

Heinrich Beck, Bamberg

‘Seele’ als philosophischer Begriff

Zu seiner Diskussion in Geschichte und Gegenwart

*(Beitrag zu: Hamid Reza Yousefi /Hsg.), Paradigmen des Denkens.
Festschrift für Harald Seubert zum 50. Geburtstag)*

Zur Person: Heinrich Beck ist em. o. Professor (Philosophie I) an der Otto Friedrich – Universität Bamberg, Dr. phil, Dr.h.c., Prof.h.c. mult.; auch Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und der Königl. Span. Akademie der Wissenschaften. Zahlreiche Publikationen zur Theoretischen Philosophie (z.B.: Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie und Metaphysik, Frankfurt/M. 2004) und zur Praktischen Philosophie (z.B.: Kulturphilosophie der Technik. Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft, Trier 2. Aufl. 1979).

Einleitung: Zur „Verortung“ unserer Fragestellung.

In moderner Psychologie herrscht weithin eine rein *positivistische* Wissenschaftshaltung, die sich auf die Beschreibung und Bedingungsanalyse reiner „Erfahrungstatsachen“ beschränkt, wie kognitiver, affektiver und voluntativer Prozesse. Denn allein so sei sie uneingeschränkt intersubjektiv kommunizierbar und konsensfähig und somit von positivem Wert..

Die positivistische Blickverengung klammert insbesondere die Frage nach einer ‘Seele’ des Menschen aus und überlässt sie subjektiven Meinungen und Glaubensüberzeugungen, die keinen Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit

erheben können. Wie lässt sich aber eine spezifische „Würde“ der menschlichen Person noch begründen, wenn das Wesen des Menschen im Dunklen bleibt? Wird der Mensch so nicht leicht dem Spiel beliebiger Interessen und unbegrenzter technischer Manipulation preisgegeben?

In dieser Situation gewinnt die Suche nach philosophischer Orientierung eine brisante Aktualität. Es stellen sich die Fragen: Was *ist* das, was in den von der Psychologie untersuchten „psychischen Erscheinungen“ erscheint? Was liegt ihnen zugrunde? Welche Argumente sprechen dafür, dass der Mensch eine ‚Seele‘ hat und was ist hier genauer unter ‚Seele‘ zu verstehen? Was ist ihr Ursprung, was ihre Bestimmung? Überlebt der individuelle Mensch mit seiner geistigen Seele den körperlichen Tod?

Daraus ergibt sich für die Philosophie die Aufgabe, sich in zeitgemäßer Weise in sich selbst neu durchzuartikulieren, um die geforderte philosophische Verortung und Verankerung der Erfahrungswissenschaften leisten zu können, etwa wie es exemplarisch *Harald Seubert* skizziert ¹ In dem so in Gang kommenden interdisziplinären Dialog erweist sich ein philosophischer Begriff der ‚Seele‘ als „Paradigma psychologischen Denkens“ - als dasjenige, von dem her und auf das hin die erfahrbaren psychischen Prozesse und Strukturen, die das Thema der empirischen Psychologie darstellen, zu verstehen sind.

Eine umfassende Erhebung eines philosophischen Begriffs der ‚Seele‘ verlangt das Zusammenspiel seiner verschiedenen Ausprägungen in den Hauptepochen

¹ Vgl. sein Werk: „Philosophie. Was sie ist und sein sollte“, Basel 2015. Darin wird besonders auch der existentielle Vollzugscharakter der Philosophie herausgestellt.

der Geistesgeschichte. Entsprechend gliedern wir die nachfolgende Betrachtung in zwei Schritte: I. Die philosophische Grundlegung in der Antike und die wesentliche Vertiefung im Mittelalter, II. Der geistige Umbruch in der Neuzeit und der Neuaufbruch in der Gegenwart.

I. Philosophische Grundlegung in der Antike und Vertiefung im Mittelalter

Einen ersten Hinweis für philosophische Sinnsuche gibt die unmittelbare Wortbedeutung. Das deutsche Wort 'Seele' leitet sich her von dem urgermanischen 'saiwolo', das heißt „die vom See her Kommende“. Dazu passt die Aussage des frühgriechischen Philosophen *Heraklit* von Ephesus (ca. 500 v. Chr.): „Die Seelen dampfen herauf aus dem Feuchten.“² So scheint ihnen ein Aufsteigen und Emporstreben vom Irdischen zum Himmlischen, zu Feuer und Licht immanent.

Mit dem urgermanischen „saiwolo“ ist lautlich verwandt das griechische Wort „aiolos“, das heißt die Bewegende und Geschmeidige. Bezogen auf Lebewesen meint dies das belebende und bewegende Prinzip, den inneren Quellgrund des Lebens, der sich im Leibe und all seinen Bewegungen ausdrückt. Dafür steht auch das Wort „Psyche“, d. h. Atem, Lebenskraft.

Mit diesen Worten verbindet sich auch die Vorstellung einer polaren Ausspannung zwischen „unten“ und „oben“, und ebenso zwischen „innen“ und „außen“. Je nachdem, wie die Pole gewichtet wurden, bildeten sich

2 Vgl.: *Herakleitos*, Fragment 12 (Diels-Kranz) 1,22.

verschiedene Auffassungen von „Seele“ heraus.

So fokussiert der materialistische Philosoph *Demokrit* von Abdera (ca. 400 v. Chr.) gleichsam nur den unteren bzw. den äußeren Pol und reduziert „Seele“ auf das Materielle und Körperliche; sie ist für ihn nichts Anderes als eine Bewegung von Atomen.

Demgegenüber betont *Platon* von Athen (427 – 347 v. Chr.), mit dem die hohe Blüte der griechischen Philosophie einsetzt, gewissermaßen den oberen und inneren Pol. Er erblickt in der „Seele“ etwas Ewiges und Göttliches. Dazu führen ihn rationale Argumente im Ausgang von der Erfahrung.

Denn die Ernsthaftigkeit menschlicher Existenz zeigt sich im Fragen und Suchen nach Sinnwerten wie Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit. Dies setzt jedoch ein dunkles Wissen um diese Sinngehalte voraus; sonst wüßte man gar nicht, wonach man suchen sollte. Wie aber ist dieses „Urwissen“ in den Menschen hineingekommen? Nicht erst durch innerweltliche Erfahrung, da es ja dem suchenden Gang durch die Welt schon zugrunde liegt, indem es ihn auslöst und leitet und dadurch die entsprechenden Erfahrungen erst ermöglicht. Also ist anzunehmen, dass der Mensch in seiner seelisch-geistigen Wesenstiefe bereits vor Eintritt in das irdische Dasein diese Sinngehalte geschaut hat und sich nun zu ihnen zurücksehnt.

Die genannten Sinngehalte bezeichnet Platon als „Ideen“. Gemeint sind nicht lediglich subjektive Gedanken des Menschen, sondern objektive geistige Energien, wirkende Wirklichkeiten, die den Menschen bewegen und an denen

er erkennend, fühlend und strebend teilhat. Sie sind in sich selbst absolut einfach, zeitlos und vollkommen und werden von den Dingen in Raum und Zeit in vielfältiger und begrenzter Weise nachgeahmt. Diese verhalten sich zu ihnen wie schwache Abbilder zu ihrem Urbild; beim Anblick der irdischen Dinge, die nur sehr unvollkommen wahr, schön und gut sind, kann das eigentliche Wesen von Wahrheit, Schönheit und Gutheit, das ihnen transzendent ist, aufleuchten und wie die Sonne durch einen Schleier von Wolken durchscheinen.³

Alle Ideen gründen im Guten, der höchsten Idee, als in ihrem umfassenden Ursprung. Denn alles Sinnvolle ist letztlich ein ausströmender Aspekt des Guten. Dieses wird als das schlechthin Sich-Verströmende und Erfüllende verstanden; sein Wesen besteht darin, sich auszugießen und mitzuteilen. Dies ist das tiefste Charakteristikum des Göttlichen.

Auch das ursprüngliche geistige Sein des Menschen entstammt unmittelbar dem Guten. Es bestand in der schauenden und liebenden Teilhabe an den Ideen und zutiefst am Guten selbst – und Platon scheint anzunehmen, dass eine ungeordnete Anhänglichkeit an das Materielle, eine Art „Urschuld“, der Anlass war, aus der rein geistigen Höhe abzustürzen und in die Materie einzutauchen. Damit wurde der Geist zur bewegenden und belebenden Mitte eines materiellen

1. 3 *Platon* verdeutlicht dieses Verhältnis in seinem bekannten „Höhlengleichnis“, worin die Menschen Höhlenbewohnern verglichen werden, die gefesselt mit dem Rücken gegen den Eingang einer Höhle sitzen und nur die Schatten wahrnehmen, die das Tageslicht hereinwirft; sie haben zur Wahrheit keinen unmittelbaren Zugang, Vgl. *Platon*, Staat VII,514 A-518 B.

Körpers; er wurde zur „Seele“.

Das Inne-Stehen des Geistes in einem materiellen Leib aber verlangte außer den Vermögen der geistigen Erkenntnis und Liebe des Sinnhaften und Guten auch die Kräfte der sinnlichen Wahrnehmung und der Durchsetzung in der materiellen Welt, sowie Fähigkeiten der Assimilation von Materie in Ernährung und Wachstum. So wurde an die *Geistseele* noch eine *sensitive Mutseele* und eine *sensitiv-vegetative Begierdeseele* gleichsam „angehängt“. Die Erfahrungstatsache, dass zornige Erregung und faktische Begierden der Erkenntnis des Guten und der Vernunft vielfach widersprechen, weist darauf hin, dass es sich bei den Teilseelen um jeweils eigene Realitäten handelt.

Den drei Teilseelen entsprechen in besonderer Weise verschiedene Bereiche des Körpers, denen damit auch eine symbolische Bedeutung zukommt. Der Geistseele entspricht das Haupt des Menschen, der Mutseele die Brust und das Herz – man denke an den Ausdruck „Beherztheit“ - , während die Begierdeseele ihren Sitz im Bauch und Unterleib hat.

In seiner untersten Teilseele mit ihren Fähigkeiten der „Fort-pflanzung“ und des Stoffwechsels kommt der Mensch mit der Pflanze überein, hinsichtlich der mittleren Teilseele und ihrer sinnlichen Kräfte ist er dem Tier ähnlich, durch seine geistige „Haupt“-seele aber überragt er alle anderen Lebewesen.

Die „vertikale Dimension der Seele“, die vom Göttlichen zum Irdischen reicht, muss sich in der „Horizontale der sozialen Dienste“ engagieren und dadurch Tugenden entwickeln, wie Weisheit, Tapferkeit und rechtes Maß, um so sich zu

verwirklichen.⁴

Ist nun durch den Einsatz in der Welt die Nachahmung und Darstellung der Ideen und damit die *Rückerinnerung an sie* vollendet, so kann der Mensch mit dem geistigen Kern seines Seins nach dem Tode wieder zu ihnen aufsteigen und sich mit ihnen vereinigen; die beiden unteren, dem Irdischen zugeordneten Seelenteile werden abgekoppelt. Nur mit seinem geistigen Seelenteil ist der Mensch unsterblich, denn nur durch ihn hat er an den ewigen Ideen teil und sehnt er sich zu ihnen als seiner eigentlichen Heimat zurück. Wird aber in einem irdischen Leben das Gute und seine Herausarbeitung in den einzelnen Lebensbereichen nicht entsprechend erreicht, so muss die Seele sich wieder verkörpern, bis die Lebensaufgabe erfüllt ist.

Dabei wird deutlich, dass die „Existenz in der Materie“ eine Verdunkelung der Ideen, eine Entfremdung und Abkehr von ihnen bedeutet, die ein Übel darstellt, das – wie gesagt – in einem schuldhaften „Absturz des Geistes“ seine Ursache hat.⁵

4 Vgl. auch: *H. Seubert*, *Polis und Nomos*, Berlin 2005

5 Im Neu-Platonismus der Spätantike, wie bei *Plotin* von Lykopolis in Ägypten (3. Jhd n. Chr.) wurde der bei *Platon* bereits implizierte Gedanke einer *Weltseele* ausgebildet: Das Ur-Gute erscheint als das Ur-Eine. Aus ihm geht der Geist (der „Nus“) hervor, in dem sich die Vielheit der Ideen ausdrückt. Da im Geist aber das Gute weiterwirkt, strömt er über sich hinaus – und hinein in die Materie; dabei entsteht die Seele – die Weltseele – als die Brücke vom Geist zur Materie. Die Seele belebt von ihrem guten geistigen Ursprung her die Materie und erfüllt sie mit ideellem Sinn; die vielfältigen Individualeelen sind ihre Auszweigungen. Die Materie aber erscheint als der Unterschied und Gegensatz zum Guten und Geistigen und so als die Quelle von Unordnung und Leiden; damit ruft sie die Sehnsucht, den Eros hervor, der zurück zum Ursprung zieht. Der Weg dorthin verlangt die mühevollere Anstrengung, die

Die Abwertung des Physischen und Leiblichen bei Plato provozierte die Kritik seines Schülers *Aristoteles* von Stágeira (384 – 322 v. Chr.). Er suchte den „Idealismus“ seines Lehrers in einen ausgewogenen „Realismus“ zu wenden, bei dem gleichsam der „obere Pol“ der Seele, in dem *Platon* den Wesenskern der Seele sah, mit ihrem „unteren Pol“, den die materialistische Wirklichkeitsauffassung von *Demokrit* verabsolutiert hatte, vermittelt wird.

Nach *Aristoteles* ist das eigentliche Sein des Menschen nicht, wie bei *Platon*, rein geistiger Natur, sondern eine wesenhafte Einheit von geistiger Seele und materiellem Leib; dieser ist nicht „Kerker der Seele“, sondern ihr naturgemäßer Selbstausdruck. Sie ist die „lebendige Wirklichkeit des Leibes“ und gibt ihm seine *Wesensform*; vgl. das geflügelte Wort: „*anima forma corporis*“.

Die Seelen haben ihre Existenzgrundlage in der Materie. Die Materie als solche - das Prinzip des Daseins in Raum und Zeit - wäre von sich aus noch leblos; durch den Eintritt der Seele wird sie zu einer belebten Körperlichkeit, zum Leib eines Lebewesens. So ist die Seele die Erfüllung einer Seinsmöglichkeit der Materie. Diese wird durch jede Seinsform in spezifischer Weise verwirklicht: durch den unbelebten Körper, durch das pflanzliche Lebewesen, durch das mit

Welt gemäß den Ideen zu gestalten; die Wiedervereinigung mit dem Einen und Guten bedeutet schließlich Erlösung und Seligkeit. - Vgl. besonders: *Plotin*, Enneade IV, 1 und 2 über das Wesen der Seele. Zur umfassenden Orientierung: J. *Halfwassen*, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004. H. *Seubert*, *Sehnsucht bei Plotin und im Neuplatonismus*, in: *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik* 2(2005)178-200.

sinnlichem Bewusstsein ausgestattete Tier und durch den geist-begabten Menschen in aufsteigender Linie immer vollkommener.⁶

So hat der Mensch nach *Aristoteles* nicht, wie *Platon* meinte, verschiedene Teilseelen (was mit der Identität des Subjekts nicht verträglich wäre), sondern nur verschiedene Seelenvermögen; seine Seele – ein und dieselbe, eben die spezifisch menschliche Seele - bringt vegetative, sensitive und geistige Tätigkeiten hervor, die zusammen ein strukturiertes Ganzes bilden.

Dabei sind die niedrigeren Funktionen die Grundlage für die höheren: die vegetativen für die sinnlichen und geistigen, und die sinnliche Wahrnehmung für die geistige Wahrheitserkenntnis. Die Vernunft hat ihre Inhalte nicht aus einer vorweltlichen Ideenschau empfangen, sondern muss sie aus der Erfahrung der Welt erarbeiten, die wesentlich durch die Sinne vermittelt wird.

Trotzdem ist die Seele des Menschen, soweit sie Trägerin von Vernunft ist, nicht aus der Welt erklärbar. Denn die Vernunft ist nicht aus physischen Teilen zusammengesetzt, wie die materielle Welt, sondern absolut einfach. So muss

6 Noch nicht die Seelen der Pflanzen, sondern erst die der höheren Tiere und noch mehr die der Menschen können ihr Leben auch selbstreflexiv er-leben; sie besitzen eine subjektive Innerlichkeit. *Der Begriff der „Seele“ meint hier also noch nicht, wie später in der Neuzeit, ausschließlich das „Prinzip der Erlebens“, sondern umfassender das „Prinzip des Lebens in der Materie“,* dasjenige in der Materie, was sie belebt und vollkommener verwirklicht. *Aristoteles* definiert: *„Die Seele ist dasjenige, wodurch wir primär leben, empfinden (wahrnehmen) und denken.“*, Über die Seele III,1 (414 a 12 f.). - Vgl. *H. Seidl: Aristoteles, Über die Seele (griech.-dt.). Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar* hsg. von *H. Seidl*, Hamburg 1995.

sie, wie *Aristoteles* sagt, „von außen hereingekommen sein“, und das heißt wohl: dem Göttlichen entstammen. Aber *Aristoteles* spricht nirgends von einer Unsterblichkeit der individuellen Seele und einer Rückkehr zu ihrem göttlichen Ursprung⁷

Das *ethische Handeln* des Menschen gewinnt seine Motivation und seine Kraft aus dem naturgemäßen Streben nach Vollkommenheit. Es besteht nicht in der Angleichung an transzendente Ideen, sondern in der Ausformung der menschlichen Naturanlagen, die vom Blick auf das absolut Vollkommene und Göttliche geleitet ist. Entsprechend kommt dem menschlichen Leben nur insoweit Wert und Würde zu, als es eine angemessene Form gewonnen hat; der Mensch verdient nur im Maße seiner Tugenden Wertschätzung und Achtung; nicht schon aufgrund seines mit einer geistigen Seele ausgestatteten Seins. Dies markiert ein Problem, an dem nun die mittelalterliche Philosophie ansetzt.

7 Da die Weltmaterie von sich aus nur „reine Möglichkeit“ bedeutet und ihre stufenweise Durchformung nicht aus nichts kommen kann, muß diese letztlich von einer „über-weltlichen“ geistig-göttlichen Quelle her empfangen werden. Damit ist der neuzeitliche Gedanke einer „Weltevolution“ vorbereitet – jedoch mit dem philosophischen Hintergrund, dass die jeweils neu auftretenden Seinsformen, die vorher noch nicht im Stoff vorhanden waren, einen formenden göttlichen Geist voraussetzen, der reine Formwirklichkeit, selbstreflexive geistige Energie ist. Vgl. *Aristoteles*, *Metaphysik* XI,7 1072 b 23 – 35. - Er wirkt kontinuierlich ein, indem er durch seine Vollkommenheit das Weltgeschehen zu sich emporzieht und dessen umfassende „Zielursache“ ist. So manifestiert er sich als das höchste Gute, das alle anstreben. Es wird aber nicht gesehen - wie bei *Platon* - als das sich Verströmende (und es würde ihm daher auch nicht entsprechen, zum Menschen abzusteigen, wie der christliche Gott).

Die in dieser Perspektive wohl profiliertesten Gestalten, denen wir uns im Folgenden zuwenden wollen, sind *Aurelius Augustinus* und *Thomas v. Aquin*. Der Erstere geht mehr von Platon aus, dessen Ansatz er unter dem Einfluss der christlichen Offenbarung zu einem dialogischen Personalismus fortgestaltet; der Letztere entwickelt im Ausgang von Aristoteles ein tieferes Seinsdenken.

Augustinus (ca. 354 – 413) betrachtet die urbildlichen Sinngehalte, die *Platon* als ausströmende Teilaspekte des Guten verstand, als Ideen des personalen Gottes, in denen er die Vollkommenheiten seines Seins ausdrückt und nach denen er die Dinge hervorruft. Der Mensch verdankt sich dem schöpferischen Wort Gottes und findet in der Schau seines Wesens und in der Vereinigung mit ihm seine beseligende Vollendung – im Sinne des bekannten Ausspruchs: „Unruhig ist mein Herz, bis es ruhet, mein Gott, in Dir!“ .Damit tritt die Quelle des Guten aus ihrer Anonymität heraus und gewinnt personales Antlitz

Der philosophische Beweis für die Existenz Gottes geht bei *Augustinus* ähnlich wie bei *Platon* von der Seele des Menschen aus; er setzt jedoch nicht an deren Suche nach Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit usw. an, sondern beim radikalen Zweifel. Das Argument lässt sich in drei Schritte gliedern: (1.) *Augustinus* erkannte, dass Zweifel nur unter der Bedingung einer unbezweifelbaren Wahrheit möglich ist: Auch wenn ich an allem zweifle, so ist dabei doch die Tatsache meines Zweifelns außer Zweifel – und darin ebenso die Tatsache meiner Existenz („Dubito, ergo sum“). Oder: Wenn ich mich täusche, so bin ich

(„Si fallor, sum“, De civ. Dei XI,26)) - sonst könnte ich mich nicht täuschen. (2.) Der Grund dieses wahren Tatbestandes liegt in der absoluten Wahrheit selbst: Das einzelne Wahre ist nur durch die Wahrheit wahr, d. h. dadurch, dass Wahrheit in ihm aufleuchtet. Es leuchtet aufgrund seiner Wahrheit ein; so verhält sich die Wahrheit wie ein „Lichtgrund“. (3.) Der Grund kann aber nicht unter dem Menschen stehen, in dem er Einsicht begründet. Also muss das Licht selbst personalen Charakter haben; es ist, wie *Augustinus* formuliert, „die Wahrheit in Person“ - Gott.

So ergibt sich: Alle Erkenntnis ist zutiefst personale und persönliche Begegnung mit der aus ihrem göttlichen Grunde herein-leuchtenden und uns an-sprechenden Wahrheit. Der Mensch hat ihr zu antworten, ja sich vor ihr zu ver-antworten. Dies verlangt eine Reinigung des Herzens - und damit wird das Erkenntnisgeschehen zu einem ethischen und existentiellen Vollzug. Hierbei übersteigt der Mensch sich selbst „nach oben“ und „nach innen“; Gott ist sowohl „über ihm“ als auch „in ihm“. - In der Berufung zu solcher dialogischen Partnerschaft mit Gott liegt die Würde des Menschen als Person.⁸

So erscheint in der augustinischen Sicht der geistige Anteil der menschlichen Seele als das Wesentliche, während ihrem Verhältnis zum Sinnlichen und zum Materiellen eine weit geringere Bedeutung beigemessen wird – wenn auch von

⁸ Die hier wichtigsten Schriften des *Augustinus* sind: De Trinitate, De anima et eius origine, De immortalitate animae, Confessiones. - Vgl.: *J. Hessen*, Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt, Münster 1920; *R. Berlinger*, Augustins dialogische Metaphysik, Frankfurt/M. 1962.

einer Leibverachtung, jedenfalls in seiner späteren Periode, nicht die Rede sein kann.

Demgegenüber baut *Thomas v. Aquin* (ca. 1225 – 74) grundlegend auf der Seelenlehre von *Aristoteles* auf, die er jedoch mit Elementen des augustinischen Personalismus verbindet und vor allem mit seinen Aussagen über das Sein wesentlich weiterführt.

Wie schon nach *Aristoteles*, so sind auch nach *Thomas* die niedrigeren seelischen Fähigkeiten die dienende Grundlage der höheren. Mit seinen höchsten Fähigkeiten, der des geistigen Erkennens (dem das Wollen entspricht), richtet er sich auf das Sein als solches – durch die Frage bzw. Aussage, was und warum das Gegebene überhaupt *ist*.⁹

So tatstet sich der Mensch im Ausgang von der sinnlichen Wahrnehmung geistig hin zum Sein im Ganzen und Letzten: Auch wenn die Welt nie entstanden wäre (was *Aristoteles* behauptet, *Thomas* aber offen lässt), so existiert sie doch keinen Augenblick durch sich selbst; denn sie *ist* nicht ihre Existenz, sondern *hat* sie nur. Daher ist sie darauf angewiesen, diese fortwährend aus einer Seinsquelle zu empfangen. Weil aber die Ursache in ihrem Wesen dem entsprechen muss, was sie hervorbringt, so folgt, dass die Quelle „des Seins als solchen“ das Sein selbst *ist*. Der Gehalt alles überhaupt nur möglichen Seienden ist im Sein, das heisst letztlich in der Seinsquelle, „voraus-

9 Zum Beispiel: Während ein schräg ins Wasser gehaltener Stab an der Schnittstelle der optischen Wahrnehmung geknickt *erscheint*, wissen wir, dass dies bloßer Schein *ist*. Die geistige Erkenntnis zielt durch die sinnliche hindurch auf das „wahre Sein“.

enthalten“ – wie der Lichtgehalt der vielen Farben im reinen Lichtweiss (aus dem sie bei dessen Durchfluss durch ein Prisma hervortreten).

So ist das Sein an seinem Ursprung in unbegrenzter Identität mit sich eins; es ist absolut „bei“ und „in“ sich selbst, das heißt, es ist geistig und personal; hierbei meint „Person“ ein „selbständiges Subjekt geistiger Natur“, bei dem das Sein als Sein durchtönt (per-sonat). Damit charakterisiert sich der Ursprung als „das Sein selbst - in Person“! In dieser Bezeichnung sieht *Thomas* den angemessensten Namen für „Gott“ (mit Bezug auf die Selbstaussage Gottes im AT, Exodus 3,14: „Ich bin der: 'Ich bin'“).

In einem ab-bildlichen Sinne ist auch der Mensch „Person“- als Träger einer geistigen Seele; genauer: das Person-sein wird vom *ganzen* Menschen ausgesagt, aber *aufgrund* seiner geistigen Seele.¹⁰

Die menschliche Seele gilt nach *Thomas* als „etwas Personales“ und „etwas Substantielles“ („Sub-stanz“ verstanden im wörtlichen Sinne als das Darunterstehende, das den Eigenschaften und Tätigkeiten Zugrundeliegende). Die menschliche Seele ist für sich allein jedoch noch *keine vollständige* Person und eine nur *unvollständige* Substanz („substantia incompleta“).

Sofern die menschliche Person durch ihren Geist grundsätzlich unbegrenzt

10 Denn aufgrund seines Geistes kann der Mensch „bei sich sein“, indem er in Selbsterkenntnis sich gegenübertritt und in Selbstbetimmung in die erkannten Möglichkeiten seines Seins hineingeht und sich mit ihnen identifiziert. In dieser Kreisstruktur einer inneren Selbstbewegung kann letztlich ein Hinweis auf einen analogen Selbstvollzug im absoluten geistigen Sein Gottes gesehen werden, wie er im christlichen Glauben an den „drei-einen Gott“ ausgedrückt ist. Vgl. *Thomas v. Aq.*, Ver. q 10: „De mente, in qua est imago Trinitatis“; ferner S.theol. I, q 76 a3 und q 78 a1.

seins-offen ist, erscheint sie zutiefst auf eine per-sonale und dialogische Beziehung zum unbegrenzten Gott angelegt. In diese Beziehung ist von Natur aus auch die leiblich-sinnliche Sphäre eingeschlossen (was sich in „symbolischen“ Gottesaussagen ausdrücken kann). Dies gründet letztlich darin, dass der Mensch nach *Thomas* nicht nur durch seine geistige Seele, sondern vielmehr *durch sein Sein, das auch seinen Körper umfasst*, eine Ähnlichkeitsbeziehung zu Gott als dem „*Sein selbst in Person*“ besagt.

Damit gründet auch die *Würde* des Menschen nach *Thomas* nicht lediglich in einer angemessenen Gefortmtheit des Menschen, wie nach *Aristoteles*, sondern zutiefst in seinem *Sein*.

Und noch ein letzter bedeutsamer Aspekt: Da die Seele nicht aus Teilen zusammengesetzt ist (worauf schon *Aristoteles* hingewiesen hatte), kann sie sich beim Tode des Menschen nicht auflösen. Getrennt vom Leibe hat sie jedoch – völlig unplatonisch! - eine *schwächere* Wirklichkeit; sie verwirklicht sich nun nicht mehr in ihrer essentiellen Ausrichtung auf die Beseelung von Körperlichkeit. Darin liegt ein philosophischer Ansatz für den christlichen Glauben einer einstigen Einbeziehung in die Auferstehung Jesu, mit der die Seele einen unverweslichen, „herrlichen“ Leib empfangen soll, der ihrer Unsterblichkeit und Unmittelbarkeit zu Gott ganz entspricht.¹¹

11 Für den Zusammenhang wichtigste philosophische Schriften von *Thomas v. Aquin*: Summe der Theologie (S.theol.), Summe gegen die Heiden (S.gent.), Disputierte Fragen über die Wahrheit (Ver.) und über die Macht (Pot.). - Vgl.: *D. Hellmeier*, *Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas v. Aquin über Seele und Intellekt des Menschen*, Münster 2011; *H. Seidl*, *Thomas v. Aquin, Die Gottesbeweise in der Summe gegen die Heiden und in*

II. Umbruch in der Neuzeit und Neuaufbruch in der Gegenwart

Mit der Neuzeit setzt nun ein entscheidend anderes Erkenntnisinteresse, ein „Paradigmenwechsel“ ein. Wurde bisher der Sinn des Denkens darin gesehen, die Erfahrungsgegebenheiten in ihrem Aussagegehalt zu erfassen, so wurde ihm mit der Heraufkunft der Technik die Aufgabe zugeordnet, sie begrifflich in Griff zu nehmen, um sie praktisch zu unterwerfen.

Dies bahnte sich bereits an bei *René Descartes* (1596 – 1650). Nach ihm will der Mensch durch Denken sich seiner selbst vergewissern: „Cogito, ergo sum!“. Dies geschieht, indem er die Erfahrungswirklichkeit nach angeborenen „klaren und distinkten Ideen“, für die mathematische Verhältnisse ein Beispiel sind, objektiviert und beherrscht. Die Betrachtung der materiellen Natur als „bestimmbares reines Objekt“ sollte der Selbstbestimmung und Selbsterfahrung des Menschen als „autonomes geistiges Subjekt“ dienen.

So unterscheidet *Descartes* Außenwelt und Innenwelt als zwei radikal verschiedene Seinsweisen; er definiert die Materie als „res extensa et non cogitans“ und das geistige Bewußtsein als „res cogitans et non extensa“. Die Grundinhalte des geistigen Bewußtseins sind die „eingeborenen Ideen“, in denen

der Summe der Theologie. Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar, Hamburg 1982; *H. Beck*, Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, 2. erg. Aufl. mit Ergänzungen zur Metaphysik des materiellen Seins, Frankfurt/M. u a, 2001.

sich unschwer die Nachfahren der platonischen Ideen erkennen lassen, die nun von der Transzendenz in den Menschen selbst hereingeholt werden und als Instrumente der Herrschaft über die Materie und über sich selbst fungieren.¹²

Damit ergab sich aber nun das Problem, wie aus einem räumlichen Körper und einem unräumlichen Bewußtsein die Einheit des Menschen konstituiert sein kann; es ist als das so genannte „*Leib-Seele-Problem*“ in die Geschichte eingegangen. *Descartes* entwickelt dazu eine *Wechselwirkungstheorie*: Die Seele, nun als eigenes, in sich vollständiges Wesen, als „*substantia completa*“ verstanden, wirkt wie von außen auf den Körper ein – und umgekehrt. Diese Vorstellung scheidet aber an der Frage, wie zwei wesensfremde Substanzen aufeinander wirken können.

Das führte zur Annahme eines *psycho-physischen Parallelismus*, die sagt: Den

12 Ein zentraler Inhalt des Bewußtseins ist die Idee Gottes als eines absolut vollkommenen Wesens, die mit innerer Notwendigkeit seine reale Existenz impliziert; denn es würde eine Unvollkommenheit bedeuten, wenn seine Existenz von äußeren Ursachen abhängig wäre. Das Dasein Gottes wird damit nicht mehr im Ausgang von der Erfahrung gewonnen, sei es der Erfahrung vom Menschen (*Platon* und *Augustinus*) oder der Welt (*Aristoteles* bzw. *Thomas*), sondern es wird vielmehr (zum Zwecke einer menschlichen Selbstbegründung im absolut Vollkommenen) unmittelbar aus dem reinen Begriff abgeleitet – ein Verfahren, das später von *Immanuel Kant* als „ontologischer Gottesbeweis“ bezeichnet und als unstatthaft abgelehnt wurde. Vgl.: *Descartes*, *Meditationes de prima philosophia*, Med II: De natura mentis. Dazu: *W. Rödel*, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992. - Noch zu weiteren Aspekten: *H. Seubert*, *Das unsterbliche Subjekt im Zeitalter seines erklärten Todes – Oder: Philosophie der Subjektivität von Descartes bis Husserl*, in: *Perspektiven der Philosophie* 2016. - Zum Folgenden: *G. Brüntrup*, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart 5. Aufl. 2016.

psychischen Vorgängen laufen entsprechende physische parallel – und umgekehrt, ohne gegenseitige Kausalbeziehung: entweder, weil Gott beide Seinsebenen von vornherein aufeinander abgestimmt hat, wie *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646 – 1712) in seiner Theorie einer „*praestablierten Harmonie*“ lehrt – oder weil Gott jeweils bei Gelegenheit eines Vorgangs auf der einen Ebene einen dazu passenden Vorgang auf der anderen auslöst, wie sein Zeitgenosse *Nicole Malebranche* mit seinem so genannten „Okkasionalismus“ meint.

Das Unbefriedigende all dieser Aufstellungen liegt in der Voraussetzung eines Dualismus zweier vollständiger Substanzen, welcher der erfahrbaren Einheit des Menschenwesens nicht gerecht wird. Denn der Erfahrungsbefund lautet zum Beispiel nicht: „Mein Körper sitzt auf einem Stuhl“ und: „Mein geistiges Bewußtsein denkt“, sondern: „Ich vollführe als identisches Subjekt beide Tätigkeiten - im einen Fall durch meinen im Raum ausgedehnten Körper, im andern durch meinen nicht räumlich beschreibbaren Verstand.

So schlug der *ontologische Dualismus* in einen *Monismus* um: Entweder Geist und Stoff werden als verschiedene Erscheinungsweisen ein und derselben Substanz betrachtet, wie z. B. bei *Baruch de Spinoza* (ebenfalls im 17. Jhdt.), oder die eine wird auf die andere zurückgeführt. So ist nach *Gustav Theodor Fechner* (19. Jhdt.) das eigentliche Sein des Menschen geistiger Natur und das Körperliche ist lediglich dessen gegenständliche Erscheinung. Dagegen suchte der mechanische Materialismus von *Julien de Lamettrie* (18. Jhdt.) und später (im 19. und 20. Jhdt.) in verfeinerter Form der Dialektische Materialismus im Anschluß an *Karl Marx* und *Friedrich Engels* das Seelische und Geistige als

bloßes „Epi-Phänomen des Materiellen“ zu erklären, als Funktion von Gehirn und Nerven. Man sieht: *Demokrit* kehrt in moderner Gestalt zurück.

Die materialistische Sicht gewinnt durch Erkenntnisse der Neuro-Physiologie Aufwind, die sagen, daß selbst die Willensentscheidungen des Menschen von biologischen Bedingungen abhängen.

Allein: Der Umstand, daß der Mensch sich für seine Handlungen selbst verantwortlich erfährt, zeigt wohl, dass es letztlich er selbst ist, der sich bestimmt – wenn dies auch gewisse neuronale Voraussetzungen hat.

Die vielfache Feststellung, dass dem Erlebnis einer Willensentscheidung eine Veränderung im Gehirn zeitlich unmittelbar vorhergeht, berechtigt keineswegs zu der Annahme, dass das psychische durch das vorhergehende physische Ereignis „verursacht“ oder „determiniert“ ist (- übrigens eine Begrifflichkeit, bei der die Zweisubstanzen- bzw. Wechselwirkungstheorie von *Descartes* im Hintergrund steht!). Man muss vielmehr berücksichtigen, dass Entscheidungen nicht in einem Zeit-„punkt“ geschehen können (den es ja realiter gar nicht gibt), sondern eine gewisse zeitliche Erstreckung beanspruchen, die mit den betreffenden Gehirnprozessen beginnt und sich „anbahnt“, um nachfolgend ihre voll bewußte Ausdrücklichkeit zu erreichen. Das was sich entscheidet, das „Subjekt“ der Entscheidung, ist nicht ein „Bewußtsein“, sondern die menschliche Person, deren Seinsakt Psyche *und* Physis umfasst. Die Entscheidung ist ein gesamt menschliches Ereignis und hat vielfach ihre Wurzel in der Tiefe der Person; vgl. das bekannte Wort von *Blaise Pascal* (1623 – 1662): „Das Herz hat Gründe, von denen der Verstand nichts weiss“.

Einerseits verbietet es die offensichtliche Abhängigkeit des Seelisch-Geistigen vom Körperlichen, den Körper als bloße Erscheinung des Bewusstseins aufzufassen, die keine eigentliche Realität besitzt. Andererseits steht die Erfahrung, dass ich – jedenfalls bis zu einem gewissen Grad – mich in Selbstverantwortung frei bestimmen kann, einer Reduktion des Seelischen auf das Körperliche entgegen. Dieser Aspekt wird noch unterstützt durch die weitere Erfahrung, dass ich meinen Körper, auch die Verfassung meines Gehirns und meiner Nerven, durch meinen Willen beeinflussen kann; hierin zeigt sich eine gewisse Überlegenheit meiner selbst aus den seelisch-geistigen Tiefen meines Seins über meine Körperlichkeit.

Damit kommt nun der Ansatz bei *Aristoteles* und *Thomas* neu in den Blick, der die Einseitigkeiten eines absoluten Dualismus und eines absoluten Monismus vermeidet. Denn nach ihm hat die menschliche Seele ein substantielles Sein, das sowohl die materielle Körperlichkeit übersteigt als auch mit ihr eins ist; ersteres aufgrund ihrer geistigen Dimension, kraft deren der Mensch als ein „Ich“ zu sich selbst kommen kann, letzteres aufgrund dessen, dass sie inneres Lebensprinzip und Wesensform seines Leibes ist. ¹³

13 *Das wird greifbar an den menschlichen Akten.* So ist z. B. ein freudiger Gedanke 1. im unräumlichen Bewußtsein und Sich-selbst-Erleben des Menschen, und 2. auch im lachenden Munde. Es handelt sich nicht um zwei verschiedene Seiende, sondern es ist ein und derselbe Gedanke, der sowohl eine geistige als auch eine körperliche Seinsweise hat: Er wird grundlegend *in sich selbst* im geistigen Bewußtsein vollzogen – aber so, dass er dabei gleichzeitig *aus sich heraus-* und in den Stoff des menschlichen Leibes *hineingeht*, in dem er sich aus-drückt und der ihn nach außen „ab-bildet“ und sichtbar macht. Bei der sinnlichen Wahrnehmung verhält es sich genau umgekehrt: Der wahrgenommene Sinngehalt ist *zuerst* in den äußeren körperlichen Sinnen und *erst von daher* auch in der geistigen Vernunft. Die

Allein, einem Rekurs auf diese philosophische Tradition scheint die skeptizistische Erkenntnisauffassung von *Immanuel Kant* (1724 – 1804) im Wege zu stehen, nach der Begriffe und Aussagen über das wahre Sein, das den Erscheinungen des Psychischen wie auch des Physischen zugrunde liegt, überhaupt unmöglich sind. Denn das begriffliche Instrumentarium des Verstandes, z. B. auch der Substanzbegriff, diene nur der Bestimmung und Ordnung der Sinnesempfindungen und dürfe nicht auf die „Wirklichkeit an sich“ bezogen werden.¹⁴

Demgegenüber erhebt sich jedoch die Frage, ob die neuzeitliche Einschränkung der theoretischen Vernunft auf rationale Bemächtigung der Erfahrung – obwohl sie bis zu einem gewissen Grade notwendig und berechtigt sein mag - letztlich nicht doch zu kurz greift. Denn ohne ihre Entsprechung zur Wirklichkeit selbst müßte menschliche Existenz scheitern.

Immerhin aber wurde durch diese „metaphysische Abstinenz“ eine

Inhalte des menschlichen Geistes werden in die Welt hinaus ausgedrückt und die Inhalte der Welt hereingeholt und ver-innerlicht; so bedeutet der menschliche „Seinsakt“ gewissermaßen eine kommunikative Bewegung von innen nach außen und von außen nach innen.

¹⁴ Damit folgt *Kant* dem technischen Verständnis der Erkenntnis bei *Descartes*. *Kant* erklärte die „eingeborenenen Ideen“ des *Descartes* zu bloßen Denkformen, nach denen der Verstand das „Material der Sinnesempfindungen“ in Griff nimmt und beherrscht. Vgl. *Kant*, Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft, darin: Transzendente Dialektik; sowie *ders.*, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, §§ 44, 47 – 48 u 49. - Die *Unsterblichkeit der Seele* ist für ihn ein „Postulat der praktischen Vernunft“, da ohne eine entsprechende Erfüllung (bzw. einen gerechten Ausgleich) im Jenseits der sittliche Einsatz im Diesseits unmöglich erscheint.

Konzentration der Wissenschaft auf die erfahrbaren psychischen Phänomene in Gang gebracht, die einen noch differenzierteren und umfassenderen Zugang zur Wirklichkeit der zugrunde liegenden Seele ermöglicht.

So wurden im 20. Jahrhundert mittels der phänomenologischen Methode Strukturmodelle entworfen, welche das Erscheinungsbild des Menschen in übereinandergestapelte „Schichten“ gliedern; dabei steht die platonische Auffassung von „Seelenteilen“ im Hintergrund. Man denke etwa an die Vorschläge von *Nicolai Hartmann*, *Philipp Lersch*, *Sigmund Freud*, *Ludwig Klages*, *Carl Gustav Jung* und anderen,¹⁵

15 Nach der phänomenologischen Ontologie von *N. Hartmann* (Der Aufbau der realen Welt, Berlin 4. Aufl. 1962) ist die Basis des menschlichen Seins die Körperlichkeit. Diese wird überformt vom organischen Leben, auf das sich die Schicht des seelischen Erlebens aufbaut, und zuoberst steht der menschliche Geist als der Ort des begrifflich-rationalen Denkens, der Intuition von Sinnzusammenhängen und des freien und verantwortlichen Wollens. - Damit korrespondiert die phänomenologische Psychologie bei *Ph. Lersch* (Aufbau der Person, Berlin – Heidelberg 11. Aufl. 1970), die einen „Lebensgrund“, einen „endothymen Grund“ und einen „personalen Oberbau“ unterscheidet. - Bei einigen Autoren wird vor allem ein innerer Konflikt gesehen, wie in der Psychoanalyse von *S. Freud* zwischen einem bewußten „Ich“ und den Triebstrukturen in der Tiefenschicht eines unpersönlichen „Es“. - Vgl. auch *L. Klages* (Der Geist als Widersacher der Seele, Leipzig Bd.I 1937, Bd.II 1938). - Nach anderen, wie *C. G. Jung*, sind der „männliche Geist“ mit seiner Sachlichkeit und bestimmenden Dynamik und die „weibliche Seele“ mit ihrer Fähigkeit des Lassens und Fließens auf gegenseitige Ergänzung angelegt. Entsprechend tendieren die von *Jung* begründete „*Tiefenpsychologie*“ und die von ihr beeinflusste „*Humanistische Psychologie*“ zu einer integralen Schau des Seelenlebens, die den Zugang zu der zugrundeliegenden Seele erleichtert. - In die selbe Richtung weisen auch die weltweiten Forschungen über „Nahtoderfahrungen“, die ein Fortleben der menschlichen Seele als Trägerin des Ich-Bewußtseins zu beweisen scheinen. Vgl. dazu das Aufsehen erregende Buch des amerikanischen Psychiaters *R. Moody*, *Leben nach dem Tode. Die Erforschung einer unerklärlichen Erscheinung*, dt. Reinbek b. Hamburg, 16. Aufl. 2014; sowie *H. Beck*, *Persönliches Überleben des Todes?*, *Jahrb. für Religionsphilosophie* 14(2015)257-266.

So scheint sich im philosophischen Ringen um einen Begriff der 'Seele' in der Gegenwart in neuer Weise eine Rückkehr zu den Ursprüngen anzubahnen.

Weiterführende Literatur des Autors:

1. Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis, München -Salzburg, 2. Aufl. 1988; darin über den „anthropologischen Zugang zu Gott“.
2. Dialogik – Analogie – Trinität, Frankfurt/M. 2009; darin bes. Kap. 3 und 7.