

CORCORAN, KEVIN J., *Rethinking Human Nature. A Christian Materialist Alternative to the Soul*. Grand Rapids/MI: Baker Academics 2006. 152 S., ISBN 978-0-8010-2780-2.

Um mein abschließendes Urteil gleich vorwegzunehmen: Der christliche Philosoph Kevin J. Corcoran (= C.) hat eine wunderbar schlanke und klar strukturierte Monographie zur Metaphysik von Personen vorgelegt. Die zentrale These lautet: Personen sind physische Entitäten, aber nicht identisch mit ihrem Körper. Der philosophische Text eignet sich in hohem Maße als Pflichtlektüre für Studierende im Rahmen von Lehrveranstaltungen zur Metaphysik, Schöpfungstheologie, Christologie, Eschatologie und Moraltheologie. Die zentrale These hat mich zwar letztendlich nicht überzeugt, ist aber auf so klare Weise im philosophischen Argument vor dem Hintergrund des christlichen Glaubens und mit Blick auf seine ethischen Implikationen entfaltet, dass man von diesem Buch nur profitieren kann.

C.s zentrale These besteht darin, dass eine menschliche Person kein beseeltes Lebewesen ist. Daraus muss aber nicht, so C., gefolgert werden, dass der Mensch bloß ein Tier sei. Technischer ausgedrückt: C. versucht mit einer Verteidigung der sogenannten Konstitutionsthese über menschliche Personen einen Mittelweg einzuschlagen zwischen jeglicher Form des Dualismus einerseits und dem reduktiven Materialismus andererseits – ohne dabei allerdings in die Gegenwartsdebatten aus der Philosophie des Geistes einsteigen zu wollen: „It should be pointed out that the Constitution View of persons is a metaphysical view of the relationship between a human person and his or her body. It is not a theory of the mind and the relationship between mental events [...] and physical events [...]. As I understand the view, it is neutral with respect to the so-called reductive and non-reductive theories of the mind“ (69, Anm. 6).

Diese theoriestrategische Abgrenzung ist einer der Gründe, warum mich die Hauptthese des Buches nicht überzeugt. C. argumentiert dafür, dass menschliche Personen nicht mit ihrem Körper identisch sind. Die zentrale Intuition ist die, dass eine Person zwar aus der Materie ihres Körpers konstituiert, aber nicht mit ihm identisch ist – ebenso wie Marmor eine Statue konstituiert, die Statue aber nicht mit dem Marmor identisch ist. Die Konstitutionsbeziehung ist den definitonischen Klärungen von C. zufolge derart, dass die beiden physischen Objekte denselben Ort einnehmen und einer unterschiedlichen Art angehören (66). Personen müssen also eigene Identifikationskriterien haben – dies ganz einfach deswegen, weil es keine Arten von Entitäten ohne Identitäten gibt.

Eines der herausragenden Identifikationskriterien für Personen ist zum Beispiel die Willensrationalität als definitonisches Merkmal von Autonomie. Willensrationalität impliziert aber die Existenz von Überzeugungen, besteht Rationalität doch in Rechtfertigungsbeziehungen zwischen Überzeugungen. Doch welchen ontologischen Status genießen die Überzeugungen, die damit eine Person ontologisch auszeichnen? Handelt es sich um physische oder mentale Ereignisse? Ich kann nicht sehen, wie man um diese Frage herumkommen will, wenn man dafür argumentiert, dass menschliche Personen nicht mit ihrem Körper identisch sind. Dies selbst dann nicht, wenn man – wie C. – andere Argumente ausfindig macht, um für die angezeigte Nichtidentität zu argumentieren. Man könnte doch bereit sein, diese Argumente zu akzeptieren, dann aber für oder gegen C. die Frage nach dem ontologischen Stellenwert von Überzeugungen der mentalen Ereignisse stellen. Ich kann nicht sehen, warum man mit dieser Frage zwei unabhängige Problembereiche in unzulässiger Weise verschränken würde. Das würde man zum Beispiel dann tun, wenn man sich in die Debatte um den mathematischen Realismus mit der Frage nach dem ontologischen Stellenwert von Überzeugungen einbrächte. Dann könnte man tatsächlich erwidern, dass es bei dem Realismusproblem in erster Linie um den Gehalt von Überzeugungen und dem mentalen Zugang zu einem vermeintlichen Reich mathematischer Entitäten geht. Hier würde man berechtigterweise die Frage nach dem ontologischen Stellenwert als zu weitgehend zurückweisen dürfen. Nicht aber jedoch, wenn es um die Frage geht, ob der Mensch in seinem personalen Vollzug als bloßes biologisches Wesen angemessen verstanden wurde.

Meine Unzufriedenheit mit C.s Verteidigung der Konstitutionsthese lässt sich auch anhand eines anderen Problems anzeigen. Wie C. selbst eingesteht (77), impliziert die Konstitutionsthese, dass sich an ein und demselben Ort zwei numerisch nicht-identische Entitäten, nämlich Ich als Person einerseits und mein Körper andererseits befinden. Für dieses Problem formuliert C. keine Lösung, sondern findet gleichsam zu einer Stellungnahme des reflektierten Gleichgewichts: Die Implikation sei zwar hochgradig kontraintuitiv, die Argumente für die Konstitutionsthese bestärken jedoch ein Festhalten an dieser metaphysischen Position trotz der benannten kontraintuitiven ontologischen Implikation. Ich halte solche Stellungnahmen des reflektierten Gleichgewichts für rational und wohl auch für kaum vermeidbar. Dies allein ist also nicht der Grund für meine Reserviertheit. Das Problem scheint mir darin zu liegen, dass wir es mit einer These zur Ontologie von Personen zu tun haben, die aber eine hochgradig ontologische Kontraintuition impliziert. Eine derartige Anomalie scheint mir zu schwerwiegend, als sie im Rekurs auf das reflektierte Gleichgewicht zu beschwichtigen.

C. gliedert sein Plädoyer für die Konstitutionsthese so, dass er nach einer gelungenen Hinführung zum Problemhorizont in Form einer Einleitung (11–22) zunächst mit dem ersten Kap. (23–45) drei verschiedene Formen des Dualismus zurückweist, nämlich den Substanzdualismus von Platon und Descartes (23–35), den von ihm so bezeichneten Kompositionsdualismus von Thomas von Aquin (37–40), und schließlich den Emergenzdualismus von William Hasker (40–45). Die Einwände beschränken sich auf die üblichen Vorbehalte gegenüber der Metaphysik des Dualismus in seinen einschlägigen Spielarten.

Das zweite Kap. (47–64) ist dem Materialismus bzw. dem Physikalismus gewidmet (47–64). Das übergreifende Argument C.s lautet wie folgt: (1) Personen sind keine menschlichen Tiere. Diese Behauptung wird dadurch etabliert, dass C. die zweite These des folgenden Arguments zurückweist: (i) Ein menschliches Tier sitzt auf einem Stuhl am Schreibtisch. (ii) Das menschliche Tier auf dem Schreibtischstuhl denkt. (iii) Ich bin das menschliche Tier auf dem Schreibtischstuhl. (iv) Das eine und einzige denkende Ding bin ich. (v) *Ergo*: Ich bin ein denkendes Tier. C. macht von einem eingebürgerten Einwand gegen die zweite Prämisse Gebrauch. Es handele sich um einen Kategorienfehler, dem biologischen Körper in seiner Identifikation als menschlichem Tier die Fähigkeit des Denkens zuzusprechen. Das Gehirn denkt ebenso wenig, wie die Augen sehen können, so C. (55–56). Dagegen mag man aus materialistischer Sicht nun erwidern wollen, dass der Mensch eben nur das ist, was es ausmacht, ein menschliches Tier zu sein, nämlich dessen Körper. Diese Erwiderung hält C. aber für äußerst unplausibel. Dies deswegen, weil doch ein Körper den Tod einer Person überdauern kann. Personen und ihre Körper und damit auch das menschliche Tier im Vergleich zu mir als Person haben wohl offensichtlich unterschiedliche Bedingungen der Persistenz. Und damit ist die wesentliche zweite Prämisse des übergreifenden Arguments des zweiten Kap.s benannt. (2) Personen sind nicht identisch mit ihrem Körper. (3) *Ergo*: Der Materialismus ist falsch. Es besteht weder eine Identität zwischen personalen Vollzügen und den Vollzügen eines tierischen Organismus noch eine Identität von Personen und der Materie eines biologischen Organismus, also des Körpers, der die Person konstituiert.

Damit ist der Problemhorizont für das dritte Kap. (65–82) vorgegeben. Wenn doch Personen weder im Rekurs auf eine immaterielle Seele verstanden werden können noch bloß als biologische Organismen, dann drängt sich die Frage auf, wie ich als Person eine physische Entität sein soll, ohne mit meinem Körper identisch zu sein. Die Antwort: Körper konstituieren Personen, sind aber nicht mit den Personen identisch. C. verfährt in dem Aufweis dieser Behauptung so, dass er zunächst die fundamentale Unterscheidung von Konstitution, Identität und Artefakt einführt (65–67), um von hier im zweiten Abschnitt die Konstitutionsthese für den spezifischen Fall von Personen systematisch einzuführen (67–69). Der dritte Abschnitt (70–73) benennt dann die Persistenzbedingungen von Personen. Die Persistenzbedingungen bestehen darin, dass (a) der biologische Organismus fortbesteht, und (b) die Fähigkeit zu einem weitreichenden Spektrum von intentionalen Zuständen andauert. Der folgende Abschnitt (73–76) spezifiziert, inwiefern die Konstitutionsthese über Personen die Ansicht berück-

sichtigen kann, dass Personalität auch etwas mit interpersonalen Beziehungen zu tun hat. Der letzte Teil des Kap.s ist verschiedensten Einwänden gegen die Konstitutionsthese geschuldet (76–82).

Mit dem vierten Kap. (83–117) führt C. seine Verteidigung der Konstitutionsthese über Personen insofern fort, als ethische Bedenken gegen die von ihm vorgelegte Metaphysik von Personen aus dem Weg geräumt werden. Dieses Kap. ist eindeutig zu lang und erscheint allein schon deswegen aufgesetzt, weil C. ganz korrekt deutlich macht (83–95), dass eine bestimmte metaphysische Position ohne zusätzliche moralische Prinzipien keine direkten ethischen Konsequenzen haben kann. Es hätte genügt, in einer Anmerkung oder in der Schlussbemerkung mit dieser grundsätzlichen Stellungnahme auf die ethischen Vorbehalte hinzuweisen.

Dessen ungeachtet dürfte das Buch aber gerade aufgrund dieses Kap.s geeignet sein, um in moraltheologischen Lehrveranstaltungen zu fungieren. So entfaltet C. einen theologischen Begriffsrahmen für eine Ethik des Lebens (95–98) und bringt diesen Begriffsrahmen dann in Bezug auf bioethische Probleme zur Anwendung (98–116). Ein solcher theologischer Begriffsrahmen ist aus der Sicht einer Konstitutionsthese über Personen deswegen geboten, weil das normative Potenzial, das aus dem personalen Vollzug menschlichen Lebens zu gewinnen ist, sich nicht für solche bioethischen Probleme in Anspruch nehmen lässt, bei denen es um den Menschen in seiner prä- oder postpersonalen Existenz geht. Nach der Konstitutionsthese über Personen handelt es sich nämlich bei einem Embryo oder einem Hirntoten nicht um Personen.

Das fünfte Kap. (119–133) verteidigt die Konstitutionsthese über Personen gegen den Einwand, dass diese Metaphysik von Personen sich nicht mit dem christlichen Auferstehungsglauben vereinbaren ließe. Dagegen argumentiert C. im Wesentlichen wie folgt: (1) Das Christentum bekennt sich zu einer Auferstehung des Leibes, nicht der Seele. (2) Der Auferstehungsleib ist ein physisches Objekt, das identisch ist mit dem physischen Objekt vor dem Ableben einer Person. Die Persistenz des Leibes besteht in einer bestimmten Kette kausaler Beziehungen zwischen den jeweiligen Instanzen des Leibes. (3) Gott kann bewirken, dass es zum Zeitpunkt des Todes zu einer Verzweigung von Kausalketten kommt. Die eine Kausalkette bewirkt das Verwesens des Leichnams, die andere den Auferstehungsleib. (4) *Ergo*: Wir werden als Personen leiblich auferstehen, aufgrund göttlicher Gnade unter Fortsetzung einer Kausalkette, die den Auferstehungsleib mit dem einstigen Körper identifiziert. Ich habe keine Idee, wie man die Behauptung verstehen soll, dass es sich bei dem Auferstehungsleib um ein physisches Objekt handeln soll. Sollte dieser Leib ebenso physisch sein wie das Buch auf meinem Schreibtisch oder wie mein Körper, den ich anfassen und ertasten kann, dann drängt sich natürlich die Frage auf, ob sich damit auch die physikalische Raumzeit kausal in den Himmel erstrecken muss. Man könnte aber auch fragen, ob C. den Begriffen des christlichen Dogmas von der Auferstehung eine philosophische Füllung verleiht, die nichts mehr mit der intendierten Semantik der Begriffe zu tun hat. In den die Lektüre begleitenden Lehrveranstaltungen wird man sich sicherlich dogmengeschichtlich der Semantik von zentralen biblischen Begriffen wie *soma pneumatikon* (1 Kor 15, 44) verwissern müssen.

Mit dem letzten Kap. (135–147) bemüht sich C. darum, die Kompatibilität biblischer Anthropologie einerseits und der Konstitutionsthese über Personen andererseits aufzuweisen. Dieses Kap. ist leider hoffnungslos oberflächlich. Anhand der englischen Übersetzung werden biblische Textbeweise für den Dualismus zurückgewiesen und Argumente für die Konstitutionsthese zu gewinnen versucht. Jeder mit der Bibelwissenschaft vertraute Leser wird wohl nur mit dem Kopf schütteln können. Dennoch, die Stärke dieses Kap.s besteht darin, den Diskurs christlicher Philosophie gleichsam mit den Daten der Offenbarung konfrontieren zu wollen. Niemand ist Experte auf allen für ein Argument relevanten Gebieten. Daher wird man C. verzeihen dürfen, den zu begrüßenden Schritt in die Richtung der Heiligen Schrift eher zu stampfen denn angemessen zu begehen.

J. H. Y. FEHIGE