

Gehirnfunktion und Willensfreiheit. Schopenhauers neurophilosophische Wende

von Günter Schulte (Köln)

Teil I*

Die Frage nach der Realität der Außenwelt

Einleitung

„Die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Außenwelt“, schreibt Schopenhauer 1838, „sind die zwei tiefsten und bedenklichsten Probleme der neuern Philosophie“ (E I, Kap. 4; III Lö 584)¹ – womöglich auch noch der neuesten Philosophie, sieht man auf die zahlreichen und auch populären Veröffentlichungen zu zwei beispielhaften Problemlösungen: Das Labor-Experiment von Benjamin Libet zur Willensfreiheit und das Gedanken-Experiment Hilary Putnams zur möglichen Illusion der Außenwelt. Beide Male geht es ums Gehirn. Bei Libet entscheidet sich mein Gehirn (für mich unbewußt) eine halbe Sekunde früher zu einer Handlungsausführung als ich mich (bewußt) dazu entschieße. Und bei Putnam fragt es sich, ob ich wohl ein Gehirn im Tank sein könnte, das sich die Außenwelt nur einbildet. Diese Problemlösungen können gehirn- oder neurophilosophisch genannt werden.

Die neurophilosophische Wende in der Problemlösung hat schon vor langer Zeit (zuerst 1813 in seiner Dissertation) Schopenhauer vorgenommen. Bei ihm ist die Außenwelt ein „Gehirnphänomen“ (G §21; III Lö 89) und das Gehirn „faßt“ auch „die Beschlüsse“ (N Physiologie; III Lö 343). Beide, Außenwelt und Willensfreiheit, sind in gewisser Weise Hirnphänomene, nämlich Einbildungen oder Illusionen. Schopenhauers neurophilosophische Wende war eine Verwandlung des sog. transzendentalen Idealismus Kants. In Schopenhauers Augen hatte Kant in der Kritik der reinen Vernunft „die Kritik der Hirnfunktionen geliefert“ (W II, Kap. 1; II Lö 22), die Schopenhauer nun zur Basis seiner Lösung der bei-

* Teil II – Die Frage nach der Freiheit des Willens – erscheint im folgenden Jahrbuch.

1 Schopenhauer wird zitiert mit Angabe von Werk und Kapitel bzw. Paragraph sowie Band und Seitenzahl nach: Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Hrsg. Wlfg. Frhr. von Löhneysen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1962.

den Probleme des „Erkennens“ und „Wollens“ macht.² Ich meine, die heutigen Problemlöser könnten, trotz ihres Vorsprungs in Sachen Hirnforschung, von Schopenhauer profitieren. Durch ihn sieht man nicht nur, wie die heutigen Problemlösungen noch mit Kants Philosophie zusammenhängen, sondern auch, wie sie sich von ihr unterscheiden. Heutige Problemlösungen bringen nämlich, wie Schopenhauer es tat, Bewußtseinsphänomene mit korrelierenden Gehirnvorgängen in (kausale) Verbindung und begehen damit den sog. Kategorienfehler der Gleichsetzung von Geistigem (Empfindung) und Materiellem (Gehirnprozeß). Doch nur so, diesem Fehler und den sich daraus ergebenden Paradoxien zum Trotz, kommt man, so meine ich, in Sachen Erkennen und Wollen weiter.³ Die Unvermeidbarkeit jenes Fehlers und auch der Paradoxien gehört dann wohl mit zur Antwort auf jene beiden Fragen.

Die beiden nach Schopenhauer „tiefsten und bedenklichsten Probleme“, das Problem des Erkennens und das des Wollens, werden in den zwei Teilen meiner Arbeit behandelt; in Teil I: Das Problem der Realität der Außenwelt, und in Teil II: Das Problem der Freiheit des Willens. Ich beziehe mich hauptsächlich auf zwei Texte Schopenhauers: im ersten Teil auf *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zweiter Band, 1. Kapitel: „Zur idealistischen Grundansicht“ und im zweiten Teil auf die *Preisschrift über die Freiheit des Willens*. Der Aktualität Schopenhauers als Neurophilosoph habe ich Rechnung getragen, indem ich Texte heutiger Neurophilosophen (wie Ramachandran, Putnam oder Libet) hinzugezogen habe – quasi in Fortsetzung der Texte Schopenhauers.

I. Schopenhauers Gehirn-Idealismus

Die idealistische Grundansicht

Mit folgender (später von Nietzsche wiederholten)⁴ Parabel beginnt *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweiter Band:

Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer beleuchteter sich wälzt, die, inwendig heiß, mit erstarrter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat – dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch ist es für ein denkendes Wesen eine mißliche Lage, auf einer jener zahllosen im grenzenlosen Raum frei schwebenden Kugeln zu stehn, ohne zu wissen woher noch wohin, und nur *eines* zu sein von unzählbaren ähnlichen Wesen, die sich drängen,

2 Vgl. E I, Kap. 5; III L6 617.

3 Vgl. Hartwig Kuhlenbeck: Schopenhauers Satz ‚Die Welt ist meine Vorstellung‘ und das Traumerlebnis. In: *Festschrift Hübscher. Von der Aktualität Schopenhauers*. Frankfurt a. M. 1972, 376–392, hier 379.

4 Vgl. *Kritische Studienausgabe I*, 875.

treiben, quälen, rastlos und schnell entstehend und vergehend, in anfangs- und endloser Zeit: dabei nichts Beharrliches als allein die Materie und die Wiederkehr derselben verschiedenen organischen Formen mittels gewisser Wege und Kanäle, die nun einmal dasind. Alles, was empirische Wissenschaft lehren kann, ist nur die genaue Beschaffenheit und Regel dieser Hergänge.⁵

Ihr entspricht der erste Satz des ersten Bandes: „Die Welt ist meine Vorstellung.“ (W I, §1; I Lö 31) Denn: diese Welt der Abermillionen Sterne und Planeten samt meiner selbst auf einem derselben, die ist meine Vorstellung. „So unermesslich und massiv“ die Welt auch sein mag, ihr Dasein hängt dennoch

an einem einzigen Fädchen [...]: und dieses ist das jedesmalige Bewußtsein, in dem sie dasteht. Diese Bedingung, mit welcher das Dasein der Welt unwiderruflich behaftet ist, drückt ihr trotz aller *empirischen* Realität den Stempel der *Idealität* und somit der bloßen *Erscheinung* auf; wodurch sie wenigstens von einer Seite als dem Traum verwandt, ja als in dieselbe Klasse mit ihm zu setzen erkannt werden muß. Denn dieselbe Gehirnfunktion, welche während des Schlafes eine vollkommen objektive, anschauliche, ja handgreifliche Welt hervorzaubert, muß ebensoviel Anteil an der Darstellung der objektiven Welt des Wachens haben. Beide Welten nämlich sind, wenn auch durch ihre Materie verschieden, doch offenbar aus einer Form gegossen. Diese Form ist der Intellekt, die Gehirnfunktion.⁶

Im Gehirn sind die (von Kant herausgestellten) Anschauungsformen Raum und Zeit und die Kausalitätsvorstellung *a priori* „disponiert“ – sowohl für die Traumwelt wie für die Wachwelt. Entsprechend sind die Welten des Wach- und des Traumbewußtseins einheitlich geformt. Kausalität ist kein Unterscheidungskriterium für das Wachleben und Träumen. Das allein sichere Unterscheidungskriterium ist das Erwachen. Wird dieses nicht bemerkt oder nicht erinnert, muß „unentschieden bleiben, ob ein Vorfall geträumt oder geschehen sei“ (W I, §5; I Lö 49). Demnach müssen wir, um unsere Vorstellungswelt als Illusion bzw. Gehirnphänomen zu erkennen, aus diesem Vorstellen erwachen – also sterben. Nun hat der Träumer doch wohl dasselbe Gehirn noch nach seinem Erwachen. Aber wir Gestorbenen? – Schopenhauer sagte in seiner Berliner Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* bei Erläuterung der Gehirnfunktion: „Die ganze Welt beruht auf ihr, liegt in ihr, ist durch sie bedingt. [...] Sie kennen ja keinen Himmel und Erde und Mond und Sterne so schlechthin, an und für sich; sondern sie kennen bloß ein Vorstellen, in welchem das vorkommt und auftritt, nicht anders wie ihre Träume des Nachts auftreten; welche Traumwelt das Erwachen Morgens vernichtet: nicht anders wäre diese ganze Welt vernichtet, wenn

5 Vgl. W II, §1; II Lö 11

6 W II, Kap. 1; II Lö 12.

der Intellekt aufgehoben oder [...] der Brei aus allen Gehirnkasten geschlagen wäre. Ich bitte, nicht zu meinen, das sei Spaß: es ist Ernst.“⁷

Keine Welt ohne mich

Wenn ich verschwinde, verschwindet die Welt. Sie verschwindet also millionenfach mit dem Sterben ihrer Bewohner jetzt und jetzt. Und sie entsteht mit dem Erwachen deren Bewußtseins. – Wenn nun in der Welt gar keine verständigen (vorstellenden) Wesen existierten! Kann es eine solche Welt dann überhaupt geben? Für wen sollte sie denn sein?

Hinter dem Problem von der Realität der Außenwelt steckt das Todesproblem. „Die Welt, aus der ich durch den Tod scheide, war [...] nur meine Vorstellung“ (W II, Kap. 1; II Lö 25) schreibt Schopenhauer. Sie war nur ein Traum! Nur! Mehr war die Welt nicht. Also eigentlich ein Nichts. – Ein tröstlicher Gedanke? Was ist denn, wenn ich, der Weltträumer, nicht mehr bin und die Welt auch nicht? Gibt es mich dann als Erweckten? Und gibt es da vielleicht noch eine andere Welt für mich, eine nicht von meinem irdischen Verschwinden betroffene Parallelwelt? – Schopenhauer schreibt (in Fortsetzung der eingangs zitierten Parabel): „Da hat nun endlich die Philosophie der neueren Zeit, zumal durch *Berkeley* und *Kant*, sich darauf besonnen, daß jenes alles zunächst doch nur ein *Gehirnphänomen* und mit so großen, vielen und verschiedenen *subjektiven* Bedingungen behaftet sei, daß die gewöhnliche absolute Realität desselben verschwindet und für eine ganz andere Weltordnung Raum läßt, die das jenem Phänomen zum Grunde liegende wäre, d. h. sich dazu verhielte wie zur bloßen Erscheinung das Ding an sich selbst.“ (W II, Kap. 1; II Lö 11) Auf die „andere Weltordnung“ hat es der Idealist anscheinend abgesehen. Dort überlebt er seinen Tod. Kant sagt in seiner Metaphysikvorlesung von 1782/73:

Schon jetzt finden wir uns in der intelligiblen Welt, und jeder Mensch kann sich nach der Beschaffenheit seiner Denkungsart entweder zur Gesellschaft der Seligen oder der Verdammten zählen. [...] Wir sind uns itzt durch die Vernunft schon als in einem intelligiblen Reiche befindlich bewußt, nach dem Tode werden wir das anschauen und erkennen und dann sind wir in einer ganz anderen Welt, die aber nur der Form nach verändert ist, wo wir nämlich die Dinge erkennen, wie sie an sich selbst sind.⁸

Ist der Idealismus also eine Seelenrettung vor dem Tod? Immerhin: „In Indien“, bemerkt Schopenhauer, ist „der Idealismus sogar Lehre der Volksreligion: bloß in Europa ist er infolge der wesentlich und unumgänglich realistischen jüdischen Grundansicht paradox.“ (G §19; III Lö 46)

⁷ Zitiert in: Hartwig Kuhlenbeck a. a. O. (siehe Fußnote 3 in der Einleitung), 377.

⁸ Akademie-Ausgabe XXIX, 919f.

Idealismus/Realismus

Daß alles, was wir erkennen, „innerhalb des Bewußtseins liegt“, ist die „allererste Tatsache“, die der Realismus überspringt, indem er mit dem vermeintlich an sich selbst Seienden, den Dingen als unabhängig vom Bewußtsein beginnt. Wahre Philosophie muß, schon um nur redlich zu sein, idealistisch sein, meint Schopenhauer. Die Dinge sind nicht unmittelbar, ohne das Subjekt zu haben. „Denn nichts ist gewisser, als daß keiner aus sich heraus kann, um sich mit den von ihm verschiedenen Dingen unmittelbar zu identifizieren: sondern alles, wovon er sichere, mithin unmittelbare Kunde hat, liegt innerhalb seines Bewußtseins. [...] Nur das *Bewußtsein* ist unmittelbar gegeben.“ Es ist die Grundlage der Philosophie, die auf das „Erste und Ursprüngliche zurückzugehen“ hat. Diese Philosophie ist also idealistisch. Descartes hat damit begonnen, indem er „das *Cogito, ergo sum* (Ich denke, also bin ich; *Principia philosophiae*, I,7 und 10) als allein gewiß, das Dasein der Welt aber vorläufig als problematisch nahm“ (W II, Kap. 1; II Lö 12). Vorläufig, denn mit Hilfe Gottes, bzw. seiner Gottesvorstellung, konnte er sich der Realität der Welt (der *res extensa*) versichern. Berkeley gelangt zum eigentlichen Idealismus, „d. h. zu der Erkenntnis, daß das im Raum Ausgedehnte [...] nur in unserer *Vorstellung* existiert“ (W II, Kap. 1; II Lö 13). Seine Formel dafür ist das *esse est percipi* (Sein ist Vorgestelltwerden).

„Nimmermehr kann es ein absolut und an sich selbst objektives Dasein geben.“ (W II, Kap. 1; II Lö 14) Eine Welt ohne ein erkennendes Wesen, also ohne mich, d. h. mein Nichtsein in der Welt, mein Totsein, das läßt sich zwar *in abstracto* denken. Aber dieser abstrakte Gedanke läßt sich nicht realisieren, d. h. nicht auf anschauliche Vorstellungen zurückführen. Wenn man versucht, schreibt Schopenhauer,

[...] *eine objektive Welt ohne erkennendes Subjekt zu imaginieren*, so wird man inne, daß das, was man da imaginiert, in Wahrheit das Gegenteil von dem ist, was man beabsichtigte, nämlich nichts anderes als eben nur der Vorgang im Intellekt eines Erkennenden, der eine objektive Welt anschaut, also gerade das, was man ausschließen gewollt hatte. Denn diese anschauliche und reale Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen: daher liegt ein Widerspruch in der Annahme, daß sie auch unabhängig von allen Gehirnen als eine solche dasein sollte. (ebd. 14)

Der Haupteinwand gegen den Gehirn-Idealismus

Daß alles nur ist, indem es von jemand vorgestellt wird, kann doch wohl nicht sein. Ich, der ich ja auch Vorstellungsobjekt für andere bin, bin sicherlich, d. h. im Sinne von Descartes' *cogito ergo sum*, auch dann da, wenn ich nicht von jemand anderem vorgestellt werde. Da andere Dinge genauso Objekt für jemand sind wie ich, gilt das auch für die anderen Dinge. Sie wären auch da, wenn sie nicht (von jemand anderem) vorgestellt würden, d. h. sie wären ohne Subjekt da (so, wie der Realismus es will). – Dieser „Haupteinwand gegen die [...] Ideali-

tät alles Objekts“ (ebd. 14) ist wie folgt widerlegbar: Die anderen sind nicht das Subjekt überhaupt. Auch wenn außer mir kein erkennendes Subjekt existierte, wären die Dinge nicht ohne Subjekt da. Denn ich wäre das (einzige) vorstellende Subjekt. Und ich selbst wäre (im angenommenen Fall, daß ich einzig bin) auch noch da: als die von mir selbst vorgestellte Person, also ohne jemand anderen, dennoch als Vorgestelltes und keineswegs als ein Objekt ohne Subjekt. Meine Person wird nämlich auch von mir selbst „immer nur mittelbar, nie unmittelbar erkannt: weil alles Vorstellungsein ein mittelbares ist“ (ebd. 15).

Was mich sein läßt, ist das unteilbare Subjekt, das (auch) ich selbst bin als vorstellendes Individuum (Person). Ich bin das, was ich vorstelle. Und wenn ich mich als Engel mir vorstelle, als Einhorn oder Napoleon? – Für andere mag das eine abweichende Vorstellung meiner Person sein, nicht für mich, wenn ich mich so vorstelle. Ich kann nicht aus mir heraus (in die Position eines unsichtbaren Zuschauers), um meine Vorstellung mit dem Vorgestellten zu vergleichen. – Es gibt kein unmittelbares Erkennen (Objektivieren) meiner selbst (wie scheinbar im *cogito me cogitare*, d. h. ich denke mich als denkend, vorstellend, wollend, zweifelnd usw.), nur mittelbares. Unmittelbar ist ein „Gemeingefühl“ (ebd. 15) des Leibes oder „inneres Selbstbewußtsein“ mit Affekten und Leidenschaften, mit Trauer, Freude, Unbehagen, Schmerzleiden usw.⁹ und mit Willensakten. Das Erkennen (oder, wie Schopenhauer meistens sagt: das Bewußtsein anderer Dinge) ist stets ein Gehirnphänomen. Wie das Gehirn selbst! – Das bedeutet entweder einen sinnlosen Zirkel oder eine Selbstreflexivität des Leibes (Gehirns). Und nun stehen wir vor einem Paradoxon: Ich, die leibhaftige Person, bin mein eigenes Hirnphänomen. Mein Leib, ich, bin nur als Gehirnphänomen meines Leibes. Das Gehirnphänomen setzt einen Leib voraus, also das, was durch es erst hergestellt wird.¹⁰

Was den Willen betrifft, bezüglich dessen allein unmittelbare Bekundung (im Selbstbewußtsein als im Gemeingefühl des Leibes und als Willensakte) möglich ist, so kann nur bei ihm von einem subjektunabhängigen „*Dasein für sich selbst*“ gesprochen werden. Ohne Subjekt kann es kein Objekt geben. Die Welt der „Dinge, an sich selbst betrachtet“, d. h. unangesehen ihres Vorgestelltwerdens durch Subjekte (das heißt nun: Gehirne), also durch mich, ist keine Objektwelt. Raum, Zeit und Kausalität gibt es ja in ihr nicht mehr, sie kommen durch das bei Kant sog. Erkenntnisvermögen, bei Schopenhauer: das Gehirn, hinzu, zu dem, was sich unmittelbar in Willensregungen bekundet. So sagt Schopenhauer auch nicht mehr „Dinge an sich“ (im Plural, denn das suggeriert eine an sich seiende Objektwelt, welcher Suggestion Kant erlegen war), sondern „Ding an sich“ (im Singular) – und das ist der Wille, das, was an sich ist.

9 Vgl. E I, Kap. 1; III L6 530.

10 Zu diesem sog. Hirnparadoxon s. u. in Kapitel II.

Jedenfalls hat Kant gezeigt, was die Dinge an sich nicht sind (oder mit Schopenhauer: was das Ding an sich nicht ist), nämlich nicht das in Raum und Zeit kausale Weltgeschehen (wie es die eingangs zitierte Parabel vorstellt), das auch ohne unser Bewußtsein da wäre. Genau das behauptet der Realismus. Umgekehrt behauptet der Idealismus Kants und Schopenhauers, „daß die Dinge und die ganze Art und Weise ihres Daseins mit unserem Bewußtsein unzertrennlich verknüpft sind“ (II, 18).

Die Rolle der Empfindung

Gewisse, wenige Empfindungen sind es, die die Welt hervorbringen – mittels des Erkenntnisapparates, des Verstandes, des Gehirns. Der Verstand „hat die objektive Welt erst selbst zu schaffen“. Er hat sie als Ursache gegebener Empfindungen im Raum „zu konstruieren“ (G §21; III Lö 69). Empfindungsdaten zur Bestimmung räumlicher Verhältnisse liefern vor allem die zwei „objektiven“ Sinne Getast und Gesicht. Die drei anderen, Hören, Riechen, Schmecken, „bleiben in der Hauptsache subjektiv“ (ebd. 70). Äußere Objekte wirken auf die sensorische Oberfläche des Leibes ein, dort entstehen kausal Veränderungen, die über die Nervenleitungen Veränderungen im Gehirn zur Folge haben. Wir können sie beobachten – aber ihnen nicht ansehen, was für Vorstellungen sie verursachen. Wir können jedoch durch gleichzeitige Beobachtung von eigener Gehirnaktivität (durch bildgebende Verfahren) und eigener Vorstellungstätigkeit sehen, daß spezifische (z. B. regional begrenzte) Hirnaktivitäten zu bestimmten Vorstellungstätigkeiten oder Willensaffektionen (z. B. Erinnern oder Angsthaben) gehören. Ich kann mit einer bestimmten Hirnreizung eine bestimmte Vorstellung kausal hervorrufen. Deshalb kann man – mit Schopenhauer – Empfindung als „subjektives Gefühl“ (einzig in der Form des inneren Sinns, der Zeit, gegeben) und den „Vorgang im Organismus“ (G §21; III Lö 68) identifizieren, was gemeinhin als Kategorienfehler gilt. Empfindungen sind subjektiv, d. h. sind Veränderungen nur in der Zeit. Organismuskvorgänge sind objektiv, beobachtbar in Raum und Zeit. Schopenhauer sieht aber Empfindungen als im Sinnesorgan (objektiv) Vorhandenes an. Was ich empfinde, hängt ab vom Gehirn, insbesondere seiner Topologie, d. h. davon, in welche Region der sensorische Reiz (als physikalisch-chemische Veränderung) geleitet wird. Schopenhauer schreibt (ebd. 68):

Die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher, an sich selbst, nie etwas enthalten, das jenseits der Haut, also außer uns läge. [...] Erst wenn der *Verstand*, – eine Funktion, nicht einzelner zarter Nervenenden, sondern des so künstlich und rätselhaft gebauten, drei, ausnahmsweise aber bis zu fünf Pfund wiegenden Gehirns, – in Tätigkeit gerät und seine einzige und alleinige Form, *das Gesetz der Kausalität*, in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjektiven Empfindung die objektive Anschauung wird.

Das Kausalgesetz, das doch nur für die Objektwelt da draußen gelten soll im Sinne der Begreifbarkeit einer jeden Veränderung als Wirkung von verursachenden Veränderungen, wird also doch zu einer Brücke zwischen Subjektivem und Objektivem, weil das Subjektive, die Empfindung, als Organveränderung oder als objektives Geschehen eingesetzt wird. Die Empfindung ist „ein subjektives Gefühl“ (ebd. 68) und zugleich „Vorgang im Organismus“. Damit fusionieren Subjektives und Objektives miteinander. Der Verstand, so schreibt Schopenhauer, faßt „die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche notwendig eine Ursache haben muß. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d. i. im Gehirn, prädisponiert liegende Form des äußern Sinns zu Hilfe, den *Raum*, um jene Ursache *außerhalb* des Organismus zu verlegen“ (ebd. 69). Ohne diesen mutwilligen Kardinalfehler der Neurophilosophie, Subjektives mit Objektivem zu identifizieren, kann die Neurophilosophie, hier Schopenhauers Konstruktivismus, wonach die Welt ein Gehirnphänomen ist, nicht auskommen.

Die Realität der Außenwelt

Die Welt ist meine Vorstellung. Außerhalb der Vorstellung des Subjekts gibt es kein Dasein der Objekte. Das Sein der anschaulichen Objekte ist ihr Wirken. In diesem besteht ihre Wirklichkeit. „Insofern ist also die angeschaute Welt in Raum und Zeit, welche sich als lauter Kausalität kundgibt, vollkommen real und ist durchaus das, wofür sie sich gibt.“ (W I, §5; I Lö 45) Erkenntnis oder Erforschung der Wirklichkeit bedeutet Erkenntnis der Wirkungsart der Objekte. Sie ist erschöpfend, weil das Objekt in nichts anderem als Wirken besteht. Ursachenforschung oder Ätiologie erschöpft die Objektwelt. Das innere Wesen der Kräfte¹¹ bleibt dabei aber unerkannt. „Demzufolge wäre auch die vollkommenste ätiologische Erklärung der Natur nie mehr als ein Verzeichnis unerklärlicher Kräfte und eine sichere Regel, nach welcher die Erscheinungen derselben in Raum und Zeit eintreten, sich sukzedieren, einander Platz machen: aber das innere Wesen der also erscheinenden Kräfte müßte sie, weil das Gesetz, dem sie folgt, nicht dahin führt, stets unerklärt lassen und bei der Erscheinung und deren Erklärung stehnbleiben.“ (W I, §17; I Lö 155) Dem Naturwissenschaftler genügt das; nicht dem philosophischen Forscher. Der will die Bedeutung der Erscheinungen, der Vorstellungswelt verstehen, die in der naturwissenschaftlichen Erklärung ihm immer doch fremd bleiben. „Die ursächliche Verknüpfung gibt bloß die Regel und relative Ordnung ihres Eintritts in Raum und Zeit an, lehrt uns aber das, was also eintritt, nicht näher kennen.“ (ebd. 155) „Wir wollen die Bedeutung jener Vorstellungen wissen; wir fragen, ob diese Welt nichts weiter als Vorstellung sei; in welchem Falle sie wie ein wesenloser Traum oder ein gespensterhaftes Luftgebilde an uns vorüberziehen müßte.“ (ebd. 156)

11 der Naturkraft, der Lebenskraft oder Motivationskraft.

Hier liegt nun der innerste Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt: „Ist nicht etwan das ganze Leben ein Traum?“ (W I §5; I Lö 47) „Was ist diese anschauliche Welt noch außerdem, daß sie meine Vorstellung ist? Ist sie, deren ich mir nur einmal, und zwar als Vorstellung bewußt bin, eben wie mein eigener Leib, dessen ich mir doppelt bewußt bin, einerseits *Vorstellung*, andererseits *Wille*?“ (ebd. 51) Aber die Welt ist doch nicht mein eigener Leib! Nur dieser ist mir doppelt gegeben, wird doppelt erkannt: einmal als bloße Vorstellung (d. h. als Objekt in der Welt oder Körper), zum anderen als Wille. Die doppelte Erkenntnis des Leibes gibt uns Aufschluß „über sein Wirken und Bewegen auf Motive wie auch über sein Leiden durch äußere Einwirkung, mit einem Wort, über das, was er nicht als Vorstellung, sondern außerdem, also *an sich* ist“ (W I §19; I Lö 161f.).

Diesen Aufschluß haben wir „über das Wesen, Wirken und Leiden aller anderen realen Objekte unmittelbar nicht“ (ebd. 162). Die anderen Objekte sind zwar als Vorstellungen unserem Leibe gleich, nämlich Raum erfüllend und im Raume wirkend. Ob sie aber wie er Erscheinungen eines (bzw. des) Willens sind, das ist die Frage. Genau dies ist „die Frage nach der Realität der Außenwelt“. Der *theoretische Egoismus* leugnet, daß es außer mir noch Willenserscheinungen gibt. Und er ist nicht zu widerlegen. Er ist „die letzte Feste des Skeptizismus“, aber „als kleine Grenzfestung“ anzusehen, „die zwar auf immer unbezwinglich ist, deren Besatzung aber durchaus auch nie herauskann, daher man (an) ihr vorbeigehn und ohne Gefahr sie im Rücken liegen lassen darf“ (ebd. 163).

Nun das Entscheidende: Schopenhauer entschließt sich zur Realität der Außenwelt! Er will sie ebenso wie den eigenen Leib als Willenserscheinung ansehen – und erkennen:

Wir werden [...] die Erkenntnis, welche wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, [...] als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erkenntnis von der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unser eigener Leib [...] sind, eben nach Analogie eines Leibes beurteilen. (ebd. 163f.)

Was sind die Objekte, die wir als leibanalogue Willenserscheinungen anzusehen haben? Steine, Wolken, Winde, Tiere, Viren, Menschen? – Es sind Wirkendes, Veränderungen, Veränderungen, die Veränderungen verursachen. Nicht überall ist das Bestimmtwerden durch Reize oder auch durch Motive das Wirkliche. Das ist nur eine besondere, wenn auch die deutlichste Willenserscheinung oder Wirklichkeit. So ist z. B. die Gravitation außer aller Vorstellung Wille, aber nicht so, daß sie ein Wirken nach Motiven wäre. Die Planeten brauchen keine Erkenntnis zu haben, um ihre Planetenbahnen richtig zu treffen (wie noch Kepler annahm). Dennoch ist auch ein Stein, der durch Gravitation fällt und wirkt, als Willenserscheinung anzusehen, also als ein *alter ego*, wenn auch niederer Stufe (was die hier wirkende Kraft betrifft). Die Unterstellung von Wille in allem führt zur

Erkenntnis, daß jenseits von Raum, Zeit und Kausalität, d. h. an sich, nur der Wille da ist als Wesen aller Objekte in der Vorstellungswelt.

Wer nun Schopenhauers Entschluß nicht mitmacht, für den ist die Schopenhauersche Wissenschaft vom Willen in der Natur gegenstandslos. Er bleibt dann bei der bekannten, oberflächlichen Naturwissenschaft, die das „innere Wesen“ (W I §17; I Lö 154) der Dinge nie erreicht.

Mitleid als Realitätsbeweis

Zunächst war die Frage nach der Realität der Außenwelt die nach dem (womöglich kausalen) Verhältnis von Objektivem und Subjektivem. Sie erwies sich als eine aus einem Selbst-Mißverstehen der Vernunft entstandene Frage. Sie wurde, schreibt Schopenhauer, durch „Aufklärung ihres Inhaltes“, nämlich durch Aufklärung über den „richtigen“ Einsatz der Kausalitätskategorie geklärt.¹² Erst dann zeigte sich der „innerste Sinn“ (W I §5; I Lö 51) der Frage nach der Realität der Außenwelt: der Zweifel daran, ob es außer mir noch Wesen gäbe wie mich: „beseelte“ Objekte, d. h. Willenserscheinungen, oder Leiber. Der Zweifel konnte nicht beseitigt werden. Als ernsthafte Überzeugung könne der theoretische Egoismus aber „allein im Tollhaus gefunden werden“, meint Schopenhauer (W I §19; I Lö 163), der sich zu einer leibanalogen Erkenntnis der Objektwelt, insbesondere der lebenden Wesen außer mir, entschließt.¹³

Im anderen Zusammenhang (in seiner Schrift *Über die Grundlage der Moral*) fand Schopenhauer das Mitleid als eine Brücke zwischen Ich und Nicht-Ich. Mitleid ist in gewisser Weise die leibanaloge Erkenntnis des Anderen. Das heißt: Das Mitleid löst das Problem der Realität der Außenwelt!

Für die Erkenntnis, daß ich nicht allein real, d. h. Willenserscheinung bin, sondern daß alles andere Nicht-Ich, d. h. die Objekte der sog. Außenwelt es auch sind, daß wir also alle dasselbe sind, gibt es einen Beweis: das Mitleid. Mitleid bedeutet „Teilnahme am Wohl und Wehe anderer“ (E II, §22; III Lö 803). Mitleid ist Mitbetroffenheit durch Einfühlung in andere und Mitfühlen mit anderen – Steinen, Pflanzen, Tieren und Menschen, mit dem inneren Wesen alles Nicht-Ichs. Auch mit leblosen Objekten? Weiß man denn, wie weit Leben reicht, ob es nicht bereits irgendwie in der Materie steckt? – Schopenhauer schreibt:

Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittels Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein zerebrales Erkenntnisvermögen bedingten Formen aller seiner Objekte sind; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der

12 Vgl. W I §5; I Lö 44f.. Wir haben aber gesehen, daß die Kausalitätskategorie doch zur Überbrückung der Differenz von Nervenreizung und Empfindung, also „falsch“ eingesetzt wurde, was aber genau das Richtige ist.

13 Vgl. Schopenhauers voluntaristische Realitätsfindung mit Fichtes Entschluß zur Realität in dessen Schrift von 1800 *Die Bestimmung des Menschen*.

Individuen in der Erscheinung, d. h. nur in meiner Vorstellung vorhanden ist. Mein wahres Wesen existiert in jedem Lebenden so unmittelbar, wie es in meinem Selbstbewußtsein sich nur mir selber kundgibt. Diese Erkenntnis, für welche im Sanskrit die Formel *tat-tvam asi*, d. h. ‚dies bist Du‘ der stehende Ausdruck ist, ist es, die als *Mitleid* hervorbricht, auf welcher daher alle echte, d. h. uneigennützigste Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute Tat ist. (ebd. 808)

Metaphysik und Hirnphysiologie des Mitleids

„Diejenige Auffassung, welche den Unterschied von Ich und Nicht-Ich aufhebt, [...] wäre demnach die metaphysische Basis der Ethik und bestände darin, daß das *eine* Individuum im *anderen* unmittelbar sich selbst, sein eigenes wahres Wesen wiedererkenne.“ (ebd. 808) Schopenhauer bezeichnet seine Annahme einer wesensmäßigen Identität aller (fühlenden, wollenden) Wesen jenseits von Raum und Zeit (welche die Prinzipien der Individuation oder Vereinzelung und Vielheit sind) als „metaphysisch“. Mit ihr rechtfertigt er das „jedem Menschen angeborene und unverfügbare natürliche Mitleid“ als Prinzip der Moral. Mitleid wird dadurch als wahr erwiesen. Die Einheit der Individuen als Willenserscheinungen jenseits von Raum und Zeit ist die Wahrheit des Mitleids. Erst so ist es ein gutes Gefühl. Gut ist, ihm entsprechend zu handeln.

Mit jener Annahme verläßt Schopenhauer – so schreibt er zum Schluß seiner Abhandlung *Über die Grundlage der Moral*, Kap. 22 – „den festen Boden der Erfahrung“. Eine hirneurologische Erklärung des Mitleids bzw. jener „höheren Erkenntnis“ von der Identität aller Wesen hat er nicht erwogen. Sie kann aber heute tatsächlich gewagt werden – seit man die sog. Spiegelneuronen entdeckt hat.

1996 fand man heraus, daß dieselben Neuronen im Gehirn eines Affen aktiv sind, wenn der Affe eine zielgerichtete Bewegung in Richtung Nahrungsquelle macht (z. B. nach einer Erdnuß greift) oder nur beobachtet, wie ein anderer Affe eine solche Bewegung ausführt. Einfühlungsvermögen ist das noch nicht. Aber dann zeigte sich bei sensorischen Zellen im menschlichen Gehirn, daß sie sowohl bei einem Nadelstich in die Haut aktiviert werden, als auch, wenn beobachtet wird, daß eine andere Person mit einer Nadel gestochen wird. „Hier haben wir also echte Empathiezellen! Ich nenne sie auch Dalai-Lama-Neuronen“, sagt Vilayanur Ramachandran, „weil sie die Barriere zwischen dir und deinem Gegenüber auflösen. Diese höhere Erkenntnis, sich nicht grundsätzlich von anderen Menschen zu unterscheiden, sehen die Traditionen des östlichen Mystizismus als Grundlage der Erleuchtung. Unser Einfühlungsvermögen ist keineswegs irgendein abstraktes kognitives Konstrukt, es ist im Gehirn verankert. So gesehen sind die Spiegelneuronen unsere Grundlage für Moral und Ethik.“¹⁴

¹⁴ Der Spiegel 10/2006, 139; vgl. auch Joachim Bauer: *Warum ich fühle, was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneuronen*. Hamburg: Hoffmann und Campe 2005.

Ohne die Spiegelneuronen und insbesondere jene Empathiezellen gäbe es womöglich keine Kultur. Empathie scheint nur Menschen möglich. Das heißt: Wir können Mitleid und Moral nicht von anderen (nicht-menschlichen) Wesen (Tieren, Pflanzen, Steinen, Wolken usw.) uns gegenüber erwarten. – Was aber ein mangelhaftes Funktionieren des Spiegelzellensystems bedeutet, können wir bei uns sehen: Autismus. Ramachandran erklärt das so:

Mit dem Elektroenzephalogramm lassen sich Hirnströme beobachten. Eine bestimmte Komponente davon heißt μ -Welle. Die wird im Gehirn eines gesunden Menschen unterdrückt, wenn er eine Handlung vollzieht. Das Faszinierende ist, daß diese Welle auch unterdrückt wird, wenn man eine andere Person bei einer Handlung beobachtet. Offenbar sind die Spiegelneuronen an der Unterdrückung der μ -Welle beteiligt. Bei autistischen Kindern zeigte sich nun aber ein anderes Bild: zwar wird die μ -Welle auch bei ihnen unterdrückt, wenn sie einen Löffel oder einen Stift greifen. Wenn sie jedoch jemand anderen dabei beobachten, wird die Welle unvermindert gesendet! [...] Im Moment sind wir dabei, [...] mit Biofeedback zu versuchen, den Spiegelzellen von Autisten auf die Sprünge zu helfen. Dafür schaut sich der Patient seine Gehirnströme an, in diesem Fall die μ -Welle. Der Autist versucht nun, sie zu unterdrücken – um auf diese Weise womöglich die Aktivität seiner Spiegelzellen zu erhöhen. (ebd. 141)

Auf die Frage, wo denn das Selbst bliebe, wenn die Spiegelneuronen die Grenze zwischen dem Ich und den anderen auflösen, antwortet Ramachandran:

Es ist gewiß nicht so abgeschottet, wie wir uns das bisher vorgestellt haben. Das Selbst ist ein soziales Konstrukt, nicht dieser private, bevorrechtigte Fixpunkt, der es zu sein scheint. Der könnte eine Täuschung sein. Aber ich betrete hier das Terrain der Metaphysik. [...] Das ist, als würde ein Physiker fragen, was genau eigentlich die Schwerkraft ist. Man kann ihre Eigenschaften erklären, aber nicht, was sie ist. (ebd. 141)

„Von außen [ist] dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen“ hatte Schopenhauer erklärt (W I §17; I Lö 156). Was z. B. die Schwerkraft, „die Kraft, vermöge welcher ein Stein zur Erde fällt“, ist, kann der Physiker nicht erkennen, sie muß ihm ein Geheimnis bleiben (ebd. 154). Zugänglich ist das Wesen der Dinge nur von innen, von meinem Wesen her, welches Wille ist. Das heißt nun: durch Empathie oder Einfühlung erschließt sich die Welt als Willenserscheinung, wobei ich mich selbst in allem erkenne, d. h. wiedererkenne als das „ein und selbe Wesen, welches in allem Lebenden sich darstellt“. Vielheit und Geschiedenheit gehören der „bloßen *Erscheinung*“ an. Die Hindus hätten dafür den Namen „*Maja*, d. h. Schein, Täuschung, Gaukelbild“, schreibt Schopenhauer (E II, §22; III Lö 808). – Dann ist doch wohl auch diese Welt des einen Willens hinter dem „Schleier der Maja“ (W I §63; I Lö 481), die sich durch Empathie erschließt, ein Hirnphänomen?

II. Das Hirnparadox

Der Zellersche Zirkel

In seiner *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*¹⁵ schreibt Eduard Zeller über Schopenhauer:

Der Philosoph konnte uns nicht genug einschärfen, in der ganzen objektiven Welt, und vor allem in der Materie, nichts anderes zu sehen als unsere Vorstellung. Jetzt ermahnt er uns ebenso dringend, unsere Vorstellung für nichts anderes zu halten als für ein Ereignis unseres Gehirns; und hieran wird dadurch nichts anderes geändert, daß dieses weiterhin eine bestimmte Form der Objektivation des Willens sein soll, denn wenn der Wille dieses Organ nicht hervorbrächte, könnte auch keine Vorstellung entstehen. Unser Gehirn ist aber diese bestimmte Materie, also nach Schopenhauer: diese bestimmte Vorstellung. Wir befinden uns demnach in dem greifbaren Zirkel, daß die Vorstellung ein Produkt des Gehirns und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sein soll.

Schon Berkeley hat (im zweiten Gespräch zwischen Hylas und Philonous) dieses Paradoxon intuitiv geahnt und deshalb „die empirisch feststellbare Abhängigkeit des Bewußtseins von korrelierenden Hirnvorgängen“ verworfen.¹⁶ Benno Schlesinger fragt sich,¹⁷ wie der Zellersche Zirkel zu sprengen sei.

Schlesinger postuliert eine „subjekt-unabhängige Wirklichkeit“, in der zwei Gruppen von Objekten zu finden sind: leblose physikalisch-chemische Ereignis-komplexe und lebende. Letztere weisen noch Ganzheitsrelationen auf und bewegen sich vielfach entgegen dem Wahrscheinlichkeitsgefälle. (Sie widersetzen sich durch Aufnahme von Ordnung aus der Umgebung eine Zeit lang der Entropie.¹⁸) Schlesinger führt aus:

Die Einwirkungen der Außenwelt auf den Organismus erzeugt in ihm physikalisch-chemische Prozesse [...], auf die der höhere Organismus kraft seiner Ausstattung mit einem eigenen Koordinationsorgan, dem Nervensystem, zu reagieren befähigt ist. [...] Die Vorgänge, die sich auf der höchsten funktionellen Schicht des Gehirns abspielen, sind [...] nichts anderes als ein besonderer Aspekt der physikalisch-chemischen Realität. Dies geht eindeutig aus elektrophysiologischen Untersuchungen hervor, da schon die vorauseilende Vorstellung einer Handlung das

15 München: Oldenburg 1873, 85f.

16 Vgl. Hartwig Kuhlenbeck: Schopenhauers Satz ‚Die Welt ist meine Vorstellung‘ und das Traum-erlebnis. In: *Festschrift Hübscher. Von der Aktualität Schopenhauers*. Frankfurt a. M. 1972, 377.

17 in seinem Beitrag „Zu Schopenhauers Hirnparadoxon“, in: *Jb.* 59, 1978, 184f.

18 Vgl. E. Schrödinger: *Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet*. Bern: Francke 1951.

Hirnstrombild in demselben Sinne beeinflusst wie die tatsächlich durchgeführte Handlung.¹⁹

Schlesinger schlägt nun ein Bio-Feedback-Experiment vor, bei dem der Zellerische Zirkel gewissermaßen durch Kurzschluß (denn die Welt schrumpft auf die Bilder der Gehirnaktivität, und diese beschränkt sich aufs Anschauen derselben) gesprengt wird, indem vorstellendes Hirn und vorgestelltes fusionieren. Er schreibt:

So könnte eine Versuchsperson, die während eines Gedankenexperimentes ihre eigene Gehirntätigkeit mit Hilfe einer Vorrichtung von bisher ungeahnter Vergrößerungskraft durch ihre durchsichtig gemachte Schädeldecke beobachtet, den jeweiligen Entsprechungen zwischen eigenen Gedanken und den optisch wahrgenommenen materiell-energetischen Vorgängen folgen. Mehr noch: sollte der strukturelle Gleichklang der beiden Erscheinungsreihen ihrer Fusion gleichkommen, würde die Versuchsperson die nunmehr vereinheitlichten Vorgänge als ihre eigenen Bewußtseinsinhalte erleben. Wenn diese Überlegungen Gültigkeit haben, würden sie das Schopenhauersche Hirnparadoxon in einem neuen Licht erscheinen lassen, das heißt die scheinbar widersinnige Annahme rechtfertigen, daß das Gehirn ein Produkt der Vorstellung und die Vorstellung ein Produkt des Gehirns sei. Es wäre nämlich ebenso richtig, daß das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sei – *esse est percipi* – wie es andererseits richtig wäre, daß die Vorstellung ein Produkt des Gehirns ist, denn ohne die Existenz des Gehirns könnte eine Beobachtung (Vorstellung) nie und nimmer stattfinden.²⁰

Das Gehirn und seine Wirklichkeit

Aber ist das vom Gehirn Vorgestellte, Angeschaute oder Beobachtete auch so real wie das Gehirn selbst? Nein, sagt G. Roth: Wir müssen die Realität, in der das Gehirn samt Organismus und Umwelt sich befindet und tätig ist, unterscheiden von der Welt, die es vorstellt, obwohl es natürlich diese eben genannte Realität vorstellt, in der es selbst vorkommt. Diese vorgestellte Realität nennt er Wirklichkeit, die Wirklichkeit des Gehirns. Diese „Wirklichkeit wird in der realen Welt durch das reale Gehirn hervorgebracht“.²¹ Was die reale Welt an sich (unangesehen ihres Vorgestelltwerdens) ist, ist unerkennbar. Mit Roth ist das reale Gehirn, welches vorstellt, nicht das Gehirn, das vorgestellt wird. Letzteres ist Gehirnprodukt wie die ganze Welt inklusive meines Leibes. Obwohl ontologisch verschieden, sind Wirklichkeit und Realität dennoch völlig deckungsgleich. Bis auf eines: Das wirkliche Gehirn (also das kognitive Konstrukt des realen

19 Schlesinger, a. a. O. 184.

20 Schlesinger, ebd. 185.

21 Gerhard Roth: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, 325.

Gehirns) kann, obwohl es sich um das eine und selbe Gehirn handelt, „nicht mehr wahrnehmen“. Roth „löst“ damit das Schopenhauersche Paradox wie folgt:

Das Gehirn, das *mir* zugänglich ist, das ich als Anatom und Physiologe [...] anschauen und untersuchen kann, existiert ja innerhalb meines kognitiven Raumes und ist natürlich nicht mit dem realen Gehirn identisch, das den kognitiven Rahmen erst konstituiert. Was ich, auf dem Operationstisch liegend, auf dem Monitor oder in einem Spiegel dargestellt sehe, halte ich natürlich in diesem Augenblick für das offene Gehirn, das „alles das“, was ich erlebe, erzeugt. Wäre dies aber so, dann hätte ich eine paradoxe Situation vor mir: ich könnte zugleich in mir und außer mir sein. Oder anders ausgedrückt: mein Gehirn könnte sich selbst von außen ansehen dadurch, daß es in sich eine Welt erzeugt, in der es selbst identisch enthalten ist. Dies aber führte sofort zur unendlichen Spiegelung des Gehirns in sich selbst. Die Auflösung dieser Paradoxien besteht aber darin, daß das Gehirn, welches wahrgenommen wird, ein kognitives Konstrukt des wahrnehmenden, d. h. konstruierenden Gehirns, ist und als solches selbst nicht mehr wahrnehmen kann.²²

Was heißt hier Realität? – Roth postuliert sie heimlich ebenso wie es Schlesinger ausdrücklich tat. In der Realität fand schließlich die Evolution der Organismen statt bis zum Menschen mit einem Gehirn, in dessen Topologie die Welt hineingearbeitet wurde. Solche Hirne setzt Roth als Weltbildapparate voraus. Roth:

Die Sinnesempfindungen entstehen hinsichtlich ihrer Modalität und Qualität im Gehirn aufgrund einer Bedeutungszuweisung nach topologischen Kriterien. Diese Kriterien sind teils angeboren [...], teils werden sie ontogenetisch erworben.²³

Aus der Realität kommt auch der Geist. So erfährt es Roth an sich selbst:

Ich liege mit geöffnetem Schädel und freigelegtem Gehirn im Operationssaal und verfolge alles, was mit mir geschieht, über einen Fernsehmonitor oder einen Spiegel. Ich bewege mit Hilfe einer geeigneten Vorrichtung die Reizelektrode über meine Cortexoberfläche, senke sie hinein und stimulare den einen oder anderen Ort meiner Großhirnrinde. Entsprechend habe ich unterschiedliche Arten von Halluzinationen. Ich kann hiermit das Entstehen des Geistes aus der Materie an mir selbst nachweisen, allerdings wird mir der Vorgang dabei erlebnismäßig nicht im geringsten klarer.²⁴

22 Gerhard Roth: Erkenntnis und Realität: Das reale Gehirn und seine Wirklichkeit. In: *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*. Hrsg. von S. J. Schmidt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, 229–255, hier 238f.

23 ebd. 235.

24 G. Roth: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, a. a. O. 325.

Schließlich muß ich fürs Beobachten der Hirnreizung und Erleben der Halluzination bei Bewußtsein sein. Der Geist ist also vorausgesetzt. Roth muß deshalb zugeben:

Das Gehirn, welches mir zugänglich ist (das wirkliche Gehirn), bringt gar keinen Geist hervor, und dasjenige Gehirn, welches mitsamt der Wirklichkeit Geist hervorbringt (nämlich das reale Gehirn, so muß ich plausiblerweise annehmen), ist mir unzugänglich.²⁵

III. Das Gehirn im Tank

Kann es sein, daß wir in einer Simulation leben? Der Actionfilm *Matrix* hat dieses Szenario vorgeführt: Alle Menschen, alle fühlenden Wesen befinden sich in einem Tank. Ihre Wahrnehmungen, Empfindungen und Gedanken werden von einem Computer kontrolliert. Hilary Putnam hatte schon anfangs der 80er Jahre eine solche Situation beschrieben.²⁶ Sie ist die Dramatisierung von Descartes' Argument des bösen Dämons (*deus malignus*), der hier als Wissenschaftler auftritt. Er ist böse, weil er uns über das täuscht, was wir für real halten, nämlich die sog. Vorstellungswelt. Descartes wollte beweisen, daß der real existierende Gott so etwas, d. h. die Rundumtäuschung nicht zulassen würde, daß wir also der Realität der Vorstellungswelt sicher sein können. Putnam wollte in einem Gedankenexperiment zeigen, daß ich kein eingetanktes Gehirn sein kann, oder anders gesagt: daß die Welt nicht nur ein Gehirnphänomen oder gleichsam ein Traum sein kann – also dasselbe wie Descartes; nur jetzt ohne Gott. Putnam schreibt:

Man stelle sich vor, ein Mensch (du kannst dir auch ausmalen, daß du es selbst bist) sei von einem bösen Wissenschaftler operiert worden. Das Gehirn dieser Person (dein Gehirn) ist aus dem Körper entfernt worden und in einen Tank mit einer Nährlösung gesteckt worden. Die Nervenenden sind mit einem superwissenschaftlichen Computer verbunden worden, der bewirkt, daß die Person, deren Gehirn es ist, der Täuschung unterliegt, alles verhalte sich völlig normal. Da scheinen Leute, Gegenstände, der Himmel usw. zu sein, doch in Wirklichkeit ist alles, was diese Person (du) erlebt, das Resultat elektronischer Impulse, die vom Computer in die Nervenenden übergehen. Der Computer ist so gescheit, daß, wenn diese Person ihre Hand zu heben versucht, die Rückkopplung vom

²⁵ ebd. 331f.

²⁶ in seinem Buch *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982.

diese Person ihre Hand zu heben versucht, die Rückkopplung vom Computer her bewirkt, daß sie „sieht“ und „fühlt“, wie die Hand gehoben wird. Darüber hinaus kann der böse Wissenschaftler durch Wechsel des Programms dafür sorgen, daß sein Opfer jede Situation oder Umgebung nach dem Willen des bösen Wissenschaftlers „erlebt“ (bzw. halluziniert). Er kann auch die Erinnerung an die Gehirnoperation auslöschen, so daß das Opfer den Eindruck hat, immer schon in dieser Umwelt gelebt zu haben. Dem Opfer kann es sogar scheinen, daß es dasitzt und diese Worte hier liest, die von der amüsanten, doch ganz absurden Annahme ausgehen, es gäbe einen bösen Wissenschaftler, der den Leuten die Gehirne herausoperiert und sie in einen Tank mit einer Nährlösung steckt, durch die die Gehirne am Leben erhalten werden. Die Nervenenden sollen mit einem superwissenschaftlichen Computer verbunden sein, der bewirkt, daß die Person, deren Gehirn es ist, der Täuschung unterliegt, daß (usw.).²⁷

Putnam behauptet, es gäbe „ein Argument, das wir anführen können, aus dem hervorgeht, daß wir nicht Gehirne in einem Tank sind“ – das aber nicht *die* Leute anführen können, „die wirklich Gehirne in einem Tank sind“. Was ist das für ein Argument, das man nur als nicht wirklich eingetanktes Gehirn vorbringen kann? – Es ist ein Satz, den nur nichteingetankte Gehirne, d. h. wirklich in der Realwelt, in der wir uns befinden, lebende Wesen für wahr halten können. Wie lautet er? Putnam antwortet:

Obleich die Leute in jener möglichen Welt alle Wörter, die wir denken und sagen können, denken und „sagen“ können, sind sie (wie ich behaupte) nicht imstande, sich auf das zu *beziehen*, worauf wir uns beziehen können. Insbesondere vermögen sie nicht zu denken oder zu sagen, daß sie Gehirne im Tank sind (noch nicht einmal, indem sie denken „Wir sind Gehirne in einem Tank“).²⁸

Putnam meint, die eingetankten Gehirne, „die nach denselben Regeln funktionieren wie Gehirne in der tatsächlichen Welt“, können sich mit ihren Worten, z. B. mit dem Wort Baum, nicht tatsächlich auf Bäume beziehen, sie können sich überhaupt nicht auf *äußere* Gegenstände beziehen. Warum nicht? Weil der Bezug (Referenz) eines Wortes auf einen Gegenstand (seine Bedeutung) immer „kausale Interaktion“ beinhaltet. Die Bedeutung eines Wortes kann man nicht ausschließlich durch Rückgriff auf andere Wörter erklären (definieren). Letztlich beinhaltet die objektive Bedeutung oder „die Referenz auf empirische Dinge, in Zeit und Raum, immer – direkt oder indirekt – Kausalität“.

27 Putnam, a. a. O., 21.

28 ebd. 24.

In meiner Beweisführung behaupte ich, daß Hirne-im-Tank nicht einmal auf Bäume, Häuser, Tanks, (und auch auf) die räumliche Relation eines Dinges ‚in‘ einem anderen Bezug nehmen können. Die Schlußfolgerung besagt: wenn wir Hirne-im-Tank wären, könnten wir über die Frage ‚Sind wir Gehirne im Tank?‘ gar nicht nachdenken. Daher ist die skeptische Hypothese, wir seien alle Gehirne im Tank, entweder falsch oder unverständlich.²⁹

Wir könnten nicht über die Frage „Sind wir Gehirne im Tank?“ nachdenken, weil die Wörter „Gehirn“, „Tank“, „in“ und „wir“ keine Bedeutung hätten, weil wir nämlich keine kausale Interaktion (wie vermittelt auch immer) mit diesen Dingen haben könnten. Woher weiß ich aber, daß *ich* sie habe oder hatte? Kann die nicht auch eingebildet sein? Kausales Interagieren mit anderen Körpern gehört doch mit in die Simulationswelt. – Putnam meint, bei den Leuten im Tank könne sich ein Wort oder ein Satz immer nur auf Vorstellungsbilder beziehen, nie auf Reales, mit dem eine kausale Interaktion (wie vermittelt auch immer) möglich sein muß. Wenn wir wirklich Gehirne im Tank wären, dann würde der Satz „Wir sind Gehirne im Tank“ meinen,

[...] daß *wir Gehirne in einem Tank im Vorstellungsbild sind* oder etwas dergleichen (falls wir überhaupt etwas meinen). Zu der Hypothese, daß wir Gehirne in einem Tank sind, gehört jedoch auch, daß wir nicht Gehirne in einem Tank im Vorstellungsbild sind (d. h., was wir „halluzinieren“, ist nicht, daß wir Gehirne in einem Tank sind). Falls wir also Gehirne in einem Tank sind, besagt der Satz „Wir sind Gehirne in einem Tank“ etwas Falsches (falls er überhaupt etwas besagt). Kurz, falls wir Gehirne im Tank sind, ist „Wir sind Gehirne in einem Tank“ falsch. Also ist es (notwendig) falsch.³⁰

Crispin Wright hat Putnams Beweis in einem Vierzeiler zusammengefaßt,³¹ und Olaf Müller hat darüber ein zweibändiges Werk geschrieben.³²

Der Beweis geht so:

1. In meiner Sprache bezeichnet das Wort „Tiger“ die Tiger.
2. In der Sprache eingetankter Gehirne bezeichnet das Wort „Tiger“ keine Tiger.
3. Also unterscheidet sich meine Sprache von der Sprache eingetankter Gehirne.
4. Also bin ich kein Gehirn im Tank.

29 Interview mit Putnam, in: *Information Philosophie* 4, Oktober 2004, 27.

30 Putnam: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, a. a. O., 32f.

31 Crispin Wright: On Putnam’s proof that we are not brains in a vat. In: *Reading Putnam*. Hrsg. von Peter Clark und Bodo Haie. Cambridge/Mass.: Blackwell 1994, 216–241; hier 224, 236f.

32 Olaf L. Müller: *Wirklichkeit ohne Illusionen I. Warum die Welt keine Computer Simulation sein kann* und *Wirklichkeit ohne Illusionen II. Metaphysik und semantische Stabilität oder Was es heißt, nach höheren Wirklichkeiten zu fragen*. Paderborn: Mentis 2003.

Auch als Dreizeiler ist der Beweis zu haben:

1. Meine Äußerung des Wortes „Tiger“ bezeichnen Tiger.
2. Keine „Tiger“-Äußerung eingetankter Gehirne bezeichnen Tiger.
3. Also ist meine „Tiger“-Äußerung nicht die eines eingetankten Gehirns.

Woher weiß ich also, daß meine Sprache nicht die Sprache eingetankter Gehirne ist, ich also kein Hirn³³ im Tank bin? – Weil mein Wort „Tiger“ eben Tiger bezeichnet, reale Tiger versteht sich, Tiger in der realen Welt. Und woher weiß ich, daß es reale Tiger gibt, d. h. daß ich in einer realen Welt lebe zusammen mit den Tigern in möglicher Interaktion³⁴? – Ich weiß es nicht, denn ich bin ein Gehirn im Tank.

Und warum sollte nicht ebenso wie ich jetzt ein Gehirn im Tank sich mit diesem Schluß beweisen, daß es kein Gehirn im Tank ist? Weil es nämlich von sich annimmt, es sei kein Gehirn im Tank – schon in der ersten Prämisse. Der Beweis wäre dann falsch, weil er etwas Falsches bewiese. Aber was ist hier das Falsche, was das Richtige? – Ich kann, mit Schopenhauer zu sprechen, nicht aus mir heraus, d. h. aus dem Tank meiner Vorstellungswelt, um zu vergleichen: was ist vorgestellt, was wirklich.

Warum ist das so unheimlich, nicht zu wissen, ob man sich nicht in einer Simulation befindet? Warum sind die Urheber der Simulation böse? Wären wir nach Beendigung des Experiments und Rückversetzung des Gehirns in den alten Körper zornig darüber, die ganze Zeit betrogen worden zu sein? Betrogen um was? Was liegt uns denn am Realsein unserer Vorstellungswelt? Ist es denn nicht so, daß im Tode alles weg ist, Simuliertes und Reales? Fällt es leichter zu gehen, wenn die reale Welt bleibt nach meinem Tode, und nicht verschwindet als Gehirnphänomen mit dem Aufhören der Hirnfunktionen? Wieso kann man eigentlich diese Welt für simuliert, für nicht-real halten? Weil man Träume kennt? Muß ich nicht für real halten, was oder wer da Phänomene erzeugt, der ist, sofern er träumt? Womöglich träumt er sich selbst als Träumenden. Kann es nicht sein, daß ich nur vorkomme in einem Traum, in einem Traum ohne Träumer?³⁵

Warum überzeugt mich Dreyfus nicht, wenn er meint: Vielleicht sollten sich die Menschen auch gar nicht so viele Gedanken machen, ob sie nun in einer Simulation leben oder nicht? Die Menschen in der Matrix (in der Filmtrilogie *The Matrix*) hätten es doch gar nicht so schlecht: „Sie können leben, sterben, lieben, arbeiten, treffen Entscheidungen und tun alles, was sie wollen. Nur aus der Simulation fliehen können sie nicht – aber warum sollten sie auch? Nur weil sie auf

33 nicht Tiger!

34 Vorsicht!

35 Vgl. Fichtes Ich im Traum von einem Traum in *Die Bestimmung des Menschen*.

einer anderen Daseinsebene als Batterien benutzt werden? Sie müssen sich nicht daran stören, weil sie es nicht einmal wissen.³⁶

Natürlich leben wir in der Matrix, in der Simulation, weil wir noch nicht tot sind. Real ist, was ohne mich, d. h. was an sich ist; wie sagte doch Kant: „Nach dem Tode [...] sind wir in einer ganz anderen Welt [...], wo wir nämlich die Dinge erkennen, wie sie an sich selbst sind.“³⁷

36 Spiegel online – 16. November 2004. www.spiegel.de/wissenschaft/mensch.

37 Immanuel Kant: *Metaphysikvorlesung* 1782/3; Akademie-Ausgabe XXIX, 919f.