

## VORWORT

Dieser Sammelband ist das Ergebnis einer interdisziplinären Kolloquienreihe, die zum Thema „Der traditionelle Begriff der Seele und die Neue Naturalistische Herausforderung“ in Innsbruck veranstaltet wurde.

Naturalistisch-reduktionistische Deutungen der Wirklichkeit im Allgemeinen und des Menschen im Besonderen begegnen uns sowohl in der Fachliteratur als auch in populärwissenschaftlichen Medien auf Schritt und Tritt. Die Überprüfung der Voraussetzungen eines reduktionistischen Naturalismus zeigt allerdings, dass sich diese Deutungen nicht aus wissenschaftlichen Ergebnissen unmittelbar ergeben, sondern philosophisch-weltanschaulicher Natur sind.

Die Beiträge im Sammelband anerkennen die Ergebnisse der Wissenschaft. Etliche Autoren sind selbst Naturwissenschaftler bzw. haben auch eine naturwissenschaftliche Ausbildung genossen. Sie bemühen sich aber, wissenschaftliche Befunde in einen größeren Lebenszusammenhang als den rein naturwissenschaftlichen Kontext einzuordnen. Ziel des vorliegenden Bandes ist es, die oft zu Unrecht hingenommenen naturalistischen Ansichten über uns selbst und unsere Wirklichkeit kritisch zu prüfen.

Dieser Sammelband ist unter Mithilfe zahlreicher Personen und Institutionen entstanden, denen wir zu Dank verpflichtet sind. Dank für die Fertigstellung des Sammelbands gebührt in erster Linie Frau Waltraud Totschnig und Frau Sandra Hupfaut, die alle Beiträge Erstkorrektur gelesen und den Verlagsvorgaben entsprechend bearbeitet haben. Zu Dank sind wir auch Herrn Dr. Hans J. Jacobs vom Schöningh Verlag verpflichtet, der unser Buchprojekt betreute. Gedankt sei auch allen Beitragenden für ihre Bereitschaft, am Projekt mitzuwirken.

Abschließend möchten wir einen ganz besonderen Dank dem Metanexus Institute (Philadelphia, USA) für eine beträchtliche Anschubfinanzierung aussprechen. Zu Dank verpflichtet sind wir weiters für großzügige Unterstützungen dem Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck, Univ. Prof. Dr. Józef Niewiadomski, dem Vizerektorat für Forschung der Universität Innsbruck, der Hypo Tirol Bank und dem Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF), Projekt Nr. 20186-G14.

Georg Gasser und Josef Quitterer  
Innsbruck, im Januar 2010

# EINLEITUNG: DIE AKTUALITÄT DES SEELENBEGRIFFS

GEORG GASSER

## 1. Suche nach der Seele?

Der Auftakt von Aristoteles' *De Anima* beginnt folgendermaßen:

„Wenn wir das Wissen für etwas Schönes und Ehrwürdiges halten, und zwar das eine Wissen mehr als das andere, entweder wegen seiner Genauigkeit oder weil es von besseren und erstaunlicheren Gegenständen handelt, so dürften wir wegen dieser beiden Gründe die Forschung über die Seele mit Recht an die erste Stelle setzen. Die Erkenntnis von ihr trägt, wie es scheint, für die der Wahrheit im Ganzen viel bei, am meisten aber für die der Natur; denn die Seele ist gleichsam Prinzip der Lebewesen. [...] In jeglicher Hinsicht gehört es aber zum Schwierigsten, eine verlässliche Erkenntnis über sie zu gewinnen.“<sup>1</sup>

Aristoteles weist in diesen Zeilen auf ein Zweifaches hin: Wissen über die Seele ist besonderes Wissen, da die Seele Prinzip der Lebewesen ist und Wissen über dieses Prinzip speziell das Verständnis von Lebewesen betrifft. Wissen über die Seele stellt damit auf entscheidende Weise auch Wissen über uns selbst dar, da wir Lebewesen sind und uns die Fähigkeit auszeichnet, diese Tatsache bewusst reflektieren zu können.

Allerdings warnt Aristoteles gleich zu Beginn vor allzu hohen Erwartungen: Wissen darüber zu erlangen, was die Seele eigentlich ist und welche Eigenschaften ihr zukommen, ist alles andere als ein einfaches Unterfangen. Es gehört vielmehr zu den schwierigsten Problemen, eine glaubwürdige und verlässliche Erkenntnis über die Seele zu formen. Die lange Liste verschiedener Theorien zur Seele, welche Aristoteles im gesamten Buch I von *De Anima* anführt, untermauert diese These. Das Studium der Seele und ihrer Vermögen war also bei Aristoteles, wie in der antiken Naturphilosophie und philosophischen Anthropologie im Allgemeinen, von Vorsicht geprägt.

Die Aristotelische Seelenlehre und das damit verbundene vorsichtige methodologische Vorgehen in der Erforschung und Bestimmung der verschiedenen Seelenvermögen prägte die Naturphilosophie und -wissenschaft bis in die Moderne. Diese vorsichtige Haltung ist in den letzten Jahrzehnten allerdings einem wachsenden Optimismus gewichen. Viele Naturwissenschaftler sind überzeugt, dass diejenigen Probleme, welche Naturforscher, Philosophen und Theologen seit Jahrhunderten zu Spekulationen veranlassen, bald zufried-

---

<sup>1</sup> ARISTOTELES, *De Anima* 402a1-7.10-11.

den stellenden empirischen Lösungen zugeführt werden können. Als Ausdruck dieses Optimismus mag das häufig bemühte *Manifest*<sup>2</sup> gelten, verfasst von elf führenden Neurowissenschaftlern zum Thema „Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung“: Darin teilen die Autoren die Überzeugung, dass „sich unser Gehirn ernsthaft anschickt, sich selbst zu erkennen“ und daher „Geist, Bewusstsein, Gefühle, Willensakte und Handlungsfreiheit bald als rein natürliche Vorgänge verstanden werden können.“<sup>3</sup>

Während es Aristoteles also noch für eine der schwierigsten Dinge überhaupt hielt, zu erkennen, was der Begriff „Seele“ bezeichnet, sind führende Neurowissenschaftler im angehenden 21. Jahrhundert davon überzeugt, dass die enigmatische Natur jener Phänomene, die traditionell unter dem Begriff der Seele vereint wurden, dank des naturwissenschaftlichen Fortschritts aufgelöst werden kann. So wie Blitz und Donner ihren einst geheimnishaften Charakter verloren haben und durch physikalische Erklärungen „entmystifiziert“ worden sind, so wird es auch jenen Phänomenen ergehen, die uns bis *dato* noch vor Erkenntnisschwierigkeiten stellen: Das, was wir als bewusstes Erleben, Wahrnehmen, rationales Überlegen, Willensfreiheit usw. bezeichnen, wird dank naturwissenschaftlicher Erklärungen den Schleier des Geheimnisvollen endgültig verlieren: Die Naturwissenschaften weisen uns den Weg hin zu einer umfassenden naturalistischen Auffassung des Menschen. Die Suche nach der Seele dürfte sich dann erübrigen, da sie eines Tages in klar verständliche physiologische Prozesse aufgeschlüsselt werden kann.

## 2. Die Herausforderung des Neuen Naturalismus

Josef Quitterer und Edmund Runggaldier bezeichnen diesen Optimismus gewisser Naturwissenschaftler und Philosophen als „Neuen Naturalismus“. Der Begriff steht für aktuelle Bestrebungen im Bereich der Hirnforschung, der Philosophie des Geistes und der Kognitionswissenschaften, die menschliche Person wie andere natürliche Phänomene zu behandeln.<sup>4</sup>

Charakteristisch für den Neuen Naturalismus ist die These, dass das Bild der Wirklichkeit, das uns naturwissenschaftliche Theorien zeichnen, wahrheitsgetreuer als jenes ist, das wir im Alltag aufgrund unseres subjektiven phänomenologischen Zugangs als gegeben annehmen. Die Methoden der Naturwissenschaften geben sozusagen den Weg zur Wahrheit vor. Laut Neuem Naturalismus fällt die Deutungshoheit unserer Wirklichkeit somit letzten Endes in den Bereich der Naturwissenschaften, nicht in den Bereich der Philosophie oder unseres vorwissenschaftlichen Verständnisses der Welt.

<sup>2</sup> Veröffentlicht in *Gehirn & Geist* 6, 2004, S. 30-37.

<sup>3</sup> Vgl. *Das Manifest* 2004, S. 36f.

<sup>4</sup> Vgl. QUITTERER/ RUNGALDIER 1999, und die Beiträge in *Herder Korrespondenz Spezial*, Oktober 2008, S. 2-13.

Der vorliegende Sammelband steht einem solchen methodologischen Dogmatismus kritisch gegenüber. Vorausschickend kann angemerkt werden, dass es eigentlich unklar ist, was „die Naturwissenschaften“ sein sollen, die sich anschicken unser Menschenbild zu revolutionieren. Peter Janich ist zuzustimmen, wenn er darauf hinweist, dass dieser Sprachgebrauch auf Soziologismen hinweist,

„in denen die Gegenstände der Naturwissenschaft und der Philosophie nur noch *qua* Personen, Personengruppen und Institutionen zitiert werden. Von Inhalten oder Methoden ist da nicht die Rede, ja nicht einmal mehr von spezifischen Erkenntnisansprüchen.“<sup>5</sup>

Anders ausgedrückt: Es fehlt in der aktuellen Diskussion das Fingerspitzengefühl, methodologische und wissenschaftstheoretische Fragen angemessen zu würdigen. Welche Methoden stehen einer spezifischen Wissenschaftsdisziplin zur Verfügung? Was kann und soll mit diesen Methoden erklärt werden? Wie werden Forschungsziele definiert? Was wird als *Explanandum* angegeben? Ab wann gilt eine (wissenschaftliche) Erklärung eigentlich als gute Erklärung?

Wer genügend kritisches Gespür für solche und ähnliche Fragen aufbringt, der wird sich rasch bewusst, dass der Anspruch von der Demontage unseres traditionellen Weltbilds auf tönernen Füßen steht. Wenn Vertreter des Neuen Naturalismus beispielsweise auf Erfolge der Hirnforschung oder der empirischen Psychologie verweisen, um unsere Alltagsauffassung des Selbst, des freien Willens oder menschlichen Handelns als nicht mehr länger haltbare Illusionen zu bestimmen, so werden zumeist einzelne Studien mit sehr spezifischen Forschungsergebnissen als „die“ aktuellsten Ergebnisse „der“ Hirnforschung präsentiert.

Eine erste kritische Anfrage an solche Darstellungen aktueller Forschungsbemühungen betrifft die Wahl sprachlicher Ausdrücke, z. B. den Begriff „Hirnforschung“. Es gibt eine ganze Reihe von Disziplinen, die mit verschiedensten Methoden bestimmte Vorgänge im Gehirn auf unterschiedlichen Ebenen (chemisch, molekular, physiologisch usw.) erforschen. Die Methoden und Aufgabenstellungen dieser Disziplinen sind derart detailliert, dass sie ohne spezifische Fachkenntnisse für Laien eigentlich unverständlich sind. Aber gibt es „die Hirnforschung“ überhaupt? Dieser Begriff insinuiert die irrige Vorstellung, es gäbe eine breit angelegte Disziplin mit einem einheitlichen Forschungsfeld, das die Funktionsweise des gesamten Gehirns untersucht – sozusagen das in den Blick nimmt, was „das Gehirn tut“. Dass es sich aber eigentlich um zahlreiche Einzeldisziplinen handelt, deren Untersuchungsgegenstand zwar *grosso modo* das Gehirn ist, deren methodologische Zugänge bzw. inhaltliche Fragestellungen aber höchst unterschiedlich sind und sich häufig nur am Rande tangieren, wird durch die Verwendung des Begriffs „Hirnforschung“ nicht klar.

---

<sup>5</sup> JANICH 2007, S. 894.

Die Gefahr einer irrigen Vorstellung verschärft sich, wenn „Hirnforschung“ von angeblichen Galleonsfiguren der Disziplin mit ganz bestimmten *Explananda* in Verbindung gebracht wird, wie dies im bereits erwähnten *Manifest* mit den Konzepten des menschlichen Selbst und der Willensfreiheit geschehen ist. Dies erweckt den Eindruck, dass die Forschungsfront aktuell eben bei diesen Phänomenen liegt und sich diese Phänomene sozusagen der Forscherwelt im derzeitigen Erkenntnisstadium „aufdrängen“. Unberücksichtigt bleibt dabei zum einen, dass sich die meisten Wissenschaftler, die sich mit neurologischen Vorgängen auseinandersetzen, gar nicht mit dem menschlichen Selbst oder der Willensfreiheit beschäftigen – wenigstens nicht in ihrer Profession als Naturwissenschaftler. Unberücksichtigt bleibt zum anderen auch, dass sich diese Phänomene als *Explananda* nicht „aufdrängen“, sondern – aus welchen Gründen auch immer – von gewissen Forschern als zu erklärende Phänomene festgelegt werden.

Eine zweite kritische Anfrage ergibt sich aufgrund der programmatischen Sprache, die im Zusammenhang der angeblichen Neuinterpretation des Menschenbilds durch die aktuelle Hirnforschung gewählt wird. Gesprochen wird nicht in Form eines Forschungsberichts, sondern in Form programmatischer Setzungen. Wie bereits der Titel des *Manifests* darlegt, handelt es sich nicht um eine Darstellung aktueller Forschungsergebnisse. Es wird vielmehr eine Art Programm formuliert, was die Hirnforschung in nächster Zukunft zu leisten habe. Programme haben keinen darstellenden, sondern normativen Charakter; sie wollen die Richtung vorgeben, wohin zukünftige Bestrebungen gehen sollen. Insofern kann ein Programm sinnvoller oder weniger sinnvoll sein. Wenn Exponenten der „Hirnforschung“ davon sprechen, dass das Menschenbild in Zukunft wesentlich durch die „Hirnforschung“ bestimmt werde, so hat eine solche Aussage also programmatischen Charakter. Beansprucht wird, dass die „Hirnforschung“ für die Interpretation des Menschen zuständig sei. Ob dieser Anspruch sinnvoll ist oder nicht, gilt es allerdings im Rahmen einer argumentativen Auseinandersetzung zu klären, nicht im Rahmen empirischer Forschung.

Zudem stehen solche optimistischen Verheißungen im Gegensatz zu den aktuellen Forschungsleistungen. Sie sind daher eher „als weltanschaulich motivierte Deutungen der eigenen wissenschaftlichen Arbeit“<sup>6</sup> zu verstehen, denn als tatsächliche Ergebnisse empirischer Forschung.

Zu berücksichtigen ist auch, dass Ergebnisse empirischer Forschung aufzuzeigen vermögen, welche philosophischen Thesen mit ihnen nur schwer oder vielleicht gar nicht vereinbar sind. Sie schränken dadurch die Möglichkeit philosophischer Thesenbildung aber nicht auf eine minimale Anzahl oder gar auf eine einzige These ein. Ergebnisse empirischer Forschung können ohne weiteres mit verschiedenen philosophischen Deutungen einhergehen. Entscheidend ist dabei nur, dass klar zwischen empirischen Tatbeständen und philosophi-

---

<sup>6</sup> QUITTERER 2008, S. 58.

schen Thesen unterschieden wird. Was dann zählt, ist die Überzeugungskraft der vorgebrachten Argumente für eine bestimmte philosophische Interpretation, nicht die Autorität des naturwissenschaftlichen Experten.

Eine dritte kritische Anfrage betrifft den Kontext wissenschaftlichen Arbeitens selbst. Wissenschaftliche Fragestellungen, Datenerhebungen und -auswertungen stehen in einem partikulären hermeneutischen Kontext. Wissenschaftler nähern sich immer mit einem bestimmten Verstehenshintergrund einer wissenschaftlichen Frage. Erhobene Daten sind niemals rein objektive Informationen, welche in einer wissenschaftlichen Studie dann einfach als das, was vorgefunden wurde, präsentiert werden. Die zu erklärenden Sachverhalte müssen sprachlich ausformuliert werden und erfahren dabei eine erste Interpretation.

An solchen Interpretationen ist grundsätzlich nichts auszusetzen, solange Wissenschaftler und Öffentlichkeit sich ihrer bewusst sind. Es besteht allerdings durchaus die Gefahr, dass es im Lauf der Zeit zu Verselbstständigungstendenzen dieser Interpretationen kommt und dabei der Unterschied zwischen erhobenem Datenmaterial und Interpretationsleistung zunehmend verwischt wird. Am Ende kann ein relativ unspektakulärer „empirischer Kern“ mit einer aufgeblasenen „Interpretationshülle“ übrig bleiben, die allerdings den Eindruck vermittelt, dass eine gut abgesicherte empirische Basis gegeben sei. So kommt der Innsbrucker Philosoph Winfried Löffler z. B. nach einer detaillierten Recherchearbeit zur experimentellen Reproduktion (des subjektiven Eindrucks) willentlicher Handlungen zum Urteil, „dass diese angeblich robusten empirischen Behauptungen, so wie sie von Roth und anderen vorgetragen werden, rundheraus falsch sind.“<sup>7</sup> Laut Löffler liegt keineswegs eine Fülle experimenteller Ergebnisse vor, welche die Hypothese bestätigen, unsere Vorstellung willentlichen Handelns sei eine Illusion, hervorgerufen vom Gehirn. Vielmehr handelt es sich offensichtlich um eine tradierte und im Lauf der Jahre angewachsene „Neuromythologie“, entstanden aus ungenauer Zitierweise, bloßem Hörensagen, leichten Umdeutungen, Überinterpretationen und einer unpräzisen Unterscheidung zwischen wahrscheinlichen und strikten Korrelationen. Der Weg hin zu einer solchen Neuromythologie dürfte nicht unerheblich durch das optimistische Selbstverständnis des Neuen Naturalismus gefördert worden sein. Ein solches Selbstverständnis neigt vermutlich eher zur Bestätigung und Beschönigung denn zur kritischen Hinterfragung des eigenen Forschungsprogramms.

Als letzte Anfrage sei die Einengung der Frage „Was ist der Mensch?“ auf (neurowissenschaftliche) Fragestellungen des menschlichen Bewusstseins angeführt. Neurowissenschaftliche Auseinandersetzungen mit dem Mentalen neigen dazu, die Komplexität menschlichen Bewusstseins und seine Einbettung in der menschlichen Lebenswelt in stark vereinfachenden Modellen darzustellen. Dabei werden neurowissenschaftliche Befunde in ihrer Aussage-

<sup>7</sup> LÖFFLER 2007, S. 286 [meine Übersetzung aus dem engl. Original].

kraft und Bedeutung oftmals überschätzt. So können uns Neurowissenschaften Auskunft darüber geben, welche neuronalen Prozesse ablaufen bzw. welche Gehirnareale besonders aktiv sind, wenn jemand etwas tut oder an etwas denkt. Was diese physiologischen Abläufe aber bedeuten bzw. wie sie mit unseren propositionalen Einstellungen zusammenhängen, sind schwer zu beantwortende Fragen. In solchen Prozessen finden sich nämlich nicht einfach die Inhalte propositionaler Einstellungen wieder. Es scheint vielmehr unüberbrückbare strukturelle Unterschiede zwischen den objektiv beschreibbaren physikalischen Aktivitäten im Gehirn eines Menschen und den uns vom personalen Standpunkt aus zugänglichen Erlebnisqualitäten und Inhalten unserer Wünsche, Überzeugungen, Absichten etc. zu geben. Ein sachlich angemessenes Verständnis geistiger Vollzüge muss ab einem gewissen Punkt die Ebene neurowissenschaftlicher Befunde verlassen, um auf die uns phänomenologisch vertrauten Erfahrungen wie z. B. Überzeugungen zu haben, Entscheidungen zu treffen, Ziele anzustreben, Gründe abzuwägen etc. zurückgreifen zu können. Lutz Wingert betont diesen Punkt beispielsweise in Bezug auf menschliches Handeln:

„Handlungen können nicht ohne Einbuße an Verständlichkeit aus dem Bereich der Evaluation und Präsiktion herausgenommen werden. Evaluationen können ebenfalls nicht ohne gesteigerte Unverständlichkeit paraphrasiert werden als bloß feststellbare biologische Bewertungen. Und Gründe schließlich können nicht als erlebnismäßige Korrelate von stabilen, kohärenten Aktivierungsmustern von Nervenzellengruppen beschrieben werden, wenn man ihre Funktion verständlich machen will.“<sup>8</sup>

Es drängt sich somit die Frage auf, ob Neurowissenschaften und Disziplinen, die sich mit geistigen Vollzügen menschlicher Personen auseinandersetzen, überhaupt denselben Untersuchungsgegenstand vor Augen haben. Mit den Methoden und Mitteln der Neurowissenschaften können wir physische Vorgänge, ihre Ursachen und Wirkungen erklären, etwa wie eine gewisse Körperbewegung innerviert wird und aus welcher Abfolge von Muskelkontraktionen sie sich zusammensetzt. Aber ob damit bereits die menschliche Person, die durch diese Körperbewegung eine Handlung im Hinblick auf ein Ziel vollzieht, in den Blick gekommen ist, darf bezweifelt werden. Auf jeden Fall handelt es sich um eine offene philosophische Frage, nicht um ein spezielles Problem der neurowissenschaftlichen Forschung. Ob der Neue Naturalismus eine umfassende Erklärung des Menschen oder gar ein neues Menschenbild anbieten können wird, erweist sich daher nicht so sehr als eine Frage der zukünftigen naturwissenschaftlichen Entwicklung. Vielmehr betrifft es die lebensweltliche Frage, ob die angebotenen Erklärungen als hinreichend für das Verstehen der menschlichen Wirklichkeit erachtet werden oder aber nicht.

---

<sup>8</sup> WINGERT 2006, S. 252.

### 3. Ein erweiterter Blickwinkel anthropologischen Fragens

Als Alternative zum Neuen Naturalismus werden in diesem Sammelband verschiedene Zugänge zum Menschen aufgezeigt und in ihrer Eigenart diskutiert. Bereits der klassischen Bestimmung des Menschen als *animal rationale* liegt ein weiter Fokus des Fragens zugrunde. Als *animal* ist der Mensch zuallererst Lebewesen. Wer also wissen will, was der Mensch ist, wird sich zuallererst mit der Frage auseinandersetzen müssen, was es heißt, ein Lebewesen zu sein. Erst in einem weiteren Schritt wird man sich dann der spezielleren Frage zuwenden können, was den Menschen als *animal rationale* von anderen Lebewesen unterscheidet und von welcher Art diese Unterscheidung ist.

Die Frage nach dem Menschen *qua* Menschen stellt keine wohlgeformte Frage dar, sondern lässt es vorerst offen, unter welcher Rücksicht an den „Untersuchungsgegenstand Mensch“ herangegangen wird, etwa als materieller Gegenstand, als Lebewesen oder als Person. Der Begriff des Menschen ist eben nicht das Definitionsprodukt einer spezifischen wissenschaftlichen Disziplin, sondern dieser Begriff umfasst vielmehr eine offene Liste von Zuschreibungen, die es zu reflektieren gilt. Dabei muss beachtet werden, dass der Mensch nicht einfach nur als Objekt verschiedener Wissenschaften zu betrachten ist, so wie etwa die Statik einen ruhenden Körper als ihr Untersuchungsobjekt betrachtet. Vielmehr ist der Mensch wesentlich als dasjenige Wesen zu berücksichtigen, das handelt, Kriterien erstellt, Methoden entwickelt, sich Ziele setzt und anstrebt. Wenn der Mensch als Mensch betrachtet werden soll, so muss dieses Unterfangen in einem lebensweltlichen Kontext eingebettet bleiben und kann nicht durch Zugänge wissenschaftlicher Einzeldisziplinen ersetzt werden. Aus diesem Grund sollte sich eine Anthropologie nicht an einer einzigen Leitwissenschaft orientieren, sondern Erträge verschiedener Disziplinen berücksichtigen. Je nach gewählter Zugangsart fällt die Antwort anders aus. Eine Fülle unterschiedlicher Perspektiven steht zur Auswahl, wobei jede für sich nur eine eingeschränkte Geltung beanspruchen kann.

Einzelwissenschaften stellen nämlich ihre Fragen jeweils ausgehend von einer gewissen Perspektive. Damit einher geht eine methodische Ausblendung jener Wirklichkeitsdimensionen, die nicht in den Bereich der entsprechenden Einzelwissenschaft fallen. Für ein adäquates Verständnis dieser Gegenstände dürfen jene Kontexte nicht außer Acht gelassen werden, von denen methodisch während der Untersuchung abgesehen worden ist.<sup>9</sup> Den Wissenschaften liegt bereits die uns vertraute Lebenswelt zugrunde, in der wir uns als selbstbewusste, fragende, erkennende und frei handelnde Personen erfahren. In der Erfahrung, menschliche Person zu sein, gründet die Einheit der verschiedenen disziplinären Zugänge zum Menschen.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> LÖFFLER 1999, S. 67-72, zeigt überzeugend auf, wie es zu falschen Konzeptualisierungen bzw. Ontologisierungen von Untersuchungsgegenständen kommen kann.

<sup>10</sup> Vgl. dazu PÖLTNER 2007, S. 37f.



Gemäß diesem Verständnis weisen anthropologische Fragestellungen einen Doppelaspekt auf: Die Frage nach dem Menschen kommt erstens nicht ohne die Berücksichtigung des Wissens der Einzelwissenschaften aus. Die Frage, wie dieses Wissen in ein geordnetes Ganzes gebracht werden kann, ist zweitens aber nicht mehr eine Frage der Einzelwissenschaften, sondern vor allem eine Frage der philosophischen Anthropologie. Eine solche Anthropologie akzeptiert verschiedene methodische Zugänge als gleichberechtigt. Und in der Zusammenschau der einzelnen Zugänge macht sie deutlich, dass nach verschiedenen Aspekten beim Menschen gefragt werden kann und muss. Indem wir uns die verschiedenen Zugänge und Antwortmöglichkeiten vor Augen halten, entsteht, um mit Wittgenstein zu sprechen, eine „ausgewogene Diät“ – das Denken wird dann nicht nur mit einer Art von Begriffen genährt.<sup>11</sup>

#### 4. Der Begriff der Seele

Der Begriff der Seele kann als Leitbegriff für diese „ausgewogene Diät“ anthropologischen Nachdenkens herangezogen werden. Wie anfangs erwähnt, galt die Seele bis in die Neuzeit hinein als dynamisches Lebensprinzip, das als Form des Körpers die Art und Weise der jeweiligen Lebensvollzüge eines Lebewesens festlegt. Mithilfe der Seele wurden die verschiedenen Lebensvollzüge – unabhängig ob vegetativer, sensitiver oder rationaler Art – als kontinuierliche Gesamttätigkeit desselben Lebewesens gedeutet: Es ist dasselbe Lebensprinzip am Werk, welches den Vollzügen und Vermögen des Lebewesens zugrunde liegt und diese prägt.

Die traditionelle Dreiteilung des Seelenbegriffs weist zwar darauf hin, dass man verschiedene Arten von Lebensvollzügen unterscheiden kann. Indem aber alle Lebensvollzüge in der *einen* Seele des Lebewesens ihren Sitz haben, verhindert der Seelenbegriff die Abtrennung der einzelnen Vollzüge voneinander. Der Seelenbegriff hat somit einheitsstiftende Funktion. Er unterstreicht die Einheit des Lebewesens trotz der unterschiedlichen Vollzüge, die es im Lauf seines Lebens äußern kann. Das Lebewesen als Ganzes ist Träger verschiedener Vermögen und Aktivitäten, die ihm charakteristischer Weise zukommen, nicht gewissen Teilen von ihm. Die Deutung der Seele als Lebensprinzip impliziert also nicht, dass der Seele des Lebewesens *qua* Seele gewisse Vermögen zugesprochen werden müssen und dem Körper des Lebewesens *qua* Körper andere. Ein Lebewesen ist nicht die Summe zweier grundlegender metaphysischer Teile – der von Anfang an lebendigen Seele und dem vormals leblosen Körper. Was es im eigentlichen Sinn gibt und ontologisch primär ist, ist stets das konkrete individuelle Lebewesen.

---

<sup>11</sup> Vgl. WITTGENSTEIN 1963, S. 593.

Philosophische Analysen von Lebewesen, die sich an Aristoteles orientieren, sind in der aktuellen Diskussion keineswegs eine Ausnahme.<sup>12</sup> Trotzdem kann nicht geleugnet werden, dass mit dem Seelenbegriff in der Moderne ein anrühiger Beigeschmack einhergeht. Welche Rolle könnte dieser Begriff in Diskursen noch spielen, die wissenschaftlich ernst genommen werden? Wäre es nicht angemessen, die Rede von der Seele durch moderne biologische Konzepte zu ersetzen – so wie z. B. Max Delbrück bereits vor fast vier Jahrzehnten vorgeschlagen hat?<sup>13</sup>

M. F. Peschl weist in einer neueren Publikation darauf hin, dass in aktuellen neuro- und kognitionswissenschaftlichen Debatten der Begriff „Seele“ nicht mehr verwendet wird. Allerdings wird mit einer Reihe von Modellen und Konzepten gearbeitet, die dem traditionellen Begriff der Seele sehr nahe stehen.<sup>14</sup> Diese Feststellung trifft nicht nur im Bereich der Kognitionsforschung zu, sondern lässt sich auf biologische Fragestellungen ausweiten. Neben Modellen der Kognition als Informationsverarbeitung, sind auch Konzepte der Emergenz, der Selbstorganisation oder des Bau- und Organisationsplans von Lebewesen eng mit dem klassischen Konzept der Seele verwandt. All diese Begrifflichkeiten verweisen auf die Einheit eines Lebewesens bzw. sie thematisieren den Zusammenhang „niederer“ biologischer und „höherer“ sensitiver bzw. mentaler Lebensfunktionen.

Der bekannte Neurobiologe Antonio Damasio nimmt etwa die Existenz eines Bauplans für einen Organismus samt entsprechenden Sollwerten für die Arbeitsweise der einzelnen Teile an. Er spricht in diesem Zusammenhang vom „Wesen der Form“ und vom „Wesen der Funktion“.<sup>15</sup> Dieser Bauplan und sein fehlerfreies Funktionieren sind notwendige Voraussetzung dafür, dass höhere Fähigkeiten wie Bewusstsein und Selbstbewusstsein entstehen können. Mentale Fähigkeiten werden sozusagen erst vor dem Hintergrund der Gesamtorganisation des Lebewesens und seiner restlichen Lebensvollzüge verständlich.

Der Rückgriff auf philosophisch anmutende Begriffe wie „Form“, „Wesen“ oder „Bauplan“ macht deutlich, dass auch Naturwissenschaftler ab einem bestimmten Punkt mit Fragen konfrontiert sind, wie sich der Zusammenhang verschiedener Lebensvollzüge erklären lässt bzw. worin die Einheit und Identität eines Lebewesens gründet. Die erfolgreiche Methode der „*dissectio naturae*“ führt zwar zu einer faszinierenden Fülle an Detailwissen in Bezug auf die materielle Beschaffenheit unseres Körpers und die kausale Interaktion seiner materiellen Teile. Aber diese Methode führt uns nicht mehr weiter, wenn es darum geht, ein adäquates Verstehen der spezifischen Vollzüge und Vorgänge vor dem Hintergrund der Gesamtorganisation des Lebewesens, in dem sie

<sup>12</sup> Verwiesen sei z. B. auf verschiedene Beiträge in NUSSBAUM/ RORTY 1992 und SCALTAS u. a. 1994, sowie auf WILKES 1993, SCHARK 2005 und KLÄDEN 2005.

<sup>13</sup> DELBRÜCK 1971 schlägt in einem kurzen Aufsatz vor, die Seele als das Formprinzip in der aristotelischen Naturphilosophie mit dem modernen Konzept der DNA gleichzusetzen.

<sup>14</sup> PESCHL 2005, S. 9-16.

<sup>15</sup> DAMASIO 2000, S. 176.

stattfinden, zu gewinnen. Die Methode der „*dissectio naturae*“ ist auch fehl am Platz, wenn es um die Frage geht, welche Bedeutung den verschiedenen Lebensvollzügen eigentlich zukommt und was es letzten Endes überhaupt bedeutet, ein Lebewesen zu sein. M. F. Peschl weist auf dieses Problem hin:

„Trotz der Fülle an naturwissenschaftlichem Funktions- und Detailwissen bleibt bei genauerem Hinsehen ein gewisser schaler intellektueller Nachgeschmack – man kann sich nicht des Eindrucks erwehren, dass dieses Wissen im Grunde nur an der (materiellen) Oberfläche der Phänomene kratzt und dass hier vermutlich – auf der Ebene der Bedeutung – andere Dimensionen verborgen sind; Dimensionen, die sich dem Zugang der ausschließlich naturwissenschaftlichen Methoden sehr wahrscheinlich entziehen werden, nicht jedoch dem Suchen unseres Verstandes.“<sup>16</sup>

Der Begriff der Seele erweist sich im Kontext der „Fragen des Verstandes“ insofern als aktuell, als er auf die Tatsache hinweist, dass Lebewesen nicht einfach nur mit zunehmend komplexer werdenden Konfigurierungen physikalischer Grundbausteine gleichzusetzen sind, sondern als selbstständige Entitäten aufgefasst werden müssen. Als selbstständige Entitäten sind sie ontologisch grundlegend – und nicht die einzelnen Teile, in die sie dank physikalischer und chemischer Analysen zerlegt werden können.<sup>17</sup>

Dabei muss freilich eingeräumt werden, dass der Begriff der Seele unscharf bleibt. Diese Unschärfe kann allerdings akzeptiert werden, wenn man sich vor Augen hält, dass es sich nicht primär um einen Begriff handelt, der sich auf gewisse körperliche und geistige Vorgänge bezieht und erklärt. Derartige Vorgänge ließen sich viel besser durch genaue wissenschaftliche Untersuchungen präzisieren. Die Funktion des Seelenbegriffs besteht hingegen darin aufzuzeigen, was Lebewesen als Lebewesen auszeichnet und von anderen Entitäten unterscheidet. Der Seelenbegriff ist als Funktionsprinzip von Lebewesen ein Begriff, der primär im Rahmen philosophischer und metatheoretischer Überlegungen seine Bedeutung erhält, nicht so sehr im Rahmen naturwissenschaftlicher Untersuchungen. Er verweist darauf, dass Menschen als Lebewesen strukturierte Einheiten sind, bei denen physische und psychische Merkmale wesentlich aufeinander verwiesen sind und darüber hinaus psychische Merkmale den Menschen in besonderer Weise von anderen Lebewesen abheben.

An einen so verstandenen Seelenbegriff können theologische Überlegungen unmittelbar angeschlossen werden: Die Einheit des Menschen zu betonen, ohne die Unterscheidung der geistigen und körperlichen Dimension zu vernachlässigen, entspricht dem biblischen Menschenbild wohl eher als eine Auffassung der Seele als immaterielle und vom Körper unabhängige Entität. Der

<sup>16</sup> PESCHL 2005, S. 13-14.

<sup>17</sup> Die Bedeutung des Seelenbegriffs für die Einheit und Identität von Lebewesen bzw. der menschlichen Person thematisieren z. B. MCGINN 2000, RUNGGALDIER 2006 und KLIMA 2007.

christliche Glaube betont, dass der Mensch als unaufteilbare Einheit von Anfang an in all seinen Merkmalen von Gott geschaffen und angenommen ist. Als „Form des Körpers“ verweist die Seele wesentlich auf den Körper und umgekehrt der Körper auf die Seele. Der Mensch lässt sich nicht in einen „wertvolleren“ geistigen Teil und in einen weniger wertvollen oder gar zu vernachlässigenden körperlichen Teil auftrennen.

Diese Bestimmung des Menschen durch den Seelenbegriff kann auch für theologische Fragen zum Lebensanfang und zur Vollendung fruchtbar gemacht werden. Ausgehend vom Seelenbegriff lässt sich der Mensch als selbstständige Entität begreifen, welche das Vermögen zum Transzendenzbezug aufweist und als einzigartiges menschliches Individuum von Gott anerkannt wird. Die Beseelung des Menschen bedeutet dann erstens die prinzipielle Fähigkeit, in ein Beziehungsgeschehen mit einem göttlichen Gegenüber eintreten zu können und zweitens, von vorne herein bereits als Adressat einer solchen Beziehung von Gott geschaffen worden zu sein.

Weiters weist der Seelenbegriff darauf hin, dass der Glaube an die Vollendung des Menschen nach dem irdischen Tod eine Entität voraussetzt, die durch Gottes Heilshandeln vollendet werden kann. Im Kontext des Auferstehungsglaubens kann der Begriff der Seele deutlich machen, dass die Rede vom Lebensprinzip nicht ausschließlich biologisch verstanden werden muss: Mit dem irdischen Tod endet unser *biologisches* Leben – aber bedeutet dies, dass damit auch unser Leben als menschliches Individuum überhaupt enden muss? Es ist nicht ausgeschlossen, dass wir nach unserem Tod dank Gottes Heilshandeln weiterleben, aber eben nicht mehr als biologische Wesen mit einem Körper, den die Naturwissenschaften beschreiben.

Eine solche Weiterexistenz muss deshalb nicht immateriell, im Sinn einer vom Körper losgelösten in sich subsistierenden geistigen Substanz gedacht werden. Der Begriff der Seele als Lebensprinzip beinhaltet ein strukturierendes Moment, das darauf verweist, dass es etwas strukturiert – den Leib. Seele und Leib sind somit wesentlich aufeinander bezogen. Der Glaube an die leibliche Auferstehung hält an diesem „Aufeinander-Bezogensein“ fest: Unsere Weiterexistenz ist leiblich verfasst und darin steht sie mit unserem diesseitigen Leben in Kontinuität. Dieselbe Seele und dieselbe leibliche Verfasstheit garantieren sozusagen die Identität des Individuums über den Tod hinaus.

Diese Überlegungen zeigen: Der Seelenbegriff hat vor allem hinweisende Funktion. Er deutet das an, was nur schwer oder gar nicht mithilfe anderer und klarer Begrifflichkeiten in den Blick genommen werden kann. Somit trägt der Seelenbegriff dazu bei, die philosophische und theologische Anthropologie vor der Versuchung zu bewahren, ein letztgültiges Menschenbild verankern zu wollen. Da der Begriff des Menschen eine offene Liste von Zuschreibungen umfasst, hat der Mensch diese Liste von Zuschreibungen stets von Neuem zu reflektieren. Der vorliegende Sammelband weist nicht ein Menschenbild als endgültiges aus, sondern macht auf diese Liste von Zuschreibungen aufmerksam, sowie auf die Möglichkeiten mithilfe des Seelenbegriffs diese Liste zu

strukturieren und inhaltlich auszubuchstabieren. In gewisser Hinsicht bleibt der Mensch also ein Geheimnis, dem man sich zwar annähern kann, das aber als lebendiges Gegenüber einer vollständigen naturwissenschaftlichen Erklärung bzw. einer eindeutigen begrifflichen Bestimmung entzogen bleibt.<sup>18</sup>

## 5. Beiträge des Sammelbands

Der vorliegende Sammelband ist thematisch in fünf Abschnitte gegliedert. Unter der Rücksicht der Philosophie der Physik, der Philosophie der Biologie, der Philosophie der Neurowissenschaften, des Hylemorphismus und der Theologie die Frage, wird der Frage nachgegangen, inwieweit der Seelenbegriffs auf sinnvolle Weise verwendet werden kann.

Den Auftakt bildet die Frage, welche Erklärungskompetenz dem physikalischen Bereich zukommt. Brigitte Falkenburg, Klaus von Stosch und Uwe Meixner argumentieren dafür, dass die These einer strikten Determiniertheit der physikalischen Welt unter explanatorischer Rücksicht sehr problematisch ist. Eine solche These ist für die Erklärung grundlegender physikalischer Vorgänge gar nicht notwendig, sondern sie erweist sich bereits im innerphysikalischen Bereich als hinderlich. Angemessener für die Erklärung physikalischer und biologischer Phänomene, sowie für unser Selbstverständnis ist es daher, als begrenzten Erklärungsrahmen der physikalischen Wissenschaften das Quantifizierbare und experimentell Reproduzierbare anzuerkennen und die Erklärungen anderer Wissenschaften sowie unsere subjektiv vermittelte Alltagsauffassung als komplementär dazu zu akzeptieren.

*Brigitte Falkenburg* verfolgt am Beispiel der Zeit die Frage, ob geistige Phänomene, wie unser subjektives Zeiterleben, auf die physikalischen Grundlagen der Zeit reduziert werden können. Ein erstes gravierendes Problem für ein solches Reduktionsprogramm besteht laut Falkenburg darin, dass es keine überzeugende einheitliche physikalische Erklärung des „Zeitpfeils“ gibt. Erschwerend hinzu kommt das weitere Problem, dass der Unterschied von „früher“ und „später“ als unerlässlicher kognitiver Bezugsrahmen bereits von den Naturwissenschaften vorausgesetzt werden muss. Falkenburg argumentiert angesichts dieser Probleme dafür, die physikalische Zeit und das subjektive Zeiterleben als einander komplementär zu deuten. Eine solche Deutung erlaubt es, die Vielfalt der objektiv messbaren und der subjektiv erlebten Welt ernst zu nehmen.

*Klaus von Stosch* geht in seinem Beitrag der Frage nach, ob angesichts des Weltbilds, das uns die Naturwissenschaften vermitteln, die Rede von einem besonderen und unvermittelten Handeln Gottes in der Welt überhaupt sinnvoll sein kann. Von Stosch zeigt Vorteile, Grenzen und Probleme der in Anschlag gebrachten Modelle wie quantentheoretische Indeterminiertheit, Chaostheorie

<sup>18</sup> Vgl. dazu z. B. EVERS 2003.

und *Top-Down*-Kausalität auf. Der entscheidende Punkt dieser Modelle besteht darin aufzuzeigen, dass die Möglichkeit einer theologischen Interpretation gewisser natürlicher Vorgänge nicht von vorne herein ausgeschlossen werden kann. Wer nicht den Anspruch erhebt, dass letzten Endes ausschließlich wissenschaftliche (eigentlich physikalische) Theorien adäquate Erklärungen bereitstellen, der wird die Deutungsoffenheit der physikalischen Wirklichkeit für theologische Interpretationen akzeptieren können.

*Uwe Meixner* präsentiert neue Perspektiven für eine dualistische Konzeption der mentalen Verursachung. Er argumentiert dafür, dass freie, mentale Verursachung durch ein nichtphysisches Subjekt sowohl mit der Physik vereinbar ist und auch einen evolutionsbiologisch rechtfertigbaren Platz in der Natur hat. Dabei deutet Meixner das Gehirn erstens als ein Instrument für die Auffindung makroskopischer Indetermination in der Umgebung des Organismus und zweitens als ein Instrument für die Einschränkung der aufgefundenen Indetermination zum Vorteil des Organismus. Notwendige Voraussetzung für die Existenz bewusstseinsgeleiteten, freien Handelns ist eine sich indeterministisch entwickelnde physische Makrowelt in dem Grad, der relevant für Lebewesen hinsichtlich ihres Überlebens ist. Im Licht des sogenannten Schlusses auf die beste Erklärung ist es angesichts der Existenz des menschlichen Bewusstseins sehr wahrscheinlich, dass diese Bedingung der Indetermination tatsächlich erfüllt ist.

Im ersten Abschnitt des Sammelbands wurde dafür argumentiert, dass eine naturwissenschaftliche Sichtweise der Wirklichkeit nicht mit einem physikalistisch-reduktionistischen Zugang gleichzusetzen ist. Bereits der kognitive Bezugsrahmen der Physik verweist auf Elemente, die jenseits physikalischer Erklärungen liegen. Umso mehr gilt es auf höherstufige Erklärungszugänge zurückzugreifen, wenn es um ein angemessenes Verstehen biologischer bzw. kognitiver Phänomene geht. *Franz Mechsner* und *Johannes Seidel* argumentieren in ihren Beiträgen dafür, dass für ein adäquates Verständnis biologischer Individuen nicht nur auf Faktoren wie Gene oder biochemische Vorgänge zurückgegriffen werden muss, sondern auf das jeweilige Individuum als Ganzes, das sich raum-zeitlich abgrenzen lässt und mit spezifischen Vermögen ausgestattet ist. Vor dem Hintergrund eines solchen methodologischen Zugangs kann auch der Seelenbegriff seine Funktion entfalten: Als *top-down*-Konzept macht die Verwendung des Seelenbegriffs deutlich, dass die höheren Ebenen für die Erklärung von Verhaltensweisen von Lebewesen ebenso relevant sind, wie die niederen.

*Franz Mechsner* geht in seinem Beitrag der Frage nach, ob Freiheit als naturwissenschaftliches Basiskonzept aufgefasst werden kann. Ausgangspunkt der Argumentation ist der Hinweis, dass in den biologischen Wissenschaften das Konzept der finalen Kausalität als heuristisch fruchtbares Konzept akzeptiert wird. Das Konzept der finalen Kausalität erweist sich im Rahmen der Untersuchung von Systemen notwendig, für die sich die Anwendung von Begriffen wie „Funktion“, „Zielgerichtetheit“ oder auch „Information“ sinnvoll er-

weist. Diese organismische Ebene ist höherstufig als die physikalische. In Analogie dazu ist auch noch eine dritte, „personale“ Ebene einzuführen, welche höherstufig als die biologische ist. Auf dieser personalen Ebene wird zum Ausdruck gebracht, dass Menschen nicht nur biologische Systeme sind, sondern auch als autonom handelnde Personen ernst genommen werden müssen. Um sie zu verstehen erweist sich ab einer gewissen Entwicklungsstufe die Anwendung von Begriffen wie „Freiheit“, „Handeln aus Gründen“ etc. als sinnvoll.

*Johannes Seidel* geht der Frage nach, was Lebewesen im Unterschied zu bloß biogenem Material sind. Im Zentrum seiner Überlegungen steht die Auseinandersetzung mit der These, das Genom fungiere als eine Art „Individualisationsprinzip“ biologischer Individuen. Seidel geht verschiedenen Varianten dieser These nach und weist jede dieser Auffassungen unter biologischer Rücksicht als problematisch zurück. Das Genom ist für sich genommen nicht hinreichend, um biogenes Material in ein biologisches Individuum zu verwandeln. Zahl und Sequenz der Gene legen „nur“ fest, welche RNA- bzw. Aminosäuresequenzen ein Organismus synthetisieren kann. Wodurch aber, wenn nicht durch das Genom, wird biogenes Material zu einer Entität individuiert? Seidel verweist auf den klassischen Begriff der *materia quantitate signata*: Eine durch eine geschlossene Außenschicht raum-zeitlich abgegrenzte und funktional organisierte Materie umreißt den Möglichkeitsrahmen der Individuation.

Ein weiter gefasstes Verständnis naturwissenschaftlicher Konzepte wie es im vorhergehenden Abschnitt dargestellt wurde, läuft stark naturalistischen Deutungen des Menschen zuwider. Im folgenden Abschnitt wird untersucht, wie sich naturalistische Erklärungsansprüche zum *main stream* seriöser naturwissenschaftlicher Forschung verhalten. Martin Kurthen, Olaf Breidbach und Dieter Sturma weisen in ihren Beiträgen darauf hin, dass sich solche reduktionistischen Erklärungsprogramme zwar an naturwissenschaftlicher Forschung anlehnen, aber nicht durch diese gedeckt oder gar gestützt werden. Ontologische Bestimmungen des menschlichen Selbst oder der Wirklichkeiten, die uns mithilfe bildgebender Verfahren objektiv zugänglich gemacht werden, sind von philosophischen und auch weltanschaulichen Vorentscheidungen abhängig, die nicht mehr Teil naturwissenschaftlicher Forschung sind.

*Martin Kurthen* expliziert, was neurowissenschaftliche Forschung in Bezug auf das sogenannte menschliche Selbst zu leisten vermag (und will). Charakteristisch für die Kognitions- und Neurowissenschaften ist eine dekompositorische Vorgehensweise: Das „Selbst“ als allgemeiner psychologischer Begriff wird zuerst in verschiedene Teilleistungen zerlegt, welche dem Selbst zugeschrieben werden. Diese Teilleistungen werden dann operationalisiert und dadurch einem experimentellen *Setting* zugänglich gemacht. Anhand zweier konkreter Beispiele verdeutlicht der Autor dieses Vorgehen und zeigt damit das Tagesgeschäft neurowissenschaftlicher Forschung auf. Deutlich wird dabei, dass in der neurowissenschaftlichen Forschung ontologische Schlussfol-

gerungen nicht gezogen werden. Solche Schlussfolgerungen finden sich vielmehr in populärwissenschaftlichen Publikationen, die der Neurophilosophie mit spekulativem Schwerpunkt zuzuordnen sind.

*Olaf Breidbach* reflektiert in seinem Beitrag die Verwendung von Bildern und Modellen in der aktuellen neurowissenschaftlichen Forschung vor dem Hintergrund der Geschichte der Hirnforschung. Die Interpretation von Daten moderner nicht-invasiver Analyseverfahren der Hirnaktivität in Korrelation mit entsprechenden Verhaltensäußerungen weist laut Breidbach deutliche Parallelen zum konzeptionellen Rahmen einer Hirnforschung auf, die sich seit dem 19. Jahrhundert, etwa mit Galls Analyse der Hirnmorphologie, zu etablieren begonnen hatte. Da Modelle und Bilder in spezifischen Kontexten entwickelt werden, gilt es, bei der Interpretation von Daten Vorsicht walten zu lassen: Die Wahl der Interpretation hängt nicht unwesentlich von den Bewertungsmustern bzw. den weltanschaulichen Vorentscheidungen des Interpreten ab.

Anhand der Analyse des sogenannten psychophysischen Problems erörtert *Dieter Sturma* explanatorische Grenzen starker Naturalisierungsprogramme. Da sich sowohl physikalistisch-reduktionistische Deutungsversuche als auch substanzdualistische Alternativen für das Verstehen des Mentalen als unbefriedigend erweisen, plädiert Sturma für einen integrativen Naturalismus. Entscheidend ist dabei das Konzept der Korreferenz von Ausdrücken für psychische und physische Zustände. Der integrative Naturalismus weist somit in Richtung Doppelaspekttheorie. Er geht davon aus, dass es eine einzige Welt gibt, die durch verschiedene erkenntnistheoretische Zugänge erschlossen werden kann. Obwohl sich auch im integrativen Naturalismus das psychophysische Problem nicht lösen lässt, argumentiert der Autor dafür, dass durch das Konzept der Korreferenz mit dem Problem praktisch umgegangen werden kann, ohne den Aporien naturalistischer Reduktionsprogramme oder eines Substanzdualismus zu verfallen.

In den bisherigen Abschnitten wurde gezeigt, dass im Licht aktueller naturwissenschaftlicher Forschung nichts dagegen spricht, den aristotelischen Begriff der Seele für Fragestellungen in der Philosophie des Geistes und der Kognitionswissenschaften zu verwenden. Die entscheidende Frage ist, worin der explanatorische Mehrwert des Seelenbegriffs gegenüber anderen Begriffen liegt. *Marianne Schark*, *Tobias Kläden* und *Josef Qitterer* zeigen auf, dass der entscheidende explanatorische Nutzen des Seelenbegriffs darin besteht, Lebewesen als strukturierte Einheiten aufzufassen, die je nach Art verschiedene Vermögen an den Tag legen. In Bezug auf die Bestimmung des Menschen bedeutet dies, dass die geistige Dimension weder dualistisch abgetrennt vom Körper, noch auf körperliche Vorgänge reduzierbar gedeutet wird. Vielmehr wird vorausgesetzt, dass mentale Vermögen mit körperlichen zusammenhängen und sich wechselseitig bedingen.

Mit der Frage, was Lebewesen ontologisch gesprochen sind, setzt sich *Marianne Schark* auseinander. Ausgehend vom aristotelischen Begriff des Le-



bewesens werden Lebewesen als Kontinuanten bestimmt, die am Leben sind. Neben der Fähigkeit, Stoffwechsel betreiben zu können, ist auch die Persistenz der Organisation und Struktur des Körpers für Lebewesen wesentlich. Diese Persistenz ist aber nicht statisch, sondern dynamisch. Wie kann diese dynamische Persistenz präziser gefasst werden? Viele Lebewesen können in einem schwachen Sinn als Träger aktiver Vermögen angesehen werden, da ihr Verhalten mehr mit Bezug auf innere Bedingungen zu erklären ist denn durch den Verweis auf äußere. Von dieser Stufe aktiven Verhaltens bis hin zum Vermögen, aktiv wählen zu können, ist allerdings ein weiter Weg, an dessen Ende die Handlungsfreiheit des Menschen steht.

*Tobias Kläden* entwickelt in seinem Beitrag einen Vorschlag, wie die klassische *anima-forma-corporis*-Lehre des Thomas von Aquin sich in der aktuellen *mind-brain*-Debatte positionieren lässt: Die hylemorphistische Auffassung von der menschlichen Seele als Form des Körpers ist in besonderer Weise geeignet, die Einheit des Menschen zu denken, ohne die Unterscheidung der beiden ontologischen Dimensionen „Geist“ und „Materie“ zu vernachlässigen. Indem Seele und Körper im Verhältnis von Form und Materie zueinander stehen, scheidet die Gefahr einer Verdinglichung des Mentalen aus. Das Mentale als Verwirklichungsprinzip ist eine über die materielle Basis hinausgehende Wirklichkeit; gleichzeitig impliziert der Begriff der Verwirklichung, dass das Mentale von der zu verwirklichenden Materie abhängt. Insofern steht der thomanische Hylemorphismus nicht zwischen Dualismus und Physikalismus, sondern die Gegenüberstellung von materiellen und geistigen Entitäten kann erst gar nicht aufkommen.

*Josef Qwitterer* geht der Frage nach, ob der Begriff der Seele durch bessere kognitionswissenschaftliche Hypothesen ersetzt werden kann. Vergleicht man den aristotelischen Erklärungsansatz mit aktuellen Erklärungsmustern aus den Kognitionswissenschaften, so fällt auf, dass ein konkretes Verhalten nicht auf zeitlich vorausgehende Antezedensbedingungen zurückgeführt wird. Der aristotelische Seelenbegriff macht vielmehr auf die Funktionsweise des gesamten Lebewesens aufmerksam. Die explanatorische Eigenart des Seelenbegriffs besteht darin, dass grundlegende Prozesse in größere funktionale Zusammenhänge eingebettet werden. Somit liefert der Begriff der Seele ein heuristisches Prinzip für die Integration unterschiedlicher Zugänge, die, jeweils von ihrem spezifischen methodologischen Standpunkt ausgehend, auf das gesamte Lebewesen verweisen.

Nachdem der Seelenbegriff im vorherigen Abschnitt für die Interpretation neuro-und kognitionswissenschaftlicher Befunde fruchtbar gemacht worden ist, ergeben sich auch neue Perspektiven für den Dialog zwischen Theologie und den Naturwissenschaften. Ulrich Lüke, Peter Marinkovic, Theo K. Heckel und Rudolf C. Henning zeigen auf, dass die Betonung der psycho-physischen Einheit der menschlichen Person durch den Seelenbegriff die Theologie an die Bedeutung der leiblichen Dimension des Menschen erinnert. Diese leibliche Dimension zieht sich vom ersten Lebensanfang bis zur Auferstehung und

Vollendung des Menschen in Gott durch. Eine Bestimmung des Menschen als seelisch-leibliche Einheit entspricht auch eher dem biblischen Menschenbild als dualistischen Deutungen des Menschen im Sinne einer immateriellen geistigen Substanz.

Der Ausgangspunkt von *Ulrich Lükes* Überlegungen ist die Frage, wie sich der Begriff der Seele in den interdisziplinären Dialog von Theologie und Biologie einbringen lässt. Lüke versucht aufzuzeigen, wie die Seele mit empirischen Gegebenheiten in der phylo- und ontogenetischen Forschung zum Menschen korreliert werden kann. Unter phylogenetischer Rücksicht kann man von der Beseelung des Menschen sprechen, wenn ein paläoanthropologisch erkennbarer Transzendenzbezug feststellbar ist. In der Ontogenese erweisen sich laut Autor die Vorgänge der Karyogamie und Keimteilung als aussichtsreiche biologische Daten für den Vorgang der Beseelung. Ein so früh angelegter Beseelungszeitpunkt verdeutlicht theologisch gesprochen, dass Gott den Mensch von Anfang an annimmt. Die Rede von der Seele ist für Lüke als Chiffre zu deuten, welche auf das transzendente Gegenüber des Menschen sowie auf die bleibende empirische Unauslotbarkeit eines jeden Menschen verweist.

Anhand einer Analyse ägyptischer, griechischer und biblischer Quellen spürt *Peter Marinkovic* der Frage nach, ob das Konzept der Seele in der Antike eher dualistisch oder nicht-dualistisch verwendet worden ist. Im Alten Ägypten, im griechischen Denken und in der biblischen Tradition finden sich zwar Ansätze, welche eine Deutung der Seele als eigenständige Entität ohne Körper zulassen. Es überwiegen aber solche Deutungen, die den Menschen als Einheit begreifen. Erst in der späthellenistischen Zeit tauchen verstärkt dualistische Seelenkonzepte auf, denen die Autoren des Neuen Testaments aber weitgehend nicht gefolgt sind.

*Theo K. Heckel* zeichnet die Bedeutung des Seelenbegriffs im hellenistischen Judentum und frühen Christentum nach. Kulturgeschichtlich entscheidend ist dabei die Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische, da der griechische Begriff für Seele sich als offen für dualistische Deutung erweist. Die klare Differenzierung zwischen Leib und Seele im hellenistischen Judentum verdeutlicht Heckel am Beispiel des griechisch gebildeten Juden Philon von Alexandrien. Im Gegensatz dazu denkt Paulus in seiner Christus-Deutung monistisch. In anthropologischen Überlegungen verwendet Paulus zwar eine Begrifflichkeit, die einen geistigen Kern des Menschen dem Leib kontrastiert. Diese Begrifflichkeit drückt allerdings die Wirkung Gottes am Menschen in der noch nicht erlösten Welt aus und sind keineswegs im Sinne eines Leib-Seele-Dualismus zu verstehen.

*Rudolf Christian Hennings* Überlegungen beschäftigen sich mit dem Begriff der Unsterblichkeit der Seele in der Entwicklung der protestantischen Theologie. Vor allem Schleiermachers Ansatz hat die theologische Entwicklung nachhaltig geprägt, da er auf den Begriff der Seele im Rahmen der Auferstehungslehre verzichtet. Der Verzicht auf die Seelenkonzeption entwickelt

sich schlussendlich zur Ganztodlehre. Es bleibt allerdings unklar, was im Rahmen der Ganztodlehre auf menschlicher Seite als Träger einer bestehenden Gottesbeziehung im Eschaton fungieren könnte, da der Mensch ja „ganz“ tot ist. Angesichts dieses Problems schlägt der Autor vor, den Begriff der Seele wieder aufzugreifen. Dieser Begriff bezeichnet den Träger der Beziehung zwischen Mensch und Gott im Dies- und Jenseits.

## Bibliographie

- Aristoteles, *De Anima. Über die Seele*. Griechisch – Deutsch. Hamburg 1995.
- Damasio, Antonio, *Ich fühle also bin ich*. München 2000.
- „Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung“. In: *Gehirn & Geist* 6, 2004, 30-37.
- Delbrück, Max, „Aristotle-totle-totle“. In: Jacques Monod/ Ernest Borek (Hgg.), *Of Microbes and Life*. New York 1971, 50-55.
- Evers, Dirk, „Der menschliche Mensch. Hirnforschung und Menschenbild“. In: Jan C. Schmidt/ Lars Schuster (Hgg.), *Der entthronte Mensch? Anfragen der Neurowissenschaften an unser Menschenbild*. Paderborn 2003, 327-347.
- Janich, Peter, „Naturwissenschaft vom Menschen versus Philosophie“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55/6, 2007, 893-909.
- Kläden, Tobias, *Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin*. Regensburg 2005 (ratio fidei 26).
- Klima, Gyula, „Thomistic ‚Monism‘ vs. Cartesian ‚Dualism‘“. In: Uwe Meixner/ Albert Newen (Hgg.), *Logical Analysis and History of Philosophy* 10, 2007, 92-112.
- Löffler, Winfried, „Naturalisierungsprogramme und ihre methodologischen Grenzen“. In: Josef Quitterer/ Edmund Runggaldier (Hgg.), *Der neue Naturalismus. Eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*. Stuttgart 1999, 30-76.
- „What Naturalists always Knew about Freedom: A Case Study in Narrative Sources of ‚Scientific Facts‘“. In: Georg Gasser (Hg.), *How Successful is Naturalism?* Heusenstamm 2007, 283-300.
- McGinn, Marie, „Real Things and the Mind Body Problem“. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 100, 2000, 303-317.
- Nussbaum, Martha C./ Rorty, Amelie O. (Hgg.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford 1992.
- Peschl, Markus F. (Hg.), *Die Rolle der Seele in der Kognitions- und Neurowissenschaft*. Würzburg 2005.
- Pöltner, Günther, „Homo quodammodo totum ens“. In: Bruno Niederbacher/ Edmund Runggaldier (Hgg.), *Was sind menschliche Personen? Ein akttheoretischer Zugang*. Heusenstamm 2008, 37-54.
- Quitterer, Josef/ Runggaldier, Edmund (Hgg.), *Der neue Naturalismus. Eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*. Stuttgart 1999.
- „Neue Manipulationstechniken am Horizont. Implikationen der Hirnforschung für Philosophie, Theologie und Ethik“. In: *Herder Korrespondenz Spezial: Getrennte Welten? Der Glaube und die Naturwissenschaften* 10, 2008, 55-59.

- Runggaldier, Edmund, „The Aristotelian Alternative to Functionalism and Dualism“. In: Bruno Niederbacher/ Edmund Runggaldier (Hgg.), *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?* Frankfurt a. Main 2006, 221-248.
- Scaltas, Theodor u. a. (Hgg.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford 1994.
- Schark, Marianne, *Lebewesen versus Dinge. Eine metaphysische Studie*. Berlin 2005.
- Wilkes, Kathleen V., *Real People – Personal Identity without Thought Experiments*. Oxford 1993.
- Wingert, Lutz, „Grenzen der naturalistischen Selbstobjektivierung“. In: Dieter Sturma (Hg.), *Philosophie und Neurowissenschaften*. Frankfurt a. Main 2006, 240-260.
- Wittgenstein, Ludwig, *Schriften. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-16. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. Main <sup>4</sup>1963.