

Humboldt-Universität zu Berlin
Institut für Philosophie
HS: Naturalismus, Idealismus, Dualismus (WS 14/15)
Dozent: Prof. Dr. Olaf Müller

**TREFFEN SICH ZWEI SEELEN:
EIN PROBLEM FÜR DUALISTISCHE ENTWÜRFE
EINES LEBENS NACH DEM TOD**

Nora Sophie Olbrisch

Studiengang: Philosophie (M.A.)
Matrikelnummer: 540111

n.olbrisch@gmail.com

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Identität von Person und Seele oder Person und Körper?	2
2.1 Identität von Person und Seele: Ein Startvorteil für den Dualismus.....	2
2.2 Identität von Person und Körper: Van Inwagens Entwurf eines Weiterlebens.....	3
2.3 Identität von Person und Persönlichkeit: Der funktionalistische Ausweg?.....	3
3. Weiterleben, aber wie?	4
3.1 Ein gutes postmortales Leben.....	4
3.2 Ich und die anderen.....	6
3.3 Das Sozialleben-Dilemma.....	7
3.4 Mögliche Lösungsversuche.....	10
4. Konsequenzen des Sozialleben-Dilemmas	11
4.1 Problem für den Substanzdualismus: Zwei Gespräche in einer Seele.....	11
4.2 Wie kann ein funktionalistischer Naturalismus das Dilemma lösen?.....	12
5. Fazit	16
Literaturverzeichnis.....	17

1. Einleitung

In der Studie *Beliefs about God across Time and Countries* aus dem Jahr 2012 stellte sich Ostdeutschland als die am wenigsten religiöse Region der Welt heraus. 52,1 Prozent der Befragten bezeichneten sich als Atheisten, und bei den unter 28-Jährigen fanden die Forscher nicht einen einzigen Gläubigen.¹ Fragt man Atheisten allerdings, ob sie an ein Leben nach dem Tod glauben oder sich zumindest die Möglichkeit des Weiterlebens wünschen, werden dies viele bejahen. Die Abwesenheit eines religiösen Glaubens geht nicht notwendigerweise mit der Ablehnung der Vorstellung eines postmortalen Lebens einher. Muss man aber an eine unsterbliche Seele des Menschen glauben, damit ein Leben nach dem Tod vorstellbar ist? Aktuelle philosophische Debatten legen diesen Schluss nahe. Substanzdualistische Positionen scheinen besser zu erklären, wie ein Weiterleben möglich sein könnte, als ihre naturalistischen Kontrahenten. Letzteren mag es gar ein Bedürfnis sein, die Möglichkeit eines postmortalen Lebens in ihren jeweiligen Theorien explizit auszuschließen. Prominente Ausnahmen stellen Peter van Inwagen und Lynne Rudder Baker dar, deren physikalistische Programme ich thematisieren werde. Obwohl sich ihre Entwürfe stark voneinander unterscheiden, zeigen die Bemühungen, dass naturalistische Theorien durchaus ein Leben nach dem Tod integrieren können.

Mein Anliegen in dieser Arbeit besteht weniger darin, für die Plausibilität einer bestimmten physikalistischen Theorie und ihre Verträglichkeit mit der Möglichkeit eines postmortalen Lebens zu plädieren, wenngleich ich am Schluss eine Variante vorschlagen werde. Ich möchte auf ein Problem in der Konzeption des Weiterlebens aufmerksam machen, das sich auch für dualistische Positionen ergibt, und das zu lösen diesen größere Schwierigkeiten bereiten könnte als einigen naturalistischen. Insbesondere werde ich eine dualistische Argumentation von Olaf Müller (2015)² sowie seine Ausführungen zur Vorstellbarkeit eines Lebens nach dem Tod (2010) in den Mittelpunkt stellen. Ich werde ein Dilemma entwerfen, das auf der Möglichkeit eines Soziallebens der verstorbenen Personen basiert. Das Dilemma besteht darin, dass verschiedene Personen betreffend der Ausübung eines sozialen Kontakts entgegengesetzte Wünsche haben können. Da nicht beide bekommen können, was sie wollen, muss der Wille der einen Person ignoriert werden. Sowohl die Nichterfüllung

1 URL: http://www.norc.org/PDFs/Beliefs_about_God_Report.pdf (Stand: April 2015).

2 Ich orientiere mich an einem Vortrag und einem unveröffentlichten Thesenpapier, vorgestellt im Seminar *Naturalismus, Idealismus, Dualismus* (WS 2014/15) an der Humboldt-Universität zu Berlin.

eines Wunschs als auch die Verletzung des Willens der anderen Person würde in einer Minderung des persönlichen Glücks resultieren, die in keiner Konzeption eines Weiterlebens akzeptabel sein dürfte.

Ein Schritt zur Lösung dieses Problems könnte darin bestehen, Personen nicht mit ihren postulierten Seelen zu identifizieren, sondern eine Theorie zu verfechten, welche die Essenz einer Person in ihrer Persönlichkeit sieht. Eine dritte Alternative – die Identifikation einer Person mit ihrem Körper – dient in Müllers Argument als Prototyp einer gegnerischen Position, wird aber von kaum einem Naturalisten vertreten, und zwar aus guten Gründen, auf die ich näher eingehen werde. Meine Argumentation verstehe ich in erster Linie als eine antidualistische. Sollten auch naturalistische Entwürfe das Sozialleben-Dilemma nicht befriedigend lösen können, so legt dies die Unvorstellbarkeit und damit eventuell die Unmöglichkeit eines Lebens nach dem Tod nahe.

2. Identität von Person und Seele oder Person und Körper?

2.1 Identität von Person und Seele: Ein Startvorteil für den Dualismus

Bezüglich der Frage, ob ein Weiterleben nach dem Tod möglich ist, hängen die Optimisten zumeist einer zugrundeliegenden dualistischen Position an: Häufig religiös motiviert gehen sie von der Existenz einer Seelensubstanz aus, welche im Jenseits³ die Rolle der verstorbenen Person einnimmt, bzw. in Müllers Argument deren Perspektive. Eine Person ist nach substanzdualistischer Auffassung also mit ihrer Seele identisch, d. h. sie ist essentiell nichts anderes als ihre Seele.

Ohne sich zunächst auf verwegene Details zur Beschreibung des Lebens nach dem Tod festzulegen, stellt Müller die Minimalbedingung auf, eine weiterlebende Person müsse zumindest irgendwelche Wahrnehmungen haben. Diese Eigenschaft eines postirdischen Lebens halte ich für akzeptabel, da sie für die Existenz einer Person unentbehrlich scheint; eine naturalistische Position, die der Weiterlebenseidee positiv gegenübersteht, muss erklären können, wie ihr Auftreten möglich ist. Wenn eine Person nichts anderes ist als ihr Körper und dieser doch im Sterbefall metertief unter der Erde weilt, zu Asche verbrannt wurde o.ä., kann die gleiche Person nicht im Jenseits

³ Mit dem Ausdruck „im Jenseits“ meine ich im Gegensatz zu Müller keinen Ort, der sich anders als unsere Welt zu Lebzeiten darstellt, sondern verwende ihn metaphorisch als Zustandsbeschreibung.

Wahrnehmungen erleben. Diese naturalistisch motivierte Identifikation von Person und Körper stellt die Basis in Müllers Argumentation für die Existenz einer Seelensubstanz dar. Er folgert:

Körperloses Weiterleben (KW): Wenn ich zu einem Zeitpunkt t sterbe, dann existiere ich danach entweder nicht mehr oder ich existiere nicht als bloßer Körper.

2.2 Identität von Person und Körper: Van Inwagens Entwurf eines Weiterlebens

Eine naturalistische Position, welche die These (KW) bestreitet, geht auf Peter van Inwagen (1978) zurück. Van Inwagen verfißt die Verträglichkeit der naturalistischen Person-Körper-Identitätsthese mit der Möglichkeit eines Weiterlebens, sofern dieses Leben ein Körperliches ist. Die in allen drei großen Weltreligionen verwurzelte Idee einer Auferstehung der Toten wird von ihm also recht wörtlich genommen. Problematisch ist hierbei offensichtlich die Überprüfbarkeit des Verbleibs menschlicher Überreste – was begutachten wir bei Exhumierungen, wessen Asche heben wir in Urnen auf? Van Inwagen muss sich mit einer bestenfalls makaber anmutenden Erklärung behelfen, in der Gott als Duplikator der Körper von Verstorbenen auftritt: Die originalen leblosen Körper werden entwendet, um nach kurzer Zeit wiederbelebt zu werden, und Kopien nehmen den Platz der Leichen ein.

Es ist kaum erwähnenswert, dass diese Theorie weder im naturalistischen Lager noch bei Dualisten oder Unentschiedenen viel Unterstützung findet. Zu merkwürdig mutet die Rolle an, die ein höheres Wesen hier einnimmt. Noch dazu sehen viele gerade die Unabhängigkeit vom Körper und seinen Bedürfnissen als Voraussetzung für ein gutes postmortales Leben an. Van Inwagens Grundidee stellt allerdings die einzige Möglichkeit dar, Verstorbenen zu einem Weiterleben zu verhelfen, wenn an der Identifikation einer Person mit ihrem Körper (d. i. der Körper, der ihr zu Lebzeiten gehörte) festgehalten wird.

2.3 Identität von Person und Persönlichkeit: Der funktionalistische Ausweg?

Hieraus eine fatale Situation für alle naturalistischen Positionen abzuleiten, wird aber nicht gelingen. Ein Naturalist, der an ein Weiterleben nach dem Tod glaubt, hat mehr Möglichkeiten als Müller einräumt. Tatsächlich werden die meisten naturalistischen

Positionen fehlcharakterisiert, wenn ihnen die problematische Person-Körper-Identitätsthese zugeschrieben wird. Angenommen, ich verlöre bei einem Unfall mein linkes Bein und bekäme eine Prothese: Wäre ich noch dieselbe Person wie zuvor? Was, wenn mir nach und nach alle Körperteile ersetzt würden und ich in der Konsequenz mehr einem Androiden als einem Menschen aus Fleisch und Blut ähnelte? Die Frage erinnert an eine Problematik, die im antiken Paradoxon von Theseus' Schiff Berühmtheit erlangt hat: Behält ein Objekt seine Identität, nachdem einige oder alle seiner Teile ersetzt wurden? Ein Blick auf mögliche Einstellungen, die man plausiblerweise zur fraglichen Identität des Schiffes einnehmen könnte,⁴ wird uns im Fall einer Person wenig nützen. Die intuitiv eingängigste Lösung des Problems müsste sich auf charakterliche Dispositionen stützen. Diese hängen in einem naturalistischen Grundgerüst natürlich eng mit körperlichen Eigenschaften zusammen (sie supervenieren, sind Determinableneigenschaften o.ä.), sie sind allerdings nicht identisch mit ihnen. Lynne Rudder Baker formuliert dies so: „Truths about persons are not exhausted by truths about bodies; persons have causal powers that their bodies would not have if they did not constitute persons; (...) persons are not identical to bodies“ (Baker 2005, 387). Nicht-reduktiv physikalistische bzw. funktionalistische Theorien werden eher psychologisch-personalistische Identitätstheorien vertreten, und auf dieser Grundlage kann vielleicht auch die Möglichkeit eines Weiterlebens verständlich integriert werden. Bakers Theorie, die auf dieser Idee basiert, werde ich in Abschnitt 4.2 erläutern. Im Folgenden möchte ich auf ein Problem in der Konzeption eines Weiterlebens aufmerksam machen, dem auch ein Substanzdualismus nicht leicht entkommen kann. Schien eine Identifikation von Seele und Person zunächst plausibler als die konkurrierende Körper-Person-Identifikation, so zeigt die Möglichkeit eines Soziallebens nach dem Tod ihre Schwierigkeiten auf.

3. Weiterleben, aber wie?

3.1 Ein gutes postmortales Leben

Wie stellen wir uns unser Leben nach dem Tod vor? Eine erste Eigenschaft habe ich in Abschnitt 2.1 mit Müller übereinstimmend festgestellt: Die weiterlebende Person muss Wahrnehmungen haben. Dieses Kriterium dient neben anderen der

⁴ Für eine Zusammenfassung siehe Ryan Wassermans Artikel *Material Constitution* (2013) in der SEP (Spring 2015 Edition).

Unterscheidung lebender Organismen von unbelebten oder toten. In einem stark dualistischen Bild scheiden drittpersonale Methoden zur Feststellung, ob jemand Wahrnehmungen hat oder nicht, aus. Und auch aufgrund der angenommenen Verborgenheit der Seelen Verstorbener vor den Lebenden kommt es Müller auf die Sicht der ersten Person an. Der Beweis einer Seelensubstanz wird aus ihrer Perspektive erbracht: Nur wenn ich nach meinem Ableben (Zeitpunkt t) Wahrnehmungen habe, weiß ich, dass ich meinen Tod überlebt habe. Wenn ich Wahrnehmungen nach t habe, existiere ich also nach t .

Je mehr Details der Vorstellung eines postmortalen Lebens zugefügt werden, umso unwahrscheinlicher wird diese. Dennoch können die Ausmalungen an dieser Stelle noch nicht enden. Schließlich sollten nicht *irgendwelche* Wahrnehmungen mein Leben nach dem Tod bestimmen. Ich könnte beispielsweise schreckliche Schmerzen empfinden oder – falls alle körperlichen Leiden mit dem Tod ein Ende hätten und unmöglich geworden wären – nur Bilder von Kriegen und Gewalt sehen, dem Artensterben und der Erderwärmung machtlos gegenüberstehen, kurzum: Ein schlechtes Leben nach dem Tod führen. Fegefeuer-, Höllen- und Satansglaube sind allerdings nicht Teil moderner religiöser Lehren, geschweige denn Teil der Vorstellung von Atheisten, die sich ein Weiterleben wünschen. Vor die Wahl gestellt, ob man nach dem Tod gern weitere Erfahrungen machen würde, die aber durchaus schmerzvoll, irritierend oder beängstigend sein könnten, oder ob man lieber im Sterben einen Abschluss des bewussten Erlebens finden würde, entschieden sich wohl die meisten für letzteres. Offensichtlicher wird die Wahl noch, würden wir gebeten, für andere, uns nahestehende Personen zu entscheiden. Die Vorstellung, unsere verstorbenen Freunde und Verwandten erlitten im Jenseits Qualen oder sie fristeten zumindest ein mehr schlechtes denn glückbringendes Dasein, behagt uns sicher weniger als die Vorstellung, sie hätten aufgehört zu existieren. Ein übles Leben nach dem Tod ist also nicht wünschenswert.

Wichtiger noch: Ein schlechtes Leben nach dem Tod stellt weder für den Gläubigen noch für den Atheisten eine sinnvolle Möglichkeit dar. Religiös Motivierte glauben an eine Erlösung von allen Übeln im Jenseits und an einen guten Gott. Es ist schwierig genug für einen Gläubigen, das Vorkommen alles Schlechten und Bösen in unserer Welt zu Lebzeiten zu dulden oder gar zu erklären, ohne die guten Absichten eines höheren Wesens in Frage zu stellen. Würden die persönlich empfundenen Grausamkeiten noch über den Tod hinaus andauern, wäre wohl jede Basis für den Glauben an einen wohlwollenden Gott erschüttert. Die Annahme, das Leben, besonders die Leiden im

Leben, hätte einen Sinn, verlöre ihre Berechtigung. Für den durchschnittlichen Atheisten sieht der Fall ebenso klar aus: Welche guten Gründe könnten ihn dazu verleiten, an ein schreckliches postmortales Leben, für sich selbst oder andere, zu glauben? Unbeeinflusst von religiöser Logik wird er, wenn er an ein Leben nach dem Tod glaubt, von hedonistischen Motiven geleitet. Sein Glaube dient ihm zu Lebzeiten als Trost und stellt vielleicht nicht mehr als eine vage Hoffnung dar. Zusammenfassend können wir also davon ausgehen, dass ein Leben nach dem Tod keinen allzu frustrierenden Charakter aufweisen sollte.

3.2 Ich und die anderen

Welche Rolle können andere Personen in unserem Leben nach dem Tod spielen? Dass andere für uns und unser Wohlbefinden zu Lebzeiten von großer Bedeutung sind, steht außer Frage. Sie können für positive wie negative Erfahrungen verantwortlich sein. Den Erläuterungen im vorigen Abschnitt folgend sollten wir davon ausgehen, dass uns andere Personen im postmortalen Leben wenigstens keinen Schaden zufügen können. Dies wäre garantiert, gäbe es keine Möglichkeit des Kontakts zwischen den Seelen mehrerer Verstorbener. Aber ist ein derart isoliertes Weiterleben wünschenswert? Sollten wir uns damit begnügen müssen, im Jenseits von unseren positiven Erinnerungen an geliebte Menschen zu zehren? Ich habe Zweifel, dass dies die Idealvorstellung eines postmortalen Lebens darstellt. Ein weit verbreiteter Aspekt, der zum Glauben an ein Weiterleben motiviert, ist die Möglichkeit der Wiederbegegnung mit anderen Verstorbenen.⁵ Nicht nur erhoffen wir uns zu Lebzeiten, mit geliebten Menschen, die gestorben sind, wieder Kontakt haben zu können; wir wünschen auch anderen diese Erfahrung und finden in der Vorstellung Trost, ein kürzlich Dahingeshiedener könnte nun verstorbene Freunde oder Verwandte wiedersehen.

Wen aber die Vorstellung eines ewigen Weiterlebens nach dem Tod in einer kompletten Isolation von anderen Personen nicht deprimiert, wen diese Möglichkeit vielleicht sogar erfreut oder wen dieser Gesichtspunkt nicht interessiert, den werde ich in dieser Arbeit nicht vom Gegenteil überzeugen können. In meinen folgenden Ausführungen knüpfe ich an die Annahme an, dass die Möglichkeit des (positiv empfundenen) Kontakts zwischen verstorbenen Personen im Falle eines Weiterlebens

⁵ Auch Müller beendet seine Ausführungen (2010) mit der Formulierung des Wunschs, „dass wir einander dort droben wiederbegegnen können“, S. 52.

mehrheitlich begrüßt würde.

Es lässt sich leichter vorstellen, wie eine Wiederbegegnung von Verstorbenen vonstatten gehen könnte, wenn diese einen Körper hätten. Allerdings kann diese Idee auch schnell ins Komische abgleiten: Mit Körpern ausgestattet könnten die Verblichenen sich auf eine Runde Skat treffen oder zusammen ein Bier trinken gehen. Unser Leben nach dem Tod wird sich aber doch stärker von unserem irdischen Leben unterscheiden. Auch naturalistische Entwürfe, die den Besitz eines Körpers als konstitutiv für eine Person ansehen und ihn damit auch im Jenseits als obligatorisch erachten, müssen nicht all seine Eigenschaften als notwendig ansehen: Er bildet lediglich die Basis für das Innehaben einer bestimmten Persönlichkeit. Diejenigen körperlichen Eigenschaften, die zu Lebzeiten als Eingrenzung der Freiheit und als Beschränkung der Willenskraft empfunden werden, sollten in einem guten postmortalen Leben eventuell absent sein.

Um absurde Assoziationen wie die oben beschriebene zu vermeiden, vor allem aber um die Möglichkeit eines Kontakts zwischen körperlosen Seelen nicht von vornherein auszuschließen, bietet es sich an, eine substanzdualistische Vorstellung vom postmortalen Sozialleben für meine weitere Argumentation zu Grunde zu legen. Eine detaillierte Ausarbeitung findet sich bei H. H. Price (1953). Price stellt sich den Kontakt zwischen Seelen kurz gesagt wie ein telepathisches Gespräch vor. Da das Vorhandensein von Wahrnehmungen in 2.1 als Voraussetzung für ein postmortales Leben herausgestellt wurde, sollte es leicht vorstellbar sein, dass jemand auch akustische oder bildhafte Wahrnehmungen von Stimmen oder den Gedanken anderer Personen haben kann. Wie sich aus der Möglichkeit des sozialen Kontakts ein Dilemma für den Substanzdualismus ergibt, zeige ich im nächsten Abschnitt.

3.3 Das Sozialleben-Dilemma

Stellen wir uns vor, zu einem bestimmten Zeitpunkt t^* nach meinem Tod wünsche ich, Kontakt zu meiner ebenfalls verstorbenen Großmutter aufzunehmen. Zu meinem Unglück hat sie aber zum fraglichen Zeitpunkt bereits eine andere Verpflichtung, oder vielleicht hat sie bloß keine Lust, mit mir zu reden (mit den Ausdrücken „reden“, „ein Gespräch führen“ etc. meine ich hier und im Folgenden das Unterhalten einer telepathischen Verbindung wie oben vorgestellt). Die Situation gestaltet sich für mich also wie folgt:

Ich (d.i. meine Person, entweder als Seele oder von einem Körper abhängig) wünsche zu t^* Kontakt zu Person B.

Wenn ich Kontakt zu einer Person wünsche, dann kontaktiere ich sie.

Also: Ich kontaktiere B zu t^* .

Problematisch ist die Situation aus Bs Sicht:

Person B wünscht keinen Kontakt zu mir zu t^* .

Ich kontaktiere B zu t^* .

Wenn mein Wille erfüllt wird, dann wird Bs Wille ignoriert. Da unser beider Leben nach dem Tod gut sein soll, müsste aus Bs Sicht eine Einschränkung der Kontaktmöglichkeiten erfolgen: Wenn eine Person zu einem Zeitpunkt t den Kontakt mit einer anderen Person nicht wünscht, so muss sie ihn nicht eingehen.⁶ Offenbar wird dann aber mein Wille nicht berücksichtigt, und ich werde in meiner postmortalen Glückseligkeit gestört. Als Dilemma formuliert stellt sich das Sozialleben-Problem folgendermaßen dar:

Sozialleben-Dilemma: Sind die Wünsche zweier Personen bzgl. einer Kontaktaufnahme entgegengesetzt, gilt: Entweder wird Person A ihr Wunsch zur Kontaktaufnahme verweigert oder B wird zu einem Kontakt gezwungen. Wenn As Wille verletzt wird, ist dies schlecht für A. Wenn Bs Wille verletzt wird, ist dies schlecht für B. Folglich gestaltet sich die Situation in jedem Fall negativ für einen der beiden Beteiligten.

Ist die Situation, in der negative Erlebnisse, die mit sozialer Abweisung oder erzwungenem Kontakt zusammenhängen, aber überhaupt eine realistische? Schließlich können wir davon ausgehen, dass eher Personen miteinander sprechen möchten, die sich ohnehin mögen, zu Lebzeiten miteinander bekannt oder befreundet waren, und dass darum Kontaktversuche in der Regel für die Beteiligten positiv verlaufen. Allerdings besteht dennoch die logische Möglichkeit, dass einige wenige aus schierem Pech in der

⁶ Wie Müller folge ich Swinburnes Annahme (1993), dass die Seelen Verstorbener den gleichen zeitlichen Bedingungen unterliegen wie schon zu Lebzeiten.

Mehrzahl ihrer Sozialkontakte scheitern, so dass ihr postmortales Leben einen beachtlichen Mangel an Qualität aufwiese. Das Pech könnte darin bestehen, dass kontaktierte Personen bereits mit einer anderen Konversation befasst sind und darum schlicht keine Zeit für den anderen haben. Schließlich können sich Seelen nicht zerteilen. Auch wenn telepathische Gespräche denkbar scheinen, an denen mehr als zwei Personen teilnehmen, halte ich es für unvorstellbar, dass eine Seele zwei Gespräche bewusst zugleich führt. Dieser Punkt ist allerdings ein bedeutender, weshalb ich mich ihm später (4.1) ausführlicher widme.

Ich erweitere das oben formulierte Dilemma um die soeben vorgestellten Fälle von Terminkollisionen (A möchte B kontaktieren, B hat aber bereits eine andere Verabredung mit C): Entweder wird As Wille erfüllt oder nicht. Wird As Wille erfüllt, muss Cs Wille verletzt werden. Wenn As Wille verletzt wird, ist dies schlecht für A. Wenn Cs Wille verletzt wird, ist dies schlecht für C. Auch diese Situation gestaltet sich in jedem Fall negativ für einen der Beteiligten.⁷

Nun besteht die Frage danach, wie gut unser postmortales Leben sein müsste, damit es besser wäre als ein radikaler Abschluss allen Erlebens mit dem Tode. Wenn ich lediglich zu einigen Zeitpunkten nicht meinen Willen bekäme, z. B. weil ich mich zu einem Kontakt überwinden müsste oder weil mir mein Wunsch danach nicht erfüllt würde, dann wäre dieses Leben gar keinem Leben vermutlich vorzuziehen. Ein Problem in dieser hedonistischen Rechnung entstünde erst, wenn unbefriedigende Situationen für eine Person die Mehrzahl ihrer jenseitigen Erlebnisse bildeten. Die Möglichkeit, ein verstorbener Pechvogel müsste gegen seinen Willen ein Leben in ewiger Isolation fristen (durchzogen von gescheiterten Versuchen der Kontaktaufnahme mit anderen), sollte folglich in jeder Weiterlebens-Theorie ausgeschlossen sein. Wie ein funktionalistischer Ansatz zumindest die Terminkollisionen eliminieren könnte, werde ich in Abschnitt 4.2 skizzieren. Ein Substanzdualismus kann auf den ersten Blick nicht dafür sorgen, dass für niemanden die unangenehmen oder gescheiterten Sozialkontakte überwiegen, ohne die Willensfreiheit der einzelnen Personen einzuschränken (dies würde am ehesten durch das Eingreifen Gottes geschehen). Ich nehme an, dies stellt für Dualisten keine attraktive Lösung dar, da viele von ihnen ihre Position gerade zur Sicherung des Konzepts der Willensfreiheit vertreten.

⁷ Hier wie im gesamten Text beschränke ich der Einfachheit halber die Art der telepathischen Verbindung auf Zweiergespräche und ignoriere die Möglichkeit von Gesprächsrunden. Meine Argumentation lässt sich darauf ausweiten, ohne dass sich für substanzdualistische Positionen Vorteile ergeben.

Bevor ich in Abschnitt 4 die Auswirkungen des Dilemmas auf dualistische und naturalistische Weiterlebens-Konzeptionen erläutere, befasse ich mich nun mit zwei Lösungsversuchen, die m. E. nicht überzeugen können.

3.4 Mögliche Lösungsversuche

Das Dilemma wäre gelöst, wenn beide Personen eine positive Behandlung ihrer Bedürfnisse zumindest empfinden würden. Betrachten wir den dualistischen Entwurf mit zwei Seelen: Ihre Wahrnehmungen müssen aufgrund mangelnder Körperlichkeit ohnehin von denen zu Lebzeiten recht verschieden sein. Entweder fehlt ihnen die bildhafte Wahrnehmung des Gegenübers, da es nun einmal keinen Körper besitzt, oder das entstandene mentale Bild des Körpers hat mehr Simulationscharakter denn repräsentierenden. Gleiches gilt für die Wahrnehmung von Stimmen, darum stellen wir uns ja vor, die Seelen hätten telepathischen Kontakt. Dann scheint es aber denkbar, dass eine Person zu t^* Wahrnehmungen hat, die dem ersehnten Erlebnis entsprechen, ohne dass die betreffende andere Person entsprechende Wahrnehmungen erfährt (ein Gehirn-im-Tank-Erlebnis). Beide würden eine Erfahrung machen, die sie zufriedenstellen würde.

Diesen Weg zur Lösung des Problems möchte ein Dualist wahrscheinlich nicht einschlagen. Jede Person lebt im vorgestellten Entwurf in ihrer eigenen Erfahrungswelt, die nichts mit der Welt der anderen zu tun hat. Selbst wenn die Situation der entgegengesetzten Bedürfnisse nicht allzu häufig auftreten würde, unterlägen die Seelen doch einer Täuschung. Ein tatsächlicher Kontakt, der eine einzelne Begebenheit meint, die aus zwei unterschiedlichen Perspektiven erlebt wird, fände nicht statt. Ein Substanzdualist stellt sich das Leben nach dem Tod sicher nicht als ein systematisch angelegtes Täuschungsszenario vor, es wäre für ihn wohl wertlos.

Eine andere Möglichkeit, das Dilemma aufzulösen, könnte sich mit einer originellen Konzeption von Zeit behelfen. Seele B kann zu t^* tun, was sie möchte. Dann wird t^* wiederholt und B nimmt den Kontaktversuch von A an. Auf den ersten Blick bekommen nun beide, was sie wollten. Abgesehen natürlich vom seltsamen Zeitverständnis, das hier bemüht werden muss, wird B auch in diesem Fall augenscheinlich zu einer unerwünschten Handlung gezwungen. Wir können aber vielleicht davon ausgehen, dass B zu einem anderen Zeitpunkt als t^* möglicherweise Kontakt zu A gewünscht hätte. Die (willentliche, bewusste) Entscheidung zu t^* war nicht vollständig determiniert, und

sofern dies nicht Bs Charakter widerspricht, hätte B möglicherweise anders entscheiden können. So lässt sich eventuell vorstellen, dass Bs Wiederholung von t^* nicht die furchtbarste Erfahrung darstellen muss. Andernfalls könnte die Möglichkeit einer partiellen Löschung von Bs Gedächtnis das Grauen etwas mindern. In jedem Fall bleibt dieser Lösungsansatz aufgrund der merkwürdigen Behandlung der Zeit, die zugrunde gelegt werden muss, unbefriedigend.

4. Konsequenzen des Sozialleben-Dilemmas

4.1 Problem für den Substanzdualismus: Zwei Gespräche in einer Seele

In Abschnitt 3.3 habe ich die Unmöglichkeit thematisiert, zwei Gespräche zur gleichen Zeit zu führen. Nach der Behandlung der Lösungsvorschläge oben scheint mir der vielversprechendste Ansatz zur Lösung des Sozialleben-Dilemmas, auf der Möglichkeit zu beharren, eine Person könne mehrere bewusste Kontakte zu einem einzigen Zeitpunkt unterhalten. Damit erübrigten sich zumindest Konflikte im Sozialleben, die aus einem Mangel an Zeit resultieren. Und dass wir im Jenseits Probleme mit dem Zeitmanagement haben, ist wohl ohnehin eine Vorstellung, welche die meisten ungern ins Gesamtbild integrieren möchten.

Das simultane bewusste Erleben von zwei Gesprächssituationen, seien sie telepathischer oder irdischer Natur, halte ich für unmöglich, da ich es mir nicht vorstellen kann. Damit meine ich natürlich nicht das Erleben eines Gesprächs, an dem viele Personen beteiligt sind. Dies kann ich mir vorstellen und ich erlebe es ständig. Worin besteht aber der relevante Unterschied? Wir haben in unserem natürlichen, prämortalen Erleben offenbar nur begrenzte Aufnahmekapazitäten für einkommende sensorische Informationen. Was wir bewusst erleben, darauf haben wir unsere Aufmerksamkeit gerichtet, und nur ein Bruchteil an Informationen findet Einzug in unser Bewusstsein. Gesprächsführung ist nur dadurch möglich, dass sehr viele unbewusst ablaufende Prozesse parallel stattfinden, die uns z. B. mit Erinnerungen aus dem episodischen Gedächtnis versorgen oder das pragmatische Interpretieren des Gehörten ermöglichen. Trotz der Modularität dieser subpersonalen Prozesse werden relevante Informationen so integriert, dass wir im Normalfall zu jedem Zeitpunkt nur eine Situation (aus einer Perspektive) erleben. Diese naturalistische Geschichte, die auf

sog. Higher Order-Theorien des Bewusstseins⁸ aufbaut, muss einen Dualisten nicht beeindrucken. Sie deutet nur an, warum es uns im irdischen Leben nicht gelingen kann, zwei Bewusstseinsströme auf einmal zu erleben. Ein starker Dualist, der nicht einmal an eine nomologische Abhängigkeit von Gehirn und Geist glaubt, müsste eine andere Erklärung dafür finden, warum sich unser Erleben normalerweise aus genau einer bewussten Perspektive ergibt. Er würde vermutlich darauf verweisen, dass dies nun einmal die Perspektive der Seele sei. Aber wenn die Seele mit der Person identisch ist, wie kann dann im postmortalen Leben eine zweite, bewusste Perspektive der Seele existieren? Wenn die Seele nichts anderes ist als das Bewusstsein, dann würde ein aufgespaltenes Bewusstsein auf eine „gespaltene Seele“ deuten.

Im folgenden Abschnitt erläutere ich den möglichen naturalistischen Umgang mit dem Sozialleben-Problem. Ich nehme an, dass die Komplikationen für substanzdualistische Positionen in diesem abschließenden Teil durch Kontrastierung noch besser verständlich werden.

4.2 Wie kann ein funktionalistischer Naturalismus das Dilemma lösen?

Im zweiten Kapitel wies ich darauf hin, dass die Identifikation einer Person mit ihrem Körper von kaum einer naturalistischen Position behauptet wird. Naturalisten halten aber auch eine Identifikation von einer Person mit ihrer Seele für falsch. In Müllers Argumentation für die Existenz einer Seele geht er in einem späten Schritt davon aus, dass eine Person entweder identisch ist mit der Seele oder mit dem Körper. Da er zuvor gezeigt hat, dass man vor dem Tod nicht bloß ein Körper gewesen sein kann, bleibt die Alternative, dass man – schon immer und für alle Zeiten – essentiell eine Seele ist.

Ich möchte nun eine weitere Möglichkeit ins Spiel bringen, die an eine naturalistische Theorie von Lynne Rudder Baker angelehnt ist. Beginnen wir mit einer kurzen historischen Rekapitulation physikalistischer Positionen in der Philosophie des Geistes: Mit dem Scheitern der reduktiven Identitätstheorien von vor allem Place und Smart in den 1950/60ern kamen sog. nicht-reduktive Theorien über das Verhältnis von Geist und Gehirn auf und dominieren die Philosophie des Geistes bis heute. Typenidentitätstheoretiker behaupten, mentale und physische Zustände seien identisch, mentale Zustände könnten also auf physische reduziert werden. Den (vorübergehenden)

⁸ Siehe u. a. Carruthers 2006, Dennett 1991, Baars 1988.

Todesstoß versetzte den Reduktionsvertretern Hilary Putnam (1967) mit seinem Argument bezüglich der multiplen Realisierbarkeit mentaler Zustände: Ein mentaler Zustand M , beispielsweise Schmerz, kann offenbar in verschiedenen Systemen unterschiedlich physisch realisiert sein. Selbst in einem einzelnen System können mentale Zustände vermutlich verschiedene physische Realisierungen haben; so ist es zum Beispiel nach Gehirnläsionen möglich, dass andere Bereiche die Funktionen der geschädigten Bereiche übernehmen. Wenn ein mentaler Zustand durch unterschiedliche physische Zustände realisiert sein kann, dann können mentale und Gehirnzustände aber nicht identisch sein. Putnams Widerlegung der Identitätstheorie findet bis heute weitgehend Zustimmung und sie führte zu diversen funktionalistischen Theorien, die eine Nicht-Reduzierbarkeit mentaler auf physische Zustände annehmen.

Für einen Naturalisten, der eine physische Basis als unerlässlich für die Existenz einer Person ansieht, folgt aus der Multirealisierbarkeit mentaler Eigenschaften die Möglichkeit, dass eine Person von verschiedenen materiellen Grundlagen konstituiert sein könnte. Zum einen sorgt diese Annahme dafür, dass z. B. hochkomplexe Silizium-basierte Systeme oder funktional äquivalente Systeme aus uns unbekanntem, vielleicht außerirdischen Materialien, Bewusstsein entwickeln könnten. Für die meisten Naturalisten stellt dies nicht etwa eine unangenehme, aber tragbare Nebenkonsequenz dar, sondern ist eine durchaus erwünschte Pointe.

Zum anderen besteht einem funktionalistischen Bild zufolge zumindest die theoretische Möglichkeit, dass eine Person durch eine Nachbildung ausgetauscht werden könnte, die bewusste Gefühle und Gedanken hätte. Diese Option nutzt Baker für ihren naturalistischen Entwurf eines Lebens nach dem Tod: Nicht der Besitz des eigenen Körpers ist notwendig, um postmortale Wahrnehmungen zu haben, sondern der Besitz irgendeines funktional gleichen „Körpers“ oder einer äquivalenten Struktur. Sie umgeht dadurch das Problem um den Verbleib und die Vervielfältigung von Leichen, mit dem Van Inwagens Position konfrontiert ist (siehe mein Abschnitt 2.2). Wie aber stellt Baker sicher, dass es sich bei der weiterlebenden Person um die gleiche wie die verstorbene handelt? Sie bemüht hierfür das Kriterium der Erste-Person-Perspektive (2000, S. 132):

Personale Identität bei Baker: Person P_1 ist zu t_1 die gleiche Person wie P_2 gdw. P_1 und P_2 die gleiche Erste-Person-Perspektive haben.

Mithilfe dieses Kriteriums kann eine Person nach ihrem Tod als identisch mit sich

selbst bezeichnet werden, auch wenn es nicht bei der Überprüfung des Sachverhalts durch Außenstehende hilft. Als Komponenten einer bestimmten Ersten-Person-Perspektive zähle ich wie auch in vorigen Textabschnitten charakterliche Dispositionen, das Erleben bestimmter Wahrnehmungen zu einem gegebenen Zeitpunkt etc.

Wie kann die Identifizierung einer Person mit ihrer Erste-Person-Perspektive einem Naturalisten helfen, das Sozialleben-Problem zu lösen? Wenn es möglich ist, dass eine andere Basis als der Originalkörper eine Person konstituiert, dann ist es auch möglich, dass gleichzeitig mehrere stoffliche Grundlagen die gleiche Person verkörpern. Wie genau die Entstehung der Basis vonstatten geht, möchte ich hier nicht festlegen; bei Baker übernimmt Gott diese Aufgabe, bei einer anderen originellen Variante von Dean Zimmerman (2010) vervielfältigen sich alle Teilchen des Originalkörpers und setzen so einen neuen zusammen.⁹ Es ist vorstellbar, dass eine Person im Jenseits mithilfe einiger physischer Grundgerüste mit verschiedenen anderen zur gleichen Zeit in Kontakt tritt.¹⁰ Natürlich müssen die charakterlichen Eigenschaften, die auch bei der laienhaften Beurteilung der Identität durch Dritte wohl die wichtigsten darstellen sollten, sowie die Erinnerungen in allen Versionen der Person die gleichen sein. Wie genau eine solche Aktualisierung aller Veränderungen ablaufen könnte, kann ich hier nicht beschreiben – auch darum klingt mein Vorschlag vermutlich noch recht merkwürdig, und eine Einschränkung könnte an dieser Stelle hilfreich sein: Nur in Ausnahmefällen tritt eine spontane Vervielfältigung einer Person ein, dann nämlich, wenn die Möglichkeit bestand, dass sich die Person im Einklang mit all ihren mentalen Eigenschaften auch anders hätte entscheiden können (d. h. für den Kontakt). Eine generell unerwünschte Begegnung wäre dadurch ausgeschlossen. Nur wenn ein Kontakt nicht dem Charakter, der in Erinnerungen festgehaltenen Geschichte und den allgemeinen Entscheidungsprinzipien der Person zuwider läuft, ist er auch möglich. Es lässt sich gut vorstellen, dass bei ein und derselben Person eine bewusst getroffene Entscheidung nicht die einzig mögliche ist.

Offensichtlich gibt es aber zwischen den angeblich identischen Personen nicht nur

9 Bei Zimmermans Entwurf wird streng genommen kein neuer Körper konstituiert. Da der vervielfältigte Körper derjenige ist, durch den die Person weiterlebt, ist er als „closest continuer“ der Körper der Person, und ist auch der Körper, der vorher am Leben war. Seine Idee kann aber so abgewandelt werden, dass mehrere Kopien entstehen könnten, die durch Bakers Kriterium identisch sind.

10 Ein Kritikpunkt könnte auf das unterschiedliche Einnehmen der Körperersätze im Raum verweisen, wodurch allein schon keine Identität nach Leibnizschen Gesichtspunkten herrscht. Diesen Punkt muss ich an dieser Stelle unbearbeitet lassen und verweise lediglich auf die ungewissen Rahmenbedingungen, die uns das Jenseits stellen könnte.

den Unterschied des jeweiligen Willensakts (den ich über die Verträglichkeit mit der Persönlichkeit hinwegzuerklären suche), sondern auch Differenzen der Erste-Person-Perspektive: Während P1 zu t^* ein Gespräch mit Carl führt, spricht P2 zu t^* mit Mathias. Mit Verweis darauf, wie wir Fragen der personalen Identität bei schizophrenen Fällen behandeln, schlage ich eine Modifikation von Bakers Kriterium der personalen Identität vor:

Personale Identität 2: Person P1 ist zu t_1 die gleiche Person wie P2 gdw. möglicherweise P1 und P2 zu einem zukünftigen Zeitpunkt t_2 die gleiche Erste-Person-Perspektive haben.

Ich schließe damit aus, dass zwei Personen P1 und P2 schon deshalb nicht identisch sind, weil sie zu irgendeinem Zeitpunkt nicht die gleiche bewusste Erste-Person-Perspektive hatten. Wir behandeln Personen mit einer schizophrenen Störung nicht als mehrere Personen, denn wir glauben, dass die verschiedenen Perspektiven potentiell wieder zu einer integriert werden können. Hätten Schizophrene unterschiedliche Körper zur Verfügung, würden wir die Problematik wahrscheinlich anders handhaben. Aber die Teilzeit-Kopien der Verstorbenen, die wir hier betrachten, haben sehr viel mehr miteinander gemein: In ihnen gehen die gleichen subpersonalen Verarbeitungsprozesse vonstatten, sie haben die gleichen Erinnerungen, Charaktereigenschaften und zumeist auch die gleichen bewussten Empfindungen.

Ich gehe davon aus, dass Substanzdualisten keine ähnliche Strategie verfolgen können, da die Seele nichts anderes ist als das bewusste Erleben. In der Seele eines Verstorbenen geht nichts vor, das ihm oder ihr verborgen wäre, es gibt keine unbewusst arbeitenden Mechanismen der Informationsverarbeitung. Eine Kopie oder eine Abspaltung einer Seele, die bewusst etwas anderes erlebt als das Original, hat mit diesem fast gar nichts gemein und kann darum nicht identisch mit ihm sein.

Mein kurios klingender funktionalistischer Lösungsversuch vermag das Sozialleben-Dilemma vielleicht nicht zu lösen. Wichtiger ist mir jedoch, dass das Problem für substanzdualistische Positionen bestehen bleibt. Diese könnten nun davon absehen, die Möglichkeit des sozialen Kontakts in ihre Konzeptionen eines Lebens nach dem Tod aufzunehmen, oder sie könnten darauf verzichten, dass das Weiterleben ein insgesamt positives ist. Welche anderen Optionen ihnen offenstehen, um einen attraktiven, vorstellbaren Entwurf eines Lebens nach dem Tod zu entwickeln, bleibt mit Spannung

abzuwarten.

5. Fazit

Die Vorstellung eines sozialen Lebens von Verstorbenen im Jenseits stellt sich als schwer integrierbar in dualistische Entwürfe heraus. Das Sozialleben-Dilemma zeigt, dass das Wohlbefinden der Personen empfindlich gestört werden kann, sei es durch gescheiterte Kontaktversuche oder unerwünschten Kontakt. Schon aufgrund von zeitlichen Konflikten birgt das Sozialleben ein hohes Unglückspotential, so dass ein Aufgeben der Möglichkeit zur Kontaktaufnahme eventuell die beste Variante eines Weiterlebens darstellen könnte. Ob ein Substanzdualismus das Problem auf diese Weise lösen möchte, ist fraglich. Ein einfacher Ausweg steht dem Dualisten nicht zur Verfügung, es sei denn, er nimmt die Willensfreiheit nicht allzu wichtig oder ihm ist auch ein relativ übles Leben nach dem Tod lieber als keins.

Eine naturalistische Position kann das Dilemma vielleicht umgehen: Die Identifikation einer Person mit mehreren physischen Grundlagen erlaubt es, dass sie mehrere Kontakte zugleich eingehen könnte, während ihre Kontaktversuche bei anderen häufiger von Erfolg gekrönt wären, da auch diese sozial aktiver sein könnten.

Selbst wenn dieser Entwurf das Sozialleben-Dilemma nicht lösen könnte, wäre er konkurrierenden Versionen wie Van Inwagens vorzuziehen. Die Identifikation einer Person mit ihrer Erste-Person-Perspektive im Sinne Bakers vermag den nicht-reduktiven Charakter der überzeugendsten naturalistischen Theorien besser einzufangen als eine Person-Körper-Identifikation. Müllers Beweis für den Dualismus funktioniert in Anbetracht dieser zusätzlichen Alternative allenfalls als Beweis gegen reduktiv-physikalistische Theorien.

Literaturverzeichnis

Baars, Bernard (1988): *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Baker, Rudder Lynne (2000): *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Baker, Rudder Lynne (2005): „Death and the Afterlife.“ In: *The Oxford Handbook of Philosophy and Religion*, William Wainwright (Hg.), Oxford: Oxford University Press, S. 366–91.

Carruthers, Peter (2006): *The Architecture of the Mind. Massive Modularity and the Flexibility of Thought*. Oxford: Clarendon Press.

Dennett, Daniel (1991): *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown & Company.

Müller, Olaf (2010): „Warte, bis du stirbst. Dualistische Hausaufgaben von Moritz Schlick.“ In: *Moritz Schlick. Ursprünge und Entwicklungen seines Denkens*. Schlickiana Band 5, Engler, Fynn Ole und Iven, Mathias (Hg.), Berlin: Parerga, S. 11-71.

Müller, Olaf (2015): „Totgesagte leben länger. Rettungsversuche für einen Beweis des Dualismus à la Swinburne.“ Unveröffentlichtes Thesenpapier aus dem Seminar *Naturalismus, Idealismus, Dualismus* (WS 2014/15), Humboldt-Universität zu Berlin.

Price, H. H. (1953): „Survival and the Idea of ‘Another World’“, *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 50 (182), S. 1–25. Neu gedruckt in *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, second edition (1970), Hick, John (Hg.), Englewood Cliffs: Prentice-Hall, S. 370–93.

Putnam, Hilary (1967): „Psychological Predicates.“ In: *Art, Mind and Religion*, Captain, W. H (Hg.), Pittsburgh: Pittsburgh University Press, S. 37-48.

Smith, Tom W. (2012): *Beliefs about God across Time and Countries*. Norc, University of Chicago. URL: http://www.norc.org/PDFs/Beliefs_about_God_Report.pdf (Stand: April 2015).

Swinburne, Richard (1998)[1993]: „Gott und Zeit.“ In: *Analytische Religionsphilosophie*, Jäger, Christoph (Hg.), Paderborn: Schöningh, S. 196-217.

Van Inwagen, Peter (1978): „The Possibility of Resurrection“, *International Journal for the Philosophy of Religion* 9, S. 114–21.

Wasserman, Ryan (2013): „Material Constitution“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Zalta, Edward N. (Hg.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/material-constitution/> (Stand April 2015).

Zimmerman, Dean (2010): „Bodily Resurrection: The Falling Elevator Model Revisited.“ In: *Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?* Gasser, Georg (Hg.), Farnham, England: Ashgate Publishing, S. 51–66.