

### **Psychologie: Wissenschaft von der Seele?**

Die Psychologie ist seit ca. 130 Jahren eine Wissenschaft, die an Universitäten als eigenständiger Forschungsbereich institutionalisiert ist. Es gibt entsprechende Studiengänge und staatlich anerkannte Abschlüsse, Fachgesellschaften, wissenschaftliche Kongresse, Fachzeitschriften, Lehr- und Fachbücher, berufliche Interessenvertretungen und Weiterbildungen, um den Beruf eines in bestimmter Weise spezialisierten Psychologen ausüben zu können. Psychologen genießen zusammen mit Medizinern und Seelsorgern ein großes Ansehen. Allerdings legt die Psychologie größten Wert darauf, nicht mit der Psychoanalyse verwechselt zu werden.

Die Psychologie ist, wörtlich genommen, die Wissenschaft von der Seele. Dies, so könnte man meinen, ist ihr Gegenstand, heißt doch Psychologie wörtlich "Seelenlehre" und liegt die Annahme nahe, dass es diesen Gegenstand Seele auch gibt. Allerdings ist es naiv, die Gegenstandsbezeichnung einer Disziplin essentialistisch zu deuten, als ob der Gegenstand einer Disziplin eine eigenständige Entität sein müsste, hier ist ein radikaler Nominalismus angebracht. Physik heißt wörtlich Naturlehre, doch so gut wie alle aktiv tätigen Physiker beschäftigen sich nicht mit der Natur, das tun eher Philosophen. Soziologen beschäftigen sich auch selten mit der Gesellschaft, Philosophen beschäftigen sich auch nur auf Sonntagsreden gelegentlich mit der Weisheit oder genauer der Weisheitsliebe. Diese Begriffe bezeichnen weniger Entitäten, die es unabhängig vom menschlichen Denken gibt, sondern stellen komparative Kollektivbegriffe dar, die manchmal sogar relativ heterogene Phänomene, Objekte und Vorkommnisse zusammenfassend bezeichnen. Sie stehen mit einer oft höchst heterogenen epistemischen Praxis des Forschens und Lehrens in Zusammenhang. Es handelt sich um Totalitäts- oder Grenzbegriffe, die nicht einen Forschungsgegenstand bezeichnen, sondern einen Bereich abgrenzen, in dem es diesen kennzeichnende Forschungsfragestellungen und Forschungspraxen gibt (zur Vielfalt möglicher epistemischer Praxen, die mit dem Totalitätsbegriff Seele verbunden sind, sowie zur Geschichtlichkeit des Seelischen vgl. Jüttemann, 1991; Mack & Röttgers, 2007).

Wenn man nun das wissenschaftliche Selbstverständnis der Psychologie anhand ihrer objektiven Wissensbestände sowie ihrer Forschungspraxis betrachtet, wie sie sich in Publikationen, Kongressen, Selbstdarstellungen und fachpolitischen Aktivitäten ausdrücken, dann ist festzustellen, dass das Wort "Seele" nicht mehr auftaucht. In den deutschsprachigen Publikationen nach dem Zweiten Weltkrieg findet sich der Begriff kaum mehr. Der größte Teil der weltweiten wissenschaftlichen Publikationen ist in englischer Sprache verfasst und hier gibt es so gut wie nicht mehr das Wort "soul". Stattdessen dominieren 'mind' und 'mental'. Ähnlich sieht es im deutschsprachigen Raum aus. Von Seele ist nur die adjektivische Form "seelisch" übriggeblieben. Der Zweck dieses Adjektivs besteht in erster Linie darin, eine Möglichkeit der Unterscheidung zu "körperlich" oder "physisch" zu haben, ohne dabei eine besondere ontologische Verpflichtung eingehen zu müssen. Selbst diese Unterscheidung wird nicht dichotomisch zugespitzt, wie sich an zahlreichen Wendungen mit dem Ausdruck 'psycho-physisch' zeigen ließe. Offiziell versteht sich die Psychologie, um eine im deutschsprachigen Raum übliche kurze Arbeitsdefinition zu nennen, als Wissenschaft des Erlebens und Verhaltens, wobei in erster Linie dasjenige von Menschen gemeint ist, aber es gibt auch Forschungsbereiche, die sich mit dem Verhalten von Tieren beschäftigen.

Wir können also aufgrund einer kursorischen, selektiven Analyse des gegenwärtigen Sprachgebrauchs der Wissenschaft Psychologie sowie der epistemischen Praxen dieser Disziplin die Frage, ob die Psychologie den Begriff 'Seele' braucht, beantworten: Im alltäglichen Forschungsgeschäft braucht die Wissenschaft Psychologie den Begriff der Seele nicht. Dies ist eine deskriptive Feststellung und nicht normativ zu verstehen. Damit ist nicht gesagt, ob die Psychologie ohne den Begriff 'Seele', 'soul', 'anima' oder 'psyche' eine Wissenschaft ist, die an ihrem eigentlichen Gegenstand vorbei forscht. In anderen wissenschaftlichen Disziplinen sieht die Lage ähnlich aus, was solche Totalitäts- oder Grenzbegriffe angeht. Der Erfolg der Physik hängt nicht daran, einen zufriedenstellend explizierten Begriff der Natur zu haben. Ähnliches gilt für die Soziologie bezogen auf den Begriff Gesellschaft, für die Biologie bezogen auf den Begriff Leben oder Organismus.

Die seit Lange (1874) bekannte Wendung 'Psychologie ohne Seele' ruft im deutschsprachigen Raum da und dort bei manchen Menschen eine gewisse Bestürzung hervor, denn man assoziiert dies schnell mit einer Art Herabwürdigung des Menschen, einer weiteren Kränkung, die Wissenschaften seit der Neuzeit dem Menschen zufügen. Erst verlor der Mensch seine zentrale Stellung im Kosmos, da die Erde nur ein eher randständiger Himmelskörper ist, dann soll er sich aus tierischen Vorformen entwickelt haben, er ist also auch ein natürlich gewordenes Tier. Schließlich wird seine unsterbliche Seele fragwürdig und der Mensch ist nach Freud auch nicht Herr im eigenen Hause, sondern ein getriebenes Wesen, das nur die Illusion hat, sein Leben selbst zu führen. Wenn die Psychologie behauptet, es gäbe keine Seele, ist dies dann nicht auch eine Behauptung mit Relevanz für die Frage nach dem Sinn des Lebens? Doch auch hier ist wieder Vorsicht angebracht, denn diese besonderen Konnotationen des Wortes Seele haben etwas mit der Verbindung der griechischen Philosophie mit dem Christentum im Abendland zu tun. In anderen Kulturen und Religionen finden sich andere Deutungen und andere Worte, um den Bereich seelischer Eigenschaften zu bezeichnen und zu interpretieren. Selbst im Abendland hat der Begriff Seele einiges an semantischen Änderungen durchlaufen. Im englischsprachigen Raum ist daher weniger Bestürzung festzustellen, wenn statt von 'soul' von 'mind' die Rede ist. Ethnologische linguistische Studien zeigen, dass 'Seele' oder 'soul' spezifische Bedeutungskerne für einen bestimmten Kulturkreis tragen (Wierzbicka, 1989). Im englischsprachigen Raum hat man das Wort 'soul' deswegen nicht in die Psychologie transponiert, weil das Wort 'soul' viel deutlicher die religiösen, eschatologischen Bezüge mit sich trägt als das Wort 'Seele' im deutschen Sprachgebrauch. Vor allem seit der deutschen romantischen Naturphilosophie und romantischen Medizin, aber auch seit dem Biedermeier, ist das Wort 'Seele' mit viel Gemüt aufgeladen worden, nicht zuletzt als Reaktion gegen die rationalistisch orientierte Aufklärung. Die Seele konnotiert auch so etwas wie den Wesenkern des Menschen, denn der Verlust der Seele scheint etwas zu sein, das einen Menschen entmenschlicht.

### **Mehrdeutigkeiten des Begriffs "Seele"**

Darin kann man auch ein wichtiges Bedürfnis erkennen, das sich am Festhalten des Wortes 'Seele' ausdrückt. Es ist das Bedürfnis, die vielen seelischen Eigenschaften, die jemand hat, an etwas festzumachen. Die Seele bezeichnet das Insgesamt dessen, was wir der Innerlichkeit zuordnen, wobei die Innerlichkeit phänomenal nicht der Körper ist, sondern phänomenal etwas im Körper zu sein scheint. Phänomenal erlebt jeder eine Grenze zwischen innen und außen. Dazu gehören Widerfahrnisse wie die Emotionen, die Musik in mir auslöst, die Assoziation von Bildern, scheinbar anlasslose Einfälle, aber auch die phänomenale Urheberschaft, wenn man sich in sein Inneres

vertieft, um Er-Innerungen an Nicht-Gegenwärtiges zu vergegenwärtigen, also so etwas wie 'mentale Reisen'. Einmal präsent Gewesenes kann als Re-Präsentiertes wieder hervorgerufen werden. Die innere Rede mit sich selber gehört auch dazu, verbunden mit der Überzeugung, dass die anderen nicht sehen, was ich denke, aber auch Emotionen, die mit inneren Konflikten verbunden sind. Eine zentrale Rolle dafür, diese als Inneres erfahrenen Zustände zu einem eigenen Gebilde zu verdichten, spielen sicher außergewöhnliche Bewusstseinszustände wie Träume, überhaupt das Phänomen des Schlafens, in dem die Seele weg ist und am Morgen wiederkehrt, oder alle Formen des Außer-sich-Seins, der Ekstase, sei es im Rausch, beim Halluzinieren, im Orgasmus, in der Hypnose oder in Tranceerlebnissen. Aufschlussreich sind auch pathologische Varianten des Körpererlebens. Eine besonders interessante Variante ist eine Störung des Raumerlebens, die als *Heautoskopie* bezeichnet wurde (Menninger-Lerchenthal, 1946; Zutt, 1953). So kann sich ein Betroffener auf sich selbst zuschreiten sehen oder er sieht auf sich von der Zimmerdecke herab. Derartige halluzinatorische Selbstwahrnehmungen könnten eine Rolle gespielt haben, sich die Seele wie einen Vogel vorzustellen (vgl. Hinterhuber, 2001), und auch phänomenale Grundlage der Vorstellungen von der Seelenwanderung sein. Des Weiteren findet sich in der schönen Literatur die interessante Figur des Doppelgängers (z. B. Forderer, 1999). Ebenfalls finden sich in Texten der griechischen Antike Hinweise auf Scheintote, so der pamphyliche Krieger, den Platon in seinem 'Staat' erwähnt (vgl. Gigon, 1959). Der Bedeutungskern von 'psyche' lässt sich wohl auf Beobachtung von Sterbenden zurückführen, da Tote nicht mehr atmen und man am Ende sein Leben aushaucht. Insofern ist auch mit dieser Phänomenologie schon eine einfache biologische Deutung von Seele als Lebensprinzip gegeben, die dann Aristoteles im Rahmen des Aufbaus erster Grundzüge einer Biologie entsprechend wissenschaftlich systematisiert hat (vgl. Detel, 2005). Es spricht vieles dafür, dass wir also phänomenale Grundlagen dafür haben, eine Seele als vom Körper zu unterscheidende, selbständige Entität vorzustellen. Andererseits werden auch Erlebensbeobachtungen herangezogen, um genau diese Annahme in Frage zu stellen. Sorgfältige Selbstbeobachtungen präsentieren einem keine Entität Seele, sondern, wie schon Hume, Mach und James bemerkten, eine Folge von durchaus disparaten Erlebensinhalten. Wittgenstein kritisierte aus sprachphilosophischer Sicht durchaus treffend die Unklarheiten und Mehrdeutigkeiten der Innen-Außen-Unterscheidung und wies auf die Absurditäten hin, die mit der Annahme einer Privatsprache verbunden sind (Glock, 1995). Auch entwicklungspsychologische Forschungen zeigen, dass Introspektion und das Verständnis für Meinigkeit erst gelernt werden muss und dass dabei die öffentliche Sprache von zentraler Bedeutung ist (Lyons, 1987; Nelson, 1996). Das Erleben scheint uns jedenfalls keinen Anhalt zu liefern, die Frage nach der Existenz einer vom Körper unabhängig existierenden Seele definitiv beantworten zu können.

Ein weiterer Aspekt, warum man eine Seele annahm, besteht darin, etwas zu haben, das als Garant der diachronischen Identität eines Menschen fungiert. Es ist eine Erfahrungstatsache, dass Menschen sich im Laufe der Zeit verändern. Gerade die Frage, was es heißt, dass ein Mensch sich verändert, spielt eine wichtige Rolle für den Seelenbegriff. Es scheint so, dass nicht alle Veränderungen gleichgewichtig sind. Dazu ist die Unterteilung in wesentliche und unwesentliche Eigenschaften hilfreich. Der Körper ändert sich fortwährend, aber auch Fähigkeiten und Fertigkeiten. Diese werden – etwa beim Lernen des Sprechens – in der Ontogenese aufgebaut, aber in gewissen Ausmaßen auch wieder abgebaut: Man denke an den Verlust physischer Kräfte, aber auch an das Vergessen, das in einer pathologischen Variante wie der Demenz vom Alzheimer Typ besonders dramatisch zeigt, dass der Verlust des Gedächtnisses letztlich zu einer Veränderung

führt, die auch das Beharren auf einer substantiellen Seele, die die Identität verbürgt, problematisch erscheinen lässt. Als substantielle Seele soll sie die Identität, die Konstanz der Person in der Zeit verbürgen, da sie als Substanz unter den Eigenschaften als unabhängiger Träger steht. Substanz im philosophischen Sinne ist keine Eigenschaft, sondern etwas, das unabhängig in sich einen Selbststand hat. Gemeint ist hier die Bewahrung der numerischen Identität, denn die qualitative Identität, das Profil der seelischen und körperlichen Eigenschaften, ändert sich im Lebenslauf. Aber auch für etwas Identität Garantierendes taucht das empirische Problem der Identitätskriterien auf, denn auch die Identität der Seele als Identifizierendes muss erkennbar sein anhand eines Kriteriums (Quinton, 1962). Ansonsten bleibt nur, sie als eine transzendente Größe anzusehen, die als Voraussetzung von Erkenntnis selbst nicht erkannt werden kann. Diesen Weg wies Kant auf, womit die Seele so wie der Körper zu einer empirischen Größe wurde, wobei sie ihre Funktion als Identitätsgarant nicht mehr erfüllen konnte, da das transzendente Ich nicht erfahrbar ist.

Für das Verständnis der Seele als Unterlage der Personkonstanz sind auch Wertungsaspekte zu bedenken. Ein Mensch soll für das, was er tut und nicht tut, verantwortlich sein und bleiben und dafür ist es gut, etwas Wesentliches zu haben, das überdauert. Hier zeigt sich, dass das Wort Seele einen engen Bezug zur ethischen Bewertung eines Menschen hat. Die Taten sollen einem Aktionszentrum zurechenbar sein und daher muss etwas überdauern, das sich auch vor Gott rechtfertigen kann oder vor einer anderen Schicksalsmacht, der Gemeinschaft der Ahnen beispielsweise. Der Begriff 'Seele' ist daher auch ein Interpretationskonstrukt, um sich mit der Endlichkeit des Menschen, mit dem Tod auseinanderzusetzen. Auch hier finden sich beispielsweise in der Orphik und bei Platon entsprechende Überlegungen, denen zufolge die Seelen je nach dem Range ihres Lebenswandels auf Erden unterschiedliche Aufenthaltsorte zugewiesen bekommen (vgl. Gigon, 1959).

Das Wort 'Seele' dient und diente des Weiteren dazu, den Gedanken der Unsterblichkeit des Menschen sinnvoll zu machen. Die Seele ist dann ein einfaches, homogenes, unteilbares Etwas, das das Ende des Körpers überlebt. Frühe Zeugnisse menschlicher Kultur belegen, dass Menschen sich ihrer Endlichkeit bewusst waren und diese zu deuten versuchten. Zeugnisse von Totenkulten weisen darauf hin, dass Menschen ihrem Leben über die körperliche Endlichkeit hinaus einen Sinn gaben. Kulturelle Produkte wie Gemälde, Totenmasken, Grabbeigaben zeigen an, dass es die Überzeugung von einem Weiterleben nach dem Tod gab. Hier ist allerdings Vorsicht angebracht, denn diese Deutungen sind sehr variabel (vgl. Hinterhuber, 2001). Sie reichen von der Gewissheit, auch als körperliche Einheit, etwa in den Nachkommen, fortzuleben, bis zur Auffassung, nicht mehr individuell, als individuierter Jemand oder Etwas, weiterzuexistieren, sondern sich in einer Allseele, dem kosmischen Feuer oder im Nirwana aufzulösen. Auch die Vorstellung von der Wiedergeburt ist ein Glaube an die Fortexistenz. Die Wiedergeburt kann im Sinne eines Kreismodells als ewig gedeutet werden (man denke an Nietzsches bzw. Heraklits ewige Wiederkehr des Gleichen) oder als endend nach einer Reihe von Wiedergeburten, wie es im Buddhismus verstanden wird. Neben diesen linearen oder zirkularen Fortexistenzmodellen gibt es noch die Kombination aus beiden zu einer Spirale. Letzteres erlaubt auch eine weitere Variante im Sinne eines dialektischen Modells einer Aufhebung von Komponenten des individuellen Lebens in einer transindividuellen Existenzweise. Schließlich bleibt noch die Deutung der radikalen Endlichkeit. Das individuelle Leben endet mit dem Tod. Es können dann nur Gene und Artefakte hinterlassen werden. Allerdings ist es nicht möglich, zu beweisen, dass mit dem Tod alles aus ist. Es ist aber nicht klar, was mit 'Tod'

bezeichnet wird, denn nur von einem lebendigen Einzelding, das nicht mehr lebt, kann gesagt werden, dass es tot sei. Man kann mit 'Tod' aber meinen, dass man sich auf den Sachverhalt bezieht, dass lebendige Einzeldinge unserer Erfahrungswelt aufhören werden in der Form weiterzuexistieren, in der wir sie als lebendige Einzeldinge bestimmter Art identifizieren.

Die Annahme einer einheitlichen, einfachen, nichtteilbaren Seele ist aber problematisch, denn es gibt unterschiedliche seelische Funktionen wie z. B. Wahrnehmen, Denken, Vorstellen, Handeln und seelische Eigenschaften, aber eine separate Entität Seele lässt sich empirisch nicht aufweisen. Ist die Seele nun teilbar oder nicht? Teilbarkeit wird in Analogie zu einem Körper gedacht. Einen Körper kann man teilen, man kann die Teilungsoperationen genau angeben und beschreiben. Im Falle der Seele gelingt das nicht. Mit welchem Instrument und welcher Operation soll das gelingen? Der Hinweis darauf, dass die Seele nicht räumlich und Räumlichkeit eine Voraussetzung der Teilbarkeit sei, hilft hier auch nicht weiter, denn Teilen ist eine Handlung in Raum und Zeit. Also bleibt nur die Möglichkeit einer begrifflichen Unterteilung, die Seele ist dann jedenfalls kein Ding, sondern eine Art *ens rationis*. Seelische Eigenschaften als real anzunehmen ist unproblematischer, denn man kann diese als bestimmte Modifikationen und Transformationen eines Körpers beobachten. Der Versuch, die Seele zu wiegen (Fisher, 2005), ruft bei den meisten Lachen hervor, dabei ist dieser Versuch durchaus nicht irrational, setzt aber etwas voraus, das von vielen negiert wurde, nämlich, dass die Seele materiell ist. Dies weist daraufhin, dass die Seele durchaus materiell verstanden wurde: Man denke an die Deutung der Seele als Hauch oder Fluidum, was, physikalisch gesehen, durchaus messbar wäre, wäre sie so eine Art von Entität. Es gibt alte materialistische Bedeutungsnuancen des Seelenbegriffs aus der Homerischen Zeit (Jahn, 1987). Der Hauch ist etwas Physisches und die Lebensgeister des Descartes eine Art feinstoffliches Transportmittel, um die Befehle des Geistes den Organen des Körpers mitteilen zu können, bei Descartes über die Zirbeldrüse. Auch im Erkennen seelischer Regungen lesen wir Seelisches an materiellen Zustandsänderungen gewissermaßen ab. An einem Gesichtsausdruck erkenne ich eine Emotion, durch die Lautgebung hindurch erkenne ich, mit welchen Gefühlen jemand spricht, Annäherung und Wegwendung kann seelisch sein, und wir alle erleben das basalste Seelische in der Berührung, im Kontakt von Haut auf Haut. Die Oberfläche des Körpers ist seelisch und jeder Versuch, diese Oberfläche abzutragen, um nach den angeblichen Tiefen der Seele zu fahnden, wo sich verborgene Wahrheiten über jemanden finden lassen, führt nur zu neuen Oberflächen. Seelisches gleicht in dieser Hinsicht der Materialität eines Textes, durch die hindurch man ihn interpretiert, wenn man ihn lesen gelernt hat. Dennoch ist die Lektüre des Textes wie des Seelischen durch deren jeweilige Materialität nur bedingt vorgegeben, sondern diese erlaubt oft mehrere Lesarten.

### 'Seele' und 'Seelisches'

Die Annahme, dass der Träger seelischer Eigenschaften eine Seele sein müsse, ist nicht zwingend. Eigenschaften sind keine Teile, aus denen sich ein Gegenstand zusammensetzen ließe. Eine Stahlkugel hat die geometrische Eigenschaft "Kugel", die Eigenschaften "Gewicht", "aus Stahl sein", "weiss-bläulichgrau", "glatt", "kalt". Alle diese Eigenschaften unterscheiden sich voneinander, aber nicht in der Weise, wie sich Objekte voneinander unterscheiden (vgl. v. Kutschera, 1982). Das Substantiv Seele ist vielmehr ein Klassenbegriff für eine Menge von seelischen Eigenschaften, die Eigenschaften der Elemente der Menge sind aber nicht identisch mit den Eigenschaften der Menge. Eine Menge von Eigenschaften ist jedoch keine Substanz. Der Träger seelischer Eigenschaften ist

der lebendige Körper, der sich wie unbelebte Dinge auch an Raum-Zeit-Stellen identifizieren lässt. Daraus folgt nicht, dass seelische Eigenschaften mit denjenigen des Körpers identisch sind. Seelische Eigenschaften bedürfen allerdings eines materiellen Trägers, der zum einen die Identifikation des Körpers über die Lokalisation im Raum erlaubt und zum anderen das Wiedererkennen dieses Körpers als desselben nach einer gewissen Zeit und an einem anderen Ort. Ohne diese Erkenntnisvoraussetzung lassen sich keine seelischen Eigenschaften im Rahmen einer Prädikation zuschreiben, es sind also materielle und öffentliche Identifikationskriterien notwendig (Strawson, 1972).

Wilhelm Wundt, einer der wichtigsten Gründerpersönlichkeiten der universitär institutionalisierten Wissenschaft Psychologie, vertrat die Auffassung, dass die Seele als ein "kontinuierlich fließender Prozeß" zu verstehen ist, Seele ist Aktualität, das lebendige Geschehen in einem Organismus. Damit wird die Seele nicht mehr als metaphysische Substanz, als eigenständige, reale Wesenheit gedeutet, sondern sie wird als logisches Subjekt behandelt, von dem seelische Prädikate ausgesagt werden können (Wundt, 1911a). Nach Wundt ist daher die Psychologie die Wissenschaft von den unmittelbaren Erfahrungen, der Bereich der Subjektivität der Erfahrung. Ähnliche Auffassungen finden sich bei William James (1890), man denke an das Konzept des "stream of consciousness". James schlug auch 'self' als Nachfolgebegriff für 'Seele' vor (Coon, 2000).

Brentano, eine weitere bedeutsame Gründungspersönlichkeit der modernen Psychologie, bezeichnete in seinem Werk "Psychologie vom empirischen Standpunkt" aus dem Jahre 1874 die Psychologie als die Wissenschaft von den psychischen Erscheinungen. "Denn mag es eine Seele geben oder nicht, die psychischen Erscheinungen sind ja jedenfalls vorhanden" (S.27). Brentano meint, dass die Ergebnisse der empirischen Psychologie sowohl mit der metaphysischen Annahme einer eigenständigen Seelensubstanz als auch mit der Annahme einer Psychologie ohne Seele vereinbar seien. Brentano weist darauf hin, dass die ältere Psychologie den Seelenbegriff vor allem im Zusammenhang mit der Diskussion über die Fortdauer nach dem Tode verwendet habe. Die Frage der Unsterblichkeit der Seele war eng damit verknüpft, ob die Seele einfach oder zusammengesetzt sei und ob es körperliche und unkörperliche Seelenteile gebe. Die Unkörperlichkeit der Seele wurde als notwendige Voraussetzung für deren Unsterblichkeit angesehen. Es scheint dann so, dass die Verneinung der Existenz einer substantiellen Seele die Verneinung der Unsterblichkeit nach sich zieht. Brentano weist in Anlehnung an Hume darauf hin, dass dies in Bezug auf die Seele logischerweise stimme, daraus aber nicht folge, dass der Mensch nicht nach dem Tode weiterleben könnte. Unsterblichkeit, wie auch immer gedanklich gefasst, und Seele gehören nicht notwendig zusammen.

### **Geist und Seele als historischer Hintergrund**

Um zu verstehen, wie es zur gegenwärtigen Psychologie ohne Seele kam, ist es notwendig, sich einige Aspekte der Geschichte des philosophischen Seelenbegriffes zu vergegenwärtigen. Es ist nötig, sich klar zu machen, was da der Psychologie fehlt oder fehlen könnte, wenn man sagt, die Seele sei nicht der Gegenstand der Psychologie. Jedenfalls darf der Begriff des Geistes nicht mit dem Begriff der Seele verwechselt werden. Diese Trennung findet sich schon bei Platon und Aristoteles, denn im Wesentlichen differenzieren diese zwischen einer vernunftlosen und einer vernünftigen Seele, *psyche* und *nus*. Das kann man an der Unterscheidung zwischen Denken und Gedanken feststellen. Denken ist ein seelisches Geschehen, es braucht Zeit, und im Gehirn lassen sich, wenn auch nur grob, bestimmte neuronale Netzwerke identifizieren, die räumlich ausgedehnt sind und einer bestimmten Denkleistung grob zugeordnet werden können. Doch der Gehalt des

Denkens, der Gedanke z.B., dass die Zahl Pi das Verhältnis aus Kreisumfang und Kreisdurchmesser ist, ist dieser auch räumlich oder zeitlich, durch Ort und Dauer charakterisiert? Diese propositionalen Gehalte oder Gedanken sind es wohl nicht, da sich von ihnen aussagen lässt, ob sie wahr oder falsch sind. Vom Denken als Prozess lässt sich nicht sagen, ob es wahr oder falsch ist, allenfalls, ob dieser Prozess existiert oder nicht, ob er die und die Eigenschaften hat. Ähnliches trifft auf Normen unseres Handelns zu. Schon vor gut hundert Jahren haben einige Philosophen, z.B. Frege und Husserl, es als Psychologismus kritisiert, logische Gesetze als psychologische Gesetze anzusehen. Was für den Psychologismus nicht zutrifft, das trifft auch für den Neurologismus nicht zu, denn logische Gesetze sind auch keine neurologischen Gesetze.

Diese Sichtweise ist gar nicht so weit entfernt von einer klassischen, an der Biologie orientierten Seelenkonzeption, welche von Aristoteles stammt (Gigon, 1987: Aristoteles, Von der Seele). Nach Aristoteles ist die Seele das, was für ein Lebewesen in formender Hinsicht wesentlich ist, das, was den Körper (der nur potentiell ein Lebewesen ist) wirklich zum Lebewesen macht, die Entelechie, die man heute biologisch als zielorientierte Regulation von Lebensfunktionen ansehen kann. Diese Regulationen umfassen innerorganismische wie Verdauung oder die Haltungskontrolle, aber auch extraorganismische wie die Anpassung an die Umgebung, die sowohl Energiegewinnung und -verwertung wie Informationsverarbeitung – z. B. die gedächtnisbasierte Orientierung in Raum und Zeit – einschließt. In seiner Schrift "Über die Seele" ("De Anima") definiert Aristoteles die Seele so: "Die Seele ist die erste Entelechie des natürlichen organischen Körpers" (An. II 1, 412b4-6). Aristoteles fasst die Seele also nicht materiell auf, denn die materielle Wesenheit eines Lebewesens ist der Körper. Auf der anderen Seite aber ist die Seele deshalb keine immaterielle Entität, weswegen für Aristoteles ein strenger Leib-Seele-Dualismus nicht in Frage kommt. Der Körper ist also nicht das Grab der Seele, wie noch Platon, den Pythagoräern folgend, meinte. In seiner Schrift "Über die Seele" stellt Aristoteles fest, dass "die Seele nicht vom Körper abtrennbar ist und ebensowenig gewisse Teile von ihr" (Von der Seele 413a1; Gigon, S. 287). Die Seele vergeht also mit dem Körper, wenn das Lebewesen stirbt. Nach Aristoteles ist also ein Wesen, das eine Seele hat, ein lebendiger natürlicher Körper. Das Wort *animal* zeigt noch die enge Bedeutungsgemeinschaft von "belebt" und "beseelt" an. "Seele" bezeichnet somit das, was ein Wesen zu einem "Lebe-Wesen" macht. Konsequenterweise sagt Aristoteles daher auch, dass Pflanzen eine Seele haben, denn es sind Lebewesen, was man daran erkennen kann, dass sie sich selbst ernähren. Für die Seele der Tiere trifft nicht nur zu, dass diese Lebewesen sich selbst ernähren, sondern sie können wahrnehmen, empfinden und sich selbst bewegen. Modern gesprochen haben sie ein besonderes sensu-motorisches System und ihre Eigenbeweglichkeit führt dazu, dass sich auch ihre Sinnessysteme bewegen. Dies macht erforderlich, dass sie zwischen Eigen- und Fremdbewegung unterscheiden können, des Weiteren müssen sie Invarianten ihrer Umgebung erkennen können, um sich zu orientieren. Daher haben natürliche lebende Körper funktionale Teile, Organe, die sie befähigen, bestimmte Funktionen auszuüben. Seelen haben daher nur Lebewesen (Prinzip des Lebens) und die Seele "ist die Funktionalität des lebenden Körpers, der Organe hat" (Detel, 2005). Die Seele kennzeichnet, modern gesprochen, die Koordination einzelner Organe und Teile des lebenden Körpers zu einem Funktionskreislauf, im Wesentlichen die Koordination von Verdauungs-, Wahrnehmungs- und Aktionssystemen.

Die Seele des Menschen ist komplexer, denn zu diesen Vermögen tritt das Denken hinzu, das nach Aristoteles auch eine Art Bewegung ist, die aber nun im Inneren stattfindet. Aristoteles vertritt also eine Auffassung, der zufolge die Seele in sich differenziert organisiert ist, es gibt unterschiedliche Seelenfunktionen, die von der Ernährung bis zum Denken reichen. Diese frühe psychologische

Konzeption stimmt mit der gegenwärtigen sehr gut überein. Auch warnt Aristoteles davor, die Seele zu verdinglichen, denn er fordert "nicht zu sagen, dass die Seele sich erbarmt, lernt oder überlegt, sondern, dass der Mensch es vermittelt der Seele tue" (Von der Seele 408b13-15; Gigon, S. 275). Auch hier scheint die Auffassung von der Seele als funktionelle Organisation des Menschen durch. Des Weiteren wird die Seele als Lebensprinzip verstanden in Analogie zur Form, die einem unorganisierten Stoff erst die angemessene Organisationsform verpasst. Die Materie ist dasjenige ohne Form, bloßer Stoff im Sinne der Möglichkeit, geformt zu werden, das Formbare sozusagen, während die Form die Wirklichkeit dieser stofflichen Möglichkeit ist, da erst die geformte Materie organisiert ist. Aristoteles kennzeichnet die Seele auch als Entelechie des organischen Körpers, womit gemeint ist, dass die Seele dem Körper Zweck- und Zielorientierung vermittelt, sie macht den Organismus zu einem zweckmäßigen und Ziele verfolgenden.

Des Weiteren sagt Aristoteles, dass ein Wahrnehmungsobjekt nur der Form nach als Eingebildetes in der Seele ist. "Einbildung" lässt sich als "Information" übersetzen und "Einbildungskraft" oder Phantasia als "Informationsverarbeitung". Unsere Umgebung enthält potentielle Information, alle Dinge und Geschehnisse sind potentielle Zeichenträger. In Analogie zum ontologischen Form-Begriff ist die Aktualisierung der Information eines Zeichenträgers eine Nachricht, die in einem empfangenden System etwas bewirkt. Information setzt Informationsquelle und Informationsempfänger sowie ein Übertragungs- und Verarbeitungsmedium voraus. So gesehen ist sie ein Maß für die Ordnung, die ein Organismus aus seiner Umgebung entnehmen und nutzen kann. Nach antiker Auffassung ist die Form das, was man wissen kann, und Information misst den Wissenszuwachs, sodass man sagen kann, die Information misst die "Menge von Form". Der Psychologe Benesch vertritt ein psychokybernetisches Modell des Seele-Leib-Verhältnisses, das gut verträglich mit der Auffassung des Aristoteles ist, und sieht Rhythmus und Figurenbildung im Gehirn als "psychisches Rohmaterial" an, also als Formen im aristotelischen Sinne (Benesch, 1988). Diese biologische Seele als funktionelle Organisation von Fähigkeiten ist nicht vom Körper zu trennen, genauso wenig, wie man die Fähigkeit des Schreibens von den diese realisierenden 'Werkzeugen' wirklich trennen kann.

Aristoteles vertritt also ein biologisch orientiertes Schichtenmodell der Seele, aber das Wesen des Menschen erschöpft sich nicht in seiner sterblichen biologischen Seele. Denn der Mensch kann in besonderer Weise Ordnung erfassen, darstellen und herstellen. Dies gelingt ihm durch Denken und Sprache. Dieses Vermögen nennt Aristoteles *nus*, Geist, welcher in der Hinsicht etwas Besonders ist, dass diese Seelenfunktion nicht körpergebunden ist. Dieser Seelenteil ist der Grund, weshalb der Mensch *animal rationale* genannt wird. Aristoteles meint, der Geist schein "eine andere Gattung von Seele zu sein und als einzige abgetrennt existieren zu können, so wie das Ewige vom Vergänglichen abgetrennt ist"(Von der Seele, (413b26f.)); er schein in den Körper "hineinzutreten als eine Wesenheit und nicht zugrunde zu gehen. Denn sonst würde er am ehesten zugrunde gehen infolge der Schwäche, die im Alter auftritt. [...] Der Geist dürfte aber wohl etwas Göttliches und [durch das Alter] Unaffizierbares sein" (Von der Seele 408b18-29). Nur dieser intellektive Seelenteil kann Ort der Formen genannt werden, die Formen sind dort aber nur der Möglichkeit nach. Aber Aristoteles hält an dem empirischen Prinzip fest, dass alle Erkenntnis und alles Denken von der Sinneserfahrung abhängt. Das impliziert, dass jedes denkende Wesen körperhaft sein muss, denn Denken erfordert vorhergehende Wahrnehmung und Wahrnehmung erfordert körperliche Organe. Denken basiert auf empirischen Vorstellungen, auf der Vorstellungsfunktion (phantasia), die als "die Bewegung, die von der verwirklichten Wahrnehmung ausgeht" (Von der Seele 429a1) nicht vom Körper abtrennbar ist. Unser Verstand ist also insofern "leidend",



"aufnehmend", als er bloße Möglichkeit ist, etwas zu denken, kein Wissen ist ihm angeboren. Aristoteles nennt diesen Verstand *nus pathetikos*. Dieser passive Intellekt enthält den Stoff, die Materie des Denkens, der zu allem wird (Von der Seele 430a15), und dieser passive Intellekt ist vergänglich (Von der Seele 430a25), da er vom Körper nicht abtrennbar ist. Unser Denken muss jedoch durch etwas bewirkt werden, und zwar nicht durch Sinneswahrnehmung, denn der Verstand hat kein Sinnesorgan, kann sich aber trotzdem auf die Welt beziehen (z.B. kosmische Gesetzmäßigkeiten berechnen). Im Gegensatz zu den Wahrnehmungsgegenständen sind die Gegenstände des Denkens, das sich auf das Allgemeine richtet, in gewisser Weise in der Seele selbst. Deshalb liegt das Denken in der Gewalt des Willens... (Von der Seele 417 b 23-24, 427b18). Diese "Bewegung" des Verstandes geschieht durch den *nus poietikos*, den schaffenden Geist, der unabhängig vom Körper existiert und die Denkmöglichkeiten des Verstandes realisiert, also die Form oder Wirklichkeit der Seele ist, die nur der Möglichkeit nach denkt. Aristoteles begründet die Abtrennbarkeit des Denkens vom Körper aus der Prämisse, dass der Geist "alles denkt" (Von der Seele 429a18-26). Dieses Argument folgt aus Platons Timaios: Während jeder der Sinne gegenüber der einen oder anderen Sinnesqualität blind sein muss, die Augen etwa nicht hören können, da die Sinne eine physikalische Komponente beinhalten (Von der Seele 424 a1-4), kann der Intellekt, da er alle Qualitäten denken kann, keine physikalische Komponente haben. Der schaffende Geist bildet die Begriffe und macht damit die Dinge für uns erst zu begrifflich erkannten, zu im engen Sinne beurteilten Sachverhalten, ist aber auf die Vorstellungen, Erfahrungsbegriffe des passiven Geistes angewiesen, aus denen er die Begriffe verknüpft. Die unsterblichen Götter können ihren Geist benutzen, ohne ihn vorher mit (empirischen) Begriffen versorgen zu müssen.

Mit der Unterscheidung zwischen Seele und Geist geht Aristoteles über eine rein biologische Seelenvorstellung hinaus. Allerdings bemüht er sich, die Einheit des Menschen dadurch zu bewahren, dass er die Abhängigkeit des geistigen Funktionierens vom biopsychologischen Funktionieren betont. Dafür unterteilt er den Intellekt in einen vergänglichen Teil und einen unvergänglichen, wobei letzterer auf ersteren angewiesen, aber abtrennbar ist. Aristoteles schreibt (Von der Seele 430a22-25): "Der Geist denkt nicht zuweilen und zuweilen denkt er nicht. Aber erst wenn er abgetrennt ist, ist er das, was er wirklich ist, und nur dieses ist unsterblich und ewig. Wir erinnern uns aber nicht daran; denn der eine Teil ist wohl leidenslos, der leidensfähige Geist aber ist vergänglich, und ohne diesen gibt es kein Denken". Diese Gedanken hat Aristoteles aber eher nur angedeutet und nicht systematisch durchgearbeitet. Daher gibt es auch unterschiedliche Interpretationen dieser aristotelischen Seelen- und Geistlehre (vgl. Nussbaum & Rorty, 1992, welche auch eine bedeutsame Interpretation des *nus poietikos* des Franz Brentano in Auszügen aufgenommen haben; vgl. Brentano, 1867).

In der christlichen Tradition, vor allem durch Thomas von Aquin, wurde der *nus poietikos*, der schaffende Geist, als der unsterbliche Teil unserer Seele verstanden (vgl. Kluxen, 1984). Doch Thomas v. Aquin ist sehr bemüht, einen schroffen Leib-Seele Dualismus zu vermeiden, weswegen er, an Aristoteles anschließend, die Einheit des Menschen betont, die Einheit aus Körper, Seele und Geist. Thomas v. Aquin folgt Aristoteles auch dahingehend, im denkenden Geist eine besondere Art des Seelenlebens zu sehen. Aufgrund der Bildung abstrakter Begriffe überschreitet die Seele materielle Einschränkungen, das Subjekt des Denkens sind keine körperlichen Prozesse, die Geistseele bedarf des Leibes nur "ratione obiecti". Daher ist die Seele auch eine eigene Substanz, sie ruht in sich selbst und ist nicht ein unselbständiges Prinzip des Körpers. Die Geistseele verliert mit dem Tod daher nicht das Sein, wie es der Körper verliert. Wie bei Aristoteles wird hier wieder

die Unterscheidung von Form und Materie herangezogen. Die Form kann nicht verlieren, was sie als Form ausmacht. Dem Prinzip des Erkennens von Formen, dem *intellectus agens*, dem Formprinzip kann daher das Sein genauso wenig genommen werden wie der Zahl zwei die Eigenschaft, gerade zu sein. Wie bei Aristoteles wird die körperunabhängige Subsistenz der Denkseele und damit ihre Unsterblichkeit aus der Immaterialität der Denkens bewiesen. Dennoch versucht Thomas v. Aquin einen Dualismus zu vermeiden, besonders im Vergleich zu Descartes, der später den Seelenbegriff auf die Denkseele einschränkte, das Wesen des Menschen mit dem Denken gleichsetzte und den Körper auf eine Maschine als bloßes Instrument des Denkens reduzierte. Thomas setzt den Menschen nicht mit der Seele gleich, sondern die personale Identität des Menschen ist die Einheit aus Körper, Seele und Geist. Thomas geht daher soweit, in der durch den Tod abgeschiedenen Seele nicht mehr den Mensch und daher nicht mehr die gewesene Person zu sehen. So ist die Seele Sankt Peters, zu dem die Kirche betet, nicht mehr Sankt Peter. Erst mit der leiblichen Auferstehung wird es wieder die Person Petrus sein. Die philosophische Absicht ist ganz klar, mit Hilfe des Konzepts von der abgeschiedenen Seele die Identität und Kontinuität zwischen dem Verstorbenen und dem Auferstandenen zu bewahren. Diese Konzeption geht über Aristoteles hinaus, denn nach diesem kann sich der abgetrennte schaffende Geist an seine vormalige körperliche Individualität nicht mehr erinnern, da es dazu des passiven Geistes bedarf, der aber mit dem Körper zugrunde gegangen ist. Folgerichtig gingen einige arabische Aristoteleskommentatoren davon aus, dass es keine individuelle Unsterblichkeit gibt. Unsterblich ist nur der überindividuelle Geist, den man auch als objektiven Geist, Kultur oder Naturgesetze oder gar als Gott bezeichnen könnte. Die christliche Eschatologie lehrt das Jüngste Gericht, vor dem sich der einzelne Mensch vor Gott für seine Taten verantworten muss. Daher wurde diese Aristotelesauslegung als inakzeptabel angesehen. Thomas v. Aquin erkannte das Problem sehr wohl. Er hält an der *anima separata* als individueller Entität fest, die nach dem Tod fortexistiert. Aber es ist eine unvollkommene Existenzform, die erst in der Auferstehung von den Toten vervollkommnet wird, indem sie einen neuen Körper bekommt. Damit wird indirekt die hohe ontologische Bedeutsamkeit der Körperlichkeit zugestanden und letztlich der erste Schritt getan, die Seele in ihrer Relevanz für die Unsterblichkeitsfrage einzuschränken. Der Begriff der Person rückt stattdessen in den Vordergrund.

Theologisch scheint es jedoch offen zu sein, ob die individuelle Unsterblichkeit der menschlichen Person und die leibhafte Auferstehung von den Toten, an die das Christentum glaubt, unbedingt an eine bestimmte Seelen- oder Geistontologie geknüpft werden muss. Da Gott die Toten auferweckt, scheint es philosophisch nicht zwingend, eine Art ununterbrochener Existenz eines Teiles der menschlichen Person zu fordern, um deren Identität über den Tod hinaus zu sichern (vgl. Kessler, 2004). Die zentrale Inkonsistenz der christlichen Philosophie der *anima separata* besteht demnach darin, dass sie einen unreflektierten Zeit-Raum-Begriff verwendet, der in der Empfindung der Notwendigkeit zu finden ist, es müsse einen lückenlosen Übergang vom Leben über den Tod in das Fortexistieren geben. Das ist letztlich nach dem Vorbild eines physikalischen Bewegungsmodelles eines vierdimensionalen Objektes gedacht: Der Tod ist kein Stillstand der Lebensbewegung, sondern ein Differential im lückenlosen Übergang, ja, und nun, wohin? Ist das, was nach dem Tod kommt, überhaupt ein Zustand? Wenn es die Ewigkeit ist, dann ist die Fortexistenz nicht mehr in Begriffen unserer Kosmologie zu fassen. Die Ewigkeit lässt sich wohl nicht in vorher – nachher, früher – später unterteilen. Auch die Lehre von einem Wartezustand, in dem sich die *anima separata* bis zur Auferstehung befindet, macht dann keinen Sinn mehr, da 'warten' eine temporale Kennzeichnung ist, mit der die Ewigkeit nicht beschrieben werden kann. Letztlich steckt dahinter die eschatologische Überzeugung, dass die Ewigkeit mit der kosmologischen Raumzeit

synchronisiert werden müsste. Das Jüngste Gericht findet erst dann statt, wenn die irdische Welt endet. Da die Welt andauert und fortwährend Menschen sterben, muss die Dauer bis zum Jüngsten Gericht überbrückt werden. Es muss also das Ende von Individuen mit dem Ende der Zeit in Einklang gebracht werden. Hier wird ein physikalisches Zeitkonzept benutzt, um etwas über die nicht präzifizierbare Ewigkeit auszusagen. Es ist mit dem theologischen Konzept der Ewigkeit aber verträglich, dass im Moment des Todes die Auferstehung stattfindet, denn da die Ewigkeit nicht nach dem Vorbild der kosmologischen Raumzeit gedeutet werden kann, gibt es aus der 'Sicht der Ewigkeit' nichts zu synchronisieren und auch keine 'Wartezeit'. Einen entsprechenden Gedanken entwickelt beispielsweise Lüke (2004), der wie Beinert (2004) aber zu Recht Wert darauf legt, zwischen der Ganztod-Hypothese und der Auferstehung im Tode zu unterscheiden.

Neben dem problematischen Versuch, die Auferstehung im Rahmen einer Naturontologie intelligibel zu machen, bleibt aber der andere Aspekt der Seele bestehen, dass sie einen Teil enthalten soll, der ebenfalls nicht in einer Raumzeitontologie unterzubringen ist: dasjenige, das ewige Gedanken denken kann. Die Denkseele, genauer der *intellectus agens*, ist also dasjenige, was mitten im Leben schon als etwas Ewiges zu verstehen ist. Da es nicht vergänglich ist, wird es auch vom Tode nicht betroffen. Es wäre also keine Brücke, sondern eine ewige Verbindung. Vermutlich hat dies Thomas v. Aquin bewogen, an der *anima separata* festzuhalten, aber es ist interessant, dass er daran festhält, dass diese *anima separata* etwas Unvollkommenes ist, das in der Auferstehung vervollkommenet wird, indem es mit einem 'perfekten' Körper vervollständigt wird. Ich beanspruche keineswegs, hiermit eine in jeder Hinsicht zutreffende Interpretation der aristotelischen, platonischen und thomistischen Seelenmetaphysik gegeben zu haben. Vielmehr wollte ich den Hintergrund darstellen, vor dem man erst die mannigfachen Anlässe und Motive verstehen kann, dass sich die neuzeitliche Psychologie zu einer ohne Seele entwickelte. Denn es ist keineswegs klar, auf welche Art von Seele die Psychologie in diesem Zusammenhang verzichtete.

### Wege zur 'Psychologie ohne Seele': Von Descartes zu Kant

Meines Erachtens kann auch die Etablierung einer Psychologie ohne Seele diesen Ausführungen entsprechend plausibel gemacht werden. Eine wichtige Entwicklung war, den biologischen Seelenbegriff von der Denkseele zu trennen, also im Wesentlichen streng zwischen Seele und Geist zu unterscheiden. Es war Descartes, der die ontologische Besonderheit des *intellectus agens*, des denkenden Seelenteils, konsequent dadurch berücksichtigte, dass er von der aristotelischen Seelengliederung absah und den denkenden Seelenteil mit der Seele gleichsetzte. Die Denkseele wurde als *res cogitans* sogar zur eigenständigen Substanz erhoben, die sich vom Körperlichen als substantielle *res extensa* radikal ontologisch unterscheidet. Hat Aristoteles den Seelenbegriff dazu verwandt, um das Phänomen des lebendigen Körpers zu erklären, und die Seele als dasjenige verstanden, was einen Körper zu einem lebendigen macht und seine besondere Organisationsform, insbesondere seine Selbstbewegung, erklärt, so stehen bei Descartes nicht mehr Fragen nach dem Wesen des Lebendigen im Vordergrund, sondern die Frage, wie man zu einer sicheren Erkenntnis kommt. Die Existenz der körperlichen Aussenseite des Menschen kann man bezweifeln, aber nicht, dass man dies bezweifelt. Der Innenseite wurde damit wie schon bei Augustinus ein epistemischer Vorrang eingeräumt und seitdem wird am Mythos des Subjektiven (Davidson, 1993) gebaut. Die epistemische Vorzüglichkeit der *cogitatio* in der Reflexion wird konsequenterweise ontologisch bis zur Verselbständigung zu einer Denksubstanz aufgewertet. Entsprechend wird der aristotelisch-scholastische Seelenbegriff überflüssig. Dasjenige, was einen Körper lebendig macht, wird zusammen mit nichtlebendigen Körpern einer Substanz zugeschlagen und wird Gegenstand der

neuen mechanischen Naturphilosophie, der Physik. Die Psychologie wird gewissermaßen ihrer biologischen Wurzeln entkleidet, und so entwickelt sich konsequenterweise die Psychologie als Bewusstseinspsychologie im 19. Jahrhundert, während sich die Humanphysiologie getrennt davon zusammen mit Biologie und Chemie ausbildet. Schon Locke und Hume folgen Descartes, auch wenn sie seine ontologische Festlegung nicht akzeptieren, eingeborene Ideen ablehnen und für einen konsequenten Empirismus optieren. Hume stellt dann auch teilweise lakonisch fest, dass er so etwas wie eine Seele in seinem Inneren nicht finden kann. Der eher biologische, funktionale aristotelische Seelenbegriff findet moderne Nachfolgebegriffe, eben 'mind', aber auch 'self' und 'consciousness', vom kleinen 'ich' wird zum großen 'Ich' aufgestiegen, das auch Freud dem Begriff der 'Seele' vorzog. In Deutschland wird ebenfalls das Wort "Bewusstsein" zu einem Nachfolgebegriff der 'Seele'. Es wurde beispielsweise durch den Leibnizianer C. Wolff 1719 als Übersetzung des Wortes '*cogitatio*' (Descartes) eingeführt (Pongratz, 1984), und die moderne Psychologie entwickelt sich dann im 19. Jahrhundert als Bewusstseinspsychologie, obwohl der Begriff Seele und Seelenkunde gebräuchlich ist.

Mit dem Begriff "Bewusstsein" hat sich die Psychologie ein neues philosophisches Rätsel eingehandelt, denn nun taucht die Frage nach dem Zusammenhang von Denksubstanz und Körpersubstanz auf, die heute darauf verengt wird, wie Gehirnprozesse so etwas wie bewusstes Erleben realisieren können. Das Bewusstsein wirft auch für die Psychologie das epistemische Problem auf, wie es zu erforschen sei. Neben dem Leib-Seele-Problem, das sich in das Bewusstsein-Gehirn-Problem transformiert, treten weitere, besondere Probleme auf wie das von Introspektion vs. Extraspektion, das der Verbindung von Erleben und Verhalten, das der Identifizierbarkeit der körperlichen, insbesondere neuronalen Korrelate psychischer Zustände, die selbst wiederum valide und reliabel identifiziert werden müssen, das des inneren und des äußeren Sinnes, um nur einige zu nennen. Zumindest erlangen diese Schwierigkeiten seit dem 19. Jahrhundert eine neue Schärfe. Dies steht auch im Zusammenhang mit der Debatte, ob die Psychologie nach dem Vorbild der neuen, leistungsstarken mechanischen Physik Newtonscher Prägung erfolgreich sein kann. Ab dem 18. Jahrhundert erlebt die Physiologie einen rasanten Aufschwung, und man beginnt, sich systematisch mit dem 'Seelenorgan', dem Gehirn zu beschäftigen (Hagner, 2000). Im 18. Jahrhundert unterschied C. Wolff zwischen empirischer und rationaler Psychologie, woraus sich die Forderung ergab, die Erkenntnismöglichkeiten beider sowie das Verhältnis, in dem sie zueinander stehen, zu klären. Die traditionelle scholastische Seele und die Denksubstanz Descartes sind metaphysischen, rationalen Überlegungen geschuldet, denn letztlich geht es um das Anliegen, die höchste Leistung der Seele zu verstehen, das Erkennen. Dabei stellte sich in der Neuzeit die Frage, wie die Seelenmetaphysik mit der erfolgreichsten Wissenschaft, der Newtonschen Physik zusammenhängt. Diese verdankte ihren Erfolg ja keineswegs der reinen Empirie, sondern der Anwendung mathematischer Prinzipien auf Naturerscheinungen, insbesondere der Bewegung. Bei Leibniz zeigt sich der Versuch, diese mathematischen Prinzipien, vor allem in Form der Analysis, auch auf dem Gebiet der Seelenmetaphysik in Anschlag zu bringen. Descartes schließlich hat das moderne Leib-Seele-Problem erzeugt, da nun die Wechselwirkung zwischen den beiden ontologisch geschiedenen Substanzen erklärt werden musste. Als Konsequenz wurden dann alle bekannten Lösungsvorschläge vorgelegt. Die Physiologie konnte nun den Körper eigentlich als seelenloses Wesen verstehen, das rein nach dem Vorbild der Mechanik manipuliert und untersucht werden kann, als Lebensmaschine. Allerdings machte das Denken in mechanischen Prinzipien auch vor der Anwendung auf das Denken selbst nicht halt. Dies zeigt die Weiterentwicklung des aristotelischen

Konzeptes der Assoziation bei den britischen Empiristen. Diese diente dazu, die Verbindungen der Vorstellungen zu erklären, wobei man Analogien zur Gravitation sah, die alle sich bewegende Körper verbindet (Mathäus, 1980). Die Assoziation wurde als eine seelische Grundkraft verstanden, die Ideen (Vorstellungen) miteinander verknüpft und die Tätigkeit des Denkens erklärt. Diese seelische Verbindungskraft funktioniert nach den Prinzipien raum-zeitlicher Nähe, sodass damit Vorstellungen nach Regeln aggregiert werden, die denen der mechanischen Physik entsprechen. Daher ist mit dem britischen Empirismus und dessen französischen Varianten, man denke an Lamettries Menschen als Maschine, schon eine Psychologie ohne Seele in wichtigen Umrissen erkennbar.

Die aristotelisch-scholastische, eigentlich bio-logische Seelenvorstellung, die Seele als Prinzip des Lebendigen, als Form des Leibes, war auf die Denkseele reduziert, womit das Lebendige nun nach dem Vorbild toter Körper zu verstehen war. Die Heftigkeit des Streites um den Vitalismus, der analog zu mechanischen Grundkräften eine eigenständige Lebenskraft postulierte, gibt Zeugnis von diesen Gedanken. Die Biologie muss sich erst gegen die Physik neu konstituieren und deutlich machen, dass lebendige Körper nicht ausschließlich nach dem Modell toter Körper verstanden werden können. Die Diskussion um die epistemischen und ontologischen Besonderheiten lebender gegenüber toten Körpern ist nach wie vor virulent, insbesondere, da sich die Ansicht durchgesetzt hat, dass trotz nicht vorhandener Lebenskraft biologische Gesetzmäßigkeiten nicht auf physikalische reduziert werden können (vgl. Krohs & Töpfer, 2005). Es war Kant, der nach dem Newton des Grashalms rief (Löw, 1980). Die auf das Denken reduzierte substantielle Seele musste jedoch mit dem Körper in Kontakt treten, und das entsprechende Seelenorgan ist das Gehirn. Die aufblühende Gehirnforschung versuchte daher, das Commerzium der Denkseele mit dem Gehirn verständlich zu machen, indem sie nach Teilen des Gehirns suchte, wo dieser Kontakt stattfinden konnte. Besonders lehrreich für das Verständnis der entsprechenden Vorstellungen zur Zeit Kants ist dessen Auseinandersetzung mit Soemmering (Euler, 2002). Kant weist Formulierungen wie "Sitz der Seele" zurück, weil sie die Räumlichkeit der Seele unterstellen. Er folgt in dieser Hinsicht aber nicht Descartes, sondern folgt, statt von einer substantiellen Denkseele auszugehen, der epistemologisch relevanten Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Sinn. Seelisches könne nur über den inneren Sinn, also als Zeitliches, angeschaut werden, und nicht als Äußeres, Räumliches.

Kant beschäftigte sich mit der Frage, ob eine von der Philosophie getrennte Naturwissenschaft Psychologie möglich sei. In der Vorrede seiner Schrift "Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (MAN) von 1786 bestimmte er den Begriff Natur als den "Inbegriff aller Dinge, so fern sie Gegenstände unserer Sinne, mithin auch der Erfahrung sein können", also als "das Ganze der Erscheinungen, d. i. die Sinnenwelt mit Ausschließung aller nicht sinnlichen Objekte". Er führt weiter aus:

Die Natur in der Bedeutung des Wortes genommen, hat nun, nach der Hauptverschiedenheit unserer Sinne, zwei Hauptteile, deren der eine die Gegenstände äußerer, der andere den Gegenstand des inneren Sinnes enthält, mithin ist von ihr eine zwiefache Naturlehre, die Körperlehre und die Seelenlehre möglich, wovon die erste die ausgedehnte, die zweite die denkende Natur in Erwägung zieht. (Kant, 1786, S. 11)

Es handelt sich bei der ausgedehnten und der denkenden Natur allerdings nicht um die beiden Substanzen des Descartes, sondern um zwei Bezirke der Erfahrung, die durch den äußeren und den inneren Sinn demarkiert werden. Die Körperlehre gehört zu Ersterem, die Seelenlehre zu Letzterem. Bei Wilhelm Wundt findet sich ebenfalls das Konzept der Einheitlichkeit der Erfahrung, die entlang des Innen-Außen-Topos gegliedert ist. Es sei, so Wundt in seinem viele aktuell gebliebenen Aspekte enthaltenden Text "Die Definition der Psychologie", nicht der Gegenstand, der die Psychologie von den Naturwissenschaften scheidet, "sondern der Standpunkt der Betrachtung. Die Naturwissenschaft untersucht die Objekte der Erfahrung in ihrer wirklichen, objektiven Beschaffenheit; die Psychologie betrachtet sie, insofern sie von uns erfahren werden, und in bezug auf die Entstehung solcher Erfahrungen" (Wundt, 1911b, S. 118). Kant jedenfalls meinte, die Unhaltbarkeit des substantiellen Seelenbegriffs gezeigt zu haben. Der Versuch, auf rationalem Wege über das Selbstbewusstsein auf die notwendige Existenz einer Seelensubstanz zu schließen, verstrickt sich nach Kant in Paralogismen.

### **Exkurs: Kants Zurückweisung der Möglichkeit einer rationalen Psychologie**

In der Kritik der reinen Vernunft wird das Problem einer rationalen Psychologie im Paralogismuskapitel behandelt als Teil der transzendentalen Dialektik (vgl. Winter, 1986, nach dem auch alle Kantzitate zitiert sind). Dort geht es um transzendente Vernunftschlüsse, die es mit transzendenten, die Erfahrung gänzlich überschreitenden Grundsätze der Vernunft zu tun haben. Diese bringen einen unvermeidlichen Schein mit sich, der sich aber nicht aufheben lässt. Eine Klasse von transzendentalen Ideen ist die "absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts". Die Paralogismen der rationalen Seelenlehre werden in einem Viererschema dargestellt: An erster Stelle steht die Substantialität und Immaterialität der Seele, an zweiter Stelle die Einfachheit und Inkorrumpibilität der Seele, an dritter Stelle die numerische Identität der Seele in der Zeit, die Personalität ermöglicht, und alle drei ergeben die Spiritualität der Seele. An vierter Stelle werden schließlich die Verhältnisse der Seele zu möglichen Gegenständen im Raume genannt, das Commerzium mit Körpern. Die Seele ist das Prinzipium des Lebens in der Materie (anima), also Grund der Animalität, diese, durch die Spiritualität eingeschränkt, Immortalität.

Bei Kant wird nun das cartesische Cogito einer Wandlung unterzogen: Bezieht sich, Descartes folgend, der vorkritische Kant noch mit dem Ich-Begriff auf einen realen Gegenstand in der Erscheinung, so wird beim kritischen Kant der Ich-Begriff transzendental-logisch verstanden: Das "ich denke" bezieht sich nicht mehr auf einen realen Gegenstand, sondern gehört zu den "formalen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung" und bedingt als Ausdruck der "transzendentalen Apperception" die Einheit aller Erkenntnisse überhaupt. Die Antworten der rationalen Psychologie werden auf der Ebene der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich abgewiesen: die These von der Immaterialität der Seele kommt dadurch zustande, dass die Materie als Ding an sich selbst betrachtet wird, obwohl sie nur in der Erscheinung erfahrbar ist. Vergleicht man aber die Seele als "ein denkend Wesen an sich" mit dem "Intelligiblen, welches der äußeren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grund liegt", von dem wir ja "gar nichts wissen", läßt sich ein innerlicher Unterschied überhaupt nicht ausmachen. Alle Schwierigkeiten in dem Vierer-Schema der Seelentopik ergeben sich aus einem transzendentalen Dualismus, "die Materie, als solche, für ein Ding an sich selbst (und nicht als bloße Erscheinung eines unbekanntes Dinges)" anzusehen, während diese "selbstgemachte(n) Schwierigkeit" gänzlich schwindet, wenn wir uns auf den Unterschied der "innere(n) und äußere(n) Erscheinungen als bloße Vorstellungen in der Erfahrung" beschränken. Das "ich denke" wird nicht mehr Cartesianisch auf ein reales (denkendes) Subjekt

bezogen, sondern dieses wird inhaltlich immer mehr verringert bis auf jenen Grenzbegriff des transzendental-logischen Subjekts, das der Einheitsfunktion der transzendentalen Apperzeption nur noch als Aufhänger dient, aber keinen realen Gegenstand als solchen mehr bezeichnet. Das "ich denke" ist dann nur noch "die bloß logische Funktion, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung", sodass das "denkende(n) Ich (Seele)" "die Kategorien, und durch sie alle Gegenstände, in der absoluten Einheit der Apperzeption" "durch sich selbst erkennt", nicht aber gleichzeitig oder nachträglich "sich selbst durch die Kategorien", weil die Voraussetzung jeder Erkenntnis eines Objekts überhaupt nicht auch selbst noch einmal als Objekt erkannt werden kann. Kant bestreitet genau von hier aus die Argumente der rationalen Psychologie, die er als Paralogismen bezeichnet: Der erste Vernunftschluss der Substantialität gibt das "beständige logische Subject des Denkens für die Erkenntniß des realen Subjects der Inhärenz" aus und gelangt damit höchstens zu einer "Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität; im zweiten Vernunftschluß "der Simplicität" wird die "absolute, aber logische Einheit des Subjects (Einfachheit)" als Erkenntnis der "wirkliche(n) Einheit" des denkenden Subjekts betrachtet, während dementsprechend im dritten Vernunftschluss der "Personalität" die "logische(n) Identität" des Ich-Bewusstseins "in verschiedenen Zeiten" "nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges" ist und nichts über die "numerische Identität meines Subjects" über den Bereich der Erfahrung hinaus oder die Unmöglichkeit seiner totalen "Umwandlung" beweist. Sehr modern ist, dass Kant zumindest über weite Strecken betont, dass das Selbstbewusstsein nicht wie ein Objekt behandelt werden kann. Diesen Sachverhalt haben W. James und W. Wundt auch immer wieder betont, Letzteren hat dieser Sachverhalt zu einer Prozesskonzeption der Seele veranlasst. Der Ausdruck "ich" ist noumenal, kein "bestimmter Begriff eines absoluten Subjects, sondern nur wie in allen Fällen die Beziehung der innern Erscheinungen auf das unbekannte Subject derselben". Erst "wenn etwas überhaupt gedacht wird, und sei es noch so unbestimmt und bloß auf das Subject als solches konzentriert, kommt das logische Ich mit seiner Einheitsfunktion zum Zuge, indem es die angebotenen Erscheinungen des inneren Sinnes, in denen das denkende Ich sich darstellt, verknüpft, und (...) dadurch die "Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des inneren Sinnes)" "beweiset". Das "Substantiale", "das unbekannte Subject" der "innern Erscheinungen" bleibt dabei als das Ding an sich selbst unbekannt, ebenso wie seine Eigenschaften" (Winter, 1984). In der zweiten Auflage der "Kritik der reinen Vernunft" wird das Ich als Noumenon deutlicher herausgestellt. Das bestimmbare Selbst wird durch begriffliches Denken des anschaulichen Selbst bestimmt, aber das bestimmende Selbst, das Spontaneität genannt wird, ist als transzendentales Subject im bloßen Denken, also ohne Anschauungsbestimmung, gegeben. Das Ich im empirischen Satze "Ich denke" ist keine empirische, sondern eine rein intellektuelle Vorstellung. Frege (1918) hat übrigens in seiner Abhandlung "Der Gedanke" ähnliche Überlegungen angestellt und kommt zum gleichen Schluss, nämlich dass das Ich keine Vorstellung sein kann.

### **Die Seele als regulativer Begriff der praktischen Vernunft**

Kant hält dennoch an der metaphysischen Seite der Seele fest, die er aber im Zusammenhang mit der Freiheitsproblematik im Rahmen der praktischen Vernunft behandelt. Die Seele wird als regulativer Begriff im Rahmen der Moral gefordert, denn die Vervollkommnung der Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze und damit auch der Freiheit ist ein unendlicher Progressus und macht daher gewissermaßen das praktische Postulat erforderlich, dass die Persönlichkeit ins Unendliche fort dauert, und damit die Unsterblichkeit der Seele. Das Handeln in Freiheit und das Erkennen und Befolgen des Moralgesetzes substituiert gewissermaßen die

unheilbaren Paralogismen der rationalen Psychologie und verleiht dem Begriff der Seele eine regulative, praktische Bedeutung als noumenaler Kern menschlichen Handelns, der der praktischen Vernunft Einheit verleiht. Die der theoretischen Vernunft gesetzten Grenzen werden praktisch überschritten, und die Seele spielt eine wichtige Rolle, um dem Menschen als autonomes, frei handelndes Wesens ein praktisches Zentrum zu geben. Das Körper-Seele Problem und das Unsterblichkeitsproblem bleiben im Rahmen der theoretischen Vernunft unlösbar, da Seele und Körper zu den Erscheinungen gehören und über den Tod hinaus keine Erfahrungen reichen. Aber im Rahmen der praktischen Vernunft finden sie eine Lösung nach Kant, da der Begriff der Freiheit und des moralischen Handelns als Grenzbegriffe zur noumenalen Welt verstanden und mit noumenaler Kausalität als Handeln aus Gründen verbunden werden.

### **Wege zur Psychologie ohne Seele: Von Kant bis zur Gegenwart**

Kant zufolge muss die Psychologie also eine empirische Disziplin sein, als rationale gerät sie in unauflösbare Widersprüche. Doch auch im Bereich der empirischen Wissenschaften gibt es nach Kant eine epistemische Hierarchie, die aus seiner Erkenntniskritik folgt. Diese war bestrebt, Sinnlichkeit und Verstand über die Kategorien der Vernunft in ein angemessenes Verhältnis zueinander zu bringen. Die Vernunft gibt dem Verstand die Regeln als Weise der Ermöglichung begrifflicher Synthesen vor, wobei erst das mit den Sinnen Aufgenommene die leeren Begriffe erfüllt und damit die ohne Begriffe blinde Sinnlichkeit zur Erkenntnis bringt. Die Kategorien erlauben die Erkenntnisbildung auf der Basis der apriorischen Anschauungsformen von Raum und Zeit, auf denen die Möglichkeit der reinen Mathematik beruht, womit Kant die Newtonsche Naturphilosophie erkenntnistheoretisch einholt. Die epistemische Hierarchie der Naturlehren beruht nun gerade darauf, dass "eigentliche Wissenschaft" nur diejenige genannt werden kann, "deren Gewißheit apodiktisch ist; Erkenntnis, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes Wissen" (MAN, S. 12). "Ich behaupte aber", so Kant schließlich, "dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist". Jede eigentliche Wissenschaft der Natur erfordert "einen reinen Teil, der dem empirischen zum Grunde liegt, und der auf Erkenntnis der Naturdinge a priori beruht" (MAN, S. 14). Die empirische Seelenlehre kommt nun deswegen nicht in den "Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft", weil die Psychologie keine Mathematik auf ihr eigentlich empirisches Material, die Phänomene des inneren Sinnes, anwenden kann, da dieser keine räumliche Ausdehnung hat, sondern dessen Phänomene nur in der eindimensionalen Zeit angeschaut werden. Da die Möglichkeit reiner Mathematik auf den Anschauungsformen von Raum und Zeit beruht, kann die Psychologie "niemals etwas mehr als eine historische, und, als solche, [...] systematische Naturlehre des inneren Sinnes, d. i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft [...] werden" (MAN, S. 16). Selbst der empirische Status der Psychologie ist für Kant problematisch, denn die Psychologie erreicht nicht einmal die Qualifikation als "systematische Zergliederungskunst" oder "Experimentallehre" wie die "uneigentliche Wissenschaft" Chemie. Das Experimentieren nach Art der Chemie in der Psychologie sei undenkbar,

weil sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch bloße Gedankenteilung von einander absondern, nicht aber gesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subjekt sich unseren Versuchen der Absicht angemessen von uns unterwerfen lässt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alteriert und verstellt. (MAN, S. 16)



In ähnlicher Weise kritisierte Comte die Annahmen der rationalistischen Seelenlehre, und im heraufkommenden Zeitalter des Positivismus bekam der Ausdruck "Metaphysik" die Konnotation "unwissenschaftlich". Damit war für die Konstitution der Psychologie im 19. Jahrhundert ein wichtiger Rahmen gesteckt. Die Psychologie musste Methoden entwickeln, die wissenschaftlichen Standards entsprachen, und zum anderen schien es geboten, die metaphysischen Seelenlehren der Philosophie zu überlassen. Pongratz (1984) ist zuzustimmen, wenn er feststellt, dass "in der Preisgabe des Substanzbegriffes die Wurzel der 'Psychologie ohne Seele'" (S. 56) liege. Obwohl es dafür auch noch andere Gründe gab wie die Krise der idealistischen Philosophie am Ende der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Schmidt, 1995), so war dies mit ein Grund, sich von der Philosophie zu trennen, denn die empirische Psychologie wollte keine metaphysische sein (zu der Jahrzehnte währenden Trennungsgeschichte der Psychologie von der Philosophie das ausgezeichnete Werk von Schmidt, 1995; auch Benetka, 2002, Danziger, 1997, und Pongratz, 1984). Aber ebenso wenig wollte sie eine Hilfsdisziplin der Physiologie werden, insbesondere der Humanphysiologie. Es waren u. a. philosophisch gebildete Physiologen, die der Psychologie zu einer eigenständigen Entwicklung mitverhalfen. Es gab Bestrebungen zu zeigen, dass man die Mathematik auf die Psychologie anwenden konnte – was durch G. T. Fechner als erwiesen erschien, der demonstrierte, dass eine (logarithmische) Maßfunktion geeignet ist, die Urteile über Differenzen von Sinnesempfindungen mit den korrespondierenden physikalisch gemessenen Differenzen zu verknüpfen. Fechner ist insofern ein Außenseiter, als er mit der Psychophysik eigentlich ein philosophisches Programm verband: zu zeigen, dass Leib und Seele zwei verschiedene Seiten ein und desselben seien, was sich empirisch daran aufweisen lässt, dass beide Seiten ein gemeinsames Maß haben. Interessanterweise gibt es hier eine Beziehung zu dem lateinischen Substantiv 'mens' in der Bedeutung als 'Maß', das heute in Form des häufigen Adjektivs 'mental' Verwendung findet und auf das das englische 'mind' zurückgeht. Diese philosophischen Gedanken wurden nicht rezipiert, auch nicht Fechners spezielle Seelenlehre, derzufolge, ähnlich wie bei Aristoteles, Pflanzen beseelt seien (zur Seelenlehre Fechners vgl. Heidelberger, 1988). Vielmehr lieferte er das methodische Rüstzeug, das in der Sinnesphysiologie erfolgreich eingesetzt werden konnte und das den Kernbestand der neuen, nach dem methodischen Vorbild der Physiologie experimentierenden Psychologie bildete, der von Wundt und seinen Mitarbeitenden verfeinert und ausgebaut wurde. Für die nun sich naturwissenschaftlich verstehende Psychologie war auch H. v. Helmholtz maßgebend, der mit der Messung der Nervenleitgeschwindigkeit dem inneren Sinn Kants von außen nahezukommen schien. Darauf basierend wurden Verfahren und eine Forschungslogik entwickelt, um aus den Reaktionslatenzen auf dem Bewusstsein nicht zugängliche psychische Prozesse zu schließen, die psychischen Leistungsprodukten zugrunde liegen. Die Analyse von Reaktionszeiten und die Analyse von Fehlern des Leistungshandelns sind bis heute die Hauptmethoden der experimentellen Psychologie des Wahrnehmens und Handelns (vgl. Prinz, 1983), aber auch der Intelligenzforschung (Mack, 1999). Benetka (2002) ist zuzustimmen, wenn er Teile des Helmholtz-Programmes unter der Rubrik 'Physiologisierung von Kant' behandelt. Helmholtz war es auch, der im Rahmen erkenntnistheoretischer Überlegungen betonte, dass die sinnesphysiologische Forschung nicht ohne die Psychologie auskommt. Ein wichtiger Aspekt ist seine Konzeption von unbewussten Schlüssen. Er nimmt bereits die moderne Konzeption der Informationsverarbeitungspsychologie vorweg, derzufolge ein Reiz Stufen von Verarbeitungsprozessen unterliegt, von denen nur einige Teilresultate und meistens nur die Endprodukte dem Bewusstsein zugänglich sind. Die Wahrnehmungspsychologie kann mit Hilfe experimenteller Methoden solche psychischen Prozesse

nachweisen, die der psychologischen Selbstbeobachtung nicht zugänglich sind (vgl. Gehlhaar, 1991). Helmholtz grenzt die Aufgaben der Physiologie und Psychologie voneinander ab und eröffnet Letzterer damit einen eigenen Gegenstandsbereich. Im Falle der physiologischen Optik "fällt der Psychologie 'die Lehre von dem Verständnisse der Gesichtsempfindungen [zu], welche von den Vorstellungen handelt, die wir auf Grund der Gesichtswahrnehmungen über die Objekte der Außenwelt uns bilden' (1866, S. 30; zit. n. Benetka, 2002, S. 57). Ersetzt man 'Vorstellungen' durch Repräsentation, dann erkennt man den Grundbegriff der Kognitionspsychologie und Kognitionswissenschaft wieder. Mit Repräsentation wird das Erkenntnismoment betont, wie die Welt als Modell erkannt, 'abgebildet' wird. Damit wird auch die klassische Bewusstseinspsychologie überschritten, wobei man sich das Problem einhandelt, wie Bedeutungen im Kopf realisiert sind und wie diese Repräsentationen im Handeln funktionieren. "Bedeutungsverstehen" wird zu einem zentralen Kennzeichen des Mentalen (Beckermann, 1989), mit dem sich der Psychofunktionalismus als philosophische Grundlage der Kognitionspsychologie befasst.

Wundt schließlich hat das Helmholtz-Programm adaptiert und durch die Einrichtung eines psychologischen Labors in Leipzig 1879 die Psychologie institutionalisiert. Das Experiment dient zur Objektivierung der unmittelbaren Erfahrung und kann ebenso dazu eingesetzt werden, elementare psychische Prozesse zu isolieren, die in der Selbstbeobachtung nicht zugänglich sind. Seelisches ist vom Typ des Geschehens, die Seele ein Prozess. Allerdings vertritt Wundt eine erheblich breitere Konzeption von Psychologie als Helmholtz. Er unterscheidet zwischen einer eher experimentellen Individualpsychologie und einer nicht-experimentellen, kulturwissenschaftlichen Völkerpsychologie, die sich zusätzlich historischer, ethnologischer sowie linguistischer Methoden bedienen muss. Denn die höheren geistigen Prozesse des Menschen lassen sich nach Wundt nicht experimentell untersuchen, sondern müssen anhand der Produkte derselben, der kulturellen Erzeugnisse, erforscht werden. Zentral ist Wundts Lehre von den Ausdruckserscheinungen, mit der er an die Sprache als Ausdruck höherer geistiger Prozesse herangeht. Des Weiteren betont er, dass die Psychologie in enger Verbindung mit der Philosophie bleiben muss, da sie ansonsten zu einer bloß technischen Disziplin werde. Er hebt den Primat des erkennenden Subjekts hervor, das sich nicht vollständig objektivieren lasse (Wundt, 1911b). Diese Sichtweisen Wundts sind aber im Rahmen des Trennungsprozesses von der Philosophie und der apologetischen Vereinnahmung Wundts für eine naturwissenschaftliche, positivistische Psychologie nicht in die disziplinäre Verselbständigung der Psychologie übernommen und sein Erbe ist nicht vollständig angenommen worden (vgl. Jüttemann, 2006; Mack, 2006). Im Verlaufe dieser Entwicklung bildeten sich unterschiedliche Zweige der Psychologie aus. Diese reichen von einer strikt positivistischen, an der Physik orientierten Experimentalpsychologie, die mit dem Behaviorismus nicht nur die Seele, sondern auch das Bewusstsein als überflüssig ansah, bis zu einer verstehenden, hermeneutischen, auch phänomenologischen Psychologie. Im Gefolge des Psychologismusstreites überließ man Geltungsfragen, Fragen, die mit der Intentionalität, den Gehalten psychischer Prozesse zu tun haben, der Philosophie. Husserl hat in den "Logischen Untersuchungen" die Gedanken einer anderen, wichtigen Gründerpersönlichkeit der modernen Psychologie, Franz Brentano, so zugespitzt, dass diese experimenteller Untersuchungen enthoben erschienen. Sie sind stattdessen zu einem Problemklassiker der Philosophie des Geistes geworden. Dabei hat Brentano zwischen einer deskriptiven und einer genetischen Psychologie unterschieden (Brentano, 1982). Letztere sollte sich mit dem psychophysischen Zusammenhang befassen, aber zuvor müsse eine reine Psychologie realisiert werden, die ohne Bezug auf Physisches auskomme. Diese reine Psychologie entwickelte Husserl in seiner Phänomenologie weiter. Brentano suchte nach einer scharfen

Unterscheidung psychischer und physischer Phänomene und sah diese in der Intentionalität des Psychischen, darin, dass jene Phänomene stets auf etwas bezogen waren, mit dem sie nicht identisch sind. Dasjenige, das vorgestellt wird, ist als intentionales Objekt im Kopf, aber nicht als reales. Damit hat Brentano der Philosophie des Geistes ein Kernproblem hinterlassen.

Dieser skizzenhafte Durchgang durch die neuzeitliche Psychologie sollte zeigen, dass die Psychologie ohne den Begriff der Seele eine eigenständige Forschungsdisziplin wurde. Die gegenwärtige Psychologie stellt keine einheitliche Disziplin dar, da unterschiedliche Teildisziplinen unterschiedliche seelische Eigenschaften in unterschiedlicher Komplexität erforschen, aber es gibt gute Gründe anzunehmen, dass sie nie eine einheitliche Disziplin war. Die Psychologie wird durch ihr Bekenntnis, eine Erfahrungswissenschaft zu sein, zusammengehalten, nicht durch eine alle Teilbereiche durchziehende und alle Bereiche vereinigende Theorie. Integrierend wirkt auch die organisatorische Zusammenfassung in Lehr- und Forschungseinrichtungen mit Lehr- und Ausbildungscurricula, die Existenz von Fachgesellschaften, berufständischen Interessen, Publikationsorganen und Kongressen. Allerdings sind hier eine starke Binnendifferenzierung sowie teilweise stark divergierende Interessen zu beobachten. An der Grundlagenforschung orientierte Psychologen sehen sich auch gerne als Kognitions-, Neuro- oder Biowissenschaftler, andere verstehen sich eher als Sozial-, Kultur- oder Humanwissenschaftler, wieder andere definieren sich primär durch die Anwendung mehr oder weniger gut gesicherter psychologischer Erkenntnisse.

Eine wichtige integrative Klammer der Psychologie ist ihr methodologisches Selbstverständnis, das im Großen und Ganzen als pluralistisch anzusehen ist. Verbindend wirkt auch das Bekenntnis, die Psychologie sei die Wissenschaft vom Erleben und Verhalten. Damit wird die klassische Doppelnatur des Zugangs zu seelischen Eigenschaften betont, die Selbstauskunft sowie die Selbstbeobachtung und das äußerlich registrierbare Handeln. Die Anwendung des Experimentes hat die frühe Unterscheidung Helmholtz und Wundts von Prozess und Produkt fruchtbar gemacht, denn das Experiment erlaubt es, kognitiv unzugängliche, aber handlungswirksame Teilprozesse des Erlebens und Handelns zu isolieren und entsprechende Funktionsmodelle zu konstruieren und zu testen. Die experimentelle Psychologie folgt dabei dem Konzept der Analyse und Synthese psychologischer Funktionen, wobei allerdings die Tendenz besteht, die für diese Datengewinnung konstitutive Sozialität des Menschen zu wenig zu berücksichtigen. Die Psychologie ist auch eine Geschichte einseitiger Schwerpunktsetzungen. Der an der Introspektion orientierten Psychologie folgte die objektive, behavioristische Psychologie, die der öffentlichen Beobachtung unzugängliche mentale Größen mit einem Generalverdacht belegt und konsequent von hypothetischen Konstrukten sprach. Die am Paradigma des Geistes als Rechenprozedur orientierte Computermetapher erlaubte wieder die Einführung mentaler Größen, wobei das Psychische als informationsverarbeitender Algorithmus gedeutet wird. Die Kognitionspsychologie, die dabei psychische Eigenschaften als Teil eines Rechenprogramms versteht (computationale Theorie des Geistes) deutet daher konsequent auch die Seele als Programm (vgl. Münch, 1992). Die Metapher vom Körper als hardware und dem Geist als software ist in der Psychologie noch häufig zu hören, aber meist eine saloppe Formulierung des Psychofunktionalismus, der gewissermaßen als die Leitphilosophie der kognitionswissenschaftlichen Psychologie anzusehen ist. Psychische Eigenschaften wie Wünsche und Überzeugungen sind durch ihre kausale Rolle, ihr kausales Profil individuiert. Im Rahmen der Psychologie erfolgt über die Angemessenheit, Stärken und Schwächen dieser Theorie kaum eine Auseinandersetzung, eine treffende Kritik und Bewertung erfuhr diese durch Carrier und Mittelstraß (1989). Dies ist deswegen bedauerlich, weil die gegenwärtige

Neuromode sowie das Humangenomprojekt wieder so attraktiv für Teile der Psychologie wirken, dass man den Eindruck gewinnt, Teile der Psychologie würden zur Hilfsdisziplin der Neurowissenschaften. Dabei gelten nach wie vor die methodologischen Überlegungen Helmholtz', dass physiologische Prozesse, insbesondere zentralnervöse, aus sich heraus nicht verstehbar sind. Selbst wenn es einen neuronalen Code gäbe oder eine darin implementierte universale 'Sprache des Geistes', so gilt der Primat der natürlichen Sprache, auf die bei einer eventuellen Decodierung von 'Hirnisch' oder 'Geistlich' nicht verzichtet werden kann.

### **Braucht die Psychologie den Begriff der Seele notwendigerweise?**

Eine grobe Skizze des Standes sowie des Werdens der gegenwärtigen Psychologie sollten zeigen, dass es eine forschungspraktische Tatsache ist, dass die Psychologie den Begriff Seele nicht zu brauchen scheint. Es könnte aber sein, dass dies ein mangelhafter Zustand der Psychologie ist, dass sie unvollständig ist und ihrem Forschungsgegenstand nicht gerecht wird, wenn sie nicht den Begriff Seele ins Zentrum ihres wissenschaftlichen Bemühens stellt.

Die gegenwärtige Philosophie des Geistes (hier wird der englische Ausdruck 'philosophy of mind' dezidiert nicht als 'Philosophie der Seele' übersetzt) scheint der Psychologie eher nahezulegen, dass sie gut damit gefahren ist, auf den Begriff 'Seele' zu verzichten, dass sie diesen Begriff nicht notwendigerweise braucht. Eher liefert sie der Psychologie, von wenigen Ausnahmen abgesehen, sogar Argumente, auf diesen Begriff zu verzichten. Wenn man eine eher unsystematische Auswahl der inzwischen recht zahlreichen Bücher zur Philosophie des Geistes trifft, dann findet sich in keinem der ausgewählten eine Erörterung der Frage, warum die Psychologie auf diesen Begriff verzichten sollte. Es wird anscheinend fast als selbstverständlich angesehen, dass die Psychologie sich nicht mit der Seele beschäftigt, und der Blick in wissenschaftliche Publikationen der Psychologie gibt den Autoren sogar recht. Vielmehr wird meist eine Liste von Eigenschaften angegeben, die dazu dient, seelische Eigenschaften von körperlichen zu unterscheiden. Beckermann (2001) nennt zunächst das Problem mentaler Substanzen, also ob es neben physischen Dingen auch noch nicht-physische, immaterielle Entitäten gäbe, die die Träger mentaler Eigenschaften sind, oder ob die Träger mentaler Eigenschaften selbst physische Dinge, z. B. Lebewesen, seien. Weiters führt er das damit verbundene Problem mentaler Eigenschaften an, ob diese eigenständig seien oder ob sie auf physische Eigenschaften zurückgeführt werden können (S. 7). Beckermann stellt fest, dass die Ansicht, es gebe eine mentale und eine physische Substanz (Substanzdualismus), in der gegenwärtigen Philosophie kaum eine Rolle spiele. "Inzwischen sind so viele Argumente gegen diese Position ins Feld geführt worden, dass sie den meisten zeitgenössischen Philosophen schier unglaublich scheint" (S. 8). Als mögliche Merkmale des Mentalen nennt er Bewusstheit, Unkorrigierbarkeit, Intentionalität, Nicht-Räumlichkeit und Privatheit (S. 12). Als dualistische Position ist der Dualismus von mentalen und physischen Eigenschaften übrig geblieben und folgerichtig findet sich keine weitere Auseinandersetzung mit dem Begriff der 'Seele'. Detel (2007) spricht von mentalen Zuständen, häufig von 'Geist', aber nur in unbedeutender Weise von 'Seele' und listet als deren Merkmale Funktionalität, Repräsentationalität und Bewusstheit auf (S. 17). Selbst bei Carrier und Mittelstraß (1989) findet sich eine solche Auseinandersetzung nicht, obwohl die Autoren sehr umsichtig, nüchtern und sachlich eher eine Minderheitenposition vertreten. Derzufolge argumentieren sie für eine interaktionistische Position des Mentalen und Physischen, wobei sie wissenschaftstheoretische, empirische und epistemologische Argumente vorbringen. Man solle nicht den Wissenschaften vorgreifen, der empirischen Psychologie und Neurobiologie vor allem, und ohne gute Gründe a

priori für eine bestimmte Ontologie des Mentalen optieren. Da sich zeige, dass man psychologische Gesetze nicht aus neurophysiologischen ableiten könne, da es hier aus Komplexitätstheoretischen Gründen eine Schranke gebe, sei das Eintreten für eine interaktionistische Position sogar vernünftiger als das Eintreten für eine reduktionistische oder scheinbar non-reduktionistische funktionalistische Position, wie sie die Mehrheit der Philosophen des Geistes und der entsprechend bewanderten Psychologen vertreten dürfte. Teichert (2006) stellt die Philosophie des Geistes in der Einleitung vor, ohne den Begriff Seele zu verwenden, findet auch Geist mit zu vielen Konnotationen behaftet und optiert daher für adjektivische Formen mit dem Wörtchen 'mental'. Bei seiner Darstellung des klassischen Leib-Seele Problems verwendet er im Zusammenhang mit Descartes wieder 'Geist' statt 'Seele', um dann im üblichen Sprachgebrauch fortzufahren. Seine Charakterisierung der Psychologie erfolgt von vornherein so, dass man annehmen muß, sie habe keinen Gegenstand 'Seele', womit er den tatsächlichen Ist-Zustand der Psychologie wiedergibt: "Ein wesentlicher Teil der Arbeit der Psychologen besteht in der Suche nach Erklärungen für das Auftreten bestimmter psychischer Phänomene" (S. 20). Diese Charakterisierung, dass statt 'Seele' psychische Eigenschaften der Gegenstand der Psychologie sind, findet sich auch in anderen Texten zur Philosophie des Geistes. Diese gehen meist von einem Eigenschaftsdualismus aus: Psychische Phänomene lassen sich nicht auf physische Eigenschaften reduzieren, aber meist wird von einem nicht-reduktiven Materialismus als Grundlage ausgegangen, ohne zu erläutern, warum denn die Nichtreduzierbarkeit psychischer Phänomene nicht einen materialistischen Monismus in Frage stelle. Meines Wissens sind diesbezüglich Carrier und Mittelstraß (1989), wie oben erwähnt, eine seltene Ausnahme. Teichert (2006) folgt der Sache nach aber Carrier und Mittelstraß darin, dass die Philosophie des Geistes den empirischen Wissenschaften nicht vorgreifen sollte. Als philosophische Nachfolgeprobleme der Seelenmetaphysik stellen sich die Probleme der mentalen Repräsentation, der mentalen Verursachung und des phänomenalen Bewusstseins. Etwas anders als die üblichen Bücher zur Philosophie des Geistes ist die Arbeit von Hartmann (1998) über die philosophischen Grundlagen der Psychologie. Diese Arbeit verortet sich im methodischen Kulturalismus und bemüht sich, psychologische Grundbegriffe wissenschaftstheoretisch zu klären und als wissenschaftliche Prädikatoren auf eine mögliche Normierung hin zu entwickeln. Diese sehr klaren und für die Psychologie hilfreichen Überlegungen lassen einen erwarten, dass auch der Begriff der Seele eine solch klärende Analyse findet, aber dieser wird nur auf einer halben Seite erörtert. 'Seele' wird als Reflexionsterminus verstanden, "dessen Bereich gegenüber dem Ausdruck 'Geist' aber insofern erweitert ist, als er neben den Kognitionen auch die Emotionen umfassen soll" (S. 219). Der Prädikator 'beseelt' solle aber den empfindenden Lebewesen vorbehalten werden, also im Unterschied zu Aristoteles nicht auch auf Pflanzen angewendet werden. Warum dies so sein soll, wird nicht begründet. Es wird festgestellt, dass sich die Emotionen nicht problemlos im Bereich von Kognition und Handeln unterbringen lassen, und es deutet sich an, dass die 'Seele' doch nicht ganz als abgelegter Begriff zu verstehen ist. Dennoch schließt Hartmann diese kurze Reflexion damit, dass dieser Begriff eher nur eine Verständnishilfe sein könnte als von eigentlich wissenschaftlichem Wert: "Mag ein Reflexionsterminus 'Seele' auch für die moderne psychologische Forschung nicht von großem Nutzen sein, so sichert uns dieser Rekonstruktionsvorschlag doch eine Lesart der traditionellen Definition von Psychologie als der "Wissenschaft von der Seele", die auch dem heutigem Psychologieverständnis gerecht wird" (S. 219). Obwohl es Hartmann um die philosophischen Grundlagen der Psychologie geht, rekonstruiert er wichtige Grundbegriffe primär der allgemeinen Psychologie, ohne zu versuchen, einen diese Grundbegriffe verbindenden Begriff vorzuschlagen. Er versucht, die Psychologie wissenschaftstheoretisch einzuordnen, wobei er

anhand der Praxen der Psychologie sie in einen kultur- und naturwissenschaftlichen Zweig unterteilt (ohne sich auf entsprechende Überlegungen Wundts zu beziehen), die aber aufgrund der Praxen zusammengehören. Hartmann stellt über die Psychologie definitorisch fest: "Psychologie bedeutet traditionell 'Wissenschaft von der Seele', und die Rede von der 'Seele' können wir jetzt als Kognition, Emotion und psychische Befindlichkeit einbegriffend verstehen" (S. 31).

### Wiederauferstehung der aristotelischen Seele?

Es finden sich in den letzten 10 bis 20 Jahren in der Literatur Hinweise auf die Tendenz, den aristotelischen Seelenbegriff zu revitalisieren. Ein wichtiger Ausgangspunkt sind die Arbeiten von M. Nussbaum und H. Putnam, die Aristoteles' Seelenlehre als verträglich mit dem Psychofunktionalismus interpretieren. Einen guten Einblick gibt der Sammelband von M. Nussbaum und A. O. Rorty (1992), der anlässlich einer längeren Diskussion um die Angemessenheit einer funktionalistischen Interpretation der aristotelischen Seelenlehre entstand (vgl. auch Dilcher, 2000). Interessant an dem erwähnten Sammelband ist besonders ein Beitrag von K. V. Wilkes, die dafür argumentiert, dass der Begriff *psyche* dem Begriff *mind* vorzuziehen sei und dass somit dieser Begriff konsequenterweise ein Grundbegriff, wenn nicht gar der Grundbegriff der wissenschaftlichen Psychologie sein sollte. Sie weist darauf hin, dass der theoretische Rahmen, in dem die meisten wissenschaftlichen Psychologen arbeiten, als ein aristotelischer anzusprechen sei. Der Kern ihres Argumentes, *psyche* statt *mind* zu verwenden, ist schon mehrfach angesprochen worden: Es ist der Umstand, dass die cartesische Seele über lange Zeit die aristotelische verdrängte im Sinne eines *pars pro toto*: die Denkseele wurde mit der ganzen Seele gleichgesetzt, sodass die entstehende Bewusstseinspsychologie eigentlich eine Psychologie ohne aristotelische Seele war. Sie erwähnt auch, dass es epistemologische Gründe waren, die für die Denkseele sprachen, denn diese ließ sich nach Descartes rational als geradezu absolut sicher erkennen, während die anderen Seelenteile dem Zweifel zum Opfer fielen. Die Psychologie wurde daher zur Wissenschaft des Bewusstseins und der Innerlichkeit, und es brauchte eine Weile, bis man z. B. es wieder geradezu als neue Erkenntnis propagierte, dass der Geist verkörpert sei. Es sind solche "Neuerkenntnisse", die Wilkes recht geben, dass die biologisch orientierte Psychologie *de facto* in wichtigen Zügen aristotelisch ist. Wilkes listet eine Reihe von Argumenten auf, die zeigen sollen, dass der Begriff *psyche* dem Begriff *mind* in theoretischer Hinsicht überlegen ist: *A.* Als erstes betont sie die integrative Funktion des Begriffs *psyche* für alle Verhaltens- und Neurowissenschaften. Verdauung, ob bei Mäusen oder Menschen, sei genauso eine *psyche*-logische Funktion wie die Fähigkeit der Vorstellung. Sie weist darauf hin, dass dieser Begriff es fordere, psychische Funktionen als zusammenhängend zu verstehen und hinsichtlich ihrer Integration im Verhalten und Handeln zu untersuchen. Das zeige sich am Beispiel der sensu-motorischen Kontrolle, da man hier nicht Wahrnehmung und Bewegung im Sinne von angepasstem Verhalten oder auch absichtlichem Handeln trennen könne. Descartes habe dagegen Sehen als einen Modus des Denkens behandelt, indem er letztlich vor alle psychischen Funktionen ein "es erscheint mir, dass ich x" setzte, um dadurch die epistemisch vorzüglichste Zugänglichkeit zur Denkseele aufrecht zu erhalten. Eine eigentliche psychophysiologische Forschung bei Mensch und Tier war nicht mehr möglich in diesem cartesischen Rahmen, aber auch genetische Fragen nach der Entwicklung von Lebewesen, insbesondere der Entwicklung von psychischen Funktionen, waren von der forschenden Beantwortung ausgeschlossen. *B.* Ein weiterer Gesichtspunkt, *psyche* gegenüber *mind* zu bevorzugen, besteht darin, dass *psyche* eine Struktur von Fähigkeiten und Funktionen umfasst. Deswegen erlaubt es dieser Begriff, die Erforschung von Typen des Verhaltens, Erlebens und

Handelns zu begründen und nicht nur das Untersuchen einzelner mentaler Vorkommnisse. Die cartesische Seele lenkt die Richtung auf die mentalen Gehalte, auf die Ideen, mentale Repräsentationen, deren Erforschung im Zentrum der Kognitionswissenschaften steht. Die Frage, wie diese mentalen Gehalte "im Kopf" individuiert werden, ob sie überhaupt nur "im Kopf" individuiert werden, ist in diesem Bereich von zentraler Bedeutung (vgl. Kemmerling, 1991). C. Als weiteres Argument führt Wilkes an, dass *psyche* ein Aktionsprinzip ist, was nicht nur für die Eigenbeweglichkeit des Körpers, sondern auch für soziale Aktivitäten gelte. Die Bezüge von *psyche* zur praktischen Philosophie sieht sie in der nikomachischen Ethik hergestellt, dessen zentrales Thema das gute Leben und das gute Handeln sei. Dagegen sei die cartesische Seele immer gefährlich nahe am Solipsismus. Es ist nicht klar, wie man aus der absoluten Selbst-Gewissheit zur Gewissheit der Anderen im praktisch sozialen Handeln kommt. Die Problematik des Fremdseelischen ist in ihrer besonderen Zuspitzung ebenfalls eine Problematik der Denkseele. D. Daran schließt ein weiterer Vorzug der aristotelischen Seele an, ihre Heterogenität. Die Seele habe viele Teile und Funktionen, sie reichten von den organischen Körperfunktionen bis zum Denken, wobei das Mentale bei Descartes eben homogen gedacht werde. Wilkes spricht von einem "psychē – logical holism" (S. 121). So könnte die cartesische Seele im Gegensatz zur aristotelischen nicht die mannigfaltigen Erlebensebenen von Schmerzen erklären. Stattdessen sei die cartesische Seele letztlich ein Theater, in dem mentale Einzelereignisse aufgeführt werden. *Psyche* sei hingegen hochstrukturiert, etwas, das sich entwickelt und dabei vertikale Fähigkeiten im Sinne einer Ausdifferenzierung und Integration einfacher Fähigkeiten und horizontale Fähigkeiten im Sinne einer organisch unterschiedlichen Realisierung vergleichbarer psychischer Funktionen wie Riechen oder Sehen über verschiedene Tierarten hinweg umfasst. E. Wilkes präsentiert als weiteren Gesichtspunkt für *psyche* die debattierbare Ansicht, dass sich Aristoteles kaum um das Bewusstsein kümmerte. Sie meint, dass man alles, was man im Zusammenhang über Psychisches sage, auch ohne den Bewusstseinsbegriff sagen könnte. In dieser Hinsicht hat sie nicht unrecht, da es sich bei dem Begriff 'Bewusstsein', wie wir ihn heute verwenden, um einen – wie sie selbst betont – modernen Begriff handelt, den der besondere Mythos des Subjektiven umgibt und der daher zu einer nicht enden wollenden Begriffsexegese und zu vorgeblich tiefeschürfenden Erkenntnissen über den Menschen anregt; dabei, und da hat Kemmerling recht, ist gar nicht viel an ihm dran, er ist ein wunderbarer Anlass zu "philosophischem Turniersport" (Kemmerling, 1999). Schon Graumann (1966) fängt seinen Beitrag mit einer Klage an: "Ob die Schöpfung des Substantivums 'das Bewusstsein' durch Christian Wolff in seinen 'Vernünftige(n) Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt' im Jahre 1719 selber ein vernünftiger Gedanke war, wird zumindest der Psychologe zu bezweifeln geneigt sein" (S. 79). Die folgenden Gründe Graumanns mag der geneigte Lesende selbst nachlesen. Die Nähe dieser Neubildung zum sich entdeckenden Individuum (Dülmen, 2001), das wie Montaigne und Descartes Sicherheit in sich selbst sucht, verweist auf eine wichtige Fragestellung der historischen Psychologie (Jüttemann, 1986). F. Als letztes Argument verweist Wilkes auf den Bezug von *psyche* zum "umbrella-term" Funktionalismus, wobei ihre Lesart der Sachverhalt ist, dass es die Psychologie mit einer Hierarchie von Funktionszusammenhängen zu tun habe, die von der Zellebene bis zur Ebene des Denkens reiche. Dies entspreche einer angemessenen Lesart des aristotelischen Bildes einer Hierarchie von forma – materia – Relationen, denn man würde wenig verlieren, wenn man den Ausdruck forma durch Funktion und den Ausdruck materia durch Struktur ersetzen würde. Diese Unterscheidung sei relativ zur Ebene der Beschreibung: Fido sei unter einer Beschreibung ein Hund, unter der anderen der Hüter einer Herde. Ähnliche Beschreibungsebenen finden sich im Zusammenhang mit der

Unterscheidung von 'hardware' und 'software'. Sie kommt auch auf den wichtigen Aspekt der multiplen Realisierbarkeit zu sprechen, der allerdings nicht mit beliebiger Realisierbarkeit verwechselt werden dürfte. In Grenzen können Funktionen durch unterschiedliche materielle Strukturen realisiert werden. Dies gelte auch für die Beschreibung der *psyche* als Fähigkeiten und Funktionen. Am Ende ihres Beitrages findet sich ein "Final Embarrassed Postscript" (S. 125f.). Die Verlegenheit von Frau Wilkes bezieht sich auf den schon erwähnten Sachverhalt, dass Aristoteles zwar einen biologisch-naturwissenschaftlichen Seelenbegriff entwickelt hat, aber 'in' diesen den unsterblichen *nus poietikos* platziert. Damit erweiterte er in spannungsgeladener Weise den Begriff der Seele um den des Geistes, und es ist schwierig, diese zumindest im Rahmen eines modernen Naturwissenschaftsverständnisses zusammenzudenken. Wilkes weist auch darauf hin, dass die aristotelische Unsterblichkeit nicht mit der christlichen gleichgesetzt werden sollte. Denn der *nus poietikos* würde eher in Form des heraklitischen Feuers weiterexistieren, also nicht in Form des menschlichen Individuums.

Es stellt sich abschließend zu den Überlegungen von Wilkes die Frage, ob man aktiv dafür eintreten sollte, diesen aristotelischen Begriff *psyche* der Psychologie als Grundbegriff nahezulegen. Sicherlich lässt sich das nicht per Dekret bewerkstelligen, sondern müsste im Rahmen einer theoretischen Psychologie diskutiert werden. Diese gibt es jedoch nicht als institutionalisierte Teildisziplin der Psychologie, sodass dies eher in den Bereich der Philosophie des Geistes fallen dürfte. Ein strenger terminologischer Aufbau der wissenschaftlichen Psychologie, wie dies die ausgezeichneten Überlegungen Hartmanns nahelegen, dürfte sich aber in der aktuellen, binnendifferenzierten Psychologie nicht durchsetzen lassen, erst recht nicht, in einem solchen Aufbau nach fundamentalen Konzepten zu suchen, die die Grundbegriffe wie z. B. *psyche* und Geist verbinden. Auf der anderen Seite hat Wilkes damit recht, dass de facto in vielen naturwissenschaftlich ausgerichteten Forschungsfeldern der Psychologie diese Forschung durch den aristotelischen Grundbegriff *psyche* abgedeckt wird. Andererseits zeugt gerade der von Nussbaum und Rorty herausgegebene Sammelband davon, dass man zurückhaltend sein sollte, die aristotelische Psychologie als engen Verwandten des Psychofunktionalismus anzusehen, nicht zuletzt deswegen, weil sich dieser letztlich nicht definitiv von einem reduktiven Materialismus abgrenzen lässt. Einen solchen scheint Aristoteles nicht vertreten zu haben.

So gesehen ist es mit der empirischen Psychologie gut verträglich, die Seele als Funktionskreislauf aus Wahrnehmen, Denken, Emotionen, Gedächtnis und Handeln anzusehen. Sie ist keine Entität vom Typ eines Körpers, sondern eine Prozesskonfiguration wie beispielsweise eine große Organisation. Allerdings ist, wie schon mehrfach angedeutet, erkenntnistheoretisch von der Realität dieser funktionalen Seele auszugehen, aber von deren ontologischem Status ist noch nichts gesagt. Mit dem Problem der mentalen Repräsentation ist eine Verbindung zur 'Denkseele' hergestellt, geht es doch darum, zu verstehen, welche biologischen Fähigkeiten dem Denken von Gedanken zugrunde liegen, wie sich diese Fähigkeit biologisch erklären lässt. Es geht also um die Frage nach der Möglichkeit der Naturalisierung der Semantik, die im Rahmen der Teleosemantik behandelt wird (vgl. Detel 2001).

Die Seele kann in gut aristotelischer Tradition als Organisation und Einheit von Seelenfunktionen angesehen werden. Diese Seelenfunktionen können als Informationsverarbeitung verstanden werden. Kognitive Prozesse, insbesondere Denken, basieren auf Zeichen. Zeichen benötigen zwar einen materiellen Träger, sind aber nicht mit diesem identisch, sondern können durch unterschiedliche Arten von Materie realisiert werden (multiple Realisierbarkeit der Zeichen, multiple Realisierbarkeit psychischer Prozesse). Psychische Funktionen lassen sich nicht auf körperliche



Geschehnisse reduzieren, da sie informationell sind und Information sich nicht auf Materie oder Energie reduzieren lässt. Es ist der Grad der Komplexität und Organisiertheit körperlicher und informationeller Prozesse, der komplexere psychische Leistungen wie Denken ermöglicht. Die Konzeption des emergentistischen Monismus nimmt an, dass bei bestimmten materiellen Strukturen Eigenschaften entstehen können, die nicht auf die einzelnen Komponenten zurückgeführt werden können. Komplexe neuronale Verschaltungen können geistige Eigenschaften hervorbringen (Kanitscheider, 1987). Allerdings wird in einer solchen Konzeption die Erklärungslast auf einen undurchsichtigen Begriff von Komplexität verschoben. Jedenfalls scheint es nicht nur eine Konzeption von Komplexität zu geben, wie z. B. ein Blick in Informatiklehrbücher zeigt. Sicherlich ist es aber plausibel, Überlegungen zu Fragen der biologischen Formbildung (Morphogenese) auch auf Fragen der psychologischen Formbildung zu übertragen, was eine typisch aristotelische Denkweise ist (vgl. Leiber, 1995; Benesch, 1988). Die Eigenschaften einer Nervenzelle ergeben sich nicht ausschließlich aus den Makromolekülen, die sie aufbauen. Da die psychischen Funktionen nicht auf materielle Prozesse reduziert werden können, gibt es nicht nur Ding- und Geschehniskategorien, sondern die Kategorien Lebewesen und Person. Dies zeigt sich daran, dass man nicht einfach von psychischen Prozessen wie Erlebnissen und Körperprozessen reden kann, ohne zu unterscheiden, von wessen Körperprozessen und wessen Erlebnissen die Rede ist (Hoche, 1987). Die Person kann nicht weggedacht werden, denn Wegdenken können nur Personen. Bewusstseins-erlebnisse, Gedanken auf der einen Seite und körperliche Prozesse auf der anderen sind komplementär, aber inkommensurabel, sie können nicht auf ein gemeinsames Maß gebracht werden und sind daher kategorial verschieden. Daher ist der Begriff der Person der angemessenere Begriff und dem Begriff der Seele vorzuziehen, denn die seelischen Funktionen sind unselbständige Funktionseinheiten der menschlichen Person. Die Forschungstätigkeit der Psychologie wäre zweifelsohne unterbestimmt, würde man sie nur als die Erforschung einzelner psychischer Funktionen charakterisieren. Es geht auch darum, den Zusammenhang, die Organisation dieser seelischen Funktionen zu untersuchen. Dazu bietet der aristotelische, biologische Seelenbegriff eine gute Basis. Dennoch wäre mit diesem Seelenbegriff das Erleben, Verhalten und Handeln des Menschen unterbestimmt. Die Psychologie wäre dann eine primär biologische Psychologie, was aber nicht ihr Selbstverständnis ist. Schon seit Wundt (1900) versteht sie sich auch als Kulturwissenschaft. Die Bedeutung der Psychologie sieht Wundt (1913) darin, "dass die Psychologie eine Teilwissenschaft der Philosophie und zugleich eine empirische Geisteswissenschaft ist", weswegen ihr Wert für beide Teile, "für die Philosophie wie für die empirischen Einzelwissenschaften", darin liegt, "die hauptsächlichste Vermittlerin zwischen beiden zu sein" (S. 32). Zentral ist die Erforschung sozialer Interaktionen zwischen Individuen, wobei der Sprache eine zentrale Rolle zukommt. Bühler (1934) legte seine Sprachtheorie als eine Untersuchung zur Psychologie vor und James (1890) betont die Sozialität des Selbst. Gerade auch Aristoteles hat die Sozialität des Menschen betont, ihn also nicht mit seiner Seele gleichgesetzt, sondern diese herangezogen, um seine biologisch fundierten Fähigkeiten zu analysieren. Diese dienen dazu, gut leben zu können, und müssen daher auf den lebenspraktischen Zusammenhang rückbezogen werden (vgl. Detel, 2005). Will man daher eine Vermehrung von Seelenbegriffen – etwa durch die Annahme einer Kulturseele neben einer biologischen oder Naturseele – vermeiden, aber auch den Menschen nicht mit seinen Seelenfunktionen oder ihn Descartes folgend mit "Ding-das-denkt" gleichsetzen, dann bietet sich der Begriff der Person an, um den Mensch möglichst angemessen hinsichtlich seiner Selbst-, Fremd- und Weltbezüge zu charakterisieren.

### Von der Seele zur Person?

Wie schon erwähnt, verweist Kutschera (1981, 1993) darauf, dass man von der Unterscheidung zwischen seelischen und körperlichen Zuständen und Vorgängen nicht auf Seelen und Körper als separate Objekte schließen darf. Die Seele ist ein Inbegriff seelischer Eigenschaften, welche nicht auf körperliche Eigenschaften reduziert werden können. Kutschera hält aber auch einen Eigenschaftsdualismus für problematisch. Zum einen kann man ja auch nicht auf einen separaten Körper schließen, Menschen sind nicht bloß ihr Körper. Man kann schließlich eine Person weder ausschließlich aufgrund ihrer seelischen noch ausschließlich aufgrund ihrer körperlichen Eigenschaften verstehen (Köhler, 2004). Andererseits müsse man feststellen, so Kutschera (1993) weiter, dass die beiden Eigenschaftstypen nicht dichotom sind, sondern dass es in der Anwendung von Prädikaten auf Personen in der Gewichtung variierende Anteile physikalischer und psychologischer Bedeutungskomponenten gebe. So gibt es Prädikate, die eine reichhaltige Verbindung mit anderen psychischen Eigenschaften nötig machten wie die Aussage "X glaubt, dass es regnet" im Gegensatz zur Aussage "X produziert die Lautfolge E-S-R-E-G-N-E-T". Häufig lassen sich eben solche "Mischprädikate" nicht in Konjunktionen rein psychologischer und rein physikalischer Prädikate zerlegen. Kutschera (1993) folgert daraus: "Personen sind Individuen, die sowohl psychologische wie physikalische Eigenschaften haben. Diese Eigenschaften haben keine unterschiedlichen Träger, Personen bestehen nicht aus zwei völlig verschiedenen Substanzen" (S. 209). Er ersetzt daher letztlich den Begriff Seele durch den der Person, der ebenfalls, basierend auf ähnlichen Überlegungen mit allerdings wichtigen Unterschieden, von P. F. Strawson vorgeschlagen wurde, wobei 'Person' die wichtige Einheitsfunktion des traditionellen Seelenbegriffs übernimmt. Strawson kommt in seiner deskriptiven Metaphysik nach Analyse der Weise, wie wir identifizierend auf materielle Einzeldinge Bezug nehmen, zu dem Schluss, dass Person eine eigenständige Kategorie neben der Kategorie materielles Einzelding ist, da die identifizierende Bezugnahme auf einen Gedanken, z. B. ob es mein Gedanke oder der Gedanke eines anderen ist, nicht in der gleichen Weise funktioniert wie bei materiellen Einzeldingen. Da die Unterscheidung "mein – dein" nicht eliminiert werden kann, können auch die Personalpronomen nicht eliminiert werden, denn ansonsten würden wir im Vollsinn des Wortes nicht mehr unsere Sprache sprechen. Eine Person ist ein Einzelding, dem sowohl mentale wie körperliche Prädikate zukommen. Die Selbstzuschreibung mentaler Prädikate kann nicht unabhängig davon erfolgen, anderen Personen identifizierend mentale Prädikate zuzuschreiben, womit der Ansatz einer prinzipiell sozialen Verfassung der Person gemacht ist. Wichtig sind folgende Feststellungen Strawsons: "Der Begriff der Person ist logisch primär gegenüber dem des individuellen Bewusstseins. Der Begriff der Person ist nicht als der Begriff eines beseelten Körpers oder einer in den Körper eingebetteten Seele zu analysieren." (S. 133). Andererseits hält Strawson an der wichtigen Rolle des materiellen Einzeldinges fest, das eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für die Identifikation von Personen darstellt. Eine körperlose Person könnte andere nicht mehr identifizieren und nur in der Erinnerung an das eigene persönliche Leben existieren. Es wäre ein stellvertretendes Leben, das verblassen würde. Die Anklänge an die alte Vorstellung von der Schattenseele sind da und zeigen nochmals, wie wenig tragfähig ein solcher Begriff wäre. Mit feinstem englischen Humor bemerkt Strawson daher am Ende des Kapitels über Personen: "Unkörperliches Fortleben mag in dieser Form wohl wenig attraktiv erscheinen. Kein Zweifel, dass aus *diesem* Grund die Strenggläubigen wohlweislich an der Lehre von der körperlichen Auferstehung festhalten" (S. 149).

Es ist festzustellen, dass schon in der Gründungsphase der Psychologie der Begriff 'Person' als Nachfolgebegriff zu Seele vorgeschlagen worden ist. William Stern, der Pionier auf den Gebieten

der differentiellen Psychologie, der Intelligenzforschung und der Entwicklungspsychologie, hat diesen Begriff in mehreren Werken systematisch durchgearbeitet. Seiner Auffassung nach hat das Seelische ein Substrat, aber es ist nicht die substantielle Seele. Seine Begründung ist: "Die Annahme einer substantiellen Seele würde fordern: a) dass die seelischen Tatbestände eines Menschen, Erzeugnisse seiner Seele, einen in sich geschlossenen Zusammenhang bilden; b) dass der Mensch eine substantielle Zweiheit, Seele und Leib, darstelle; c) dass die Beziehungen zwischen Seelischem und Leiblichem im Individuum sekundären Charakter haben, gegenüber den primären Zusammenhängen, die innerhalb jeder der beiden Substanzen obwalten; d) dass sich alles, was am Menschen besteht und geschieht, ohne Rest in Seelisches einerseits, Körperliches andererseits aufteilen lasse". Das Substrat des Seelischen müsse daher etwas sein, "das jenseits oder vor der Scheidung zwischen Psychischem und Physischem liegt und daher die ursprüngliche Einheit des menschlichen Individuums gewährleistet" (1950, S. 96.f, zit. n. Pongratz, 1984, S. 46f.). Das Substrat des Seelischen ist die Person, die nicht nur metaphysisch gesehen ein psychophysisch neutrales Wesen sei, sondern auch empirisch charakterisierbar durch Merkmale, die sich nicht vollständig in psychische und physische aufteilen lassen (vgl. auch Kutschera, 1993). "Die Person ist eine individuelle, eigenartige Ganzheit, welche zielstrebig wirkt, selbstbezogen und weltoffen ist, lebt und erlebt." Die Psychologie ist "die Wissenschaft von der erlebenden und erlebensfähigen Person" (Stern, 1950, S. 99, zit. n. Pongratz, 1984, S. 46 f.). Nach Pongratz (1984), Stern folgend, ist die Person jenseits des Leib-Seele-Problems angesiedelt, sie ist ein das Psychische und Physische übergreifendes Einheitsprinzip. Der Personbegriff sei auch kein bloßer Ersatzbegriff für den traditionellen Seelenbegriff, sondern vielmehr so angelegt, "dass er alle Sektoren des erweiterten Forschungsfeldes der modernen Psychologie zu umfassen vermag"; die "gültigen Merkmale der Seele" seien in ihm aufgehoben (S. 48). Pongratz gibt abschließend folgende Definition von 'Person':

Person ist die Einheit von Psychophysis und Geist, ist Subjekt der Beziehungen des Menschen zur Welt, ist tätiges Substrat (substantieller Grund) alles Erkennens und Handelns, allen Wandels, allen Werdens, ist Gestalt und Bewegung (morphologisch und dynamisch), reicht in den Erfahrungsbereich hinein und transzendiert ihn zugleich (ist anschauliche und gedachte Entität). Die Person ist der Grundbegriff der allgemeinen Psychologie. Er tritt in der modernen Psychologie an die Stelle des alten Seelenbegriffs (S. 52).

'Person' hat sich in den USA beispielsweise nicht durchgesetzt. Dort wurde durch William James`grundlegendes Werk "Principles of Psychology" von 1890 der Begriff 'self' zum Nachfolgebegriff von soul. Dazu war im angelsächsischen Raum nicht viel Anstrengung vonnöten, denn James konnte an Lockes "Essay concerning human understanding" von 1690 anknüpfen, in dem zum ersten Mal im englischen Sprachraum das Selbst definiert wird:

Self is that conscious thing, whatever Substance, made up of Spiritual or Material, Simple, or Compounded, it matters not, which is sensible, or conscious of Pleasure and Pain ... and so is concern'd for it self, as far as that consciousness extends (Oxford English Dictionary, Eintrag "self", zit. n. Coon, 2000).

Beim US-amerikanischen Arzt und Philosophen W. James lassen sich vergleichbare Motive finden wie in Europa: Die Psychologie soll eine Naturwissenschaft sein, die sich objektiver Methoden bedient und die sich aller metaphysischen Seelenspekulationen enthält. W. James ersetzte den

Begriff Seele durch 'Selbst', denn er hielt es für eine fundamentale psychologische Tatsache, dass die Welt aus 'me' und 'not-me' besteht. Das Wort 'me' bezeichnet nach James das empirische Selbst, das er unterteilte in 'material self', 'social self', 'spiritual self' und 'pure ego'. Mit dem "pure ego" meinte er das reine Prinzip der personalen Identität behandeln zu können, aber er sah dann doch darin "a 'cheap and nasty' edition of the soul" (James, 1890/1952, S. 235). Als Einheitsprinzip zog er dann den 'stream of thought' dem 'pure ego' vor: "We may sum up by saying that personality implies the incessant presence of two elements, an objective person, known by a passing subjective Thought and recognized as continuing in time. Hereafter let us use the words me and I for the empirical person and the judging Thought" (S. 239). Interessanterweise ist James 'self' erheblich weniger darauf hin ausgelegt, so etwas wie die Einheit der Person zu untermauern. James folgte mehr pragmatischen Prinzipien, demzufolge ein menschliches Individuum in gewisser Hinsicht multiple Selbstaspekte aufweist, in anderer Hinsicht so etwas wie ein konstantes Selbst erlebt. James legt jedenfalls keinen großen Wert darauf, mit diesem Begriff 'self' personale Identität als zentralen Aspekt hervorzuheben. Allerdings weist Coon (2000) daraufhin, dass James entgegen expliziten Beteuerungen, den Begriff 'soul' aus der Psychologie zu verweisen, diesen in folgenden Ausführungen immer wieder verwendet. Diese Verwendungen von 'soul' stehen im Zusammenhang mit Fragen der Moral und Ethik. Coon schließt ihren Beitrag mit der Bemerkung: "But we still lack in our scientific vocabulary a compelling replacement for the soul, something to hold our multiple selves together and to help us judge their relative worth, something to serve a common cultural referent to anchor us." (S. 98f.).

Im deutschen Sprachraum hat sich der Begriff Person als Nachfolgebegriff für Seele letztlich auch nicht durchgesetzt. Er spielt vor allem in philosophischen Diskursen eine Rolle, aber nicht in der Psychologie. Vielmehr findet sich eine blühende Selbstpsychologie (z. B. Greve, 2000), in der allerdings der Begriff Selbst kaum einer systematischen Synopse zu 'Person' und 'Persönlichkeit' unterzogen wird. Letztlich erfüllt der Begriff die Funktion, jenseits des Leib-Seele-Problems die Intuition der personalen Einheit trotz der komplexen Dynamik personaler und subpersonalen Prozesse begrifflich zu kennzeichnen. Das Selbst ist wie das große Ich eine Renominalisierung eines Personalpronomens, eines Wörtchens, das für einen Eigennamen steht, mit der eine Person bezeichnet wird. Die sprachlich wenig schönen Ausdrücke 'das Selbst' oder 'das Ich' sind Zeichen einer Verlegenheitslösung, die auf das von Coon angesprochene Problem hindeutet, einen zufriedenstellenden wissenschaftlichen Nachfolgebegriff für Seele zu finden.

Meiner Ansicht nach sollte das der Begriff Person sein, der in letzter Zeit wieder in zunehmender Weise in der Philosophie Beachtung findet (z. B. Petrus, 2003; Mohr, 2002; Sturma, 2001; Brassler, 1999; Spaemann, 1996). Dabei kann man im Wesentlichen den Überlegungen W. Sterns bzw. Pongratz folgen. 'Person' umfasst alle wesentlichen Aspekte des aristotelischen Seelenbegriffs. In besonderer Weise wird mit 'Person' eine Struktur komplexer mentaler Fähigkeiten hervorgehoben, die man als Erste-Person-Perspektive bezeichnet, die Fähigkeit, den eigenen Körper und die eigenen mentalen Zustände als einem selbst gehörend zu verstehen, sie sich selbst zuzuschreiben (Baker, 2000a). Diese Selbstzuschreibung ist auf das engste daran gebunden, diese Erste-Person-Perspektive auch anderen zuschreiben zu können, womit nach Baker (2000b) erst ein starkes Ich-Phänomen möglich ist, denn nun ist die Unterscheidung zwischen erster, zweiter und dritter Personperspektive begrifflich erfasst. Damit zeigt sich, dass die Person sozial ist, denn die Unterscheidung und Zuschreibung von Personperspektiven ist nur in der interpersonellen Interaktion möglich (vgl. Mack, 2007). Dies gilt insbesondere für das Verstehen von Personen (Köhler, 2004). Sowohl das Verstehen von sich selber (Selbstverstehen) als auch das Verstehen

anderer Personen (Fremdverstehen) ist nicht erst dann ein Verstehen, wenn man seine Seele oder die Seele des Anderen versteht; Vergleichbares gilt für andere Nachfolgebegriffe von 'Seele' wie 'Subjektivität'. Für das Selbstverstehen gilt, dass die epistemische Vorzugsstellung der Bewusstheit, das eigene Erleben im Vollzug des Denkens, die Gewissheit, dass ich jetzt denke, nicht hinreichend für das Selbstverstehen ist. Das "ich denke" muss meine Gedanken jederzeit begleiten können, so Kant, doch ein rein intransitives Denken hätte kein Objekt, keinen Bezug und würde daher stets zwischen Subjekt als Objekt und Objekt als Subjekt kurzgeschlossen bleiben, womit keinerlei subjekttranszendierende Weltgehalte erreichbar wären. Das "ich denke" muss eben auch Gedanken haben, die nach Frege (1918) gerade dadurch gekennzeichnet sind, dass sie nicht nur eine einzige Person denken kann. Es ist die kausale Selbstreferenz, die einem Informationen über die Selbstwirksamkeit vermittelt. Indem man in die Welt eingreift und dort bewirkte Effekte rückwirkend erfährt, lernt man Weltbezüge, ob die Handlung ihr Ziel erreicht oder verfehlt. Diese Struktur der Erfahrung weist Besonderheiten auf, wenn sich Handlungen auf andere Personen beziehen, was humanontogenetisch primär ist. Soziale Objekte re-agieren anders als non-soziale. Nur über die Bezugnahme auf andere, die diese in der kommunikativen Interaktion zurückspeiegeln, nur über die soziale Reflexion ist es möglich, Wissen zu erwerben. Man lernt, dass Sprecherrollen von einem zum anderen wechseln und damit auch, sich selbst als Sprecher und Akteur zu verstehen, aber auch, dass andere sich als Akteure verstehen. Der Sprache kommt in den sozialen Interaktionen große Wichtigkeit zu, um Gedanken höherer Ordnung zu entwickeln, die sich sprachlich in den Personalpronomina ausdrücken und damit das räumlich-zeitliche Bezugssystem durch ein soziales erweitern, die beide ontogenetisch eng zusammenhängen (Campbell, 1994). Weitere Kriterien der Person wie Intentionalität, Leiblichkeit, Sprachlichkeit, Rationalität und Geschichtlichkeit sind eng damit verwoben.

Es wird auch deutlich, dass mit dem Begriff der 'Person' ein nicht minder anspruchsvoller und komplexer Begriff den Begriff 'Seele' beerbt, zumal man nicht von einer abgeschlossenen Liste notwendiger und hinreichender Personkriterien wird ausgehen können. Offen ist schließlich, inwiefern 'Person' ontologisch, epistemologisch und praktisch-ethisch zu deuten ist (vgl. z. B. Petrus, 2003). Jedoch wird der Personbegriff der Psychologie als Humanwissenschaft am besten gerecht und erlaubt, den Menschen sowohl hinsichtlich seiner biopsychologischen Funktionen, aber auch hinsichtlich seiner interpersonellen und überindividuellen Bezügen, die vor allem als semiotische und soziale anzusehen sind, zu erforschen. Ein solcher Begriff ist nötig, wenn eben der Mensch in all seinen Lebensbezügen in den Blick genommen wird. Es wird vermieden, den Menschen in seelische Eigenschaften zu zerlegen und einen separaten Träger dafür zu postulieren, sei es nun ausschließlich der Körper oder ausschließlich eine Seele, welcher Wesensart auch immer. Das zeigt sich beispielsweise bei der Abgrenzung der Begriffe 'Persönlichkeit' und 'Person'. 'Persönlichkeit' kennzeichnet das mehr oder weniger stabile Muster von Persönlichkeitseigenschaften über die Lebensspanne einer Person hinweg. Man kann fragen, welche Art von Persönlichkeit eine Person hat, aber nicht, welche Art von Person eine Persönlichkeit ist (vgl. Kemmerling, 2000). Der Begriff 'Person' beschneidet keineswegs die Vielfalt der Fragestellungen und Methoden der Psychologie, denn er ist sowohl mit naturwissenschaftlichen und sozialwissenschaftlichen wie auch mit nomothetischen und ideografischen Ansätzen verträglich, sofern diese nicht unzulässige Verallgemeinerungen beinhalten. Sinnvollerweise reicht daher die psychologische Forschung vom Studium relativ elementarer Wahrnehmungsprozesse bis hin zu so komplexen Fragestellungen wie jener, wie sich Personen im Lebenslauf entwickeln, um nur ein Beispiel zu nennen.

'Person' kann als kategorialer Begriff dazu dienen, die diachronische Einheit der Person verständlich zu machen, auch wenn sich ihre Persönlichkeit ändert, ganz zu schweigen von ihrem Körper. 'Person' bezeichnet dann das menschliche Individuum im Sinne einer *unitas multiplex*, als komplexe Einheit. Die Gleichsetzung von Einheit und Einfachheit wurde gerade im Zusammenhang mit der empirischen Plausibilisierung der Unsterblichkeit vorgenommen und der 'Seele' überantwortet, aber selbst dafür gibt es, wie erwähnt, keine theologisch zwingenden Gründe. Der Begriff Person hat des Weiteren ein kritisches Potential, wenn vorschnell reduktive Identifizierungen vorgenommen werden, beispielsweise, dass das Selbst identisch mit seinem Gehirn sei, dass das Gehirn entscheide usw. Es sind Personen, die Gehirne erforschen, und nicht Gehirne, die Personen erforschen. Dies ist so offenkundig, dass man wohl Hirnforscher sein muss, um das zu übersehen. Darüber hinaus ist "Forschen" eine interpersonelle (epistemische) Praxis, die sich auf einen forschungsleitenden und -normierenden Geltungsanspruch einigen muss, um überhaupt ein Kriterium zu haben, damit Wissenschaft von reinen Machtinteressen abgegrenzt werden kann. Schließlich muss auch eine empirische Humanwissenschaft die eigenen, wertbezogenen Auffassungen davon, was es heißt, eine Person zu sein, gut zu handeln und gut zu leben (Aristoteles), ernst nehmen, auch wenn diese Fragen hinter den Labortüren oft aus guten methodischen Gründen eingeklammert werden, wobei dies aber letztlich immer an ethischen Maßstäben bewertet werden muss. Dies darf also nicht zu einem Ausklammern dieser Fragen führen, denn auch dies wäre begründungsbedürftig.

### Literatur

- Baker, L. R. (2000a). *Persons and bodies. A constitution view*. Cambridge, UK.: Cambridge Univ. Press.
- Baker, L. R. (2000b). Die Perspektive der ersten Person: Ein Test für den Naturalismus. In G. Keil & H. Schnädelbach (Hrsg.) *Naturalismus. Philosophische Beiträge* (S. 250 – 272). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beckermann, A. (2001). *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes* (2., überarb. Aufl.). Berlin, New York: De Gruyter.
- Beckermann, A. (1989): Bedeutungsverstehen als Kennzeichen des Mentalen. *Allgemeine Zeitschrift für Wissenschaftstheorie*. 20: 132-145.
- Beinert, W. (2004). "Unsterblichkeit der Seele" versus "Auferweckung der Toten"? In H. Kessler (Hrsg.), *Auferstehung der Toten* (S. 96 – 112). Darmstadt: WBG.
- Benesch, H. (1988). *Zwischen Leib und Seele. Grundlagen der Psychokybernetik*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Benetka, G. (2002). *Denkstile der Psychologie. Das 19. Jahrhundert*. Wien: WUV.
- Brasser, M. (1999) (Hrsg.). *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.
- Brentano, F. (1867). *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *nus poiëtikos** (unveränd. reprog. Nachdr. 1967). Darmstadt: WBG.
- Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. (Unveränderter Nachdruck v. 1973 der Ausgabe v. 1924). Hamburg: Meiner.
- Brentano, F. (1982). *Deskriptive Psychologie* (aus d. Nachlass hrsg. u. eingeleitet von R. M. Chisholm u. W. Baumgartner). Hamburg: Meiner.
- Bühler, K. (1934). *Sprachtheorie: die Darstellungsfunktion der Sprache* (3. Aufl.; ungekürzter Neudr. 1999). Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Campbell, J. (1994). *Past, space, and self*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Carrier, M. & Mittelstraß, J. (1989). *Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib – Seele – Problem und die Philosophie der Psychologie*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Coon, D. J. (2000). Salvaging the self in a world without soul: William James` s *The Principles of Psychology*. *History of Psychology*, 3, 83 – 103.
- Danziger, K. (1997). *Naming the mind: how psychology found its language*. London: SAGE.

- Davidson, D. (1993). Der Mythos des Subjektiven. In D. Davidson, Der Mythos des Subjektiven. Philosophische Essays (hrsg. v. J. Schulte) (S. 84 – 107). Stuttgart: Reclam.
- Detel, W. (2001). Teleosemantik. Ein neuer Blick auf den Geist? Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 49, 465 – 491.
- Detel, W. (2005). Aristoteles. Leipzig: Reclam.
- Detel, W. (2007). Philosophie des Geistes und der Sprache (Grundkurs Philosophie, Bd. 3). Reclam: Stuttgart.
- Dilcher, R. (2000). Lockungen des Aristotelismus. Zum Streit um die Aktualität der aristotelischen Seelenlehre. Philosophische Rundschau, 47, 21 – 38.
- Dülmen, R. van (2001). Entdeckung des Ich: die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Darmstadt: WBG.
- Euler, W. (2002). Die Suche nach dem "Seelenorgan". Kants philosophische Analyse einer anatomischen Entdeckung Soemmerings. Kant-Studien, 93, 453 – 480.
- Fisher, L. (2005). Der Versuch, die Seele zu wiegen und andere Sternstunden von Forschern und Fantasten. Frankfurt a. M.: Campus.
- Frege, G. (1918): Der Gedanke. Eine logische Untersuchung. In: Frege, G.: Logische Untersuchungen (hrsg. von G. Patzig, 1966) (S. 30 – 52). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Forderer, C. (1999). Ich-Eklipsen. Doppelgänger in der Literatur seit 1800. Stuttgart: Metzler.
- Gehlhaar, S. S. (1991). Die frühpositivistische (Helmholtz) und phänomenologische (Husserl) Revision der Kantischen Erkenntnislehre. Cuxhaven: Junghans.
- Gigon, O. (1987). Aristoteles: Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst. (2. Auflage). München: DTV.
- Gigon, O. (1959). Grundprobleme der antiken Philosophie. Bern, München: Francke.
- Glock, H. – J. (1995). Innen und Außen: "Eine ganze Wolke von Philosophie kondensiert zu einem Tröpfchen Sprachlehre". In E. v. Savigny & O. R. Scholz (Hrsg.) Wittgenstein über die Seele (S. 233 – 252). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Graumann, C. – F. (1966). Bewußtsein und Bewußtheit. Probleme und Befunde der psychologischen Bewußtseinsforschung. In W. Metzger (Hrsg.), Wahrnehmung und Bewußtsein (S. 79 – 130). Handbuch der Psychologie, Bd. 1, Hlbd. 1. Göttingen: Hogrefe.
- Greve, W. (2000). Psychologie des Selbst – Konturen eines Forschungsthemas. In W. Greve (Hrsg.) Psychologie des Selbst (S. 15 – 36). Weinheim: PVU.
- Hagner, M. (2000). Homo cerebrialis: der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn. Frankfurt a. M.: Insel.
- Hartmann, D. (1998). Philosophische Grundlagen der Psychologie. Darmstadt: WGB.
- Hinterhuber, H. (2001). Die Seele. Natur- und Kulturgeschichte von Psyche, Geist und Bewusstsein. Wien, New York: Springer.
- Heidelberger, M. (1988). Fechners Leib-Seele-Theorie. In J. Brožek & H. Gundlach (Hg.), G. T. Fechner and psychology (S. 61 – 77). Passau: Passavia Universitätsverlag.
- Hoche, H.-U. (1987). Das Leib-Seele-Problem: Dualismus, Monismus, Perspektivismus. Philosophia naturalis, 24, 218-236.
- Jahn, T. (1987). Zum Wortfeld 'Seele-Geist' in der Sprache Homers. München: Beck.
- James, W. (1890 / 1952). The principles of psychology. Chicago etc.: Encyclopaedia Britannica, Inc.
- Jüttemann, G. (2006). Wilhelm Wundt – der missverstandene Geisteswissenschaftler. In G. Jüttemann (Hg.) Wilhelm Wundts anderes Erbe (S. 13 – 29). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jüttemann, G.; Sonntag, M.; Wulf, C. (Hrsg.) (1991): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim: PVU.
- Jüttemann, G. (1986). Die geschichtslose Seele – Kritik der Gegenstandsverkürzung in der traditionellen Psychologie. In G. Jüttemann (Hrsg.) Die Geschichtlichkeit des Seelischen. Der historische Zugang zum Gegenstand der Psychologie (S. 98 – 115). Weinheim: Beltz.
- Kant, I. (1786). Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. In I. Kant, Schriften zur Naturphilosophie (Werkausgabe Bd. IX). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Kanitscheider, B. (1987). Gehirn und Bewußtsein. Ontologische und epistemologische Aspekte des Leib-Seele-Problems. *Philosophisches Jahrbuch*, 94, 96-110.
- Kemmerling, A. (2000). Ich, mein Gehirn und mein Geist: Echte Unterschiede oder falsche Begriffe? In W. Elsner & G. Lüer (Hg.) *Das Gehirn und sein Geist* (S. 223 – 241). Göttingen: Wallstein.
- Kemmerling, A. (1999). Eine handvoll Bemerkungen zur begrifflichen Unübersichtlichkeit von "Bewusstsein". In F. Esken & H. – D. Heckmann (Hrsg.), *Bewußtsein und Repräsentation* (2., durchgesehene Aufl.) (S. 55 – 71). Paderborn: Mentis.
- Kemmerling, A. (1991). Mentale Repräsentationen. *Kognitionswissenschaft*, 1, 47 – 57.
- Kessler, H. (2004) (Hrsg.). *Auferstehung der Toten*. Darmstadt: WBG.
- Kluxen, W. (1984). Seele und Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin. In K. Kremer (Hrsg.) *Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person* (S. 66-83). Leiden, Köln: E. J. Brill.
- Köhler, W. (2004). *Personenverstehen. Zur Hermeneutik der Individualität*. Frankfurt a. M., Lancaster, UK: Ontos Verlag.
- Krohs, U. & Töpfer, G. (Hg.) (2005). *Philosophie der Biologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kutschera, F. von (1982). *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Berlin u. a.: De Gruyter.
- Kutschera, F. von (1993). *Die falsche Objektivität*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Lange, F. A. (1874): *Geschichte des Materialismus. Zweites Buch: Geschichte des Materialismus seit Kant*. Leipzig: Reclam.
- Lüke, U. (2004). Auferstehung – Im Tod? Am Jüngsten Tag? In H. Kessler (Hrsg.), *Auferstehung der Toten* (S. 234 – 251). Darmstadt: WBG.
- Leiber, T. (1995). Funktionalismus und Emergenz in Aristoteles' naturphilosophischer Psychologie. *Philosophisches Jahrbuch*, 102, 380-401.
- Löw, R. (1980). *Philosophie des Lebendigen: der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lyons, W. (1987). The development of 'introspection'. In J. Russel (Ed.) *Philosophical perspectives on developmental psychology* (p. 31 – 64). Oxford, UK: Blackwell.
- Mack, W. (2007). Wie ist Sozialität möglich? Allgemeine und entwicklungspsychologische Überlegungen zur Genese des personalen und sozialen Individuums. In W. Mack & K. Röttgers, *Gesellschaftsleben und Seelenleben* (S. 59 – 107). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mack, W. & Röttgers, K. (2007). *Gesellschaftsleben und Seelenleben*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mack, W. (2006). Wundts programmatisches Erbe. In G. Jüttemann (Hg.). *Wilhelm Wundts anderes Erbe* (S. 232 – 243). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mack, W. (1999). Intelligenz und Wissen. In H. Gruber, W. Mack & A. Ziegler (Hrsg.) *Denken und Wissen. Beiträge aus Problemlösepsychologie und Wissenspsychologie* (S. 119-150). Wiesbaden: Deutscher UniversitätsVerlag.
- Mathäus, W. (1980). Theoretische und experimentelle Untersuchungen zum verbalen Assoziieren: methodenkritisch gerichtete Strukturanalysen von Einfallsreihen und ihrer Veränderung bei Aufgabenwechsel. Bochum: Brockmeyer.
- Menninger-Lerchenthal, E. (1946). Der eigene Doppelgänger. Beiheft zur Schweizerischen Zeitschrift für Psychologie, 11.
- Mohr, G. (2002) (Hrsg.). *Was ist eine Person?* Bremen: Universitätsbuchhandlung Bremen.
- Münch, D. (1992). Einleitung: Computermodelle des Geistes. In D. Münch (Hrsg.), *Kognitionswissenschaft. Grundlagen, Probleme, Perspektiven* (S. 7 – 53). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nelson, K. (1996). *Language in cognitive development. The emergence of the mediated mind*. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.
- Nussbaum, M. C. & Rorty, A. O. (1992) (Eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Petrus, K. (2003) (Ed.). *On human persons*. Frankfurt a. M.: Ontos Verl.



- Pongratz, L. J. (1984). *Problemgeschichte der Psychologie* (2., durchges. u. überarb. Aufl.). Bern u. München: Francke (UTB).
- Prinz, W. (1983). *Wahrnehmung und Tätigkeitssteuerung*. Berlin etc.: Springer.
- Quinton, A. (1962). The soul. *Journal of philosophy*, 59, 393 – 409.
- Schmidt, N. D. (1995). *Philosophie und Psychologie. Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Spaemann, R. (1996). *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stern, W. (1950). *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage* (2. Aufl.). Haag: Nijhoff.
- Strawson, P. F. (1972). *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)*. Reclam: Stuttgart.
- Sturma, D. (2001) (Hg.). *Person*. Paderborn: Mentis.
- Teichert, D. (2006). *Einführung in die Philosophie des Geistes*. Darmstadt: WBG.
- Winter, A. (1984). Seele als Problem in der Transzendentalphilosophie Kants unter besonderer Berücksichtigung des Paralogismus-Kapitels. In K. Kremer (Hrsg.) *Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person* (S. 100-168). Leiden, Köln: E. J. Brill.
- Wierzbicka, A. (1989). Soul and mind: Linguistic evidence for ethnopsychology and cultural history. *American Anthropologist*, 91, 41 – 58.
- Wilkes, K. V. (1992). *Psychē versus the mind*. In M. C. Nussbaum & A. O. Rorty (Eds.) *Essays on Aristotle's De Anima* (p. 109 – 127). Oxford: Clarendon Press.
- Wundt, W. (1900). *Völkerpsychologie* (Bd. 1). Leipzig: Engelmann.
- Wundt, W. (1911a). *Grundzüge der Physiologischen Psychologie* (Bde. 1-3)(6. Aufl.). Leipzig: Kröner.
- Wundt, W. (1911b). Die Definition der Psychologie. In W. Wundt, *Kleine Schriften*, Bd. 2 (S. 111 – 166). Leipzig: Engelmann
- Wundt, W. (1913). *Die Psychologie im Kampf ums Dasein* (2. Aufl.). Leipzig: A. Kröner.
- Zutt, J. (1953). "Außersichsein" und "auf sich selbst Zurückblicken" als Ausnahmezustand: Zur Psychopathologie des Raumerlebens. *Gesammelte Aufsätze* (S. 342 – 352). Berlin: Springer.