

Das Leib-Seele-Problem mit einem Blick auch auf die Medizin*

Walter Hubertus Krause

Kronberg/Ts.

1. Einleitung

Das Leib-Seele-Problem ist eine bis heute zentrale Fragestellung in der Philosophie. Eine einfache Lösung durch empirische Forschung ist nicht in Sicht, obgleich in den Biowissenschaften und der Hirnforschung sowie den Neurowissenschaften zur Lösung der Fragestellung Fortschritte gemacht wurden. Die einfache menschliche, alltägliche Erfahrung, dass z.B. „der Geist willig, das Fleisch schwach“ ist, weist auf eine Lücke zwischen dem Physischen und dem Psychischen hin. Inwieweit die Lücke bestehen bleibt oder der Dualismus überwunden werden kann, soll das Thema sein.

Zunächst wird das Begriffspaar Leib–Seele versus Körper–Geist aufgezeigt und die Bestimmung von Leib und Körper dargelegt.

Nachfolgend wird das Leib-Seele-Problem von der Antike bis zur Neuzeit in Ausschnitten mit deren Positionen der Analytischen Philosophie und Phänomenologie dargelegt.

Es schließen sich Darlegungen und Stellungnahmen von Philosophen, Medizinern/Ärzten wie z.B. von Weizsäcker, von Uexküll und Fuchs zum Leib-Seele-Problem an.

Abschließend wird auf das Leib-Seele-Verhältnis aus Sicht der Medizin eingegangen.

* Wintersemester 7.11.2013. Klinikum der Bayer. Julius-Maximilians-Universität, Würzburg.

2. Hauptteil

2.1 Leib–Seele oder Körper–Geist

Dem Phänomen Leib–Seele kann man sich nicht unbelastet von Annahmen und Theorien hierzu nähern. Der Körper meint den physikalischen Körper als Objekt, Leib hingegen bedeutet den lebendigen, fühlenden Körper oder den Körper als intentional oder als Subjekt.¹ Geist wird traditionell als Seele bezeichnet und ist Gegenstand der als ‚Philosophie des Geistes‘ (engl. *mind*) bekannten philosophischen Reflexion über Denken und Empfinden. Philosophen meinen mit Geist alles das, was das Denken und Empfinden eines Individuums ausmacht, also die Gesamtheit seiner bewussten und unbewussten Zustände.² In der ‚Philosophy of Mind‘ und der Neurophilosophie gibt es keine Leib-Philosophie. Dies liegt an den Voraussetzungen, die eine andere Perspektive als die auf einen objektivierbaren, messbaren Körper nicht zulassen und bewusstseinsphilosophische Konzeptionen, die auf nicht quantifizierbaren Erfahrungen beruhen, für wissenschaftlich unbrauchbar halten.³

Es stellt sich die Frage, wie unser Körper-Selbst von unserem geistigen Leben unterschieden werden kann, um besser verstehen zu können, wie beide in der Körper-Geist-Einheit aufeinander bezogen sind.⁴

2.2. Das Leib-Seele-Problem in der Antike

Im ‚Phaidon‘ beschreibt Platon die Seele einer Person als eine unkörperliche Substanz, die Träger des Denkens ist, sie verbürgt die Identität der Person. Platon argumentiert für die Unsterblichkeit der Seele und garantiert somit die Unsterblichkeit der Person.⁵

¹ Shusterman, Soma und Psyche. DZ Ph. 59. 2011, S. 540.

² Nimtz, Geist und Seele. In: Jordan, Nimtz (Hg.), Lexikon der Philosophie. Stuttgart 2011, S. 101 ff.

³ Vgl. Wiegerling, Leib und Körper. In: Küchenhoff, Wiegerling (Hg.), Leib und Körper im Dialog. Göttingen 2008, S. 32.

⁴ Shusterman, ebd. S. 539.

⁵ Vgl. Nimtz, a.a.O., S. 104.

Für Aristoteles ist die Seele die Form des Organismus. Hier ist mit Form nicht die äußere Gestalt gemeint, sondern das, was heute vielleicht in der Philosophie die „funktionale Organisation“ zu nennen wäre.⁶ Somit ist die so verstandene Seele auch für Prozesse wie Verdauung oder Fortpflanzung verantwortlich. Als das charakteristische Geistige sahen die meisten antiken und mittelalterlichen Philosophen den Nous (die Vernunft, den Intellekt) an. Die Sinneswahrnehmungen wurden dem Bereich des Körperlichen zugeschrieben. Der britische Empirismus erachtete hingegen die Sinneswahrnehmungen als Geistiges.

2.3. Das Leib-Seele-Problem aus analytischer und phänomenologischer Sicht

In der derzeitigen Analytischen Philosophie wird Brentano folgend meist die Intentionalität als das Fundament des geistigen Bereichs betrachtet. Intentionale Zustände werden folgendermaßen genannt: Viele Geisteszustände und Handlungen sind in einer bestimmten Weise auf etwas gerichtet, handeln davon, beziehen sich darauf. Das, wovon sie handeln, ist ihr intentionaler Gehalt.⁷

In der Analytischen Philosophie hat es sich ergeben, meist den Ausdruck „mental“ oder „das Mentale“ für geistige und psychische Phänomene anstelle von Ausdrücken wie „Geist“ oder „Seele“ zu verwenden.

Die Philosophie des Geistes konzentriert sich neben Fragen des Bewusstseins auf die Natur des Menschen. – Zwei Fragen sind zu unterscheiden:

1. Was ist das, ein Geist oder eine Seele?
2. Was ist die Natur mentaler Sinneseigenschaften?

Das Leib-Seele-Problem stellt zwei entscheidende Fragen:

1. Wie verhält sich der Geist einer Person zu ihrem Körper?
2. In welchem Verhältnis stehen mentale zu physischen Eigenschaften?⁸

⁶ Brüntrup, Das Leib-Seele-Problem. Stuttgart ³2008, S. 11.

⁷ Brüntrup, a.a.O., S. 12; Kemmerling. In: Lexikon der Philosophie. Stuttgart 2011, S. 142.

⁸ Vgl. Nimtz, a.a.O., S. 103.

Zwei Grundpositionen in der Philosophie des Geistes lassen sich feststellen, von denen die eine diejenige der Dualisten ist.

René Descartes bestimmt in seinen ‚Meditationes de prima philosophia‘ (1641) den Geist als eine *res cogitans*, eine denkende Substanz. Demzufolge ist diese immaterieller Träger aller Denkprozesse und somit vom Körper grundverschieden, der eine *res extensa* bzw. eine ausgedehnte Substanz ist. – Für die heutige Quantentheorie ist die Materie zwar mathematisch beweisbar, aber nicht räumlich und deterministisch.⁹

Die logische Unmöglichkeit der Zwei-Dinge-Lehre ist von Bieri (1981) in dem Trilemma formuliert worden:¹⁰

- (1) Mentale Phänomene sind nicht physische Phänomene.
- (2) Mentale Phänomene sind im Bereich physischer Phänomene kausal wirksam.
- (3) Der Bereich physischer Phänomene ist kausal geschlossen.

Anders formuliert sagt das Trilemma: Der physische Bereich ist gesetzmäßig strukturiert. Es ergeben sich Aussagen mit allgemeinem und ausnahmslosem Geltungsbereich. Dahinter steht die Annahme der Naturwissenschaft, dass es die grundsätzliche, gesetzmäßige Struktur aller Naturvorgänge gibt.

Die Feststellung: der physische Bereich ist kausal abgeschlossen, beruht auf der These des „methodologischen Physikalismus“. Dort ist normalerweise jede Erklärung eines physischen Ereignisses, die nicht wieder auf physische Ursachen zurückgreift, unhaltbar oder misslungen.

Unter der Voraussetzung und Annahme, dass der physische Bereich kausal geschlossen ist, richtig ist, gibt es keine nichtphysischen Ursachen, die physische Ereignisse bewirken. Also kann das Mentale keine kausale Rolle in der physikalischen Welt spielen.

⁹ Vgl. C.F. von Weizsäcker, *Zeit und Wissen*. München 1992, S. 931.

¹⁰ Vgl. Meyer, *Zwischen Wort und Zahl*. Göttingen 1998, S. 32.

Dem methodologischen Physikalismus widerspricht aber die Auffassung, die man als das „methodologische Prinzip unserer alltäglichen Handlungstheorie“ auffassen könnte. Nach dieser Auffassung bewegen mentale Gehalte (Wünsche, Meinungen) unseren Körper, der Geist interagiert mit dem Körper. Man kann daher auch von einem „methodologischen Interaktionismus“ in unserer Alltagssprache sprechen. Diese drei Prinzipien des Trilemmas schließen einander aus. Ohne Widerspruch können sie nicht alle zusammen wahr sein. Verneint man jeweils eines der drei Prinzipien, dann können die verbleibenden Beiden ohne Widerspruch für wahr gehalten werden

Folglich: Philosophische Theorien, die das Problem der Beziehung von Körper und Geist lösen wollen, müssen jeweils eines der drei Prinzipien des Trilemmas negieren.¹¹

Auf einige weitere Positionen der bekannten Theorien zum Leib-Seele-Problem soll nachfolgend nochmals eingegangen werden.

Substanzdualismus

Descartes führt zwei Hauptargumente an, dass die These des Substanzdualismus zutrifft, mit der Aussage, dass Geist und Körper zwei voneinander verschiedene Substanzen sind. Für Descartes sind z.B. Sprechen und intelligentes Handeln Fähigkeiten, die nicht naturwissenschaftlich zu erklären sind. Somit muss es etwas anderes geben, das selbst nicht physisch ist. Dieses Etwas ist die geistige Substanz, die Seele. – Ein weiteres Argument lautet: dass alles, was ich klar und deutlich begreife – von Gott gemacht werden kann – möglich ist. Ich begreife deutlich, dass ich ein denkendes Wesen bin, d.h. dass ich ohne körperliche Eigenschaften existieren könnte. Der Körper andererseits kann ohne die Eigenschaft, denken zu können, existieren. Somit begreife ich, dass der Geist vom Körper verschieden ist und folglich, was klar und deutlich voneinander unterschieden, auch tatsächlich verschieden ist. Daraus folgt: der Geist ist tatsächlich vom Körper verschieden.

Ein Einwand auch gegen die angeführten Argumente ist einem Brief Descartes' an Elisabeth von Böhmen zu entnehmen. Descartes erklärt, dass wir die Vereinigung von Geist und

¹¹ Vgl. Brüntrup, a.a.O., S. 19.

Körper im Alltag erkennen und diese erst zum Problem wird, wenn wir länger darüber nachdenken.¹²

Für den Zusammenhang und gegen den Substanzdualismus von Geist und Körper gibt Leibniz (1646–1716) einen Erklärungsversuch, den er mit einem Uhrengleichnis deutlich macht. Es gibt, so Leibniz, eine prästabilierte Harmonie zwischen Geist und Körper, denn Geist und Körper sind von Gott so eingerichtet worden, dass sie sich zueinander immer parallel verhalten. Immer dann, wenn gewisse Stellen in meinem Gehirn aktiviert werden, verspüre mein Geist Schmerzen. Immer dann, wenn ich von meinem Stuhl aufstehen will, steht mein Körper auf.¹³

Der Materialismus

ist als Gegenentwurf zum Dualismus bedeutsam. Die Annahme, dass nur die Materie existiert, wurde z.B. von de la Mettrie (1709–1751) in seinem Werk ‚L’homme-machine‘ vertreten. Diese These, dass der Geist letzten Endes physisch sei, vertreten bereits Demokrit und Lukrez. Sie setzten die Seele mit einem stofflichen Teil des Körpers gleich. Auch Thomas Hobbes (1588–1679) identifizierte in seinem Werk ‚Leviathan‘ (1651) Denkprozesse mit körperlichen Prozessen.

Identitätstheorie und Funktionalismus

sind Positionen zur Erklärung des Materialismus.

Der Vorschlag der Identitätstheorie von Thomas Place (1924–2000) und John Jamieson Carswell Smart (1920–2012) besagt, dass es sich bei den geistigen und materiellen Eigenschaften im Grunde um dieselben Eigenschaften handelt.

Die Theorie ist zwar nicht unplausibel, sie wurde aber empirisch widerlegt. Es konnte deutlich gemacht werden, dass gewisse geistige Zustände bei verschiedenen Personen mit unterschiedlichen neuronalen Zuständen übereinstimmen.

¹² Beckermann, Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes. Berlin 1999, S. 53.

¹³ Vgl. Pfister, Philosophie. Ein Lehrbuch. Stuttgart 2006, S. 134 f.

Eine Weiterentwicklung der Identitätstheorie ist der Funktionalismus (Hilary Putnam und Jerry Fodor). Damit soll die These der Multirealisierbarkeit des Geistes vorgestellt werden, derzufolge Geistiges auf verschiedene Arten physisch realisiert werden kann. Der Funktionalismus bestimmt geistige Zustände als funktionale Zustände, als Zustände, die aufgrund ihrer Funktion identifiziert werden. Die Funktion eines Zustandes ist seine kausale Rolle.

Von den Einwänden gegen den Funktionalismus – Thomas Nagel (1973): „Wie es ist eine Fledermaus zu sein“ – sei genannt, dass der Funktionalismus – wie jeder Materialismus, der Geistiges auf Körperliches zu reduzieren versucht – daran scheitert, dass er den subjektiven Charakter geistiger Zustände nicht berücksichtigt.

Im weiteren Zusammenhang ist noch der **Anomale Monismus** zu nennen.

Der von Donald Davidson entwickelte anomale Monismus behauptet, dass jeder einzelne geistige Zustand ein körperlicher Zustand ist. Einwände gegen die Identitätstheorie und den Funktionalismus werden umgangen. Aber der anomale Monismus setzt sich dem Vorwurf aus, dass er nicht erklärt, was der Geist ist und wie er mit dem Körper zusammenhängt.

Das Geist-Körper-Problem lässt sich als Frage danach verstehen, wie die folgenden drei Thesen verbunden werden können:

- (1) Einige geistige Ereignisse verursachen physische Ereignisse und umgekehrt.
- (2) Für jede Kausalbeziehung gibt es ein deterministisches Gesetz.
- (3) Es gibt keine deterministischen Gesetze, mit denen man geistige Ereignisse voraussagen könnte.

Jede der drei Thesen scheint je für sich unzweifelhaft wahr und zusammen stehen sie zueinander im Widerspruch.

Davidsons anomaler Monismus antwortet nicht auf die Frage, wie der Geist mit dem Körper in Beziehung steht.¹⁴

¹⁴ Vgl. Pfister, a.a.O., S. 143 f.

Die meisten gegenwärtigen Leib-Seele-Theorien der Analytischen Philosophie gehen von zwei konzeptuell und phänomenal unterschiedlichen Bereichen aus, nämlich von „Körper“ und „Geist“ als von physiologischen/physikalischen und mentalen/bewussten Vorgängen.

Diese unterschiedlichen Bereiche müssen durch bestimmte theoretische Konstruktionen miteinander verbunden werden. Die physiologische Basis des Mentalen bezieht sich in der Regel auf bestimmte Hirnprozesse. Das Mentale muss dann je nachdem mit den neuronalen Prozessen identisch, als zu ihnen epiphänomenal, supervenient, emergent oder sogar als ganz eigenständig im dualistischen Sinne aufgefasst werden.

In diesem Zusammenhang weist Thomas Fuchs auf eine entscheidende Tatsache hin: „Das Lebewesen bzw. die Person als Ganzes“ tritt in all den genannten Theorien „nicht mehr als eigene Entität auf“.¹⁵ Daher wird eine Konzeption eines Doppelaspekts entwickelt und von Fuchs vorgeschlagen. Dieser Konzeption zufolge ist das Lebewesen die primäre Einheit, an der sich von einer Seite her integrale (leibliche, seelische, geistige) Lebensäußerungen, von einer anderen Seite her physiologische Prozesse in aller Vielfalt feststellen lassen.

Der Leib entspricht, so Fuchs, dem integralen Aspekt, der subjektiv erlebt oder vom Anderen in personaler Einstellung wahrgenommen wird. Der Körper als Gesamtheit der organischen Prozesse entspricht dem physiologischen Aspekt. –

Die beiden Aspekte sind epistemologisch zueinander komplementär, d.h. ihre jeweiligen Beschreibungen können nicht ineinander überführt werden, „sondern weisen nur gewisse Korrelationen und Strukturähnlichkeiten“ auf. Dennoch sind sie Aspekte des Lebewesens als einer „ontologischen Einheit“, was sich etwa in der „grundsätzlichen Koexistenz von Leib und Körper“ zeigt.¹⁶

¹⁵ Fuchs, Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Stuttgart 2009, S. 104 ff.

¹⁶ Fuchs, a.a.O., S. 105.

Da das Lebewesen als Einheit beiden Aspekten zugrunde liegt, bedeutet der von Fuchs gewählte Begriff „Aspekt dualität“ keinen neuen „Dualismus“, sondern einen in sich vermittelten Monismus, eine dialektische Einheit von Einheit und Verschiedenheit.

Hierzu ist von Bedeutung, dass in der Identitätstheorie der psychologische Aspekt dualismus wirksam ist, wonach mentale und materielle Prozesse bzw. Geist und Gehirn zwei Aspekte des Gleichen sind, ohne dass eine „zugrundeliegende Einheit des Lebewesens mitgedacht wird. Innen- und Außenperspektive, ‚res cogitans‘ und ‚res extensa‘, bleiben dabei unvermittelt.“¹⁷

Die allgemeine Aspekt dualität des Lebewesens entwickelt sich im Fall des Menschen zum „personalen Doppelaspekt“, denn Personen als Lebewesen sind in der Lage, „sich zu ihrer primären Leiblichkeit in ein Verhältnis zu setzen. Damit können sie sich selbst und den Mitmenschen als Leib und Körper erscheinen.“¹⁸

Das schon im Begriff dualistisch vorstrukturierte „Leib-Seele“-Problem, heute weiter zum „Gehirn-Geist“-Problem benannt, wird von Fuchs unter dem Doppelaspekt als „Leib-Körper“-Problem aufgefasst. Das Lebewesen ist nämlich in seinen integralen, auch seelisch-geistigen Äußerungen ein „physisches“ Wesen. d.h. es ist genau *eine* materielle zugleich lebendige Substanz, ein *Individuum*.

„Physisch“ ist also einerseits der lebendige Leib, andererseits „der organische Körper“.

Nimmt man den Begriff physis als Natur im erweiterten Sinn auf, können wir den Leib auch als „Natur, die wir selbst sind“ (Böhme 1992, S. 77) auffassen und den Körper als die „Natur, die wir haben“. Das könnte bedeuten, die leib-phänomenologische mit der aristotelischen Tradition zu verbinden.

Der „Leib der Person ist einerseits der phänomenale Leib – subjektiv gelebt und erlebt“, andererseits „der physiologisch-organische Körper“. Und er ist unter beiden Aspekten eine einheitlich tätige, lebendig-physische Substanz.

¹⁷ Fuchs, a.a.O., S. 106.

¹⁸ Fuchs, a.a.O., S. 107.

„Nur wenn wir menschliches Erleben und Handeln primär als Äußerungen eines Lebewesens begreifen, wird es möglich sein, den Dualismus von ‚Gehirn‘ und ‚Geist‘ zu überwinden.“¹⁹

2.4. Schellings Sicht auf den Dualismus

Der Unvereinbarkeit von Leib und Seele wollte Schelling (1775–1854) dadurch entkommen, dass er eine grundsätzliche Realisation der Gesetze des Geistes durch die Natur annahm. In „Ideen zu einer neuen Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium der Wissenschaft“ (1857[s.u.: 2. Aufl. 1803???) heißt es: „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein.“²⁰ Diese Aussage bleibt bestehen, aber Schelling gibt den Hirnforschern zu verstehen, dass eine anatomisch physiologische Bestimmung des Seelenorgans besser unterbleiben sollte. „Ihre Sorge ist das nicht, wie endlich diese ganze entgegengesetzte Ansicht der Dinge zu einer Gemeinschaftlichen sich vereinigen werde.“ (1857^b, S. 564) „Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus“ (1798) Der Naturforscher muss philosophische Prinzipien anwenden, um sich nicht „den Fiktionen der bloß empirischen Naturlehre blindlings zu überlassen“ (1857^a, S. 305).²¹

Der Philosophie billigt Schelling ein Mitspracherecht im Sinne einer „Einordnung und Interpretation empirischer Befunde“ zu.²²

Auch Novalis vertrat eine Identitätshypothese. „Unser Körper soll willkürlich – unsere Seele organisch werden“ heißt es wie eine Zustimmung zur Schellingschen Formel von Natur und Geist. Die Gleichberechtigung geht so weit, dass Körper und Seele sich aneinander entwickeln und so zu einer Einheit verschmelzen. „Der Körper soll Seele – die Seele Körper werden.“²³

¹⁹ Fuchs, a.a.O., S. 110.

²⁰ Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur, ²1803, Werke 1, Bd. 2, Stuttgart.

²¹ Schelling, ebd.

²² Hagner, Homo cerebialis. Frankfurt/Leipzig 2000. S. 155.

²³ Novalis, Schriften. Das Philosophische Werk, Bd. 2. Stuttgart ³1981, S. 546.

3. Das Leib-Seele-Problem und die Medizin

3.1. Sicht des Mediziners und Patienten

Mit dem Leib-Seele-Problem ist in der Medizin ein Krankheitsbegriff verbunden, der ein offener oder sogar umstrittener ist, denn

„entgegen dem ersten Anschein kann man mittels der empirischen naturwissenschaftlichen Erforschung der als krankhaft eingestuften Zustände und Prozesse allein niemals zu einem generellen Krankheitsbegriff von normativem Charakter gelangen, dessen Anwendung es erlauben würde, ärztliches Handeln zu legitimieren. Man würde sich in diesem Fall des sog. naturalistischen Fehlschlusses schuldig machen, der sich anheischig macht, aus einem Sein auf ein Sollen schließen zu können.“²⁴

In der Moderne war es zunächst Viktor von Weizsäcker, der ein Konzept der Humanmedizin entwickelte. Es ging um die „Einheit von Leib und Seele, um die Zusammengehörigkeit von Krankheit und Biographie, um Kontinuität von Bewusstem und Unbewusstem, um die Verflochtenheit der Biographie der Kranken in der Gesellschaft. Es geht um die Partnerschaft zwischen dem Kranken und dem Arzt. Es geht deshalb um die Zusammengehörigkeit aller dieser Bereiche für den Arzt.“²⁵

Vor ca. 90 Jahren setzte sich der Kliniker Ludolf von Krehl in der ‚Pathologischen Physiologie‘ (12. Aufl. 1923) auf seine Weise mit dem Leib-Seele-Problem auseinander und kommt zu dem Schluss:

„Indessen, wie wir meinen, brauchen Pathologie und Innere Medizin für die Grundzüge ihrer Betrachtung neben den naturwissenschaftlichen Auffassungen noch solche eigener Art. Die Biologie bedarf weiterer Gedanken und erst recht die Krankheitslehre.“²⁶

Auch der Kliniker Buchborn kommt Jahrzehnte später (1989) in dem Beitrag „Innere Medizin zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft“ zu der Feststellung: „Sowohl

²⁴ Wieland, Grundlegende Aspekte des Krankheitsbegriffs. In: Masouz, Werner, Wiesing, Krankheitsbegriff und Mittelverteilung. Baden-Baden 2004, S. 22.

²⁵ C.F. von Weizsäcker, Zeit und Wissen. München 1992, S. 923.

²⁶ von Krehl, Pathologische Physiologie. Leipzig ¹²1923.

wissenschaftliche wie ärztliche Erfahrung und Kompetenz sind somit eine notwendige, jedoch für sich allein aber keine hinreichende Grundlage ärztlicher Praxis. Beide sind nämlich nicht deckungsgleich, sondern ergänzen und kontrollieren sich wechselseitig und legitimieren dadurch beide gemeinsam das ärztliche Tun.“²⁷

In dem Werk ‚Krankheit und ärztliches Handeln‘ (2000) weist Lanzerath in philosophischer Perspektive darauf hin, dass die „medizinische Wissenschaft als ein Konglomerat verschiedener Disziplinen oder Fächer (...) im unterschiedlichen Verhältnis zum ärztlichen Handeln stehen“. Das ärztliche Handeln wird als das „einzige einheitstiftende Element in Form eines ‚vorwissenschaftlichen Imperativs“ – als das Leib-Seele-Problem unterlaufende – bedeutsam. Dieser Imperativ „berechtigt überhaupt, von der Medizin zu sprechen und nicht nur von medizinischen Fächern oder Disziplinen“.²⁸

Für Thure von Uexküll ist mit dem systemischen Konzept einer ‚integrierten Medizin‘ der Dualismus von Leib und Seele überwunden.²⁹

Rückbesinnung der Medizin als eigene Wissenschaft, einer Wissenschaft, die aufs engste mit den Naturwissenschaften verflochten, aber nicht mit ihr identisch ist, fordert Schuster und fährt in seiner Eröffnungsrede zur Jahrestagung 1993 der DGIM fort: „Hierzu liegt der Schlüssel für die Verbindung von naturwissenschaftlichem und philosophischem Denken in der Arztperson des Internisten“.³⁰

Beim ersten Kongress nach dem Krieg (1948) hat Paul Martini in der Eröffnungsrede der Tagung der DGIM indirekt das Leib-Seele-Problem in der Medizin angesprochen, wenn er sagt:

„Wir haben gelernt, den Fortschritt der Wissenschaft zu bejahen, weil er ist und den wir als Verpflichtung der menschlichen Existenz und Natur anerkennen, dennoch zu fürchten (...)“

²⁷ Buchborn, Innere Medizin zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft. 1989.

²⁸ Lanzerath, Krankheit und ärztliches Handeln. Freiburg, München 2000, S. 62.

²⁹ von Uexküll, Für eine integrierte Medizin. Mabuse 120, 1999, S. 39.

³⁰ Schuster, Zur Zukunft der Inneren Medizin. Med. Klin. 88, 1993, S. 347 ff.

Autonom gewordenes Fortschrittsstreben durchbricht die Gesetze seiner Objekte und durchbrach in der Medizin die Gesetze des ihr spezifischen Objekts, des Menschen, der immer Subjekt bleibt. (...) Wohl brauchen wir die Erkenntnis, dass auch in der Medizin das reine Sachwissen nicht ausreicht, sondern ergänzt werden muss durch das Wissen um das Wesen der Dinge, in dessen Bereich der Kausalnexus nicht den zwingenden Grad der naturwissenschaftlichen Beweisführung erreicht.“³¹

Die angeführten Zitate deuten darauf hin, dass es für den Patienten und Arzt im klinischen Alltag offensichtlich keinen psycho-physischen Dualismus gebe.

3.2 Medizin und Philosophie

Von den Dualisten in der Philosophiegeschichte – Platon, Descartes, Kant – hat keiner auch nur eine annähernd überzeugende Erklärung gegeben, wie der immaterielle Geist das Gehirn beeinflussend lenken kann. Platon ist in den Mythos ausgewichen, Kant hat es gar nicht erst versucht und Descartes ist gescheitert. Nachdem im 20. Jahrhundert Gilbert Ryle den cartesischen Dualismus als den „Mythos vom Gespenst in der Maschine“ bezeichnet hat, gilt der dualistische Interaktionismus „in der jüngeren Philosophie des Geistes nicht mehr als ernsthafte theoretische Option“.³²

Die heutige Wissenschaft lehnt offiziell den Geist-Körper-Dualismus ab, behält aber, so Bennet und Hacker, die Innen-/Außenunterscheidung und wesentliche Elemente einer Interspektionspsychologie bei.³³

Nicht das Gehirn, sondern „wir sind uns unserer selbst bewusst“.³⁴ Solange man im philosophischen Streit zwischen Dualismus und Monismus gefangen bleibt, übersieht man, so Keil, das „Nächstliegende, nämlich die Kategorie der Person“.³⁵

³¹ Martini, Eröffnungsrede des Vorsitzenden. In: Lasch, Schlegel (Hg.), Hundert Jahre Deutsche Ges. f. innere Medizin. München 1982, S. 599 ff.

³² Keil, Ich und mein Gehirn. In: Schnädelbach u.a. (Hg.). Reinbek bei Hamburg 2009, S. 131 f.

³³ Bennet, Hacker, Philosophical Foundations of Neuroscience. Oxford 2003, S. 133.

³⁴ Keil, a.a.O., S. 135.

Dass ich mein Verhalten steuern kann, besagt nicht, dass eine immaterielle Seelensubstanz als „Steuerzentrale des Gehirns funktioniert“. Umgekehrt folgt aus der Tatsache, dass ich nichts denken oder tun kann, ohne dass gleichzeitig etwas in meinem Gehirn geschieht, nicht, dass mein Gehirn mich steuert.

„In Teufels Küche kommen wir immer dann“, so Keil, „wenn wir für Tätigkeiten, die richtigerweise Personen zugeschrieben werden, neue Träger postulieren, sei es eine immaterielle Seelensubstanz, sei es eine subpersonale Instanz im Gehirn.“³⁶

Es erscheint aber so, dass trotz aller deutlichen Fortschritte der „harte Kern“ des Leib-Seele-Problems noch weit von einer Lösung entfernt ist.³⁷ Die Frage bleibt nämlich, wie Leib und Seele oder Gehirn und Geist zusammen wirksam sind.

Die heutige Medizin vorwiegend in der westlichen Welt diagnostiziert und behandelt in den einzelnen Fachdisziplinen in den meisten Fällen das erkrankte Organ, die erkrankte Funktionseinheit und klammert den Patienten als kranke Person aus. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Dualismus wirksam und von Bedeutung. Die häufig von ärztlicher Seite genannte Einheit bleibt dann unberücksichtigt. Eine konkretistische Sicht ist vordergründig auch nicht selten dem Patienten in seiner Auffassung von Krankheit und Gesundheit zu eigen.

4. Schluss

Das Leib-Seele-Problem bzw. Körper-Geist-Problem mit seinen sich daraus ergebenden Konsequenzen auch für die praktische Medizin wurde unter einigen wesentlichen Aspekten beleuchtet.

Vielleicht werden erst weiterreichende Paradigmenwechsel in den empirischen Wissenschaften, z.B. Überwindung des neuronalen Funktionalismus in den Neurowissenschaften einen neuen Weg ermöglichen. Die Möglichkeiten der Philosophie sollten nach Brüntrup hier nicht überschätzt werden.³⁸ Dass der Begriff der Ganzheit mit dem

³⁵ Keil, a.a.O., S. 145.

³⁶ Keil, a.a.O., S. 145.

³⁷ Brüntrup, a.a.O., ³1996, S. 177.

³⁸ Vgl. Brüntrup, a.a.O., S. 177.

Begriff der Person zusammentrifft, erscheint jedenfalls evident. Der zunehmende Kompetenzgewinn der medizinischen Wissenschaft ist, so Hagner, auf Verbündete angewiesen und hier spielt die Philosophie zunächst eine erhebliche Rolle, indem sie den „Status der Medizin mit befestigt und ausbaut. Ist das erreicht, hat die Philosophie ihre Aufgabe erfüllt“.³⁹

³⁹ Hagner, *Homo cerebialis*. Frankfurt, Leipzig 2000, S. 223.