

BERND WASS

PHILOSOPH

Sind wir wirklich nur unser Gehirn?

Der amerikanische Kongress erklärte das letzte Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts zum Jahrzehnt des Gehirns. Tatsächlich gelangen den Wissenschaftlern in jüngerer Zeit weltweit atemberaubende Fortschritte hin zu einem besseren Verständnis des menschlichen Gehirns und seines Produkts, des menschlichen Geistes. Wir haben eine Menge über das Gehirn und seine Zellen, die Neuronen, in Erfahrung gebracht. [...] Das Studium des Gehirns und seines Netzwerks aus Neuronen ist wahrlich die letzte Terra incognita der Wissenschaft. Im 21. Jahrhundert wird sich das Gebiet der Neurowissenschaft, der Erforschung des Gehirns und seiner unzähligen geheimnisvollen Funktionen, als aufregendstes intellektuelles Unterfangen in der Geschichte der Menschheit erweisen.¹

Das menschliche Gehirn ist die bei weitem komplizierteste Struktur, die wir im Universum kennen. Die außergewöhnlichen Eigenschaften dieser etwa drei Pfund schweren Masse aus weichem Gewebe haben es der Art *Homo sapiens* ermöglicht, die Herrschaft über die Erde anzutreten, durch gezielte Genmanipulation in den Lauf der Evolution einzugreifen, auf dem Mond spazieren zu gehen sowie Kunst und Musik von überragender Schönheit zu schaffen.

[...] Man schätzt dass das menschliche Gehirn aus ungefähr einer Billion (oder 10^{12}) *Neuronen* besteht. [...] Das Neuron ist die funktionelle Einheit des Gehirns. Über die Dendriten [(das sind so genannte faserförmige Fortsätze)] und den Zellkörper empfängt die Nervenzelle Informationen, und über ihr Axon leitet sie Signale an andere Neuronen oder sonstige Zellen weiter. [...] Ein bestimmtes Neuron im Gehirn kann mehrere tausend synaptische Kontakte mit anderen Nervenzellen aufweisen. Wenn also das menschliche Gehirn 10^{12} Neuronen enthält, so besitzt es mindestens 10^{15} (eine Billiarde) Synapsen. Die Anzahl der möglichen Kombinationen von synaptischen Verbindungen zwischen den Neuronen in einem einzelnen menschlichen Gehirn ist größer als die Gesamtzahl der Atome im ganzen bekannten Universum. Die Vielfalt der Verknüpfungen im menschlichen Gehirn erscheint daher fast unbegrenzt.²

Nichtsdestoweniger mutet ein Großteil der Berichte über Erträge und Einsichten, mit denen die Hirnforschung gegenwärtig an die Öffentlichkeit tritt an, als wäre die naturwissenschaftliche Aufklärung des Gehirns im Prinzip abgeschlossen und es käme nur noch darauf an in Detailanalysen einzelne Funktionsweisen desselben aufzuhellen. Ein Eindruck, der durch die Vielzahl aktueller populärwissenschaftlicher Beiträge in den Medien erheblich verstärkt wird. Prompt wird nämlich hierin so getan als wären wir tatsächlich nichts anderes als unsere Gehirne, als hätten wir keinen Körper, aber vor allem keinen Geist, keine Willensfreiheit, keine subjektive Perspektive also keinen Standpunkt von dem aus wir die Welt, einschließlich unserer selbst, zu betrachten im Stande sind — als würde uns absurderweise ausgerechnet das fehlen, was für uns am sichersten ist und uns überhaupt erst zu Subjekten macht. Und schnell ist im Dunstkreis des allgemeinen Lösungswahnsinns unserer Zeit seitenweise von gehirngerechter Erziehung, gehirngerechtem Arbeiten, gehirngerechtem Führen, gehirngerechtem Managen, gehirngerechtem Lernen, gehirngerechtem Marketing und was sonst nicht noch alles zu lesen — sozusagen als gralsheilige Antwort auf alle Probleme moderner Gesellschaften. Doch dieses leidige Gerede kann nur einer vernunftlosen Sicht der Dinge entspringen, beruht es doch samt und sonders auf einem mereologischen Fehlschluss. Ein solcher Fehlschluss besteht darin, dass die Eigenschaften eines Ganzen mit den Eigenschaften seiner Teile verwechselt werden — und umgekehrt. Typische Beispiele sind die folgenden. Man sagt etwa so:

¹ Thompson, Richard F.: Das Gehirn, Spektrum Verlag, Heidelberg, 2010, S. 1.

² a. a. O. S. 1 f.

‘Lange bevor wir unsere Willensakte bewusst erleben, hat das Gehirn in seinen motorischen Regionen bereits entschieden, was wir als nächstes tun werden.’; ‘Das visuelle System sieht Farben, erkennt Kanten und Oberflächentexturen und verschmilzt sie dann zu den Gegenständen, welche wir bewusst wahrnehmen’ oder ‘Das Gehirn entwickelt eine ganz eigene Perspektive auf die Wirklichkeit, indem es autobiographische Erinnerungen aktiviert und diese mit seinen fortlaufenden kognitiven Prozessen verknüpft’.³

Warum sind solche Aussagen logischer Unsinn?

Das Gehirn denkt nicht, der Mensch als Ganzer denkt. Das Gehirn besitzt auch kein autobiographisches Gedächtnis, denn es hat überhaupt keine Autobiographie, kein *eigenes* Leben — dies hat nur der Organismus als Ganzer. Das Gehirn interpretiert nichts und es hat auch keine eigene Perspektive. Ein Gehirn ist kein Agent, kein Handlungssubjekt, sondern einfach ein selbstorganisiertes dynamisches System [als Teil eines komplexen Ganzen]. Es ist deshalb auch logischer Unsinn, wenn man sagt, dass bestimmte Teile des motorischen Systems »handeln« oder »Entscheidungen fällen«, oder dass bestimmte sensorische Areale Farben »sehen«, Kanten »erkennen« oder einen Schmerz »empfinden«.⁴

Man muss also genau darauf achten, was hier verhandelt wird, ehe man applaudiert, zumal selbst die meisten Hirnforscher dem Treiben in den Randbezirken ihres Gebiets kritisch gegenüber stehen. Auf der anderen Seite darf man freilich auch bei der Diskussion des Geistigen, Mentalen oder Seelischen, also des Produkts unserer Gehirnaktivität, den Pfad strenger wissenschaftlicher, und in unserem Fall wissenschaftsphilosophischer, Betrachtung nicht verlassen, was zweifelsohne ebenso häufig geschieht, wie die missbräuchliche Deutung seriöser Hirnforschung.

Ich werde nun drei strake, analytische Argumente *gegen* die Auffassung ins Feld führen, wir seien nur unsere Gehirne. Ich beabsichtige damit nicht zu zeigen, dass wir außer einem biologischen Leben auch ein geistiges Leben haben, also dass wir Wahrnehmungen haben, uns erinnern, Entscheidungen fällen, nachdenken, uns freuen und ärgern usw., denn das leugnet ohnehin niemand. Ich möchte vielmehr zeigen, dass sich Geistiges nicht vollständig physikalisch erklären lässt und dass aus diesem Grund die Rede vom Gehirn, im Sinne einer rein naturalistischen bzw. physikalistischen Erklärung von uns selbst, wie sie derzeit Mode ist, wesentlich zu kurz greift. In der Tat: Liesse sich unser geistiges Leben vollständig physikalisch erklären, so wäre eine vollständige Erklärung von uns selbst einer vollständigen Erklärung unseres Gehirns inhärent. Dem ist aber nicht so. Kommen wir also zu den angekündigten Argumenten hierfür. Es handelt sich um das von Franz von Kutschera formulierte, auf dem Hume’schen Sein-Sollen-Fehlschluss beruhende *Argument von Leibniz-Gesetz*, um das auf Gottfried Wilhelm Leibniz zurückgehende *Mühlen-Argument* und um das berühmte *Fledermaus-Argument* von Thomas Nagel.

Gegen die Auffassung, dass wir nichts anderes sind als bloß unsere Gehirne spricht erstens, das von Franz von Kutschera formulierte Argument von Leibniz-Gesetz. Dieses Argument, das die prinzipiellen Schwierigkeiten aller physikalistischen Reduktionsversuche aufzeigt, ist eine Analogie zum Hume’schen *Sein-Sollen-Fehlschluss*. Ein adäquater Physikalismus hat zu erklären, wie aus physischen Hirnprozessen mentale Phänomene hervorgehen können. Eine solche Erklärung ist aber aufgrund von Leibniz-Gesetz unmöglich, denn es besagt, dass aus (rein) Physischem nichts (rein)

³ Metzinger, Thomas: Das Leib-Seele-Problem, Mentis Verlag, Paderborn, 2007, S. 22.

⁴ a. a. O. S. 22 f.

Psychisches folgt. Diese These lässt sich nach Kutschera ganz analog beweisen, wie das Gesetz Humes. David Hume zeigte, dass es logisch unmöglich ist, aus einer konsistenten Menge deskriptiver Sätze logisch gültig einen nicht-tautologischen präskriptiven Satz zu folgern. Analog dazu gilt: Es ist logisch unmöglich von (rein) Physischem auf (rein) Psychisches zu schließen, denn „aus (rein) Physischem folgt [...] nichts (rein) Psychisches.“⁵ Es gibt nämlich „keine analytischen Zusammenhänge zwischen Aussagen über rein Psychisches und solchen über rein Physisches [...]“⁶. Der einzige Ausweg bestünde in der Anwendung psychophysischer Gesetze, doch der Physikaliker kann keine Gesetze anwenden, die nicht schon selbst physikalisch erklärt sind. Erklärt man nämlich „psychische Vorgänge mit physischen und psychophysischen Gesetzen, so erklärt man sie nicht rein physikalisch, sondern setzt Psychisches bereits voraus.“⁷

Gegen die Auffassung, dass wir nichts anderes sind als bloß unsere Gehirne spricht zweitens Leibniz' Mühlen-Argument. Leibniz geht davon aus, dass der gesamte Bereich des Geistigen nicht durch mechanische, also physikalische Gründe erklärbar ist. Angenommen, so Leibniz, es gäbe eine Maschine, deren Struktur zu denken, zu fühlen und Perzeptionen^[8] zu haben erlaubte, so könnte man sich diese derart proportional vergrößert vorstellen, dass man in sie eintreten könnte wie in eine Mühle. Dies vorausgesetzt, würde man, indem man sie von innen besichtigt, nur Teile finden, die samt und sonders dem Bereich des Physischen angehören, niemals aber etwas, womit man nicht-physisches (also Gedanken, Gefühle, Wahrnehmungen usw.) erklären könnte.⁹ Anders gesagt: Selbst genaueste Kenntnisse über die physikalische Funktionsweise unseres Gehirns würden nichts darüber besagen, wie wir die Welt und uns selbst erfahren. Mentale Zustände weisen nämlich eine Besonderheit auf, die physischen Zuständen radikal fehlt: sie haben perspektivischen Charakter oder phänomenalen Gehalt. Mentale Zustände mit perspektivischem Charakter oder phänomenalem Gehalt sind bewusste mentale Zustände, die durch ihren subjektiven Erlebnischarakter bestimmt sind. Das heißt, wer sich in einem solchen Zustand befindet, für den *ist es irgendwie*, sich darin zu befinden.

Thomas Nagel hat den Gedanken von Leibniz aufgenommen und darauf hingewiesen, dass noch so vollständige physiologische Kenntnisse über Fledermäuse uns keine Auskunft darüber geben können, wie es ist, eine Fledermaus zu sein. Frank Jackson hat [...] argumentiert, jemand, der in einer Schwarz-Weiß-Welt aufgewachsen ist, könnte nicht wissen, wie es ist, Farben zu sehen, selbst wenn er alles über die Art und Weise weiß, wie optische Reize im Gehirn verarbeitet werden.

Gegen die Auffassung, dass wir nichts anderes sind als bloß unsere Gehirne spricht endlich drittens das Fledermaus-Argument Thomas Nagels. Dieses Argument rekurriert in bemerkenswerter Weise auf den subjektiven Erlebnischarakter jedenfalls einiger mentaler Zustände und auf die großen analytischen Schwierigkeiten, die sich daraus für jede biologisch-naturalistische oder philosophisch-physikalistische Erklärung von uns selbst ergeben. Es ist eines der stärksten

⁵ Metzinger, Thomas: Das Leib-Seele-Problem, Mentis Verlag, Paderborn, 2007, S. 163.

⁶ Ebenda.

⁷ a. a. O. S. 164.

⁸ Bei Perzeptionen handelt es sich um sinnliche Wahrnehmungen von Gegenständen.

⁹ Vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm: Monadologie, Reclam, Stuttgart, 1978.

Argumente überhaupt, welches die Vertreter einer non-reduktionistischen Sichtweise in der Hand haben. In Nagels bedeutendem Aufsatz 'Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?' heißt es:

Ich nehme an: Wir alle glauben, daß Fledermäuse Erlebnisse haben. Schließlich sind sie Säugetiere, und es gibt keinen größeren Zweifel daran, daß sie Erlebnisse haben als daran, daß Mäuse, Tauben oder Wale Erlebnisse haben. Ich habe Fledermäuse gewählt statt Wespen oder Flundern, weil man das Vertrauen darauf, daß es da Erlebnisse gibt, schrittweise verliert, wenn man den phylogenetischen Baum zu weit nach unten klettert. Obwohl Fledermäuse uns näher verwandt sind als diese anderen Arten, weisen sie einen Sinnesapparat und eine Reihe von Aktivitäten auf, die von den unsrigen so verschieden sind, daß das Problem das ich vorstellen möchte besonders anschaulich ist (obwohl es gewiß auch anhand anderer Arten aufgeworfen werden könnte).

[...] Ich habe gesagt, das Wesentliche an dem Glauben, daß Fledermäuse Erlebnisse haben, sei, daß es irgendwie ist, eine Fledermaus zu sein. Heute wissen wir, daß die meisten Fledermäuse [...] die Außenwelt primär durch Radar oder Echolotortung wahrnehmen, indem sie das von den Objekten in ihrer Reichweite zurückgeworfene Echo ihrer raschen und kunstvoll modellierten Hochfrequenzschreie registrieren. Ihre Gehirne sind dazu bestimmt, die Ausgangsimpulse mit dem darauf folgenden Echo zu korrelieren. Die so erhaltene Information befähigt Fledermäuse, eine genaue Unterscheidung von Abstand, Größe, Gestalt, Bewegung und Struktur vorzunehmen, die derjenigen vergleichbar ist, die wir beim Sehen machen. Obwohl das Fledermaus-Radar klarerweise eine Form von Wahrnehmung ist, ist es in seinem Funktionieren keinem der Sinne ähnlich, die wir besitzen. Auch gibt es keinen Grund zu der Annahme, daß es subjektiv so wie irgendetwas ist, das wir erleben oder das wir uns vorstellen können. Das scheint für den Begriff davon, wie es ist, eine Fledermaus zu sein, Schwierigkeiten zu bereiten. Wir müssen überlegen, ob uns irgendeine Methode erlauben wird, das Innenleben der Fledermaus aus unserem eigenen Fall zu erschließen, und falls nicht, welche alternativen Methoden es geben mag, um sich davon einen Begriff zu machen.

Unsere eigene Erfahrung liefert die grundlegenden Bestandteile für unsere Phantasie, deren Spielraum deswegen beschränkt ist. Es wird nicht helfen, sich vorzustellen, daß man Fluggeräte an den Armen hätte, die einen befähigen, bei Einbruch der Dunkelheit und im Morgengrauen herumzufliegen, während man mit dem Mund Insekten finge; daß man ein schwaches Sehvermögen hätte und die Umwelt mit einem System reflektierter akustischer Signale aus Hochfrequenzbereichen wahrnehme; und daß man den Tag an den Füßen hängend in einer Dachkammer verbrächte. Insoweit ich mir dies vorstellen kann (was nicht sehr weit ist), sagt es mir nur, wie es für *mich* wäre, mich so zu verhalten, wie sich eine Fledermaus verhält. Das aber ist nicht die Frage. Ich möchte wissen, wie es für eine *Fledermaus* ist, eine Fledermaus zu sein. Wenn ich mir jedoch dies nur vorzustellen versuche, bin ich auf die Ressourcen meines eigenen Bewusstseins eingeschränkt, und diese Ressourcen sind für das Vorhaben unzulänglich. Ich kann es weder ausführen, indem ich mir etwas zu meiner gegenwärtigen Erfahrung hinzudenke, noch indem ich vorstelle, Ausschnitte würden davon schrittweise weggenommen, noch indem ich mir Kombinationen aus Hinzufügungen, Wegnahmen und Veränderungen ausmale.

Bis zu dem Grade, in dem ich mich wie eine Wespe oder eine Fledermaus verhalten kann, ohne meine grundlegende Gestalt zu verändern, würden meine Erlebnisse gar nicht wie die Erlebnisse dieser Tiere sein. Auf der anderen Seite ist es zweifelhaft, ob der Annahme, ich besäße die innere physiologische Konstitution einer Fledermaus, irgendeine Bedeutung gegeben werden kann. Selbst wenn ich schrittweise in eine Fledermaus verwandelt werden könnte, könnte ich mir in meiner gegenwärtigen Konstitution überhaupt nicht vorstellen, wie die Erlebnisse in einem solchen zukünftigen Stadium meiner Verwandlung beschaffen wären. Die besten Indizien würden von den Erlebnissen von Fledermäusen kommen, wenn wir nur wüßten, wie sie beschaffen sind.

Wenn nun die Extrapolation unseres eigenen Falls in der Vorstellung davon, wie es ist, eine Fledermaus zu sein, enthalten ist, muß diese Extrapolation unvollständig bleiben. Wir können uns nicht mehr als einen schematischen Begriff davon machen, wie es *ist*. Zum Beispiel können wir

einem Tier auf der Grundlage seiner Struktur und seines Verhaltens allgemeine *Arten* von Erfahrung zuschreiben. Wir beschreiben nämlich das Radar der Fledermaus als eine Form dreidimensionaler, vorwärtsgerichteter Wahrnehmung. Wir glauben, daß Fledermäuse irgendwelche Spielarten von Schmerz, Angst, Hunger und Verlangen fühlen und daß sie neben dem Radar andere, vertrautere Arten von Wahrnehmung besitzen. Wir glauben aber, daß diese Erlebnisse in jedem Fall auch einen bestimmten subjektiven Charakter haben, der jenseits unserer Fähigkeit liegt, uns einen Begriff davon zu machen. Und wenn es anderswo im Universum bewußtes Leben gibt, ist es wahrscheinlich, daß einiges davon selbst in den allgemeinsten Erfahrungsbegriffen, die uns zur Verfügung stehen, nicht beschrieben werden kann. [...] Das Problem ist jedoch nicht nur auf exotische Fälle beschränkt; es besteht nämlich auch zwischen zwei Personen. Der subjektive Charakter der Erfahrung einer z.B. von Geburt an tauben und blinden Person ist mir nicht zugänglich, und wahrscheinlich ihr auch der meinige nicht [...].

Wenn irgend jemand zu leugnen geneigt ist, daß wir glauben können, es gäbe solche Tatsachen, deren genaue Natur wir unmöglich erfassen können, sollte er bedenken, daß wir uns beim Nachdenken über Fledermäuse im großen und ganzen in der gleichen Lage befinden, in der sich intelligente Fledermäuse oder Marsmenschen^[10] befinden würden, wenn sie versuchten, sich einen Begriff davon zu machen, wie es ist, *wir* zu sein. Die Struktur ihres eigenen Bewußtseins mag es ihnen unmöglich machen, Erfolg zu haben; wir jedenfalls wissen, daß sie sich irrten, wenn sie zu dem Schluß gelangten, daß es keine bestimmte Erfahrung davon gibt, wie es ist, *wir* zu sein: daß uns nur gewisse allgemeine Arten von mentalen Zuständen zugeschrieben werden könnten. Wir wissen, daß sie darin fehl gingen, solch eine skeptische Konsequenz zu ziehen, weil wir wissen, wie es ist, *wir* zu sein.¹¹

Was für Fledermäuse, Marsmenschen und Menschen, die von Geburt an taub und blind sind, gilt, das muss in letzter Konsequenz für alle Lebewesen gelten, die über Bewusstsein verfügen und somit Erlebnisse haben können, insbesondere für alle Menschen. „Welchen Status Tatsachen bezüglich dessen, wie es ist, ein Mensch [...] zu sein, auch immer haben mögen, es scheinen Tatsachen zu sein, die an eine besondere Perspektive gebunden sind“¹², und diese Perspektive lässt sich von außen nicht vollständig erfassen. Zwar wird der Umfang dessen, was wir über die Erlebnisperspektive eines anderen Wesens sagen können, immer größer, je ähnlicher wir diesem Wesen in Bezug auf unsere eigene Phänomenologie sind, doch letztlich muss auch diese Beschreibung unvollständig bleiben. Die Frage nämlich, *wie es ist*, der Verfasser dieser Abhandlung zu sein, kann weder von meinem Nachbarn noch von einem Wissenschaftler noch von irgendjemand anderem vollständig beantwortet werden, sondern ausschließlich vom Verfasser dieser Abhandlung selbst. Auch wenn sich ein Wissenschaftler in meine Erlebnisperspektive hineinversetzen kann und sich vorstellen kann, wie es ist, der Verfasser dieser Abhandlung zu sein, so kann er dies dennoch nur aus seiner Perspektive, und diese Perspektive ist mit der meinen nicht identisch, oder anders formuliert, sie ist von meiner zu jedem Zeitpunkt um eine Nuance verschieden. Dass es jemals einen Zeitpunkt geben könnte, an dem die Perspektive des Wissenschaftlers mit meiner Perspektive identisch ist, ist unmöglich, denn gäbe es einen solchen

¹⁰ Anmerkung Nagel, Thomas: Alle intelligenten außerirdischen Wesen, die von uns völlig verschieden sind.

¹¹ Nagel, Thomas: Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?, in: Bieri, Peter: Analytische Philosophie des Geistes, Beltz Verlag, Weinheim und Basel, 2007, S. 263-265.

¹² a. a. O. S. 266.

Zeitpunkt, so wäre dieser Wissenschaftler *ich*.¹³ Selbst dann, wenn der Wissenschaftler über eine konsistente Theorie des Gehirns verfügte und ganz sicher sehr vieles darüber sagen könnte, *wie es ist*, der Verfasser dieser Abhandlung zu sein, und auch wenn er wesentlich mehr darüber sagen könnte als darüber, wie es ist, eine Fledermaus zu sein, und zwar schon aus dem einfachen Grund, weil ich ihm viel ähnlicher bin als eine Fledermaus, so bliebe dennoch ein irreduzibler ontischer Rest, der sich seinem Beschreibungsvorhaben in jedem Fall entzöge und der nur dem Verfasser dieser Arbeit zugänglich ist.¹⁴ Gelänge es also dem Wissenschaftler, tatsächlich eine vollständige Beschreibung davon zu geben, *wie es ist*, der Verfasser dieser Abhandlung zu sein, so *wäre* dieser Wissenschaftler der Verfasser dieser Abhandlung. Damit hätte er aber aus seiner Sicht der Dinge nicht beschrieben, wie es ist, ein anderer zu sein, sondern lediglich, wie es ist, er selbst zu sein. Damit wäre aber nichts erreicht. Hierin liegt nun auch der fundamentale Unterschied von *Erlebnissen* einerseits und Vorgängen in der physischen Wirklichkeit bzw. dem Gehirn andererseits.

Wenn nämlich Erlebnistatsachen [...] nur einer bestimmten Perspektive zugänglich sind, dann ist es ein Rätsel, wie der wahre Charakter von Erlebnissen in der Funktionsweise dieses Organismus entdeckt werden könnte. Diese Funktionsweise gehört in eine Domäne objektiver Tatsachen *par excellence* - einer Art von Tatsachen, die aus verschiedenen Perspektiven und von verschiedenen Individuen mit verschiedenen Wahrnehmungssystemen beobachtet und verstanden werden können.¹⁵

Wenn wir die Vorgänge im Bereich des Physischen, analog zu jenen im Bereich des Psychischen mit einem Namen bezeichnen, etwa mit dem Ausdruck 'Ereignis', so zeigt sich ein deutlicher Unterschied zwischen den Vorgängen des einen Bereiches und den Vorgängen des anderen Bereichs: *Ereignisse* sind im Prinzip vollständig beschreibbar. *Erlebnisse* sind das ganz offensichtlich nicht. Das führt zu einem weiteren wichtigen Punkt: Ereignisse sind objektiv. „Sie können problemlos aus der Außenperspektive der empirischen Wissenschaften untersucht werden.“¹⁶ Erlebnisse, also bewusste mentale Zustände, sind dagegen irreduzibel subjektive Zustände. „Das heißt, dass sie an eine individuelle Erste-Person-Perspektive gebunden sind, an den individuellen Standpunkt, von dem aus *ich* selbst die Welt erlebe.“¹⁷ Es scheint also der Fall zu sein, dass es in unserer Wirklichkeit objektive Zustände einerseits und irreduzibel subjektive Zustände andererseits gibt; dass es prinzipiell vollständig beschreibbare und prinzipiell nicht vollständig beschreibbare Zustände gibt; und dass es folglich Ereignisse und Erlebnisse gibt, sodass gilt: Jedes Ereignis ist von jedem Erlebnis analytisch verschieden.

Wenn aber Erlebnisse nicht zusätzlich zu ihrem subjektiven Charakter eine objektive Natur haben, die von vielen verschiedenen Perspektiven aus erfaßt werden kann, wie kann man dann annehmen,

¹³ Die Identität der Perspektive ist sicher an die Identität aller anderen Attribute geknüpft. Nur wer meinen Körper, meine Einstellungen, meine Überzeugungen, Wünsche und Hoffnungen hat und meine vergangenen Erlebnisse kennt usw., der kann meine Perspektive einnehmen.

¹⁴ Diese Überlegungen wurden von Joseph Levine unter dem Titel 'Die Erklärungslücke' in die Leib-Seele-Debatte eingeführt. Die Grundidee hierzu findet sich allerdings bereits bei Emil Du Bois-Reymond in dessen *Rede über die Grenzen des Naturerkennens*. (Vgl. Heckmann, Heinz Dieter; Walter, Sven: *Qualia*, Mentis, Paderborn, 2006.)

¹⁵ Nagel, Thomas: *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?*, in: Bieri, Peter: *Analytische Philosophie des Geistes*, Beltz Verlag, Weinheim und Basel, 2007, S. 267.

¹⁶ Metzinger, Thomas: *Philosophie des Geistes; Das Leib-Seele-Problem*, Mentis, Paderborn, 2007, S. 25.

¹⁷ Ebenda.

daß ein Marsmensch, der mein Gehirn untersuchte, physikalische Prozesse beobachten könnte, die meine mentalen Prozesse wären (so wie er physikalische Prozesse beobachten könnte, die Blitze wären), nur eben von einer anderen Perspektive aus? Wie, schließlich, könnt ein menschlicher Physiologe sie von einer anderen Perspektive aus beobachten?¹⁸

Anders formuliert: Was bliebe letzten Endes von der Weise übrig, wie es ist, der Verfasser dieser Abhandlung zu sein, wenn man die Perspektive, von der aus der Verfasser dieser Abhandlung die Welt erlebt, entfernte?

Eines ist nun klar: Wenn diejenigen, die so tun, als wären wir nur unsere Gehirne, anerkennen, dass sie den subjektiven Charakter unserer Erfahrung erklären müssen, also erklären müssen, wie es für eine bestimmte Person ist, diese Person zu sein, trivialerweise auf der Grundlage neuronaler Prozesse (und das nicht zu tun wäre angesichts der vorgebrachten Argumente unredlich), dann müssen sie ebenfalls anerkennen, dass uns keine gegenwärtig verfügbare Konzeption auch nur Ansatzweise einen Hinweis gibt, wie dies *jemals* geschehen könnte. Aus *deren* Sicht also *horribile dicto*: Wir sind irreduzibel immer auch noch etwas anderes als nur unsere Gehirne, nämlich das, was wir in seiner Gesamtheit *Mentales*, *Geistiges* oder *Seelisches* nennen. Etwas, das sich aus der Dritten-Person-Perspektive der Wissenschaft nicht vollständig beschreiben lässt, dass sich der Einsicht von außen radikal entzieht und das uns sehr wahrscheinlich überhaupt erst zu dem macht, was wir sind: biographische Lebewesen. Diesen Befund zu ignorieren ist schlichtweg hanebüchen und jede Konzeption, zum Verständnis unserer selbst, die darauf aufsetzt, ist unvollständig.

Ein Ausweg bestünde darin, mentale Phänomene als kausal unbedeutende Epiphänomene der Neuronenaktivität unseres Gehirns zu charakterisieren (Epiphänomenalismus). In diesem Fall könnte man ohne Weiteres zugeben, dass wir nicht nur unsere Gehirne sind, sondern auch geistige Wesen, denn nichtsdestoweniger bliebe der Bereich des Mentalen, weil ihm für die Erklärung menschlichen Verhaltens keinerlei Relevanz zukäme, gänzlich uninteressant. Ein Ausweg der philosophisch höchst problematisch ist: Er impliziert nämlich die These, „dass das gesamte Leben auf dieser Welt genauso ablaufen würde, wie es jetzt abläuft, wenn kein Mensch und kein Tier je bewusste Erlebnisse, Überzeugungen und Wünsche hätte. Und dies scheint zumindest hochgradig kontraintuitiv“¹⁹. Darüber hinaus ließ der Neurowissenschaftler Roger Sperry, der 1981 für seine Arbeiten an Split-Brain-Patienten mit dem *Nobelpreis für Physiologie oder Medizin* ausgezeichnet wurde, aufhorchen. Sperry behauptete nämlich nicht nur, wie die meisten Forscher, dass Bewusstsein ein Produkt sei, das aus dem außerordentlich komplex ablaufenden Funktionen unseres Gehirns resultiere, sondern dass es auch kausal auf das Gehirn einwirken und so dessen Funktionsweise verändern könne. Es bleibt also spannend!

¹⁸ Nagel, Thomas: Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?, in: Bieri, Peter: Analytische Philosophie des Geistes, Beltz Verlag, Weinheim und Basel, 2007, S. 267.

¹⁹ Beckermann, Ansgar: Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, Gruyter, Berlin, 2008, S. 47f.