

Relevanz des Ansatzes Descartes' für die „Evolution“ der Debatte über das Leib-Seele-Problem

Kazimierz Rynkiewicz

1. Einleitung

René Descartes (1596-1650) gilt in der gegenwärtigen philosophischen Debatte als Begründer des rationalistischen Denkens, das die Wende zum Subjekt als Wende zur Vernunft und zugleich als Abwertung der Sinnlichkeit versteht. Durch Descartes wird die erkenntnistheoretische Fragestellung in der modernen Philosophie zum notwendigen Ausgangspunkt und zur Vorbedingung für die metaphysische Analyse der Wirklichkeit. Das Zentrum der Metaphysik wird also in das „Ich denke“ verlegt. Dieser Verlagerung liegt die Einsicht zugrunde, dass das Sein der äußeren Welt nicht erschlossen werden kann, wenn nicht zuvor geklärt ist, wie wir als Subjekte dieses Sein richtig erkennen können. Mit anderen Worten: Der Frage nach dem Objekt muss die Frage nach dem Subjekt vorgeordnet werden, die Erkenntnisfrage erhält den Vorrang vor der Seinsfrage. Mit Descartes geschieht mithin der Übergang von einer Seinsmetaphysik zu einer Metaphysik des Subjekts oder einer Erkenntnismetaphysik.¹

Dieser Übergang Descartes' bleibt nicht ohne Bedeutung für die Debatte über das Leib-Seele-Problem. Gemeint ist vor allem sein Gedanke, dass körperliche und mentale Phänomene Attribute zweier verschiedener Substanzen sind, einer materiellen, ausgedehnten Substanz (*res extensa*) und einer nicht-ausgedehnten, denkenden und fühlenden Substanz (*res cogitans*) (vgl. Princ. I, 51). Dadurch wird erheblich die Theorie eines „ontologischen Dualismus“ gestützt, d.h. eine Theorie, dass die Welt zwei umfassende, gesonderte Phänomenbereiche enthält: physische und nicht-physische (d.h. mentale) Phänomene. Im Hintergrund des ontologischen Dualismus steht offenbar ein intuitiver Dualismus, d.h. die menschliche Dualität in der Erfahrung, die auf dem Prinzip „common sense“ beruht: Einerseits erfahren wir uns als Körper, konfrontiert mit vielen physischen Gegenständen, andererseits erfahren wir uns aber als Mittelpunkt eines Stromes von Erlebnissen, Gefühlen, Wünschen, Vorstellungen usw. Dies führt jedoch zu vielen Schwierigkeiten. Alle Schwierigkeiten, die mit diesem Dualismus zusammenhängen, fallen unter den Sammelbegriff „das Leib-Seele-Problem“.²

¹ Vgl. Coreth [2000] S. 30 ff; auch Anzenbacher [2002] S. 135; Disse [2001] S. 204.

² Vgl. Bieri [1993] S. 2 ff.

Weder auf den Gedankengut Descartes' schlechthin noch auf die Leib-Seele-Problematik in ihrer ganzen Breite soll in diesem Aufsatz eingegangen werden. Dies würde offenbar den Rahmen des Aufsatzes sprengen. Vielmehr geht es hier nur darum, eventuelle relevante Elemente aus der Philosophie Descartes' hervorzuheben, welche zur Entwicklung der Leib-Seele-Problem-Debatte beigetragen haben, also der Debatte, die wir aus gegenwärtigen philosophischen Diskursen kennen. Es wird sich eben zeigen, dass diese relevanten Elemente in erster Linie mit dem ontologischen Dualismus Descartes' verbunden sind. Ich werde prinzipiell in vier Schritten vorgehen. Vorab werde ich versuchen deutlich zu machen, dass der Weg zu diesem Dualismus über den radikalen Zweifel und das berühmte „cogito“ führt (II). Danach soll eine allgemeine und bündige Darstellung grundlegender Positionen aus dem Leib-Seele-Problem-Bereich erfolgen, so dass der Hintergrund zum Verständnis des ontologischen Dualismus Descartes' hergestellt wird (III). In einem weiteren Schritt wird der ontologische Dualismus selbst samt notwendiger Umrahmung bestimmt werden (IV). Anschließend wird ein kritischer Versuch vorgenommen, einige gravierende Mängel des ontologischen Dualismus aus Sicht der gegenwärtigen Diskussion aufzudecken (V). Zum Schluss wird nach einer Zukunftsperspektive der Debatte über das Leib-Seele-Problem schlechthin gefragt werden – zugespitzt auf den ontologischen Dualismus (VI).

Ich bin mir völlig im Klaren, dass eine so wichtige und breit angelegte philosophische Problematik wie das Leib-Seele-Problem durch die von mir vorgeschlagene Verfahrensweise lediglich angeschnitten werden kann – mit der notwendigen Folge, dass vieles unberührt bleiben muss. Deshalb will diese Reflexion auch keinen erschöpfenden Charakter beanspruchen.

2. Der Weg zum ontologischen Dualismus über den radikalen Zweifel und das „cogito“

Das Anliegen der Philosophie Descartes' besteht in der Suche nach Gewissheit bzw. Zweifelsfreiheit der Erkenntnis. Philosophie als Metaphysik, die sich ähnlich wie bei Aristoteles mit den alles Wissen begründenden Prinzipien befasst (vgl. Disc. VI, 2), verwandelt sich bei Descartes in die Suche nach einem unerlöschlichen Erkenntnisboden, auf dem die Letztbegründung der Erkenntnis möglich wird.³ In den „Meditationes de prima philosophia“ versucht Descartes darum, alles, was nicht als absolut gewiss angesehen werden kann, durch den radikalen Zweifel in Frage zu stellen. Dabei handelt es sich lediglich um einen me-

³ Descartes vergleicht bekanntlich das gesamte Wissen mit einem Baum: die Wurzel bildet Metaphysik, den Stamm stellt Physik dar, alle anderen Wissenschaften (sie werden auf drei grundlegende reduziert: Mechanik, Medizin, Ethik) sind die Äste.

thodischen Zweifel, d.h., im Gegensatz zum Skeptizismus bleibt Descartes nicht beim Zweifel stehen, er zweifelt auch nicht an der Existenz der Welt, sondern er bedient sich des Zweifels als der notwendigen Voraussetzung für das Erreichen unbedingter Gewissheit. Anfangs wird also der gesamte Bereich sinnlicher Erfahrung in Zweifel gezogen, weil uns unsere Sinneswahrnehmungen gelegentlich täuschen. Aufgrund der fragwürdigen und denkunabhängigen Existenz wahrgenommener Dinge können nach Descartes auch Wachsein und Träumen niemals durch sichere Kennzeichen unterschieden werden. Da Descartes alle denkbaren und möglichen Täuschungen ausschließen will, entwirft er ferner die Hypothese einer größtmöglichen Täuschung „genius malignus“ (d.h. die „Hypothese der Täuschung durch den bösen Geist“). Damit wird auch der Zweifel an allen arithmetischen und geometrischen Wahrheiten in Betracht gezogen (d.h. ich kann mich z.B. beim Addieren oder Multiplizieren täuschen) (vgl. Med. I, 5f).

Das was sich freilich allem Zweifel entzieht, ist für Descartes nur die Tatsache meiner eigenen Existenz, soweit ich denke. Das heißt, selbst wenn ich denken kann, dass alles nur eine Täuschung ist, kann ich doch nicht denken, dass ich nicht existiere, wenn ich denke. Ich kann nicht denken, ohne zu existieren. Selbst wenn ein „genius malignus“ mich in allem, was ich erkenne, täuschen würde, so könnte er mich nicht täuschen, wenn ich nicht existierte. Das Denken, selbst mein mich täuschendes Denken setzt voraus, dass ich existiere. So gelangt Descartes zu seinem berühmten Satz „*cogito, ergo sum*“, der aber nicht so zu verstehen ist, dass sich aus der Tatsache „ich denke“ die Tatsache „ich existiere“ ergibt, sondern ich erkenne unmittelbar mit Gewissheit, dass ich notwendig existiere, indem ich denke. Darum besteht für Descartes auch das Wesen des Menschen, soweit es sich in der unmittelbaren Selbstgewissheit des Bewusstseins als zweifellos zeigt, darin, „*res cogitans*“ zu sein. Mit diesem Begriff sind alle möglichen Bewusstseinsinhalte gemeint, soweit sie dem Bewusstsein angehören, also die theoretisch-kognitiven Gehalte, die Willensakte und Affekte (vgl. Med. II, 3, 8). Das denkende Ich ist mithin das Seiende, das der methodischen „Weltvernichtung“ Descartes' standhalten kann. Das als zweifelsfrei erwiesene „Ich bin“ stellt für Descartes nicht die einzige Evidenz dar, die nach der methodischen Zweifelsbetrachtung verbleibt. Auch die Bestimmungen des „Ich bin“, d.h. die cogitationen (Bewusstseinszustände), sind wie das ego selbst zweifellos gegeben (vgl. Med. II, 9f). Die Evidenz des „*cogito, ergo sum*“ zeichnet sich durch Klarheit und Deutlichkeit aus. Descartes schreibt in seinen „Meditationen“: „*Nun weiß ich zwar bereits zum mindesten, dass sie [d.h. materiale Dinge], sofern sie den Gegenstand der reinen Mathematik ausmachen, existieren können, da ich sie ja klar und deutlich erfasse*“ (1Med. VI, 1). Klarheit und Deutlichkeit sind also zwei Kriterien aller Wahrheitsfindung. Als unbedingt wahr gilt für Des-

cartes alles, was klar und deutlich erkannt wird. Während Klarheit darin besteht, dass etwas dem willigen Geist existierend und auffallend erscheint, liegt Deutlichkeit hingegen dann vor, wenn etwas von anderen Dingen so unterschieden wird, dass es nur klare Merkmale enthält (vgl. Med. V, 5; Princ. I, 45).

Da ich erkennen kann, dass es neben den Bewusstseinsakten auch Fähigkeiten von mir gibt, die völlig unabhängig von meinem denkenden Ich sind (z.B. die Fähigkeit der Ortsveränderung), so muss ich einen Körper voraussetzen, d.h. ein Ding mit Ausdehnung. Ich kann mich ohne denkendes Ich bewegen, aber nicht ohne Körper (vgl. Med. VI, 17f).⁴

3. Allgemeine Einsicht in die (klassische) Debatte über das Leib-Seele-Problem

Dieser ontologische Dualismus Descartes' hat die Debatte über das Leib-Seele-Problem von Anfang an entscheidend mitgeprägt. Aus gegenwärtiger philosophischer Sicht hat er jedoch kein Monopol mehr auf diesem Gebiet. Das ergibt sich aus vielen Unklarheiten und Plausibilitätsmängeln, die unten noch genauer zu formulieren sind. Auf dem Gebiet des Leib-Seele-Problems, wie auch in anderen Philosophie-Bereichen, ist also eine Vielheit von Positionen zu unterscheiden. Diese laufen entweder auf die Probleme hinaus, die entstehen, wenn man von der Wahrheit eines ontologischen Dualismus ausgeht, oder auf die Probleme, die auftauchen, wenn man einen ontologischen Dualismus vermeiden will.⁵ Während die ersteren sich vor allem auf die Kritik der Identitätsthese konzentrieren und die Bedeutsamkeit der psycho-physischen Wechselwirkung zu akzentuieren suchen, sind die letzteren dagegen materialistischer Provenienz und erblicken ihre Aufgabe darin, entweder mentale Eigenschaften in der physischen Welt zu billigen, oder sie auf physische Eigenschaften zu reduzieren, oder schließlich ihre Realität zu bezweifeln.

Ich fange mit einer bündigen Formulierung bzw. Abgrenzung materialistischer Positionen an; sie wollen die dualistische Position Descartes' entweder abschwächen oder in Frage stellen. Durch einen systematischen Überblick will ich eine klare Basis zum kritischen Verständnis des dualistischen Standpunkts verschaffen. Die materialistischen Positionen treten also generell in drei Varianten auf, die die Autonomie des Mentalen immer mehr zurücknehmen und es strenger an die physische Welt fesseln. Eine fundamentale Gliederung könnte deshalb wie folgt lauten: nichtreduktiver Physikalismus, reduktiver Physikalismus und eliminativer Physikalismus.

⁴ Vgl. auch Disse [2001] S. 201 ff; auch Coreth [2000] S. 42 ff.

⁵ Vgl. Bieri [1993] S. 5.

Der *nichtreduktive Physikalismus* behauptet, es gibt mentale Entitäten, sie gehören aber nicht einem Bereich an, der vom Bereich physischer Entitäten unabhängig wäre. Die mentalen Entitäten sind abhängig von ihnen zugrundeliegenden physischen Entitäten, ohne jedoch gänzlich auf diese reduzierbar zu sein. Diese These schreibt also dem Physischen die Priorität zu und gewährleistet die Autonomie und Nichtreduzierbarkeit des Mentalen nur auf der epistemischen Ebene; auf der Ebene realer Kausalbeziehungen dagegen wird die Mitwirkung des Mentalen nicht garantiert, weil sonst die Geschlossenheit des physischen Bereichs gefährdet wäre. Es handelt sich somit um eine *dualistische Denkart* und eine *monistische Ontologie*, wobei – streng genommen – das Mentale kausal wirkungslos und epiphänomenal bleibt.⁶ Die monistische Ontologie ist physikalistisch, weil alle konkreten raum-zeitlichen Einzeldinge in dieser Welt physisch sind. Die Denkart ist aber dualistisch, da diesen konkreten Einzeldingen *physische und mentale* Eigenschaften zukommen können. Dennoch haben nicht alle konkreten Einzeldinge mentale Eigenschaften. Dies wird nur bei höheren Lebewesen zugelassen, bei Elementarteilchen hingegen nicht – obwohl die ersteren ausschließlich aus den letzteren zusammengesetzt sind. Als Beispiele des nichtreduktiven Physikalismus können etwa die *Emergenz-* und *Supervenienz-Theorien* gelten. Der Kern dieser Theorien liegt in einer asymmetrischen Abhängigkeit des Mentalen vom Physischen: Das Mentale entsteht auf der Grundlage des Physischen. Selbst wenn kausale Kräfte des Mentalen von ihrer physischen Basis abhängig sind, haben jedoch mentale Entitäten Eigenschaften, die sich nicht auf Nichtmentales zurückführen lassen. Anders ist es freilich noch bei der sogenannten *Token-Identitätstheorie*, die auch in den Bereich des nichtreduktiven Physikalismus hingehört. Obwohl es keine eigenständigen mentalen Substanzen gibt, gibt es doch Entitäten, denen ein mentales Prädikat zugeschrieben werden kann, weil sie mentale Eigenschaften besitzen; in Raum und Zeit sind es einzelne Vorkommnisse.⁷

Beim *reduktiven Physikalismus* (genannt auch „Identitätstheorie“) werden hingegen mentale Entitäten als identisch mit physischen (genauer neurophysiologischen) angesehen, d.h. die ersteren sind von den letzteren abhängig und können auf diese komplett reduziert werden. Hier liegt also nicht nur die *Identitätsthese* vor, sondern auch eine asymmetrische Beziehung. Reduktion wird als Mittel gedacht, um die kausale Relevanz des Mentalen zu sichern. Wenn sich mentale Eigenschaften auf physische Eigenschaften reduzieren lassen, so könnte ihre kausale

⁶ Im weiteren Sinne wird die kausale Wirksamkeit des Mentalen im nichtreduktiven Physikalismus angenommen. Dies bringt aber viele Schwierigkeiten mit sich (vgl. etwa D. Davidson).

⁷ Vgl. Brüntrup [1996] S. 81 ff, 65 ff. Vgl. auch Davidson [1980] und [1993].

Wirksamkeit verständlich gemacht werden, ohne die kausale Geschlossenheit des physischen Bereichs zu gefährden; denn Identisches kann nicht miteinander um die kausale Rolle konkurrieren. Von der Stärke der psychophysischen Identitätstheorie hängt es ferner ab, ob wir es mit einem „partikularen“ oder einem „generellen“ *Physikalismus* zu tun haben. Während sich der partikuläre Physikalismus am Begriff „token“ orientiert und dafür plädiert, dass es zwischen mentalen und bestimmten physischen Entitäten partikuläre Identitäten gibt, d.h. dass nur alle mentalen Phänomene, die es faktisch gibt, Phänomene im Gehirn sind, hängt der generelle Physikalismus dagegen am Begriff „Type“ und behauptet, dass nicht nur mentale einzelne Entitäten, sondern mentale Universalien faktisch mit bestimmten neurophysiologischen Universalien identisch sind, d.h. dass alle mentalen Phänomene, die es überhaupt geben könnte, neurophysiologische Phänomene sind. Der reduktive Physikalismus wird zu einem *funktionalen Physikalismus*, wenn er behauptet, dass mentale Zustände funktionale Zustände sind, die vielfach realisiert werden könnten, die aber bei Menschen durch Zustände des Gehirns realisiert sind. Der funktionale Physikalismus kann auch in zwei Formen auftreten: Entweder ist er *semantischer Physikalismus* und behauptet, dass zur Bedeutung mentalistischer Begriffe gehört, dass sie funktionale Zustände bezeichnen, oder erscheint er als *empirischer Physikalismus*, der in der neueren kognitiven Psychologie fundiert ist und sich der Analysen der intelligenten Systeme bedient; als Beispiel für die Beschreibung der funktionalen Organisation eines Systems gilt das Programm eines Computers, das prinzipiell in den Begriffen „Eingabe“, „Verarbeitung“ und „Ausgabe“ aufgeht.⁸

Schließlich versuchen der *Abstraktionismus* und der *eliminative Physikalismus* – als weitere Formen des Materialismus – so weit zu gehen, dass sie an der Realität des Mentalen zweifeln. Beide tun dies offenbar mit verschiedener Radikalität. Während im Abstraktionismus der mentalistischen Sprache noch ein abgeschwächter Realitätsbezug zugestanden und die Rede über mentale Entitäten für nützlich gehalten wird, erlaubt der eliminative Physikalismus dagegen keinen Realitätsbezug und erklärt jede Reflexion über mentale Entitäten für falsch und trügerisch. Für den Abstraktionismus ist ein gradueller Unterschied zwischen naturwissenschaftlichen Theorien über das Gehirn und psychologischen Theorien bedeutsam: Da die neurophysiologische Theorie die Wirklichkeit direkt beschreibt, ist sie in einem starken Sinne realistisch zu interpretieren. Theorien über mentale Entitäten (d.h. propositionale Einstellungen, Qualia usw.) sind aber ganz auf konventionelle Klassifikationen angewiesen und darum instrumentalistisch zu inter-

⁸ Vgl. Bieri [1993a] S. 39ff, 47 ff. Vgl. auch Lewis [1983] S. 124; Putnam [1975].

pretieren. Obwohl nun die postulierten mentalen Entitäten, die instrumentalistisch aufgefasst werden, streng genommen nicht existieren, weil sie nur vom erkennenden Subjekt eingeführte Abstrakta sind, erweisen sie sich jedoch bei der Beschreibung der Welt als behilflich. Der eliminative Physikalismus dagegen, der die Lösung des Leib-Seele-Problems durch den Fortschritt in den Naturwissenschaften erlangen will, geht unter anderem im Gedanken auf, die mentalen Entitäten, die unserer vorwissenschaftlichen Alltagspsychologie entspringen und durch die wir unser eigenes Verhalten und das Verhalten von Mitmenschen zu beschreiben, zu verstehen und zu erklären suchen, existieren in der Wirklichkeit nicht. Damit soll die falsche, also dualistische bzw. dualistisch geprägte Ontologie endgültig überwunden werden.⁹

4. Position Descartes' in der Debatte über das Leib-Seele-Problem

Inwiefern dies dem Physikalismus überhaupt gelingen kann, will ich vorab nicht diskutieren. Mein Anliegen ist es vielmehr, die Relevanz dualistischer Position auf dem Hintergrund der oben skizzierten materialistischen Standpunkte zu verdeutlichen. Ferner soll die grundlegende Sachlage dieser Position sowohl aus apriorischer als auch empirischer Sicht bestimmt werden.

Dass alle in Details gehenden materialistischen Positionen viele Anstöße dualistischen Einsichten zu verdanken haben, lässt sich kaum bezweifeln. Denn erst unter dem Einfluss dualistischer Versuche, die eine klare Dominanz auf dem Gebiet des Leib-Seele-Problems zu erkämpfen bestrebt waren, konnten sich ebenfalls physikalische Standpunkte kräftig entfalten. Dabei bedienten sich diese eindeutig dualistischer Begrifflichkeit, um ihre Ziele zu verfolgen. Und der entscheidende Antrieb kam zweifelsohne unter anderem von der dualistischen Philosophie Descartes'.¹⁰ Aus diesem Grund könnte man auch von einer Abhängigkeit des Physikalismus vom kartesischen Ansatz sprechen. Denn wir müssen eine dualistische Analyse des menschlichen Subjekts voraussetzen, um den Physikalismus in der gegenwärtigen Form durchaus begründen zu können. Bevor man mentale Zustände als etwa in Gehirnzuständen realisierte Zustände betrachten kann, muss man sie als rein mentale Zustände identifiziert haben. Das heißt, damit der Geist als Gehirn erkannt werden kann, muss zuvor ein Kompositum von Mentalem und Physischem gedacht werden. Die mentalen Zustände werden also faktisch in der

⁹ Vgl. Brüntrup [1996] S. 111 ff, 120 ff. Zum Abstraktionismus vgl. etwa Dennett [1987]. Zum eliminativen Physikalismus vgl. dagegen Quine [1966]; Rorty [1980]; Feyerabend [1993]; Churchland [1986]; Churchland [1988].

¹⁰ Vgl. Searle [1992] Kap. 1.

kartesischen Tradition als innerliche Zustände dargestellt. Auch das kartesische Bild von menschlichem Geist als Steuermann in einer Maschine bleibt aufrechterhalten, wobei jetzt nur dem Gehirn die Rolle eines zentralen Denkapparates in der Körpermaschine zugeschrieben wird. Mentale Zustände oder Ereignisse werden verdinglicht und anschließend mit Gehirnzuständen gleichgesetzt. Sowohl kartesischer Dualismus als auch Physikalismus bleiben deshalb der Tendenz zur Verdinglichung verhaftet.¹¹ Die Relevanz der dualistischen Position Descartes' könnte man m.E. mit folgenden Punkten zum Vorschein bringen: (1) Formulierung grundlegender Begriffe; (2) Fassung dualistischer ontologischer Argumente und (3) Vorbereitung des Weges für weitere Diskussionen, vor allem dualistische (bzw. dualistisch-geprägte) Ansätze.

Der Kern des kartesischen Ansatzes gründet in der Behauptung, dass der Zugang zu den eigenen mentalen Zuständen einen speziellen Charakter habe; demnach wäre es völlig falsch, innere Wahrnehmung mit äußerer gleichzusetzen. Um diese These zu begründen, hat Descartes grundlegende Begriffe formuliert, die auch für die gegenwärtigen Diskurse über das Leib-Seele-Problem zum großen Teil bestimmend sind. Damit wird eine begriffliche Grundlage ermöglicht, auf der erst weiter erforscht werden kann: Entscheidend sind entgegengesetzte Kategorien wie „physisch-mental“, „Materialismus-Mentalismus“ und „Körper-Geist“. Ich gehe hier nur auf das Begriffspaar „Körper-Geist“ (bzw. „Leib-Seele“) kurz ein. Andere Begriffe werden damit implizit angesprochen. Durch die Unterscheidung zwischen zwei Substanzen („res cogitans“ und „res extensa“) sowie deren Auslegung überliefert Descartes nachkommenden Philosophen-Generationen eine zukunftsweisende Botschaft, die einerseits ihre Ausprägung in den späteren vielfältigen Formen des Idealismus findet (Leibniz, Berkeley, Kant, Hegel), andererseits zu einem Bruch mit der aristotelischen Substanzauffassung führt. Denn für Descartes ist Substanz ein existierendes Ding, das nichts als seiner selbst bedarf, um zu existieren. Selbst wenn diese Substanzauffassung streng genommen nur auf Gott zutrifft, was Descartes selbst zugesteht, kann sie jedoch nach ihm auch in einem analogen Sinn auf geschaffene Dinge bezogen werden. Die Substanzen werden jeweils durch eine einzige Beschaffenheit definiert: Das Wesen einer Substanz ist folglich das, was wir als die eine unverzichtbare Eigenschaft des Dinges erkennen, von der alle anderen Eigenschaften des Gegenstandes abhängen: Für die geistige Substanz ist es das Denken, für die körperliche Substanz ist es die Ausdeh-

¹¹ Vgl. Braine [1992]. Auch vgl. Brüntrup [1996], 144 ff: Er weist darauf hin, dass die „Zwei-Aspekte-Theorie“ heute als eine Alternative zum kartesischen Weltbild angesehen werden kann. D.h. die eine Wirklichkeit hat sowohl einen mentalen als auch einen physischen Aspekt. Rein mentale und rein physische Entitäten sind Abstraktionen von dieser zugrundeliegenden Einheit.

nung (vgl. Princ. I, 51f). Im Gegensatz zu Aristoteles entfällt daher die Vorstellung eines verborgenen Wesens hinter den sichtbaren Eigenschaften; es gibt nichts hinter der Ausdehnung, das dem Körper noch hinzugefügt werden müsste. An die Stelle einer als Lebensprinzip verstandenen aristotelischen Seele tritt bei Descartes der Geist ein, der seiner selbst bewusst ist. Alle Handlungen werden dem mechanisch interpretierten Körper zugeschrieben (vgl. AT VII, 229f). Da aber der Mensch im Gegensatz zu Pflanze und Tier sowohl als „res extensa“ wie auch als „res cogitans“ zu betrachten ist, taucht erst auf dieser Ebene die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Seele auf. Dieses Verhältnis ist für Descartes nicht nur eine Wechselwirkung beider aufeinander, sondern auch eine enge Verbindung, die sich durch einen Teil des Gehirns (d.h. Zirbeldrüse) vollzieht - also völlig anders als bei Aristoteles, bei dem die Seele als die alles durchdringende Form des Körpers angesehen wird. Trotz der Getrenntheit der Substanzen bilden Seele und Leib im Menschen eine Art „substantielle“ Einheit, die aber nur in der alltäglichen, vorphilosophischen Erfahrung durch die Sinne zu erfassen ist (vgl. Med. VI, 24f; Pass. I, 16f).¹²

Als Konsequenz der kartesischen Begrifflichkeit, die sich im Unterscheid zu Aristoteles von der finalen Kausalität in der Natur verabschiedet und in die Richtung der effizienten Kausalität wendet, ergibt sich ein ontologischer interaktionistischer Dualismus, dessen Relevanz insbesondere im Licht der Kritik an der Identitätstheorie deutlich wird. Dieser interaktionistische Dualismus nimmt bei Descartes eine sehr starke Form an, d.h. Mentales und Physisches - als „res cogitans“ und „res extensa“ verstanden - sind sich selbst genügende Wirklichkeiten, sie bedürfen einander nicht für ihre Existenz: Der Körper ist ein Mechanismus, der der Seele nicht bedarf, und die Seele ist eine geistige Einheit, für deren Akte es keines Körpers bedarf. Dessen ungeachtet besteht zwischen den beiden eine kausale Wechselwirkung.¹³ Während die Widerlegung der psychophysischen Identitätstheorie in der gegenwärtigen Debatte generell a priori angestrebt wird und darum aufs engste mit den Argumenten Descartes' verbunden bleibt, wird die psychophysische Wechselwirkung empirisch (d.h. a posteriori) interpretiert und dabei nur indirekt durch kartesische Ansprüche gestützt.

Das Apriori-Verfahren ist also für die Begründung des ontologischen Dualismus von entscheidender Bedeutung. Wie bereits oben ausgeführt, gelangt Descartes eben auf diesem Weg zum dualistischen Standpunkt, indem er seine letzt-

¹² Vgl. auch Disse [2001] S. 210 ff. Das wird vor allem in der berühmten Korrespondenz Descartes' mit der Prinzessin Elisabeth von der Pfalz deutlich.

¹³ Vgl. Armstrong [1999] S. 11 ff, 18.

lich metaphysische Argumentation auf zwei grundlegende Elemente stützt, nämlich auf den methodischen Zweifel und das „cogito“. Dabei zeigt sich, der ontologische Dualismus wird auf der Basis der erfahrungsmäßigen und begrifflichen Unterscheidungen zwischen Mentalem und Physischem verteidigt: Das Mentale, zu dem wir einen unmittelbaren epistemischen Zugang haben, ist nicht öffentlich und räumlich ausgedehnt, sondern rein privat und zeitlich. Die klare Unterschiedenheit in den Begriffen ist nach Descartes mit der klaren Unterschiedenheit in der Sache gleichzusetzen. In diesem Kontext werden diverse prinzipielle Argumente aufgestellt, mit denen Descartes seine dualistische Position a priori zu begründen versucht – nicht zuletzt anspielend auf das Prinzip der Ununterscheidbarkeit von Identischem. Ich will diese Argumente hier nicht diskutieren, sondern nur den Kern einiger Argumente formulieren. So versucht Descartes mit einem *Vorstellungsargument* von logischer auf reale Möglichkeit zu schließen. Dieses Argument läuft auf die Behauptung hinaus „Ich könnte mir generell alles vorstellen“: >Ich könnte mir widerspruchsfrei denken, nur mit Geist und ohne Körper zu existieren. Ich könnte mir vorstellen, dass Gott eine Welt hätte erschaffen können, in der dies möglich wäre. Wenn ich ohne die Eigenschaft „ausgedehnt-sein“ existieren könnte, so kommt mir diese Eigenschaft nicht wesentlich zu; sie kommt aber allen Körpern wesentlich zu. Ich bin also nicht mit meinem Körper identisch< (vgl. Med. VI, 1f). Ein anderes Argument können wir als *Untrennbarkeitsargument* bezeichnen. In der „Sechsten Meditation“ schreibt Descartes Folgendes: „Nun bemerke ich hier erstlich, dass ein großer Unterschied zwischen Geist und Körper insofern vorhanden ist, als der Körper seiner Natur nach stets teilbar, der Geist hingegen durchaus unteilbar ist [...]. So erkenne ich doch, dass, wenn man den Fuß oder den Arm oder irgendeinen anderen Teil des Körpers abschneidet, darum nichts vom Geiste weggenommen ist“ (*1Med. VI, 36*). Daher ergibt sich folgende Argumentationslinie: „Der Körper ist ein ausgedehntes Ding, also auch ein trennbares. Der Geist hingegen ist ein untrennbares Ding. Daher sind beide zwei verschiedene Dinge“. Bezogen auf den methodischen Zweifel kann man schließlich von einem *Wissensargument* sprechen: „Ich kann nicht daran zweifeln, dass mir das Merkmal «denkend-sein» zukommt. Ich kann aber daran zweifeln, dass mir das Merkmal «ausgedehnt-sein» zukommt. Folglich sind beide Merkmale verschieden“ (vgl. Med. II, 3f).¹⁴

Mit seinem Gedankengut hat Descartes einen entscheidenden Anstoß gegeben und somit den Weg für weitere Diskussionen über das Leib-Seele-Problem gebahnt, die nicht nur auf die Widerlegung der Identitätsthese allein abzielen,

¹⁴ Vgl. dazu auch Armstrong [1999] S. 20f; auch Brüntrup [1996] S. 26 ff.

sondern auch das Problem der Wechselwirkung zwischen Mentalem und Physischem erläutern wollen, um einen interaktionistischen Dualismus zu rechtfertigen. Zwar lässt sich denn sein primitiver mechanischer Entwurf selbst über die Zirbeldrüse gegenwärtig nicht mehr aufrechterhalten, weil ihm etwa ein starker metaphysischer Substanzdualismus zugrunde liegt, so kann er m.E. jedoch nach wie vor zu einem weiteren Recherchieren ermutigen – einschließlich aposteriorischer Analysen, welche sich eher für einen schwachen Dualismus entscheiden und deshalb für das Verbleiben in unserer aktuellen Welt plädieren. Als Beispiel eines solchen schwachen Dualismus gilt etwa die von der bekannten „Drei-Welten-Theorie“ Poppers ausgehende, empirische Theorie von John Eccles, deren Grundprinzip ist, dass Geist und Gehirn zwei eigenständigen Entitäten sind, die verschiedenen ontologischen Gebieten angehören, und dass sie sich mittels der Quantenmechanik in einer Korrelation befinden. Beide ontologische Bereiche sind so voneinander abgegrenzt, dass sie Informationen (nicht Energie) austauschen können, ohne dass die physikalischen Gesetze verletzt werden. Genauer gesagt, mentale Ereignisse können nach Eccles über quantenmechanische Effekte die Emission aus Membranbläschen an Nervenenden im Gehirn ändern.¹⁵ Auf diese Weise wird also empirisch gezeigt, dass eine Beeinflussung der physischen Welt durch mentale Entitäten nicht ausgeschlossen ist – bei der Aufrechterhaltung der physikalischen Gesetze.

Weder weitere Details über diese empirische Theorie noch deren Plausibilität interessieren uns hier offenbar. So möchte ich jetzt in einem kritischen Verfahren versuchen, den ontologischen Dualismus Descartes' zu würdigen.

5. Kritik des Standpunktes Descartes'

Der ontologische Dualismus wehrt sich gegen die radikalen Ansprüche physikalischer Positionen, indem er behauptet, dass es einen grundlegenden und unüberbrückbaren Unterschied zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven gibt. Am Beispiel vom kartesischen Ansatz lässt sich dies anschaulich verfolgen. Dabei werden jedoch diverse Schwächen einer dualistischen Position deutlich.

Der ontologische Dualismusedntwurf Descartes' lässt viele offene Fragen und ist ergänzungsbedürftig. Bereits das Definieren der Kategorie des Mentalen als etwas völlig mit dem Physischen Inkompatibles scheint aus Sicht der gegenwärtigen, naturalistisch geprägten Debatte nicht mehr problemlos zu sein. Denn damit wird a priori ausgeschlossen, dass mentale Phänomene physische Phänomene sein könnten. Auch der kartesische Gedanke, dass es die Aufgabe der Er-

¹⁵ Vgl. Eccles [1994] S. 35; vgl. dazu auch Beck/Eccles [1992].

kenntnistheorie sei, unser gesamtes Wissen auf ein sicheres, unbezweifelbares Fundament zu stellen, bringt ernsthafte Konsequenzen mit sich. Da nach Descartes innere, mentale Zustände das Fundament aller empirischen Erkenntnis sind, können weder der Bereich des Mentalen noch der des Physischen den empirischen Wissenschaften (völlig) überlassen werden. Dies wird nicht zuletzt durch die Behauptung begründet, dass wir von Wissen nur dort sprechen können, wo es Gewissheit gibt, und dass wir Gewissheit nur im Bereich unserer inneren, mentalen Zustände haben können. Dadurch werden offenbar mentale Phänomene in epistemische Rechtfertigung hineingezogen, obwohl beide Gebiete letztlich in keiner direkten Beziehung zueinander stehen.¹⁶ Das Festhalten an der Tatsache, dass sich für kein einzelnes der von mir verschiedenen Objekte des Bewusstseins die Gewissheit erlangen lässt, die ich von meiner eigenen Existenz habe, lässt Descartes jedoch übersehen, dass jedes menschliche Selbstbewusstsein ohne Bewusstsein von anderen unmöglich ist, und dass die Welt als ganze unbezweifelbar ist. Täuschung und Irrtum können nur erkannt werden, wenn ich an irgendeinem Punkt Wahrheit erfasse; die Kohärenz meiner gesamten Erfahrung lässt sich nicht bestreiten. Was nur offen bleibt, ist der ontologische Status der so erfahrenen Welt.¹⁷

Mit der Einführung des Begriffs eines vollkommensten Wesens sorgt Descartes für eine weitere philosophische Unklarheit in seiner Argumentation. Dieser Schritt führt darauf zurück, dass für ihn (Descartes) alles real möglich war, was Gott hätte schaffen können. Da aber die Perspektive eines allwissenden Gottes für uns verschlossen bleibt, so ist es ebenfalls fragwürdig, ob Argumente, die über das menschliche Maß hinausgehen, tatsächlich nachvollziehbar sind. Denn solche Apriori-Argumente haben einen problematischen epistemologischen Status, d.h. sie lassen sich nicht verifizieren. Deshalb können sie auch nicht entscheiden, was möglich oder unmöglich ist. Von logischer Möglichkeit darf ich also nicht auf reale Möglichkeit schließen, so wie dies Descartes tun will. Aus der Tatsache, dass ich meine körperlose Existenz ohne logischen Widerspruch denken kann, folgt nicht unbedingt, dass ich tatsächlich von meinem Körper metaphysisch unabhängig bin. Wir können nur eine epistemische Angelegenheit bezweifeln, Identität ist aber eine metaphysische. Was uns auf der epistemologischen Ebene verschiedenartig erscheint, mag in Wirklichkeit, d.h. auf der metaphysischen Ebene identisch sein. Ein Versuch, das Leib-Seele-Problem a priori zu lösen, kann sich schon angesichts der Beschränktheit des menschlichen Intellekts kaum durchsetzen und gerät ins-

¹⁶ Vgl. Bieri [1993] S. 10, 20 ff.

¹⁷ Coreth [2000] S. 63.

besondere im Kontext empirischer Analysen ständig ins Stocken.¹⁸ Derartige empirischen Analysen könnte man etwa der Kürze halber mit dem Begriff des „*wissenschaftlichen Realismus*“ auf den Punkt bringen, also mit der auch für den Verlauf der Entwicklung der Philosophie des Geistes relevanten These, dass es nicht die Philosophie, sondern die empirische Wissenschaft sei, die uns zu sagen habe, was die Natur der Dinge sei.¹⁹

Die Lösung Descartes' erweist sich also an vielen Stellen als inkonsistent. Seine radikale Entgegensetzung von Materie und Geist erschwert darüber hinaus das philosophische Verständnis der Einheit zwischen ihnen. Ist der Mensch als bloße Beziehungseinheit verschiedener Substanzen denkbar? Wenn sinnliche und geistige Vollzüge im Sinne einer substantialen Differenz voneinander abgegrenzt sind, so ist es nicht mehr einzusehen, was es diese beiden Vollzüge miteinander zu tun haben sollen. Nicht weniger problematisch ist ferner die mechanische Auslegung des menschlichen Körpers, in dem die Seele wohnt wie in einer Maschine oder einem Automaten. Deshalb wäre es sinnvoll zu fragen, ob dieser radikale kartesische Standpunkt sich heute einem konstruktiven Dialog mit anderen Positionen durchaus entziehen kann. Gemeint sind vor allem die philosophischen Positionen, welche einerseits keine absolut vernichtende Gefahr für Descartes' ontologischen Dualismus darstellen, andererseits aber zugleich die Einheit von Mensch und Welt aus gegenwärtiger Sicht viel effizienter denken wollen.²⁰ Eine mögliche Debatte könnte etwa bei drei folgenden, von Armstrong angeregten anti-kartesischen Thesen kritisch ansetzen: (1) *Es kann mentale Zustände geben, die mentale Aktivität nicht involvieren (wie Schmerzen usf.);* (2) *Es ist möglich, dass es aktuelle mentale Aktivität und mentale Zustände gibt, derer eine Person nicht bewusst ist;* und (3) *Über die Unbewusstheit mentaler Aktivität und mentaler Zustände kann man sich auch täuschen.*²¹ Durch eine Bearbeitung dieser Thesen könnte man unter anderem einen Einblick in die Intentionalitätsproblematik gewinnen, also in einen für die gegenwärtige philosophische Diskussion relevanten Aspekt des Mentalen, der bei Descartes eindeutig zu kurz kommt.

¹⁸ Vgl. Brüntrup [1996] S. 42 ff.

¹⁹ Vgl. Bieri [1993] S. 17.

²⁰ Geschichtlich gesehen könnte man hier an folgende philosophische Positionen denken: Okkasionalismus, monistischen Parallelismus (Spinoza), prästabilisierte Harmonie (Leibniz), Materie der Erscheinung (Leibniz, Kant), spiritualistischen (Berkeley) oder materialistischen Reduktionismus, idealistische oder materialistische Dialektik. Aus mechanischer Sicht wäre es auch denkbar, Empirismus und Positivismus ins Spiel zu bringen.

²¹ Vgl. Armstrong [1999] S. 17.

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass das Wahrheitskriterium bei Descartes eindeutig ungenügend ist. Dadurch lässt sich die Existenz Gottes nicht beweisen. Die Naturphilosophie ist zu sehr vereinfacht und entspricht nicht der vollen Wirklichkeit, die in den Körpern neben der Ausdehnung auch jeweils verschiedene Naturen und Kräfte aufweist. Ebenso wenig kann der Dualismus zwischen Leib und Seele deren Wechselwirkung erklären. Das lebendige Sein als solches und eigenes Problem wird völlig übersehen.²²

6. Abschließende Reflexion: Eine Zukunftsperspektive

Der Dualismus richtet den Blick nur auf die vom menschlichen Bewusstsein vollzogene Trennung zwischen Ich und Welt. Sein ganzes Streben ist ein ohnmächtiges Ringen nach der Versöhnung dieser Gegensätze, die in einem philosophischen Diskurs unter verschiedenen Begriffen auftreten: Geist und Materie, Subjekt und Objekt, Denken und Erscheinung. Für den konkreten Menschen bedeutet das, dass er sich zweifellos dualistisch erlebt, wenn auch dieser Begriff in seiner Denkart und Sprache nicht vorkommt. Dabei fühlt sich der Mensch als ich-begabte Person einer fremden Welt gegenübergestellt, welche ein Äußeres offenbart gegenüber dem eigenen Inneren.

In dieser Konstellation muss auch heute die Frage nach der Zukunftsperspektive des Leib-Seele-Problems gestellt werden. Gemeint ist also die Frage: *Hat es derzeit noch einen Sinn, sich mit dem Leib-Seele-Problem zu befassen, das immer noch ungelöst bleibt und auch in der nächsten Zukunft wohl keine Lösung in Sicht ist?* Denn weder alle bisherigen dualistischen Versuche an der Spitze mit Descartes noch die auf dem „philosophischen Markt“ gängigen, reduktionistisch-materialistischen Ansätze sind imstande, uns heute eine absolut plausible Erklärung zu liefern. *Oder sollte man sich vielleicht vom Leib-Seele-Problem verabschieden?* Ich bin der Ansicht, dass die Verabschiedung ein falscher Weg wäre. Zudem ist es philosophisch unzulässig, vor dem Ernst der Sache zu kapitulieren. Die Suche nach einer überzeugenden Lösung dieses Problems muss deshalb unbedingt weiter fortgesetzt werden. Dieses Vorhaben wird auch durch die These gestützt, alle Versuche der Philosophen, Psychologen und Kognitionswissenschaftler, mit gegenwärtigen Vorstellungen das Wesen des Mentalen zu erfassen, enden letztlich wie die Frage nach der Natur des Bewusstseins auf dem Gebiet des Leib-Seele-Problems.

Da das Zeitalter, in dem sich der heutige Mensch zu „verwirklichen“ sucht, materialistischer denn je geworden ist, wirkt sich dies ebenso auf die Gestaltung der philosophischen Debatte über das Leib-Seele-Problem aus. Bedeutsam sind

²² Vgl. Rast [1996] S. 191.

hier vor allem zwei Faktoren: die Erfindung des Computers und der Fortschritt der Neurowissenschaften, mit denen m.E. eine philosophische Analyse auch in der Zukunft kooperieren muss – abgesehen von der Frage „Wie?“ Denn seit vielen Jahren wird bereits die These vertreten, dass das Gehirn wie ein Datenverarbeiter arbeite und die Neuronen wie Speicherorgane funktionieren. Und zurzeit liegen keine deutlichen Hinweise vor, welche dafür sprächen, dass sich hier etwas in der Zukunft verändern wird. Sollte dies aber geschehen, dann ist eher ein weiterer Fortschritt zu erwarten, der vielleicht in die Richtung vom „*biologischen Naturalismus*“ von John Searle gehen wird. Um sowohl den Materialismus als auch den Dualismus zu vermeiden betont Searle den biologischen Charakter mentaler Zustände, indem er behauptet, dass das Bewusstsein eine biologische Eigenschaft des Gehirns sei, von Prozessen der Mikroebene im Gehirn verursacht werde und in ihm als eine höherstufige System-Eigenschaft realisiert sei, sowie dass die kausale Rolle von Bewusstsein nur eine Form einer Gehirnfunktion sei.²³

Dieses Konzept der modernen naturwissenschaftlichen Erforschung ist aber eigentlich nur eine höhere Variante des mechanistischen Modells, dessen unvollkommene Spuren bei Descartes vorsichtig zu vermuten sind, wenn er behauptet, dass eine feine Hydraulik in den Nerven bestehe, welche Muskelbewegungen impulsiere (vgl. ¹Disc. V, 8f). Trotz der Mangelhaftigkeit seines Entwurfs – als ganzes genommen – leistete Descartes jedoch eine relevante begriffliche Vorarbeit auf dem Gebiet des Leib-Seele-Problems, deren Ergebnis auch als Ausgangspunkt für die meisten gegenwärtigen biologisch-naturalistischen Analysen gilt.²⁴ Zudem brachte er die ganze moderne Leib-Seele-Problem-Debatte erst richtig in Schwung.

²³ Vgl. Searle [2006] S. 123 ff, 169 ff. Man könnte auch vielleicht von einer „Kantischen Wende“ bei Searle sprechen, wenn er versucht, Wahres sowohl beim Materialismus als auch beim Dualismus herauszupräparieren (vgl. [ebd.] S. 137 ff). Vgl. dazu auch Jensen [1995] S. 5, 23 ff. J.R. Searle (vgl. ders. [1986] S. 18) schreibt in dem Kontext: „Die Verbindung vom Computerprogramm zur Computer-Hardware verstehen wir, und deshalb stellt sie ein ausgezeichnetes Modell – vielleicht das einzige Modell – dar, das uns eine Erklärung der Beziehungen zwischen Geist und Gehirn gestattet“.

²⁴ Vgl. Searle [2006] S. 125 ff.

Literaturverzeichnis

- Anzenbacher [2002] – A. Anzenbacher, *Einführung in die Philosophie*, Freiburg-Basel-Wien (82002).
- Armstrong [1999] – D.M. Armstrong, *The Mind-Body Problem*, Colorado-Oxford 1999.
- Beck / Eccles [1992] – F. Beck / J. Eccles, J., *Quantum Aspects of Brain Activity and the Role of Consciousness*, Proc. Nat. Acad. Sci. 89 (1992), S. 11357-11361.
- Bieri [1993] – P. Bieri, *Generelle Einführung*, in: ders., (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Bodenheim 21993, S. 1-28.
- Bieri [1993a] – P. Bieri, *Einleitung zum Teil I*, in: ders., (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Bodenheim 1993, S. 31-55.
- Braine [1992] – D. Braine, *The Human Person: Animal and Spirit*, Notre Dame 1992.
- Brüntrup [1996] – G. Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart-Berlin-Köln 1996.
- Churchland [1988] – P.M. Churchland, *Matter and Consciousness. A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge 21988.
- Churchland [1986] – P.S. Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of Mind and Brain*, Cambridge 1986.
- Coreth [2000] – E. Coreth, u.a., *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Berlin-Köln 32000.
- Davidson [1980] – D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980.
- Davidson [1993] – D. Davidson, *Thinking Causes*, in: Heil, John, A. Mele (Hrsg.), *Mental Causation*, Oxford 1993, S. 3-17.
- Dennett [1987] – D.C. Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge 1987.
- Descartes [zit. AT] – R. Descartes, *Œuvres de Descartes*, Hrsg. v. Ch. Adam, P. Tannery, 12 Bde., Paris 1897-1910, ND Paris 1983.
- Descartes [zit. Disc.] – R. Descartes, *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Hrsg. v. E. Gilson, Paris 41967.
- Descartes [zit. 1Disc] – R. Descartes, *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, fr./dt. Übers. und hrsg. v. Lüder Gäbe. Durchgesehen und mit neuem Register sowie einer Biographie von George Heffernan, Hamburg 21997.
- Descartes [zit. Med.] – R. Descartes, *Meditationen de prima philosophia*, lat./dt., hrsg. v. L. Gäbe, H.G. Zekl, Hamburg 31992.
- Descartes [zit. 1Med.] – R. Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Übers. und hrsg. v. Artur Buchenau, Hamburg 1994.
- Descartes [zit. Princ.] – R. Descartes, *Prinzipien der Philosophie. Bemerkungen über ein gewisses Programm*. Übers. u. hrsg. v. H. Buchenau, Hamburg 1965.
- Descartes [zit. Pass.] – R. Descartes, *Über die Leidenschaften der Seele / Les Passions de l'Ame* (frz./dt.). Übers. und hrsg. v. K. Hammacher, Hamburg 1984.
- Disse [2001] – J. Disse, *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik*, Darmstadt 2001.

- Eccles [1994] – J. Eccles, *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*, München 1994.
- Feyerabend [1993] – P. Feyerabend, *Mentale Ereignisse und das Gehirn*, in: P. Bieri, (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Bodenheim 1993, S. 121-135.
- Jensen [1995] – K. Jensen, *Gehirn und Denken. Beiträge zum Leib-Seele-Problem*, Paderborn 1995.
- Lewis [1983] – D. Lewis, *Mad Pain and Martian Pain*, in: *Philosophical Papers*, Vol. 1, Oxford 1983, pp. 122-32.
- Putnam [1975] – H. Putnam, *Mind and Language, and Reality*. *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge 1975.
- Quine [1966] – W.V.O. Quine, *On mental entities*, in: *The Ways of Paradox*, New York 1966, pp. 208-14.
- Rast [1996] – M. Rast, *Artikel: "Kartesianismus"*, in: Brugger, W. (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien 1996, S. 191-192.
- Rorty [1980] – R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980.
- Searle [1986] – J.R. Searle, *Geist, Hirn und Wissenschaft*, Frankfurt/Main 1986.
- Searle [1992] – J.R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge 1992.
- Searle [2006] – J.R. Searle, *Geist. Eine Einführung*, Frankfurt am Main 2006.