

„Seelen“

ROBERT SPAEMANN

Im alltäglichen Sprachgebrauch ist die Seele sehr präsent, doch in philosophischen Zusammenhängen taucht sie nur noch selten auf, und auch Theologen fassen den Begriff oft nur mit spitzen Fingern an.¹ Ich plädiere dafür, dass es weiter vernünftig ist, von Seelen zu sprechen – und zwar bei Menschen und Tieren.

In der Vergangenheit haben aufstrebende Wissenschaften, die ein hohes Erklärungspotential hatten, sich zugleich oft überschätzt. Ihre Totalitätsansprüche erwiesen sich im Rückblick als absurd. Das war bei Soziologie und Psychologie so, jetzt sind die Neurowissenschaften dran. Hier gilt sinngemäß, was der Philosoph Edmund Husserl vor einem Jahrhundert mit Blick auf die Psychologie bemerkte: Es ist unmöglich, die Logik psychologisch zu erklären. Schon Wittgenstein hielt es für die große Täuschung der Moderne, dass die Naturwissenschaften die Welt erklären könnten. Vielmehr sind sie selbst erkläruungsbedürftig: Naturgesetze beschreiben Regelmäßigkeiten in der Natur – aber woher diese kommen, erklären sie nicht. Warum gilt die eine Formel und eine andere nicht? Das hat uns noch kein Physiker sagen können. Der Sinn der Welt muss, wie Wittgenstein sagt, außerhalb ihrer liegen.

1 Dieser Beitrag ist eine überarbeitete Version des 2006 erschienenen Aufsatzes „Seelen“ aus: Friedrich Hermanni und Thomas Buchheim (Hg.): *Das Leib-Seele-Problem*, Paderborn, Wilhelm Fink Verlag, 71-83.

I.

Die Frage „Gibt es Seelen?“ ist undeutlich, solange nicht klar ist, nach wessen Existenz da gefragt wird und was es, mit Bezug auf Seelen, heißen soll, dass es sie gibt. Wie sprechen wir von Seelen, solange Wissenschaftler, Philosophen und Theologen uns noch nicht auf die Finger schauen und die Worte im Mund herumdrehen? „Gib dem Kind den Lutscher, dann hat die liebe Seele Ruhe“, so sagen wir zum Beispiel. Es gibt aber noch andere Weisen, die Seele zur Ruhe zu bringen als Lutscher. Ich erinnere mich eines algerischen Mannes in Frankreich, der Arbeit suchte und nach vielen abschlägigen Bescheiden, in denen er nur eine Nummer war, auf einen Arbeitgeber stieß, der ihm einen Sitzplatz anbot, ihn nicht duzte und ihm mit offenbar ehrlichem Bedauern erklärte, warum er ihn zur Zeit nicht einstellen könne. „Ich hatte Hunger“, so sagte mir der Algerier, „aber meine Seele hatte gegessen.“ Zu dieser Art, von „Seele“ zu reden, gehört auch das Wort Jesu: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele“. Und auch das Wort „Seelsorger“ hat hier seinen Platz. Er gibt mir in der Regel nichts zu essen, oder, sagen wir, er ist nicht dadurch definiert, dass er Leuten zu essen gibt sondern dass er ihnen behilflich ist, mit Essen, Nichtessen und den Widerfahrnissen des Lebens richtig umzugehen, das heißt so, dass es ihrer Seele gut tut. Ihnen zu essen geben, kann dabei allerdings Teil dieser Hilfe sein.

Im Übrigen kommt das Wort „Seele“ in einer jedermann verständlichen Weise in Zusammensetzungen vor wie „seelenvoll“ und „seelenlos“ oder „unbeseelt“. Ein Musikvortrag kann seelenvoll oder seelenlos sein, eine Statue so beseelt, dass ihr Empfindungen wie diejenigen entgegengebracht werden, die eigentlich nur einem lebendigen Menschen gelten können. Man spricht aber auch vom seelenvollen Blick eines Hundes. „Unbeseelt“ dagegen nennen wir einen Leichnam, also einen menschlichen Körper, der nicht mehr lebendig ist.

In dieser Wendung hat sich wohl schon eine philosophisch imprägnierte Vorstellung niedergeschlagen, nach welcher Seele gleichbedeutend mit dem Prinzip des Lebens ist. In den anderen Wendungen aber bedeutet „Seele“ immer so etwas wie Innerlichkeit, Erleben, Empfinden oder das Nach-außentreten eines solchen Inneren. Allerdings gerade nicht Innerlichkeit als Bewusst-

sein und Denken. Denn sonst wäre das Seelenvollste, was es gibt, die Sprache einer wissenschaftlichen Abhandlung, und das cartesische *Cogito* wäre die einfache und unwiderlegliche Manifestation der Existenz der Seele, des „denkenden Dings“. Dass dies nicht so ist, hat Kant im Paralogismenkapitel der „*Kritik der reinen Vernunft*“ gezeigt.

Die umgangssprachliche Weise, von Seele zu reden, wird seit jeher von der Philosophie in zweierlei Richtungen interpretiert. Sie bewegt sich in der Mitte zwischen zwei klassischen philosophischen Positionen. Die eine ist die eben genannte cartesische. Manifestation von so etwas wie Seele ist das seiner selbst bewusste Bewusstsein. Dieses Bewusstsein ist durch eine ontologische Kluft geschieden von der Welt seiner im Raum sich erstreckenden Gegenstände, also der materiellen Körper. Allerdings ist dieses Bewusstsein selbst auf eine für uns letzten Endes undurchschaubare Weise mit einem menschlichen Körper verbunden. Mit der Zirbeldrüse, meinte Descartes, und lag dabei nicht weit ab von dem, was wir heute denken, nämlich dass das Denken durch das Gehirn mit der materiellen Welt verbunden ist. Der seelenvolle Vortrag eines Musikstücks und die „Seelenruhe“, mit der jemand eine Hiobsbotschaft aufnimmt, haben allerdings Konnotationen, die sich in dieser philosophischen Engführung kaum unterbringen lassen. Das *Cogito* ist weder ruhig noch unruhig, und seelenvoll kann eine Musik nur per analogiam heißen, weil sie intensive, aber sanfte Empfindungen weckt. Aber die cartesische *res cogitans* empfindet nicht, sie kann sich nur irgendwelcher Empfindungen bewusst werden. Dass es aber gerade ihre Empfindungen sind, deren sie sich bewusst wird, das bleibt innerhalb des cartesischen Dualismus letzten Endes unverständlich. Denn Empfindungen gehören zum Körper, der Körper aber zur Außenwelt. Was es heißen soll, das ein Körper mein Körper ist, muss dunkel bleiben, so lange das „mein“ sich auf ein denkendes Ding bezieht, für das alle Körper der homogenen Welt äußerer Gegenstände angehören. Wenn wir unter „Seele“ einen solchen *homunculus* in einem Menschen verstehen, dann liegt es nahe, an dessen Existenz nicht zu glauben.

Auf der anderen Seite steht Aristoteles. Er beanstandet es schon als Fehler seiner zeitgenössischen schreibenden und forschenden Kollegen, dass sie „immer nur an die menschliche Seele zu denken scheinen“ (De anima 402 b). Dabei ist für Aristoteles

das, was den Menschen prinzipiell von allen anderen Lebewesen unterscheidet, nämlich die Vernunft, gerade nicht Seele. Seele ist nach seiner Definition überhaupt nicht ein selbständiges Seiendes sondern das, was ein selbständiges Seiendes, nämlich einen lebendigen Körper zu dem macht, was er ist. Aber was heißt hier „machen“? Es heißt: Grund dafür sein, dass etwas das ist, was es ist. Ein solcher Grund heißt bei Aristoteles „*morphe*“, Form. Was es aber heißt, dass die Form Grund ist, können wir uns leicht klar machen, indem wir überlegen, was wir antworten, wenn jemand uns als seine Gastgeber fragt: „Warum hat heute Nacht ein Vogel in eurem Garten gesungen?“ Wir werden antworten: „Bei uns gibt es Nachtigallen, und Nachtigallen singen bei Nacht.“ In der Regel genügt das als Antwort. Wer wissen will, warum Nachtigallen bei Nacht singen, dem wird man entweder etwas über die genetisch bedingten spezifischen Auslösemechanismen des Nachtigallensangs erzählen, und wenn er weiterfragt, warum Nachtigallen gerade diese Mechanismen haben, dann bleibt noch die Möglichkeit einer hypothetischen Evolutionsgeschichte. Aber diese Geschichte wird wiederum nicht eine Geschichte dieser Mechanismen sein sondern eine Geschichte der Vogelart, zu der diese Art von Gesang samt dessen Auslösern gehört. Es gibt diese Mechanismen nur jeweils als Bestandteile einer Artnatur. Die Frage, warum Nachtigallen bei Nacht singen heißt nämlich fragen, warum Nachtigallen Nachtigallen sind. Denn Nachtigallen sind eben unter anderem Vögel, die bei Nacht singen. Das gilt auch für künstliche Dinge, z.B. für ein Fahrrad. Warum hat dieses Ding zwei Räder? Weil Fahrräder zwei Räder haben. Allerdings ist bei künstlichen Dingen das zugrunde liegende Material von außen organisiert für einen Zweck, der dem Ding äußerlich ist. Oder besser gesagt, es bleibt diesem Material äußerlich, Material zu sein für ein Ding. Denn dieses Ding ist nicht an sich selbst ein Ding, sondern nur weil und solange wir es als solches betrachten. Warum es Fahrräder mit zwei Rädern gibt, können wir erklären, wenn wir von unserem Zweck schneller Fortbewegung ausgehen.

Eine Schildkröte ist, was sie ist, unabhängig davon, als was wir sie betrachten. Sie ist ein natürliches Ding, ein Lebewesen, ein *zoon*, das ständig auf etwas aus ist, von dem wir wissen, dass es seiner Selbsterhaltung und der Erhaltung seiner Art förderlich ist. Dass es selbst nicht davon weiß sondern nur wir, heißt das also nicht, dass es eben, wie jedes artifizielle System, nur für uns ein

System, also eine Einheit ist? Das ist deshalb nicht der Fall, weil zwar nur wir, die menschlichen Beobachter, das Aussein-auf des Tieres, seinen Trieb in seiner teleologischen Struktur verstehen. Aber das heißt nicht, dass der Trieb nur für uns ein Trieb ist, so wie die Suchbewegung eines elektronischen Torpedos nur für uns eine Suchbewegung ist. Denn an sich sucht natürlich das Torpedo nichts, während das Tier selbst sucht. Was nur wir wissen, ist warum es das sucht, was es sucht. Gewiss, das Tier scheint auch zu wissen, was es sucht, denn wenn es das Gesuchte gefunden hat, ist es offenbar zufrieden und die liebe Seele hat Ruhe. Aber warum seine Seele gerade durch diesen Fund Ruhe hat, das verstehen nur wir. Darum frisst das appetitlose Tier eben einfach nicht, während wir wissen, wozu der Hunger gut ist und bei chronischer Appetitlosigkeit zum Arzt gehen, weil wir den Wunsch haben, den Wunsch zum Essen zu haben. Den Wunsch zum Essen aber hat auch das gesunde Tier. (Es gibt Menschen, denen die Anziehungskraft des anderen Geschlechts fehlt, auf der die Fortexistenz der menschlichen Gattung beruht. Es handelt sich hier offenkundig um das, was Aristoteles eine „*hamartia tes physeos*“ nennt, einen „Fehler der Natur“.)

II.

Die bisherigen Bemerkungen sind zunächst einfach Paraphrasen des aristotelischen Satzes „Leben ist das Sein des Lebendigen.“ Leben ist nicht eine Eigenschaft des dem Lebewesen zugrundliegenden Materials sondern es ist eine Weise zu sein. Ja, es ist die exemplarische Weise zu sein. Wenn wir von der Existenz von Dingen sprechen und mehr meinen als deren Objektsein für ein Subjekt, dann meinen wir, sie seien auf irgendeine Weise dem Sein des Subjektes ähnlich. Das Sein des Subjektes aber ist nicht sein Bewusstsein sondern sein Leben. Andernfalls hätten ja Subjekte aufgehört zu existieren wenn sie bewusstlos sind, also z.B. wenn sie schlafen. Seit Platon und erst recht seit den Neuplatonikern kennen wir die ontologische Trias „Sein-Leben-Bewusstsein“. Erst Descartes hat mit dieser Trias gebrochen. Er kennt nur noch Bewusstsein und das bewusstlose Sein ausgedehnter Objekte. Leben ist demgegenüber keine *clara et distincta perceptio*. Des-

cartes schrieb in einem Brief an die Prinzessin Elisabeth, um zu leben müsse man aufhören zu reflektieren. Tatsächlich wird es niemandem gelingen, morgens aus dem Bett zu kommen, wenn er darüber nachdenkt, wie er das macht, einen Willensentschluss in eine Bewegung seiner Beine umzusetzen.

Für Aristoteles heißt, so sagte ich, Seele das Prinzip des Lebendigen. Aber wir stoßen immer wieder auf dieselbe Schwierigkeit: was heißt „Prinzip“? Ist es etwas anderes als eine Abstraktion, so wie das Wort „Leben“ und mit diesem gleichbedeutend? Wenn Leben Sein des Lebendigen ist, dann sind die verschiedenen Arten des Lebendigen verschiedene Weisen zu sein. Aristoteles nennt die Weise eines Dinges zu sein *physis*, Natur. Die Natur eines natürlichen Dinges ist der Grund seines spezifischen Verhaltens und seiner spezifischen Reaktionen auf äußere Einwirkungen. Die Natur lebendiger Dinge aber heißt Seele. Was lebendige Dinge von nicht lebendigen unterscheidet, ist, dass ihre Existenz nicht einfaches Vorhandensein ist sondern eine Leistung, ein aktiver Selbstvollzug. Lebewesen sind darauf aus, zu sein, was sie sind. Ihr Sein ist beständiger aktiver Widerstand gegen das Nichtsein. Ihre Einheit ist ein ununterbrochener Prozess der Integration. Wird er unterbrochen, dann hört das Lebewesen auf zu sein. Es stirbt. Leben ist *Negentropie*, eine unwahrscheinliche, der Tendenz der Entropie entgegengesetzte Tendenz, die am Ende immer unterliegt, aber dass sie überhaupt ist, ist ihr Triumph.

Die Integration zu einer lebendigen Einheit kann verschiedene Formen annehmen. Es ist mit Bezug auf die höheren Lebewesen die herrschende Lehrmeinung, dass die Integration des Organismus geleistet wird durch das Gehirn, wenigstens ab dem Zeitpunkt, wo der Organismus ein Gehirn ausgebildet hat. Diese Ansicht ist inzwischen durch einige amerikanische Publikationen, vor allem von Dr. Allan Shewmon nachhaltig erschüttert. Es ist erwiesen, dass so genannte hirntote Menschen, wenn auch mit Unterstützung durch Apparate, ihren Hirntod um Jahre überlebt haben. Ein hirntoter Knabe hat die ganze Pubertät durchgemacht. Bekannt ist der Fall der hirntoten Frau in Erlangen, die ein Kind bis zur Geburt ausgetragen hat. Die Integration des Organismus, so lautet die Schlussfolgerung, ist offenbar ein holistisches Geschehen, für das überhaupt nicht ein einzelnes Organ „verantwortlich“ ist.

Welchen Grund aber haben wir, dieses Geschehen nicht systemtheoretisch zu deuten, also als Funktion eines spezifischen Zusammenwirkens materieller Elemente? Wozu hier von Seele sprechen? Was unterscheidet, so könnten wir verallgemeinernd fragen, Lebensprozesse von ihrer perfekten Simulation?

Der Unterschied liegt darin, dass wir uns zwar durch Simulation das Funktionieren unserer eigenen Lebensprozesse verständlich machen können, dass wir das aber nur können, wenn wir die zu diesem Zweck in Gang gesetzten Prozesse unter dem Gesichtspunkt ihrer Herbeiführung dieses Zweckes, also teleologisch interpretieren. Diese Ergebnisorientierung der Simulation ist aber nur möglich für Wesen, die von sich selbst her, nämlich weil sie leben, wissen, was es heißt, auf etwas aus zu sein. Ein Thermostat ist von sich selbst her kein Thermostat. Die Prozesse, die in ihm ablaufen, haben von sich her kein Ziel und kein Ende. Sie sind gegenüber der Aufrechterhaltung einer gleich bleibenden Temperatur im Raum gleichgültig. Menschen, also lebende Wesen, haben sie so arrangiert, dass das Ergebnis der Interaktion verschiedener mechanischer Abläufe eine gleich bleibende Zimmertemperatur ist. Menschen sind es, die Temperaturen zu verschiedenen Zeiten miteinander vergleichen und ihre Gleichheit oder Ungleichheit feststellen. Und so auch, wenn sie informationsverarbeitende Maschinen herstellen. Wir sind es, die materielle Zustände als unwahrscheinlich und daher als Träger möglicher Information benutzen und dann sozusagen rückwirkend Information durch Negentropie definieren. Mit anderen Worten: Die Simulation, weit entfernt, uns das zu erklären, was sie simuliert, setzt vielmehr immer das Original voraus, um überhaupt als Systemstruktur und als Simulation aufgefasst werden zu können. Der Psychosomatischer Thure von Uexküll hat in seinem längst nicht genügend beachteten Werk „Mensch und Natur“ sorgfältig herausgearbeitet, dass unsere Kausalanalysen immer eine teleologische Verfassung haben. Wir müssen einen Ausschnitt der Wirklichkeit herstellen und einen Zustand als Endzustand betrachten, mit Bezug auf den wir dann Antezedensbedingungen suchen, also Mittel zur Herbeiführung dieses Endzustandes. In der unbelebten Natur gibt es keine von sich her ausgezeichneten Endzustände, also keine Wirklichkeitskreise, sondern nur einen sich unendlich fortwälzenden Weltprozess, den man eigentlich nur als eine Art „Vorwirklichkeit“ betrachten kann, ähnlich dem *apeiron* bzw. der *hyle*, der Ma-

terie des Aristoteles. Erst wir, die Betrachter, bringen diesen Prozess in einzelnen Ausschnitten zur Wirklichkeit. „*Forma dat esse*“, heißt es bei den Aristotelikern des Mittelalters. Aber die Form ist in der unbelebten Natur das Produkt der Beobachtung, wie uns die heisenbergsche Unschärferelation deutlich gemacht hat. Es hat keinen Sinn zu fragen, was die Elementarteilchen denn selbst sind, ehe sie sich uns, je nach unserer Fragestellung als Teilchen oder als Korpuskel präsentieren.

Das Lebendige zeichnet sich dadurch aus, dass das *telos* seiner Lebensprozesse nicht von außen an es herangebracht wird, sondern dass es selbst sich von sich aus durch das Aussein-auf als eine Weise des Seins definiert. Das *telos* wird nicht von außen an es herangebracht, es ist selbst teleologisch verfasst. Darum nennt Aristoteles die Seele „Entelechie“, also das eigene Innehaben eines *telos*. Von dieser *entelecheia* heißt es, sie sei „*morphe*“, d.h. Form. Die Form ist also nicht ein statisches Ordnungsprinzip und Leben nicht wie Nicolai Hartmann schrieb, eine bloße Überformung eines von sich gegen diese Überformung indifferenten Materials. Eine solche Überformung ließe sich ja sehr wohl auch simulieren. Und auch die Strukturen, die sich, wie wir heute wissen, spontan aus einem Chaos herausbilden, sind nicht Entelechien, d.h. ihr Organisationsprinzip ist nicht eine Leistung oder Funktion. Leben aber heißt, Anorganisches ständig in den eigenen Dienst stellen, nämlich in den Dienst an der Selbstverwirklichung und Selbsterhaltung des Lebendigen. Lebendiges ist nicht den physikalischen und chemischen Gesetzmäßigkeiten entzogen. Aber mit dem Lebendigen entsteht eine neue spezifische Form der Ursächlichkeit, nämlich der Reiz, und eine neue Form von Ursache-Wirkungs-Relation, das Verhältnis Reiz-Reaktion. Und hier zeigt sich nun wiederum das, was wir Entelechie, Seele nennen können, nämlich ein Prinzip der Spontaneität, der Eigentätigkeit, aufgrund dessen das Lebendige selbst darüber entscheidet, was für es Ursache sein soll und was nicht. Und diese Entscheidung ist eine Funktion der Tendenz des Lebendigen, sich zu verwirklichen und sich zu erhalten. So entscheidet das menschliche Auge darüber, wann ein Lichtsignal für es zu einem Reiz wird. Wenn wir aus einem hellen Raum in einen dunklen treten, sehen wir zunächst nichts. Aber das Auge adaptiert sich an die Dunkelheit und reagiert dann auf ein schwaches Licht, das es eine Minute zuvor gar nicht wahrgenommen hat. Und der Fressnapf, der im hungrigen Hund die Se-

kretion von Säften anregt und ihn zum Napf rennen lässt, ist für den satten Hund so gut wie nicht da.

Das Lebewesen senkt und erhöht seine Reizschwelle. Allerdings nur in einem bestimmten Spielraum, der durch seine Artnatur, also durch seine *entelechiale* Form vorgegeben ist. Wo die Einwirkung zu schwach oder zu stark ist, kann das Lebewesen nicht mehr reagieren, sondern die Pflanze geht ein und das Tier weicht der Einwirkung oder deren Fehlen durch Ortsveränderung aus.

Aber noch einmal die Frage: lässt sich all dies nicht schließlich auch simulieren? Gibt es überhaupt irgendeine Leistung von Lebewesen und von denkenden Wesen, die sich nicht simulieren lässt? Mir scheint, es ist eine schwache Verteidigung der Ursprünglichkeit von Leben und von Bewusstsein, wenn man versucht, irgendwelche objektivierbaren Leistungen zu ersinnen, die eine Maschine nicht perfekt nachahmen kann. Diese Art der Verteidigung ist ständig mit Rückzugsgefechten beschäftigt und mit dem Errichten immer neuer enger Mauern, die uneinnehmbar sein sollen und dann eben doch eingenommen werden. Der dauerhafte Sieg des Computers über den Schachweltmeister ist – leider, leider – nur eine Frage der Zeit.

Keine Frage der Zeit ist die Beantwortung der Frage, wie es ist, eine Fledermaus zu sein. Das wissen wir nicht und werden es nie wissen, sofern wir nicht selbst die Seele einer Fledermaus haben, also Fledermäuse sind. Aber dann wären wir nicht mehr wir sondern Fledermäuse und wüssten nicht mehr, wie es ist, ein Mensch zu sein. Und wir wüssten auch nicht, wie es ist eine Fledermaus zu sein, weil es zwar irgendwie ist, eine Fledermaus zu sein, aber zum Fledermaussein gehört es aller Wahrscheinlichkeit nach, nicht darauf zu reflektieren, wie es ist, das zu sein, was man ist. Dennoch haben wir Grund anzunehmen, dass es irgendwie ist, ein Lebewesen zu sein, während es ebenso vermutlich nicht irgendwie ist ein Atom zu sein. Weshalb es denn im Grunde nur mit Bezug auf Lebendiges Sinn hat, von Sein in einem anderen Sinn zu sprechen als im Sinn von Objektsein für ein Lebewesen. Whitehead hatte, wie mir scheint, recht mit der apodiktischen Behauptung, zu einer aktuellen Entität gehöre notwendig ein Subjektpol. Lebendiges aber unterscheidet sich von Unlebendigem dadurch, dass dieser Subjektpol ihm nicht äußerlich sondern in ihm selbst ist.

Was diese Worte aber bedeuten, also die Worte „Innehaben“, „Auf etwas aus sein“, „Selbstsein“ usw., die alle Paraphrasen des Wortes „Leben“ sind, das wissen wir nur, weil wir selbst leben. Alle Versuche, Leben als einen komplizierten Aggregatzustand von anorganischer Materie zu verstehen, scheitern daran, dass wir uns selbst so nicht verstehen können. Wir selbst aber sind nicht reine Geister in Maschinen sondern unser Sein ist bewusstes Leben. Aber das Leben von Tieren und Pflanzen ist nicht bewusstes Leben. Mit welchem Recht können wir dann versuchen, ihr Leben nach Analogie des unsrigen zu verstehen? Wissen wir, wie unbewusstes Leben ist? Natürlich nicht, denn wenn wir wissen, was Leben ist, ist es eben bewusstes Leben. Und doch erleben wir selbst ständig das Kontinuum von Leben und Bewusstsein. Ich erlebe meinen Hunger anders als ein äußeres Ereignis. Ich erlebe ihn als meinen Hunger. Das Subjekt, auf das sich dieses „mein“ bezieht, ist aber eben nicht mein bewusstes Ich, nicht also mein Bewusstsein. Nicht mein Bewusstsein hat Hunger sondern ich. Und „ich“, das ist ein Personalpronomen, das sich nicht auf „ein Ich“ bezieht, sondern auf einen lebendigen Organismus. Tatsächlich bemerken wir ja, dass wir Hunger haben, in der Regel so, dass der bemerkte Hunger nicht mit dem Bemerken des Hungers in eins fällt. So können wir während einer Arbeit plötzlich bemerken, dass wir einen leichten Kopfschmerz haben und dann uns erinnern, dass wir schon einige Zeit lang ein diffuses Unbehagen verspürten. Aber erst, wo es unsere Aufmerksamkeitsschwelle überschreitet, wird es uns in bestimmter Form, nämlich als Hunger bewusst, den wir schon eine Weile hatten. Wenn wir nun gefragt werden, was der Hunger war, ehe wir uns seiner bewusst wurden, so ist es unmöglich, diese Frage zu beantworten. Denn wir können ja nur von dem Hunger wissen, von dem wir wissen. Wir müssten also antworten: „Der unbewusste Hunger ist dasselbe wie der bewusste Hunger abzüglich des Bewusstseins.“ Wir wissen, dass abzüglich des Bewusstseins etwas von der Wirklichkeit des Hungers bleibt. Aber dieses etwas können wir nicht in einer klaren und deutlichen Weise beschreiben. Aber es genügt uns zu wissen, dass der Hunger schon vor der Reflexion auf ihn da war, um zu wissen, dass er uns mit allem Lebendigen verbindet und dass wir keinen Grund haben, Hunger und Durst unseres Hundes als etwas prinzipiell anderes, als unseren Hunger und Durst anzusehen, nämlich als Erleben eines Nahrungs- oder Flüssigkeits-

mangels. Für alle Wesen, für die es irgendwie ist, das zu sein, was sie sind, gilt deshalb, dass wir über sie sprechen müssen und nur sprechen können nach Analogie unseres eigenen Erlebens. D.h. wir müssen ihnen eine Subjektivität zusprechen, die nicht identisch ist mit der Subjektivität bewusster und ihrer selbst bewusster Menschen und die doch nicht ohne Rekurs auf sie, also auf uns selbst wahrgenommen werden kann. Die neuzeitliche Naturwissenschaft versteht die Amöbe besser als den Menschen und sein Bewusstsein. Dieses schließlich auch noch zu verstehen ist gewissermaßen ihr höchstes Ziel. Aber sie kann dieses Ziel per definitionem nicht erreichen. Denn sie ist wesentlich Bedingungsforschung, die Erforschung objektiver Bedingungszusammenhänge. Subjektivität, Selbstsein aber ist gerade Emanzipation von den Entstehungsbedingungen. Ein Objekt verstehen wir, wenn wir, wie Thomas Hobbes schreibt, „know what we can do with it when we have it“. Selbstsein verstehen wir so gerade nicht. Und dass wir die Amöbe verstehen, gilt auch nur, wenn wir einen sehr eingeschränkten Begriff von Verstehen haben. Die neuzeitliche Naturwissenschaft beruht nämlich gerade auf dem Verzicht auf Verstehen. Aristoteles glaubte noch zu verstehen, warum ein Stein nach unten fällt. Er verstand nämlich diesen Fall als Analogie zu einem Esel, der in den Stall läuft oder eines Menschen, der nachhause strebt, an seinen *oikeios topos*. Auch der Stein will nachhause, und für ihn ist zuhause unten. Der neuzeitlichen Naturwissenschaft genügt es zu wissen, mithilfe welcher Naturgesetze wir diesen Fall und seine Geschwindigkeit rekonstruieren können. Verstehen können wir etwas nur, soweit wir es nach Analogie von uns selbst verstehen können, also wie es ist, eine Amöbe zu sein nach Analogie dessen, wie es für uns ist zu sein. Diese auf nichts Außerlebendiges zurückführbare Subjektivität alles Lebendigen ist es, die wir Seele nennen. Und Seele ist auch das Prinzip der Identität eines Lebewesens. Die Frage, wie viele Planken am Schiff des Theseus ausgewechselt sein müssen, damit es nicht mehr das Schiff des Theseus ist, diese Frage erlaubt beliebige, willkürliche Antworten. Das Schiff ist nämlich nur für uns ein Schiff. Und so lange Menschen es akzeptieren, das Schiff als Schiff des Theseus zu betrachten, obwohl sämtliche Planken erneuert sind, ist nichts dagegen einzuwenden. Denn das Schiff ist überhaupt nur „etwas“ für uns. Anders wäre es, wenn das Schiff ein natürliches Ding wäre und eine Seele hätte. Dann wäre es unserer Willkür durchaus

entzogen, wie lange wir es als dieses identische Ding betrachten wollten. Denn es hätte dann eine Tendenz, einen Trieb, sich selbst als eben dieses Ding zu verwirklichen und zu erhalten. Und kein Zwillingsschiff, kein Klon dieses Schiffes wäre dasselbe Schiff. Es gibt m.E. zwingende Argumente gegen das Klonen von Menschen. Kein gutes Argument ist die Behauptung, geklonte Menschen hätten keine personale Identität. Dann hätten nämlich eineiige Zwillinge auch keine. Sie haben aber eine, und jeder sagt zum anderen „Du“ und nicht „Ich“.

III.

Ich fasse das Bisherige zusammen. Sagen, Lebendiges habe eine Seele heißt sagen, dass Lebendigsein nicht verstanden werden kann als Epiphänomen, als Zustand oder Eigenschaft dessen, woraus das Lebendige besteht, sondern als das Sein dieses Seienden, das auf keine Weise rückführbar ist auf seine Entstehungsbedingungen. Lebendiges ist im exemplarischen Sinne das, was Aristoteles Substanz nannte. Wenn ein Hund aufhört zu bellen, hört er nicht auf zu sein. Wenn er aufhört ein Hund zu sein, hört er auf zu sein. Er ist tot. Leben ist seine Weise zu sein, und Hundsein ist seine Weise zu leben. Es ist seine Seele. Seele haben heißt ferner, nicht als Element der Umwelt eines anderen definiert zu sein sondern selbst eine Umwelt zu konstituieren.

Eine Seele zu haben verbindet den Menschen mit allem Lebendigen. Von allem, was Odem hat, spricht der Psalmist und meint damit alles Lebendige, ausdrücklich auch die jungen Raben, die nach Gott rufen, indem sie nach Nahrung rufen. Von den übrigen Lebewesen unterscheidet sich der Mensch durch Vernunft und durch die in der Vernunft begründete Freiheit des Handelns nach Gründen. Zwar ist auch menschliches Handeln zunächst bedingt durch vorrationale Bedürfnisse und Impulse. Und wo ich keinen Grund habe, eher mit dem linken als mit dem rechten Fuß aufzustehen, da steht es mit dieser Entscheidung genau so wie bei einem Tier. Ich bin längst aufgestanden, ehe ich mit der Frage fertig bin, mit welchem Fuß ich zuerst aufstehen soll. Aber wo ich Gründe habe, etwas zu tun oder nicht zu tun, da geht der irrationale Impuls und das Bedürfnis ein in den Komplex der Hand-

lungsgründe und es ist eine Sache vernünftiger Entscheidung, welchen Stellenwert ich ihnen gebe. So wie alles Lebendige innerhalb eines gewissen Spielraums selbst automatisch entscheidet, welche physikalischen Phänomene für es zu einem Reiz werden, auf den es reagiert, so entscheidet der Mensch darüber, welche biologischen Impulse für ihn zu einem Motiv werden. Und diese Entscheidung geschieht nicht automatisch sondern nach einem Prozess des Mit-sich-zu-Rate-Gehens.

In diesem Prozess taucht dann das Seinkönnen von anderem Lebendigen auf. Denn es gehört wiederum zum Menschen, zu wissen, dass anderes Lebendige existiert, das nicht nur zur eigenen Umwelt gehört sondern zu dessen Umwelt wir gehören. Mit diesem Wissen ist so etwas wie ein Gewissen verbunden, das uns veranlasst, diesem Wissen im Handeln zu entsprechen und dem anderen, wie wir sagen, „gerecht zu werden“. Wovon ich hier spreche, ist das, was wir Geist nennen. Ist Geist etwas Seelisches? Ist er begreiflich als Funktion der Selbstverwirklichung und Selbsterhaltung eines Menschen? Das scheint nicht der Fall zu sein. Als geistiges Wesen ist der Mensch zur Selbstrelativierung fähig, und zwar nicht nur als Individuum sondern auch als Gattungswesen und als Multiplikator seiner Gene. Der Mensch ist, wie Nietzsche sagte, fähig den Menschen um eines Größeren willen zu lieben als der Mensch. Die Gottesliebe war für Nietzsche die höchste Idee, die bisher in der Geschichte aufgetaucht ist. Aristoteles hatte unpathetischere Gründe dafür anzunehmen, der *nous poietikos*, die Vernunft könne, da sie sich nicht in ihren biologischen Funktionen erschöpft, nicht Teil der Seele sein und nicht durch Zeugung weitergegeben werden. Sie komme „*thyrathen*“, von außen in die Seele hinein. Geist scheint ja doch die Perspektivität aller sinnlichen Wahrnehmung zu transzendifieren, schon dadurch, dass er von dieser Perspektivität weiß und sie entsprechend relativieren kann. Geist haben heißt, sich nicht für den Mittelpunkt der Welt halten sondern für einen unter anderen. Gerade dies wissend wird dann das vernünftige Wesen in einem ganz neuen Sinne zum Selbstzweck. Seine Selbstrelativierung gibt ihm die Würde, die jede Instrumentalisierung von außen verbietet.

Die Welt, die sich dem Geist erschließt, ist die semantische Welt, die Welt der Zeichen. Zeichen verweisen auf etwas, aber nicht wie Signale, die eine Reaktion auslösen, sondern im Sinne des Bedeutens. Sie stehen für etwas als etwas. Semantik aber ist

dem neurophysiologischen Zugriff prinzipiell entzogen. Was wir im Gehirn feststellen können, sind Zustände, räumliche Zustände. Also auch Zustände, die durch semantische Gehalte ausgelöst werden können, wie Lust und Unlust, Angst und Begierde. Sogar der Zustand konzentrierter Aufmerksamkeit auf mathematische Sachverhalte oder Probleme. Nicht aber diese Gehalte selbst, nicht intentionale Gehalte. Das hat Husserl schon vor fast hundert Jahren in seinen „*Logischen Untersuchungen*“ definitiv gezeigt. Intentionale Gehalte haben keine Entsprechung im Gehirn. Sonst müssten wir die Infinitesimalrechnung ebenso in einem Gehirn ablesen können, wie ein Streichquartett von Mozart oder Michelangelos Pietà Rondanini. Die Hirnforschung wäre die Integrationswissenschaft für alle Natur- und Geisteswissenschaften. Und ein Fehler in einem mathematischen Beweis wäre genau so ein positiver Hirnzustand wie die Korrektur dieses Fehlers, ein Zustand, der letzten Endes aufgrund physikalischer Gesetze in einen anderen übergeht. Man muss diese Dinge nur beim Namen nennen, um ihre Absurdität zu erkennen.

Die Trias Körper, Seele, Geist entspricht der klassischen, auf Platon und den Neuplatonismus zurückgehenden Trias Sein, Leben, Bewusstsein, die erst seit Descartes dem Dualismus von Denken und Ausdehnung, von Geist und Materie gewichen ist. Leben war für Descartes keine *clara et distincta perceptio* und Erleben nur dann eine Erkenntnisform, wenn es sich um bewusstes Erleben handelt. Ich kann die Geschichte des Problems hier nicht nachzeichnen. Es war die Kirche, die, aus einem christologischen Interesse, den Geist zu einem Teil der menschlichen Seele erklärte. Rudolf Steiner sprach in diesem Zusammenhang von einer „Abschaffung des Geistes“ durch das Konzil von Konstantinopel von 680. Steiner ignorierte dabei den Kontext der Frage, um die es ging, die volle menschliche Natur Jesu, zu der es auch gehören sollte, dass Jesus einen menschlichen Geist hatte, der nicht identisch mit dem göttlichen Geist war sondern eben integrierender Bestandteil dieses leib-seelischen Individuums. Der *nous* des Aristoteles ist eigentlich gar nicht individuiert, sondern mit ihm ragt das Geistige als ein Allgemeines in das Individuum hinein, ohne doch Teil von ihm zu werden. Der arabische Aristoteliker des hohen Mittelalters, Averroes, hat denn auch den Geist als unsterblich betrachtet. Wenn er kein Teil des Menschen ist, kann er auch mit dem Menschen nicht sterben. Aber was da nicht stirbt, ist eben ein

allgemeiner Geist, der nicht durch die Materie individuiert wurde, und der deshalb auch das menschliche Individuum, die menschliche Seele an seiner Unsterblichkeit nicht partizipieren lässt. Die menschliche Seele stirbt. Thomas von Aquin hat dieser These des Averroes einen eigenen Essay gewidmet, „*De unitate intellectus, contra Averroistas*“, in dem er die wesentliche Geistigkeit der menschlichen Seele verteidigt. Die Seele ist danach jeweils in ihrem Wesen definiert durch ihre höchste Funktion. So hat die Seele der Tiere auch vegetative Funktionen, die sie mit den Pflanzen gemeinsam hat. Dennoch ist sie nicht eine Pflanzenseele, zu der dann noch eine eigene Wirklichkeit, die der Bewegung und der sinnlichen Wahrnehmung kommt. Sondern was sie zum Tier macht und wodurch sie eine Tierseele ist, sind eben die höheren Funktionen. Und so der Geist. Es ist der Geist, der die menschliche Seele zu einer menschlichen macht. Der Mensch ist nicht ein Tier, zu dem dann, wenn es auf dem Höhepunkt seiner Entfaltung ist, noch ein überpersönlicher Geist hinzutritt, sondern er ist Mensch in jeder seiner Funktionen. Auch in den animalischen, die eben nicht nur animalisch sind. Menschliches Essen ist ein kulturelles Geschehen, das himmlische Hochzeitsmahl kann deshalb nach Analogie des irdischen vorgestellt werden. Und für die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau gilt genau das Gleiche. Die moderne Anthropologie hat diese Sicht bestätigt. Wenn daher der menschliche Geist unsterblich ist, dann ist es auch die menschliche Seele, denn sie ist eine geistige Seele. Welchen Grund aber haben wir anzunehmen, dass die geistige Seele den Tod des von ihr beseelten Körpers überdauert, eine Annahme, die in der Menschheit zu fast allen Zeiten dominierend war und die nicht identisch ist mit dem christlichen Glauben an die Auferstehung des Fleisches? Nicht identisch, sage ich, wohl aber kompatibel, ja sogar leichter mit diesem Glauben zusammenzudenken als die Annahme eines Ganztodes der Person. Es gibt in der Tradition der Philosophie eigentlich nur zwei Gründe und deren Variationen. Beide gehen auf Platon zurück. Der erste Grund argumentiert mit der Einfachheit des „Ich denke“. Es hat, im Unterschied zum beseelten Körper, keine Teile, kann also auch nicht in Teile zerfallen und so aufhören zu existieren. Kant hat in dem Kapitel über die Paralogismen der reinen Vernunft dieses Argument in der Version von Moses Mendelssohn zurückgewiesen. Wir können, so meint Kant, nicht wissen, was es mit der Einfachheit des Bewusstseins

auf sich hat und ob es ontologisch nicht doch nur Epiphänomen komplexer Prozesse ist. Zweitens aber gibt es, so schreibt Kant, Vergehen nicht nur als Zerfall in Teile sondern auch als Abnehmen von Intensität intensiver und nicht extensiver Größen. Wir können uns das Vergehen der geistigen Seele so denken. Das andere platonische Argument ist eigentlich nie auf ein kräftiges Ge-genargument gestoßen. Es argumentiert platonisch, ohne, wie das Einfachheitsargument, von Platon selbst entfaltet worden zu sein. Es geht davon aus, dass die geistigen Funktionen der Seele sich nicht mehr im Rahmen biologischer, auf Selbsterhaltung gerichteter Funktionskreise bewegen. Sie beziehen sich auf ewige Wahrheiten. Und dies in einem doppelten Sinn. Erstens auf nicht kontingente Wahrheiten wie die der Logik und der Mathematik, Wahrheiten, die in keiner Weise daseinsrelativ auf Seelisches sind, wie Husserl in seinen „*Logischen Untersuchungen*“ gezeigt hat. Die Vernunft verlässt hier die Sphäre des Kontingenzen und Vergänglichen so eindeutig, dass schwer zu sehen ist, wieso sie selbst ganz und gar an die Existenz dieser Sphäre gebunden bleiben sollte. Aber nicht nur dies: auch die kontingenzen Wahrheiten erhebt die Vernunft in den Status ewiger, indem nämlich jedes kontingente Ereignis dadurch in eine ewige Wahrheit transformiert werden kann, dass wir die indexikalischen Ausdrücke wie „hier“ und „jetzt“ ersetzen durch neutrale Zeitangaben. Und dann ist es ewig wahr und wird ewig wahr bleiben, dass wir am 31. Mai 2008 in Hannover über die Seele gesprochen haben. Diese Ablösung von der Perspektivität indexikalischer Ausdrücke und die Transformation kontingenter in ewige Wahrheiten ist ein Specificum des Geistes und legt den Gedanken nahe, der Geist müsse selbst dieser Ewigkeitssphäre angehören, wo aber der Geist den Charakter einer Funktion der Seele hat, da auch die menschliche Seele. Freilich hat eine solche Seele etwas Schattenhaftes. Denn als Seele dieses und dieses Menschen ist sie wesentlich Form, Entelechie eines Organismus und auf diesen bei der Entfaltung ihrer Funktionen angewiesen, auf die Augen für das Sehen und auf die Ohren für das Hören. Auf die Sinneswahrnehmungen aber insgesamt für das Denken, das seine Gegenstände nur durch die Sinne empfängt. Wenn wir also die geistige Seele als unsterblich denken – wozu wir nach Kants Auffassung moralisch genötigt sind –, dann können wir sie doch nicht denken als das eigentliche Selbst des Menschen, das nun von der körperlichen Fessel befreit ist. Wir

müssen sie denken als hingeordnet auf eine Auferstehung, durch die die menschliche Person als Ganze wiederhergestellt wird. Thomas von Aquin geht so weit zu sagen, die vom Leib getrennte Seele sei keine Person. Sie ist es deshalb nicht, weil sie bloßes Fürsichsein ist, das sich nicht die für sie natürliche Objektivität geben kann, solange sie dem Medium der Objektivität entzogen ist, der Materie.

Dass wir den Geist nicht als schwebend über den Wassern des Psychischen denken dürfen sondern ihn als geistige Seele denken müssen, scheint mir heute besonders wichtig zu betonen. Ich stellte schon mit Bezug auf das Seelische die Frage nach der Simulation. Was die Simulation der geistigen Funktionen betrifft, so werden wir immer wieder überrascht durch die anscheinende Unbegrenztheit der Simulation solcher Leistungen. Warum sagen wir, wenn wir ernsthaft reden, dass der elektronische Rechner eben nicht denkt? Weil Denken nicht Denken ist, wenn es nicht als Denken erlebt wird. D.h. wenn seine Leistungen nicht Lebensäußerungen sind. Der Geist in der Maschine ist kein Geist. Es kann ihn gar nicht geben. Die Wirklichkeit des Geistes heißt: Leben. Darum ist ja auch ein geistiges, personales Wesen nicht tot, wenn es aufhört zu denken sondern wenn es aufhört zu atmen. Denken, das sich nicht als Denken erlebt, das nicht durch ein ursprüngliches Gestimmtsein in der Welt ist und Welt hat, ist gar kein Denken sondern nur dessen Simulation. Und diese Simulation ist als Simulation nur für lebendige Wesen wahrnehmbar. Menschlichen Geist gibt es nur als bewusstes Leben. Aber es gilt auch das Umgekehrte. Bewusstes Leben ist für uns Paradigma für Leben überhaupt. Nur von bewusstem Leben aus haben wir Zugang zu nicht bewusstem Leben. Und nicht bewusstes Leben ist weniger eindeutig und weniger intensiv Leben als es bewusstes Leben ist. „*Qui non intelligit*“, so schreibt Thomas von Aquin in einem seiner Aristoteleskommentare, „*non perfecte vivit sed habet dimidium vitae*“.

Lassen Sie mich noch etwas sagen über die Frage der Weitergabe des Lebens und der Erschaffung personaler, d.h. geistiger Seelen.

Die aristotelische Lehre besagte, dass der *nous*, der Geist „*thy-rathen*“, von außen in die Seele sozusagen hineinragt, aber nicht Teil der Seele ist. In der christlichen Theologie des Mittelalters erfuhr diese Lehre eine Abwandlung, von der schon die Rede war. Wenn der Geist des Menschen Teil der Seele und also individuiert

ist und bleibt, dann bleibt doch die Frage, wie wir Menschen uns die Entstehung dieser Geistigkeit zu denken haben. Kant schreibt in der „*Metaphysik der Sitten*“, dass wir uns von der Erzeugung eines Freiheitswesens, also einer Person durch eine „physische Operation“ keinen Begriff machen können. Die christlichen Lehrer folgerten daraus, dass eine solche Erzeugung gar nicht möglich sei. Und so finden wir im katholischen Katechismus die traditionelle Lehre, dass die geistige Seele überhaupt nicht durch Zeugung entstehe sondern durch einen unmittelbaren Schöpfungsakt Gottes anlässlich der Zeugung. Diese Lehre hat aber einen Haken. Ihre Plausibilität steht und fällt mit einer biologischen Hintergrundannahme, die die unsrige nicht mehr sein kann, die Annahme der so genannten Sukzessivbeseelung. Thomas von Aquin war der Meinung, dass der menschliche Embryo zunächst eine vegetative und später eine animalische Seele besitze. Erst am vierzigsten Tag nach der Zeugung erlösche diese animalische Seele und Gott erschaffe nun unmittelbar und ohne Zutun der Eltern die menschliche Geistseele. (Übrigens sollte es nur mit Jesus anders gewesen sein. Er besaß vom Augenblick der Empfängnis eine menschliche Seele.) Die Lehre von der Sukzessivbeseelung ist heute obsolet und wird nur noch von einigen orthodoxen Thomisten vertreten. Wir wissen, dass vom Augenblick der Zeugung an die menschliche DNA komplett ist und sich von da an kontinuierlich entfaltet. Ein Mensch war nie etwas anderes als ein Mensch. Wenn das aber so ist, dann ist die scholastische Theorie unhaltbar, die Zeugung habe nichts mit der Entstehung der geistigen Seele zu tun. Da es nicht verschiedene Seelen in einem Menschen gibt, würde das nämlich heißen, die Zeugung habe gar nichts mit der Entstehung der menschlichen Seele zu tun. Aber dann wäre die Zeugung keine Zeugung, denn Zeugung ist Erzeugung eines Lebewesens, also eines beseelten Wesens. Die These Kants bleibt also, dass wir uns von der Erzeugung eines Freiheitswesens – also eines Wesens mit einer geistigen Seele – keinen Begriff machen können. Und wenn der verstorbene Papst Johannes Paul II. schrieb, der menschlichen Zeugung sei „die Mitwirkung am göttlichen Schöpfungsakt auf geheimnisvolle Weise eingeschrieben“, dann ist das ein metaphorischer, der Interpretation bedürftiger Ausdruck. Aber er ist eine offensichtliche Verabschiedung der Katechismuslehre von der unmittelbaren, also nicht durch so genannte Zweitursachen vermittelten Erschaffung der Seele. Der

Papst sagt „geheimnisvoll“. Kant sagt, wir müssen eine solche Ursächlichkeit annehmen, von der wir uns doch keinen Begriff machen können. Wir verfügen über kein begriffliches Instrumentarium, um den Zusammenhang der Innenperspektive und der Außenperspektive verstehen zu können. So wie wir kein Instrumentarium besitzen, um die Wellennatur und die Korpuskelnatur des Elektrons, bzw. seinen Ort und seinen Impuls gleichzeitig beobachten und denken zu können. Dieser unüberwindliche Dualismus ist es, der die Philosophen im Brot hält.

