

# Das cerebrale Subjekt

Anfragen an eine Neurophilosophie

## *The Cerebral Subject*

*Objections to a Neurophilosophy*

*Michael Stickelbroeck*

### *Zusammenfassung / Abstract*

Der Beitrag geht auf die Herausforderungen ein, die die Neurowissenschaften in ihrem philosophischen Anspruch an ein metaphysisches Verständnis vom Menschen als Person stellen. Nach einer Verortung der Neurowissenschaften in einer globalen »Therapiekultur« mit ihrem schwachen Subjekt werden einige fundamentale Reduktionismen herausgearbeitet, von denen die »Neurophilosophie« ausgeht, um ihnen anhand von philosophischen Argumenten zu begegnen. Ein reduktiver Naturalismus, der das bewusste Selbst als eine vom Gehirn erzeugte »user illusion« ansieht, bringt jede geistige Intentionalität zum Verschwinden. Unter der Voraussetzung, dass alle theoretischen Erklärungssysteme von neuronalen Prozessen im Gehirn generiert werden, ist aber der diskursiv-kognitive Anspruch der eigenen Aussagen nicht mehr zu halten: Als vollständig vom Gehirn produzierte Anschauungen bleiben sie in der neuronalen Realität der „Gehirnheit“ (brainhood) gefangen und entbehren einer entscheidenden Dimension: nämlich jener der vernünftigen Allgemeinheit, die nur aufgrund einer Intentionalität des Geistes eröffnet ist. Ohne eine solche tritt die Eigenart des Geistigen überhaupt nicht in den Blick.

The article deals with the challenge of the philosophical claim of neurosciences regarding a metaphysical understanding of man as a person. After contextualizing the neurosciences in a global »therapeutic culture« with their weak subject, some fundamental reductionisms, assumed by the »neurophilosophy«, are carved out, to rebut them on the basis of philosophical arguments. A reductive naturalism, which considers the conscious self as a »user illusion« generated by the brain, deletes any mental intentionality. Assuming that all theoretical explanation systems are generated by neural processes in the brain, the discursive-cognitive claim of their own statements though is no longer tenable: as ideas entirely produced by the brain they remain caught in the neural reality of the »brainhood« and are deprived of a crucial dimension: namely that of a rational communicability, which is only disclosed in respect to (on the strength of) an intentionality of the mind. Without such the characteristic nature of the mind cannot be seen at all.

## *1. Interpretationen der Neurowissenschaften im Visier der Kritik*

### **a) Einleitung**

Man kann seit einiger Zeit einen Boom der neurowissenschaftlichen Ansätze in zahlreichen Wissens- und Praxisfeldern konstatieren. Die Hirnforschung ist heute dabei, als Leitwissenschaft aufzutreten. Dabei wird das nach außen hin hervortretende

Selbstverständnis nicht in erster Linie von empirisch unumstrittenen Resultaten, sondern von Vorgaben, die den Gegenstand konstituieren, von Erklärungsmustern, Interpretationen und sinnstiftenden backstories generiert. Man kommt nicht umhin, einen »Verheißungscharakter« der Neurowissenschaften zu bemerken: Unter Verweis auf die zwar sehr fortschrittliche, aber noch nicht voll ausgereifte Technologie werden »bahnbrechende Resultate« stets für eine nicht mehr ganz so ferne Zukunft in Aussicht gestellt. Die dadurch in Bewegung gesetzten Deutungsroutinen der hermeneutischen Geisteswissenschaften führen zu der Erwartung, Messdaten und Hirnbilder könnten an die Stelle rivalisierender Erzählungen und Interpretationen treten, die zur Deutung der menschlichen Natur aufgeboten werden.<sup>1</sup>

In der Tat verfehlt die Erzeugung von Bildern mit Hilfe neuer technologischer Möglichkeiten ihre Wirkung auf die Zeitgenossen nicht: Ihrer suggestiven Kraft kann sich kaum jemand entziehen. Und so präsentiert sich das medial erzeugte Bild der kognitiven Neurowissenschaft als zukunftsweisender technoscience, die objektive Messungen von geistigen Vorgängen erlaubt.<sup>2</sup>

Der gegenwärtige kulturelle Horizont, der zu einer starken Pathologisierung der eigenen Selbsteinschätzung verleitet, liefert einen idealen Resonanzboden für die Rezeption solcher Muster: »Die Scanbilder werden emotional aufgeladen und dienen als Anker von Narrativen der eigenen Identität.«<sup>3</sup> In allen gesellschaftlichen Bereichen macht sich heute eine unaufhaltsame »Cerebralisierung« geltend.<sup>4</sup>

Diese Dynamik hat das Projekt einer »kritischen Neuro- und Kognitionswissenschaft« auf den Plan gerufen: Dem Berliner Philosophen Jan Slaby geht es als Initiator nicht nur darum, die problematischen strukturellen Entwicklungen aufzuzeigen, sondern er will die breiteren Horizonte freilegen, in welche die neurowissenschaftlichen Denkstile und Praxisformen eingebettet sind:

»Welche für ›selbstverständlich‹ gehaltenen Vorgaben gehen auf diesem Wege in die Gegenstandskonstitutionen, die Erklärungsmuster, die Interpretationen von Versuchsergebnissen, die sinnstiftenden backstories ein? Welches Verständnis des Menschen, des Lebens, der Gesellschaft, der Wissenschaft liegt dem neurowissenschaftlichen Gegenstandsverständnis zu Grunde; welche impliziten Zielvorgaben sind für die Forschung und ihre projektierten Anwendungen leitend?«<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. J. Slaby, Perspektiven einer kritischen Philosophie der Neurowissenschaften, in: DZPh 59 (2011), 1–16, hier 12.

<sup>2</sup> Vgl. J. Slaby, Kritische Neuro- und Kognitionswissenschaft, in: A. Stephan / S. Walter (Hg.), Handbuch Kognitionswissenschaft, Stuttgart 2013, 523–528, hier 526.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Zu den Neuroökonomie gesellen sich Neuroästhetik, Neurotheologie und -philosophie und die so genannte »Neurocultures« als Hybriddisziplinen. Vgl. dazu F. Ortega / F. Vidal (Hg.), Neurocultures: Glimpses into an Expanding Universe, Berlin / New York 2010.

<sup>5</sup> J. Slaby: Perspektiven, 12; vgl. ders. / S. Choudhury, Proposal for a Critical Neuroscience, in: Ders. / S. Choudhury, Critical Neuroscience. A Handbook of the Social and Cultural Contexts of Neuroscience, Oxford 2012, 29–52, hier 38: »In light of this, we argue that critical neuroscience must ask hard questions about conceptual and normative assumptions and strategic alliances, and work towards re-opening contestations and restaging alternative interpretations and evaluations«.

Es wurde – innerhalb dieses Projektes – auch ein Diskurs darüber angeregt, ob man nicht einen Ansatz verfolgen sollte, der die Organisation und die Funktionsprinzipien des Gehirns zunächst als solche empirisch erforscht, ohne die Ergebnisse sogleich in bereits vorliegende Theoriebestände und begriffliche Einteilungen einzufügen, damit man dem erst ansatzweise verstandenen Gehirn nicht von außen Systematisierungen aufzwingt.<sup>6</sup>

Der folgende Beitrag verfolgt die Intention, der in den Neurowissenschaften vorangetriebenen Dekonstruktion der Person oder der selbstbestimmten menschlichen Subjektivität mit philosophischen Argumenten zu begegnen, wie Robert Spaemann sie in seinem Buch »Personen« formuliert hat. Dazu gehe ich aber zuerst noch genauer auf die Hirnforschung ein, als deren kulturellen Kontext und Nährboden ich zunächst die Pathologisierung moderner Lebenswelten (»Therapiekultur«) und die weit verbreitete Vorstellung eines flachen Selbst ohne Substanz und Stabilität herausstellen möchte.

Sodann soll der harte Kern der sogenannten Neurophilosophie herausgearbeitet werden, indem sie innerhalb der in der philosophy of mind geführten Debatte verortet wird. Anhand eines ihrer repräsentablen Vertreter, Gerhard Roth, sollen einige Argumentationsfiguren herausgehoben werden, die zu einem reduktiven Naturalismus führen, der das Geistige zum Verschwinden bringt. In Abschnitt

f) komme ich auf die Konsequenzen zu sprechen, die sich für das Selbstverständnis des Menschen daraus ergeben: brainhood (Gehirnheit) mit ihrer Dekonstruktion des bewussten Selbst als vom Gehirn erzeugte user illusion.

Im zweiten Teil werden einige Überlegungen zum Phänomen menschlicher Geistigkeit und zur »Natur« seiner Personalität vorgestellt, die Robert Spaemann formuliert hat, und die unschwer auf das umformatierte Selbst der Neurowissenschaften appliziert werden können.

Der hohe gesellschaftliche Stellenwert der Hirnforschung und die daran geknüpften Erwartungen müssen vor dem Hintergrund einer die westliche Hemisphäre erfassenden Therapiekultur verstanden werden. Dann gewinnen sie eine gewisse Plausibilität.

### **b) Neurowissenschaft im Kontext der Therapiekultur – kultureller Hintergrund ihrer Erfolgsgeschichte**

Dass jeder Mensch irgendein Defizit aufweist, wird durch die allgegenwärtige diskursive Formation eines Optimierungsschemas nicht mehr hingenommen; es drängt sich die Notwendigkeit einer Therapie auf. Das autonome, sich selbst bestimmende Subjekt der Moderne wird in der Therapiekultur gleich in mehrfacher Weise geschwächt: Es wird von manifest gewordenen oder doch zumindest latent gebliebenen oder potentiellen Pathologien eingekreist – Risiken, Anfälligkeiten, genetischen Disponiertheiten und Anzeichen (»biomarker«), die ein immer defizitäres und das heißt dann: optimierungsbedürftiges Subjekt zurücklassen.

<sup>6</sup> Vgl. J. Slaby: Kritische Neuro- und Kognitionswissenschaft, 525.

Auch der noch so Gesunde sieht sich in eine diätische, psychologische oder pharmako-technologische Therapiebedürftigkeit gedrängt. Damit gerät er aber zugleich in die Hände von Experten, in deren Kompetenzbereich die Durchführung entsprechender Therapien gelegen ist. Es wird ihm kaum noch zugetraut, konkrete Anforderungen und Probleme des täglichen Lebens eigenverantwortlich zu bewältigen. Diese werden in den Arbeitsbereich von Ärzten, Psychologen, Therapeuten überführt und harren einer Auflösung durch die Expertise.

Die Etablierung einer umfassenden Therapiekultur bildet den idealen Nährboden für den Aufstieg der Neurowissenschaften und eines neuen Expertentums der vitalen Angelegenheiten. Der Soziologe Frank Furedi hat zu dieser Entwicklung, in die sich auch die Neurowissenschaften prominent einreihen, einige interessante Beobachtungen gemacht. Darauf soll kurz eingegangen werden.

Die Therapie verspricht, Antworten auf die Frage des Individuums nach dem Sinn des Lebens zu geben. Dabei steht die Erfahrung des atomisierten Individuums im Zentrum; sie zielt darauf, der isolierten Entfremdung eine Bedeutung zu geben.<sup>7</sup>

Die Affirmation des therapeutischen Selbst bringt eine Distanzierung mit sich – nicht nur vom öffentlichen Leben, sondern auch von informellen Beziehungen der Privatsphäre.<sup>8</sup> Familiäre Interaktion wird oftmals als Wurzel der Vergiftung und Verschmutzung seiner Gefühlswelt diagnostiziert. Dies hat ein neues Genre von Büchern und Filmen generiert, die eine gequälte Kindheit zum Thema haben. Dave Pelzers Bestseller »A Child Called it« und »The Lost Boy« fangen die morbide Faszination von vergifteten Beziehungen gut ein.<sup>9</sup>

Die Rolle, die der Therapeut im Prozess der Optimierung und Professionalisierung des Alltagslebens zu übernehmen hat, führt zur Degradierung der Eigenkompetenz des Individuums, das zu einem diminuierten Selbst wird: »Die Therapiekultur präsentiert sich selbst als Vorbote einer neuen Ära von individueller Auswahl, Autonomie, Selbstkenntnis und Selbstbewusstheit.«<sup>10</sup>

Eine genauere Untersuchung ihrer Ziele und Methoden ergibt allerdings eine weit aus weniger optimistische Wertung des Selbst und seiner eigenen Möglichkeiten. Denn schon die fundamentale Voraussetzung geht davon aus, dass das Individuum von Grund auf durch seine Verletzlichkeit definiert ist.

»Die Tatsache allein, dass die Verwirklichung des Selbst die Funktion einer Abhängigkeitsbeziehung zu Therapeuten ist, stellt die Qualität und Bedeutung der individuellen Autonomie in Frage.«<sup>11</sup>

Professionelle Intervention beschneidet für den, der sich in das System begeben hat, den Akt der Selbstbestimmung. Die eigenen Handlungen verlieren den Charakter des Wählbaren; sie werden unvermeidlich und unabänderlich – außer, man begibt sich in die Hand von Experten. Auf diese Weise wird das individuelle Selbst konti-

<sup>7</sup> Vgl. F. Furedi, *Therapieculture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, London / New York 2004, 89.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 74: »[...] the relationship that really counts is to the self itself.«

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 76.

<sup>10</sup> Ebd., 106.

<sup>11</sup> Ebd., 107.

nuerlich depotenziert und eine äußerst schwache Version menschlicher Subjektivität erzeugt. Der Mensch soll mit einer »realistischeren« und »verletzlicheren« Version seines Selbst versöhnt werden, wie es heißt.

Eine hochdeterministische Perspektive der *conditio humana* bringt eine Überbewertung der charakterbildenden Rolle von Kindheit und Präkindheit mit sich. Man sieht sich in einer ähnlichen Situation wie in der griechischen Tragödie, wo Personen während ihres Lebens nur das vorgegebene *Fatum* realisieren. »Patienten« werden ermutigt, sich selbst nicht so sehr als selbstbestimmt Handelnde, sondern als Opfer ihres Familienlebens zu sehen. Dies geht mit einer Rekonzeptualisierung ihres erwachsenen Selbst einher, das von bestimmten Charakteristiken wie moralischer Handlungsfähigkeit, Reife und Verantwortlichkeit befreit ist.<sup>12</sup>

Man betont zwar zunächst Autonomie und Selbstbestimmung, doch gerade diese wird durch professionelle Intervention beschnitten. Dem Konzept des autonomen Selbst wird widersprochen, indem man die kulturellen Signale für die Unfähigkeit des Individuums, ohne Hilfe mit den eigenen Emotionen fertig zu werden, stark macht: »The self is presented as constantly subject to grave injury and illness.«<sup>13</sup>

Dadurch verliert sich der Sinn für das individuelle Selbst. Das Resultat ist eine distinguiert schwache Version von menschlicher Subjektivität – und dies, obwohl das Gegenteil immer wieder beteuert wird.<sup>14</sup> Sie reflektiert und intensiviert die Desorganisation des Selbstseins und führt zu einer fragilen Identität.<sup>15</sup> Damit einher geht eine Emotionalisierung der Erfahrung, die sich etwa ausdrückt in der Formel: »I am what my feelings are telling me.«<sup>16</sup> Öffentliche Autoritäten bevölkern die private Lebenswelt; dies ist die Logik der Institutionalisierung von therapeutischer Politik. Die Auflösung von informellen familiären und privaten Beziehungen geht einher mit einer Präokkupation für das eigene Selbst. In einer therapeutischen Form hält der Individualismus dazu an, sich von Freunden, Familienmitgliedern und potentiell Vertrauten zu distanzieren. Die Atomisierung des Einzelnen setzt jedoch – so paradox dies klingt – eine anti-individualistische Dynamik frei. Trotz der individualistischen Orientierung führt therapeutische Intervention (*counselling*) oftmals zu einer Standardisierung von Personen und Verhaltensmustern statt zu einer selbstbestimmten Individualität. Letztlich generiert die Fixierung auf gesellschaftliche Anerkennung der eigenen Besonderheit neue Formen der Abhängigkeit – nicht gegenüber einer traditionellen Autorität, sondern gegenüber dem institutionellen Beschaffer solcher Anerkennung und letztlich gegenüber dem Therapeuten:

»The conviction that the individual requires ceaseless affirmation is underwritten by a concept of subjectivity, whose defining feature is vulnerability and dependence on professional or institutional affirmation.«<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 119.

<sup>13</sup> Ebd., 107.

<sup>14</sup> Vgl. ebd.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 143.

<sup>16</sup> Ebd., 144.

<sup>17</sup> Ebd., 173.

### c) Resultate der Neurowissenschaften: Empirie und Deutung

Der Forschungsverband der Neuro- und Kognitionswissenschaften hat zu einer Fülle neuer Erkenntnisse über das Gehirn geführt.<sup>18</sup> Man spricht vom Verbund der sozialen, kognitiven und affektiven Neurowissenschaften (SCAN). Als Zielsetzung dieser Forschungsrichtung kann angegeben werden, die Funktionsweise und Bedingungen auch des mentalen Lebens des Menschen durch seine physischen Grundlagen erklären zu können. Dies muss für die Philosophie des Geistes eine hochbedeutende Herausforderung darstellen.

Nach Auskunft der Hirnforschung sind mentale Zustände wie Schmerz Wut, Freude, Streben, Erkenntnis usw. kein eigenständiger, von neuronalen Aktivitäten des Gehirns unabhängiger Bereich; vielmehr bestehen zwischen Phänomenen, die der mentalen (subjektiven) Innenperspektive zugänglich sind, und Gehirnzuständen beobachtbare Korrelationen und zwar so weitgehend, dass alle mentalen Zustände in physischen, d. h. neuronalen Zuständen realisiert (oder implementiert) sind.<sup>19</sup>

Die verschiedenen bildgebenden Verfahren erlauben es heute, neurologische Prozesse der Erregungsverarbeitung im Gehirn zu messen und mit psychologischen Zuständen und Reaktionen zu verknüpfen. Diese Prozesse können an einer einzigen Nervenzelle oder Synapse untersucht oder als die Aktivität großer Neuronenverbände direkt mithilfe der Elektroenzephalographie (EEG) oder Magnetenzephalographie (MEG) bzw. indirekt mithilfe der Positronen-Emissions-Tomographie (PET) oder der funktionellen Kernspintomographie (fMRI) bestimmt werden. (Indirekt heißt hier über die Stoffwechselabhängigkeit dieser Aktivitäten.) Man kann damit die Aktivitätsmuster einzelner Nervenzellen oder ganzer Hirnareale nach Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt a. M. 1997; G. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a. M. 2001; ders., *Die neurobiologischen Grundlagen von Geist und Bewußtsein*, in: M. Pauen / G. Roth (Hg.), *Neurowissenschaft und Philosophie. Eine Einführung*, München 2001, 155–209; O. Breitbach, *Hirn und Bewusstsein. Überlegungen zu einer Geschichte der Neurowissenschaften*, in: M. Pauen / G. Roth (Hg.), *Neurowissenschaften und Philosophie*, 11–58.

Darbietung bestimmter Reize untersuchen. Darüber hinaus ist es möglich, die zeitliche Parallelität von bestimmten Hirnprozessen und dem bewussten Erleben aufzuweisen. Z. B. lässt sich der Prozess der visuellen Gestalterkennung durch die Kombination von fMRI und MEG bis zu den primären visuellen Arealen zurückverfolgen.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Zur Einführung in die Neurobiologie und Neuropsychologie vgl. G.

Roth / W. Prinz: *Kopf-Arbeit. Gehirnfunktionen und kognitive Leistungen*, Heidelberg 1996 (bes. Teil III und IV); H. Meier / D. Ploog (Hg.), *Der Mensch und sein Gehirn. Die Folgen der Evolution*, München 1997; G.

<sup>19</sup> Vgl. P. S. Churchland, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of Mind and Brain*; Cambridge, MA 1986, 352; G. Roth, *Gehirn, Gründe und Ursachen*, in: H.-P. Krüger, *Hirn als Subjekt?*, 171–186, hier 176–178.

<sup>20</sup> Vgl. G. Roth, *Gehirn, Gründe und Ursachen*, 174ff.

Funktion und Bedeutung solcher Vorgänge für den Organismus sind damit nicht direkt erfassbar. Hier setzt die breit gefächerte Interpretation ein. Grundsatzfragen erheben sich dabei etwa zum Problem der mangelnden Replizierbarkeit von Studien mit funktioneller Magnetresonanztomographie<sup>21</sup> und zu den individuellen Differenzen in den neuronalen Aktivierungsmustern bei identischen kognitiven Aufgaben.<sup>22</sup> Die Schwierigkeit bei der Interpretation der messbaren Daten veranlasst Jan Slaby zu folgender Aussage:

»Ein genauerer Blick auf die SCAN-Disziplinen zeigt, dass es sich hier nicht um die schlichte Übernahme von einschlägigen, weitgehend über Zweifel erhabenen Forschungsergebnissen handeln kann. Die Human-Neurowissenschaften haben noch nicht das Stadium erreicht, in dem von belastbaren Resultaten die Rede sein kann. Das Feld arbeitet weitgehend ohne ein theoretisches Verständnis der Funktionsweise des Gehirns, die technischen Messinstrumente und Datenerhebungsmethoden auf dem heutigen Entwicklungsstand erlauben bestenfalls grobkörnige, niedrig auflösende Zugriffe auf ein neuronales Substrat, dessen Funktionsprinzipien weitgehend im Dunkeln liegen.«<sup>23</sup>

Eine in den Neurowissenschaften vertretene These besagt: Typen von mentalen Zuständen sind mit Typen von Gehirnzuständen identisch.

Für einen Neurowissenschaftler stellen stark korrelierende Muster von Versuchspersonen in bildgebenden Verfahren, die sich bei bestimmten kognitiven Aufgaben ergeben, oftmals bereits ein Plausibilitätsargument für die Identität von mentalem und neuronalem Zustand dar. Jedoch ergeben die Positronen-Emissions-Tomographie (PET) und die funktionelle Magnetresonanztomographie (fMRI) dabei keine strenge Identität der Muster. Die philosophische Reflexion könnte sich – um die erwähnte These zu erhärten – klarerweise nur mit einem strengen Identitätsnachweis zufrieden geben, den die Empirie aber nicht liefert.<sup>24</sup>

Unumstritten ist, dass die SCAN-Wissenschaften physische Zustände als notwendige Bedingung für mentale Zustände erweisen. Damit ist aber noch nichts darüber entschieden, ob sie denn auch hinreichende Bedingung für mentale Vorgänge sind, wovon der Physikalismus allerdings ausgeht. Für diesen sind bestimmte physikalistisch beschreibbare Zustände hinreichend (und notwendig) für bestimmte mentale Zustände. Danach sind diese also vollständig durch die ihnen zugrunde liegenden physischen Zustände bestimmt und besitzen über ihre physische Basis hinaus keine ontologische Realität, höchstens eine epistemische Eigenständigkeit.<sup>25</sup> Sie werden als von außen zu beobachtendes Verhalten von Probanden unter Einschluss von Daten aus deren aktueller Selbstbeobachtung bestimmt. Auf diese Weise findet das ich-bewusste Selbsterleben Eingang in die Verhaltensbeschreibung.

<sup>21</sup> Vgl. C. M. Bennett / M. B. Miller, How Reliable are the Results from Functional Magnetic Resonance Imaging? in: *Annals of the New York Academy of Sciences* (Impact Factor: 4.38). 03/2010, 1191 (1): 133–155.

<sup>22</sup> Vgl. S. Schleim, *Die Neurogesellschaft. Wie die Hirnforschung Recht und Moral herausfordert*, Hannover 2011, 172ff.

<sup>23</sup> J. Slaby, *Kritische Philosophie*, 2.

<sup>24</sup> Vgl. dazu F. Vidal / F. Ortega, Are there Neural Correlates of Depression?, in: J. Slaby / S. Choudhury, *Critical Neuroscience*, 345–366, hier 349–352.

<sup>25</sup> Vgl. T. Kläden, *Mit Leib und Seele. Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin*, Regensburg 2005, 314.

Für das Bestehen eines notwendigen Bedingungs Zusammenhangs zwischen Hirnprozessen und Verhalten lässt sich eine Reihe von Beispielen anführen: Festzustellen ist, dass sich im Broca-Areal Netzwerke befinden, die für das Bestehen von Syntax und Grammatik unabdingbar sind. Eine Verletzung im Bereich des Hippocampus führt dazu, dass ein Patient keine neuen Wissensinhalte mehr lernen kann. Eine Zerstörung der Amygdala führt zum Unvermögen des Patienten, furchterregende Geschehnisse zu erkennen usw.

Man kann die Tatsache, dass zwischen neurophysikalischen Veränderungen im Gehirn und mentalen Phänomenen (Bewusstseinszuständen) klar erkennbare Korrelationen bestehen, durch den Begriff der Supervenienz präzisieren: Dieser bringt zum Ausdruck, dass Veränderungen im Bereich des Mentalen (superveniente Ebene) nur dann auftreten können, wenn damit gleichzeitig Veränderungen auf der physischen (subveniente Ebene) verbunden sind. Daraus ist aber nicht der Umkehrschluss zu ziehen, dass Veränderungen auf der Ebene des Physischen immer bestimmte Vorgänge im Bereich des Bewusstseins implizieren.<sup>26</sup> Wenn Letzteres der Fall wäre, dann würden bestimmte Veränderungen neurophysikalischer Art alle mögliche Typen von Bewusstseinszuständen generieren, d. h. es bestünde eine einseitige kausale Relation zwischen Gehirn und Bewusstsein.

So kann demnach festgehalten werden: Die heutige Hirnforschung erweist physische Zustände als notwendige, jedoch nicht hinreichende Bedingung für mentale Zustände. Robert Spaemann hat dies in seinem Buch »Personen« als deutungsoffenes Faktum konstatiert: »Wir wissen heute, daß mentalen Zuständen bestimmte Zustände des menschlichen Gehirns entsprechen, das heißt, daß sie immer gleichzeitig auftreten.«<sup>27</sup>

#### **d) Das Verhältnis von mentalen und neurologischen Zuständen gemäß der analytischen philosophy of mind (vier mögliche Optionen)**

In der analytischen Philosophie findet man vier rivalisierende Standpunkte zum Leib-Seele-Problem. Um die Position der Neurowissenschaften genauer einordnen zu können, seien diese hier angeführt:

- 1) Substanz-Dualismus (Interaktionismus)
- 2) Semantischer Physikalismus
- 3) Identitätstheorie
- 4) Funktionalismus

Der Substanz-Dualismus geht von zwei unabhängig voneinander bestehenden Entitäten, Geist und Körper, aus, die eine kausale Wechselwirkung aufeinander ausüben (Eccles und Popper). Der semantische Physikalismus hält mentale Phänomene in irgendeiner Form für rückführbar auf physische Phänomene. Er ist in

<sup>26</sup> Vgl. J. Kim, Art. »Supervenienz«, in: S. Guttenplan (Hg.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford u. a. 1994, 575–583, hier 576; J. A. Fodor, *A Modal Argument for Narrow Content*, in: *Journal of Philosophy* 88 (1991), 5–26.

<sup>27</sup> R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*, Stuttgart 1996, 57.

den 1920er-Jahren im Umfeld des »Wiener Kreises« vertreten worden. Ihm zufolge lässt sich jedes mentale Prädikat durch Ausdrücke der physikalischen Sprache definieren.<sup>28</sup>

Für die Identitätstheorie sind mentale Zustände mit Gehirnzuständen oder, allgemeiner gesagt, mit physischen Zuständen identisch. Mentale Ausdrücke müssen sich zwar nicht in physikalischer Sprache definieren lassen, doch dies impliziert nicht, dass mentale Zustände etwas anderes als neuronale Zustände sind. Die Preisgabe mentaler Prädikate stellt keine in Frage kommende Option dar. Die Identitätstheorie sah sich von Anfang an mit Einwänden konfrontiert, deren Zurückweisung ihr eine Präzisierung ihrer Position ermöglichte.

Ein Einwand hat den epistemischen Unterschied zwischen mentalen und physischen Zuständen ausgedrückt: Zu unseren eigenen mentalen Zuständen gibt es einen privilegierten Zugang, während Gehirnzustände öffentlich beobachtbar sind. Außerdem ist introspektives Wissen im Gegensatz zu Wissen über Gehirnzustände in einem gewissen Sinn unkorrigierbar. Schmerz z. B. weist eine unmittelbare phänomenale Qualität auf, die durch Introspektion festgelegt wird. Fragt man nach dem empirischen Aufweis der Identität, so zeigt sich, dass bereits die empirische Evidenz gegen die These von einer strikten Typen-Identität spricht, wonach Typen von mentalen Zuständen mit Typen von Gehirnzuständen identisch wären.

Der Funktionalismus behauptet: Mentale Zustände können relational bestimmt werden durch ihre funktionale bzw. kausale Rolle innerhalb eines Systems. Dabei geht er von der Möglichkeit der Reduktion mentaler auf physische Zustände aus. Er hätte zu zeigen, dass eine rein physikalische Explikation des bewussten Erlebens gelingen kann. Der Physikalismus, der hier einzureihen ist, spricht mentalen Zuständen die ontologische Eigenständigkeit ab. Für ihn sind mentale Zustände unter metaphysischer Perspektive physische Zustände. Insofern vertritt er einen reduktiven Ansatz, der ontologisch gesehen keine wirkliche Alternative zur Identitätstheorie darstellt.<sup>29</sup> An der Seite des Physikalismus steht der begriffliche Funktionalismus: Für ihn gibt es keine eigenständige Ebene funktionaler Zustände.

»Die Natur eines mentalen Zustands wird für DAVID LEWIS nicht schon durch die kausale Rolle, sondern erst durch die genauere Analyse als physischer, genauerhin: neuronaler Zustand bestimmt.« Mentale Zustände »sind kontingent identisch mit physischen bzw. Gehirnzuständen«.<sup>30</sup> Sie sind ihrer Natur nach nicht funktional und daher abhängig von ihrer Realisierung, obwohl sie durch die funktionalistische Methode identifiziert werden können.<sup>31</sup> David Lewis stellt sich in die Tradition des australischen Materialismus, wie ihn Place, Smart und Armstrong vertreten haben (Typen-Identitätstheorie).

<sup>28</sup> Vgl. T. Kläden, *Mit Leib und Seele*, 209ff.

<sup>29</sup> Vgl. G. Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart 1996, 100.

<sup>30</sup> Vgl. Kläden, *Mit Leib und Seele*, 233.

<sup>31</sup> Vgl. D. Lewis, *Mad Pain and Martian Pain*, in: ders., *Philosophical Papers*.

Vol. 1, New York, 122–132; vgl. ders., *Art. Reduction of Mind*, in: S. Guttenplan (Hg.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford Jahr 1999, 412–431.

**e) Der reduktive Physikalismus in den Neurowissenschaften  
– exemplifiziert an Gerhard Roth**

Der Neurobiologe Gerhard Roth beschäftigt sich in seinen Arbeiten mit der Beziehung zwischen Gehirn und Bewusstsein, neuronalen und mentalen Zuständen. Dabei geht es nicht nur um Empirie, sondern um die philosophische Durchdringung der von den SCAN-Disziplinen beigebrachten Befunde. Die Hirnforschung ist philosophisch vor allem deshalb relevant, weil sie die Subjekt-Philosophie kritisiert.

Roth unterscheidet eine Erste-Person-Perspektive (Eigenerfahrung des Subjekts) von der Außenansicht der Dritten Person, wobei aber ausgeschlossen wird, dass dies auf »wesensmäßig unterschiedene Entitäten ›Geist‹ und ›Gehirn‹ schließt lässt« (so wie es die dualistische Position will).<sup>32</sup> Zu Recht wird die Annahme von zwei miteinander wechselwirkenden Entitäten (interaktiver Dualismus) abgelehnt, denn diese berücksichtigt nicht die Inkommensurabilität beider.

Die mit den bildgebenden Verfahren zu eruiierenden Daten deutet Roth so, »dass zwischen neuronalen und mentalen Prozessen keineswegs ›nur‹ eine strikte Parallelität herrscht, sondern dass dem bewussten Erleben notwendig und offenbar auch hinreichend unbewusste neuronale Geschehnisse vorausgehen«.<sup>33</sup>

In seiner Deutung der vorhandenen Korrelationen geht Roth von einer kausal eindeutigen Induktion von Bewusstseinszuständen durch neurophysikalische Vorgänge aus, wodurch – wie er sagt – »der Erlebniszustand von Hirnprozessen vollständig bedingt ist«.<sup>34</sup>

Obwohl zunächst explizit beteuert wird, dass die Identitätstheorie sowie der reduktive Physikalismus abzulehnen seien, wird dies bei der Bestimmung der Relationen von Gehirn und Geist nicht durchgehalten: Es wird eingeräumt, dass Bewusstseinszustände eine semantische Eigenständigkeit besitzen, d. h. die Erlebniszustände der Versuchsperson können nicht adäquat in eine neurophysische Sprache übersetzt werden. Roth gesteht zu, dass neuronale Prozesse nicht zur Selbsterfahrung mentaler Zustände gehören, so wie auch der Beobachter im Labor beim Studium neuronaler Prozesse keine mentalen Zustände erfährt<sup>35</sup>:

»Unzulässig ist es zu sagen: ›Verliebtsein, grüne Gegenstände sehen oder etwas wollen ist nichts anderes als das Feuern der Neuronen‹, denn zum Verliebtsein [...] gehört unabdingbar ein bestimmtes subjektives Erleben.«<sup>36</sup>

Trotzdem ist Roth der Überzeugung:

»Die und die Vorgänge im Gehirn der Versuchsperson führen verlässlich dazu, dass sie die und die Empfindungen hat.«<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Vgl. Kläden, 29. Bezug?

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 30.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 31.

<sup>35</sup> Vgl. G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup> 2000, Kap. 5; auch ders., *Wörter über Hirnforscher reden dürfen und in welcher Weise*, in: H.-P. Krüger (Hg.), *Hirn als Subjekt?*, 27–60, hier 31: »Ich gehe davon aus, dass der Erlebniszustand von Hirnprozessen vollständig bedingt ist. Ich muss aber nicht gleichzeitig im Stande sein, die mentalistische Beschreibung, in der von einem Erlebniszustand die Rede ist, in eine neurobiologische Beschreibung zu übersetzen.«

<sup>36</sup> Ebd., 35.

<sup>37</sup> Ebd., 36.

Als einzige Alternative neben dem reduktiven Materialismus, der alles Mentale eliminiert, sieht Roth den interaktiven Dualismus und den physikalistischen Monismus, der nur eine semantische Differenz zwischen beiden Ebenen zulässt.<sup>38</sup> Roth sieht folgende Sätze als durch die Hirnforschung als erwiesen an:

- a) Geistige Zustände sind von Hirnzuständen vollständig kausal bedingt.
- b) Hirnzustände gehen den geistigen Zuständen, mit denen sie korrelieren, oft zeitlich voraus.
- c) Die Beschreibung geistiger Zustände kann nicht vollständig in eine neurologische Beschreibung übersetzt werden.
- d) Aus Hirnzuständen allein sind geistige Zustände weder ableitbar noch prognostizierbar.
- e) Von geistigen Zuständen begleitete Hirnzustände haben andere Wirkungen als solche, die es nicht sind.
- f) Träger von geistigen Zuständen sind nicht Gehirne, sondern Personen.
- g) Entscheidungen für bestimmte Verhaltensweisen treffen Gehirne, nicht Personen.<sup>39</sup>

Abgesehen davon, dass These a) das Postulat psycho-physischer Naturgesetze impliziert, verhalten sich a) und d) inkonsistent. Während c) bis f) verhindern wollen, dass das Geistige auf das Physische reduziert wird (eliminativer Materialismus), sprechen a) und g) für den Epiphänomenalismus des Geistes. Eine kausale Kraft geistiger Eigenschaften entbehrt für Roth jeder ontologischen Grundlage.

Nun hat Roth ja eingeräumt, dass eine nachprüfbare funktionale Korrelation zwischen Daten aus zwei Phänomenreihen noch nicht besagt, die eine könne durch die andere ersetzt werden. Dass die neuronale Seite dann als die – gegenüber den Verhaltensprädikaten – primäre behauptet wird, ergibt sich aus der Interpretation der Korrelate. Darin wird nämlich der erste Terminus als das explanans (das, wodurch man erklärt) des zweiten aufgefasst. Dieser bildet dann das explanandum (das, was erklärt werden soll).<sup>40</sup>

Einer schwachen Lesart der Korrelationen zufolge gibt es eine relative Entsprechung in beiden Phänomenreihen, die man funktional interpretiert. Wenn Roth von einem »nichtreduktionistischen Physikalismus«<sup>41</sup> spricht, vertritt er genau diese schwache Lesart, die es – entgegen einem Epiphänomenalismus, der nur eine einseitige Kausalität des Neuronalen kennt – erlaubt, von einer im weiten Sinn physikalischen Wechselwirkung zwischen beiden Seiten auszugehen.<sup>42</sup>

»Es gilt allgemein, dass alle Zustände, die durch physikalische Zustände bestimmt werden, ihrerseits physikalische Zustände sind [...] Hirnprozesse sind zweifelsfrei physikalische Zustände, und entsprechend sind die mit ihnen unabtrennbar verbundenen mentalen Vorgänge ebenfalls physikalische Zustände [...] Die nichtreduktionistisch-physikalistische Auffassung des Mentalen geht zweifellos über eine Superve-

<sup>38</sup> Vgl. W. Detel, Forschungen über Hirn und Geist, in: H.-P. Krüger, *Hirn als Subjekt?*, 121–150, hier 130.

<sup>39</sup> Nach W. Detel, *Forschungen über Hirn und Geist*, 130f.

<sup>40</sup> Vgl. H.-P. Krüger, *Hirn als Subjekt?*, 73.

<sup>41</sup> Vgl. G. Roth, *Gehirn, Gründe und Ursachen*, 182.

<sup>42</sup> Vgl. G. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln*, 190–192.

nienz-Theorie hinaus, die N und M als eigenständige Entitäten betrachtet und nur fordert, dass es keinen Unterschied in M ohne einen Unterschied in N geben darf.«<sup>43</sup>

Nun oszilliert Roth aber zwischen der hier vertretenen Anschauung und einer starken Lesart, wie sie vor allem auch populärwissenschaftlich in den allgemeinen Medien provokatorisch zum Tragen kommt. Hierin zeigt sich eine deutliche Primatsetzung der neuronalen Korrelate, die das Subjekt von Verhaltensvollzügen zu einer »virtuellen« Größe werden lässt. Das Gehirn mit seinen internen Strukturen und die zeitlich verteilten neuronalen Aktivitäten werden zum Subjekt der Verhaltenssteuerung. Das Verhalten gerät damit in die Rolle eines Epiphänomens:

»In seiner späten, selbstreflektierenden Form ist das Ich wesentlich von der Sprache und damit von der Gesellschaft bestimmt. Dieses Ich ist nicht der Steuer- mann, auch wenn es sich in charakteristischer Weise Wahrnehmungen, mentale Akte und Handlungen zuschreibt und die Existenz des Gehirns, seines Erzeugers, leugnet. Vielmehr ist es ein virtueller Akteur in einer von unserem Gehirn konstruierten Welt, die wir als unsere Erlebniswelt betrachten.«<sup>44</sup>

Durch die entsprechende Deutungsperspektive gewinnt Roths Kritik an der Subjekt-Philosophie für ihn eine gewisse Plausibilität: Die »Wirklichkeit« von Erlebens- gefühlen wird aus der hirnpfysiologisch-neuronalen »Realität« generiert.<sup>45</sup> In seinem Buch »Fühlen, Denken, Handeln«<sup>46</sup> entwickelt Roth eine Argumentation, die auf einen kausalen Primat des limbischen Systems (bzw. corticaler Zentren) vor dem synchron auftretenden menschlichen Verhalten abhebt. Aus den Korrelaten wird ein Rückweg zu den phänomenologisch beschreibbaren Verhaltensprädikaten, die aus der (Selbst-) Beobachtung des Verhaltens gewonnen werden, eingeschlagen: »Bewußtsein und Einsicht können nur mit ›Zustimmung‹ des limbischen Systems gewonnen werden.«<sup>47</sup> Im Untertitel und im Verlauf des ganzen Buches avanciert das Gehirn schließlich zum Subjekt der Verhaltenssteuerung: »Wie das Gehirn unser Verhalten steuert.« Und sein Buch aus dem Jahr 2003 trägt gleich den Titel: »Aus der Sicht des Gehirns.«<sup>48</sup>

Aus der kausalen Primatsetzung, die das Gehirn zum Erzeuger der Erlebniswelt macht, resultiert dann ein uneingeschränkter Determinismus, der das freie Wollen wie überhaupt das Freiheitsgefühl als Illusion erscheinen lässt. Und so heißt es bei Roth schließlich: »Was aber letztlich getan wird, entscheidet das limbische Sys- tem.«<sup>49</sup>

<sup>43</sup> G. Roth, *Gehirn, Gründe und Ursachen*, 182.

<sup>44</sup> G. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln*, 452.

<sup>45</sup> Vgl. G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, 13. Kap.

<sup>46</sup> Vgl. G. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln*, Frankfurt a. M. 2001, 453.

<sup>47</sup> Ebd., 452.

<sup>48</sup> G. Roth, *Aus der Sicht des Gehirns*, Frankfurt a. M. 2003. Vgl. dazu die Kritik von H.-P. Krüger, *Das Gehirn im Kontext exzentrischer Positionierungen. Zur philosophischen Herausforderung der neurobiologischen Hirnforschung*, in: ders. (Hg.), *Hirn als Subjekt*, 61–98, hier 74: »Gewiss gehört es zur Aufgabe der Objektivierung argumentativer Geltungsansprüche, paradigmatisch und methodisch zu kontrollieren, was den erfahrungswissenschaftlichen Gegenständen (hier: Gehirnen) selbst im Unterschied zu der soziokulturellen Forschungspraktik der neurobiologischen Hirnforscher zukommt. Nur kann diese Aufgabe nicht dadurch gelöst werden, dass aus der Praktik auf den Gegenstand hermeneutisch vorprojiziert wird, statt seine methodenabhängige Gegebenheitsweise zu berücksichtigen.«

<sup>49</sup> Ebd., 453.

## f) Konsequenzen: Gehirnheit (brainhood) und Determinismus

Sind wir unser Gehirn? Viele nehmen dies an, wenigstens in dem Maße, dass gesagt wird, das Gehirn sei das einzige Organ, das wir brauchen, um wir selbst zu sein. Unsere Präferenzen für bestimmte Ansichten wären das Resultat von neuronalen Mechanismen, die sich in SCAN-Bildern des Gehirns widerspiegeln; sogar unsere Religiosität beruhe auf der Aktivierung eines »God-spot« in der cerebralen Cortex.

»,Die Person ist identisch mit der Person P\*, wenn und nur wenn P und P\* ein und dasselbe funktionale Gehirn haben.« Diese Formel von Stéphane Ferrats *Le philosophe et son scalpel. Le problème de l'identité personnelle* (1993) bringt eine Theorie über die Bedingungen von Personalität und personaler Identität auf den Begriff. Fernando Vidal drückt dies so aus: »To have the same brain is to be the same person; conversely, the brain is the only part of the body that we need, and that has to be ours, in order for each of us to be ourselves. The human being depicted here is a ›cerebral subject‹ characterized by the property of ›brainhood‹, i.e. the property or quality of being, rather than simply having, a brain.«<sup>50</sup>

Der führende amerikanische Neurowissenschaftler Michael Gazzanga behauptet, dies alles würde eines klar erweisen: »Du bist dein Gehirn.«<sup>51</sup> Man hat – aus der Perspektive einer kritische Neurowissenschaft – gefragt: Wie ist man dazu gekommen, solche Aussagen als natürlich und evident zu betrachten? Welche Konsequenzen impliziert dies für menschliche Individuen und für die Gesellschaft? Man könnte die Unabdingbarkeit von neuronalen Funktionen für bestimmte Bewusstseinszustände konditional formulieren. Dann wäre es etwas anderes, eine Identität zu behaupten und zu sagen: »Wir sind unser Gehirn«, oder zu sagen, dass wir unser Gehirn schlichtweg brauchen, um wir selbst zu sein.

Die starke Resonanz der Neurowissenschaften im öffentlichen Diskurs erklärt sich aus deren Zusammenspiel mit der Therapiekultur, hat sie doch im homo patiens die Hoffnung auf neue Heilungsmöglichkeiten erweckt oder ihn zur Selbsthilfe – auch unter Inanspruchnahme von Counselling – ermutigt.<sup>52</sup>

»So the universe in which ›we are our brains‹ – in other words, in which we are ›cerebral subjects‹ – is a multiface reality, animated by conflicting interests, controversial opinions, media hype, inflated utopian and dystopian claims, public policy and economic stakes.«<sup>53</sup>

<sup>50</sup> F. Vidal, *Person and Brain. A Historical Perspective from within the Christian Tradition. What is our Real Knowledge about the Human Being.* (Päpstliche Akademie der Wissenschaften, Scripta Varia 109, Vatikan 2007, <http://www.pas.va/content/dam/accademia/pdf/sv109/sv109-vidal.pdf>, 2.

<sup>51</sup> M. Gazzanga, *The Ethical Brain*, New York 2005, 31.

<sup>52</sup> Vgl. F. Vidal, *Brainhood, Anthropological Figure of Modernity*, in: *History of Human Sciences* 22 (2009), 5–36, hier 10: »Inf lated claims and a revolutionary rhetoric have an obvious self-serving function, sustaining the cerebral subject ideology, and reinforcing the alliance between the norms and ideals of individualistic autonomy and self-reliance on the one hand, and on the other hand the prestige of the advanced technology supposed to demonstrate that we are our brains.«

<sup>53</sup> Vidal, [http://www.mpiwg-berlin.mpg.de/en/research/projects/DeptII\\_VidalFernando-BeingBrains](http://www.mpiwg-berlin.mpg.de/en/research/projects/DeptII_VidalFernando-BeingBrains) vgl. ders., *The cerebral Subject and the Challenge of Neurodiversity*, in: *BioSocieties* (2009), 4,425–445, hier 426: »I believe the term ›cerebral subject‹ is an illustrative way to describe braincentered approaches to the human person and to understand the use of cerebral vocabulary within the neurodiversity movement.«

Francisco Ortega hat in verschiedenen Artikeln die Tendenz zur cerebralen Selbstdefinition von Personen kritisiert.<sup>54</sup> Er hegt den Verdacht, dass die Idee einer »Neurobiologisierung des Selbst«, wie sie in dem Terminus »neurochemisches Selbst« oder »Cerebralisierung des Selbst« zum Ausdruck kommt, nicht das Ergebnis, sondern eine Voraussetzung der Neurowissenschaften ist.<sup>55</sup> Was jemand glaubt, ersehnt und fühlt, wird – genauso wie das Verhalten – in cerebralen oder neurochemischen Begriffen ausgedrückt, und auch die sozialen und kulturellen Wirkungen des Innenlebens werden dem Gehirn zugeschrieben.<sup>56</sup>

Das Aufkommen und die Akzeptanz der Neuro-Diversität-Bewegung sind ein Indikator für den gesellschaftlichen Einfluss des neuen Selbstverständnisses, das aus der neuronalen Definition des Ich resultiert. Ihre Anwältinnen reklamieren die Anerkennungswürdigkeit der Neurodiversität. Man geht dazu über, sich selbst – mit Hilfe von neuronalen/therapeutischen Kategorien, die zur Konstruktion der eigenen Identität herangezogen werden – also neurodivers zu definieren und kommt so zu dem, was Joseph Dumit »objective self-fashioning« genannt hat.<sup>57</sup> Gemeint ist eine diskursive Selbstgestaltung mittels aus der Wissenschaft übernommener und somit für »objektiv« erachteter Versatzstücke. Sie fungieren als Signatur der eigenen Besonderheit – als Marker von Individualität –, die damit demonstriert wird. Das cerebrale Subjekt (Ortega) setzt die Scanbilder des eigenen Gehirns als Marker von abgrenzender Individualität ein; sie fungieren auf dem Hintergrund einer »Neurodiversität als Signatur der eigenen Besonderheit (Autismus, Hyperaktivitätsstörung etc.). »Die Scanbilder werden emotional aufgeladen und dienen als Anker von Narrativen der eigenen Identität.«<sup>58</sup>

Unter den Advokaten der Bewegung sind oftmals selbstreferentielle Stellungnahmen wie jene von Meyerding zu finden: Ihr Arbeitgeber und ihre Freunde, schreibt sie, »glauben, sie hätten mir vermittelt, was sie erwarten, dass ich tun soll, aber sie haben in einer Sprache geredet, die mein Gehirn nicht versteht.«<sup>59</sup> In dieser Aussage suggeriert schon allein die Semantik, dass Individuen Gehirne seien. Gehirne werden in ihrer Funktion personifiziert.

Auch das 2004 von elf führenden Neurowissenschaftlern publizierte »Manifest« über den gegenwärtigen Status und zukünftige Aufgaben und Erwartungen ist diesbezüglich sehr aufschlussreich: Auf der einen Seite wird die Überzeugung von der zukünftigen Zuhandenheit von bis dato nicht sehr verlässlichen (empirischen) Ergeb-

<sup>54</sup> F. Ortega, *The Cerebral Subject and the Challenge of Neurodiversity*, in: *BioSocieties* (2009), 4, 425 – 445; F. Ortega/F. Vidal, *Neurocultures: Glimpses into an expanding universe*, Frankfurt 2010. Zusammen mit Fernando Vidal arbeitet er z. Zt. an einem Buch mit dem Titel: *Being brains*.

<sup>55</sup> F. Ortega, *The cerebral Subject*, 426: »Thus, the idea of a »neurobiologization of selfhood«, expressed in the notion of »neurochemical self« (Rose, 2007) or the »cerebralization« of the self, largely represented by the notion of the »cerebral subject« (Ehrenberg, 2004; Ortega and Vidal, 2007; Vidal, 2009), may constitute an underlying presupposition of the »new brain sciences.«

<sup>56</sup> Vgl. D. Rees/S. Rose (Hg.), *Perils and Prospects*, Cambridge 2004.

<sup>57</sup> Vgl. J. Dumit, *Picturing Personhood*, Princeton 2004.

<sup>58</sup> J. Slaby, *Kritische Neuro- und Kognitionswissenschaft*, 526.

<sup>59</sup> Vgl. J. Meyerding (1998). *Thoughts on finding myself differently brained*.

URL (accessed July 2009): <http://mjane/zolaweb.com/diff.html>; zitiert bei

F. Ortega: *BioSocieties* (2009), 4, 425 – 445, hier 437.

nissen als »Einsicht der modernen Neurowissenschaften« zelebriert, z. B. dass alle psychologischen Phänomene im Prinzip durch neurochemische Prozesse erklärt werden können oder dass Geist und Bewusstsein im Laufe der Evolution emergiert seien.

Auf der anderen Seite wird das neuronale Netzwerk zwischen der Ebene von Molekülen und einzelnen Zellen und der Ebene von großen Hirnregionen, die mittlere Hirnebene also, als die große Lakune des neurowissenschaftlichen Wissens betrachtet, aus dem eine einheitliche Gehirntheorie (ähnlich wie in der Physik die Quantenmechanik) herausgedreht werden soll. Von einer solchen Theorie wird erwartet, dass sie die »harten« Fragen nach dem Erwerb von Wissen, Bewusstsein und Selbsterfahrung wird beantworten können, »weil in diesem zukünftigen Moment das Gehirn fähig sein wird, sich selbst zu verstehen«. <sup>60</sup> Obwohl man nicht mit einem Triumph des »neuronalen Reduktionismus« rechnet, vollzieht man doch durch die Personifizierung von Gehirnfunktionen eine doppelte Reduktion von Personen auf Gehirne und von sozialem und psychologischem Wissen auf neurowissenschaftliche Information.

So führen die in der Öffentlichkeit popularisierten Thesen von Roth u. a. zu Umformatierungen im Verständnis von Subjektivität und Personalität. Man hat daher zu Recht vom Aufkommen einer spezifisch cerebralen Subjektivität gesprochen. <sup>61</sup> Darüber hinaus ist zu bemerken, dass Personalität in vielen Diskursen durch brainhood ersetzt wird – ein Ausdruck, der von Fernando Vidal stammt und im Deutschen am besten mit »Gehirnheit« wiedergegeben werden kann. Von ihm stammt auch die Aussage: »Das cerebrale Subjekt ist die der Moderne inhärente archetypische Figur.« <sup>62</sup>

## 2. Überlegungen zur Geistigkeit und zum Personsein des Menschen

### a) Der Selbstwiderspruch des reduktionistischen Physikalismus

Neurobiologen betrachten vielfach das Gehirn als Subjekt von Erkenntnis und Handeln. Es verhält sich zu den Bewusstseinsakten einseitig kausal. Mit dem, was sie behaupten, erheben sie einen diskursiv-kognitiven Wahrheitsanspruch. Ihre Aussagen liefern jedoch – zusammen mit dem von Roth vertretenen »Plädoyer für den Individualismus« <sup>63</sup> – in ihrem Geltungsanspruch für andere Individuen ins Leere, wenn sie doch – nach Roths eigener Auskunft – einem hirnhysiologisch determinierten Freiheitsgefühl entspringen. Als solche sind sie selbst ohne jeden kausalen Einfluss für andere. Wie sollen sie dann aber soziokulturell vermittelbar sein? Mit dem eigenen Anspruch auf intersubjektive Geltung ihrer Behauptungen geraten die Anhänger eines reduktiven Physikalismus in einen performativen Selbstwiderspruch. Spaemann hat von der »Idiosynkrasie« von Individuen gesprochen, die vollständig in vom Gehirn

<sup>60</sup> Vgl. Das Manifest, in: *Gehirn & Geist* 6 (2004), 30–37, hier 37.

<sup>61</sup> Vgl. N. Rose, *The Politics of Live Itself*, Princeton 2007.

<sup>62</sup> Vgl. F. Vidal, *Brainhood*, *Anthropologica Figure of Modernity*, in: *History of Human Sciences* 22 (2009), 5–36.

<sup>63</sup> Vgl. G. Roth, *Fühlen*, 457.

produzierten Anschauungen befangen wären. So bringt er das eben Gesagte prägnant auf den Begriff: Die »Dimension vernünftiger Allgemeinheit« ist darin (in der Welt von lauter physisch induzierten Zuständen) gar nicht eröffnet.<sup>64</sup>

### b) Der reduktionistische Physikalismus fußt auf dem Dualismus

Der reduktionistische Physikalismus lebt vom Dualismus, den er zwar in Frage stellt, ohne ihn jedoch wirklich hinter sich gelassen zu haben, sofern er sich »die Weise, das Problem zu formulieren, vom Dualismus vorgeben läßt«.<sup>65</sup> Spaemann würde die von Roth u. a. vertretene Version des Physikalismus unter die Kategorie »monistischer Materialismus« oder »Epiphänomenalismus« subsumieren. Es handelt sich nicht um einen Epiphänomenalismus im engeren Sinn, der es ausschließt, dass mentale Zustände auf physische zurückwirken können und für alles, was in der Welt geschieht, irrelevant ist, sondern um einen Epiphänomenalismus im weiteren Sinn, sofern sämtliche mentalen Vorgänge von neuronalen ableitbar sind. Der Materialismus setzt den cartesianischen Dualismus voraus, denn er geht davon aus, dass die Sphäre des Mentalen, die Innenansicht des Subjektes, und die der physikalischen Ereignisse, unabhängig voneinander definierbar sind, um dann die mentale Sphäre als Funktion der physikalischen zu interpretieren.<sup>66</sup>

Die Dichotomie von Dualismus und Physikalismus, wie sie von Neurophilosophen konstruiert wird, um sich dann für den letzteren zu entscheiden, geht überhaupt auf Descartes zurück, da man den Körper vor ihm nicht als eine – mechanischen Gesetzen genügende – *res extensa* betrachtet hat.»Das dualistische Bild des Geistes als des Gespenstes mit Steuerfunktion in der Körpermaschine bleibt so in den meisten physikalistischen Theorien bestehen, nur besteht nun ein Dualismus zwischen dem Gehirn (oder weiter gefasst: dem neuronalen System), das die zentral Steuerfunktion des menschlichen Körpers übernimmt, und dem Rest des Körpers.«<sup>67</sup>

So ist die aktuelle Diskussionslage in der Philosophie des Geistes vom cartesianischen Bild des Geistes abhängig. Überhaupt hat man das Gehirn mit dem cartesianischen *Ego cogitans* identifiziert, für das es unwesentlich ist, zu einem menschlichen Körper zu gehören, um es dann aber organisch zu verleiblichen. Das Gehirn ist sozusagen die materialisierte *res cogitans*. Uwe Meixner fragt darum zu Recht: »Was ist ein Materialist, auch ein moderner, anderes als ein einseitiger cartesianischer Dualist?«<sup>68</sup>

### c) Monistisches Dogma

Spaemann erwähnt den empirischen Befund, dass es eine Korrelation zwischen bestimmten mentalen Zuständen und jenen des menschlichen Gehirns

<sup>64</sup> Vgl. R. Spaemann, *Personen*, 56.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 58.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., 59.

<sup>67</sup> T. Kläden, 312.

<sup>68</sup> U. Meixner, Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes, in: U. Meixner/A. Newen (Hg.), *Seele, Denken, Bewusstsein. Grundlegende Konzeptionen zur Philosophie des Geistes in der Philosophiegeschichte*, Berlin/New York 2003, 308–388, hier 309.

gibt.<sup>69</sup> Trotzdem sind das subjektive Erleben, z. B. dass jemand Angst hat, und das entsprechende neurologische Korrelat zunächst einfachhin inkommensurabel. Bei der Interpretation dieser Entsprechung behauptet sich heute der materialistische Monismus:

»Für den Materialismus ist das Mentale ein bloßes Epiphänomen materieller Prozesse, das als solches allerdings eindeutig von dem basalen Phänomen unterscheidbar ist.«<sup>70</sup>

Spaemann spricht von einem »monistischen Dogma«, das nicht erhärtet werden kann,<sup>71</sup> und analysiert klar, dass das monistische Dogma vom Dualismus lebt. Das subjektive Erleben, z. B. dass jemand Angst hat, und das entsprechende neurologische Korrelat, können nicht aufeinander rückgeführt werden.

Zwischen dem Bereich des subjektiven Erlebens und der physikalischen Ereignisse waltet eine Inkommensurabilität, die jedoch in einer vitalen Einheit einbehalten ist. Sowohl der Dualismus als auch der Monismus verfehlen es allerdings, die »Einheit des Inkommensurablen« zu denken: Der Dualismus verfehlt es, sofern er eine Wechselwirkung zwischen Erleben (menschlichen Zuständen) und physikalischen Ereignissen annimmt und verkennt, dass es kausale Relationen nur zwischen homogenen Realitäten geben kann; der Monismus verfehlt es, weil er das eine aus dem anderen ableitet. Der Monismus ist – entgegen den Beteuerungen seiner Vertreter – dualistisch, denn er ist unfähig, eine Einheit von Erleben und Materie zu denken. Er erklärt das eine zum Epiphänomen des anderen. Wenn einzig die Physik den Bereich darstellt, um den es wirklich geht, dann geht es eigentlich um gar nichts, und der Mensch streicht sich sozusagen selbst durch.<sup>72</sup>

#### **d) Die Differenz von intentionalen Akten und mentalen Zuständen**

Mit dem bloßen Phänomen mentaler Vorgänge ist nun aber die humane Dimension von Handlungen noch gar nicht erreicht. Diese müssen einen seelischen Vorgang ausdrücken. Der mentale Prozess als solcher ist noch keine Handlung. Was die Vertreter der Gehirnforschung übersehen, ist das entscheidende Faktum, dass die mentalen Zustände, sofern sie spezifisch menschlich sind, gar nicht ohne die Handlung, auf die hin sie angelegt sind, definiert werden können.<sup>73</sup>

Mit seiner geistigen Intention richtet der Mensch sich auf ein Erkenntnisobjekt oder ein zu erlangendes Gut aus. Sollte es wahr sein, dass einem jeden solchen Objekt ein jeweils eindeutiger Gehirnzustand entspricht, dann müsste es – so Spaemann – möglich sein, »aus dem Gehirn eines Mathematikers den Inhalt der Mathematik und aus dem des Historikers die Geschichte des Dreißigjährigen Krieges zu erschließen.«<sup>74</sup>

<sup>69</sup> R. Spaemann, *Personen*, 57.

<sup>70</sup> Ebd., 58.

<sup>71</sup> Vgl. ebd.

<sup>72</sup> Vgl. ebd.

<sup>73</sup> Vgl. ebd., 59.

<sup>74</sup> Vgl. ebd.

Ohne die Ausrichtung auf ein Objekt der Erkenntnis oder des Handelns tritt die Eigenart des Geistigen überhaupt nicht in den Blick. Wenn man, wie es angelsächsische Neurophilosophen tun, »Geist« auf individuell erlebbare Zustände einschränkt, damit er mit empirischen Methoden untersucht werden kann, »kommt man bestenfalls an das aktuelle Selbstbewusstsein heran, nicht aber an die Spezifik geistige Phänomene«. <sup>75</sup> Für die von Roth u. a. vertretene Position wird die mentale Sphäre zu einer Funktion der physischen; dies setzt allerdings voraus, dass »sie nicht bereits durch den intentionalen Bezug auf physische Ereignisse definiert ist«. <sup>76</sup> Freilich gibt es eine Reihe von nicht-intentionalen seelischen Zuständen wie z. B. Schmerzen, Stimmungen, Erregungszustände, die ohne einen intentionalen Bezug zu einem physischen Objekt beschrieben werden können. Sie sind »als die subjektive Seite objektiver physischer Prozesse« zu deuten. <sup>77</sup> Für die Differenz zwischen erlebbaren Zuständen wie Schmerzen und den ihnen zugrunde liegenden Begebenheiten ist eine dualistische Beschreibung angemessen, denn beides liegt auf einer anderen semantischen Ebene. <sup>78</sup>

Wo es aber um Einstellungen geht, die eine Objektbezogenheit aufweisen und die anderen kommunizierbar sein sollen, kommt immer Intentionalität ins Spiel, die über solche unbezügliche Zustände hinausgeht. Die empirische Einlösung argumentativer Geltungsansprüche wird auch von der Hirnforschung intendiert, diese sind aber von anderer Ordnung als aktuelle Bewusstseinszustände. Wäre dem nicht so, dann würden wir uns mit allen Behauptungen in der Sphäre des bloß Mentalen bewegen, die vom Physikalismus aber zuvor für ontologisch bedeutungslos erklärt wurde. Daher muss man eine Differenz zwischen psychischen Zuständen und intentionalen Akten einführen. <sup>79</sup>

Was die nichtintentionalen Zustände betrifft, so bleibt ihr ontologischer Status ambivalent. Die These, sie seien nicht etwas, was »es gibt«, kann zunächst widerspruchsfrei festgehalten werden. Anders verhält es sich jedoch, wenn es um intentionale Einstellungen geht: Alle jene Akte des Erkennens, Meinens, Beurteilens und Wollens richten uns aus auf eine Welt mit ihren materiellen Wesen, die aber nur in solchen Akten für uns objektiv wird. Wären sie bloß die subjektive Seiten »an sich gleichgültiger neuronaler Prozesse«, führte dies zur Vergleichsgültigung der These, mit der dies behauptet wird. Es käme überhaupt auf nichts an, auch nicht auf die Differenz von wahren und falschen Urteilen.

»Wo also theoretische oder praktische Intentionalität ins Spiel kommt, da wird der materialistische Reduktionismus selbstwidersprüchlich. Intentionalität kann überhaupt nicht adäquat als psychischer Zustand beschreiben werden.« <sup>80</sup>

### e) Die Person als geistiger Selbstbesitz und freier Ursprung von Handlungen

Ging es bei den bisherigen Überlegungen um die Profilierung geistiger Vorgänge von aktuellen Bewusstseinszuständen nichtintentionaler Art und um die Relation, die

<sup>75</sup> Vgl. H.-P. Krüger, Philosophie und neurobiologische Hirnforschung, 78.

<sup>76</sup> Vgl. R. Spaemann, Personen, 59.

<sup>77</sup> Vgl. ebd., 60.

<sup>78</sup> Vgl. ebd., 60f.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 62.

<sup>80</sup> Ebd.

beide mit ihren materiellen Bedingungen aufweisen, so dient die im Folgenden gebotene Skizze dazu, die Eigenart des menschlichen Personseins herauszuarbeiten. Während die Neurophilosophie, die hier John Locke folgt, Personsein mit aktuellem selbstreferentiellem Bewusstsein identifiziert, löst sich Spaemann von dieser angelsächsischen *philosophy of mind*, um eigene Wege zu beschreiten.

Die Person zeichnet sich vor allem durch Selbstbesitz aus. Zwischen dem Suppositum und der geistigen Natur besteht keine einfache, differenzlose Identität, sondern eher eine Beziehung des Habens, der Zueignung. Der Person kommt es wesentlich zu, lebendig zu sein. Ihre Weise zu sein unterscheidet sich jedoch davon, wie andere lebendige Wesen ihre Existenz ausüben.<sup>81</sup> Diese sind eine Instantiierung ihrer Natur. Dagegen unterscheidet der Mensch sein Sein von seiner bestimmten Weise zu sein, also von dem, was wir »Natur« nennen. Personen sind nicht eine jeweils neue Instantiierung ihrer Natur, vielmehr ist ihre Natur etwas, das sie haben. Ihr Sein besteht im Haben einer Natur. Dafür ist die Existenz als »rationale Natur« – im Vergleich mit dem Esel etwa – nicht unwesentlich.<sup>82</sup> »Person ist ein Selbst-sein, das mit keiner qualitativen Bestimmung gleichgesetzt werden kann. Darum entzieht sie sich auch jeder Definition durch einen Kontext.«<sup>83</sup>

Entscheidend ist, dass die Person ein lebendiges Wesen ist. Man kann die menschliche Person nicht abgelöst von dem, was wir »Natur«, das Prinzip der Selbstbewegung im biologischen, psychischen und geistigen Sinn nennen, begreifen. Menschliche Personen sind Lebewesen, die von einem inneren Telos bewegt sind und die ein Selbstsein haben. »Die Identität der Person ist eine Funktion der Identität eines Lebewesens.«<sup>84</sup>

Im Vergleich mit jenen neuzeitlichen Begriffsbestimmungen, die das Personsein im Gefolge des Cartesischen Dualismus, der Bewusstsein und Materie unabhängig voneinander definiert, in das aktuelle Bewusstsein verlegen, das sich, losgelöst vom Körperlichen, als reines »Ich denke« vollzieht, ist es nach dem hier vertretenen Ansatz nicht unwichtig, die Person als Besitzerin einer lebendigen, leibgeistigen Natur in den Blick zu bekommen, die sich durch die Aktuierung der in dieser Natur angelegten Potenzen zu einer größeren Fülle des Seins hin entfaltet. Ihre Aktvollzüge stellen eine Erweiterung des akzidentellen relationalen Seins der Person dar, deren Streben von Anfang an auf die Erfüllung dieser Möglichkeiten aus ist. Jedes In-Beziehung-Treten zu anderen, jede Entfaltung der relationalen Personalität bedeutet immer auch eine solche Aktuierung einer vorgegebenen substantialen Potenz. Es ist ein Wesenszug alles Lebendigen, dass hier fortwährend Möglichkeiten realisiert und – im Falle des Menschen – seine Personalität nach und nach zum Vollzug erweckt wird, wie dies bei einem Kleinkind an der sukzessiven Erweiterung seiner interper-

<sup>81</sup> R. Spaemann bringt hierfür das Beispiel der Fledermaus: »Bei der Fledermaus scheint das Sein, das Lebendigsein, ganz in diese [f ledermausartige] ›Weise‹ versenkt zu sein, ganz in ihr aufzugehen« (Spaemann, *Personen*, 40).

<sup>82</sup> Vgl. ebd.

<sup>83</sup> Ebd., 137.

<sup>84</sup> Ebd., 147.

sonalen Relationalität<sup>85</sup> zu studieren ist. Wir würden aber nicht sagen – und es wäre auch ganz kontraintuitiv –, dass das kleine Kind nicht von allem Anfang an ein »Jemand« wäre, sondern sich durch die wiederholten Akte der Zuwendung und Anerkennung von einem »Etwas« zu einem »Jemand« entwickeln würde.<sup>86</sup>

Der Mensch ist der Besitzer einer Natur, der es vorrangig zukommt, lebendig zu sein. Er steht damit in einer naturwirklichen Hinordnung zu seinem Leib und zu anderen Personen. Die Aktuierung seiner Möglichkeiten ist der Vollzug lebendigen geistigen Seins. Die menschliche Person ist in der klassischen Ontologie Besitzerin einer zusammengesetzten Natur, in der die Seele sich das Formprinzip bildet, indem sie die Materie zu einem lebendigen Organismus beseelt. Als solche ist die Person nie nur reine Innerlichkeit, sondern hat immer auch einen »Außenaspekt«, der sie für andere identifizierbar macht.<sup>87</sup> Dies zeigt sich noch vor jedem ontologischen Diskurs in der phänomenologischen Analyse. Dagegen stellt die Cartesische *res cogitans* kein solches Formprinzip dar, denn Organismen sind für Descartes nach Analogie von Maschinen organisiert. Personsein hat mit der leiblichen Wirklichkeit des Menschen nichts mehr zu tun. In der Schule Lockes wird man das Sein von Personen konsequent vom Sein der Lebewesen ablösen und verselbständigen. »Ichbewusstsein« könnte theoretisch auch in einem Computer oder in einem mit elektromagnetischen Strömungen versorgten Gehirn anzutreffen sein. Zurecht führt Spaemann die Krise des Personbegriffs in der Bewusstseinsphilosophie auf den Cartesischen Dualismus zurück, für den es im Grunde unmöglich ist, »Leben« zu denken.<sup>88</sup>

Dagegen impliziert das Festhalten an einer substantialen Auffassung des Personseins die Feststellung: Personsein ist das Existieren einer rationalen Natur. Es gibt viele andere individuelle, auch lebendige Substanzen. Sie werden aber, anders als die Person, nicht mit einem Eigennamen benannt. Warum? Weil Individuen mit einer geistigen Natur zu ihrer Natur in einem anderen Verhältnis stehen als Individuen, die keine solche haben. Diese sind nur serielle Repräsentanten ihrer Art. Person aber ist jemand, nicht etwas, nicht ein »Fall von« oder eine Nummer dieser Wesenheit innerhalb einer seriellen Reproduktion. Die Person verwirklicht ihre Einzigkeit darin, auf ihre persönliche und unwiederholbare Weise *rationabilis naturae* zu sein und so auch an einem vorgegebenen Allgemeinen teilzuhaben.

<sup>85</sup> Vgl. Spaemann, *Personen*, 248: »Selbsttranszendenz, Überschreitung der vitalen Ichzentriertheit, wird dadurch ermöglicht, dass der Mensch sich von anderen anerkannt erfährt. Personen gibt es nur im Plural.«

<sup>86</sup> Vgl. ebd., 257f: »Die Mutter hat aber nicht das Bewusstsein, hier etwas zu simulieren, also so zu tun, als sähe sie etwas vor sich, was sie doch in Wirklichkeit erst herbeiführen will. Wir haben nie das Bewusstsein, Personen zu machen. Personsein ist vielmehr im eminenten Sinn Existieren-aus-eigenem-Ursprung, das allem Herstellen von außen entzogen ist. Es gibt keinen gleitenden Übergang von »etwas« zu »jemandem«. Nur weil wir mit Menschen immer und von Anfang an nicht als mit etwas, sondern als mit jemandem umgehen, entwickeln die meisten von ihnen die Eigenschaften, die diesen Umgang im nachhinein rechtfertigen.«

<sup>87</sup> Vgl. ebd., 46: »[...] die Person selbst weiß von der Einmaligkeit des Ortes, von der Unverwechselbarkeit der Beziehung zu allem andern und damit von ihrer eigenen Einmaligkeit. Da es sich also um eine Einmaligkeit der Beziehung handelt, ist sie gar nicht ohne den Außenaspekt der Person zu denken. Dieser Außenaspekt ist primär durch den Körper vermittelt.«

<sup>88</sup> Vgl. ebd., 144ff.

»Der Name ›Person‹ wird nicht verwendet, um ein Individuum von Seiten seiner Natur, sondern um ein Ding zu bezeichnen, das in einer solchen Natur subsistiert.«<sup>89</sup>

Die Subsistenz in einer Natur ist nicht vom Aspekt des Wirklichseins, der Existenz, zu trennen. Das Sein einer Person ist das Leben eines Menschen. Leben gibt es aber nur als wirkliches, nicht als mögliches. Dagegen sind die Arten, auch die Artnatur »Mensch« mögliche Weisen des Soseins. Aristoteles war noch nicht mit dem Gedanken der Kontingenz vertraut: Sosein und Dasein standen für ihn nicht in der ontologischen Differenz, denn die Form, die den Dingen ihr Sosein verleiht, macht für ihn auch, dass es ist. Das Seiende schlechthin ist für Aristoteles die erste Substanz. Auf sie beziehen sich Entstehen und Vergehen, die immer nur Gestaltveränderung, das Wechseln der Form, sein können. Das Fehlen des Schöpfungsgedankens ließ noch nicht jene innere Differenz erkennen, die sich zwischen einem vollständig bestimmten Einzelding und seinem Sein auf tut. Das durch Seele und Leib vollbestimmte individuelle Wesen Mensch verhält sich für Thomas gegen Sein und Nichtsein noch einmal indifferent. Anders die Person: Sie kann nie den Status des bloß Möglichen besitzen. Sie hat entweder eine je-jetzigte Existenz oder sie ist überhaupt nicht. »Person« nennen wir einen Menschen, sofern er aus dem Bereich des Idealen heraustritt und als lebendiges Wesen zu existieren beginnt, denn das Wirklichsein der Person ist immer Leben.<sup>90</sup>

In der Kontingenz der Personen, die ihr Sein in der Differenz zu ihrem Wesen vollziehen, gründet ihre Fähigkeit, sich zu ihrer Natur und allen Soseinsbestimmungen noch einmal in Freiheit distanzieren zu können. Personen können sich zu dem, was sie sind, noch einmal verhalten. Der Person ist auch Distanz zu ihren in der Vergangenheit abgeschlossenen Handlungen, das Eingeständnis von Schuld möglich macht, das eine ganz eigene Art der Stellungnahme bedeutet und das im Hinblick auf den anderen die Bedingung der Möglichkeit von Verzeihen ist. Dass der Mensch als Person sich von seinem unmittelbaren Erleben, seinen psychischen Reaktionsweisen und Impulsen distanzieren kann, macht für ihn ebenfalls eine Antizipation der Zukunft im Versprechen möglich. Darin bindet er sich, indem er über sich selbst verfügt, und nimmt in der »Welt« der anderen die Stelle eines verlässlichen Partners ein.

<sup>89</sup> S. Th. I 30, 4.

<sup>90</sup> Vgl. Spaemann, Personen, 80 (mit Bezug auf Thomas von Aquin): »Das ›forma dat esse‹ wird sozusagen noch einmal in Klammern gesetzt. Das Ganze aus Materie und Form ist für Thomas von Aquin noch einmal ideell, eine individuelle Wesenheit. [...] Dem entspricht, dass für Thomas von Aquin jedem Einzelwesen eine göttliche Idee entspricht. Diese Idee ist die Idee eines Menschen, nicht die einer Person. Denn ›Person‹ nennen wir diesen Menschen, sofern er außerhalb Gottes, ›extra causam‹, existiert.« Wichtige Hinweise dazu auch ebd., 144–147.