

Das aktuelle theologische Buch

COLIN MCGINN, *Wie kommt der Geist in die Materie?* Das Rätsel des Bewusstseins. Aus dem Englischen von Susanne Kuhlmann-Krieg. C.H. Beck, München 2001. (267), S 277,-. ISBN 3-406472-17-6

In den „Geschichten aus dem Wienerwald“, wie sie Ödön von Horváth erzählt, findet sich folgende Begebenheit: Oskar, Fleischauger und nicht eben zart besaitet, muss seine Angebetete buchstäblich überreden zu einem Rendezvous. Die dem Fräulein abgetrotzte Zustimmung lässt Oskar dann doch nicht recht zufrieden sein und veranlasst ihn zu der Bemerkung: „Jetzt möchte ich in deinen Kopf hineinsehen können, ich möchte dir mal die Hirnschale herunter und nachkontrollieren, was du da drinnen denkst ...“ Das Ergebnis könnte enttäuschender und verheerender zugleich nicht sein. Ließe Oskar Marianne diese ‚Behandlung‘ angedeihen, würde er sie schlicht und einfach umbringen, außerdem würde er bei Öffnung des Kopfes nicht die gesuchten Gedanken finden; auch nicht bei genauestem Hinsehen, sondern bloß das Gehirn.

Die daraus schon ersichtliche, eigentümliche Art des Gegebenseins von Bewusstsein lässt sich durch ein weiteres, philosophisch wirkmächtigeres Beispiel verdeutlichen: Leibniz hat im § 17 der „Monadologie“ durch das sogenannte ‚Mühlengleichnis‘ die Nichterfassbarkeit des Bewusstseins als Gegenstand herausgestellt. Man denke sich das Gehirn, meinerwegen das der oben zitierten Marianne, als Mühle, in der man umhergehen könne. – Nirgendwo wird man zwischen all den mechanischen Teilen über einen Gedanken stolpern.

Was ist also das Bewusstsein? Wie kommt es zustande? Unter Bewusstsein versteht Verf. die Fähigkeit zu Wahrnehmungen, Gefühlen, Empfindungen und Gedanken. Angesichts dieses weiten Begriffs von Bewusstsein ist es möglich, dieses – wohl unter Abzug der Fähigkeit zu Gedanken – auch Tieren zuzuschreiben: sie sehen, riechen und haben Schmerzempfinden.

Der angesprochene Umstand, dass Bewusstsein nicht ein Gegebenes neben an-

deren, physikalisch erfassbaren Gegenständen ist, hat nicht nur das ‚Leib-Seele-Problem‘ entstehen lassen, sondern auch mannigfache Lösungsvorschläge provoziert. Verf. vertritt folgende These: Eine Analyse des Gehirns, wie feinkörnig sie auch sein mag, lässt uns niemals auf das Bewusstsein stoßen. Das haben auch unsere Beispiele gelehrt. Es gibt Bewusstsein, allein: wir können es nicht erkennen. Der Teufel steckt im Detail beziehungsweise in diesem Fall in der Begründung, die Verf. für diesen Sachverhalt gibt: Das sei uns menschlichen Wesen prinzipiell nicht möglich, weil unser Verstand dies nicht zulässt. Unser durch die Evolution geformtes *Erkenntnisvermögen* ist dazu nicht in der Lage. Der Grund für die Unmöglichkeit ist also nicht ein bloß praktischer, der sich aufs *Erkennen* bezöge und sich durch Verfeinerung der Methoden aufheben ließe, sondern ein prinzipieller, allerdings biologisch-naturalistisch gehaltener. Und darin liegt das Problem.

Verf. grenzt seinen Naturalismus von zwei anderen Positionen ab: Einerseits gegenüber dem Materialismus, den er – ohne dies so zu kennzeichnen – als *reduktiven* Materialismus vorstellt. Bewusstsein lässt sich auf Gehirnvorgänge reduzieren. (In der Diskussion ist es üblich geworden, diese Art des Materialismus vom *eliminativen* zu unterscheiden, der Bewusstsein überhaupt leugnet. Wir werden sehen, dass Verf. eine Spielart der dritten möglichen Position, einen *nicht-reduktiven* Materialismus, vertritt.) Andererseits gegenüber dem Dualismus, der keinerlei logische Beziehung zwischen Geist und Gehirn annimmt. Am Materialismus ist die Annahme zu würdigen, dass Bewusstsein „irgendwie aus Materie hervorgeht“ (139); am Dualismus wiederum, dass er an der Nichträumlichkeit des Bewusstseins festhält, dass Bewusstsein also kein physikalischer Gegenstand sein kann.

Es gibt also das Bewusstsein, mentale Zustände, Ereignisse, ja mentale Kausalität (Wille), aber es fragt sich, wie Bewusstsein entstanden ist und weiterhin, wie der Zusammenhang zwischen Gehirn und Geist, Körper und Seele, zu denken ist. Das Hervorgehen des Geistes aus der Materie, man

spricht von Emergenz, ist durch die Evolutionstheorie Darwins, die eine empirische Theorie ist, allerdings nicht zu erklären: Evolution wird dort als durch natürliche Selektion stattfindend gedacht. Zufällige Mutationen verschaffen Überlebensvorteile und erzeugen einen Selektionsdruck gegenüber den Lebewesen derselben Gattung, die diese nicht aufweisen. Mutation ist eine Neuorganisation von Materie. Wie aus ‚bewusstloser‘ Materie Bewusstsein entsteht, ist damit nicht *erklärt*. Ein erstaunliches Ergebnis für unser populärwissenschaftlich auf den Materialismus eingeschworenes Alltagsbewusstsein. Die Evolutionstheorie vermag die Lücke zwischen Geist und Materie also nicht zu schließen, darin ist Verf. zuzustimmen.

Allerdings ist die Behauptung einer empirisch-genetischen Unableitbarkeit, darauf läuft die Zurückweisung der Evolutionstheorie ja hinaus, aus verschiedenen Gründen möglich. Und hier liegt, wie gesagt, das Problem. „Lieber Gott“, ließe sich diesbezüglich mit dem jungen Schelling ausrufen, „bewahre uns vor unsern Freunden, denn mit den Gegnern wollen wir schon fertig werden.“ Verf.'s Gründe sind zwar prinzipieller, aber naturalistischer Art. Die empirisch-genetische Ableitbarkeit ist unserem Erkenntnisapparat, wie er sich in der Naturgeschichte entwickelt hat, nicht möglich. Unser Erkenntnisvermögen sei für bestimmte Zwecke geeignet, für andere – wie zum Beispiel die Lösung des Leib-Seele-Problems – nicht, so wie der Fisch sich nur im Wasser behende zu bewegen vermag. Gemäß seinem Naturalismus kommen für Verf. nur natürliche Gründe für das Bewusstsein in Frage. Ansonsten wäre das Faktum des Bewusstseins ein Wunder, das ein Naturalist nicht gelten lassen kann. Vielmehr ist das Bewusstsein ein Rätsel, da „wir irgendwelche neuen Unbeobachtbarkeiten postulieren müssen, um das Bewusstsein zu erklären“ (162), „denn es gibt keinen Grund anzunehmen, dass jede theoretisch interessante Eigenschaft der Welt a priori wahrnehmbar sein muss“ (65).

Eine andere Angabe gleichermaßen prinzipieller Gründe stellt eine *transzendentalphilosophisch* orientierte Argumentation zur

Verfügung. Hier wird ebenfalls die empirisch-genetische Unableitbarkeit vertreten, allerdings aus Gründen, die aus der Sonderstellung des Bewusstseins resultieren. Während Verf. davon ausgeht, dass „irgendeine Eigenschaft des Gehirns für das Bewusstsein verantwortlich ist“ (42), es nicht bloße Voraussetzung, sondern „generativ“ (109) ist, die empirische Froschung diese Eigenschaft als notwendige und hinreichende Bedingung jedoch nicht erkennen kann, traut die transzendentalphilosophische Position empirischer Forschung nur die Feststellung notwendiger Bedingungen zu, *ohne* die es Bewusstsein nicht geben kann, was jedoch nicht heißt, dass es durch diese Bedingungen Bewusstsein gibt. Der Versuch einer empirischen Herleitung von Bewusstsein verläuft obendrein *logisch zirkulär*: Mit dem Bewusstsein wird – je nach Forschungslage – irgendwann in der Entwicklungsgeschichte ein bewusstloser Zustand angesetzt und ein bewusster Zustand hergeleitet. Das Ergebnis wird also für das Zustandebringen bereits in Anspruch genommen. Davon ist jedoch ein Zirkel anderer Art, ein *epistemologischer*, zu unterscheiden: Alle Grundbegriffe der Philosophie (Bewusstsein, Vernunft, Sprache ...) sind nur auf diese Art zirkulär thematisierbar. Aussagen über das Bewusstsein sind nur mit Hilfe des Bewusstseins möglich. Diese ‚Unbequemlichkeit‘ (Kant) bringt es mit sich, dass Bewusstsein nicht restlos objektivierbar ist, weil es Bewusstsein braucht, um über Bewusstsein Aussagen treffen zu können. Damit ist auch klar, dass Bewusstsein nicht ein Gegenstand unter anderen ist, und zwar nicht nur, weil es nicht physikalisch fassbar ist, sondern weil es die Ermöglichungsbedingung oder transzendente Bedingung dafür ist, dass es für uns überhaupt Gegenstände gibt. Diese ‚transzendente Differenz‘ (Heintel) wird von Verf. übersehen, wenn er Bewusstsein als „eine fundamentale biologische Realität wie Haut oder Zähne“ (80) ansieht.

Für den Verf. ist klar, dass bloß eine Änderung unseres Erkenntnisapparates das Rätsel des Bewusstseins zu lösen vermöchte. Vielleicht ermöglicht jemals der Fortschritt der Erkenntnis im Bereich der Gentechno-

logie, unser Erkenntnisvermögen in diese Richtung zu manipulieren: „Freilich reine Science-Fiction“, wie Verf. einräumt, es „interessiert hier nur die theoretische Möglichkeit“ (245). Da es für Verf. grundsätzlich denkbar erscheint, dass unser Erkenntnisfortschritt unser Erkenntnisvermögen ändert, zieht er sich dadurch doch den Vorwurf des Selbstwiderspruchs zu: hat es doch weiter oben geheißen, dass fortschreitende Erkenntnis keine Abhilfe schaffen wird, weil unser Erkenntnisvermögen für die Lösung des Leib-Seele-Problems nicht gebaut ist. Also doch eine praktische und keine prinzipielle Unmöglichkeit! – Aber auch durch alle Anstrengung der Biowissenschaften wird man der dem Bewusstsein eigentümlichen ‚Unbequemlichkeit‘ nicht Herr werden. „Die Probleme sind in uns, nicht in der Welt“ (195), allerdings, wie deutlich geworden ist, sind sie nicht in der biologischen Ausstattung unseres Verstandes zu orten, sondern in der transzendentallogischen Sonderstellung unseres Bewusstseins.

Hat man sich diesen Sachverhalt einmal klar gemacht, dann wird auch die oft gebrauchte Rede, dass „das Bewusstsein seinen Sitz im beobachtbaren Gehirn hat“ (62), problematisch: das Bewusstsein solcher Art zu lokalisieren heißt doch, es wiederum zu einem raum-zeitlichen Gegenstand zu machen und das Gehirn als bloß faktische Voraussetzung für Bewusstsein zu verkennen.

An einem anderen Themenbereich, Sterben und Tod, lässt sich nochmals eindrucksvoll verdeutlichen, dass Verf. den transzendentalen Aspekt des Bewusstseins übersieht. In diesem Zusammenhang kommt er auf das ‚Ich‘ oder ‚Selbst‘ zu sprechen, das er als Subjekt der Bewusstseinszustände und der Reflexion auf diese bestimmt. So wie das Bewusstsein ein Geheimnis ist, so ist es auch das Ich: „Wir haben keine Arbeitshypothesen von dem, was es für das Selbst bedeutet, zu werden und zu vergehen. Wir sind damit in der Position zu wissen, dass Selbste zu existieren aufhören, wobei wir aber nicht verstehen, was es mit diesem Ereignis auf sich hat. Und das passt zu dem, was ich die ganze Zeit über sage – wir haben keine klare Vorstellung von der *Natur*

des Selbst. Wenn wir das Wesen des Ichs kennen würden, wüssten wir, wie es für das Ich [!] ist, wenn es aufhört zu sein“ (192). Wie verhält sich hier die Rede vom ‚Wir‘ zum Ich? Wird hier nicht wieder deutlich, dass das gegenständlich gedachte Ich eines Ichs (hier als Wir kaschiert) zur Vergegenständlichung bedarf? Wir, die wir zu uns ‚ich‘ sagen, können unser eigenes Ich nie los werden. Denn *ich* bin es, der sich vergegenwärtigt, nicht mehr zu sein. Und ich stelle mir dabei wiederum *mich* vor als nichtseiend; und weil wir unser Selbst auch im Nichtsein noch voraussetzen, verbinden wir damit mehr oder weniger angenehme Empfindungen. Jeder von uns kennt schließlich die Vorstellung des eigenen Begräbnisses. Das setzt nicht nur voraus, dass ich lebe, wenn *ich* mir das vorstelle, sondern dabei denke ich *mich*, der ich tot bin, als fortdauernd existierend.

McGinn hat sein Buch, basierend auf Fachveröffentlichungen, für ein breites Publikum geschrieben. Dementsprechend liest es sich. Nicht zuletzt dadurch ist es so geeignet und anregend, sich über Probleme des Bewusstseins klarer zu werden.

Linz

Michael Hofer