

eher „geistmetaphysisches“ Verfahren. Tiefer greifen die inhaltlichen Differenzen. – 2. Ich-Innengrund: Ich-loses Sein oder transzendentes Ich, formal unbedingte Freiheit? L. fragt „ungeschützt“, ob die monistische Denkform „nicht metaphysische Implikationen habe, die sich subjekttheoretisch schwer begründen lassen“ (166). – 3. Transzendente Freiheit und monistische All-Einheit. a) Wie löst H. die These ein, ein Ich könne einem Ich-losen Grund entstammen? Worin besteht der „Theorievorteil“ (171), wenn H. zum Problem der Einheit des Ich nicht mehr weiß als der frühe Fichte? b) Läge dann nicht eine naturalistische Deutung des Ich-losen Grundes näher? So insistiert L. „auf das Ich als Schlüsselkategorie einer Subjekttheorie“ (178), so sehr H.s „Problematisierung des reflexionstheoretischen Zirkels jede subjektphilosophische Bemühung zu leiten hat“.

V. Ausblicke und Problemüberhänge – 1. Vermittlungsversuche zwischen H. und K. Skizzenhaft stellt L. drei Ansätze vor: S. fasst, in nicht ganz geklärter Spannung, „einerseits das präreflexive Ich als Gehalt der freien Retroszendenz, andererseits die Freiheit des Anderen als Gehalt des transzendentalen Ich“ (185). Bernhard Nietzsche sieht an K.s Retroszendenz „Lösungspotenziale“, indem er die Phänomenologie unseres Leib- wie Kontingenzbewusstseins in die transzendente Reduktion hineinnimmt. Schließlich wird bei Saskia Wendel die Leiblichkeit bestimmend. Der Leib ist untrennbar vom mit sich vertrauten Ich, fungiert als Möglichkeitsbedingung des Weltbezugs, ist zugleich irreduzibel je meiner, als mein [Real-]Symbol und Möglichkeitsbedingung von Du-Beziehung. L. fragt nun, ob die präreflexive Sich-Struktur sich nicht genauer als Retroszendenz beschreiben ließe, wobei er sich dafür auf eine Wortmeldung P.s beziehen kann. Dann wäre das reine Ich nicht mehr so lebensfremd abstrakt. – 2. Offen bleibt hier die Klärung des Verhältnisses von Absolutem und Endlichem im Hinblick darauf, dass Differenz logisch ein vorgängiges Identitätsmoment fordert und S. seine Differenzthese nur „offenbarungs- bzw. gnadentheologisch, nicht aber philosophisch gewonnen“ hat (196).

Damit tritt tatsächlich am Ende der eindrucksvollen Arbeit wieder der alte Streit um das Verhältnis von Theologie und Philosophie auf, aber wohl auch die Frage nach einem gemäßen Verständnis von Freiheit. Selbstverständlich stellt sich hier nicht „das Problem einer möglichen ‚Begrenzung‘“ ihrer. Wie aber, wenn sie ursprünglich als Frei-gebigkeit zu denken wäre? *Libertas: liberalitas* (W. Kern, MySal II, 497), oder kürzer (vgl. jetzt F. v. Heereman zum „letzten Fichte“: Selbst und Bild): als Güte. J. SPLETT

GASSER, GEORG / QUITTERER, JOSEF (HGG.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs*. Interdisziplinäre Zugänge. Paderborn: Schöningh 2010. 362 S., ISBN 978-3-506-76905-3.

Dem Begriff der Seele kommt in der abendländischen Philosophie und Theologie eine zentrale Rolle zu. In ihm verdichten sich maßgebliche Antworten auf die Frage, was der Mensch im Grunde ist und was seine Sonderstellung in der Welt begründet. Gleichzeitig lässt sich nicht übersehen, dass das traditionelle Konzept der Seele im aktuellen Wissenschaftsdiskurs nur ein randständiges Dasein fristet. Der vorliegende Sammelbd. stellt sich dieser Herausforderung. Er verdankt sich einer in Innsbruck veranstalteten interdisziplinären Kolloquienreihe zum Thema: „Der traditionelle Begriff der Seele und die Neue Naturalistische Herausforderung“. In ihren Beiträgen widmen sich die Autoren der Frage, inwieweit sich der traditionelle Seelenbegriff weiterentwickeln und zu einem vertieften Verständnis des Menschen als psychophysischer Einheit heranziehen lässt. Der Aktualität des Seelenbegriffs wird dabei unter fünf verschiedenen Rücksichten nachgegangen: der Philosophie der Physik, der Philosophie der Biologie, der Philosophie der Neurowissenschaften, des Hylemorphismus und schließlich der Theologie.

*Brigitte Falkenburg* (= F.) geht der Frage nach, ob sich unser subjektiv-mentales Zeiterleben auf ein objektiv-physikalisches Konzept von Zeit reduzieren lässt. Schwierigkeiten bezüglich der Naturalisierung bereitet insbesondere der Zeitpfeil. Seine gängige physikalische Erklärung, die auf dem thermodynamischen Zeitpfeil beruht, setzt den subjektiv erlebten Unterschied von „früher“ und „später“ bereits voraus, erklärt ihn aber nicht. F. zufolge münden alle Naturalisierungsversuche in ein Dilemma: Nimmt man ein irreversibles neuronales Geschehen als Erklärung für unser Zeiterleben an, kann dieses nicht im strengen Sinne deterministisch sein, weil deterministische Gesetze rever-

sibel sind. Geht man dagegen davon aus, dass unser Zeiterleben auf reversiblen neuronalen Prozessen beruht, dann besitzt dasjenige, was die Qualität unseres Zeiterlebens ausmacht, nämlich der irreversible Unterschied zwischen Vergangenen und Zukünftigem, keine physikalistisch erklärbare Basis. Vor dem Hintergrund dieses Dilemmas plädiert F. für eine komplementäre Verhältnisbestimmung von physikalischer Zeit und subjektivem Zeiterleben.

*Klaus von Stosch* (= St.) diskutiert in seinem Beitrag, ob sich die Rede von einem besonderen und unmittelbaren Wirken Gottes in der Welt mit dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild vereinbaren lässt. Er erörtert die Stärken und Schwächen von Erklärungsmodellen, die sich auf quantentheoretische Indeterminiertheiten, auf die Chaostheorie oder auch auf das Konzept einer *Top-down*-Kausalität stützen. St. hebt hervor, dass der methodische Zugriff der Naturwissenschaften ihre Erklärungskompetenz auf quantifizierbare und reproduzierbare Aspekte der Wirklichkeit beschränkt. Die physikalische Wirklichkeit ist demzufolge deutungs offen: Nimmt man den deskriptiven, induktiven und statistischen Charakter der Naturgesetze ernst, dann lässt sich im Falle eines vereinzelt göttlichen Eingreifens kaum mehr sinnvoll zwischen einer Durchbrechung der Naturgesetze und einem von ihnen zugelassenen Ausnahmefall unterscheiden.

*Uwe Meixner* (= M.) argumentiert für eine dualistische Konzeption mentaler Verursachung. Er zeigt zunächst auf, dass die Annahme einer Verursachung durch ein nichtphysisches Subjekt nicht in Gegensatz zu Gesetzen der Physik, insbesondere zu den Energieerhaltungssätzen, gerät, wie oftmals behauptet wird. In einem zweiten Schritt schlägt M. vor, das Gehirn als Instrument für die Auffindung makroskopischer Indetermination in der Umgebung des Organismus zu begreifen. Es selektiere die gewonnenen Informationen über die Umgebung, um sie zum (Überlebens-)Vorteil des Organismus zu nutzen. Im Sinn eines Schlusses auf die beste Erklärung argumentiert M., dass sich Gehirne, mit deren Hilfe sich rationale Entscheidungen treffen lassen, wohl niemals entwickelt hätten, wenn in der Makrowelt deterministische Gesetze herrschen würden.

*Franz Mechsner* fragt nach dem Ort der freien und verantwortlichen Person im System der Wissenschaften. Dabei geht er davon aus, dass materiellen Prozessen, zielgerichteten Aktionen und willensfreien Handlungen drei verschiedene Kausalitätsmodelle zugrunde liegen, denen drei nicht aufeinander zurückführbare Ontologien entsprechen: Die Ontologie materieller Prozesse kennt im Unterschied zur telefunktionalen Ontologie biologischer Systeme keine finale Kausalität. Die Annahme einer vorwärtsgerichteten Kausalität erweist sich jedoch als heuristisch fruchtbar, wenn zur Beschreibung des Verhaltens biologischer Systeme Begriffe wie „zielgerichtete Funktionalität“ oder „Information“ herangezogen werden. Die personale Ontologie baut auf der telefunktionalen auf, geht aber über deren konzeptionellen Rahmen hinaus. Personen besitzen Willensfreiheit. Sie können Handlungszwecke setzen oder verwerfen, weil sie dafür Gründe haben. Die materielle, telefunktionale und personale Ontologie bauen aufeinander auf und stehen zueinander im Verhältnis „evolutionärer Emergenz“. Sie fundieren die wissenschaftstheoretische Differenzierung von Material-, Lebens- und Humanwissenschaften.

*Johannes Seidel* (= S.) wirft die Frage auf, was ein Lebewesen von bloßem biogenem Material unterscheidet. Im Hinblick auf die Individuationsproblematik hält er den Rekurs auf das Genom für ungenügend. Das Genom lege lediglich fest, welche RNA bzw. Aminosäuren ein Organismus synthetisieren kann. S. favorisiert hinsichtlich der Individuationsproblematik das aristotelisch-thomistische Konzept der *materia quantitate signata*. Damit ein biologisches Individuum vorliegt, bedarf es einer funktional organisierten Materie, die über eine geschlossene Außenschicht verfügt.

*Martin Kurthen* (= K.) expliziert die Möglichkeiten und Grenzen der neurowissenschaftlichen Forschung in Bezug auf das menschliche Selbst. In den Kognitions- und Neurowissenschaften werde das, was wir gewöhnlich mit „dem Selbst“ assoziieren, in verschiedene Teilleistungen zerlegt. Die Teilleistungen werden operationalisiert, indem sie einem experimentellen Setting zugänglich gemacht werden. Anhand zweier Fallbeispiele aus der neurowissenschaftlichen Forschung macht K. deutlich, dass die Neuro-

wissenschaft – im Unterschied zu populärwissenschaftlichen und spekulativen Publikationen – keine ontologischen Schlussfolgerungen ziehen kann und will.

*Olaf Breidbach* widmet sich der Geschichte der neuzeitlichen Hirnforschung. Er untersucht die Rezeption von illustrativen Bildern und heuristischen Modellen in den Neurowissenschaften und gelangt dabei zu dem Ergebnis, dass die herangezogenen Erklärungsmuster regelmäßig an philosophische Diskussionen andocken – auch wenn dies meist nicht reflektiert werde: ein Umstand, der ihn dafür plädieren lässt, die Aussagen der Hirnforschung nochmals gründlich zu überdenken.

*Dieter Sturma* wirbt angesichts der Aporien, in die sowohl naturalistisch-reduktionistische als auch substanzdualistische Deutungen des Leib-Seele-Problems geraten, für einen integrativen Naturalismus. Ausdrücke für psychische und physische Zustände referieren demzufolge auf dieselbe Wirklichkeit, stellen aber irreduzible Perspektiven auf diese dar. Der integrative Naturalismus löse das Leib-Seele-Problem auf theoretischer Ebene zwar nicht. Er mache es aber praktisch handhabbar, indem er einen epistemischen Pluralismus mit einem ontologischen Monismus verbindet.

*Marianne Scharke* (= Sch.) ordnet die Untersuchung der Frage, was Lebewesen im Grunde sind, dem Zuständigkeitsbereich der Philosophie der Biologie, letztlich der Metaphysik, zu. Im Anschluss an Aristoteles definiert sie Lebewesen als persistierende dreidimensionale Objekte (Kontinuanten), die sich gegenüber anderen Körpern dadurch auszeichnen, dass sie „am Leben sind“. Für Lebewesen bedeute zu persistieren und zu leben letztlich dasselbe. Zu persistieren bzw. zu leben wiederum sei gleichbedeutend mit der Fähigkeit, die körpereigene Struktur durch entsprechende Stoffwechsellvollzüge regenerieren zu können. Sch. diskutiert in weiterer Folge die Frage, ob es sich bei der Fähigkeit zum Stoffwechsel um eine passive Disposition handelt, aufgrund des inneren Aufbaus bestimmte Veränderungen durchzumachen, oder um ein aktives Vermögen, bestimmte Vollzüge selbstverursacht zu vollziehen. Da ein aktives Vermögen zum Stoffwechsel nicht allen Lebewesen zuzukommen scheint, kommt sie zum Schluss, dass „die Differenz zwischen Wesen, die ihre Tätigkeiten aktiv vollziehen, und jenen, auf die dies nicht zutrifft, in die Kategorie der Lebewesen“ fällt (251).

*Tobias Kläden* versucht, die *Anima-forma-corporis*-Lehre des Thomas von Aquin in der gegenwärtigen *Mind-body*-Debatte zu situieren. In seiner Sicht eröffnet der thomastische Hylemorphismus eine kohärente Alternative zur cartesischen Dichotomie, der sowohl substanzdualistische als auch physikalistische Positionen verhaftet bleiben, insofern sie Mentales und Materielles verdinglichen und einander gegenüberstellen. Begreift man Seele und Körper mit Thomas jedoch als Konstitutionsprinzipien, die zueinander im Verhältnis von Form und Materie stehen, dann lässt sich die Gleichzeitigkeit von Identität und Differenz zwischen Mentalem und Materiellem wahren: Der Bereich des Mentalen ist von physischen Bedingungen abhängig, insofern mentale Eigenschaften physisch realisiert sind (gegen den Dualismus). Zugleich reicht der Bereich des Mentalen als Prinzip der Verwirklichung physischer Eigenschaften über den physischen Bereich hinaus (gegen den Physikalismus).

*Josef Quitterer* (= Q.) erläutert das Erklärungspotenzial des aristotelischen Seelenbegriffs. Der Rekurs auf den Seelenbegriff ist nach Q. nicht durch Hypothesen der modernen Kognitions- und Neurowissenschaften ersetzbar, da diese das Verhalten von Lebewesen lediglich kausal erklären wollen, indem sie es auf seine Antezedensbedingungen zurückführen. Das aristotelische Konzept der Seele stellt demgegenüber eine funktional-integrative Erklärung dar. Mit seiner Hilfe lässt sich erläutern, wodurch die vielfältigen Prozesse, denen ein Lebewesen unterliegt, in einem funktionalen Zusammenhang stehen und ein strukturiertes Ganzes bilden. Das aristotelische Konzept der Seele stellt eine *Top-down*-Erklärung dar. Als solche liegt sie auf einer anderen Ebene als einzelwissenschaftliche Erklärungsmethoden und -modelle. Ihr Erklärungspotenzial besteht darin, einzelwissenschaftliche Zugänge in einen Verweisungszusammenhang zu stellen und so eine Alternative zu naturalistischen Reduktionsprogrammen zu eröffnen.

*Ulrich Lükes* (= L.s) Überlegungen widmen sich dem interdisziplinären Dialog zwischen Theologie und Biologie. In phylogenetischer Hinsicht bezeichne Beseelung denjenigen Entwicklungsschritt im Zuge der Hominisation, mit dem ein Transzendenzbezug gegeben sei, der sprachlich und symbolisch zum Ausdruck gebracht werden könne.

Die theologische Rede von der Seele bzw. Beseelung begreift L. letztlich als Chiffre, die auf ein wechselseitiges Kommunikationsgeschehen zwischen Beseelendem (Gott) und Beseeltem (Mensch) verweist. In ontogenetischer Hinsicht bringe die Rede von der Beseelung zum Ausdruck, dass der Mensch von Anfang an unter dem An-Spruch Gottes stehe. Das Theologumenon von der Seele bzw. Beseelung halte die empirische Unauslotbarkeit des Menschen fest und verweise auf seine von Gott geschenkte Würde.

*Peter Marinkovic* untersucht anhand von ägyptischen, griechischen und biblischen Quellentexten, ob das Konzept der Seele in der Antike eher dualistisch oder monistisch verstanden wurde. Betont dualistische Seelenvorstellungen, die die Seele als eigenständige Entität auffassen, tauchen Marinkovic zufolge erst im Spätellenismus auf, seien aber von den Autoren des Neuen Testaments nicht rezipiert worden.

*Theo K. Heckel* (= H.) spürt der Entwicklung des Seelenbegriffs im hellenistischen Judentum und frühen Christentum bis hin zur christlichen Gnosis nach. Einschneidend wirkte dabei die Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische: Die Septuaginta gibt *néfesch* mit *psyché* wieder und lässt damit dualistische Deutungen der Seele zu. Am Beispiel des Philo von Alexandrien zeigt H., dass alexandrinische Diasporagelehrte in der Folge einen weitgehenden Dualismus von Leib und Seele formulieren. Im Rahmen einer damals verbreiteten Seelenallegorese deuten sie die Ereignisse der biblischen Überlieferung als Ausdruck des individuellen Seelenlebens. Auch Paulus stelle den geistigen Kern des Menschen mitunter seinem Leib kontrastierend gegenüber (vgl. z. B. 2 Kor 4, 16). Er habe dabei aber keinen Leib-Seele-Dualismus im Sinn, sondern beschreibe das Wirken Gottes innerhalb einer noch unerlösten Welt.

*Rudolf Ch. Hennings* thematisiert die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele aus Sicht der protestantischen Theologie. Für die Entwicklung der sog. Ganztodtheorie, die zum vorherrschenden Modell in der jüngeren protestantischen Theologie avancierte, war der Ansatz Schleiermachers maßgeblich. Schleiermacher kommt in seiner Auferstehungslehre ohne den Begriff einer unsterblichen Seele aus, weil er diesen durch die Hoffnung auf eine den Tod überdauernden Gemeinschaft mit Gott ersetzt. An diesem Modell bleibe allerdings klärungsbedürftig, wie eine Beziehung zu Gott über den Tod hinaus fortbestehen kann, wenn es keinen menschlichen Beziehungsträger mehr gibt. H. schlägt deshalb vor, den Begriff der Seele wieder einzuführen – und zwar als Grenzbezug, dem in der ganzheitlichen Transformation des Menschen im Tod die Funktion des Kontinuitätsmoments zukommt.

Der vorliegende Sammelbd. liefert einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen Naturalismusedebatte. Zugleich vermittelt er einen guten Einblick in die neueren Arbeiten deutschsprachiger Philosophen und Theologen, die sich am Seelenbegriff abarbeiten. Hervorzuheben ist, dass etliche Autoren zusätzlich zu ihrer philosophischen bzw. theologischen Expertise eine naturwissenschaftliche Qualifikation aufweisen. Dies prädestiniert sie für die interdisziplinäre Thematik des Sammelbds. Ihre Beiträge sensibilisieren für die heuristische Leistungsfähigkeit des Seelenbegriffs, die vor allem darin bestehen dürfte, naturalistische Engführungen in der philosophischen Anthropologie bereits im Ansatz zu vermeiden. Erschwerend wirkt dabei freilich, dass sich unter dem Begriff der Seele eine breite Palette von durchaus nicht einheitlichen Konzeptionen versammelt: Sie reicht von verschiedenen Spielarten des Hylemorphismus über Emergenztheorien bis hin zu unterschiedlichen Versionen des Substanzdualismus. Die Frage, wie mit der Pluralität dieser Seelenkonzeptionen im Hinblick auf die Naturalismusedebatte umzugehen ist, bedürfte erst noch weiterer Diskussion. Alles in allem enthalten die vorgelegten Beiträge jedoch bedenkenswerte Einsichten und Anregungen. Sie können jedem, dem es um eine kritische Vergewisserung des christlichen Menschenbildes und seiner Grundlagen zu tun ist, zur Lektüre nur empfohlen werden. D. KRASCHL OFM

BRIESKORN, NORBERT, *Sozialphilosophie*. Eine Philosophie des gesellschaftlichen Lebens (Grundkurs Philosophie; 19). Stuttgart: Kohlhammer 2009. 319 S., ISBN 978-3-17-020521-5.

Norbert Brieskorn (= B.), Professor für Rechts- und Sozialphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, hat in der Kohlhammer-Reihe „Grundkurs Philo-