

## Warum sollte man ein (neukartesianischer) Dualist sein?

UWE MEIXNER

In meinem Buch *The Two Sides of Being* von 2004 findet man „the Neo-Cartesian Argument for Substance Dualism“.<sup>1</sup> Wohl von dort ist die Bezeichnung „neukartesianisch“ (oder „neo-Cartesian“) auf die besondere Form des psychophysischen Dualismus, den ich vertrete, übergegangen. Wenn das, was man vertritt, eine Etikette hat, so bringt dies auch Vorteile mit sich. Der erhebliche Nachteil ist aber, dass sich gewöhnlich mit einer philosophischen *Etikette* mancherlei mehr oder minder falsche Vorstellungen von dem *Etikettierten* verbinden und dass die Etikette, wenn sie wie das Wort „neukartesianisch“ eine philosophiegeschichtliche Anspielung enthält, zum „Abhaken“ des Etikettierten führt (im Sinne von „das kennen wir ja schon“). Tatsächlich ist die Bezeichnung „kartesianisch“ für meinen Dualismus in mancher Hinsicht irreführend. Ich glaube z. B. *nicht*, dass es genau zwei Substanzen gibt, und auch nicht, dass es genau zwei *Arten* von Substanzen gibt, und schon gar nicht das, was Descartes nicht selten als dessen Meinung unterstellt wird (wohl zu Unrecht): dass es genau zwei Substanzen *qua Stoffe* – „stuffs“ – gibt, einen ausgedehnten und einen denkenden Stoff. Immerhin gibt es aber gewisse Bezüge meines Dualismus zu Descartes. Mit Descartes wurden Bewusstsein und Subjektivität so recht zu Themen der Philosophie und blieben es für Jahrhunderte; sein Dualismus wurzelt (nicht nur, aber auch) in der Betrachtung von Bewusstsein und Subjektivität. Bewusstsein und Subjektivität sind auch für meinen Dualismus die Ausgangspunkte.

Meine Grundthese ist, dass es nichtphysische – vollständig nichtphysische – Ereignisse gibt. Welche Ereignisse sind das? Es sind z. B. die Bewusstseinerlebnisse, die *ich* habe. Die Existenz dieser Erlebnisse ist für mich unleugbar. Ich hoffe, die meisten Leser widersprechen mir nicht und bestreiten nicht, dass ich *Erlebnisse* habe (wie ich statt „Bewusstseinerlebnisse“ kürzer sagen werde). Sollte dies nämlich bestritten werden, hat es keinen Zweck, weiterzulesen (es kann aber nützlich sein, weiterzulesen, wenn ein Leser nur meint, er *selbst* habe keine Erlebnisse, und die Frage „Erlebnisse oder nicht?“ *in meinem Fall* noch offen lässt). Ebenso wie für mich die Existenz meiner Erlebnisse phänomenologisch evident ist, ist es für mich phänomenologisch evident, dass meine Erlebnisse kei-

1 Uwe MEIXNER, Uwe: *The Two Sides of Being. A Reassessment of Psycho-Physical Dualism*, Paderborn 2004, Kap. III.

nen Ort – keinen *Primärort*: keinen Ort im unabgeleiteten primären Sinn – in der physischen Realität haben. Sie sind nicht in meinem Körper, sie sind nicht außerhalb meines Körpers, sie sind auch nicht halbe-halbe (oder anders gestückt) in meinem Körper *und* außerhalb meines Körpers. In meinem Gehirn sind zwar unabsehbare viele Ereignisse – aber keine Erlebnisse. Manche Ereignisse dort mögen allerdings die neuronalen Korrelate von Erlebnissen sein (wodurch eine Sekundärverortung meiner Erlebnisse im Gehirn ermöglicht würde). Unleugbar ist für mich, dass ich *im natürlichen Verlauf der Dinge* keine Erlebnisse mehr habe, wenn mein Gehirn hinreichend geschädigt ist. *Metaphysisch möglich* ist es aber sehr wohl, dass ich immer noch Erlebnisse habe, obwohl mein Gehirn nicht mehr funktionstüchtig ist. Für die tatsächliche Realisation dieser metaphysischen Möglichkeit ist jedoch die Aufhebung des natürlichen Verlaufs der Dinge erforderlich (ein *Wunder*, mit anderen Worten).

Das Subjekt meiner Erlebnisse ist kein Ereignis (und daher auch kein Erlebnis). *Ich* bin kein Ereignis. Ich bin auch kein physisches Objekt. Ich bin nämlich dort, von wo ich die Welt sehe. Aber kein Raumpunkt oder kleines Raumgebiet, von wo ich die Welt zu einem beliebigen Zeitpunkt *t* sehe, ist derart, dass die dort zu *t* befindlichen physischen Objekte *ich* sein könnten. Also bin ich kein physisches Objekt.

Es ist zudem metaphysisch möglich, dass ich mit all meinen Erlebnissen existiere, ohne dass jemals ein physisches Objekt existiert. Es ist also metaphysisch möglich, dass ich kein physisches Objekt bin. Also bin ich kein physisches Objekt (denn wäre ich ein solches, dann wäre ich ein solches metaphysisch notwendigerweise und es wäre gerade *nicht* metaphysisch möglich, dass ich *kein* physisches Objekt bin). Das ist der Kern *des neukartesischen Arguments* (von mir in großer Ausführlichkeit in *The Two Sides of Being* vorgetragen).

Sieht man Substanzen als Individuen an, die keine zeitlichen Teile haben und über eine gewisse Selbständigkeit verfügen, wozu insbesondere gehört, eine eigene Kausalität entfalten zu können, dann bin ich – das Subjekt meiner Erlebnisse – eine nichtphysische Substanz. Nichtphysische Substanzen brauchen keine übernatürlichen Wesen zu sein; sie können ein Teil der Natur sein. Ich jedenfalls bin ein Teil der Natur. Vielleicht bin ich sogar *nicht mehr* als das, vielleicht aber doch.

Nichtphysische Substanzen, die ein Teil der Natur sind und darin – sage ich nun einmal „for the sake of the argument“ – *aufgehen* (wie man sehr wohl annehmen kann), entstehen als Emergenzen von Organismen. Für ihre dauerhafte Entstehung müssen einige Voraussetzungen erfüllt sein. Zum einen muss die biologische Evolution bis zu einem hohen Grade der organismischen Entwicklung fortgeschritten sein, damit das *prinzipiell* naturgesetzlich Mögliche zu einer *realen* Möglichkeit wird. Damit dann die reale Möglichkeit auch zu einer sich immer höher entwickelnden bleibenden *Wirklichkeit* wird, muss zudem das Vorhandensein nichtphysischer Substanzen bei (oder an) Organismen einen evolutionären

Vorteil für diese darstellen. Es muss, mit anderen Worten, ein evolutionärer Vorteil für sie sein, wenn sie *beseelt* sind – eine *Seele* haben, wie man traditionell sagt.

Weder von Seiten der Physik noch von Seiten der Biologie spricht etwas dagegen, dass die genannten Voraussetzungen vor Jahrtausenden erfüllt waren und dass vor Jahrtausenden gewisse nichtphysische Substanzen als Emergenzen von Organismen und Teile der Natur entstanden. *Dagegen* spricht allein eine materialistische Metaphysik – *welche*, letztlich ohne guten Grund, davon ausgeht, dass Kausalität nur von physischen Objekten ausgehen kann; *welche* unentwegt dazu tendiert, Bewusstsein mit seinen physischen Voraussetzungen zu verwechseln, und Abhängigkeit mit Identität.

Nichtphysische Substanzen, die zusammen mit den jeweils dazugehörigen Erlebniswelten Emergenzen von Organismen sind und als Bewusstseins- und Handlungssubjekte eine nicht eben unbedeutende Funktion für ihren jeweiligen Organismus ausüben – welcher deshalb evolutionsbiologisch („im Kampf ums Überleben und die Weitergabe seiner Gene“) besser dasteht, als wenn er nichts weiter als ein bloßer Automat wäre: *das* ist ein Substanzdualismus, der auch für einen Naturalisten akzeptabel ist – wenn auch nicht gerade für einen Physikalisten. Naturalismus und Physikalismus sind eben nicht dasselbe. Man muss das von Zeit zu Zeit betonen, weil die Gleichsetzung von Naturalismus und Physikalismus für viele das größte Hindernis dafür ist, dem psychophysischen Dualismus überhaupt eine Chance zu geben. Wer Naturalist sein will – und das wollen ja viele –, meint gleich, auch Physikalist sein zu müssen. Zu Unrecht.

Ein naturalistisch wendbarer Substanzdualismus mit einem klaren Bekenntnis zu nichtphysischen konkreten Entitäten – zu Erlebnissen und Erlebnissubjekten – ist ein Dualismus, der Descartes' Wohlgefallen gefunden hätte. Das ist keine kühne Behauptung. Darum ist die Bezeichnung „neukartesianisch“ nicht unangemessen für diesen Dualismus.

Jonathan Lowe sah das kartesianische Element meines Dualismus darin, dass ich – als eine nichtphysische Substanz – nicht im wortwörtlichen Sinn physische Eigenschaften haben kann. Darin sah er gleichzeitig einen Einwand gegen die von mir vertretene Form des Dualismus. Solange mir aber physische Eigenschaften – etwa, so-und-so-viel zu wiegen, so-und-so-groß zu sein – wenigstens in einem gewissen Sinn wahrheitsgemäß zugeschrieben werden können, ist der gewöhnlichen Rede Genüge getan – und ein größeres Problem, als dass ihr Genüge getan werden muss, sehe ich nicht. Und physische Eigenschaften können mir selbstverständlich wahrheitsgemäß zugeschrieben werden. Wortwörtlich hat mein Körper diese Eigenschaften, aber in analogischer Übertragung habe diese Eigenschaft auch *ich*: diese nichtphysische Substanz.

Die Rede „mein Körper“ bringt mich auf die Frage nach der Natur der Beziehung zwischen meinem Körper und mir. Gemäß einer irreführenden Charakterisierung des Leib-Seele-Dualismus – die nur gelegentliche philosophieschichtli-

che Anknüpfungspunkte vor der vollständigen Irrelevanz bewahren – haben Leib und Seele, z. B. mein Körper und ich, nichts Tieferes miteinander zu tun und stehen wie komplette ontologische Fremdlinge zueinander. Das ist auch deshalb falsch, weil die Seele, wie schon dargelegt wurde, eine natürliche – eine naturgesetzlich mögliche, evolutionsbiologisch initiierte und geförderte – Emergenz des Körpers, des lebendigen Organismus ist. Aber ausgehend von *meiner* Seite des leibseelischen Verhältnisses – der Seite des Subjekts, der Seele – ist vor allem auf die folgende elementare Wahrheit hinzuweisen (die gewöhnlich in der Diskussion des Leib-Seele-Problems ganz und gar ignoriert wird): Ein Körper ist *mein* Körper dadurch, dass ich ihn als meinen Körper erlebe. Das leibseelische Verhältnis hat eine eigene Phänomenologie, und diese Phänomenologie ist dem leibseelischen Verhältnis nicht äußerlich, sondern ist für es konstitutiv.

Zunächst ist zu sagen: Mein eigener Körper und seine Teile sind meine ersten, nämlich nächsten, und intimsten physischen intentionalen Objekte; als intentionale Objekte sind sie von meinem tatsächlichen Erleben unablöslich. Weiter ist zu sagen: Berühre ich einen meiner Körperteile mit meiner Hand, so erlebe ich dies im Normalfall in wesentlich anderer Weise, als wenn ich einen fremden Körper mit meiner Hand berühre. Es stellt sich das Phänomen der Doppelempfindung ein, das bei der Berührung fremder Körper ausbleibt; das auch ausbleibt, wenn ein Körperteil von mir „eingeschlafen“ oder anästhesiert ist. Der signifikanteste Aspekt des Erlebens, wodurch ein Körper zu meinem Körper wird, ist aber zum einen das beständige Erleben, dass ich diesem gewissen Körper einwohne, und zum anderen das beständige Erleben, dass ich in ihm mit ihm unmittelbar walte.

Ich erlebe meinen Körper als einen mich unmittelbar Umgebenden, aus dem ich in diese oder jene Richtung herausschaue, auf Objekte in kleinerer oder größerer Entfernung – zu welchen Objekten übrigens auch Teile meines Körpers gehören. Dabei ist mir meine Hand gewöhnlich näher als mein Fuß, meine Nase mir gewöhnlich näher als meine Hand – ein weiterer Grund, weshalb ich nicht mein Körper bin (denn es ist unsinnig zu sagen, meine Nase sei meinem Körper näher als meine Hand) und weshalb ich auch nicht die leibseelische Einheit, dieser Mensch, bin, obwohl es natürlich in einem sekundären Sinn und den dazu passenden Kontexten ganz richtig ist zu sagen, „ich bin ein Mensch“, ähnlich wie es in einem sekundären Sinn und den dazu passenden Kontexten ganz richtig ist zu sagen, „ich bin 80 Kilo schwer“.

Ich bin ein Mensch in dem Sinn, dass ich einen menschlichen Körper habe. Es ist übrigens nicht absurd – nicht logisch absurd und auch nicht metaphysisch – zu sagen: „Ich war ein Mensch, ein Mensch bin ich nicht mehr“ – die ersten Worte die Vergil (als literarische Gestalt) in Dantes *Göttlicher Komödie* zum Jenseitsreisenden (also zu Dante) spricht. Damit sagt er: „Ich hatte einen menschlichen Körper, einen menschlichen Körper habe ich nicht mehr.“ Ebenso ist es nicht absurd – nicht logisch absurd und auch nicht metaphysisch – zu sagen

(vielleicht bei der Auferstehung der Toten): „Ich war ein gewisser Mensch, ein numerisch anderer Mensch bin ich nun.“ Damit sagt man: „Ich hatte einen gewissen menschlichen Körper, einen numerisch anderen menschlichen Körper habe ich nun“; damit sagt man eben *nicht*: „Ich war numerisch identisch mit einem gewissen Menschen, nun bin ich numerisch identisch mit einem anderen Menschen.“ Letzteres wäre in der Tat absurd, metaphysisch und logisch.

Neben dem Einwohnungserleben ist es noch etwas anderes, was uns veranlasst zu sagen, „ich habe diesen Körper“, und gerade nicht veranlasst zu sagen, „ich bin dieser Körper“. Es ist das schon erwähnte Erleben des unmittelbaren Waltens mit einem Körper, des ihn unmittelbar willentlich Bewegens, und zwar *von innen heraus*. (Das ist der Punkt, wo sich Einwohnungserleben und Erleben des unmittelbaren Waltens berühren.) Fremde Körper kann ich nicht unmittelbar willentlich bewegen, und schon gar nicht von innen heraus. Und auch mein eigener Körper kann mir in dieser Hinsicht fremd werden. Ist mein Bein „eingeschlafen“, so bleibt nicht bloß die schon beschriebene Doppelempfindung aus, wenn ich es berühre, sondern das Bein wird – vorübergehend – zum Klotz, der sich weigert, mir zu gehorchen, und am Ende gar mit beiden Händen vom Stuhl gehoben werden muss (dessen Kante den Nerv gedrückt hat).

Ein Körper ist mein Körper dadurch, dass ich ihn als meinen Körper erlebe. Selbstverständlich gibt es dafür eine physiologische Ermöglichungsbasis. Wir wissen, was passiert, wenn diese Basis gestört oder gar irreversibel geschädigt ist. Ein Dualist, auch ein (in gewisser Weise) kartesianischer, ist weit davon entfernt, hier irgendetwas abzustreiten oder nicht zur Kenntnis zu nehmen. Worauf Dualisten, zumal kartesianische, aber insistieren werden, ist dies: Das Erleben des eigenen Körpers hat eine entschieden *dualistische* Phänomenologie. Die Phänomenologie – die getreue Beschreibung des Erlebens des eigenen Körper – sagt unmissverständlich über mich aus, dass ich nicht mein Kopf, mein Bein, meine Hand, meine Lunge, mein Herz oder mein Gehirn bin, sondern dass ich einen Kopf, Beine, Hände, Lunge, Herz und Gehirn *habe*. Ebenso wenig (glaubt man, wie ich es tue, der Phänomenologie des Körpererlebens) bin ich mein Körper – das organisierte Ensemble aller meiner Körperteile; vielmehr *habe* ich einen Körper. Ich bin auch nicht mein Körper *aufgefasst als beseelter Körper*; ich bin nicht mein Leib, sondern ich *habe* einen Leib, meinen Leib.

Das Habenverhältnis zwischen mir und einem gewissen lebendigen Körper schließt überhaupt nicht aus, dass mir dieser Körper existenznotwendig ist – zwar nicht metaphysisch, wohl aber naturgesetzlich. Ich brauche ihn, ich kann ohne ihn nicht sein – solange die faktisch gegebene Ordnung der Natur nicht aufgehoben wird. Vielen (davon kann man ausgehen) wird aber das dualistische Leib-Seele-Verhältnis, auch wenn es in der Weise verstanden wird, wie ich es gerade geschildert habe, zu wenig leibseelische Einheit transportieren, nicht intim genug sein – *obwohl* es doch ebenso intim ist wie das Verhältnis zwischen einem Körper

und der von ihm ausgehenden Schwerkraft. Es besteht ja nur eine naturgesetzliche, keine metaphysische Notwendigkeit, dass *diese* Schwerkraft mit *diesem* Körper verbunden ist. Es ist sogar metaphysisch möglich, wenn auch naturgesetzlich unmöglich, dass dieser Körper überhaupt keine Schwerkraft ausübt. Metaphysisch möglich ist zudem, dass *diese* Schwerkraft existiert, gerade so wie sie als *diese* Kraft ist, ohne dass *dieser* Körper existiert; ja es ist sogar metaphysisch möglich, dass sie existiert, so wie sie als *diese* Kraft ist, ohne dass *irgendein* sie ausübender Körper existiert.

Niemand kommt auf den Gedanken, die Existenz der Schwerkraft *deswegen* zu leugnen, weil wir nicht im Letzten verstehen, wie es sein kann, dass ausgerechnet diese Schwerkraft mit ausgerechnet diesem Körper (im Kontext anderer Körper) verbunden ist. Wir verstehen es *im Letzten* wirklich nicht. Newton hat das Gravitationsgesetz aufgestellt, welches eine sehr gute (quantitativ präzise) Beschreibung des Faktums der Verbindung von Körper und Schwerkraft ist – *mehr nicht*. Auch Einsteins Allgemeine Relativitätstheorie ändert daran nichts. Sie liefert nur eine *noch bessere* Beschreibung des Faktums; sie erklärt das Faktum aber keineswegs. *Dementsprechend* möchte ich dafür plädieren, das Faktum der Leib-Seele-Beziehung – einer echten Beziehung, mit *zwei* Relata, von denen das eine physisch ist, das andere aber nicht – zu akzeptieren und so gut wie möglich zu beschreiben (vielleicht sogar quantitativ) und es *nicht* in einer merkwürdig anthropozentrischen Rationalität zu leugnen: bloß deshalb zu leugnen, weil man es nicht im Letzten versteht, weil man insbesondere seine kausalen Aspekte nicht im Letzten versteht.

Genügend Leute gibt es freilich, die von vornherein die Kausalbegriffe physikalistisch aufladen – man möchte fast meinen, sie tun es, um ganz sicher zu sein, dass sie die Leib-Seele-Beziehung nicht verstehen. Und siehe da: Eine Kausalität des Nichtphysischen *im Physischen* gilt ihnen als ganz unmöglich (denn jede *Ursache* von Physischem muss, angeblich, physisch sein), eine Kausalität des Physischen *im Nichtphysischen* als völlig unbegreiflich, wenn nicht gar ebenfalls als *unmöglich* (denn muss – wenn man von der *vollen* kausalen Geschlossenheit des Physischen auszugehen hat, und wie sollte man nicht davon auszugehen haben? – nicht auch jede *Wirkung* von Physischem physisch sein?). Die Empfehlung ist dann, dass das kausal vom Physischen abgeschottete Seelische doch ontologisch so schlecht wie das Nichtexistente ist – und wie das Nichtexistente zu behandeln sei.

All dies ist wenig überraschend, sollte aber für Philosophen kein Vorbild sein. Leiten sollte Philosophen vielmehr die Achtung vor den Phänomenen des Bewusstseinslebens (wenigstens in diesem Punkt sollte keine vorgefasste Meinung darüber, was wahr sein darf, sie leiten) – diejenige Achtung, die etwa Edmund Husserl an den Tag gelegt hat, und vor ihm schon Franz Brentano. Die Achtung vor den Phänomenen des Bewusstseinslebens weist aber, wenn man die idealis-

tische Option einmal ausschließt, in die Richtung des psychophysischen Dualismus, *nicht* in die Richtung des physikalistischen Monismus und auch *nicht* in die Richtung eines Hylemorphismus, der eine größere Einheit zwischen Körper und Seele fordert (bzw. *zu sehen* vermeint), als es diejenige ist, die der psychophysische Dualismus ohnehin jederzeit zulässt.

Die Ausblendung und/oder Deformation der Bewusstseinsphänomene innerhalb der materialistischen Philosophie des Geistes und in Teilen der hylomorphistischen (etwa bei William Jaworski) ist symptomatisch: Bewusstseinsphänomene, Erlebnisse, bilden ein gefährliches Terrain, wohin man sich gar nicht begibt oder nur dann begibt, wenn man es zuvor gesichert und begehbar gemacht hat – denn dort lauert ja ein ontologisches Monster: *die Seele*. Die offizielle Rechtfertigung für die in der anti-dualistischen Philosophie des Geistes verbreitete *Phänomenophobie* ist aber freilich, dass erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Argumente angeblich zeigen, dass man sich mit *den Erlebnissen* nicht abzugeben braucht, ja gar nicht abgeben sollte. Haben Wittgenstein, Ryle und viele andere nicht unwiderleglich dargelegt, dass wir mit unseren *bona fide* Aussagen über unsere innere Bewusstseinswelt nicht das meinen können, was wir zu meinen glauben, – weil das, was wir zu meinen glauben, in einer intersubjektiven Unternehmung, wie es die Sprache nun einmal ist, einfach nicht gemeint sein kann – und *in Wirklichkeit* Verhalten und Verhaltensdisposition meinen müssen? In meinem Buch *Defending Husserl* von 2014 antworte ich ausführlich (in Auseinandersetzung mit Wittgenstein, Ryle und anderen) auf diese Zumutung, deren (verifikationistischer) Grundfehler darin besteht, dass *das, was gemeint ist*, mit den zu erwartenden *äußeren* Indikatoren für sein Gegebensein verwechselt wird.<sup>2</sup> *Ohne* diese Indikatoren kommt man nicht aus beim Spracherwerb und in der Kommunikation – was aber nicht bedeutet, dass es nur auf sie ankommt oder ankommen darf, wenn die Frage ist, was wir denn meinen, wenn wir über „Innerseelisches“ sprechen.

2 Meixner, Uwe: *Defending Husserl. A Plea in the Case of Wittgenstein & Company versus Phenomenology*, Berlin/New York 2014.