gefärbten Deutungssubjektivismus das Wort zu reden, sondern im Sinne eines hermeneutischen Realismus[21] zu rekonstruieren, worin berechtige Anliegen und zu kurz greifende Einseitigkeiten monistischer wie dualistisch orientierter Interpretationen des Wirklichen zu sehen sind und wie wir unser

18 Alle Zitate aus: Notger Slenczka, Flucht aus den dogmatischen Loci. Das Erbe des 20. Jahrhunderts. Neue Strömungen in der Theologie, zeitzeichen 14 (2013), 45–50, 48.

19 Ulrich Barth, Abschied von der Kosmologie. Welterklärung und religiöse Endlichkeitsreflexion, in: Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 401–426, 417.

20 Vgl. dazu vom Vf.: Dirk Evers, Rationalitätsstandards in den Naturwissenschaften und das Projekt einer realistischeren Theologie, in: Christentum und Europa. XVI. Europäischer Kongress für Theologie (VWGTh 57), hg. v. M. Meyer-Blanck, Leipzig 2019, 592–609.

21 Vgl. Anton Friedrich Koch, Hermeneutischer Realismus, Tübingen 2016.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

irreduzibel plurales Verstehen von Wirklichkeit in seinen Grenzen und Möglichkeiten besser verstehen und auf unsere Lebensorientierungen sinnvoll beziehen können. Gerade für das Verständnis der materiellen, raumzeitlichen Wirklichkeit in ihrem Verhältnis zu mentalen Vorgängen gilt es, die hermeneutische Mahnung Schleiermachers zu beherzigen: „Das Anfangen aus der Mitte ist unvermeidlich"[22], weshalb das „Verstehen auf jedem Punkt muß gewollt und gesucht werden."[23] Dazu machen wir uns im Folgenden grundlegende Schwierigkeiten des klassischen Dualismus sowie eines physikalistischen Monismus mit Bezug auf das Verhältnis von Leiblichem und Seelischem klar, um dann von daher eine komplexere und reichhaltigere Rekonstruktion des Auseinandertretens beider Aspekte sowie ihrer beständigen Vermittlung im Zusammenhang dynamischer, als Prozess und Geschehen verstandener Wirklichkeiten zu versuchen.

3. Die Schwierigkeiten des Dualismus

Wie schon im historischen Rückblick angedeutet, liegt die Hauptherausforderung für den Dualismus in der Frage der Wechselwirkung: Wie kann eine Wirksamkeit des Mentalen im Bereich des Physischen gedacht werden und wie kann umgekehrt das Physische auf mentale Erscheinungen Einfluss nehmen? In der heutigen Debatte wird das Konzept einer Wechselwirkung zwischen Mentalem und Physischem auch als *interaktionistischer Dualismus* bezeichnet.

Von ihm kann der *Epiphänomenalismus* unterschieden werden, der das Mentale zwar vom Physischen kategorial unterscheidet und damit als eine Art Dualismus gelten kann, der das Mentale aber als physisch *unwirksame* Begleiterscheinung der neuronalen Prozesse betrachtet. Diese Auffassung kann die besondere Rolle, die das Mentale jedenfalls in unserer Selbsterfahrung spielt, nur als Illusion betrachten.[24] Das erscheint unplausibel. Dass zudem der Epiphänomenalismus mit der Evolutionsbiologie schwer vereinbar ist, hat schon Karl Popper gezeigt,[25] und andere wie Friedrich Hermanni sind ihm darin gefolgt.[26] Zwar hat die Evolutionsbiologie in den letzten Jahrzehnten wiederholt herausgestellt, dass und wie Eigenschaften,

22 Friedrich D. E. Schleiermacher, Vorlesungen über die Dialektik 1 (KGA II/10–1), hg. v. A. Arndt, Berlin / New York 2002, 186.

23 Friedrich D. E. Schleiermacher, Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik (KGA II/4), hg. v. W. Virmond, Berlin 2013, 127.

24 Das ist auch die innere Spannung bei Thomas Metzingers No-Self-Philosophie. Vgl. dazu den Beitrag von Rainer Mogk in diesem Band.

25 Karl R. Popper / John C. Eccles, Das Ich und sein Gehirn, München 1982, 102–105.

26 Hermanni, Leib, 164.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

die zunächst funktional irrelevant sind, entstehen und dann auch auf die Evolution zurückwirken können.[27] Doch beim Epiphänomenalismus geht es um mehr, weil dem Mentalen *grundsätzlich* physische Folgenlosigkeit zugesprochen wird.[28] Das ist eine ontologische, nicht nur eine biologische These. Der Epipänomenalismus vertritt also eine eigentümliche Sicht der Natur, wenn in ihr und durch sie etwas hervorgebracht worden sein soll, was sich einerseits durch seinen besonderen qualitativen Gehalt und eine eigentümliche Ungleichgültigkeit sich selbst gegenüber auszeichnet, die sich in Kategorien wie Freiheit, Gerechtigkeit oder Wahrheit niederschlägt, andererseits aber völlig folgenlos sein soll.

So bleibt als die denkerische Herausforderung für einen nicht-trivialen, *interaktionistischen Dualismus*, das kausale Hin und Her zwischen Physischem und Mentalem erklären zu müssen. Damit ergibt sich als Hauptschwierigkeit, dass jeder Dualismus gegen die Vorstellung einer prinzipiellen Geschlossenheit des Physischen verstößt. Der Dualismus impliziert, dass es im Zusammenhang des Physischen ‚causal joints', also kausale Gelenk- oder Verbindungsstücke geben muss, an denen das Mentale wirksam werden kann.[29] Dabei kann offenbleiben, ob eine kausale Geschlossenheit auf der Ebene der Dinge gemeint ist oder eine methodische Geschlossenheit auf Seiten der Wissenschaft.[30] Jedenfalls stellt das Physische in der Perspektive der neuzeitlichen Wissenschaften einen lückenlosen raum-zeitlichen und materiell-energetischen Zusammenhang dar, in dem keine Ansatzpunkte für eine Wirksamkeit des Mentalen zu identifizieren sind. Die Unterstellung eines solchen Zusammenhangs hat sich jedenfalls theoretisch und praktisch gut bewährt und ist zugleich die methodische Grundlage für die Naturwissenschaften, die in

27 Ein ganz banales Beispiel ist das Summen der Insekten. Dieses ist – vermutlich – nicht als solches selektiert worden, sondern eine ‚epiphänomenale' Begleiterscheinung des Flügelschlags von Insekten wie Bienen, Hummeln oder Mücken. Es könnte sogar einen evolutionären Nachteil dargestellt haben, weil durch diesen Ton auch Fressfeinde aufmerksam werden, was aber durch den Vorteil des Fliegens mehr als kompensiert wurde. Einige dieser Insekten haben dann begonnen, das eigene Summen als Signal z. B. zur Partnersuche zu verwenden. So hatte das ursprünglich nicht-funktionale Summen biologische Folgen, weil es eine physische Realität darstellt. Das will der Epiphänomenalismus in Bezug auf das Mentale aber gerade ausschließen.

28 Vgl. dazu den Vorschlag von Joachim Weinhardt in diesem Band, der gegen den Epiphänomenalismus für eine Gleichursprünglichkeit des Mentalen und Physischen plädiert.

29 Ein analoges Problem wird in der vor allem angelsächsisch geprägten Debatte um das Handeln Gottes traktiert: Wie und an welchen Stellen kann Gott den physischen Zusammenhang der Wirklichkeit beeinflussen und darin handelnd wirksam werden? Dies wird als Frage nach dem ‚causal joint', dem kausalen Gelenk- oder Verbindungsstück, bezeichnet (vgl. einführend und kritisch Sarah L. Ritchie, Dancing Around the Causal Joint. Challenging the Theological Turn in Divine Action Theories, Zygon 52, H. 2 (2017), 361–379). Eine solche religionsphilosophische Fragestellung hat noch einmal ihre eigenen Schwierigkeiten, auf die wir hier nicht eingehen können.

30 Vgl. Hermanni, Leib, 165.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

ihren empirisch kontrollierten und mathematisch modellierten Darstellungen der Wirklichkeit auf keine entsprechenden Lücken des Zusammenhangs stoßen.

Der Dualismus steht deshalb vor zwei gleichermaßen unplausiblen Alternativen: Er verzichtet entweder auf eine Wechselwirkung zwischen dem Mentalen und dem Physischen – dann kann er die Relevanz des Mentalen für das Physische und umgekehrt nicht deutlich machen und wird zum Epiphänomenalismus; oder er behauptet interaktionistisch eine Wechselwirkung – dann kommt er in Konflikt mit den Naturwissenschaften, weil diese die fundamentale Geschlossenheit des raumzeitlichen Wirkungszusammenhangs des Physischen erfolgreich voraussetzen. Es bleibt dann unklar, wo und wie eine ‚nicht-physische' Gelenkstelle zwischen den ontologischen Bereichen identifiziert werden könnte. Damit führt der Dualismus in eine fundamentale Aporie.

4. Die Schwierigkeiten des Monismus

Doch auch der Alternative, dem Monismus geht es nicht viel besser. Seine wohl stärkste und konsequenteste Form stellt in der gegenwärtigen Debatte die physikalistische *Identitätstheorie* dar.[31] Nach dieser Position sind mentale Ereignisse mit bestimmten Gehirnvorgängen identisch, so dass das Mentale keinen eigenen, vom Physischen abgetrennten Bereich des Wirklichen darstellt, sondern als eine abgekürzte und auf bestimmte Aspekte konzentrierte Form der Beschreibung komplexer physischer Zustände verstanden werden muss. Ihre Plausibilität gewinnt diese Ansicht zunächst einmal dadurch, dass die modernen Naturwissenschaften mit großem Erfolg die physischen Zusammenhänge unserer Wirklichkeit mathematisch beschreiben und empirisch erkunden können. Das schließt inzwischen auch bestimmte neurophysiologische Prozesse von Gehirnfunktionen mit ein, die man etwa durch bildgebende Verfahren mit mentalen Ereignissen korrelieren kann. Es hat sich herausgestellt, dass begrenzte Hirnverletzungen zum Ausfall ganz bestimmter mentaler Fähigkeiten führen. Eine längere Unterversorgung des Gehirns als ganzem hat dann den so genannten Hirntod zur Folge, nach dem vermutlich überhaupt keine mentalen Vorgänge mehr stattfinden. Es legt sich deshalb nahe, das Mentale direkt als eine Funktion des Physischen zu verstehen und es mit bestimmten Vorgängen im Gehirn zu identifizieren, auch wenn wir eine andere Sprache benutzen, um die entsprechenden mentalen Phänomene zu beschreiben.

31 Vgl. zum Folgenden auch: John J. C. Smart, The Mind/Brain Identity Theory. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017), hg. v. Edward N. Zalta, Stanford 2017. Online verfügbar unter https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/mind-identity/, zuletzt geprüft am [30.09.2020].

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

Solche unterschiedlichen Beschreibungen von Phänomenen, denen letztlich rein physische Erscheinungen zugrunde liegen, kennen wir auch aus anderen Bereichen. So reden wir vom Licht und seinen Farben und unterstellen doch zugleich, dass es sich auch beim sichtbaren Licht ‚um nichts anderes als' elektromagnetische Strahlung handelt, die erst durch unsere Wahrnehmung als ‚farbig' beschrieben wird. Ein weiteres Beispiel ist die Entdeckung, dass Gene (also durch Vererbung weitergegebene und sich in den Eigenschaften der Nachkommen niederschlagende Erbanlagen) ‚nichts anderes sind als' DNA-Moleküle, die den genetischen Code enthalten. Analog behauptet die physikalistische Identitätstheorie, dass alle mentalen Erscheinungen im Grunde ‚nichts anderes sind als' neurophysiologische Gehirnvorgänge. Wenn wir von Gedanken oder Gefühlen reden, dann benutzen ein für unsere Alltagserfahrung nützliches und vielleicht sogar teilweise begrifflich und phänomenologisch unverzichtbares Vokabular, das sich aber letztlich auf rein physische Vorgänge bezieht. Diese Position ist monistisch, weil sie das Physische als die einheitliche und in sich vollständige Grundlage der Wirklichkeit ansieht, die allein durch wissenschaftliche Forschung angemessen erfasst werden kann. Entsprechende Thesen wurden seit den 1950er Jahren u. a. von U.T. Place, J.J.C. Smart und H. Feigl vertreten. Ihr Beispiel war das von Schmerzzuständen. Sie sollten nach ihrer Auffassung mit der Reizung von so genannten C-Fasern (langsam leitende Nervenfasern für das Schmerzempfinden) identisch sein. Sie vertraten die These, dass man alles über Schmerzzustände weiß, was man (wissenschaftlich begründet) wissen kann, wenn man weiß, mit welchen Zuständen der C-Fasern sie identisch sind. Die Identitätstheorie vertritt also eine monistisch-naturalistische Weltsicht, nach der es nur ‚natürliche', in der Perspektive der naturwissenschaftlichen Forschung zugängliche Dinge ‚gibt' (und also auch keine ‚Seelen' oder mentale Zustände, die nicht physisch determiniert sind) und es „letztlich […] die Wissenschaften [sind], die uns sagen, was es in der Welt gibt und wie das, was es gibt, beschaffen ist"[32]. Und in der Perspektive naturwissenschaftlicher Forschung erscheint die Wirklichkeit als einheitlicher und geschlossener *physischer* Zusammenhang, ohne dass man auf Lücken oder Brüche im Gewebe der Wirklichkeit stieße, bei denen die Naturwissenschaften ihr Erkenntnisinteresse an andere Erkenntnisformen abgeben müssten.

Alles Mentale ist dann letztlich auf das Physische zurückführbar. So wie wir es kennen, setzt das Mentale ja immer auch komplexe physische Systeme wie Nervenfasern und Gehirne voraussetzt, die überhaupt erst mentale Zustände erzeugen können. In der Evolution sind mentale Zustände erst dann zu unterstellen, wenn Lebewesen neuronale Apparate mit einer gewissen Komplexität aufweisen. Dann

32 Ansgar Beckermann, Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus, DZPhil 60, H. 1 (2012), 5–26, 6.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

aber erscheint die Biologie als eine spezielle Form der Physik, und die Neurowissenschaften wieder als eine besondere Form der Biologie, ohne dass man mit diesen Wissenschaften den Bereich des Physischen hinter sich ließe. Oder wie W.V. Quine es einmal formulierte:

> „Die Physik erforscht die wesentliche [sic!] Natur der Welt, und die Biologie beschreibt einen ortsspezifischen Auswuchs. Die Psychologie – die Humanpsychologie – beschreibt einen Auswuchs auf diesem Auswuchs."[33]

Weil alles Mentale das Physische voraussetzt und erst spät erschien, als sich durch die Evolution immer komplexere Gestalten auszubilden begannen, muss es als besondere Funktion des Physischen verstanden wird, von dem es in jeder Beziehung abhängt.[34] Radikalere Formen einer naturalistischen Identitätstheorie argumentie-

---

33 Willard V. Quine, J.J.C. Smart: Philosophie und wissenschaftlicher Realismus, in: Theorien und Dinge, Frankfurt a.M. 1991, 118–122, 119 Im Original: „Physics investigates the essential nature of the world, and biology describes a local bump. Psychology, human psychology, describes a bump on the bump" (Willard V. Quine, *Smart's Philosophy and Scientific Realism*, in: Theories and Things, Cambridge, Mass. [6]1994, 92–95, 93).

34 Ich kann an dieser Stelle nur darauf hinweisen, dass bei einem anderen Verständnis von ‚Natur' oder ‚natürlich' auch Zwischenpositionen möglich sind, bei denen das Mentale zwar das Physische voraussetzt, aber nicht von ihm determiniert ist. Dann setzt das Physische das Leben aus sich heraus und das Leben mentale Phänomene, ohne dass diese Phänomene höherer Ordnung als durch die physischen bzw. biologischen Zusammenhänge determiniert angesehen werden. In solchen Entwürfen spricht von oft von der *Emergenz* des Mentalen. Der Begriff der Emergenz ist schwierig und sein Verständnis umstritten (vgl. Paul Hoyningen-Huene, Zu Emergenz, Mikro- und Makrodetermination, in: Kausalität und Zurechnung. Über Verantwortung in komplexen kulturellen Prozessen (Philosophie und Wissenschaft 5), hg. v. W. Lübbe, Berlin, New York 1994, 166–195; Achim Stephan, Emergenz. Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation, Paderborn [2]2005). Man unterscheidet eine schwache von einer starken Emergenz. Im ersten Fall bleiben die emergenten Phänomene von der sie hervorbringenden physischen Wirklichkeit direkt abhängig, ihr Entstehen ist aber (vorläufig?) unerklärbar. Im zweiten Fall kommt den emergenten Strukturen gegenüber der sie hervorbringenden physischen Grundlage eine gewisse Autonomie zu, mit der sie auch auf die physische Grundlage zurückwirken können. Die Übergänge zwischen (schwach) emergentistischen Varianten eines Monismus und einem (stark) emergentistischen Dualismus sind fließend. So versteht etwa der amerikanische Philosoph William Hasker seine Position als ‚emergent dualism' (William Hasker, The Case for Emergent Dualism, in: The Blackwell Companion to Substance Dualism, hg. v. J. J. Loose / A. J. L. Menuge / J. P. Moreland, Hoboken NJ 2018, 61–72). In seinem Buch *The Emergent Self* hat Hasker das Selbst des Menschen als eine emergente Substanz (Seele) beschrieben, die aus dem Physischen hervorgeht und es voraussetzt, dann aber doch eine kausal wirksame Größe ontologisch eigener Art darstellt (William Hasker, The Emergent Self, Ithaca NY 1999). Der Religionsphilosoph Philip Clayton hat dagegen eine sich naturalistisch verstehende emergentistische Großerzählung vorgelegt, die von den Atomen über Lebens- und Bewusstseinsphänomene bis hin zur Kategorie des Geistes und Gott reicht und Vorgänge der Hervorbringung von unableitbar Neuem unterstellt, das sich von den Ebenen ablöst, die es hervorbringen, und dann wieder auf die unteren

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274

ren entsprechend in Richtung einer stärker *materialistischen* Position, die letztlich darauf aus ist, unsere Alltagskonzepte des Mentalen wissenschaftlich aufzulösen und durch naturwissenschaftliche Beschreibungen zu ersetzen. Als Analogie aus der Geschichte kann man etwa auf die Astrologie verweisen, die durch astronomische Beschreibungen ersetzt wurde. Man spricht von einem *eliminativen Materialismus*, dessen wichtigste Vertreter Paul und Patricia Churchland sowie Daniel Dennett sind.[35] Für unsere nachfolgenden grundsätzlichen Überlegungen zum Monismus sind diese Differenzierungen allerdings wenig relevant.

Gegen alle Formen einer Identitätstheorie kann man einwenden, dass unsere Auffassungen des Mentalen und die neuronale wissenschaftliche Beschreibung doch weiter voneinander entfernt sind und semantisch stärker auseinanderklaffen, als dies z. B. bei der Identifizierung von Schmerzzuständen mit Reizungen der C-Fasern unterstellt wird. Mit ‚Schmerz' verweisen wir in unserer Alltagssprache auf die mentalen Zustände von Personen, die schon aufgrund der unterschiedlichen Hirnstrukturen und Nervenbahnen jeweils neuronal durchaus verschieden realisiert sein dürften. Und auch andere Lebewesen wie höhere Tiere empfinden Schmerz, doch liegen bei ihnen mit Sicherheit von unseren durchaus verschiedene neuronale Zustände vor. Man hat deshalb schwächere Versionen der Identitätstheorie entwickelt, die sich auf die Behauptung beschränken, dass nicht mehr bestimmte Typen von mentalen Zuständen mit entsprechenden Typen neuronaler Zustände identisch sind (so genannten *Typenidentität* [type-identity]), sondern ganz grundsätzlich und ganz allgemein gelten soll, dass jeder irgendwie geartete psychische Zustand von einem konkreten physischen Zustand realisiert und mit ihm identisch ist, ohne dass hier eine Entsprechung im Typus vorliegen muss (so genannte *Tokenidentität* [token-identity]). Diese Variante verbindet sich oft mit dem so genannten Funktionalismus, der davon ausgeht, dass ein bestimmter, funktionaler mentaler Zustand wie z. B. Schmerz durch sehr verschiedene Arten von physischen Zuständen realisiert werden kann. Entscheidend ist nur, *dass jeder* mentale Zustand mit irgendeinem physischen Zustand identisch ist.

Doch auch das führt in grundlegende Aporien. Wenn man keine Kriterien mehr angeben kann, wann und wie genau ein bestimmter psychischer mit einem be-

---

Ebenen zurückwirkt. Damit möchte Clayton auch ausdrücklich die Alternative zwischen materialistischem Monismus und Substanzendualismus unterlaufen, so dass das Physische und das Mentale nur zwei unter weiteren Arten von Phänomenen sind, die aus einem prozesshaft verstandenen, aber letztlich einheitlichen, selbstschöpferischen Naturzusammenhang hervorgehen. Vgl. u. a. Philip Clayton, Emergenz und Bewusstsein. Evolutionärer Prozess und die Grenzen des Naturalismus (RThN 16), Göttingen 2008 und die Kurzfassung in: Philip Clayton, Emergence from Physics to Theology: Toward a Panoramic View, Zygon 41, H. 3 (2006), 675–687.

35 Vgl. z. B. Patricia S. Churchland, Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind-Brain, Cambridge MA 1986 und Daniel C. Dennett, Consciousness Explained, Boston 1991.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525573273 — ISBN E-Book: 9783647573274