

## Die Wiederkehr des Dualismus in der Philosophie des Geistes. Aristoteles und Thomas als Alternative?<sup>1</sup>

Bernd GOEBEL (Fulda)

Dass der Mensch eine Seele habe, ist eine weit verbreitete religiöse Vorstellung. Zahlreiche Redewendungen unserer Alltagssprache erzählen von ihr. Aber im Zeitalter der quasi-religiösen Verehrung der Naturwissenschaften (und insbesondere der Physik) lastet auf ihr ein so hoher Illusionsverdacht, dass sogar christliche Theologen sich bisweilen davor hüteten, auch nur das Wort in den Mund zu nehmen. Die naturalistische und insbesondere die physikalistische Weltanschauung beinhalten, dass es auf einer fundamentalen Ebene nichts substantiell Geistiges oder unanalysierbar Lebendigmachendes geben kann; und das eine oder das andere hat meist im Sinn, wer von der Seele redet. In letzter Zeit jedoch ist der Naturalismus – die Auffassung, dass wir allein mit den Methoden der modernen Naturwissenschaften (oder einer bestimmten Naturwissenschaft) verlässliche Erkenntnis gewinnen können – zunehmend in die Defensive geraten.<sup>2</sup> Dies ist selbst dort unübersehbar, wo seine Dominanz am stärksten war, in der analytischen Philosophie.<sup>3</sup> In keiner philosophischen Disziplin, einschließlich der *Metaphysics* genannten Ontologie und der Philosophie des Geistes, kann man unterdessen fraglos einen naturalistischen Ansatz voraussetzen. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn nach einer Phase relativer psychologischer Enthaltensamkeit in der philosophischen und theologischen Anthropologie die für unser menschliches Selbstverständnis so zentrale Frage nach der Seele wieder laut wird.

Die vorliegende Aufsatzsammlung *Die menschliche Seele* trägt den Untertitel „Brauchen wir den Dualismus?“. Gemeint ist ein Leib-Seele-Substanzdualismus, wie er in der Neuzeit am wirkungsvollsten von Descartes vertreten wurde. Die Frage ist nicht ganz rhetorischer Natur. Obwohl sie von drei der lesenswertesten unter den zehn Beiträgen bejaht wird, machen die Herausgeber bereits im Vorwort deutlich, was ihnen als Antwort vorschwebt, nämlich ein entschiedenes Nein. Sie halten sich an Aristoteles und Thomas von Aquin mit ihren von Descartes verworfenen, in ihren Augen aber unwiderlegten Lehren von den „substantiellen Formen“ und der Seele als „Form“ des Körpers. Für ihren post-naturalistischen Antidualismus berufen sie sich – beide gehören dem Jesuitenorden an – unter anderem auf das biblische Menschenbild, von dem es oft heißt, es sei mit dem genannten Dualismus unverträglich. Sie gehen allerdings fehl in der Annahme, der Leib-Seele-Substanzdualismus sei erst ganz kürzlich von Denkern wie Richard Swinburne und Uwe Meixner aus einer Art Dornröschenschlaf erweckt worden. Zu den Verteidigern des Substanzdualismus in der vermeintlich dualismuslosen Vorgängergeneration zählten beispielsweise Alfred C. Ewing, die beiden *Gifford Lecturers* Hywel D. Lewis und Brand Blanshard, John Foster und John Eccles;<sup>4</sup> Hans Jonas und Karl Popper standen dem Substanzdualismus zumindest der Sache nach nahe.<sup>5</sup> Vier der zehn Beiträge nehmen ausdrücklich eine aristotelische Perspektive ein. Sie ist in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes nur am Rande präsent und vielfach überhaupt nicht als Alternative zu den geläufigen Positionen anerkannt. Daher haben ihre Verteidiger eine schwierige Aufgabe

<sup>1</sup> Diskussion von Niederbacher/Runggaldier (2006).

<sup>2</sup> Zum Begriff des Naturalismus vgl. Keil/Schnädelbach (2000), 7–45; Goebel (2005), 23–43.

<sup>3</sup> Paradigmatisch dafür: Corradini u. a. (2006).

<sup>4</sup> Vgl. Lewis (1969), (1973), (1982); Ewing (1958), 99–142; (1973), 69–95; Blanshard (1970), 3–33; Foster (1986); Eccles (1994).

<sup>5</sup> Vgl. Jonas (1981); Popper/Eccles (1977).

zu bewältigen, vergleichbar mit der Arbeit eines Archäologen, der unter einem zugewachsenen Pfad eine alte Handelsstraße freilegt. Die Beiträge sind in drei mit „Dualistische Herausforderungen“, „Historische Orientierungen“ und „Aristotelische Antworten“ überschriebene Gruppen eingeteilt. Drei englischsprachigen Aufsätzen stehen sieben deutschsprachige gegenüber. Erstaunlich ist, dass einer der Herausgeber den Beitrag eines Engländers ins Deutsche übersetzt hat, während der andere, aus dem deutschen Sprachraum stammende seinen eigenen Aufsatz in Englisch verfasst. Ein Namensregister hätte nicht geschadet.

Neun Beiträge sind aus einer Tagung hervorgegangen. Sie wurden von den Herausgebern um *Marianne Scharks* *Der aristotelische Begriff des Lebewesens* vermehrt. Dieser sehr anregende, auf einer größeren Studie der Verfasserin zum Begriff des Lebendigen beruhende Aufsatz fällt jedoch fast gänzlich aus dem Rahmen des Bandes heraus, insofern dort weder der Begriff der Seele noch der Leib-Seele-Dualismus thematisiert werden.<sup>6</sup> Er kann daher unbesprochen bleiben, ebenso wie der Beitrag von *Anselm W. Müller* mit dem anschaulichen Titel *Der neue Personen-Begriff: Dualistischer Wolf im bioethischen Schafspelz*, der wegen seines ethischen Blickwinkels einen zweiten Fremdkörper bildet.

In seinem Beitrag *The Indispensability of the Soul* konzipiert *Uwe Meixner* eine „über Bewusstsein verfügende Seele“ („sentient soul“, 24) als ein unkörperliches Handlungs- und Erfahrungssubjekt, das zumindest zeitweise einem Körper zugehörig und mit diesem verbunden ist. Eine Seele sei damit eine bestimmte Art von Substanz. Mit einem Körper verbunden sei eine Seele, insofern sie von diesem Körper aufgrund psychophysischer Naturgesetze hervorgebracht wird. Die Entwicklung von über Bewusstsein verfügenden Seelen gehe nach allem, was wir wissen, Hand in Hand mit der Entwicklung des Gehirns. Sie lasse sich evolutionsbiologisch erklären, weil der Besitz einer Seele Entscheidungsprozesse im Hinblick auf körperliche Handlungen ermögliche, welche für den Organismus einen Überlebensvorteil mit sich brächten. Eine solche Seele, die obendrein mit ihrem Körper zu interagieren vermag, sei aus wissenschaftlicher Sicht keineswegs ein Ding der Unmöglichkeit. Unvereinbar sei sie lediglich mit dem Physikalismus, einer ganz bestimmten metaphysischen Ausdeutung naturwissenschaftlicher Befunde. Aber weder apriorische noch empirische Gründe legten uns zum Beispiel auf das physikalistische Prinzip der kausalen Geschlossenheit des Physischen fest, nach der Physisches nur von wiederum Physischem verursacht werden könne. Und weil Erfahrung die Basis wissenschaftlicher Erkenntnis darstelle, erscheine die Annahme einer Seele sogar als unverzichtbar; denn der äußeren Erfahrung steht die innere Erfahrung gegenüber, deren Daten in ihrer Eigenart die Annahme einer Seele nötig machen. Bis hierher folgen die Ausführungen im Wesentlichen Meixners groß angelegter Apologie des Dualismus *The Two Sides of Being. A Reassessment of Psycho-Physical Dualism*.<sup>7</sup>

In größerer Ausführlichkeit geht Meixner auf die „Unverzichtbarkeit der Seele für den christlichen Glauben“ (31) ein. Die klassische christliche Sicht der Auferstehung besage, dass eine über Bewusstsein verfügende Seele, die einem menschlichen Körper zugehörte und mit diesem ein vollständiges menschliches Lebewesen bildete, nach einer gewissen Zeit, in der sie keinem Körper zugehörte, mit einem menschlichen Körper anderer Art vereinigt wird, um mit diesem dasselbe vollständige menschliche Lebewesen – allerdings ein „verklärtes“ (d. h. tief greifend verändertes) – zu bilden, welches bis zur Zerstörung des ihr ursprünglich zugehörigen Körpers existierte. Christliche Materialisten wie Peter van Inwagen hätten diesen Begriff von Auferstehung gegen die Vorstellung eingetauscht, dass ein menschlicher Körper, der schon für sich ein vollständiges menschliches Lebewesen bildete, nach einer gewissen Zeit rudimentärer Existenz wiederhergestellt werde, um dasselbe vollständige menschliche Lebe-

<sup>6</sup> Vgl. Schark (2005).

<sup>7</sup> Vgl. Meixner (2004b).

wesen zu bilden, das bis zur Zerstörung des ursprünglichen menschlichen Körpers existierte. In beiden Fällen erscheine die Auferstehung als ein von Gott herbeigeführtes Wunder, welches eine Verletzung von Naturgesetzen beinhaltet. Damit der auferstandene Mensch auch derselbe sei, benötigten beide Auffassungen überdies ein Kontinuitätskriterium. Und hier sei die klassische Sicht klar im Vorteil: Die substanzielle Seele, die für ihre Existenz nicht auf einen Körper angewiesen ist, garantiert die Kontinuität. Der christliche Materialist müsse dagegen annehmen, dass derselbe Körper des verstorbenen Menschen – auch ein augenscheinlich bei einer Atombombenexplosion vernichteter oder ein beim Untergang unseres Sonnensystems in Energie überführter – bis zu seiner Auferstehung wie auch nach seiner Auferstehung irgendwie weiterexistiert. Andernfalls würde er eine Lehre vertreten, die zumindest mit der christlichen Lehre von der Auferstehung *aller* Menschen unvereinbar ist. Das Problem der materialistischen Version von Auferstehung bestehe darin, nur mit einem menschlichen Körper und ohne eine Seele für die Identität des irdischen mit dem verstorbenen und dem auferstandenen Menschen aufkommen zu müssen. Auch ein Vertreter der klassischen Position, für den die Seele diese Identität verbürgt, dürfe nicht den Fehler begehen, wie Thomas von Aquin darüber hinaus die Identität des Körpers des irdischen Menschen mit dem Körper des auferstandenen Menschen zu lehren; denn damit würde er sich die Probleme der materialistischen Version unnötigerweise aufhalsen. Wenn die Seele die Identität verbürge, könne man getrost einräumen, was auch der biblische Befund nahe lege: dass unser auferstandener Körper ein anderer sei als unser irdischer Körper, obwohl diesem ähnlich.

Es seien hier zwei Probleme von Meixners Seelenlehre erwähnt; beide haben mit gewissen agnostischen Zügen seiner Metaphysik zu tun. Der traditionelle Substanzbegriff besagt vor allem ein unabhängig Seiendes. Die Unabhängigkeit der Seelensubstanz vom Körper geht aber in einem offensichtlichen Sinne verloren, wenn man mit Meixner annimmt, dass die Seele nach Maßgabe psychophysischer Gesetze von einem Körper „hervorgebracht“ (25) wird. Meixner hat damit keine Schwierigkeiten; denn er meint, dass der Begriff der Substanz überhaupt nicht denjenigen der ontologischen Unabhängigkeit enthalte. Es lasse sich, so glaubt er, kein Sinn von „unabhängig“ finden, der eine ontologische Kategorie vor allen anderen auszeichnen würde. Andere Interaktionisten wie Jonas haben angesichts der Annahme einer onto- und phylogenetischen Evolution des Geistes gezögert, diesen eine Substanz zu nennen;<sup>8</sup> und umgekehrt haben Substanzdualisten traditionell geglaubt, die Annahme einer Evolution des Geistes gerade wegen dessen Substantialität zurückweisen zu müssen. Nachdem Meixner andernorts einen ontologischen Pluralismus vertritt und einräumt, dass es mehrere – gleichermaßen kohärente – ontologische Systeme geben könnte,<sup>9</sup> würde er vielleicht selbst zugestehen, dass sich in einem anderen solchen System die Substanzkategorie in der gewohnten Weise bestimmen lassen mag, wenn dieses System nur verschieden genug von dem seinen ist. Ein anderes Bedenken betrifft den Dezisionismus Meixners am Schnittpunkt von Metaphysik und Erkenntnistheorie: So hält er den Realismus für eine letztlich unbegründbare Option, für den Ausdruck eines bloßen „epistemologischen Optimismus“, für einen von zwei „Rationalitätsstandards“ (vgl. 20), deren ewigen Konflikt mit einem empiristischen Anti-Realismus er in Weberscher Manier für rational unausragbar erachtet. Deswegen ist er der Meinung, dass alle seine Überlegungen zur Unverzichtbarkeit der Seele zu kurz greifen, falls die Aufgabe lautet, die *Realität* der Seele darzutun. Gleichwohl hält er dafür, „dass die Unverzichtbarkeit der Seele ein guter Grund dafür ist, die Existenz von Seelen anzunehmen“ (ebd.).

<sup>8</sup> Siehe etwa Jonas (1992), 218: „Dennoch ist nach einer monistischen Lösung des Rätsels zu suchen, da nun einmal die Stimme der Subjektivität in Tier und Mensch aus den stummen Wirbeln des Stoffes empor getaucht ist und weiter daran haftet.“

<sup>9</sup> Vgl. Meixner (2004a), 12–15.

Aber es ist schwer sich vorzustellen, was hier mit einem „guten Grund“ gemeint sein könnte und wieso die Unverzichtbarkeit der Seele ein solcher Grund sein sollte. Ferner mag man befürchten, dass sich eine Theorie verschiedener Rationalitätsstandards nicht auf das Realismusproblem begrenzen lässt und in einen universalen Relativismus mündet, wie er Meixner augenscheinlich fern liegt.<sup>10</sup>

Bei dem Beitrag von *Richard Swinburne, Wodurch ich ich bin – Eine Verteidigung des Substanzdualismus*, handelt es sich um die Zusammenfassung zentraler Gedanken aus seinem Werk *The Evolution of the Soul*.<sup>11</sup> Nach der Skizze einer dreikategorialen Ontologie von Substanzen, Eigenschaften (unterteilt in wesentliche und nicht-wesentliche) sowie Ereignissen, definiert Swinburne mittels eines epistemologischen Kriteriums eine geistige Eigenschaft als eine solche, „zu deren Instantiierung jede Substanz, in der sie instantiiert ist, notwendigerweise privilegierten Zugang bei jedem Vorkommen ihrer Instantiierung hat“ (42). Ein geistiges Ereignis sei ein Ereignis, „zu dessen Ablauf die darin involvierte Substanz privilegierten Zugang hat“ (ebd.), und eine geistige Substanz „eine Substanz, zu deren Existenz diese Substanz notwendigerweise privilegierten Zugang hat“ (44). Unter einer „rein geistigen Substanz“ versteht er eine solche, für die einzig geistige Eigenschaften wesentlich sind, was nicht ausschließe, dass ihr kontingenterweise auch körperliche Eigenschaften zukommen. Menschliche Personen sind für Swinburne trotz ihrer Körperlichkeit rein geistige Substanzen, benötigen also ihren Körper nicht um zu existieren. Das Prinzip von der Geschlossenheit des Physischen lehnt er ab und behauptet, dass geistige wie körperliche Ereignisse jeweils sowohl von geistigen als auch von körperlichen Ereignissen verursacht werden können. Den *Begriff* personaler Identität säubert Swinburne von jeder körperlichen Bedingung; eine bestimmte Art von körperlicher Kontinuität komme, wie Swinburne in früheren Veröffentlichungen betont, lediglich als – fehlbares – epistemisches *Kriterium* für personale Identität in Frage.<sup>12</sup>

Dies geschieht in zwei Schritten. Das auf Bernard Williams zurückgehende Gedankenexperiment von der Transplantation je einer Hemisphäre meines Gehirns in zwei verschiedene Körper zeige zunächst,<sup>13</sup> dass das Schicksal unseres Gehirns – oder irgend eines anderen Teils unseres Körpers oder auch unseres Körpers insgesamt – nicht allein unser persönliches Schicksal ausmachen kann. Physische Kontinuität gleich welcher Art sei keine hinreichende Bedingung für personale Identität. Das weitere Gedankenexperiment von der Ersetzung einer Hemisphäre meines Gehirns durch die entsprechende Hemisphäre meines Klons und der anschließenden Ersetzung auch der anderen Hemisphäre meines Gehirns durch die entsprechende Hemisphäre meines Klons demonstrierte darüber hinaus, dass das Schicksal meines Gehirns – oder irgend eines anderen Teils meines Körpers oder auch meines Körpers insgesamt – mein persönliches Schicksal überhaupt nicht präjudiziert. Physische Kontinuität sei nicht nur keine hinreichende, sondern nicht einmal eine notwendige Bedingung für personale Identität. Sowohl für meine Existenz als auch für mein Fortbestehen durch die Zeit sei die Existenz eines Gehirns oder Körpers allenfalls physikalisch, nicht aber metaphysisch notwendig, und zwar weder im Sinne einer apriorischen noch im Sinne einer aposteriorischen metaphysischen Notwendigkeit. Die Vorstellung, dass ich ohne Körper existiere, sei nicht inkohärent. Metaphysisch notwendig für meine jetzige Existenz wie auch für mein Fortbestehen durch die Zeit sei hingegen „eine Seele [...], eine rein geistige Substanz, welche das wesentliche Ich ist“ (52). Ich zu sein beinhalte nicht, irgend eine der körperlichen oder geistigen Eigenschaften zu

<sup>10</sup> Eine Verteidigung des metaphysischen Realismus im Rahmen einer transzendentalen Reflexion auf die kantische Metaphysikkritik findet sich bei Lowe (1999), 3–8; vgl. auch (2002), 7–9; zur Kritik dieser Ansätze vgl. Goebel (2009).

<sup>11</sup> Vgl. Swinburne (1997).

<sup>12</sup> Vgl. Swinburne (1999), 101–119; (1984), 19, 49.

<sup>13</sup> Vgl. Williams (1978), 78–104.

besitzen, welche ich jetzt besitze. Unabhängig von solchen Eigenschaften habe jede Person und also jede Seele als ihr wesentlicher Teil eine – wie Swinburne in Anlehnung an das lateinische *haecceitas* sagt – *thisness*, ein individuelles Wesen, „eine Einmaligkeit, die sie zu der Seele macht, die sie ist“ (58); daher erachtet er den Wunsch, ein anderer Mensch, aber dieselbe Person zu sein, im Gegensatz zu Leibniz als kohärent.<sup>14</sup> Das bedeute, dass der Begriff der personalen Identität nicht nur keine körperliche Identität, sondern auch keine wie auch immer geartete geistige Kontinuität besagt. Personale Identität, so die bereits 1973 vorgetragene These Swinburnes im Anschluss an Chisholm, Butler und Reid,<sup>15</sup> ist ein einfacher, unanalysierbarer Begriff – wenn uns auch die geistigen und körperlichen Eigenschaften häufig darüber Aufschluss geben, ob personale Identität vorliegt oder nicht.<sup>16</sup> Swinburne schließt mit der Aufzählung dreier Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit eine körperliche Substanz als mein Körper – d.h. als mit meiner Seele verbunden – gelten kann: dass ich ihn absichtlich bewegen kann, ohne irgend etwas anderes absichtlich bewegen zu müssen; dass er das von der Welt affizierte Medium für meine Erkenntnis der Welt ist; und dass ich mit ihm so „kausal verbunden“ (ebd.) bin, dass bestimmte Einwirkungen auf ihn bestimmte Empfindungen in mir verursachen. Unsere Leiber, so Swinburne, bringen unsere Seelen mit anderen Seelen in Kontakt, ermöglichen Gemeinschaften von Personen: „Daher ist die christliche Lehre von der Auferstehung des Leibes eine gute Sache“ (58 f.). *Mein* Leib werde ein Körper aber nur durch seine Verbindung mit meiner Seele. Deshalb sei die Existenz meiner Seele nach dem Tod für die Auferstehung eines (anderen) Körpers, welcher meiner sein soll, ganz unerlässlich.

Eine Kritik Swinburnes kann an mindestens zwei Stellen ansetzen, bei seinen Einwänden gegen die, wie er sich ausdrückt, „empiristischen“ Theorien personaler Identität, welche diese an eine Bedingung entweder körperlicher oder geistiger Kontinuität – oder sowohl körperlicher als auch geistiger Kontinuität – binden; oder bei seiner noch weiter gehenden Behauptung, Personen seien für ihr Fortbestehen überhaupt nicht auf einen Körper angewiesen, weil die Annahme einer körperlosen Existenzweise von Personen als Seelensubstanzen keinen Widerspruch enthält. Swinburnes Beitrag entstammt einer Debatte, deren Grundpositionen spätestens in den 1980er Jahren deutlich Gestalt annahmen, der Debatte um den Begriff der personalen Identität. Hier besteht eine gegnerische Strategie darin, die von Swinburne und anderen ins Spiel gebrachten Gedankenexperimente als wenig aufschlussreich abzutun, da wir uns nicht sicher sein könnten, dass die darin beschriebenen Szenarien wirklich logisch möglich sind.<sup>17</sup> Dieser Einwand liegt dort besonders nahe, wo Swinburne behauptet, es gäbe keine logische „Unvereinbarkeit in der Annahme, dass ich ohne einen Körper weiterexistiere und -funktioniere“ (51). Swinburne hat auf solche Einwände geantwortet, dass die von ihm ins Feld geführten chirurgischen Eingriffe in unsere Körper und unser Hirn „leider weit entfernt“ von bloßen Gedankenexperimenten seien;<sup>18</sup> und dass die Beweislast bei dem „philosophischen Kritiker“ liege, wenn er Szenarien, wie sie von den Religionen und in der Literatur im Überfluss gezeichnet werden, und „allgemein verbreitete Überzeugungen und Hoffnungen“ für inkohärent erachte.<sup>19</sup> Eine andere gegnerische Strategie besteht darin, unsere gewöhnlichen Vorstellungen von personaler Identität – und damit von Personalität –

<sup>14</sup> Vgl. Swinburne (1999), 116.

<sup>15</sup> Vgl. Chisholm (1969).

<sup>16</sup> Die Auffassung, dass es sich bei dem Begriff der personalen Identität um einen unanalysierbaren Grundbegriff handele, wird auch von E. J. Lowe vertreten; vgl. Lowe (1989), Kap. 7; sowie (1996), 14–51 („Substance and Selfhood“).

<sup>17</sup> Vgl. bes. Wilkes (1988).

<sup>18</sup> Swinburne (1997), 150.

<sup>19</sup> Swinburne (1999), 118.

in Frage zu stellen. So ist etwa bestritten worden, dass es sich bei der personalen Identität um eine ein-eindeutige, absolute oder intrinsische Relation handelt. Dies kommt aber einer Aufgabe unseres Begriffs personaler Identität gleich und führt zu einem extremen metaphysischen und ethischen Revisionismus, wie er am deutlichsten von Parfit ausgesprochen wurde.<sup>20</sup> Wohl nicht zu Unrecht sah Swinburne in dessen Position „eine ganz natürliche Weiterentwicklung“ der von ihm zurückgewiesenen „empiristischen Theorie der personalen Identität“.<sup>21</sup>

Der Aufsatz von *Josef Quitterer* mit dem unmissverständlichen Titel *Ich bin keine geistige Substanz* ist eine Auseinandersetzung mit eben diesen Thesen Swinburnes. Ein erster, ausführlicher Teil dient deren Widerlegung; ein zweiter, eher skizzenhafter Teil bringt ein aristotelisch-thomistisches Lehrstück als bessere Alternative ins Spiel. Wenn es Swinburne zufolge logisch möglich ist, dass ich ohne Körper existiere, so frage sich, welches die „notwendigen Bedingungen für das Bestehen dieser logischen Möglichkeit“ seien (64). Quitterer hat die Weiterexistenz einer Person nach dem Verlust ihres Körpers im Sinn, und seine Fragestellung ist wohl wie folgt zu verstehen: Was bedeutet es, wenn man sagt, eine körperhafte Person  $P_1$  zum Zeitpunkt  $t_1$  sei identisch mit einer körperlosen Person  $P_2$  zu einem späteren Zeitpunkt  $t_2$ ? Nun liegt die Pointe von Swinburnes Theorie personaler Identität aber gerade darin, dass er den Begriff der personalen Identität als unanalysierbar ausweist. Alle Versuche, metaphysische Bedingungen für personale Identität auszumachen, sind nach Swinburne vergeblich und liefern bestenfalls epistemische („nicht-konstitutive“) Kriterien, anhand derer wir in der Regel das Vorliegen der Relation personaler Identität erkennen können. Swinburnes These lautet, dass personale Identität eine geistige Kontinuität weder bedeutet noch beinhaltet, obschon diese ein brauchbares Kriterium für jene abgibt. Das scheint auch Quitterer zu wissen. Dennoch bietet er zunächst eine relativ breite Diskussion der Frage, ob sich geistige Kontinuität als metaphysische Bedingung für personale Identität eignet, um Swinburnes These sodann als eine Art Bedingungs-Skeptizismus zu präsentieren. Um geistige Kontinuität als metaphysische Bedingung für personale Identität zu diskreditieren, beruft sich Quitterer auf den dokumentierten Fall eines hirngeschädigten Patienten. Doch sein Beispiel bleibt fragwürdig, weil es von jenem Patienten bald heißt, dass sich sein Gedächtnis „auf den Zeitraum einer Minute“ beschränkt, und bald, dass sich sein Bewusstsein „ausschließlich auf das im Augenblick Erlebte“ erstreckt; bald, dass er die Fähigkeit verloren hat, „so etwas wie andauernde mentale Zustände zu haben“, und bald, dass er „zumindest noch über ein allgemeines Wissen von Dingen und Personen“ verfügt (65 f.).

Aus der Not des Versagens beider Kontinuitätsbedingungen macht Swinburne nach Quitterer gewissermaßen eine dualistische Tugend und führt „die geistige Substanz“ als „notwendige und hinreichende Bedingung für die diachrone Identität der Person“ (69) ein. Hier wendet Quitterer ein, dass die Rede von einer „geistigen“ Substanz bedeutungslos würde, wenn geistige Kontinuität nicht (in einem unerfüllbar anspruchsvollen Sinne) zu den Identitätsbedingungen einer solchen Substanz zählt. Für Quitterer besagt geistige Substanz ein kontinuierliches geistiges Leben, „pure mentale Aktivität“ (70). Im Hintergrund steht die Frage, was es für eine geistige Substanz heißt, zu existieren. Ist dazu wirklich „Tätigkeit“, „Lebendigkeit“ oder gar Bewusstsein nötig? Oder ist ein bloßes Vermögen hierzu ausreichend? Die *res extensa* ist notwendig ausgedehnt; in welchem Sinne des Wortes ist es für die *res cogitans* wesentlich, dass sie denkt? Obwohl Quitterer suggeriert, dass sich Swinburne mit einer anspruchlosen Vorstellung von geistiger Kontinuität zufrieden gibt, ist diesem zufolge die Frage nicht eindeutig zu beantworten („was für eine willkürliche Angelegenheit es oft ist, ob wir

<sup>20</sup> Vgl. Parfit (1984).

<sup>21</sup> Swinburne (1999), 112.

sagen, dass irgend eine Person, obwohl unbewusst, existiert“).<sup>22</sup> Wir sollten, so sein ungewöhnlicher Vorschlag, offen sein für die Möglichkeit, dass eine geistige Substanz zu existieren aufhört und zu einem späteren Zeitpunkt als dieselbe weiter existiert.<sup>23</sup> Das ist freilich nur die – vielleicht erstaunlichste – Konsequenz aus seiner These, dass der Begriff personaler Identität einfach und unanalysierbar ist. Sie zeigt, dass es auf einem Missverständnis beruht, wenn sein Gegner behauptet: „Wenn Swinburne zur Absicherung unserer kontinuierlichen geistigen Existenz auf eine immaterielle geistige Trägersubstanz (Seele) zurückgreift, dann kann er dies nur, indem er dieser Substanz auch zu jenen Zeitpunkten geistige Eigenschaften zuschreibt, in welchen sie diese nachweislich nicht hat.“ (70)

In seinem abschließenden Plädoyer für die aristotelische Position versteht es Qwitterer, die Konturen der Lehre von der Seele als „Form des lebendigen Körpers“ auf wenigen Seiten deutlich werden zu lassen. Doch bleibt deren Etablierung in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes hier nur Programm, sein Plädoyer weitgehend Bekenntnis. Während die Unterscheidungen zwischen Substanz und Akzidenz, Individuen und Universalien, und neuerdings auch jene zwischen Arten und Eigenschaften – die Ontologie der aristotelischen *Kategorienschrift* – heute wieder lebhaft diskutiert werden, ist das Begriffspaar „Form und Materie“, von Historikern der Philosophie abgesehen, jüngst auf vergleichsweise wenig Interesse gestoßen.<sup>24</sup> Daher käme es wohl darauf an, Begriffe wie „formales Prinzip“, „substantielles Prinzip“ „Vollkommenheit (*entelecheia*)“ und „Funktionsprinzip des lebendigen Körpers“ in einem ersten Schritt systematisch einzuführen und daraufhin deren Leistungsfähigkeit darzutun.

Michael Bordts Beitrag *Metaphysischer und anthropologischer Dualismus in Platons Phaidon* geht der Frage nach, ob der platonische Sokrates im *Phaidon* wirklich, wie gemeinhin angenommen, einen „strengen Dualismus von Körper und Seele“ (99) vertritt. Bordt kann im *Phaidon* – aber auch in den übrigen platonischen Dialogen, die von der Seele handeln – im Endeffekt keinen solchen „anthropologischen“ Dualismus finden. Was sich dagegen finde, sei ein „metaphysischer Dualismus“, nämlich die Unterscheidung zweier gegensätzlicher Arten des Seienden, des wandelbaren „Sichtbaren“ von dem unwandelbaren „Unsichtbaren“. Bordts These lautet nun, dass es gerade jener metaphysische Dualismus sei, der dem anthropologischen Dualismus im Wege stehe. Denn da die Seele nicht nur das Intelligible erkennen, sondern auch, indem sie sich des Körpers bedient, Urteile über die wahrnehmbare Welt fällen könne, ließe sie sich nicht eindeutig dem Bereich des Unsichtbaren zuordnen. Eine solche Zuordnung hätte, wäre sie möglich gewesen, einen eleganten Beweis der Unsterblichkeit der Seele geliefert; so aber müsse der dritte Unsterblichkeitsbeweis im *Phaidon*, der eine solche Zuordnung anstrebt, sein Ziel verfehlen, weil „es nicht gelingt, innerhalb eines metaphysischen Dualismus einen anthropologischen Dualismus zu begründen“ (113), weil „sich ein metaphysischer Dualismus nicht mit einem anthropologischen Dualismus verträgt“ (114). In seiner Einführung in die Philosophie Platons hatte Bordt noch eine traditionellere Deutung der platonischen Seelenlehre vorgetragen.<sup>25</sup>

Es könnte scheinen, als müsse man, um den Wind aus den Segeln von Bordts Neuinterpretation zu nehmen, das hermeneutische Meisterstück einer alternativen *Phaidon*-Interpretation bewältigen. Doch genügt es vielleicht, auf eine Verwechslung aufmerksam zu machen, die hier offenbar am Werk ist. Denn wieso sollte ein Leib-Seele-Dualismus zur Voraussetzung haben, dass sich die mit dem Körper verbundene Seele eindeutig einem ontologischen Bereich

<sup>22</sup> Swinburne (1997), 178.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 179.

<sup>24</sup> Vgl. jedoch Lowe (1999), 190–209; Oderberg (1999) und (2005).

<sup>25</sup> Vgl. Bordt (1999), 81 f.

des „Unwandelbaren“ zuordnen lässt, so dass an ihrer Unsterblichkeit kein Zweifel mehr ist? Es ist eines, den Leib-Seele-Dualismus zu konzipieren. Ein anderes ist es, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Nicht alle Leib-Seele-Dualisten haben einen Beweis der Unsterblichkeit der Seele für möglich gehalten. Der von Bordt untersuchte dritte Unsterblichkeitsbeweis wird in einem Gespräch des Sokrates mit dem Pythagoräer Kebes entwickelt. Kebes ist von der Präexistenz der Seele überzeugt, während er ihre Unsterblichkeit leugnet. Ein Dualismus von Leib und Seele wird hier also bereits vorausgesetzt. Dass der Beweis in Schwierigkeiten gerät, kann daher schwerlich Zweifel an der Existenz eines platonischen Leib-Seele-Dualismus begründen. Der Leib-Seele-Dualismus des platonischen Sokrates beinhaltet als solcher nur, dass die Weiterexistenz der Seele nach dem Untergang des Leibes logisch möglich ist. Wer davon nicht überzeugt ist, wird kaum nach einem Beweis für die Unsterblichkeit der Seele suchen. Und auch wenn Bordt schließt: „Die Tatsache, dass die Seele den Körper zu Hilfe nehmen kann [...], wenn sie Urteile über die wahrnehmbare Welt fällen will [...], macht es innerhalb eines metaphysischen Dualismus unmöglich, einen klaren anthropologischen Dualismus zu vertreten“ (110), setzt er in der Prämisse bereits explizit die dualistische Vorstellung einer Seele voraus, die sich des Körpers bedient; daher kann sein Schluss nicht gültig sein. Jeder Leib-Seele-Dualismus, wenn er nicht von vornherein unplausibel erscheinen will, muss die zumindest scheinbare Verbindung von Leib und Seele in diesem Leben bedenken. Aber dadurch muss er noch lange nicht seine Identität als Leib-Seele-Dualismus einbüßen.

Uwe Voigt untersucht in *Wozu brauchte Aristoteles den Dualismus? Oder: Warum sich der aktive Geist nicht naturalisieren lässt* die Frage, ob die aristotelische Rede vom so genannten „aktiven Geist“ im Sinne eines *Leibseele-Geist-Dualismus* zu verstehen ist oder nicht. Während sich die Geschichte dieses Problems der aristotelischen Seelenlehre „über mehrere Jahrtausende und Kulturkreise“ (135) erstreckt habe, sei die in modernen anti-dualistischen Kreisen gepflegte Debatte um die Bedeutung der aristotelischen Psychologie von einem merkwürdigen „gentlemen’s agreement“ gekennzeichnet, das Thema des von der Tradition so genannten aktiven Geistes (*nous poietikos*) weitgehend „auszusparen“ (118, Anm. 7) – jenen „Stachel im Fleisch“ der anti-dualistischen Aristoteles-Interpretation“ (119), dem mit entwicklungsgeschichtlichen Methoden nicht beizukommen sei. Unstrittig sei, dass Aristoteles mit seiner These von der Seele als der „Form eines natürlichen Körpers, der in Möglichkeit Leben hat“ weder einen Leib-Seele-Dualismus lehre noch einen materialistischen Monismus. Bereits die Frage nach der zahlenmäßigen Einheit oder Verschiedenheit von Seele und lebendem Körper stelle für Aristoteles einen „Fehler“ (122) dar. Auch seine Rede von den verschiedenen Seelenteilen scheine zunächst nicht pluralistisch im Sinne einer Realdistinktion gemeint zu sein. Doch die berühmt-berüchtigten Aussagen in *De generatione animalium* und *De anima* lösten den aktiven Geist aus dem Verbund der übrigen Seelenteile, erklärten ihn zu einem „eigenständige[n] Wesen [...], das als unveränderlich und unvergänglich der wandelbaren sublunaren Welt entrückt und in diesem Sinne transzendent ist“ (134).

Daraus ergibt sich, so Voigt, ein „Trilemma“ für die Deutung der aristotelischen Seelenlehre (der Einfachheit halber schreibe ich „Geist“ statt „aktiver Geist“ und „Seele“ statt „menschliche Seele“): Entweder man halte fest, dass Aristoteles (a) den Leib-Seele-Dualismus verwarf und (b) den Geist als einen Teil der Seele betrachtete, dann müsse man (c) einen aristotelischen Leib-Seele-Geist-Dualismus leugnen; oder man halte (c) am Leibseele-Geist-Dualismus und (b) an der Lehre vom Geist als einem Teil der Seele fest und bestreite folglich, dass Aristoteles (a) den Leib-Seele-Dualismus verwarf; oder man halte fest, dass Aristoteles (a) den Leib-Seele-Dualismus verwarf, (c) einen Leibseele-Geist-Dualismus hingegen vertrat, und bestreite folglich, dass er (b) den Geist als einen Teil der Seele betrachtete.

Es ist jedoch irreführend, mit Voigt hier von einem Trilemma zu sprechen, so dass gelten

würde: „Wird eines der drei ‚Hörner‘ des Trilemmas zurückgewiesen, dann bleiben zwei miteinander verträgliche Aussagen zurück“ (135).<sup>26</sup> Zwar können

(a) <i>Negation des Leib-Seele-Dualismus</i> ,	L	l	S
(b) <i>Lehre vom Geist als einem Seelenteil</i> und	G	ε	S
(c) <i>Leibseele-Geist-Dualismus</i>	G	l	{L, S}

in der Tat nicht zugleich wahr sein.<sup>27</sup> Dies liegt aber keineswegs daran, dass die Wahrheit von (a) und (b) die Falschheit von (c) erzwingt, die Wahrheit von (a) und (c) die Falschheit von (b), und die Wahrheit von (b) und (c) die Falschheit von (a). Vielmehr schließen bereits (b) und (c) einander aus; denn wenn (b) der Geist ein Teil der Seele ist, dann kann er nicht dualistisch einer aus dem Leib und der Seele-abzüglich-des-Geistes gebildeten Menge gegenübergestellt werden:  $(\neg c) G \not\vdash \{L, S\}$ ; und wenn umgekehrt (c) der Geist dem Leib und der Seele dualistisch gegenübergestellt werden kann, dann kann er kein Teil der Seele sein:  $(\neg b): \neg(G \varepsilon S)$ . Daher wird zwar (c) falsch, wenn (a) und (b) beide wahr sind; aber (c) wird bereits dann falsch, wenn allein (b) wahr ist. Und ebenso wird (b) zwar falsch, wenn (a) und (c) beide wahr sind; aber (b) wird bereits dann falsch, wenn allein (c) wahr ist. Hingegen wird (a) niemals falsch, weder unter Voraussetzung der Wahrheit von (b) noch unter Voraussetzung der Wahrheit von (c); und dass (b) und (c) zugleich wahr sind, ist wie gezeigt unmöglich.

Vielleicht wäre es angesichts dessen besser, das Problem von vornherein wie folgt zu formulieren: Wie verhält sich der aktive Geist zur ganzen menschlichen Seele, wenn man mit Aristoteles zwar (a) den Leib-Seele-Dualismus verwirft, zugleich aber (c) einen Leibseele-Geist-Dualismus vertritt? Was also ist der genaue Sinn der Aussage (b), dass der aktive Geist ein „Teil“ der menschlichen Seele ist – sofern es überhaupt sinnvoll ist, eine solche Aussage zu treffen? Denn (a) oder (c) zu bestreiten, erscheint in Anbetracht der Textlage ein aussichtsloses Unterfangen; eine Inkonsistenz vorschnell hinzunehmen, zeugt von hermeneutischer Gedankenlosigkeit; und die Auslegekunst wird zur Farce, wo man den Leibseele-Geist-Dualismus bei der Deutung der aristotelischen Seelenlehre unberücksichtigt lässt, weil man sich aus naturalistischem Vorurteil wünscht, dass Aristoteles ihn nie konzipiert hätte.<sup>28</sup> Voigt kritisiert die Deutung des Alexander von Aphrodisias und des mittelalterlichen so genannten Averroismus, nach der es sich beim aktiven Geist „entweder unmittelbar um den göttlichen Geist [...] oder um eine diesem verwandte transzendente Entität“ handelt (136). Denn hier erscheine die Verbindung des aktiven Geistes mit der menschlichen Seele als kontingent – während es Aristoteles doch so sehe, dass der aktive Geist „in seiner spezifischen Aktivität“ (ebd.), also wesentlich und mithin notwendig auf unzweifelhaft nicht-göttliche Teile der menschlichen Seele angewiesen bleibt, namentlich auf den leidensfähigen Geist. Genau in die entgegengesetzte Richtung geht die Lösung, die Voigt vorschwebt: nämlich den aktiven Geist in der Tradition des Themistios mit dem Menschen selbst gleichzusetzen. Diese Interpretation hat er jedoch, ohne sie vollends aufzugeben, in eine Fußnote verbannt, weil sie von Aristoteles weg zu Platon und zum Neuplatonismus führe. Im Haupttext versucht er, eine Variante dieser Lösung zu umreißen, die der *intentio Aristotelis* näher kommen soll: Danach steht der aktive Geist als solcher in keinerlei wesentlichen Verbindung mit dem Körper, ist er „abgetrennt und mit ihm [sc. dem lebenden Körper] unvermischt“; andererseits ist er auf diesen Körper „als eine Ermöglichungsbedingung seiner Aktivität“ (142) bezogen. Doch dies vermag den Anschein eines Widerspruchs nicht zu beseitigen. Denn da die besagte Aktivität

<sup>26</sup> Vgl. schon Voigt (2002).

<sup>27</sup> Zur Notation: l = verhält sich dualistisch zu; l̄ = verhält sich nicht dualistisch zu.

<sup>28</sup> Vgl. Wilkes (1992), 215 f.

den aktiven Geist gerade *als solchen* auszeichnen dürfte, scheint dies darauf hinauszulaufen, eine wesentliche Verbindung zwischen dem aktiven Geist und dem Körper in ein und derselben Hinsicht zu negieren und zugleich zu affirmieren. Wenn Voigt ausführt, was seine Interpretation für den lebendigen Körper und dessen Angewiesenheit auf die Seele bedeutet, wird deutlich, wie er diesen Konflikt aufzulösen geneigt ist: Nicht die ganze Seele mitsamt dem aktiven Geist sei im Falle des Menschen die „Form des lebenden Körpers“, sondern nur diejenigen Seelenteile, welche sich „in rein biologischer Begrifflichkeit“ (141 f.) fassen lassen. Dadurch eröffne sich die von Aristoteles in dessen verlorenem Dialog *Eudemos* aufgegriffene Perspektive, dass der individuelle Mensch kraft seines Geistes den Tod überdauert. Dies läuft auf eine interessante Position hinaus, wie sie heute unter anderem von Robert Spaemann vertreten wird:<sup>29</sup> Man deutet den aristotelischen *Leibseele-Geist*-Dualismus im Sinne eines *Leib-Geistseele*-Dualismus (wobei „Leib“ den beseelten, d. h. lebendigen Körper meint) und nähert sich so wieder – unbeschadet der nunmehr biologisch restringierten *anima-forma-corporis*-Lehre – einem platonisierenden Leib-Seele-Dualismus an.

In einem der schwierigsten Beiträge dieses Bandes, *Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the Soul*, geht Eleonore Stump einer doppelten Frage nach: Handelt es sich nach Thomas von Aquin bei den folgenden Entitäten um ein und dieselbe menschliche Person: (a) der irdische, aus Leib und Seele „zusammengesetzte“ individuelle Mensch; (b) die „abgetrennte Seele“ (*anima separata*) dieses Menschen im Zwischenzustand nach seinem leiblichen Tod; (c) der aus dieser Seele und dem auferstandenen Leib zusammengesetzte individuelle Mensch? Und ist die Lehre des Thomas in diesem Punkt konsistent? Dies seien brennende Fragen. Denn einerseits erblicke Thomas in der Seele im Unterschied zu Platon keineswegs den Menschen selbst, sondern vielmehr die „Form“ seines Leibes, im Menschen aber ein „Kompositum“ aus Leib und Seele; andererseits lehre er, dass diese Seele auch nach dem Verlust des Leibes weiter besteht, ja dass sie die Identität des irdischen mit dem auferstandenen Menschen verbürgt. Weil nach Thomas eine Person aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, hätten ihn manche – namentlich Robert Pasnau und Peter van Inwagen – so verstanden, als sei die abgetrennte Seele kein menschliches Individuum; als höre der individuelle Mensch mit seinem Tode auf zu existieren, bis er bei der Auferstehung des Leibes von Neuem zu existieren begönne. Ein guter Teil von Stumps Aufsatz dient dem Nachweis, dass letzteres nicht die Auffassung des Thomas gewesen sein kann. Seine Lehren müssten andernfalls unstimmig, als theologischer „Kokolores“ („gibberish“, 161), ja als „häretisch“ (162) erscheinen. „Die Existenz einer abgetrennten Seele“, so lautet ihr Schluss, „ist nach Thomas hinreichend für die Existenz des Menschen, dessen Seele sie ist“ (162 f.), „ist hinreichend für die Existenz einer Person“ (170).

Ein solches Ergebnis verschärft das Problem indes nur. Wie ist dies möglich, wenn doch eine Person – ein menschliches Individuum – aus Leib und Seele „zusammengesetzt“ ist? Stumps Antwort besteht unter anderem aus diesen drei Thesen:

- (A) ‚Metaphysische Konstitution‘ ist nicht dasselbe wie Identität (vgl. 168 f.).
- (B) Zwei Personen sind genau dann identisch, wenn ihre *Seelen* dieselben sind (vgl. 172).
- (C) Gleichwohl ist eine Person nicht mit ihrer Seele identisch (vgl. 170).

Hier kann man zum einen fragen, ob diese Antwort wirklich, wie Stump behauptet, auch jene des Thomas von Aquin ist. Zum anderen wäre zu untersuchen, ob die einzelnen Thesen haltbar sind und ob sie sich miteinander vereinbaren lassen. Ich will hier nur kurz versuchen zu zeigen, dass Stumps Antwort nicht der Position des Thomas entspricht. Dabei wird, so hoffe

<sup>29</sup> Vgl. Spaemann (2006); siehe auch die Besprechung von Goebel (2006), 301–310, hier 302 f.

ich, deutlich werden, warum sie auch in systematischer Hinsicht keine ernst zu nehmende Alternative darstellt.

These (C) ist die Negation einer Position, in der Thomas den Kern der von ihm zurückgewiesenen platonischen Seelenlehre sieht;<sup>30</sup> und auch (B) dürfte die Ansicht des Thomas korrekt wiedergeben. Wie aber steht es mit These (A)? Was überhaupt besagt These (A)? Mit ‚metaphysischer Konstitution‘ ist nichts anderes gemeint als die Kombination von Form und Materie. Hier fällt zunächst auf, dass Stump die Begriffe „Konstitution/Konstituente“ und „Komposition/Komponente“ für gleichwertig erachtet – worin sie keineswegs mit allen zeitgenössischen Ontologien übereinstimmt.<sup>31</sup> „Komposition“ oder „Zusammensetzung“ hat in der Regel einen mereologischen Sinn und betrifft die Relation zwischen einem nicht-einfachen Ganzen und seinen Teilen. Stump spricht dementsprechend von Leib und Seele als den „Komponenten“ (172) und von der Seele *qua* Form als einem „metaphysischen Teil“ der Person (168 f.). Aber lässt sich die hylemorphistische Kombination von Form und Materie zu einer ersten aristotelischen Substanz wirklich mereologisch verstehen? Das ist – nicht ohne Grund – bezweifelt worden.<sup>32</sup> Wenn es sich hingegen bei der Relation einer Substanz zu ihren metaphysischen Prinzipien Form und Materie um eine Beziehung *sui generis* handelt, wäre es vielleicht angemessener, für sie ein eigenes Wort zu reservieren wie zum Beispiel „Konstitution“, und Ausdrücke wie „Zusammensetzung“ und „Kompositum“ ganz zu vermeiden.

Aber das eigentliche Problem von Stumps Thomasinterpretation ist noch ein anderes. Stump verweist auf eine Stelle im *Metaphysikkommentar*, aus der in der Tat hervorgeht, dass Thomas im Falle eines bestimmten Typs der Zusammensetzung von Teilen zu einem Ganzen das Ganze als auf seine Teile irreduzibel erachtet (*„quod ipsum compositum non sit ea ex quibus componitur“*).<sup>33</sup> Es handelt sich um jenen Typ der Zusammensetzung, bei dem die Teile zu einer wirklichen Einheit verschmelzen. Ein von Thomas angeführtes Beispiel sind „gemischte Körper“ wie das aus den Elementen Feuer und Erde bestehende Fleisch, bei denen die „Form“ verbürgt, dass eine wirkliche Einheit entsteht. Stump schließt daraus ohne weiteres, dass Thomas auch im Falle der „metaphysischen“ Kombination von Form und Materie und somit auch im Falle der „Konstitution“ einer menschlichen Person durch die Kombination von Leib und Seele die *constitution-is-not-identity*-These vertritt: „Folglich ist für Thomas ein Mensch weder mit dem integralen noch mit den metaphysischen Teilen identisch, welche ihn konstituieren. [...] was einen Menschen konstituiert ist nicht dasselbe wie das, mit dem ein Mensch identisch ist.“ (168 f.)

Jedoch lässt sich der von Stump angeführten Stelle nichts Dergleichen entnehmen. Denn Thomas bezieht sich hier überhaupt nicht auf die metaphysische Konstitution von Feuer durch Form und Materie, sondern allein auf die *materielle* Konstitution des Fleisches aus den Elementen Feuer und Erde: Nur für die materielle Konstitution gilt die Nichtidentitäts-These „Fleisch ist nicht bloß Feuer und Erde“.<sup>34</sup> Hier ist ein Ort der jüngst von post-materia-

<sup>30</sup> Vgl. dazu Rapp (2003), 128–132.

<sup>31</sup> Vgl. Lowe (2006), 49–51: „composition and constitution“.

<sup>32</sup> Vgl. Lowe (1999), 195 f.: „In what sense, then, if any, is a particular bronze statue a ‚combination‘ of matter and form? Not, I think, in any mereological sense. The piece of bronze composing the statue is not a *part* of the statue. [...] Nor is the form of the statue a part of it, since it is, rather, the way in which the statue’s various material parts are organized or arranged [...] and the arrangement of certain parts cannot itself be one of those parts, as this would involve the very conception of an arrangement of parts in a fatal kind of impredicativity.“ Vgl. auch Runggaldier (2007), 258: „Der aus ‚materia‘ und ‚forma‘ bestehende konkrete Mensch ist nicht Ergebnis einer Zusammenfügung zweier Teile, die auch getrennt voneinander existieren könnten.“

<sup>33</sup> Aquin (1971), VII, 1674.

<sup>34</sup> Ebd.: „caro non solum est ignis et terra.“

listischen Ontologen wieder entdeckten Wahrheit „Zusammensetzung ist nicht Identität“.<sup>35</sup> Was aber die metaphysische Konstitution angeht, so zeigt die Fortsetzung des Zitats gerade, dass Thomas in ihrem Falle im Gegenteil eine Identitätsthese vertritt: „sondern es ist auch etwas anderes, etwas wodurch Fleisch Fleisch ist“.<sup>36</sup> Das geht auch aus anderen Aussagen des Thomas hervor: „[E]s ist deutlich, dass der Mensch [...] etwas aus Seele und Körper Zusammengesetztes ist“<sup>37</sup> – als Antwort, wie es scheint, auf die Frage, was der Mensch seinem Wesen nach sei. Offenbar bestimmt die *metaphysische* Konstitution einer Substanz für Thomas durchaus ihre Identität. Es ist unverständlich, warum Stump hier am Herzen der thomanischen Metaphysik einen Bypass legt, nur um mutmaßliche Inkonsistenzen seiner Seelenlehre zu beseitigen; möglicherweise befürchtet sie – vielleicht nicht zu Unrecht –, diese Inkonsistenzen ließen sich nur im Zuge einer dualistischen *Relecture gegen* ihren Autor vermeiden. Womit sonst sollte die menschliche Person bei Thomas auch identisch sein, wenn nicht mit Leib und Seele, nämlich der Leib-Seele-Kombination, nachdem sie weder mit dem Leib noch mit der Seele identisch ist? Diese fügen sich im Hylemorphismus ja nicht wie zwei Teile zu einem Ganzen zusammen – statt „Leib und Seele“ sollte man daher vielleicht besser sagen: „der Leib *im Verbund mit* der Seele“. Stumps einzige positive, wenig informative Auskunft lautet: „Eine menschliche Person ist vielmehr mit einer individuellen Substanz der Spezies *animal rationale* identisch.“ (170) Trotz ihrer unbestreitbaren Richtigkeit hätte dies, wenn es dabei bleiben soll, Thomas kaum zufriedener gestellt als uns Heutige.

Auf dem Boden des Hylemorphismus scheint die einzige echte Alternative zu der von Stump verworfenen Auffassung, dass der Leib (als Materie) im Verbund mit der Seele (als Form) die menschliche Person (als Substanz) *sind*, die folgende zu sein:<sup>38</sup> Man versteht den aristotelischen Hylemorphismus gegen Thomas so, dass die Form selbst die Substanz – die erste Substanz: das Einzelding – ist und folglich die Seele selbst die menschliche Person. Dies eröffnet nicht nur die Perspektive einer Versöhnung der Ontologie der *Kategorienschrift* (das Einzelding als Substanz im primären Sinne) mit derjenigen der *Metaphysik* (die substantielle Form als Substanz im primären Sinne). Es eröffnet auch die – aus Sicht der Herausgeber gespenstische – Perspektive einer körperlosen Seelensubstanz, die mit der menschlichen Person identisch ist.<sup>39</sup> Letzteres ist wie gesagt nicht die Perspektive des Thomas:<sup>40</sup> Für Thomas ist die abgetrennte Seele zwar in einem weiteren Sinne ein *hoc aliquid* („dieses Etwas“, d. h. etwas Konkretes), die Seele ein *aliquid subsistens* („etwas Subsistierendes“), jedoch keine individuelle Substanz (*substantia individua; substantia particularis*) und folglich – so These [C] – keine Person (*persona*).<sup>41</sup> Es scheint aber, dass sie in der Konsequenz der thomanischen Position liegt, wenn er – laut These [B] – das Fortbestehen der Seele als hinreichend für das Fortbestehen der Person ansieht. Stumps Beitrag ist der Versuch, dem drohenden theologischen „Kokoloeres“ einer Negation von These [B] – als der nächstliegenden Konsequenz einer Hinnahme von These [C] – zu

<sup>35</sup> Vgl. etwa Baker (1997); Lowe (1999), 198 f.: „composition is not identity“.

<sup>36</sup> Aquin (1971), VII, 1674: „sed etiam est aliquid alterum per quod caro est caro.“

<sup>37</sup> Aquin (1948–1950), I, q 75, a 4: „manifestum est quod homo [...] est aliquid compositum ex anima et corpore.“

<sup>38</sup> Vgl. hierzu Lowe (1999), 190–209 („Matter and form“).

<sup>39</sup> Ebd., 199 f.: „[T]he notions of form and matter, far from being correlative, are relatively independent. There is nothing absurd in the notion of *form without matter*. [...] The idea of individual substances possessing form without matter is not at all novel, of course. Leibnizian monads would seem to fit this description exactly, as would Cartesian souls.“

<sup>40</sup> Vgl. Aquin (1953): „anima mea non est ego.“

<sup>41</sup> Vgl. Aquin (1948–1950), I, q 29, a 1, ad 5: „anima est pars humanae speciei et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitas, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima [...]. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.“

entkommen, indem man die ontologische These [A] vertritt. Das scheint aber nicht der Weg des Thomas gewesen zu sein; und davon abgesehen gelingt es Stump nicht, den Verdacht auszuräumen, dass es sich bei These [A] um *ontologischen* „Kokolores“ handelt. Lässt man daraufhin These [A] fallen, blickt man der Möglichkeit ins Auge, dass am Grunde der thomanischen Seelenlehre eine Inkonsistenz lauert. Dann kann man sich aussuchen, ob man ein Herzstück seiner Eschatologie aufgeben will oder den ihm so teuren Anti-Platonismus. Auch für den Verfasser einer der gründlichsten Untersuchungen zum Thema kann das Problem der *anima separata* als „der Krisenpunkt“ des thomanischen „Systems“ bezeichnet werden.<sup>42</sup>

In seinem noch schwierigeren Aufsatz *Lässt sich eine aristotelische Zwischenposition zwischen Dualismus und Physikalismus konzipieren?* lässt sich Michael-Thomas Liske wie schon in einer früheren Veröffentlichung von der Idee leiten, dass die aristotelische Lehre von der Seele als der „Form“ des Leibes tatsächlich einen eigenständigen Positionstypus im Leib-Seele-Problem „jenseits von Physikalismus und Dualismus“ (213) verkörpert.<sup>43</sup> Dazu teilt er mögliche Positionen in vier Klassen ein:

- (a) solche, die in körperlichen Zuständen eine notwendige und hinreichende Bedingung für geistige Zustände sehen;
- (b) solche, die in körperlichen Zuständen eine hinreichende, nicht aber notwendige Bedingung für geistige Zustände erblicken;
- (c) solche, die körperliche Zustände als notwendige, nicht aber als hinreichende Bedingung für geistige Zustände ansehen; und schließlich
- (d) solche, die geistige Zustände gar nicht an die Bedingung körperlicher Zustände knüpfen.

Wer geistige Zustände von körperlichen Zuständen als ihrer hinreichenden Bedingung abhängig macht – wie bei (a) und (b) der Fall –, vertrete einen „Physikalismus“ in der Philosophie des Geistes. Dabei entspreche die Position (a) wegen der angenommenen Äquivalenz zwischen einer körperlichen und einer geistigen „Beschreibung eines Zustands“ dem „Physikalismus in seiner starken Form als Identitätstheorie“ (199). (Man wird einwenden, dass die metaphysische Beziehung der Identität zwar jene der Äquivalenz impliziert, nicht aber umgekehrt die Beziehung der Äquivalenz jene der Identität.) Die Position (b) bringe den Supervenienzgedanken zum Ausdruck. Wer dagegen geistige Zustände überhaupt nicht von körperlichen Zuständen abhängig macht (d), vertrete einen Substanzdualismus. Man könnte nun meinen – und Liske scheint dies auch bei Beginn der Abfassung geglaubt zu haben –, dass die Position (c) vom Hylemorphismus abgedeckt würde, zumal es zunächst heißt, sie ließe sich „innerhalb der heutigen analytischen Philosophie des Geistes so gut wie nicht nachweisen“ (201). Doch wie sich später herausstellt, fällt auch ein substanz-materialistischer Eigenschaftsdualismus, der heute durchaus geläufig sei, in die Kategorie (c). Das bedroht nicht nur die Eigenständigkeit der vermeintlichen aristotelischen Zwischenposition, sondern auch ihren angeblichen Anti-Dualismus. Ein eigenes Kapitel mit dem Titel „Die Gegenüberstellung von Geist als Wesenseigenschaft und physikalischen Bestimmungen als Akzidenzien vermeidet den Eigenschaftsdualismus“ (213–216) soll daraufhin die Unterschiedlichkeit der beiden Positionen demonstrieren.

<sup>42</sup> Vgl. Kläden (2005), 156; siehe den Literaturbericht zur Debatte um die *anima separata*, ebd., 156–161. Vgl. auch die Erörterung bei Rapp (2003), 138–141 („Beruht Thomas' Konzeption der Seele auf unvereinbaren Anforderungen?“) und 150 f. Rapp schließt mit einem äußerst euphemistischen Eingeständnis der Unstimmigkeit: „[...] räumt er indirekt auch ein, dass überhaupt die Grundsätze einer für das Diesseits konzipierten philosophischen Seelenkonzeption nicht ohne weiteres für Fragen des postmortalen Daseins angewandt werden können.“ (150)

<sup>43</sup> Vgl. Liske (2003).

Die Rede von notwendigen und hinreichenden „Bedingungen“ und dadurch konstituierten „Abhängigkeiten“ bedarf noch der Klärung. Bezieht sie sich auf kontingente Naturgesetze, oder ist die besagte Notwendigkeit eine metaphysische oder gar logische und erstreckt sich auf alle möglichen Welten? Dies betrifft insbesondere die von Liske ins Spiel gebrachte Relation der Supervenienz. So wie er den Begriff einführt (vgl. 203):

$(\forall x) (P x \rightarrow M x)$ ,<sup>44</sup>

ist zwar im Gegensatz zu den üblichen Definitionen der Supervenienz ein echtes Abhängigkeitsverhältnis – und nicht etwa eine bloße Kovarianz – ausgesagt. Aber abgesehen davon, dass damit trotz der Versicherung in einer Fußnote die Supervenienz in der Form eines Panpsychismus definiert wird, handelt es sich bei der Liskeschen „Supervenienz“ nicht notwendig um eine asymmetrische Beziehung, so dass die „Supervenienz“ des Geistigen auf dem Körperlichen mit einer solchen des Körperlichen auf dem Geistigen einhergehen könnte.<sup>45</sup> Eine solche „Supervenienz“ wäre aber mit dem interaktionistischen Substanzdualismus ohne weiteres vereinbar. Vermutlich hat Liske einen um den Gedanken der einseitigen Abhängigkeit vermehrten Supervenienzbegriff im Sinn, wenn er diesem den folgenden Gedanken der Determination entnimmt: „Die Supervenienzannahme behauptet damit bereits in ihrer Grundform [...]: Der physische Zustand P determiniert vollständig den mentalen Zustand.“ (204) So verstanden stehe die Annahme, dass das Geistige auf dem Körperlichen superveniert, für einen „minimalen Physikalismus“.<sup>46</sup> Um das Revier des minimalen Physikalismus zu markieren, muss die Supervenienztheorie für Liske ferner nicht unbedingt ‚modal stark‘ sein, also alle möglichen Welten übergreifen: Die Annahme einer bloß naturgesetzlichen und daher kontingenten Supervenienz bei David Chalmers – der freilich zu den allgemein anerkannten Naturgesetzen eine neue Klasse von psychophysischen Gesetzen hinzufügt – ändere nichts daran, dass das Geistige hier ganz und gar vom Physischen abhängt.<sup>47</sup> Wenngleich ein „eigentlicher Physikalismus“ (208) das Verhältnis der Supervenienz über alle möglichen Welten quantifiziere, überwinde Chalmers, wenn er sich dem verweigert, „nicht wahrhaft“ den Physikalismus (210). Den Physikalismus zu überwinden bleibe von allen nicht-dualistischen Lösungen des Leib-Seele-Problems allein dem Hylemorphismus vorbehalten. Einzig der Hylemorphismus, so hält Liske fest, respektiert hier die Eigenständigkeit des Geistes.

Liskes Suche nach einer „aristotelischen Zwischenposition“ ist durch seine Unzufriedenheit sowohl mit dem Dualismus als auch mit dem Physikalismus motiviert. Was sind die Gründe für seine ablehnende Haltung gegenüber dem Substanzdualismus? Der Substanzdualismus sei „implausibel“, weil er als Extremposition alle Vorteile vermissen lasse, die den Physikalismus trotz seines Versagens auszeichnen, vor allem seine „Stütze in der naturwissenschaftlichen Welterklärung“ (207), seine „naturale[] Fundierung des Geistes [...], die sich angesichts der empirischen Resultate seitens der Kognitionswissenschaften nahe legt“ (209). Es nimmt sich freilich etwas merkwürdig an, wenn ausgerechnet ein Anwalt des Hylemorphismus an die naturwissenschaftliche Welterklärung appelliert; denn deren Geburtsstunde schlug gerade, als man in der frühen Neuzeit dem Hylemorphismus abschwor. Ferner kann mit der besagten „notwendigen Voraussetzung“ – wenn sie denn wirklich bestehen sollte – im

<sup>44</sup>  $Mx =$  „x ist in einem mentalem Zustand“,  $Px =$  „x ist in einem physischen Zustand“.

<sup>45</sup> Vgl. dazu Kim (1998), 9–15.

<sup>46</sup> Liske scheint überdies den Begriff eines minimalen mit dem eines schwachen (nämlich nicht-reduktiven) Physikalismus zu verwechseln. Dass die Supervenienz einen minimalen Physikalismus definiert, bedeutet unter Zugrundelegung einer verbreiteten Vorstellung von Reduktion nicht, dass sie die Nicht-Reduzierbarkeit des Geistigen auf das Physische ausschließt; vgl. dazu Kim (1998), 14 f.; vgl. auch Brüntrup (1996), 79: „Die Supervenienztheorie begründet also keinen nichtreduktiven Physikalismus.“

<sup>47</sup> Vgl. Chalmers (1996), bes. 123–171 („Naturalistic Dualism“).

Kontext einer Berufung auf die empirischen Kognitionswissenschaften nur eine nomologische (in den Naturgesetzen gründende) Notwendigkeit gemeint sein, die in der wirklichen Welt, nicht aber in allen möglichen Welten gilt. Doch nehmen wir mit Liske an, es handle sich darüber hinaus um eine metaphysische Notwendigkeit. Kann der Hylemorphismus, wie es Liske vorschwebt, für diese Notwendigkeit des Körperlichen im Hinblick auf das Geistige aufkommen, ohne dabei die Eigenständigkeit des Geistigen zu beeinträchtigen – ohne also für das Geistige auch hinreichend zu sein?

Hier stellen sich unter anderem zwei Probleme: *Erstens* zählt ‚Geist‘ gar nicht zu den Grundbegriffen einer hylemorphistischen Anthropologie. Ihre Grundbegriffe sind ‚Seele‘ und ‚Körper‘, und das Verhältnis der Seele zum Geist bei Aristoteles war und ist, wie gesehen, Gegenstand sehr gegensätzlicher Deutungsversuche. Manche Hylemorphisten haben den Geist aus der hylemorphistischen Theorie ausgegliedert und ihn entweder zu einem überindividuell Transzendenten oder wie Spaemann zu einer individuellen Geistsubstanz gemacht. Andere Hylemorphisten wie Thomas von Aquin haben die menschliche Seele *im* Hylemorphismus, wenn auch vielleicht nicht konsequent, als Geistseele begriffen. Seele und Körper fügen sich im Hylemorphismus *zweitens* nicht einfach nach Art von zwei Teilen zu einem Ganzen zusammen; ja, es scheint in diesem Sinne von Körper und Seele überhaupt keine individuellen Entitäten außerhalb des hylemorphistischen Körper-Seele-Verbundes zu geben. Um dieser Tatsache Rechnung zu tragen, redet man oft vom „Leib“ statt vom „Körper“ und meint damit einen lebendigen oder *beseelten Körper*. Leider hat sich kein eigenes Wort eingebürgert, um den Begriff zu bezeichnen, welcher im Hylemorphismus diesem „Leib“-Begriff korrespondiert. Man spricht einfach von der „Seele“, obwohl eigentlich eine *verkörperte Seele* gemeint ist. Dies ist eine bedauerliche Asymmetrie des philosophischen Sprachgebrauchs. Es wäre zweifellos besser, den Gegenbegriff zu ‚Leib‘ mit einem eigenen Wort zu belegen, etwa „K-Seele“ oder, wie ich im Folgenden sagen werde, „Xeele“. Liske versteht den Hylemorphismus so, als sei Körperliches die notwendige (jedoch nicht hinreichende) Bedingung für Geistiges, während Geistiges keinerlei Bedingung für das Körperliche darstellt. Aber das ist nicht der Sinn der auf die Anthropologie angewendeten hylemorphistischen Metaphysik: Im Hylemorphismus ist vielmehr der Leib – die *materia prima* zur Xeele – die notwendige und hinreichende Bedingung für die Xeele, wie umgekehrt die Xeele die notwendige und hinreichende Bedingung für den Leib ist.<sup>48</sup> Konzipiert man nicht nur die menschliche Seele als Geistseele, sondern auch im Rahmen des Hylemorphismus die menschlichen Xeele als Geistseele – wie auch Liske dies zu tun geneigt ist –, so ergibt sich, dass der Leib die notwendige und hinreichende Bedingung der Geistseele und die Geistseele die notwendige und hinreichende Bedingung des Leibes ist.

Offenbar hat Liske, wenn er dennoch das Körperliche im Hylemorphismus als die notwendige Bedingung des Geistigen ansieht, zwar einerseits die aristotelische *forma* (die Xeele, nämlich die Geistseele), aber andererseits überhaupt nicht die aristotelische *materia prima* (den Leib) im Sinn, sondern die cartesische *res extensa*. Liske sieht im Hylemorphismus physikalistische Einsichten aufgehoben und präsentiert aus Respekt vor der „heute kaum mehr zu bestreitenden“ Abhängigkeit des Geistigen von einem physikalischen „System“ (216) den Hylemorphismus als behutsame, nur „minimale Überwindung des Physikalismus“ (208). Was hier Not tut, ist eine genaue Klärung des Verhältnisses, in dem der hylemorphistische Begriff der *materia prima* zu dem der *res extensa* steht. Schließen sich, wie zu vermuten ist, diese Begriffe wechselseitig aus, wäre die Liskesche Zwischenposition hinfällig. In dem Schlusskapitel „Die atomistische und die ganzheitlich holistische Sicht des Geist-Materie-Verhält-

<sup>48</sup> Das scheint etwa aus Aristoteles (1999), H, 6, 1045b, zu folgen: „Es ist aber vielmehr, wie gesagt, der nächste Stoff und die Form dasselbe, nur das eine dem Vermögen, das andere der Wirklichkeit nach.“

nisses“ – es setzt die bisherigen Gedanken nicht fort, sondern vollzieht geradezu eine Wende – spricht sich eine Ahnung dieser Problematik aus. Jetzt heißt es, dass das Geistige in Wahrheit „nichts neben dem Physischen“ sei (218), dass „Physisches und Mentales [...] als zwei komplementäre Momente eines Einzigens“ (219) aufzufassen seien. Freilich wird dies damit begründet, dass die Frage der kausalen Wirksamkeit des Mentalen andernfalls in der Aporie ende; und bei der Skizze dieses Problems zeigt sich, dass Liske hier wiederum eine physikalistische Grundannahme voraussetzt, nämlich das Prinzip von der kausalen Geschlossenheit des Physischen.

Die im letzten Satz angeschnittene Deutung von Körper und Geist als zwei Momenten eines Einzigens weist auf jene völlig andere Lösung des Leib-Seele-Problems, wie sie Peter Strawson bei Aristoteles zu erkennen glaubte: auf eine Identitätstheorie, der zufolge Leib und Xeele, *beseelter Körper* und *verkörperte Seele* ein und dieselbe Substanz namens Person sind, die aus zwei Perspektiven erfahren und beschrieben und folglich mit Hilfe zweier metaphysischer Begriffe analysiert werden kann.<sup>49</sup> Eigentlich sollte man nur bei einer solchen Theorie, welche die Symmetrie der Identitätsrelation respektiert, von einer „identitätstheoretischen“ Lösung des Leib-Seele-Problems reden; die so genannten „Identitätstheorien“ des reduktionistischen Physikalismus sind ein hölzernes Eisen. E. J. Lowe hat diese Lösung aufgegriffen und als *nicht-cartesischen Personen-Körper-Substanzdualismus* eingeordnet;<sup>50</sup> denn neben den „Personen“ oder (wie Lowe allgemeiner sagt) *subjects of experience*, die aus den Perspektiven der ersten und der dritten Person in den Blick genommen werden können, gibt es offenbar substanzielle Entitäten, welche sich nur als Objekte aus der Perspektive der dritten Person beschreiben lassen, was allein der Panpsychist bestreiten mag. Inwiefern der aristotelische Hylemorphismus wirklich – auch angesichts einer Auszeichnung der Form (*eidōs*) als Verwirklichung (*energeia*) vor der Materie als Möglichkeit (*dynamis*) – eine solche identitätstheoretische Deutung zulässt, wurde kürzlich im Rahmen einer komplexen Analyse des Identitätsbegriffs untersucht.<sup>51</sup>

Der abschließende Beitrag von *Edmund Runggaldier, The Aristotelian Alternative to Functionalism and Dualism*, gehört zu den lesenswertesten des Bandes, denn sein Verfasser versteht es, im Kontext der heutigen Debatte Verständnis zu wecken für die aristotelische Lösung des Leib-Seele-Problems. Es ist gleichwohl aufschlussreich, sich zunächst *drei Dinge* vor Augen zu führen, die sein Aufsatz *nicht* leistet. Runggaldier geht *erstens* so gut wie gar nicht auf Einwände gegen die aristotelischen Ontologie und Philosophie des Geistes ein, sondern beschränkt sich darauf, ihre Vorteile herauszustellen. *Zweitens* bietet er so gut wie keine Argumente gegen den Leib-Seele-Substanzdualismus, der von vornherein als Irrweg ausgeschlossen wird, als Scylla zur Charybdis des Naturalismus. Runggaldier kommt es einerseits auf die Tauglichkeit unserer Lösung des Leib-Seele-Problems für die Belange der praktischen Philosophie an. Vielen Denkern erschien der Substanzdualismus gerade aus dieser Überlegung heraus als attraktiv. Andererseits steht für ihn fest: Die Anthropologie darf weder streng monistisch noch dualistisch sein; sie darf nicht naturalistisch und soll doch einer „einheitlichen Sicht der menschlichen Person“ verpflichtet sein (230). Einzig die Unmöglichkeit einer Theorie mentaler Verursachung wird andeutungsweise gegen einen solchen Dualismus in Anschlag gebracht. Das Problem, welches die mentale Verursachung für den Substanzdualismus darstellt, wird aber häufig überschätzt. Dass die Geistsubstanz nicht auf eine derart verschiedene Entität wie die Körpersubstanz wirken könne, ist ein schwaches Argument; denn eine Kausalbeziehung zwischen beliebigen Arten von Entitäten kann nicht a priori aus-

<sup>49</sup> Vgl. Strawson (1959).

<sup>50</sup> Vgl. Lowe (1996), 14–51. Eine ähnliche Lösung hat F. Hermanni vorgeschlagen, vgl. (2006).

<sup>51</sup> Vgl. Buchheim (2006), 85–106.

geschlossen werden, zumal die Vorstellung des „Verortetseins“ nicht zum Begriff von Kausalität gehören dürfte – wie schon ein Blick auf die allgemein anerkannten Formen von Kausalität nahe legt. Allenfalls könnten wir dann nicht verstehen, *wie* sie wirkt.<sup>52</sup> Und dass man die empirischen Wissenschaften nur schätzen können sollte, indem man eine starke Version des Prinzips von der Geschlossenheit des Physischen unterstellt – stark genug, um mentale Verursachung wie vom Substanzdualismus konzipiert auszuschließen –, ist nicht einleuchtend.<sup>53</sup> *Drittens* wird der Aristotelische Leibseele-Geist-Dualismus in Runggaldiers Aufsatz nicht einmal erwähnt. Stattdessen ist einfach von „dem Selbst bzw. der (menschlichen) Seele“, dem „Geistigen bzw. der Seele“ die Rede (227, 246 f.). Die Aristotelische Seelenlehre ist aber in erster Linie eine Theorie des Lebendigen, keine Theorie des Geistes. Sie gilt für das Alpenveilchen ebenso wie für den Menschen. Wenn man fragt, warum eine menschliche Person im Unterschied zum Alpenveilchen Geistigkeit aufweist, erhält man zur Antwort: weil ihre Seele eine Geistseele sei; fragt man, warum ein Wesen, das über Bewusstsein verfügt, über Bewusstsein verfügt, erhält man zur Antwort: weil es mit einer Seele ausgestattet sei, die es zu einer Substanz macht, welche sowohl körperliche als auch geistige Eigenschaften aufweisen kann (vgl. 226). Das ist nicht sehr informativ: Beim Alpenveilchen geben sich heute zwar Naturfreunde, nicht aber Forscher damit zufrieden, seine charakteristischen Eigenschaften mit dem Besitz der substantiellen Form des Alpenveilchens zu erklären. Warum in diesem Punkt die aristotelische Philosophie der Biologie verwerfen, der aristotelischen Philosophie des Geistes aber folgen, die in eben diese Philosophie der Biologie eingelassen ist? Eine aristotelische Antwort könnte lauten: weil sich die mit einem *nous* ausgestattete Seele in dieses biologische Schema nicht restlos einfügt. Dafür benennt Aristoteles Gründe – die Runggaldier nicht aufgreift, wohl weil ein Leibseele-Geist-Dualismus den von ihm ausgemachten Mittelweg als Dualismus abzuschneiden droht.

Charakteristisch für den Ansatz Runggaldiers ist die Forderung, dass die Ontologie und Philosophie des Geistes nicht unabhängig von der praktischen Philosophie zu betreiben seien.<sup>54</sup> Käme es aus theoretischer Perspektive zu einem Patt zwischen einer substanzfreundlichen und einer substanzfeindlichen Ontologie, so gebe unser Selbstverständnis als verantwortlich handelnde Personen den Ausschlag für erstere, weil dieses Selbstverständnis den Begriff der Substanz impliziert. Gleiches gilt, wenn eine Substanzontologie aus theoretischer Perspektive unnötig erscheint, etwa weil sie für die Wissenschaftspraxis unerheblich wäre. Das erinnert an die kantische Postulatslehre, während sich Runggaldier selbst hierfür auf Francisco Suárez beruft. Erstaunlicherweise hält er es für plausibel, anzunehmen, dass die rein theoretische Vernunft im Zeitalter der Naturwissenschaft nicht über eine naturalistische Ontologie hinauskommt:

So scheint es, dass sich die Ontologie nach den Methoden der Wissenschaft richtet [...]. Die Unterscheidung zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen [...] begünstigt stark den Naturalismus, sobald die Ontologie als bloß theoretische, nämlich wissenschaftliche Disziplin angesehen wird. [...] Um wissenschaftliche Vorhersagen zu treffen und die verschiedenen empirischen Phänomene zu erklären, benötigen wir keine Aristotelischen Substanzen. (226)

Aber damit dürfte dem Naturalismus zu viel der Ehre erwiesen sein. Wieso sollte sich, ja wie kann sich eine wesentlich apriorische Beschäftigung wie die Ontologie nach den Methoden der Naturwissenschaften richten? Wieso sollte sich die theoretische Philosophie am Erkenntnisideal der Naturwissenschaften ausrichten, statt dieses zu reflektieren? Es wird nicht

<sup>52</sup> Vgl. Lowe (2005), 21–24; Swinburne (1997), xi–xii.

<sup>53</sup> Vgl. Lowe (2005), 26–32; Meixner (2004b), 378–380.

<sup>54</sup> Vgl. auch Runggaldier (2006).

restlos klar, ob sich Runggaldier diese Auffassungen wirklich zu eigen macht, oder ob er nur von einem Missverständnis berichtet. Aber man gewinnt den Eindruck, als gehe er davon aus, dass die Ontologie auf sich alleine gestellt immer eine Beute des Naturalismus werden muss. Immerhin müsste Runggaldier der Ontologie zugestehen, dass sie wenigstens die *Möglichkeit* von aristotelischen Substanzen zu sichern vermag – was sie bereits als eine apriorische Disziplin vor den Naturwissenschaften auszeichnen würde. In der Ontologie gibt es heute wieder zahlreiche Gegner des Naturalismus, und die wenigsten von ihnen haben geglaubt, sich auf die praktische Philosophie verlassen zu müssen. In diametralem Gegensatz zu Runggaldier sieht zum Beispiel E. J. Lowe in seiner neo-aristotelischen Ontologie gerade eine „metaphysische Grundlegung für die Naturwissenschaft“.<sup>55</sup> Runggaldier ist insbesondere davon überzeugt, dass aristotelische „frei handelnde Handelnde“ (242) die moralische Verantwortlichkeit verbürgen. Nach einer verbreiteten, wenn auch nicht unwidersprochenen Aristoteles- (und Thomas-) Interpretation setzt dies indes einen Kompatibilismus voraus.<sup>56</sup> Die Sorge um die moralische Verantwortlichkeit ist in der jüngeren Philosophie gerade eines der Hauptmotive für eine dualistische Deutung des Menschen gewesen.

Der Kern des Aufsatzes dient der Erläuterung der hylemorphistischen Ontologie. Die Unterschiede zwischen einer Substanzontologie und dem Atomismus werden ebenso dargestellt wie die Differenzen zwischen den Begriffen der Seele und des Körpers bei Aristoteles und Descartes. Die aristotelische Seele ist immer schon eine verkörperte, und der aristotelische Körper immer schon ein beseelter: „Wenn [Körper] existieren, dann als lebendige.“ (224) Diese aristotelische Materie als solche sei bloße Möglichkeit und keineswegs fundamental. Aristoteles kenne überhaupt keinen Gattungsbegriff von Materie. Materie ist, insofern sie wirklich ist, immer schon geformt, die cartesische *res extensa* eine bloße Fiktion. Von ihr ließen wir uns im Wittgensteinschen Sinne „verhexen“, wenn wir uns heute schwer tun, auch nur den Sinn der hylemorphistischen Ontologie und Anthropologie zu erfassen. Andererseits gebe es bei Aristoteles nicht nur diesen einen Begriff von Materie: Die Vorstellung eines stofflichen Substrats, das sich beim Wandel der Substanz durchhält, habe in der Geschichte des Aristotelismus zu einer Aufwertung der Materie geführt, die zur Vorgeschichte des cartesischen Begriffs einer substantiellen *res extensa* wurde. Nach diesen Klarstellungen ist es umso befremdlicher, wenn Runggaldier sich ausdrücklich Liske anschließt und den „Körper, so wie von der positiven Wissenschaft beschrieben“ als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung „des Selbst bzw. der Seele“ (227) einstuft.<sup>57</sup> Hier erweist sich Runggaldiers Rede selbst als verhext, denn wenige Seiten zuvor hatte er noch die Existenz solcher Körper aus der von ihm selbst eingenommenen hylemorphistischen Perspektive in Abrede gestellt.

Dieser anregende Band mit seinen abwechslungsreichen und durchweg originellen Aufsätzen leistet einen wichtigen Beitrag zu einer Diskussion, die hierzulande allzu lange schon erloschen war. Trotz des Engagements seitens der Herausgeber für eine Rehabilitierung der aristotelischen Seelenlehre in der Philosophie des Geistes kann das Buch bei weitem nicht alle Zweifel an einem solchen Projekt ausräumen; ja, es gibt diesen Zweifeln sogar neue Nahrung. Den Hylemorphismus sowie seine Anwendung auf das Leib-Seele-Problem verständlich zu machen – gerade auch angesichts des aristotelischen Leibseele-Geist-Dualismus –, seine Vorteile herauszustellen und ihn gegen naturalistische wie substanzdualistische Einwände zu verteidigen, all das ist im Rahmen eines konventionellen Essays kaum zu bewältigen. Die

<sup>55</sup> Vgl. Lowe (2006).

<sup>56</sup> Es ist vor allem wegen des Anti-Nezessitarismus von Aristoteles und Thomas umstritten, ob diese beiden Denker als Kompatibilisten oder Inkompatibilisten einzustufen sind (und ob diese Begriffe in ihrem Falle überhaupt einen heuristischen Wert besitzen). Für eine kompatibilistische Lektüre ihrer Freiheitslehren vgl. Pasnau (2002), 200–265, sowie Jedan (2000).

<sup>57</sup> Diese Auffassung übernimmt auch T. Kläden von M.-Th. Liske, vgl. Kläden (2005), 314 f.

gesuchte Alternative zum Substanzdualismus in einer post-physikalistischen Philosophie des Geistes nimmt hier nur Konturen an. Vielleicht erwiese es sich als fruchtbarer, die Versuche einer Reanimierung der aristotelischen Ontologie, der aristotelischen Seelen- und der aristotelischen Geistmetaphysik zum einen der Reihe nach in Angriff zu nehmen; und sie zum anderen aus der Klammer antidualistischer Erkenntnisinteressen zu befreien. Denn andernfalls bleibt, so scheint es, der Blick hinter die geteilten Voraussetzungen von Physikalismus und Substanzdualismus verstellt. Sollte sich eine hylemorphistische Theorie des Geistes verständlich machen lassen, so wäre diese wohl weniger ein „dritter Weg“ neben Substanzdualismus und Physikalismus. Sie wäre vielmehr eine Art zweites *Paradigma* neben einem ersten, dem die scheinbar so verschiedenen Gegner beide angehören. Die Herausgeber sind schließlich fair genug, nicht nur Mitstreiter für die eigene Position, sondern auch profilierte Vertreter einer Seelenlehre des platonischen Typs zu Wort kommen zu lassen; deren Argumente sind nicht unerheblich. Wie Aristoteles selbst bemerkte, gehört es zum Schwierigsten überhaupt, sich über die Seele eine Meinung zu bilden.<sup>58</sup>

#### LITERATURVERZEICHNIS

##### 1. Diskussionsgrundlage

Niederbacher, B./Runggaldier, E. (Hgg.) (2006), *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?*, Frankfurt a. M.

##### 2. Weitere Literatur

Aquin, Thomas von (1948–1950), *Summa theologiae*, hg. von P. Caramello, 3 Bde., Turin.

– (1953), *Super primam Epistolam ad Corinthios lectura*, hg. von R. Cai, Turin.

– (² 1971), *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, hgg. von M. Cathala, R. Spiazzi, Turin.

Aristoteles (1963), *Generation of Animals/Peri zôôn genêseôs (De generatione animalium)*, hg. von A. L. Peck, London.

– (1995), *Über die Seele/Peri psychês (De anima)*, hg. von H. Seidl, Hamburg.

– (³ 1999), *Aristoteles' Metaphysik*, griechisch-deutsch, hg. von H. Seidl, 2 Bde. Hamburg.

Baker, L. R. (1997), „Why constitution is not identity“, in: *Journal of Philosophy* 94, 599–621.

Blanshard, B. (1970), „The Limits of Naturalism“, in: Kiefer, H. E./Munitz, M. K. (Hgg.), *Mind, Science and History*, Albany, 3–33.

Bordt, M. (1999), *Platon*, Freiburg.

Brüntrup, G. (1996), *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart.

Buchheim, Th. (2006), „*Sômatikê energeia* – Ein aktualisierter Vorschlag des Aristoteles zur Lösung des Leib-Seele-Problems“, in: Ders./Hermanni, F. (Hgg.), *Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, München, 85–106.

Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford.

Chisholm, R. M. (1969), „The Loose and Popular and the Strict and Philosophical Senses of Identity“, in: Care, N. S./Grimm, R. H. (Hgg.), *Perception and Personal Identity*, Cleveland, 82–106.

Corradini, A. u. a. (Hgg.) (2006), *Analytic Philosophy without Naturalism*, London.

Eccles, J. (1994), *How the Self Controls its Brain*, Berlin.

Ewing, A. C. (¹ 1958), *The Fundamental Questions of Philosophy*, London.

– (¹ 1973), *Value and Reality. The Philosophical Case for Theism*, London.

Foster, J. (1986), *The Immaterial Self*, Oxford.

Goebel, B. (2005), „Probleme eines philosophischen Naturalismus“, in: Ders. u. a. (Hgg.), *Probleme des Naturalismus*, Paderborn, 23–43.

<sup>58</sup> Vgl. Aristoteles (1995), 420a 11 f.

- (2006), „Besprechung von: T. Buchheim, F. Hermann (Hrsg.): *Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 31, 301–310.
- (2009), „Aristoteles redivivus? E. J. Lowes *The Four-Category Ontology: Ontologie im Zeichen des ‚metaphysischen Realismus‘*“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 116/1, 162–177.
- Hermann, F. (2006), „Das Leib-Seele-Problem. Ein heterodoxer Lösungsvorschlag“, in: Ders./Buchheim, Th. (Hgg.), *Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, München, 163–179.
- Jedan, C. (2000), *Willensfreiheit bei Aristoteles?*, Göttingen.
- Jonas, H. (1981), *Macht oder Ohnmacht der Vernunft? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a.M., 209–255.
- (1992), „Materie, Geist und Schöpfung“, in: Ders., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a.M., 209–255.
- Keil, G./Schnädelbach, H. (2000), „Naturalismus“, in: Dies. (Hgg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt a.M., 7–45.
- Kim, J. (? 1998), *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body-Problem and Mental Causation*, Cambridge/Mass.
- Kläden, T. (2005), *Mit Leib und Seele. Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin*, Regensburg.
- Lewis, H. D. (1969), *The Elusive Mind*, London.
- (1973), *The Self and Immortality*, London.
- (1982), *The Elusive Self*, London.
- Liske, M.-Th. (2003) „Aristoteles' Philosophie des Geistes: Weder Materialismus noch Dualismus“, in: Meixner, U./Newen, A. (Hgg.), *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, Berlin, 20–56.
- Lowe, E. J. (1989), *Kinds of Being: A Study of Individuation, Identity and the Logic of Sortal Terms*, Oxford.
- (1996), *Subjects of Experience*, Cambridge.
- (1999), *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*, Oxford.
- (2002), *A Survey of Metaphysics*, Oxford.
- (? 2005), *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge.
- (2006), *The Four-Category-Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford.
- Meixner, U. (2004a), *Einführung in die Ontologie*, Darmstadt.
- (2004b), *The Two Sides of Being: A Reassessment of Psycho-Physical Dualism*, Paderborn.
- Oderberg, D. S. (Hgg.) (1999), *Form and Matter: Themes in Contemporary Metaphysics*, Oxford.
- (2005), „Hylemorphic Dualism“, in: *Social Philosophy and Policy* 22, 70–99.
- Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford.
- Pasnau, R. (2002), *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae I 75–89*, Cambridge.
- Popper, K. R./Eccles, J. (1977), *The Self and its Brain: An Argument for Interactionism*, Berlin.
- Rapp, Ch. (2003), „Thomas von Aquin zum Verhältnis von Leib, Seele und Intellekt“, in: Meixner, U./Newen, A. (Hgg.): *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, Berlin, 124–152.
- Runggaldier, E. (2006), „Aristotelian substances and the theoretical/practical dichotomy“, in: Corradini, A./Galvan, S. (Hgg.), *Analytic Philosophy Without Naturalism*, London, 53–66.
- (2007), „Unsterblichkeit der Seele“, in: *Theologie der Gegenwart* 50, 252–262.
- Schark, M. (2005), *Lebewesen versus Dinge. Eine metaphysische Studie*, Berlin.
- Spaemann, R. (2006), „Seelen“, in: Buchheim, Th./Hermann, F. (Hgg.), *Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, München, 71–83.
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London.
- Swinburne, R. (1984), „Personal Identity. The Dualist Theory“, in: Shoemaker, S./Swinburne, R. (Hgg.), *Personal Identity*, Oxford, 1–66.
- (1997), *The Evolution of the Soul. Revised edition*, Oxford.
- (1999), „Personal Identity“ (1973/74), in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 74, 231–247. (Dt. in: Quante, M. (Hg.), *Personale Identität*, Paderborn, 101–119)

- Voigt, U. (2002), „Das Geist-Seele-Trilemma in der peripatetischen Tradition: Alexander von Aphrodisias – Averroes – Thomas von Aquin“, in: *Sic et Non. Online Forum for Philosophy and Culture*, online unter: <http://archiv.sicetnon.org/artikel/historie/trilemma.htm>. (27.04.09)
- Wilkes, K. V. (1988), *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*, Oxford.
- (1992), „Psychê versus the Mind“, in: Nussbaum, M./Rorty, A. (Hgg.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, 109-127.
- Williams, B. (1978), „Das Selbst und die Zukunft“, in: Ders., *Probleme des Selbst*, Stuttgart, 78–104.

bernd.goebel@web.de