

Geist und Materie

Philosophiegeschichtliche Anmerkungen zu einer neuzeitlichen Problemkonstellation

FLORIAN BAAB

Anders als bei vielen anderen Grundproblemen innerhalb der Philosophie hat man es beim sogenannten „Leib-Seele-Problem“ mit einer Fragestellung zu tun, die – zumindest in der Form, in der sie heute behandelt wird – noch relativ jung ist. Die gängige Einführungsliteratur nennt als historische Protagonisten dieser Thematik zwar auch antike Denker wie Platon mit seiner Vorstellung einer Prä- und Postexistenz der Seele¹ und Aristoteles mit seiner Lehre der *anima forma corporis*², ein genauere Blick zeigt jedoch schnell, dass diese vorneuzeitlichen Seelenkonzepte sich in einem sehr wesentlichen Punkt von den Fragen und Antworten unterscheiden, die wir heute mit dem „Leib-Seele-Problem“ verbinden: Erst die ab der frühen Neuzeit zunehmenden Erfolge der Naturforschung führen zum Konzept einer umfassenden, empirisch ergründbaren Außenwelt mit strikten Regularien und Gesetzmäßigkeiten, die daher in einem erklärungsbedürftigen Verhältnis zum geistigen Innenleben des Menschen stehen müssen. Erst die Wahrnehmung dieser Divergenz wiederum steigert den Drang zur Konstruktion von Denksystemen, die beide Seiten berücksichtigen, die Körperwelt und die Seele, die Natur und den Geist. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts werden daher verschiedene Lösungsvarianten diskutiert: Hat man für die beiden Bereiche des Geistes und der formalen Strukturgesetze der Welt zwei separate Seinsweisen zu postulieren („Substanzdualismus“)? Interagieren diese womöglich nur mit Hilfe einer höheren Macht („Okkasionalismus“)? Oder muss man nicht vielmehr beide Perspektiven, die der ersten und die der dritten Person, die des perzipierenden Subjekts und die der von ihm perzipierten Strukturiertheit der Welt, in eines fassen, da die Gesetze des Geistes nicht in ontischer Hinsicht völlig unterschieden von den Gesetzen der Physik sein können? Ist also die umfassende Natur letztlich die Ermöglichungsbedingung der im Erleben gegebenen Subjektivität („naturalistischer Monismus“)? Oder ist nicht vielmehr der Geist des Menschen

¹ Exemplarisch: A. BECKERMANN, *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin 2008, 20–28.

² Exemplarisch: P. A. MORTON, *A Historical Introduction to the Philosophy of Mind. Readings With Commentary*, Ontario 2010, 27–38.

Teil eines umfassenden Geistes, und auch die „Natur“ nur dessen Emanation („idealistischer Monismus“)? – Innerhalb des Weges der neuzeitlichen Philosophie lässt sich seit der Mitte des 17. Jahrhunderts ein kontinuierlicher und bis heute nicht unterbrochener Strom fortlaufender Antwortversuche auf diese Fragen ausmachen.

Die folgenden Ausführungen wollen an drei philosophiehistorischen Beispielen Einblicke in die Genese des „Leib-Seele-Problems“ geben. Es ist klar, dass in diesem Rahmen nur knappe und skizzenhafte Ausführungen möglich sein werden; Verweise auf weiterführende Literatur finden sich daher in den Fußnoten.

1. Descartes: Der Dualismus als wissenschaftstheoretisches Programm

Es gibt einen Philosophen, dem in ausnahmslos jeder Einführung in die Philosophie des Geistes sehr viel Raum eingeräumt wird, weil er diese Fragen zu einem wesentlichen Teil erst aufgeworfen hat, und mit dem sich zugleich die allerwenigsten einverstanden zeigen; der US-amerikanische Philosoph John Searle hat das auf ihn zurückgehende Denkschema einmal als die „größte singuläre Katastrophe in der Geschichte der Philosophie der vergangenen vier Jahrhunderte“ bezeichnet.³ Die Rede ist von *René Descartes* (1596–1650), dem Urheber des sogenannten „Substanzdualismus“. In verkürzter Form wird Descartes' Auffassung meist etwa folgendermaßen wiedergegeben: Es gibt auf der einen Seite den denkenden Geist, die *res cogitans*, und es gibt auf der anderen Seite die ausgedehnte Materie, die *res extensa* – man hat es also mit einer Ontologie der Dualität zweier fundamental voneinander verschiedener Substanzen zu tun. Wie nun beide aufeinander wirken, ist leider sehr schwer zu ergründen, sodass sich eine ganze Reihe von Folgeproblemen ergibt.

Ich möchte im Folgenden die Vorwürfe, mit denen man Descartes' Entwurf gerne und häufig konfrontiert, etwas abmildern.⁴ Descartes sah sich nämlich auf der einen Seite als einer der ersten neuzeitlichen Philosophen sowohl voll und ganz als Erkenntnistheoretiker, wie auch auf der anderen Seite voll und ganz als Naturforscher; er hat in beiden Feldern publiziert und trennt diese Betrachtungsweisen im Regelfall deutlich voneinander. Sein berühmtes Cogito-Argument, dass sich in der Fassung „Ich denke, also bin ich“ in seinen *Prinzipien der Philosophie* und in leicht abgewandelter Form in seinen *Meditationen* findet, wird von ihm artikuliert vor dem Hintergrund der Bemühung, eine sichere Basis wissenschaftlicher Tätigkeit auszumachen. Die Ausdehnung der Gegenstände dagegen, die als Tatsache zunächst auch auf der Ebene seiner Grundlagenreflexionen zur Sprache kommt, wird zum

³ J. SEARLE, *Geist. Eine Einführung*, Frankfurt a. M. 2006, 30.

⁴ Vgl. hierzu ausführlich F. BAAB, *Vater des Substanzdualismus? Eine kontextuelle Analyse von Descartes' Thesen zum Geist-Materie-Verhältnis*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 123 (2016), 352–379.

Gegenstand der Untersuchung erst auf der Ebene der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise. Descartes, der vermeintliche Vater des Substanzdualismus, ist also eigentlich, zumindest seiner eigenen Intention nach, einer der Väter einer anderen Dualität – nämlich der Dualität von Metaphysik und Physik, einer Sichtweise, die uns heute sehr geläufig geworden ist. Das nicht alle Philosophen mit ihr glücklich sind, steht auf einem anderen Blatt.

Es ist zudem wichtig anzumerken, dass die Theorie der beiden Substanzen „res cogitans“ und „res extensa“ von Descartes gezielt nur im Kontext der auf der Situation des fundamentalen Zweifels basierenden Erkenntnistheorie (insbesondere in den „Meditationen“) vertreten wird; im weitaus umfangreicheren naturwissenschaftlichen Teil seines Werkes (explizit z. B. in seinem heute weniger bekannten Werk *Die Leidenschaften der Seele*) vertritt er dagegen die Theorie einer unmittelbaren Interaktion von Leib und Seele.

In den erstmals 1641 erschienenen *Meditationen über die erste Philosophie*, seinem wohl bekanntesten Werk, verfolgt Descartes das Projekt, „etwas Festes und Bleibendes“ in den Wissenschaften auszumachen und stellt dafür alles, was ihm auf dem Weg der Erkenntnis gegeben ist, fundamental infrage: Die Sinneswahrnehmungen fallen aus, denn sie können täuschen; selbst die Wahrheiten der Mathematik sind potentiell fraglich, denn – so Descartes' hypothetisches Konstrukt – es könnte ja einen überaus mächtigen „Lügengeist“ geben, der alles daran setzt, ihn, den nach Erkenntnis Strebenden, fortlaufend in allem zu täuschen. In dieser Situation nun kommt ihm die sichere Erkenntnis: „Er täusche mich, soviel er kann, nie wird er es doch fertigbringen, dass ich nichts bin, so lange ich denke, dass ich etwas sei.“ Also: „Ich bin, ich existiere; das ist gewiss.“⁵ Man sollte dieses Argument nicht allzu schnell als selbstverständlich abtun, sondern seine implizite Dialektik beachten: Auf der einen Seite argumentiert Descartes noch auf der Ebene seiner kritischen Erkenntnistheorie; er stellt intuitiv fest, dass er sich – zumindest für den Moment – auf dem Weg des Denkens seiner eigenen Existenz gewiss sein kann, wenn auch sonst alles Täuschung sein mag. Zugleich aber ist diese Erkenntnis bereits der erste Schritt in die Ontologie, denn wenn *ich* erkenne, dass aus meinem Denken auch notwendig meine Existenz folgen muss, habe ich damit zwingend ein Seiendes postuliert – die *res cogitans* ist in der Welt.

Die erste Hürde ist also genommen – die eigene Existenz ist sicher, doch alles andere, insbesondere die Existenz der Außenwelt, bleibt ungewiss. Descartes fragt sich nun zunächst, durch welche Eigenschaften die Gegenstände der Welt eigentlich gekennzeichnet sind. Er betrachtet dazu ein Stück Kerzenwachs und stellt fest, dass es sich durch einen bestimmten Geruch, eine bestimmte Härte und andere spezifische Eigenschaften auszeichnet – sobald man es aber einer Flamme nähert, sind diese scheinbar so elementaren Eigenschaften dahin. Was also bleibt vom

⁵ AT VII, 22 f., 27. (Alle Descartes-Zitate sind entnommen aus: C. ADAM / P. TANNERY (Hg.), *Œuvres de Descartes*, Paris 1897–1913).

Wachs? Nun, so Descartes, offensichtlich nur „etwas Ausgedehntes, Biegsames und Veränderliches“. Hier sind wir mit Descartes' bereits zur Grundeigenschaft der Materie, der „res extensa“ gelangt. Es folgt ein sehr entscheidender Satz: „Es bleibt mir also nichts übrig, als zuzugeben, dass ich, was das Wachs ist, gar nicht in der Einbildung, sondern nur im Denken erfassen kann.“⁶ Die Ausdehnung als Essenz der Gegenstände ist also keine primäre, sondern eine abgeleitete Erkenntnis, die nur reflexiv und nicht über die unmittelbare Sinneswahrnehmung erfasst werden kann. – Das Beispiel des Wachses enthält bereits den Kern von Descartes' Physik, wie sie insbesondere in seinen *Principia Philosophiae* ausführlicher erläutert wird: Jedem Körper kommt notwendig das Attribut der Ausdehnung zu; hinzu kommen die variablen Modi der Länge, Breite und Tiefe. Alle sonstigen Attribute, wie Farbe, Wärme, Härte oder Geruch, sind nicht eigentlich Modi des Körpers, sondern Eigenschaften, die in der Wahrnehmung dessen anzusiedeln sind, der den Körper mit seinen Sinnen erfasst. Descartes betreibt – mit anderen Worten – ein Programm der Komplexitätsreduktion, das überflüssige Nebenaspekte, die nur auf die subjektive Wahrnehmung zurückzuführen sind, aus der Physik ausschließt. Dieses Programm hat der frühneuzeitlichen Physik zu großen Erfolgen verholfen; bis heute baut naturwissenschaftliche Erkenntnis ja zu einem wesentlichen Teil darauf auf, dass Nebenaspekte, die nicht Gegenstand einer laufenden Untersuchung sind, keine Berücksichtigung finden. Spätere Descartes-Kritiker setzten freilich eben hier an: Eine Welt, die nur gewisse Basiseigenschaften der Gegenstände als untersuchungswürdig berücksichtigt, lässt eben auch keinen Raum mehr für den Geist.

Wenn man Descartes' Weg mitverfolgt, führt der Erkenntnisprozess also über mehrere Stufen von der Fraglichkeit aller Erkenntnisse (1) zur Sicherheit der eigenen Existenz (2), und von dort über eine Reflexion über die basalen Eigenschaften der Gegenstände (3) zur letzten Gewissheit der Existenz meiner selbst und der Existenz der Außenwelt (4). Es ist wichtig, sich diesen Erkenntnisweg immer bewusst zu halten, wenn es um den sogenannten „cartesischen Substanzdualismus“ geht: Descartes postuliert nicht einfach, wie ihm gerne unterstellt wird, den Geist als eine Substanz und stellt ihm die Materie als eine zweite, vom Geist fundamental unterschiedene Substanz gegenüber, sondern er bemüht sich, ausgehend von der möglichen Fraglichkeit aller Erkenntnis, um eine schrittweise Einsicht in die Dinge, derer *ich* mir sicher sein kann. Die eigene Existenz gilt ihm auf diesem Erkenntnisweg zuerst als gesichert, die Existenz der Gegenstände folgt in erkenntnistheoretischer Hinsicht erst deutlich später (und, dies als wichtige Ergänzung, nach einem Gottesbeweis). Der Dualismus von „res cogitans“ und „res extensa“ ist also, wenn man seiner Argumentationsstruktur folgt, in erster Linie eine Sache des Erkennens; erst in zweiter Hinsicht folgt der ontologische Abschlussgedanke, dass man es hier mit zwei differenten Substanzen zu tun hat. Dass die Unterteilung in *res cogitans* und

⁶ AT VII, 30 f.

res extensa nicht zuallererst auf einer ontologischen, sondern auf einer erkenntnistheoretischen Motivation beruht, wird nicht nur in den Meditationen, sondern bereits in den knapp 15 Jahre vorher publizierten *Regulae ad directionem ingenii*, den „Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft“, deutlich. Hier schreibt Descartes in der zwölften Regel: „Für die Erkenntnis von Dingen muss nur zweierlei betrachtet werden: Uns, die wir erkennen, und die zu erkennenden Dinge selbst.“⁷ Die jedem wissenschaftlichen Erkenntnisprozess notwendigerweise vorausgehende Differenzierung, die Descartes hier sehr bewusst vornimmt, ist also zunächst die in Subjekt und Objekt, in Erkennendes und Erkanntes. Die Betrachtung erstreckt sich außerdem nicht lediglich auf die vorgefundenen Dinge, sondern der Erkennende wird selbst zum Gegenstand seiner Betrachtung und konstatiert, indem er sich als Erkennenden setzt, ein Differenzverhältnis zwischen sich und den Dingen. Auch das dürfte intuitiv plausibel sein: Unsere Unterschiedenheit von der Welt unterscheidet sich grundlegend von jedem anderen Unterschied. Man kann daher – in aller gebotenen Vorsicht – bei Descartes von einem allem vorgängigen transzendentalen Dualismus sprechen, der die Grundlage seines ontologischen Dualismus bildet: Erkenntnis ist immer ein Geschehen, das zwei Beteiligte erfordert, nämlich zunächst die erste und dann die dritte Person, zuerst den Erkennenden selbst, dann das von ihm Erkannte.

Nichtsdestotrotz ergibt sich aus der Tatsache der Dualität von Geist und Materie das gewichtige Folgeproblem, das Generationen von Descartes-Exegeten beschäftigt hat und bis heute beschäftigt: Wenn der durch das Denken gekennzeichnete Geist und die durch Ausdehnung gekennzeichnete Materie also im Letzten zwei differente Entitäten sind – wie hat man sich dann die Interaktion zwischen beiden vorzustellen? Descartes selbst äußerte sich hierzu nur spärlich; in den Meditationen findet sich die Metapher des Steuermanns: „Auch lehrt mich die Natur durch diese Empfindungen von Schmerz, Hunger, Durst usw., dass ich nicht nur in meinem Körper anwesend bin, wie ein Steuermann in seinem Schiff, sondern dass ich mit ihm sehr eng verbunden und gleichsam vermischt bin, so dass ich mit ihm eine gewisse Einheit bilde.“⁸ Hier hat man es offensichtlich mit einer intuitiv begründeten Erkenntnis der Verbundenheit von Geist und Materie zu tun – wer wollte schon leugnen, dass er mit seinem Körper in enger Verbindung steht – nicht aber mit einer Erörterung der Art dieser Verbundenheit. In einem Brief an Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, der eher selten zitiert wird, kommt Descartes in diesem Punkt zu einer noch deutlicheren Aussage; er schreibt: „Daher kommt es, dass diejenigen, die niemals philosophieren und sich nur ihrer Sinne bedienen, nicht daran zweifeln, dass die Seele den Körper bewegt, und dass der Körper auf die Seele wirkt; sie betrachten aber beide als eine einzige Sache, das heißt, sie begreifen nur ihre Vereinigung; denn die zwischen zwei Dingen bestehende Vereinigung begreifen

⁷ AT X, 411.

⁸ AT VII, 81.

heißt, sie als ein einziges begreifen⁹. Diejenigen, die sich niemals mit der Philosophie beschäftigen, haben also in gewisser Weise einen strategischen Vorteil, wenn es darum geht, die Einheit von Seele und Körper zu erfassen, da bei ihnen die natürliche Intuition, beide als „eine einzige Sache“ zu begreifen, unverstellt ist. Descartes schätzt diese unmittelbare Intuition durchaus hoch: Die Vereinigung von Geist und Körper ist selbstevident qua Erfahrung und damit jedem nachvollziehbar. Schwierigkeiten ergeben sich allerdings, wenn man versucht, sich zugleich die Vereinigung und die Distinktion beider präsent zu machen. Descartes schreibt weiter an Elisabeth, dass „der menschliche Geist nicht fähig ist, sehr deutlich und zu gleicher Zeit den Unterschied zwischen Seele und Körper und ihre Vereinigung zu begreifen, weil man sie dafür zugleich als ein einziges Ding und als zwei begreifen muss, was sich widerspricht.“¹⁰ – Die metaphysische Perspektive der Differenz von Leib und Seele und die aus der direkten Alltagserfahrung gegebene Perspektive ihrer Einheit sind für Descartes also nicht aufeinander reduzierbar: Versucht man, sich zugleich beide Betrachtungsweisen anzueignen, kann das Ergebnis nur „Dunkelheit“ sein, da das intuitive Verständnis ihrer Einheit und das reflexive ihrer Dualität sich als inkompatibel erweisen – das menschliche Vorstellungsvermögen stößt an seine Grenzen. Damit ist allerdings auch das Problem der wechselseitigen Irreduzibilität beider Perspektiven durch Descartes nicht primär als ein ontologisches, sondern als ein epistemisches gekennzeichnet: Nur weil der Mensch unfähig ist, zur selben Zeit von beiden Repräsentationen eine klare und deutliche Vorstellung zu haben, bedeutet dies nicht, dass Geist und Körper nicht *zugleich* als „ein einziges Ding“ und als „zwei“ existieren können.

Jeder Descartes-Kenner wird sich spätestens hier fragen: „Und was ist mit der Zirbeldrüse?“ In der Tat löst Descartes das Interaktionsproblem in seinen naturwissenschaftlichen Schriften letztlich auf relativ einfache und heute definitiv nicht mehr tragfähige Weise: In seiner 1649 erschienenen Schrift *Les passions de l'âme* (Die Leidenschaften der Seele) stellt er fest, „dass, obwohl die Seele mit dem ganzen Körper verbunden ist, es einen bestimmten Teil gibt, über den sie mehr als über alle anderen ganz spezifisch ihre Funktionen ausübt“; dieser Körperteil sei „nicht das ganze Gehirn, sondern nur der innerste von dessen Teilen, nämlich eine gewisse sehr kleine Drüse, die mitten in der Hirnsubstanz liegt und auf eine solche Weise oberhalb des Weges hängt, den die Lebensgeister von dessen vorderen Kammern zu den hinteren nehmen, dass ihre kleinsten Bewegungen sehr stark den Strom der Lebensgeister zu verändern vermögen, und dass umgekehrt die geringsten Veränderungen, die im Strömen der Lebensgeister vorkommen, sehr viel dazu beitragen, die Bewegungen dieser Drüse zu verändern“.¹¹ Wie lässt sich dieses Theorem nun

⁹ AT III, 691.

¹⁰ Ebd.

¹¹ AT XI, 351f.

in Verbindung setzen zu Descartes' grundlegenden Erörterungen über die Differenz von *res cogitans* und *res extensa*?

Sprachanalytisch gesehen haben Descartes' erkenntnistheoretisch-metaphysische Hauptschriften – die *Meditationes*, die *Principia*, die *Regulae* – eine markante Gemeinsamkeit: Sie alle sind verfasst aus der Sicht der ersten Person. Aus der Ich-Perspektive heraus artikuliert Descartes nach und nach seine aufeinander aufbauenden Erkenntnisse und kommt dadurch zur Gewissheit seiner selbst und der von ihm getrennten Dinge der Außenwelt; der eigene Körper erhält dabei, wie oben im Steuermann-Gleichnis gesehen, den intuitiv erkennbaren, aber ontologisch diffusen Status der Zugehörigkeit zur eigenen Person. Die Seele auf dieser Ebene der Grundlagenreflexion im Körper lokalisieren zu wollen, wäre widersinnig und eine Kategorienverwechslung. „Jeder nämlich“, so schreibt Descartes im Nachgang der *Meditationes* in den Erwiderungen an seinen Opponenten Gassendi, „der sich Gott oder den Geist [körperlich] vorstellt, versucht, sich ein nicht-vorstellbares Ding vorzustellen und bildet sich nur eine körperliche Idee, der er die Bezeichnung Gott oder Geist fälschlich beilegt. Denn in der wahren Idee des Geistes ist allein das Denken mit seinen Attributen, von denen keines körperlich ist, enthalten.“¹² Wie verträgt sich das nun mit der Passage zur Zirbeldrüse? In den *Passions* argumentiert Descartes, wie er selbst zu Beginn der Schrift deutlich macht, als ein Forscher, der „die Leidenschaften nicht als Philosoph, sondern allein als Physiker“ erklären möchte.¹³ Er hat hier, kurz gesagt, die erkenntniskritische Perspektive seiner philosophischen Schriften gänzlich verlassen; er erklärt und definiert als Naturforscher das Wesen der Seele im Kontext eines rein mechanischen körperlichen Geschehens. Hier ist nicht mehr die Rede vom „Ich“, sondern von den Gedanken als „Funktionen der Seele“.¹⁴ Die Seele wird von ihm in diesem Zusammenhang aufgefasst als ein Koordinations- und Rezeptionsinstrument mit unmittelbarem Bezug zum Körper und dadurch (mittelbar) zur Außenwelt. In diesem gewissermaßen funktionalistischen Kontext wird die Zirbeldrüse von Descartes als ein organisches Korrelat gesehen, das unabdingbar für die *Funktion* des Denkens ist. Falsch aber wäre es zu behaupten, Descartes lokalisiere die *res cogitans* in der *res extensa* der Zirbeldrüse – das wäre eben die Verwechslung, die er Gassendi zum Vorwurf macht, da die mit dem Denken verbundene Ich-Perspektive nicht einfach in eine organische Entsprechung übersetzbar ist. Was Descartes in den „Leidenschaften der Seele“ deutlich zu machen versucht, ist lediglich, dass die Denktätigkeit der *res cogitans* ohne ein physisches Korrelationsgeschehen auf Ebene der *res extensa* nicht möglich wäre. In der gegenwärtigen Debatte spricht man vom „neuronalen Korrelat des Bewusstseins“ und sucht immer noch mit großer Mühe danach. Auch Descartes hatte sich schon auf diese Suche gemacht; dass er aus Sicht der gegenwärtigen Neu-

¹² AT VII, 385.

¹³ AT XI, 326.

¹⁴ AT XI, 342.

rophysiologie grob daneben lag, ändert nichts daran, dass zumindest das Anliegen prinzipiell berechtigt ist.

Um diesen forschen Durchgang durch die Leib-Seele-Problematik bei Descartes noch einmal kurz zusammenzufassen: Der eigentliche Dualismus findet sich bei Descartes nicht zwischen Geist und Materie, sondern bereits zuvor zwischen den damit einhergehenden Betrachtungsweisen, also zwischen Erkenntnistheorie und Physik, zwischen der transzendentalen Perspektive der ersten Person, innerhalb derer *mein* Geist ausschließlich mir zugänglich ist, und der in wissenschaftstheoretischer Hinsicht erst auf dieser Basis möglichen Außensicht des Naturforschers; dieser wiederum kann die Seele aus externalistischer Perspektive als ein funktionales Prinzip betrachten, das sich problemlos in ein mechanistisches Weltbild einfügen lässt. Dennoch bleibt die Frage: Welche der Probleme, die sich uns heute noch stellen, sind damit eigentlich gelöst? Die ernüchternde Antwort lautet: Nicht viele; vielmehr fangen mit dieser durch Descartes grundgelegten Dualität die Probleme erst an. Das sogenannte „Leib-Seele-Problem“ tritt bei ihm erstmals in aller Schärfe in Erscheinung: Geist und Körper bilden, wie die natürliche Intuition deutlich macht, im Menschen eine Einheit; zugleich entziehen sie sich dem Philosophen bei jedem Versuch einer Annäherung oder eines Vergleichs; der Naturforscher allerdings kann problemlos konstatieren, dass die Funktion des Geistes von exakt verifizierbaren Gegebenheiten auf körperlicher Ebene abhängt. Mit seinem dualistischen Programm erreicht Descartes zwar ein wesentliches Ziel, er vereinfacht den naturwissenschaftlichen Weltzugang; zugleich erzeugt er das neue Problem eines Auseinanderdriftens von Metaphysik und Physik. Die Folgen dieser Spaltung sind bis heute spürbar und mit ein Grund auch für das Erscheinen des vorliegenden Sammelbandes.

Ich komme zum zweiten Teil, nämlich zur Wirkungsgeschichte des cartesischen Dualismus. Die Geschichte der Philosophie des Geistes ist zu einem wesentlichen Teil eine Geschichte des Sich-Abarbeitens an der von Descartes eingeführten Divergenz von Geist und Materie. Vermutlich ließe sich eine schöne alternative Ideengeschichte des Leib-Seele-Problems allein dadurch schreiben, dass man in den Blick nähme, was berühmte Geister unterschiedlicher Epochen über den cartesischen Substanzdualismus geschrieben haben. Im Folgenden ist immerhin noch Raum für zwei Kritiker des Geist-Materie-Dualismus, die durchaus differenziert argumentieren: Sie geben zwar Descartes' grundsätzlichem Anliegen recht, sind aber bestrebt, es in Richtung einer nicht-dualistischen Weltauffassung fortzudenken. Es handelt sich dabei zum einen Philosophen des 19. Jahrhunderts, *Gustav Theodor Fechner* und sein Werk „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtsicht“, andererseits um den US-amerikanischen Wissenschaftstheoretiker *Thomas Nagel* und seine in jüngster Zeit breit rezipierte Monographie „Geist und Kosmos“.

2. Kritiken des dualistischen Reduktionismus

2.1 Fechner: Zurück zur „Tagesansicht“

Zunächst also zu *Gustav Theodor Fechner* (1801–1887), der in seiner Zeit, ganz wie Descartes, sowohl als ein bedeutender Philosoph wie auch als ein versierter Naturforscher galt. In den späten 1870er-Jahren erschien aus seiner Feder ein Buch mit dem Titel „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“. Es handelt sich um eine Art Summe der philosophischen und protopsychologischen Erkenntnisse Fechners. Seine Argumentation ist dabei nicht immer eine im strengen Sinne wissenschaftliche: Schlüsselstellen münden oftmals in Metaphern und Gleichnisse, neben stärker argumentativ gehaltenen Passagen finden sich Kirchenlieder und Gedichte, biografische Passagen und „Glaubenssätze“. Interessant für unseren Kontext ist insbesondere eine Passage, in der Fechner mit den Folgen des cartesischen Dualismus abzurechnen versucht und sich bemüht, das Bild einer Geistigkeit der Natur an dessen Stelle zu setzen. Wie aber soll das vonstatten gehen?

Am Beginn des Buches steht eine Meditation: Fechner beschreibt, wie er in einem Leipziger Park, dem Rosental, auf einer Bank sitzend, durch die Betrachtung seiner Umgebung und die Wahrnehmung verschiedener Klänge – Vogelgesang, ein entferntes „Morgenkonzert“ – die „Sinne beschäftigt und befriedigt“ findet. Doch, so schreibt er:

Seltsame Täuschung, sagte ich mir. Im Grunde ist doch alles vor mir und um mich Nacht und Stille; die Sonne, die mir so glänzend scheint, [...] in Wahrheit nur ein finsterer, im Finstern seinen Weg suchender Ball. Die Blumen, Schmetterlinge, lügen ihre Farben, die Geigen, Flöten ihren Ton. In dieser allgemeinen Finsternis, Öde und Stille [...] schweben nur einzelne, innerlich helle, farbige und klingende Wesen, wohl gar nur Punkte, tauchen aus der Nacht auf, versinken wieder darein, ohne von ihrem Licht und Klange etwas zu hinterlassen, sehen einander, ohne dass etwas zwischen ihnen leuchtet, sprechen miteinander, ohne dass etwas zwischen ihnen tönt. So heute und so war es von Anbeginn und wird es sein in Ewigkeit.¹⁵

In diesem Bild ist der Kern der von Fechner als solcher bezeichneten „Nachtansicht“ festgehalten, auf die er, wie er bemerkt, „nicht selbst gekommen“ sei – allerdings seien sich alle gegenwärtigen Denker, „Philosophen und Physiker, Materialisten und Idealisten, Darwinianer und Antidarwinianer“ darin einig, dass alles Empfundene „nur unser innerer Schein“ und „Licht und Ton“ nur „blinde, stumme Wellenzüge“ seien, die den „Äther und die Luft durchkreuzen“ und erst im Kontakt mit dem „Eiweißknäuel unseres Gehirns“ ihren „spiritistischen Zaubrer“ entfalten. Zugleich wehre sich der „natürliche Mensch [...] gegen diese [scheinbare] Weisheit“ – in seiner Unbefangenheit glaube er, zu sehen, *weil* es um

¹⁵ G. T. FECHNER, Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Leipzig 1879, 3.

ihn hell sei, zu hören, *weil* „die Flöten, Geigen, ihren Ton ihm schenken [...], kurz, dass es ein Leuchten und Tönen durch die Welt über ihn hinaus und von draußen in ihn hinein gibt“. ¹⁶ Der Mensch ist, mit anderen Worten, von Natur aus ein naiver Realist – und Fechner glaubt, anders als viele Zeitgenossen, dass der naive Realismus letztlich im Recht ist. Aus diesem Grund wendet er sich gegen die dominante These, dass es überhaupt möglich ist, aus der gegebenen Erfahrungswelt ein Generalprinzip zu abstrahieren, aus dem sich dann das im eigentlichen Sinne Reale deduzieren lässt.

Wie ist es nun zu dieser „Nachtansicht“ gekommen, die Fechner bekämpft? Er entwirft hierzu eine lange Entwicklungslinie und sieht das vorchristliche „Heidentum“ als die „natürlichste Ansicht der Dinge“: Hier habe sich die Leib-Seele-Frage noch in keiner Weise gestellt; „Körperliches und Geistiges“ seien weder „außer dem Menschen [noch] im Menschen“ getrennt gewesen. ¹⁷ Das Christentum und der Islam stellen aus Fechners Sicht eine erste Distanzierung von dieser natürlichen Weltansicht dar, weil sie die „oberste Stufe“ – Gott – in die Transzendenz entrücken und damit der Nachtansicht den Weg bereiten. ¹⁸ Das Aufkommen der Naturwissenschaften und in diesem Kontext der von Descartes etablierte Dualismus von Geist und Materie ist für Fechner schließlich der bisherige Gipfelpunkt der „Nachtansicht“: Der Natur werde als *res extensa* nun keine „qualitative“, sondern nur noch „quantitative Bestimmtheit“ zugesprochen; erst auf dieser Basis komme es dazu, dass der „Übergang“ zwischen einer „Bewegung [...] in unserem komplizierten Gehirn“ und dem „Hervorbrechen einer Empfindungsqualität“ zu einem „kausale[n] Sprung“ werde, der erst deshalb nötig sei, weil die Naturwissenschaft „zuvor von der qualitativen Bestimmtheit der äußeren Wahrnehmung abstrahiert“ habe. ¹⁹ Auf Basis des Dualismus ist die „Nachtansicht“ also aus der Sicht Fechners von da an gezwungen, in der „Komplikation der Gehirnbewegungen“ etwas zu suchen, was „aus Bewegung auf einmal Empfindung herauszaubern“ kann. Fechner selbst hält freilich eine Alternative für möglich; es ist die von ihm vorgeschlagene „Tagesansicht“: Für sie hat man von der Hauptprämisse des Dualismus Abstand zu nehmen und die „ursprünglich gegebene qualitative Bestimmtheit“ zu restituieren. Wenn man auf diese Weise den Geist als ursprünglichen Teil der gesamten

¹⁶ Ebd., 4.

¹⁷ Ebd., 11.

¹⁸ Ebd., 12.

¹⁹ Ebd., 236. Man merkt an dieser Stelle, dass das Argument der „Erklärungslücke“ nicht erst ein Produkt der geistesphilosophischen Diskurse des 20. Jahrhunderts ist – es findet sich bereits im 19. Jahrhundert sowohl auf Seiten der Befürworter wie auch der Gegner des Materialismus. Seine Wurzeln hat es vermutlich 1856 im „Mikrokosmos“, dem anthropologischen Hauptwerk des Philosophen und Fechner-Freundes Rudolph Hermann Lotze. Vgl. hierzu F. BAAB, Die kleine Welt. Die Anfänge der Philosophie des Geistes im Kontext des Materialismusstreits (= Paradeigmata 37), Hamburg 2018, 43–51.

Natur sieht, besteht, so Fechner, „von vornherein gar kein Anlass mehr zum Sprunge“.²⁰

Nun fragt sich natürlich, ob dieses Unterfangen, Geist und Materie durch die Integration der Erlebnisqualität in das Naturbild wieder zu einer ursprünglichen Einheit zu verhelfen, überhaupt praktikabel ist. Fechner selbst belässt es bei einer Reihe von Andeutungen und Analogien, er spricht der blühenden Hyazinthe genauso ein geistiges Leben zu wie der Erde als „Mutter“ aller Lebewesen; Hinweise, wie die Naturforschung diese Allbeseelung sinnvoll für ihre Theoreme verwerten soll, spart er dagegen weitgehend aus.²¹ Ein gegenwärtiger Philosoph, der sich zumindest an der Grundlegung eines solchen Theorems versucht und dabei interessanterweise in Teilen ganz ähnlich argumentiert wie Fechner, ist der US-amerikanische Wissenschaftstheoretiker *Thomas Nagel* (* 1937), dessen Buch „Geist und Kosmos“ seit seinem Erscheinen im Jahr 2012 einige Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat.

2.2 Nagel: Geist als grundlegender Aspekt der Natur

Die Programmatik von Nagels Ansatz ist bereits im Untertitel seines Buches grundgelegt: „Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist“. Nagel spricht von einem fundamentalen „Konflikt zwischen dem wissenschaftlichen Naturalismus und [...] verschiedenen Formen des Antireduktionismus“. Aus seiner Sicht beruhen beide Sichtweisen auf sehr unterschiedlichen Prämissen: Auf der einen Seite seien viele Zeitgenossen geleitet von der „Hoffnung, dass sich auf der grundlegendsten Ebene alles von den physikalischen Wissenschaften unter Einschluss der Biologie erklären lässt“ (das wäre, um im Bild Fechners zu bleiben, weiterhin die Maximierung der „Nachtansicht“ oder ein Konzept der reinen Natur als umfassender und alles erklärender *res extensa*); auf der anderen Seite gebe es „Zweifel daran, ob die Realität solcher Charakteristika unserer Welt wie Bewusstsein, Intentionalität, Bedeutung, Zweck, Denken und Wert“ in einer solchen Auffassung adäquat „berücksichtigt werden kann“.²² Hier kommt also wiederum das Element des qualitativen, erstpersonalen Empfindens ins Spiel, das durch einen reinen Naturalismus nicht zufriedenstellend explizierbar ist. Nagel bekennt sich deutlich als Anhänger der zweiten Sichtweise und betont daher, dass der Naturalismus und die Evolutionsbiologie als eine im Letzten „physikalische Theorie“ nicht dazu in der Lage seien, „das Auftreten des Bewusstseins und anderer Phänomene, die nicht physikalisch reduzierbar sind, [zu] erklären“. Wenn man da-

²⁰ FECHNER, Tagesansicht [wie Anm. 15], 236 f.

²¹ Vgl. für eine ausführlichere Darstellung und Kritik von Fechners „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“ BAAB, Die kleine Welt [wie Anm. 20], 251–275.

²² T. NAGEL, Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Frankfurt a. M. 2014, 26.

her daran festhalten wolle, dass „der Geist ein Produkt der biologischen Evolution ist“, habe man „die Möglichkeit einer alles durchdringenden Konzeption der Naturordnung“ anstelle des bisherigen Materialismus in Erwägung zu ziehen: Der „Wunsch nach einem allgemeinen Verständnis, wie die Dinge zusammenpassen“, verlange, so Nagel, nach einer „Darstellung [...], wie der Geist und alles, was mit ihm einhergeht, dem Universum inhärent ist“.²³ So ist Nagels Argumentationsziel der Aufweis dessen, „dass der Geist nicht bloß ein nachträglicher Einfall oder ein Zufall oder eine Zusatzausstattung ist, sondern ein grundlegender Aspekt der Natur“.²⁴

Auch im Fall von Nagel kann ich in diesem Rahmen nicht darlegen, wie er im Einzelnen diesen Aufweis führt;²⁵ ich nehme stattdessen wie schon oben bei Fechner seine Sicht des cartesischen Substanzdualismus in den Blick. Descartes ist für Nagel eine in ideengeschichtlicher Hinsicht eminent wichtige Figur; zusammen mit Galileo Galilei sei er es gewesen, der durch die Konzeption, die „physikalische Wissenschaft“ als „mathematisch genaue quantitative Beschreibung einer äußeren Realität“ zu fassen, einer bis heute wirkmächtigen wissenschaftlichen Revolution den Weg bereitet habe – kontinuierliche Fortschritte auf dem Feld der exakten Wissenschaft seien schließlich erst ab dem Zeitpunkt möglich, ab dem nicht-qualitative Nebenaspekte aus dem Bereich der wissenschaftlichen Untersuchung ausgeblendet würden. Nun sei allerdings auch der Mensch unzweifelhaft „Bestandteil der Welt“; es komme daher, so Nagel, in den Generationen der Philosophen nach Descartes immer mehr zu der Überzeugung, man könne „den Geist in eine einzige physikalische Konzeption der Welt einfügen“.²⁶ Die unterschiedlichen monistischen Theorien, die sich in der Folgezeit auf Basis dieser Prämisse entwickelt haben – und damit sind sowohl materialistische wie idealistische Theorien gemeint – sehen sich allerdings aus der Sicht Nagels mit dem grundsätzlichen Problem konfrontiert, dass man aus dem „Dualismus, der bei der Geburt der modernen Wissenschaft eingeführt wurde, [...] schwerer herauskommt, als sich das manche vorgestellt haben“;²⁷ Völlig zu Recht habe Descartes zwar das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität in die Wissenschaft eingeführt und sei in diesem Sinne davon ausgegangen, dass „Geist und Materie gleichermaßen völlig real und irreduzibel verschieden sind, obwohl sie interagieren“;²⁸ doch hierbei bleibe es eben auch, wenn man weiter daran interessiert sei, geistige Phänomene auf naturwissenschaftliche Weise zu untersuchen. So zeige sich das Leib-Seele-Problem als „so schwierig, dass wir den Ver-

²³ Ebd., 28 f.

²⁴ Ebd., 30.

²⁵ Vgl. für eine ausführlichere Darstellung und Kritik von Nagels „Geist und Kosmos“ F. BAAB, Von nirgendwo zum Panpsychismus? Ein kritischer Blick auf Thomas Nagels „Geist und Kosmos“, in: ThPh 93 (2018), 227–240.

²⁶ NAGEL, Geist und Kosmos [wie Anm. 22], 55 ff.

²⁷ Ebd., 64.

²⁸ Ebd., 57.

suchen, es mit den Konzepten und Methoden zu lösen, die zur Erklärung ganz anderer Arten von Dingen entwickelt wurden, mit Vorsicht begegnen sollten“. Nagel betont, dass es daher einer „größere[n] wissenschaftliche[n] Revolution“ bedürfe, um diese alte Denkart zu überwinden und fasst am Ende seines Kommentars zu Descartes diesen möglichen Paradigmenwechsel folgendermaßen zusammen:

Wir selbst sind große, komplizierte Fälle von etwas, das objektiv physikalisch von außen und subjektiv mental von innen ist. Vielleicht durchdringt die Grundlage für diese Identität die Welt.²⁹

3. Schluss: Jenseits des Dualismus?

Es ist auffällig, dass sowohl Gustav Theodor Fechner wie auch Thomas Nagel, die beide das Anliegen vertreten, der Dualismus müsse durch einen (wie auch immer gearteten) Panpsychismus überwunden werden, die Grundintuition des Dualismus bei Descartes zunächst für völlig gerechtfertigt halten: Die Empfindungsqualitäten aus den Gegenständen der Natur zu eliminieren und sie im Sinne rein quantitativer Deskription zu fassen, ermöglicht aus Sicht beider erst die Erfolgsgeschichte der modernen Naturwissenschaften. Problematisch wird es, wenn der Mensch seinen Blick aus dieser Perspektive wiederum auf sich selbst richtet: Wenn er versucht, seinen Geist, seine Subjektivität und sein phänomenales Erleben in diese Deskriptionen einzupassen, droht das, was Descartes selbst für das Untrüglichsste und Sicherste hielt – die Existenz des eigenen Geistes – zur fraglichen und rechtfertigungspflichtigen Zusatzannahme zu werden. Da diese Sichtweise kaum befriedigen kann, ist es nur verständlich, dass als ein Ausweg aus diesem Dilemma wiederum eine Abkehr von dem Reduktionismus vorgeschlagen wird, der als eine Folge der cartesischen Weichenstellung erst in die Welt gekommen ist.

Könnte der Begriff der „Transpersonalität“, der im vorliegenden Band als Möglichkeit einer Lösung (auch) dieses Problems vorgeschlagen wird, ein solcher Ausweg sein? Vordergründig ist das sicherlich der Fall: Er impliziert eine Konzeption, die im Letzten darauf abzielt, dass sowohl der „Geist“ wie auch die „Materie“ als Abstraktionen zu gelten haben, die nur möglich sind, weil ihnen ein gemeinsamer Grund gegeben ist. Die Berechtigung des Dualismus wäre damit aufrechterhalten, seine unbefriedigenden Ergebnisse beseitigt. Systematiker, die ein solches Postulat vorschnell mit der Gottesannahme synchronisieren wollen, seien allerdings gewarnt: Postulate sind leicht zu haben, Begründungen nicht ganz so sehr.

²⁹ Ebd., 65.