

Thomas Gil/Wolfgang Mack

Funktionen der Seele

The logo consists of a solid red square on the left and the letters 'V&R' in white on the right.

V&R

Thomas Gil / Wolfgang Mack, Funktionen der Seele

V&R

Philosophie und Psychologie im Dialog

Herausgegeben von
Christoph Hubig und Gerd Jüttemann

Band 15: Thomas Gil / Wolfgang Mack
Funktionen der Seele

Thomas Gil / Wolfgang Mack, Funktionen der Seele
Thomas Gil / Wolfgang Mack

Funktionen der Seele

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-647-45244-9

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Produced in Germany.

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

Inhalt

Vorwort	7
Wolfgang Mack Die aktuelle Psychologie ist eine Psychologie ohne Seele	9
Thomas Gil Die Philosophie des Geistes braucht keine substanzielle Seele	61
Wolfgang Mack Replik	93
Thomas Gil Replik	116
Literatur	145

Vorwort

Die Fragen nach der Seele haben eine lange Tradition in der Philosophie, aber in der modernen wissenschaftlichen Psychologie, die es seit dem 19. Jahrhundert als eigenständige Universitätsdisziplin gibt, ist der Begriff Seele kein wissenschaftlicher Grundbegriff. Für einen Philosophen – Thomas Gil – und einen Psychologen – Wolfgang Mack – ist dies mit Anlass gewesen, über den Begriff der Seele nachzudenken. Gerd Jüttemann regte uns beide an, die Früchte unseres Nachdenkens in die Reihe »Philosophie und Psychologie im Dialog« einzubringen, wofür wir ihm herzlich danken, ebenso sagen wir dem weiteren Reihenherausgeber, Christoph Hubig, unseren Dank sowie dem Verlagsteam.

Wir – Thomas Gil und Wolfgang Mack – vereinbarten, uns nicht im Detail über die Inhalte unserer Haupttexte abzusprechen, sondern den Begriff der psychischen Funktion als Ausgangspunkt für unser Nachdenken über den Begriff »Seele« zu wählen. Der Grund dafür war die Ansicht, dass es problematisch ist, von einer eigenständigen Entität Seele oder gar einer Substanz Seele auszugehen. Dennoch wollten wir versuchen, der Realität des Seelischen gerecht zu werden, indem wir uns Gedanken zu einer wissenschaftlich akzeptablen Verwendungsweise des Begriffs »Seele« machten. Ein gemeinsamer Ausgangspunkt war Aristoteles Schrift »Über die Seele«. Wir verfassten unabhängig voneinander zwei Haupttexte, die wir uns zusandten, jeder schrieb dann zum Haupttext des anderen eine Replik oder einen Kommentar. Diese vier Texte werden hier präsentiert. Wir sind der Meinung, dass wir damit der interessierten Leserin, dem interessierten Leser eine gute Möglichkeit bieten, sich zur Seelenthematik zu informieren und sich

weiterführende Gedanken machen zu können. Wir beanspruchen nicht, die Seelenthematik umfassend systematisch und historisch dargestellt zu haben. Aber wir sind der Überzeugung, die wichtigsten Probleme anzusprechen, Lösungen dazu aufzuweisen und Wege möglichen Weiterdenkens zu eröffnen.

Wolfgang Mack legt dar, dass die aktuelle wissenschaftliche Psychologie eine Psychologie ohne Seele ist, und geht in einer problemhistorischen Betrachtung darauf ein, warum dies so ist. Seele kann als Bezeichnung für das Insgesamt der psychischen Funktionen und als Organisation eines Lebewesens verstanden werden. Entsprechend ist der Vorschlag, die Bedeutung von Seele in das semantische Feld von Lebewesen, Mensch und Person einzuordnen. Seele wird von daher nicht als Substanz verstanden, aber es wird die Frage gestellt, ob nicht die natürlichen Dinge, die wir als Lebewesen bezeichnen, Substanzen sind. Die Fähigkeit, die sich in solchem Fragenkönnen kundtut, verweist jedoch auf Probleme, die über die Psychologie hinausgehen.

Thomas Gil folgt Wittgensteins sprachkritischer, »therapeutischer« Methode zum Verständnis mentaler Wörter durch das Aufweisen ihres Gebrauchs in der menschlichen Wechselrede. Mit der Methode der Analytischen Philosophie geht er von Aristoteles aus, um anhand uns vertrauter mentaler Begriffe wie Wahrnehmen, Denken, Wollen und Fühlen psychische Funktionen zu klären. Das Klärungsziel ist, welche fundamentale Rolle diese psychischen Funktionen im Leben des Geistwesens Mensch spielen. Er sieht den Ausdruck »psychische Funktion« geradezu als eine revolutionäre Begriffsbildung an, die die Rede von Seelenteilen überflüssig macht und die es erlaubt, die Seele als »Gesamtheit von Funktionen« anstatt einer Substanz zu verstehen.

Wolfgang Mack und Thomas Gil

Wolfgang Mack

Die aktuelle Psychologie ist eine Psychologie ohne Seele

»Psychologie« heißt übersetzt »Lehre von der Seele« und entsprechend erwartet man, über die Seele belehrt zu werden. Will man daher die Bedeutungen erkunden, die mit dem Wort »Seele« verbunden sind, liegt es nahe, in wissenschaftlichen Texten der gegenwärtigen Psychologie nachzuforschen. Sucht man aber mit dem Schlüsselwort »Seele« in aktuellen deutschen Lehrbüchern der Psychologie und in den Forschungsliteraturdatenbanken, dann findet man sehr wenig zu diesem Begriff. Schönberger (2011, S. 1956) konstatiert, der Begriff »Seele« habe längst »nicht mehr den Rang, den er im philosophischen Denken der Antike und des Mittelalters hatte«. »Nicht nur aus der Theologie, auch aus der Psychologie ist natürlich der Begriff der Seele längst verschwunden« (Schönberger, 2011, S. 1956). »Natürlich« ist das nicht, dass der Begriff der Seele aus der Psychologie verschwunden ist, denn die neuzeitliche, universitär institutionalisierte Psychologie hatte nie einen Begriff der Seele als wissenschaftlichen Basisterminus. Dazu mehr im Folgenden.

Aktuell ist die in Universitäten institutionalisierte Psychologie eine Psychologie ohne Seele. Bibliometrisch betrachtet ist dies jedenfalls so. In der deutschen Datenbank psychologischer Fachliteratur PSYINDEX finden sich Anfang 2012 von 1958 bis 2011 490 Einträge mit dem Wort Seele im Titel bei circa 200 000 Einträgen, jährlich sind das etwa neun Titel bei circa 8 000 neuen Titeln pro Jahr. Deutlich weniger als ein hundertstel Prozent der jährlichen Fachpublikationen tragen demzufolge Seele im Titel. Ein Durchblick ergab, dass deutlich mehr als dreiviertel davon schon vom Titel her erkennen lassen, dass der Begriff »Seele« nur metaphorisch gebraucht wird. In der amerikanischen Datenbank psychologischer Fachlite-

ratur PSYCHINFO fanden sich von 1950 bis 2011 1160 Treffer zum Wort *soul* bei circa 3 138 000 Titeln und bei einem mittleren Titelzugang pro Jahr von etwa 51000. Circa 19 Titel pro Jahr mit *soul* ergibt einen relativen Wert im Bereich der zehntausendstel Prozent.

Auch wenn das Wort »Seele« heute wenig verwendet wird und auch wenn es ein umfangreiches, differenziertes Bedeutungsfeld von Seele gibt (vgl. Stichwort »Seele« in Ritter, Gründer u. Gabriel, 1995), so scheint das Vokabular, das die Psychologie verwendet, ausreichend genug zu sein. Das Fachwissen einer Wissenschaft besteht aus einem semantischen Begriffsnetz und in dem der Psychologie nimmt »Seele« keine relevante Stelle und Funktion ein. Zugespitzt kann man sagen, dass »Seele« für die aktuelle Wissenschaft der Psychologie ein rein historischer Begriff ist. Er ist nur noch für die Wissenschaftsgeschichte der Psychologie und Philosophie relevant, spielt aber keine Rolle für das Formulieren von Forschungsfragen und ist nicht von semantischer Zentralität für Forschungsprojekte. Die Forschung und die Lehre der Psychologie floriert, was belegt, dass man ohne den Begriff Seele erfolgreich Psychologie betreiben kann.

Recht häufig ist in der deutschen Sprache der Wissenschaften die Wendung »Leib-Seele-Problem«, aber auch hier ist zu konstatieren, dass es sich um eine traditionelle Bezeichnung handelt, viele sprechen lieber vom »Geist-Gehirn-Problem« oder vom »psycho-cerebralen Problem«. In der Lingua franca der Wissenschaften der Gegenwart spricht man vom *mind-body-problem*, wodurch man vermutlich sicher ist, jeden Anklang an religiöse, metaphysische Konnotationen des Begriffs *soul* zu vermeiden. Die deutschen Wörter »Geist« und »Seele«, aber auch traditionelle Wörter wie »psyche« oder »anima« spielen keine Rolle außerhalb von historischen Forschungskontexten.

Die häufige Verwendung der Adjektive seelisch, psychisch, mental und geistig zeigen an, dass die Seele als Eigenschaftswort weiterlebt, im englischen Sprachraum vor allem in Form von *mental*, wobei *mens* im lateinischen Westen, vor allem beginnend mit Augustinus, als Übersetzung für den höchsten Seelenteil, die Denk- oder Geistseele (griech. *nous*) verwendet wurde und im Deutschen primär mit »Geist« übersetzt wird (vgl. Stichwort »Geist« in Ritter, Gründer u. Gabriel, 1974). Ethnografische Studien zur seman-

tischen Vielfalt mentaler Wörter zeigen, dass es in den Sprachen keine Terminologie gibt, die darauf schließen ließe, Mentales würde klar und deutlich untergliedert und interpretiert (vgl. Wierzbicka, 1989), das gilt auch für die Geschichte des Wortes »psyche« der vorplatonischen Zeit (Jahn, 1987). Man kann davon ausgehen, dass in allen Sprachen Wörter ausgebildet wurden, um Belebtes von Totem, Unbelebtem zu unterscheiden, aber auch Seelisches von Nichtseelischem. Die Charakterisierung des Seelischen selbst ist aber eher diffus, meist wird Seelisches von alters her in enger Verbindung mit der Deutung des Lebendigseins verstanden. Durchaus sinnvoll bedeutet *psyche* (griechisch) Atem, denn nur atmende, lebendige Wesen zeigen das, was wir als Beispiel für Seelisches ansehen können, ebenso das lateinische *spiritus* verweist auf die (Atem-)Luft als pars pro toto des Lebendigseins. Ähnlich verhält es sich mit *atman* (Pali, Lebenshauch, Atem) oder dem hebräischen *ruah* (Geist, Wind etc.) oder *nepshesh*, wobei Letzteres wörtlich Schlund, Kehle, Rachen heißt und den für das Lebendigsein wichtigen Eingang und Ausgang des lebendigen Körpers bezeichnet, wo auch die luftgebundenen Lautgebungen des Menschen erzeugt werden, besteht doch die menschliche Stimme auch aus Luftdruckmustern, die dem Atmen abgepresst werden müssen (Marinkovic, 2010).

Guttenplan (1997) berichtet eine »Gliederung mentaler Aktivitäten«, basierend auf dem Klassifizieren englischsprachiger Worte, die Mentales bezeichnen. Diese von Studierenden vorgenommenen Klassifikationen lassen sich entlang der Innen-Außen-Dimension anordnen, die am einen Pol die innere Erfahrung kennzeichnet, wozu Bezeichnungen für Empfindungen, Erlebnisse, Gefühle gehören, die von außen nicht beobachtbar und teilweise nicht gut versprachlichbar sind. Am anderen Pol steht *agency*, die psychischen Verfassungen, die mit dem Verändern von Weltzuständen befasst sind wie Wählen, Beabsichtigen, Greifen, Intendieren, Entscheiden, Erschließen. Einen dritten Pol kann man mit Einstellungen und Überzeugungen umschreiben wie Überzeugung, Wunsch, Denken, Vorstellen. Letztlich handelt sich bei den beiden letztgenannten Polen um prinzipiell sprachlich kommunizierbare mentale Zustände und Vorgänge.

Worauf ich mit dieser Überlegung hinweisen möchte, ist, dass die psychologische Terminologie sehr uneinheitlich ist. Darauf ver-

weist insbesondere der amerikanische Psychologehistoriker Kurt Danziger (1997) in seinem Buch »Naming the mind«. Danziger zufolge greifen wir mit Psychisches bezeichnenden Worten aus der Welt keine natürliche Arten heraus, wie wir dies zum Beispiel tun, wenn wir die Natur einteilen und wie dies in den Disziplinen Geografie, Geologie, Physik, Astronomie und Biologie praktiziert wird. Stattdessen bezeichnen, so Danziger, psychologische Terme nicht *natural kinds*, sondern *human kinds*, also begriffliche Gliederungen und Weltausschnittbildungen, die synchron zwischen den Kulturen und diachron historisch in der Sukzession von Kulturen eine hohe semantische Variabilität aufweisen. An dieser Stelle kann man sich fragen, ob die Unterscheidung *natural kinds* und *human kinds* informativ ist. Meines Erachtens ist es nötig, sich an dieser Stelle klar zu machen, welche ontologische Verpflichtung man eingeht mit der Verwendung einer mentalen Terminologie, diese Frage wirft Danziger mit seiner Unterscheidung *natural kinds* versus *human kinds* auf.

In unserer Alltagsontologie dominieren Dinge und Ereignisse sowie Eigenschaften, zu denen ich auch Relationen und damit auch Funktionen zähle. Dinge zerfallen in natürliche wie Lebewesen und Artefakte wie Stühle, wobei Dinge das sind, was wir natürlich abzählen können, weil es sich um dreidimensionale Gebilde handelt, die als Ganze längere Zeit existieren und über Ereignisse eine Geschichte haben. Andere Entitäten wie Berge, Flüsse, Sanddünen sind keine Dinge, weil sie als Massen, Portionen und Aggregate keine eindeutige Individuation erlauben und damit auch nicht natürlich zählbar sind. Sie sind keine Partikulare und keine Individuen, ontologisch gesehen. Psychisches gehört nicht zur Klasse der Dinge, sondern zur Klasse der Ereignisse und Eigenschaften. Es handelt sich um Änderungen und Sachverhalte als Eigenschaften von Dingen von der Art der Lebewesen. Dazu später mehr.

George Mandler geht in seiner »A History of Modern Experimental Psychology« sogar so weit zu behaupten, dass die mentalen Begrifflichkeiten keine objektiven Referenten haben: »Because there is no objective referent to mind, it is not surprising that different though intimately related language cultures fail to agree on terminology« (Mandler, 2007, S. 5). Vermutlich spielt Mandler hier auf die Gebrauchstheorie der Bedeutung von Worten an: Wenn der Gebrauch von mentalen Wörtern deren Bedeutung ist, so scheint es

der Fall zu sein, dass Seele und Leib nicht eigenständige Entitäten bezeichnen, sondern Diskursbereichen (vgl. Schneider, 1996) oder dem Bereich von Bildern, Metaphern und Mythen angehören (vgl. Di Franco, 2009). Diese Sprachzeichen sind mit der Interpretation unseres Verständnisses befasst, dass wir nicht solche Körper sind, wie wir sie in der Natur als unbelebte vorfinden und dass wir deutliche Unterschiede zu Tieren aufweisen wie Bakterien oder Hauskatzen, wenn auch markante Gemeinsamkeiten mit einigen Tieren wie Orang-Utans oder eben Hauskatzen. Diese Unterschiede nehmen wir wahr und sie sind Teil unserer alltäglichen Umgangserfahrung. Zum Verschwinden des Begriffes »Seele« in den neuzeitlichen Wissenschaften, insbesondere der Psychologie, die es erst als eigenständige Wissenschaft seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gibt, kam es wohl auch deswegen, weil man sich im Rahmen eines positivistischen-empiristischen Wissenschaftsverständnisses von den Metaphern und Mythen des Bedeutungsfeldes Seele abgrenzen wollte, natürlich auch von der theologischen Bedeutungssphäre des Seelenbegriffes.

Wir können also aufgrund einer kursorischen, selektiven Analyse des gegenwärtigen Gebrauchs des Wortes »Seele« in der Wissenschaft Psychologie sowie in den epistemischen Praktiken dieser Disziplin die Frage, ob die Psychologie den Begriff Seele braucht, beantworten: Im alltäglichen Forschungsgeschäft braucht die Wissenschaft Psychologie den Begriff der Seele nicht. Seele fungiert nicht als ein wissenschaftlicher Grundbegriff der Psychologie. Damit ist die Frage aber nicht beantwortet, ob die Psychologie den Begriff Seele nicht doch aus prinzipiellen Gründen bräuchte. Dieser Frage hat sich die moderne Psychologie allenfalls randständig gestellt, sowohl im deutschen als auch im englischen Sprachraum.

Historische Betrachtung zur »Psychologie ohne Seele«

Die Psychologie ist also eine Psychologie ohne Seele. Wie kam es zur »Psychologie ohne Seele«? Eine kurze historische Reflexion ist an dieser Stelle nötig, wobei ich kein Fachhistoriker bin, aber meine

Rekonstruktion und Interpretation halte ich für historisch rechtfertigbar (vgl. Martin u. Barresi, 2006; Pongratz, 1984; Jüttemann, Sonntag u. Wulf, 1991; Szymanski, 1931)¹. Die Wendung »Psychologie ohne Seele« wurde von Albert Lange geprägt in seinem Werk »Geschichte des Materialismus« (Lange, 1873/1875). Diese Wendung wurde immer wieder gern gebraucht, wenn es darum ging, die Psychologie dahingehend zu kritisieren, dass sie ihren Gegenstand verfehle oder gar keinen habe. Vermutlich basiert die Eindrücklichkeit der Kritik darauf, dass der Vorwurf, jemand oder etwas sei seelenlos, eine starke ethische Konnotation hat. Dies verweist auf den ethischen Bedeutungsaspekt des Seelenbegriffs.

Lange führt zunächst aus, dass sich eine naturwissenschaftliche Psychologie wie jede Naturwissenschaft von der Metaphysik zu lösen habe. Er folgt als Neukantianer natürlich Kant, der im Paralogismuskapitel der Kritik der reinen Vernunft den Begriff Seele als zentralen Begriff der rationalen, sprich metaphysischen Psychologie, dekonstruiert hat dahingehend, dass sein metaphysischer Gebrauch zu Fehlschlüssen, eben Paralogismen führt. Der einzige Text der rationalen Psychologie ist das cartesische »Ich denke« und aus diesem logischen Subjekt lässt sich nicht auf eine in der Anschauung auch zugängliche Substanz »Seele« schließen. Psychologie ist nur als empirische Wissenschaft von der Seele möglich. Aber wie schon der Empirist David Hume vor Kant ausführte, findet man in der Erfahrung keine Entität Seele vor, sondern allenfalls seelische Erscheinungen wie ein Kitzeln in der Nase oder das Hören eines Geräusches. »Seele« wurde dadurch zu einem Hilfsbegriff, wie dies einer der bedeutendsten Gründungspersonlichkeiten der modernen Psychologie, Wilhelm Wundt, als sinnvoll erachtete. Wundt folgte der metaphysikfeindlichen Strömung des Positivismus des 19. Jahrhundert, entsprechend konsequent verstand er auch »Materie« als Hilfsbegriff. Wundt liegt mit dieser Auffassung von Seele auf der Linie mit Lange, der meint, es sei unverfänglich,

1 Dabei beschränke ich mich auf den problemgeschichtlichen Horizont des Seelenbegriffes, wie er von Platon und Aristoteles aufgespannt wurde und wie dessen Seelenbegriff von vereinzelt arabischen und v. a. christlichen Rezipienten modifiziert wurde, sowie auf das Europa, inklusive des anglo-amerikanischen Sprachraumes, der Neuzeit, da ich über den Seelenbegriff anderer Kulturräume zu wenig Kenntnisse habe.

die Existenz einer Seele als Hypothese anzunehmen und damit gewissermaßen als Arbeitsbegriff psychologische Forschung zu betreiben. Hören wir Lange dazu:

»[...] aber was soll uns eine Hypothese über das Wesen der Seele, oder auch nur eine Hypothese über das Vorhandensein einer Seele, solange wir noch so wenig Genaueres über die einzelnen Erscheinungen wissen, auf welche sich doch jede exakte Forschung zunächst erstrecken muß? In den wenigen Erscheinungen, welche einer genaueren Beobachtung bisher zugänglich gemacht sind, liegt nicht die mindeste Veranlassung, eine Seele, in irgendwelchem näher bestimmten Sinne, überhaupt anzunehmen, und der versteckte Grund zu dieser Annahme liegt eigentlich immer nur in der Überlieferung oder in dem stillen Drang des Herzens, dem verderblichen Materialismus entgegenzutreten. Dadurch wird denn ein doppeltes Unheil angerichtet. Die naturwissenschaftliche Psychologie wird verpfuscht und verfälscht; die Rettung und Stärkung des Idealen aber, das man durch den Materialismus bedroht glaubt, wird versäumt, weil man Wunder was geleistet zu haben wähnt, wenn man für das alte Fabelwesen der Seele einen neuen Schimmer von Beweisführung vorbringt.

›Aber heißt denn Psychologie nicht Lehre von der Seele? Wie ist denn eine Wissenschaft denkbar, welche es zweifelhaft läßt, ob sie überhaupt ein Objekt hat?‹ Nun, da haben wir wieder ein schönes Pröbchen der Verwechslung von Namen und Sache! Wir haben einen überlieferten Namen für eine große, aber keineswegs genau abgegrenzte Gruppe von Erscheinungen. Dieser Name ist überliefert aus einer Zeit, in welcher man die gegenwärtigen Anforderungen strenger Wissenschaft noch nicht kannte. Soll man ihn verwerfen, weil das Objekt der Wissenschaft sich geändert hat? Das wäre unpraktische Pedanterei. Also nur ruhig eine Psychologie ohne Seele angenommen! Es ist doch der Name noch brauchbar, solange es hier irgend etwas zu tun gibt, was nicht von einer andern Wissenschaft vollständig mit besorgt wird« (Lange, 1873/1875, S. 822 f.).

Lange kann man so interpretieren, dass es nicht klar sei, welche Erscheinungen für die Existenz einer Entität Seele sprechen. Es ist das durchaus aktuelle Problem, woran man eine Seele erkennt, denn nach Quine (1969) sollte man sich danach richten, dass gilt:

no entity without identity. Lange führt weiter ein wichtiges Motiv für die Beibehaltung des Seelenbegriffs an, das ethischer Art ist. Man erkennt dieses Motiv daran, dass jeder Mensch bestürzt wäre, würde man ihm vor, seelenlos zu sein. Bestimmte Handlungen kritisiert man sogar als seelenlos. Der Begriff der Seele hat eine zentrale Funktion in der argumentativen Abwehr des Materialismus, meint Lange, aber man leiste damit eher das Gegenteil, wenn man den Begriff Seele dazu verwendet, um den Materialismus zu kritisieren. Dies ist aus Sicht des Neukantianismus verständlich, denn Materialismus ist eben auch Metaphysik und als solche nicht haltbar, da Behauptungen über den ontologischen Primat der Materie unsere Erkenntnisgrenzen überschreiten. Schließlich sind uns Materielles und Seelisches nur als Erscheinungen gegeben, von denen wir keinen angemessenen Begriff bilden, wenn wir etwas behaupten, was über die Erscheinungen hinausgeht.

Auch genüge der Begriff »Seele« nicht den Anforderungen strenger Wissenschaft, so Lange (1873/1875) und man verstand darunter im 19. Jahrhundert die empirischen, messenden, experimentellen Wissenschaften unter Anwendung der Mathematik. Hier kann man das Echo von Kants Verdikt aus den »Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft« hören, dass Psychologie keine strenge Wissenschaft werden könne, weil sie nicht Mathematik auf den stetigen, einseitig gerichteten zeitlichen Fluss des inneren Sinnes anwenden könne (Kant, 1786/1997). Interessant ist schließlich, dass Lange (1873/1875) meint, als Hypothese könne man ruhig die Existenz einer Seele annehmen. Es sei schließlich zweifelhaft, ob die Psychologie überhaupt ein Objekt habe, aber es gebe noch einiges zu tun für die Psychologie. Denn es sollten die naturwissenschaftlichen Methoden auf seelische Erscheinungen angewendet werden, wie es sich aus dem Kontext der Ausführungen Langes ergibt, wobei mit naturwissenschaftlichen Methoden in erster Linie Messen und Experimentieren gemeint sein dürfte. Genau an dieser Anwendung hat man zur Zeit Langes schon gearbeitet und genau diese Linie wurde nach Lange weiterverfolgt.

Den angedeuteten Zweifel Langes, ob die Psychologie überhaupt ein Objekt habe, spitze ich zu der Behauptung zu, dass die Psychologie nie die Seele zum Gegenstand gehabt hat. Psychologie ohne Seele klingt ja so, als ob dies ein Verlust wäre, eine Psychologie

mit Seele dieser vorausgegangen wäre. Dem war aber nicht so. Ein wichtiger Grund ist, dass es vor Lange gar keine selbstständige, an Universitäten institutionalisierte wissenschaftliche Disziplin Psychologie gegeben hat. Ein weiterer Grund ist, dass die gegenwärtige Art Psychologie zu betreiben, nur eingeschränkt vergleichbar mit dem ist, wie man sich vor dem 19. Jahrhundert mit seelischen Phänomenen beschäftigt hat. Ein Hinweis dafür ist, dass das Wort »Psychologie« erst ab dem 16. Jahrhundert bibliografisch nachgewiesen werden kann (vgl. die verschollene Schrift des Humanisten Marcus Maurulus aus Dalmatien mit dem Titel: *Psychologia de ratione animae humanae* von 1520, vgl. Brožek, 1973; Schönplflug, 2004). Natürlich hat man sich auch vor dem 16. Jahrhundert mit der Seele beschäftigt, aber nicht im Rahmen einer selbstständigen Wissenschaft namens Psychologie, sondern vor allem im Rahmen der Philosophie und der Theologie. Auch Biologie gab es in dieser Zeit nicht als eigenständige universitär institutionalisierte Wissenschaft.

Seele bei Platon und Aristoteles

Die ersten schriftlichen Gedanken zur Seele findet man bei Homer, in der ionischen Naturphilosophie und dann bei Platon. Schon vorher hat es Gründe gegeben, das Erleben, das im Inneren lokalisiert wird, zu einem eigenständigen Gebilde »Seele« zu verdichten. Eine zentrale Rolle dafür spielten sicher außergewöhnliche Bewusstseinszustände wie Träume, überhaupt das Phänomen des Schlafens, in dem die Seele weg ist und am Morgen wiederkehrt, oder alle Formen des Außer-sich-Seins, der Ekstase, sei es im Rausch, beim Halluzinieren, im Orgasmus, in der Hypnose oder in Tranceerlebnissen. Aufschlussreich sind auch pathologische Varianten des Körpererlebens. Eine besonders interessante Variante ist eine Störung des Raumerlebens, die als Heautoskopie bezeichnet wurde (Menninger-Lerchenthal, 1946; Zutt, 1953). So kann sich ein Betroffener auf sich selbst zuschreiten sehen oder er sieht auf sich von der Zimmerdecke herab. Derartige halluzinatorische Selbstwahrnehmungen könnten eine Rolle gespielt haben, sich die Seele wie einen Vogel vorzustellen (vgl. z. B. Szymanski, 1931), der den Kör-

per als Häuschen bewohnt, was auch eine phänomenale Grundlage der Vorstellungen von der Seelenwanderung sein dürfte. Der Philosoph Metzinger (2005) ist der Meinung, dass das Sich-außer-sich-Wahrnehmen oder out-of-body-experience ursächlich für die Annahme einer eigenständigen Entität Seele sein könnte. Des Weiteren findet sich in der schönen Literatur die interessante Figur des Doppelgängers. Ebenfalls finden sich in Texten der griechischen Antike Hinweise auf Scheintote, so der pamphyliche Krieger, den Platon in seinem »Staat« erwähnt (vgl. Gigon, 1959). Der Bedeutungskern von »psyche« lässt sich wohl auf Beobachtung von Sterbenden zurückführen, da Tote nicht mehr atmen und man am Ende sein Leben aushaucht. Insofern ist auch mit dieser Phänomenologie schon eine einfache biologische Deutung von Seele als Lebensprinzip gegeben, die dann Aristoteles im Rahmen des Aufbaus erster Grundzüge einer Biologie entsprechend wissenschaftlich systematisiert hat (Detel, 2005).

Mir scheint, dass sich bei Platon keine systematisch ausgebildete Seelenlehre findet, vielmehr fungiert der Seelenbegriff immer als ein Teil einer übergeordneten Argumentationslinie, sei diese politisch, ethisch, naturphilosophisch oder metaphysisch. Letztlich ist der Begriff der Seele der Frage zugeordnet, was das Gute sei, wie und woran man es erkenne und wie man es finde und verwirkliche (Picht, 1987). Naturphilosophisch bedeutsam ist, dass die Seele wie schon vor Platon dazu dient, die Körper in lebende und nicht lebende zu unterteilen. Dabei wird die Seele aber nicht nur als Differenzprinzip, sondern auch positiv als Lebensprinzip bezeichnet, als das, was einen Körper lebendig macht. Entsprechend wurde der Tod als die Trennung von Seele und Körper verstanden. Die abstraktere Idee der Seele als Lebensprinzip dürfte durch die Notwendigkeit begünstigt worden sein, die Selbstbewegung zu interpretieren, die Tiere und Menschen, von nichtlebendigen Körpern und Dingen unterscheidet. Schon Säuglinge können Bewegungsmuster nichtlebendiger Körper von Bewegungsmustern lebendiger Körper unterscheiden (Rakison u. Poulin-Dubois, 2001). Nichtlebendige Körper bewegen sich nicht von selbst, sondern nur, wenn eine äußere Kraft auf sie einwirkt, genauer wenn ein anderer bewegter Körper K2 einen ruhenden Körper K1 kontaktiert und seinen Impuls überträgt, so dass K1 sich bewegt und K2 zur Ruhe kommt oder seine

Bewegungsgeschwindigkeit verringert. Der Begriff »Kraft« oder »Impuls« hat dabei übrigens den gleichen epistemischen Status wie der Begriff Seele, denn man erkennt sie nur an ihren Wirkungen. Ein lebender Körper L kann sich aber von selbst bewegen, da dazu kein äußerer Anstoß vonnöten ist, zumindest kein beobachtbarer. Dieser Phänomenbefund dürfte es sein, der den Begriff Seele für Platon, und nicht nur für ihn, als Erklärungsbegriff tauglich gemacht haben dürfte. Vor allem sieht man nicht, wo der Impuls der Selbstbewegung entstanden ist. Man ist geradezu gezwungen, diesen Bewegungsimpuls im Inneren des lebendigen Körpers zu verorten. Zusammen mit der Wahrnehmung der Ausdruckserscheinungen hat man ein Phänomenmuster, das ein semantisches Interpretationsfeld um den Begriff der Seele herum aufspannt.

Bei Platon dient die Seele nicht nur dazu, die Selbstbewegung (*autokinesis*) verständlich zu machen, sondern auch dazu, die spezifisch menschlichen geistigen Fähigkeiten begrifflich einzuordnen. Die erste Schrift, die als Ganze die Seele zum Gegenstand hat, ist »peri psyches«, »Über die Seele«, von Aristoteles (Aristoteles, 1987; 2011). Wiederum steht der Begriff der Bewegung im Mittelpunkt des problematisierenden Denkens (vgl. Picht, 1987). Aristoteles verfolgt in dieser Schrift weniger die ethischen Aspekte des Seelenbegriffes, sondern es geht ihm darum, was einen Körper zu einem lebendigen macht.

Ich möchte mich nicht an einer Aristoteles-Exegese versuchen, aber was ich an Aristoteles Seelenschrift bemerkenswert finde, ist, dass er Seele als Lebensprinzip auffasst, worin er Platon folgt, aber von ihm abweichend ein Lebewesen als *synholon* versteht, als Einheit, deren Komponenten nicht vollkommen selbstständig existieren können. Dabei geht es im Kern darum, zu erklären, wie Selbstbewegung funktioniert, die nur bei Lebewesen zu beobachten ist. Bewegung ist der Übergang von Möglichkeit in Wirklichkeit, der Ort, der jetzt noch nicht erreicht ist, aber erreicht werden kann. Üblicherweise haben nichtlebendige Körper kein eigenes Ziel, wenngleich bei Aristoteles die Auffassung herrscht, dass alles ein Ziel hat, alles nach seinem ihm natürlichen Ort strebt. Alle Bewegungen gehen aber stets auf ihnen von außen, von anderen bewegten Körpern zukommenden Bewegungen zurück, so dass es aber eine Entität geben muss, die sich von selbst bewegen kann.

Diese Verfassung einer Entität, die man als »ein Ziel habend und es anstre bend zu verwirklichen suchend« kennzeichnen kann, nannte Aristoteles *Entelechie* und die Entelechie wird in besonderer und vorzüglichster Weise von Entitäten realisiert, die sich selbst von Ort zu Ort bewegen können. Die Seele ist diese Entelechie eines Körpers, der der Möglichkeit nach lebendig sein kann. Es ist das Prinzip der Selbstlokomotion. Dieses ist im unbewegten Selbstbeweger vollkommen realisiert, in den anderen Selbstbewegern der Möglichkeit nach, weswegen sie ein Ziel brauchen, das sie verwirklichen müssen. Die Seele ist diese zielorientierte Selbstverwirklichung durch Selbstbewegung, modern Selbstorganisation, wozu sie eine bestimmte Organisation aus funktionalen Teilen braucht wie Organe, die sie in Bewegung setzen kann. Busche entfaltet die Forschungshypothese von der aristotelischen Psyche als ein »zweckmäßig arbeitendes System«, so dass »die Seele nicht nur über die Funktionalität von Körperteilen definiert werden darf, sondern darüber hinaus durch die Operativität, d. h. das intern In-Bewegung-Sein ihrer Funktionen bestimmt werden muß« (Busche, 2001, S. 8).

Die Seele des Menschen ist Lebensprinzip wie bei anderen Lebewesen, welche aber in ihrer Komplexität gestuft sind, die eine Hierarchie bilden: Der unterste Seelenteil ist der vegetative, der die Funktionsgruppen Selbsterhaltung (Ernährung, modern kann man Selbstreparatur wie Wundheilung und Immunfunktion ergänzen) und Wachstum umfasst. Die vegetative Seele kommt ohne die anderen Teile nur den Pflanzen zu. Bei Tieren kommt der sensitive Seelenteil hinzu, der die Funktionsgruppen Wahrnehmung (Sinnessystem), aber auch Bewegungseinrichtungen (Motorsystem) umfasst, die man zusammen als sensu-motorisches Seelenteil bezeichnen könnte. Die korrespondierenden Fähigkeiten sind Selbstbewegung, aber auch Orientierung in Zeit und Raum, was Lernen und damit ein relativ komplexes Umgebungs- und Körpergedächtnis nötig macht. Der Mensch hat auch eine Seele wie die Pflanzen, eine vegetative, eine Seele wie sich selbst bewegende Tiere, eine sinnliche, modern gesagt, sensu-motorische, die Orientierung in Zeit und Raum ermöglicht, aber nur der Mensch hat einen Seelenteil, der als Geistseele oder intellektive Seele bezeichnet werden muss, den *nous pathetikos* und *nous poetikos*. Der *nous poetikos* ist unsterb-

lich im Gegensatz zu den anderen Seelenteilen. Der Grund ist der, dass der Geist als Tätigkeit den Objekten gleicht, mit denen er sich befasst, und die Objekte des Geistes sind Gedanken, wie zwei und zwei gleich vier ist. Solche Gedanken sind ewig, sie sind nicht Teil von Raum und Zeit. Interessant an Aristoteles ist, dass die Seele nicht als Wesen in einem Wesen verstanden wird. Die Seele ist realisiert als lebendiger Körper mit einem bestimmten Fähigkeitsprofil, dessen Synergien die besondere Form der menschlichen Intelligenz ausmacht. Das ist ein Gedanke, der modern und anschlussfähig ist.

Aristoteles fasst die Seele also nicht materiell auf, denn die materielle Wesenheit eines Lebewesens ist der Körper. Auf der anderen Seite aber ist die Seele deshalb keine immaterielle Entität, weswegen für Aristoteles ein strenger Leib-Seele-Dualismus nicht infrage kommt. Der Körper ist also nicht das Grab der Seele, wie noch Platon, den Pythagoräern folgend, meinte. In seiner Schrift »Über die Seele« stellt Aristoteles fest, dass »die Seele nicht vom Körper abtrennbar ist und ebensowenig gewisse Teile von ihr« (Von der Seele 413a1, vgl. Aristoteles, 1987; 2011). Die Seele vergeht also mit dem Körper, wenn das Lebewesen stirbt. Nach Aristoteles ist also ein Wesen, das eine Seele hat, ein lebendiger natürlicher Körper. Das Wort *animal* zeigt noch die enge Bedeutungsgemeinschaft von »belebt« und »beseelt« an. »Seele« bezeichnet somit das, was ein Wesen zu einem »Lebe-Wesen« macht. Seelen haben daher nur Lebewesen (Prinzip des Lebens) und die Seele »ist die Funktionalität des lebenden Körpers, der Organe hat« (Detel, 2005).

Aristoteles vertritt also eine Auffassung, der zufolge die Seele in sich differenziert organisiert ist, es gibt unterschiedliche Seelenfunktionen, die von der Ernährung bis zum Denken reichen. Diese frühe psychologische Konzeption stimmt mit der gegenwärtigen sehr gut überein. Auch warnt Aristoteles davor, die Seele zu verdinglichen, denn er fordert »nicht zu sagen, dass die Seele sich erbarmt, lernt oder überlegt, sondern, dass der Mensch es vermittelt der Seele tue« (Von der Seele 408b13–15, vgl. Aristoteles, 1987; 2011). Auch hier scheint die Auffassung von der Seele als funktionelle Organisation des Menschen durch.

Aristoteles interpretiert die Seele als Lebensprinzip im Rahmen seiner Metaphysik. Dazu verwendet er zum einen das Begriffspaar *morphe* (*eidōs*) und *hyle*, lateinisch *forma* und *materia*, sowie

das Begriffspaar *energeia* und *dynamis* (lat. *actus* und *potentia*). »Seele« ist das Wesen des Lebendigseins und dafür kommt nur die ontologische Kategorie der Substanz (*ousia*) infrage. Auch wenn der Seele eine eigenständige Realität zukommt, so folgt daraus nicht, dass sie wirklich wie ein Einzelding wäre, sie ist kein *tode ti*, nichts, auf das mit »dieses da« zeigen kann. Dies belegt Aristoteles im Rahmen seines Hylemorphismus, der auf der Unterscheidung von drei Bedeutungen von Substanz beruht: Materie (*hyle*), Form (*eidos, morphe*) und das Konkretum (*synholon*), das Kompositum aus Materie und Form. *Materia* ist dasjenige, was bestimmt, geformt werden kann. Es sollte also nicht mit Stoff übersetzt und nicht mit »Materie« als Stoff verwechselt werden, da Stoff auch schon Züge von Geformtheit aufweist. Form ist das, was der Materie ihre wesentliche Bestimmung erteilt, sie formt. Das konkret Seiende, das Kompositum aus Materie und Form, ist eine Einheit. Seele ist als formales Prinzip zu verstehen, sie bestimmt Materie so, dass das Kompositum Lebewesen aus Materie und Form aktualisiert wird. Die Seele ist weder der lebendige Körper noch der Körper, sondern sie ist als substanzielle Form jene Eigenzielverwirklichung (*entelecheia*), aufgrund derer ein Körper ein lebendiger Körper ist. Thomas von Aquin fasst diese Annahme des Aristoteles mit dem bekannten Satz zusammen: *anima est forma substantialis corporis*. Die Lehre von Materie und Form ist verbunden mit der Lehre von Potenz und Akt: Materie ist das, was nur der Möglichkeit nach existiert, und Form ist dasjenige, das diese Möglichkeit verwirklicht. So ist der Marmorblock nur der Möglichkeit nach eine Statue wie der David Michelangelos. Diese wird erst durch die Form »Bildnis des David« wirklich im Zuge der Tätigkeit des Formverleihens. Dieser Gedanke wirkt bis heute in dem Verständnis des Mentalen als Informationsverarbeitung nach, da man nur Formen aufnehmen und erkennen kann (Voigt, 2008).

Die Seele organisiert also die Materie. Die Materie ist dasjenige ohne Form, bloßer Stoff im Sinne der Möglichkeit, geformt zu werden, das Formbare sozusagen, während die Form die Wirklichkeit dieser stofflichen Möglichkeit ist, da erst die geformte Materie organisiert ist. Die Seele als Entelechie ist diejenige, die den Organismus zu einem zweckmäßigen und Ziele verfolgen könnenden realisiert.

Des Weiteren sagt Aristoteles, dass ein Wahrnehmungsobjekt nur der Form nach als Eingebildetes in der Seele ist. »Einbildung« lässt sich als »Information« übersetzen und »Einbildungskraft« als »Informationsverarbeitung«. Unsere Umgebung enthält potenzielle Information, alle Dinge und Geschehnisse sind potenzielle Zeichenträger. In Analogie zum ontologischen Form-Begriff ist die Aktualisierung der Information eines Zeichenträgers eine Nachricht, die in einem empfangenden System etwas bewirkt. Information setzt Informationsquelle und Informationsempfänger sowie ein Übertragungs- und Verarbeitungsmedium voraus. So gesehen ist sie ein Maß für die Ordnung, die ein Organismus aus seiner Umgebung entnehmen und nutzen kann. Information ist ein Maß für Wissen und Wissen ist Form, so dass man mit dem Naturphilosophen Carl Friedrich von Weizsäcker sagen kann, die Information misst die »Menge von Form«: »Dass Information Wissen misst, steht nicht im Gegensatz zu der These, die Information messe die Menge von Form, denn Form (Eidos) ist nach der antiken Philosophie genau das, was man wissen kann« (von Weizsäcker, 1982, S. 348).

Der Psychologe Benesch vertritt ein psychokybernetisches Modell des Seele-Leib-Verhältnisses, das gut verträglich mit der Auffassung des Aristoteles ist, und sieht Rhythmus und Figurenbildung im Gehirn als »psychisches Rohmaterial« an, also als Formen im aristotelischen Sinne (Benesch, 1988). Träger sind materielle Vorgänge und Zustände, die als zeitliche (Rhythmen) und räumliche (Konfigurationen) Muster (Gestalten) die Grundlage der Bedeutung sind, Träger als Formen des Sinns. Diese biologische Seele als funktionelle Organisation der Fähigkeiten des Aufnehmens, Verarbeitens und Herstellens von Formen (als Information) ist nicht vom Körper zu trennen, genauso wenig, wie man die Fähigkeit des Schreibens von den diese realisierenden »Werkzeugen« wirklich trennen kann.

Aristoteles vertritt also ein biologisch orientiertes Schichtenmodell der Seele, aber das Wesen des Menschen erschöpft sich nicht in seiner sterblichen biologischen Seele. Denn der Mensch kann in besonderer Weise Ordnung erfassen, darstellen und herstellen. Dies gelingt ihm durch Denken und Sprache. Dieses Vermögen nennt Aristoteles *nous*, Geist, welcher in der Hinsicht etwas Beson-

deres ist, dass diese Seelenfunktion nicht körpergebunden ist. Dieser Seelenteil ist der Grund, weshalb der Mensch *animal rationale* genannt wird. Aristoteles meint, der Geist scheine »eine andere Gattung von Seele zu sein und als einzige abgetrennt existieren zu können, so wie das Ewige vom Vergänglichen abgetrennt ist« (Von der Seele 413b26 f., vgl. Aristoteles, 1987; 2011); er scheine in den Körper »hineinzutreten als eine Wesenheit und nicht zugrunde zu gehen. Denn sonst würde er am ehesten zugrunde gehen infolge der Schwäche, die im Alter auftritt. [...] Der Geist dürfte aber wohl etwas Göttliches und [durch das Alter] Unaffizierbares sein« (Von der Seele 408b18–29, vgl. Aristoteles, 1987; 2011). Nur dieser intellektive Seelenteil kann Ort der Formen genannt werden, die Formen sind dort aber nur der Möglichkeit nach. Aber Aristoteles hält an dem empirischen Prinzip fest, dass alle Erkenntnis und alles Denken von der Sinneserfahrung abhängen. Das impliziert, dass jedes denkende Wesen körperhaft sein muss, denn Denken erfordert vorhergehende Wahrnehmung und Wahrnehmung erfordert körperliche Organe. Denken basiert auf empirischen Vorstellungen, auf der Vorstellungsfunktion (*phantasia*), die als »die Bewegung, die von der verwirklichten Wahrnehmung ausgeht« (Von der Seele 429a1, vgl. Aristoteles, 1987; 2011), nicht vom Körper abtrennbar ist. Unser Verstand ist also insofern »leidend«, »aufnehmend«, als er bloße Möglichkeit ist, etwas zu denken, kein Wissen ist ihm angeboren. Aristoteles nennt diesen Verstand *nous pathetikos*. Dieser passive Intellekt enthält den Stoff, die Materie des Denkens, der zu allem wird (Von der Seele 430a15, vgl. Aristoteles, 1987; 2011), und dieser passive Intellekt ist vergänglich (Von der Seele 430a25, vgl. Aristoteles, 1987; 2011), da er vom Körper nicht abtrennbar ist.

Unser Denken muss jedoch durch etwas bewirkt werden, und zwar nicht durch Sinneswahrnehmung, denn der Verstand hat kein Sinnesorgan, kann sich aber trotzdem auf die Welt beziehen (z. B. kosmische Gesetzmäßigkeiten berechnen). Im Gegensatz zu den Wahrnehmungsgegenständen sind die Gegenstände des Denkens, das sich auf das Allgemeine richtet, in gewisser Weise in der Seele selbst. Deshalb liegt das Denken in der Gewalt des Willens (Von der Seele 417 b 23–24, 427b18, vgl. Aristoteles, 1987; 2011). Diese »Bewegung« des Verstandes geschieht durch den *nous poietikos*, den schaffenden Geist, der unabhängig vom Körper existiert.

tiert und die Denkmöglichkeiten des Verstandes realisiert, also die Form oder Wirklichkeit der Seele ist, die nur der Möglichkeit nach denkt. Aristoteles begründet die Abtrennbarkeit des Denkens vom Körper aus der Prämisse, dass der Geist »alles denkt« (Von der Seele 429a18–26, vgl. Aristoteles, 1987; 2011). Dieses Argument folgt aus Platons »Timaios«: Während jeder der Sinne gegenüber der einen oder anderen Sinnesqualität blind sein muss, die Augen etwa nicht hören können, da die Sinne eine physikalische Komponente beinhalten (Von der Seele 424 a1–4, vgl. Aristoteles, 1987; 2011), kann der Intellekt, da er alle Qualitäten denken kann, keine physikalische Komponente haben. Der schaffende Geist bildet die Begriffe und macht damit die Dinge für uns erst zu begrifflich erkannten, zu im engen Sinne beurteilten Sachverhalten, ist aber auf die Vorstellungen, Erfahrungsbegriffe des passiven Geistes angewiesen, aus denen er die Begriffe verknüpft. Die unsterblichen Götter können ihren Geist benutzen, ohne ihn vorher mit (empirischen) Begriffen versorgen zu müssen.

Mit der Unterscheidung zwischen Seele und Geist geht Aristoteles über eine rein biologische Seelenvorstellung hinaus. Allerdings bemüht er sich, die Einheit des Menschen dadurch zu bewahren, dass er die Abhängigkeit des geistigen Funktionierens vom biopsychologischen Funktionieren betont. Dafür unterteilt er den Intellekt in einen vergänglichen Teil und einen unvergänglichen, wobei letzterer auf ersteren angewiesen, aber abtrennbar ist. Aristoteles schreibt (Von der Seele 430a22–25, vgl. Aristoteles, 1987; 2011): »Der Geist denkt nicht zuweilen und zuweilen denkt er nicht. Aber erst wenn er abgetrennt ist, ist er das, was er wirklich ist, und nur dieses ist unsterblich und ewig. Wir erinnern uns aber nicht daran; denn der eine Teil ist wohl leidenslos, der leidensfähige Geist aber ist vergänglich, und ohne diesen gibt es kein Denken«. Diese Gedanken hat Aristoteles aber eher nur angedeutet und nicht systematisch durchgearbeitet. Daher gibt es auch unterschiedliche Interpretationen dieser aristotelischen Seelen- und Geistlehre (Nussbaum u. Rorty, 1992).

In der christlichen Tradition, vor allem durch Thomas von Aquin, wurde der *nous poietikos*, der schaffende Geist, als der unsterbliche Teil unserer Seele verstanden (Kluxen, 1984). Doch Thomas von Aquin ist sehr bemüht, einen schroffen Leib-Seele-