

Der philosophische Begriff der Seele in der europäischen Geistesgeschichte*

Von Heinrich Beck, Bamberg

Einleitung: Zum aktuellen Sinn unserer Fragestellung

Bei moderner Psychologie und Medizin herrscht weithin eine rein positivistische Wissenschaftshaltung, die sich auf die Erfassung so genannter »positiver Erfahrungstatsachen« beschränkt, wie kognitiver, affektiver und voluntativer Prozesse. Damit aber genügt sie nicht den Erfordernissen des Arztes und Therapeuten. Denn dieser steht dem konkreten Menschen gegenüber, der in seiner Ganzheit mehr ist als die Summe der Prozesse und Funktionen, die an ihm objektivierbar und isolierbar sind.

Die positivistische Blickverengung klammert insbesondere die Frage nach einer »Seele« des Menschen aus und überlässt sie subjektiven Meinungen oder religiösen Glaubensüberzeugungen, die keinen Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit erheben können. Wie lässt sich aber unter solcher Voraussetzung eine spezifische Würde der menschlichen Person noch begründen? Wird der Mensch so nicht leicht dem Spiel beliebiger Interessen und unbegrenzter technischer Manipulation preisgegeben?

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

Diese philosophischen Fragen sind gewiss nur begrenzt – aber wenigstens begrenzt – zu beantworten; sie verlangen den Dialog verschiedener Blickrichtungen. Unser Thema ist die Entwicklung eines philosophischen Begriffs der »Seele« in der Auseinandersetzung der europäischen Geistesgeschichte. Hier muss ich mich freilich auf die Darstellung von wenigen, besonders markanten Positionen beschränken, werde jedoch zunächst etwas ausführlicher auf die Grundlegung in der Antike eingehen.

* Durch Fußnoten ergänzter Vortrag vor Psychologen, Psychotherapeuten, Ärzten, Pädagogen und Theologen auf der Tagung des Wildunger Arbeitskreises für Psychotherapie (WAP) am 17. März 2007 in Bad Wildungen.

I. Philosophische Grundlegung in der Antike und Vertiefung im Mittelalter

Einen ersten Hinweis für philosophische Sinnsuche gibt die unmittelbare Wortbedeutung. Das deutsche Wort »Seele« leitet sich her von dem urgermanischen »saiwolo«, das heißt »die vom See her Kommende«. Dazu passt die Aussage des frühgriechischen Philosophen *Heraklit* von Ephesus (ca. 500 v. Chr.): »Die Seelen düsten herauf aus dem Feuchten«¹. So scheint ihnen ein Aufsteigen und Emporstreben vom Irdischen zum Himmlischen, zu Feuer und Licht immanent.

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

Mit diesen Worten verbindet sich auch die Vorstellung einer polaren Ausspannung zwischen »unten« und »oben«, und ebenso zwischen »innen« und »außen«. Je nachdem, wie die Pole gewichtet wurden, bildeten sich verschiedene Auffassungen von »Seele« heraus.

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

Demgegenüber betont *Platon* von Athen (ca. 400 v. Chr.), mit dem die hohe Blüte der griechischen Philosophie einsetzt, gewissermaßen den oberen Pol, der auch von innen wirkt: Er erblickt in der »Seele« etwas Ewiges und Göttliches. Dazu führen ihn rationale Argumente im Ausgang von der Erfahrung.

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

Dieses Argument wird verstärkt durch die Erfahrung der realen gesellschaftlichen Verhältnisse, die als weitgehend ungerecht und inhuman empfunden werden. Dies wäre aber unmöglich, wenn nicht im Menschen ein ahnendes Wissen um Gerechtigkeit und Liebe lebte – als Kriterium, an dem die realen Gegebenheiten gemessen werden. Dieses Wissen um das Vollkommene stammt nicht aus der unvollkommenen Welt von Raum und Zeit.

¹ Herakleitos, fr. 12 (Diels-Kranz) I,22. – Vgl. dazu Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Capelle, Stuttgart o. J., 145.

Die genannten Sinndimensionen bezeichnet Platon als »Ideen«. Gemeint sind nicht lediglich subjektive Gedanken des Menschen, sondern objektive geistige Energien, wirkende Wirklichkeiten, die den Menschen bewegen und an denen er erkennend, fühlend und strebend teilhat. Sie sind in sich selbst absolut einfach, zeitlos und vollkommen und werden von den Dingen in Raum und Zeit in vielfältiger und begrenzter Weise nachgeahmt. Diese verhalten sich zu ihnen wie schwache Abbilder zu ihrem Urbild; bei ihrem Anblick kann das eigentliche Wesen von Gerechtigkeit, Schönheit, Wahrheit, das ihnen transzendent ist, aufleuchten und wie die Sonne durch einen Schleier von Wolken durchstrahlen.²

Alle Ideen aber gründen in einer höchsten Idee, dem Guten, als ihrem umfassenden Ursprung; denn alles Sinnvolle ist letztlich nichts als ein ausströmender Teilaspekt des Guten. Dieses wird als das schlechthin Sich-Verströmende und Erfüllende verstanden; sein Wesen besteht darin, sich auszugießen und mitzuteilen. Dies ist das zutiefst Charakteristische des Göttlichen.

Auch das ursprüngliche geistige Sein des Menschen entstammt unmittelbar dem Guten. Es bestand in der schauenden und liebenden Teilhabe an den Ideen und zutiefst am Guten selbst – und Platon scheint anzunehmen, dass eine ungeordnete Anhänglichkeit an das Materielle, eine Art »Urschuld«, der Anlass war, aus der rein geistigen Höhe abzustürzen und in die Materie einzutauchen.

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

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

In seiner unteren Teilseele mit ihren vegetativen Fähigkeiten des Stoffwechsels und der Fortpflanzung kommt der Mensch mit der Pflanze überein, hinsichtlich der mittleren Teilseele und ihrer sinnlichen Kräfte ist er dem Tier ähnlich, durch seine geistige Haupt-Seele aber überragt er alle anderen Lebewesen.

Die vertikale Dimension der Seele, die vom Göttlichen zum Irdischen reicht, muss sich in die Horizontale der sozialen Dienste engagieren und dadurch Tugen-

² Platon verdeutlicht dieses Verhältnis in seinem bekannten »Höhlengleichnis«, worin die Menschen Höhlenbewohnern verglichen werden, die gefesselt mit dem Rücken gegen den Eingang einer Höhle sitzen und nur die Schatten wahrnehmen, die das Tageslicht hereinwirft; sie haben zur Wahrheit keinen unmittelbaren Zugang. – Platon, Staat VII,514 A-518 B.

den entwickeln, wie Weisheit, Tapferkeit und rechtes Maß, um so sich zu verwirklichen.³

Dabei ist die emporziehende Kraft der Eros, die Sehnsucht nach dem Guten. Er richtet sich primär auf das Schöne, in dem das Gute erscheint, zuerst sinnfällig in seiner körperlichen Gestalt, dann in seiner höheren seelischen und geistigen Form, den ethischen Tugenden, und zuletzt in seinem reinen und unbegrenzten Wesen in sich selbst als zugrunde liegende Idee.

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

Dabei wird deutlich, dass die »Existenz in der Materie« eine Verdunkelung der Ideen, eine Entfremdung und Abkehr von ihnen bedeutet, die ein Übel darstellt, das – wie gesagt – in einem schuldhaften »Absturz des Geistes« seine Ursache hat.⁴

Die Abwertung des Physischen und Leiblichen bei Platon provozierte die Kritik seines Schülers *Aristoteles* von Abdera (4. Jh. v. Chr.). Er suchte den »Idealismus« seines Lehrers in einen ausgewogenen »Realismus« zu wenden, bei dem gleichsam der »obere Pol« der Seele, in dem Platon den Wesenskern des Menschen sah, mit ih-

³ Die Gliederung des seelischen Lebens ist für die rechte Ordnung des gesamten menschlichen Lebens grundlegend; sie begründet insbesondere eine entsprechende ethische Erziehung und den Aufbau der Gesellschaft. Nämlich: Eine angemessene Ausbildung der *Geistseele* führt zur *Tugend der Weisheit*, die im Gemeinwesen zu Aufgaben der Lehre und der Leitung befähigt; daher sollten nach Platon die Lenker des Staates, die Könige, auch Freunde der Weisheit, Philosophen sein. Eine kraftvolle Ausprägung der *Mutseele* in der *Tugend der Tapferkeit* impliziert die Verpflichtung, die öffentliche Ordnung zu schützen und nach außen zu verteidigen. Und schließlich: Wenn die *Begierdeseele* eine geordnete Entwicklung genießt, in der sie die *Tugend der Zucht und des Maßes* lernt, so kulminiert sie in spezifischen Fähigkeiten der gemeinschaftlichen Lebenserhaltung und der Wirtschaft. So ergibt sich eine Gliederung in Lehrstand, Wehrstand und Nährstand, eine Ständeordnung in Gesellschaft und Staat. Man sieht: Die Grundlagen von Psychologie, Ethik und Politik bilden in der philosophischen Konzeption Platons eine Einheit.

⁴ In der Spätantike bildete *Plotin* von Lykopolis in Ägypten (3. Jh. n. Chr.), ein Hauptvertreter des sog. Neu-Platonismus, bei dem starke Einflüsse asiatischer Geistigkeit wirksam wurden, Ansätze Platons in bestimmter Richtung noch weiter aus, besonders auch den bei diesem bereits implizierten Gedanken einer »Weltseele«. Das Ur-Gute erscheint als das Ur-Eine, aus dem zunächst der Geist (der »Nus«) hervorgeht, in dem sich die Vielheit der Ideen ausdrückt. Aber auch der Geist strömt, da in ihm das Gute weiterwirkt, über sich hinaus – und hinein in die Materie; dabei entsteht die Seele – die Weltseele – als die Brücke vom Geist zur Materie. Die Seele belebt von ihrem guten und geistigen Ursprung her die Materie und erfüllt sie mit ideellem Sinn; die vielen Individualseelen sind nichts als ihre Auszweigungen. Die Materie aber erscheint als der Unterschied und Gegensatz zum Guten und Geistigen und so als die Quelle von Unordnung und Leiden; damit ruft sie die Sehnsucht, den Eros hervor, der zurück zum Ursprung zieht. Der Weg dorthin verlangt den mühevollen Einsatz, die Welt gemäß den Ideen zu gestalten; die Wiedervereinigung mit dem Einen und Guten bedeutet schließlich Erlösung und Seligkeit. – Vgl. Plotinos, *Enneades*, Enn IV,1 u. 2: *peri ousias* (Das Wesen der Seele). In: Plotins Schriften (R. Harder), Bd. I, Hamburg 1956, S. 92 u. 360; Enn IV,9: *ei pasai hai psychai mia* (Die Einheit aller Einzelseelen) a. a. O. S. 159 ff.

rem »unteren Pol«, den die materialistische Wirklichkeitsinterpretation Demokrits verabsolutiert hatte, vermittelt wird. Nach Aristoteles ist das eigentliche Sein des Menschen nicht, wie bei Platon, rein geistiger Natur, sondern eine wesenhafte Einheit von geistiger Seele und materiellem Leib; dieser ist nicht »Kerker der Seele«, sondern ihr naturgemäßer Selbstaussdruck, in dem sie ihr volles Leben und Dasein hat. Sie ist die lebendige Wirklichkeit des Leibes und gibt ihm seine angemessene Form und Gestalt. So definiert Aristoteles die Seele als die »Wesensform des Leibes«; der Satz: »anima forma corporis« wurde für die Schule der Aristoteliker im lateinischen Mittelalter zu einem geflügelten Wort und hat auch in der heutigen philosophischen Auseinandersetzung Gewicht.

Nach Aristoteles haben die Seelen in der Materie ihre Existenzgrundlage; sie bedeuten deren weitere Verwirklichung und Emporwandlung. Die Materie als solche, das Prinzip des Daseins in Raum und Zeit, wäre von sich aus noch leblos – anders gäbe es keine anorganischen Körper; durch den Eintritt der Seele wird sie zu einer belebten Körperlichkeit, zum Leib eines Lebewesens. So ist die Seele die Erfüllung einer Seinsmöglichkeit der Materie. Deren Seinsmöglichkeiten werden durch jede Seinsform in spezifischer Weise verwirklicht: durch den unbelebten Körper, durch das pflanzliche Lebewesen, durch das mit sinnlichem Bewusstsein ausgestattete Tier und durch den geistbegabten Menschen in aufsteigender Linie immer vollkommener.⁵

So hat der Mensch nicht, wie Platon meinte, verschiedene Teilseelen, sondern nur verschiedene Seelenvermögen; seine Seele – ein und dieselbe, eben die spezifisch menschliche Seele – bringt vegetative, sensitive und geistige Tätigkeiten hervor, die zusammen ein strukturiertes Ganzes bilden und die für den Menschen charakteristische Gestalt des Lebens ausmachen.

Dabei sind die niedrigeren Funktionen die Grundlage für die höheren: die vegetativen für die sinnlichen und geistigen, und die sinnliche Wahrnehmung für die geistige Wahrheitserkenntnis. Die Vernunft hat ihre Inhalte nicht aus einer vorweltlichen Ideenschau empfangen, sondern muss sie aus der Erfahrung der Welt erarbeiten. Was Schönheit oder was Gerechtigkeit ist, weiß der Mensch erst, indem er aus der sinnenfälligen Erscheinung entsprechender Gegenstände bzw. zwischenmenschlicher Gegebenheiten diese Gehalte herausholt, d. h. im strengen Sinne des Wortes sie abstrahiert. Die Sinngehalte sind der Welt nicht transzendent, sondern ihren Dingen und Geschehnissen immanent.

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

⁵ Die Seinsformen der Lebewesen heißen Seelen, die den Stoff von innen her beleben, bewegen und gestalten. Noch nicht die Seelen der Pflanzen, sondern erst die der höheren Tiere und noch mehr die der Menschen können ihr Leben durch selbstreflexives Erleben vollziehen, mit dem sich ihre subjektive Innerlichkeit manifestiert. *Der Begriff der »Seele« meint hier also noch nicht, wie später in der Neuzeit, ausschließlich das Prinzip des Erlebens, sondern umfassender das Prinzip des »Lebens in der Materie«, dasjenige in der Materie, was sie belebt und vollkommener verwirklicht.* Vgl. Aristoteles, *De anima* I,3f; II,1,412 b11 u. 27f; 4,408 b10–12 sowie 415 b12–14; III,4,429 a31–b5.

muss sie, wie Aristoteles sagt, »von außen hereingekommen« sein, und das heißt wohl: dem Göttlichen entstammen. Aristoteles spricht aber nirgends von einer persönlichen Unsterblichkeit der individuellen Seele und einer Rückkehr zu ihrem göttlichen Ursprung.⁶

Das ethische Handeln des Menschen gewinnt seine Motivation und seine Kraft aus dem naturgemäßen Streben nach Vollkommenheit. Es besteht nicht in der Angleichung an transzendente Ideen, sondern in der ganzheitlichen Verwirklichung und vollendenden Ausformung der menschlichen Anlagen, die vom Blick auf das absolut Vollkommene und göttlich Erhabene geleitet ist.

Entsprechend kommt nach Aristoteles dem menschlichen Leben nur insoweit Wert und Würde zu, als es eine angemessene Form gewonnen hat; der Mensch verdient nur im Maße seiner Tugenden Wertschätzung und Achtung, nicht schon aufgrund seines mit einer geistigen Seele ausgestatteten Seins.

Dies markiert ein Problem, an dem nun die mittelalterliche Philosophie ansetzt. Die in dieser Perspektive wohl profiliertesten Gestalten, denen wir uns im Folgenden zuwenden wollen, sind Aurelius Augustinus und Thomas v. Aquin. Der erstere geht mehr von Platon aus, dessen Ansätze er unter dem Einfluss des christlichen Personalismus fortgestaltet, während der letztere charakteristische Elemente von Aristoteles einbezieht.

Augustinus (ca. 400 n. Chr.) erfasst die urbildlichen Sinngehalte, die Platon als ausströmende Teilaspekte des Guten verstand, als Ideen des personalen Gottes, in denen er die Vollkommenheiten seines Seins ausdrückt und gemäß denen er die Dinge hervorruft. Der Mensch verdankt sich dem schöpferischen Wort Gottes und findet in der Schau seines liebenden Wesens und der Vereinigung mit ihm seine beseligende Vollendung – im Sinne des bekannten Ausrufs: »Unruhig ist mein Herz, bis es ruhet, o Gott, in Dir!« Damit tritt die Quelle des Guten aus ihrer Anonymität heraus und gewinnt ein personales Antlitz.

Augustins philosophischer Beweis für die Existenz Gottes und die Gründung der menschlichen Seele in ihm hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem dargestellten Gedankengang Platons. Er geht jedoch nicht aus von der Suche des Menschen nach Wahrheit, nach Gerechtigkeit usw., sondern vom radikalen Zweifel. Augustinus erkannte, dass Zweifel nur unter der Bedingung einer unbezweifelbaren Wahrheit

⁶ Ein höchstes göttliches Prinzip ist nach Aristoteles für alles Geschehen in Raum und Zeit unbedingt anzunehmen. Denn die stoffliche Grundlage der Welt besagt reine Möglichkeit, die wesenhaft auf ihre Verwirklichung zielt, das heißt auf eine stufenweise Durchformung und Beseelung; die Formen aber können nicht aus nichts kommen, sondern müssen aus einer göttlichen Quelle empfangen werden. Damit ist der von neuzeitlicher Naturwissenschaft konzipierte Gedanke einer Weltevolution zwar noch nicht ausgesprochen, aber doch schon vorbereitet – allerdings mit dem philosophischen Hintergrund, dass die Formen, die jeweils neu auftreten und vorher noch nicht im Stoff vorhanden waren, einen formenden göttlichen Geist voraussetzen, der reine Formwirklichkeit ist. – Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XI,7 1072 b23-35.

Er wirkt ein, indem er durch seine Vollkommenheit das Weltgeschehen zu sich emporzieht und dessen umfassende Zielursache ist. So manifestiert er sich als das höchste Gute, das Aristoteles als dasjenige definiert, das alle anstreben – nicht, wie Platon, als das sich Verströmende. Es würde ihm nicht entsprechen, zum Menschen abzustiegen, wie der christliche Gott, sondern er ist sich in seiner aristokratischen Höhe selbst genug.

möglich ist: Auch wenn ich an allem zweifle, so ist dabei doch die Tatsache meines Zweifels außer Zweifel – und darin ebenso die Tatsache meiner Existenz: »Dubito, ergo sum«, oder authentischer: »Etsi fallor, sum«. Den Grund dieses wahren Tatbestandes findet Augustinus in der absoluten Wahrheit selbst: Das einzelne Wahre ist nur durch die Wahrheit wahr, d. h. dadurch, dass Wahrheit in ihm aufleuchtet. Es leuchtet aufgrund seiner Wahrheit ein; so verhält sich die Wahrheit wie ein Lichtgrund.

Da aber der Grund nicht unter dem Menschen stehen kann, in dem er Einsicht begründet, so folgt, dass das Licht selbst personalen Charakter hat: Es ist, wie Augustinus formuliert, die »Wahrheit in Person« – womit eine philosophische Bezeichnung Gottes gemeint ist.

So ergibt sich: Alle Erkenntnis ist zutiefst personale und persönliche Begegnung mit der aus ihrem göttlichen Grunde sich hereinsprechenden Wahrheit. Der Mensch hat ihr zu antworten, ja vor ihr sich zu verantworten. Dies verlangt aber eine Reinigung des Herzens – und damit gewinnt das Erkenntnisgeschehen eine existentielle und ethische Dimension. In der Berufung zur dialogischen Partnerschaft mit Gott als der unbedingten Wahrheit liegt die Würde des Menschen als Person.

Sie gründet in seiner geistigen Seele. Augustinus analysiert deren innere Struktur im Ausgang von drei grundlegenden Tätigkeiten des Menschen, nämlich: Der Mensch ist, d. h. er »tut« sein, er erkennt und er will bzw. er liebt. Dies setzt drei grundlegende Vermögen der Seele voraus: das Gedächtnis als grundlegende Seinspotenz, die Vernunft und die Fähigkeit des Wollens und Liebens. Sie sind nicht getrennt zu verstehen, sondern bilden eine Drei-Einheit. In ihr sieht Augustinus eine spezifische Ebenbildlichkeit der menschlichen Seele mit Gott und einen Hinweis auf dessen innere Struktur.⁷

So erscheint in der augustiniischen Sicht der geistige Anteil der menschlichen Seele als das Wesentliche, während ihrem Verhältnis zum Sinnlichen und zum Materiellem eine geringere Bedeutung beigemessen wird – wenn auch von einer Leibverachtung, jedenfalls in seiner späteren Periode, nicht die Rede sein kann.

Demgegenüber nimmt *Thomas v. Aquin* (13. Jh.) grundlegende Lehren von Aristoteles auf. Für ihn geht alle geistige Erkenntnis von der sinnlichen Wahrnehmung aus und ist das vegetative und sensitive Leben die Basis des geistigen. Denn: Auf den vegetativen Funktionen der Stoffaufnahme, Stoffverarbeitung und Stoffausscheidung, in denen die Seele ganz eins mit dem materiellen Leib ist, bauen sich die Tätigkeiten der äußeren Sinne auf, wie des Tast-, des Geschmacks- und des Geruchssinnes, des Gehör- und des Gesichtssinnes; deren Eindrücke werden dann durch die so genannten inneren Sinne verarbeitet, nämlich durch das sinnliche Gedächtnis, die Phantasie und das sinnliche Schätzungsvermögen. Aus diesen Leistungen der äußeren und inneren Sinne schöpft schließlich die geistige Vernunft: Sie ist die Fähigkeit, aus den sinnenfälligen Erscheinungen der Dinge den immanenten Sinngehalt zu nehmen.

⁷ Vgl. Augustinus, *De immortalitate animae*, 16.25. In: Migne, *Patrologia latina* Bd. 32 81877) Sp. 1034; *De trinitate*, VIII–XV. Vgl. auch: C. Mayer (Hsg.), *Augustinus-Lexikon* (1986–94), *Anima, animus*.

Und Thomas ergänzt, dass in der Gesamtstruktur des seelischen Lebens den Vollzügen des Erkennens auch solche des Strebens entsprechen.⁸

Es zeigt sich: In den vegetativen Funktionen ist die Seele am tiefsten in den Stoff ihres Leibes eingetaucht; es sind ihre stofflichsten Funktionen. Mit den sinnlichen hebt sie sich aus ihm heraus und wendet sie sich in einem gewissen Selbst-Erleben nach innen, bis sie in geistiger Bewusstheit des Seins ihrer selbst und der Dinge vollkommen zu sich zurückkehren kann. Sie ist in ihrer vegetativen Verwurzelung und auch noch in ihrer sensitiven Wirklichkeit gewissermaßen mit der stofflichen Grundlage verschmolzen, während sie in den geistigen Tätigkeiten diese übertagt und in sich selbst steht.

So hat sie keine stofflichen Bestandteile und kann sich daher beim Tod des Menschen auch nicht auflösen. Der Mensch überlebt daher mit seiner Seele, kann dann aber nicht mehr vegetative und sinnliche, sondern nur noch geistige Tätigkeiten vollziehen, also vor allem sein Ich-Bewusstsein. Falls beim Tode die Disposition zur schauenden und liebenden Vereinigung mit Gott als der Quelle alles Guten, worin das Ziel des Lebens zu sehen ist, noch nicht entsprechend erreicht sein sollte, ist eine jenseitige Läuterung und Weiterentwicklung denkbar.

Die Seele ist somit etwas Sub-stantielles – wenn *Sub-stanz* im wörtlichen Sinne genommen wird als das »Darunter-Stehende«, das heißt hier: als das allen Lebenstätigkeiten Zugrundeliegende, als ihr tragendes Prinzip. Diese Sub-stantialität hat beim Menschen dank seiner geistigen Seele einen personalen Rang: Denn *Person* versteht sich bei Thomas (im Anschluss an die berühmte Definition bei *Boetius*) als »individueller Träger geistigen Lebens«.

Dies ist nun allerdings nicht in einem individualistischen Sinne misszuverstehen: Denn geistiges Leben ist auf die Beziehung zu anderen Personen (und zutiefst auf uneingeschränkte Begegnung mit der Wirklichkeit) angelegt. Dabei ist wichtig zu sehen, dass nicht der geistige Anteil des Menschen, sondern der *ganze* Mensch Person ist – wenn auch *aufgrund* der geistigen Dimension seines Seins.⁹

Die menschliche Seele ist also in einem philosophischen Verständnis des Wortes personale Substanz – aber sie bleibt als »Seele« auch nach ihrem Austritt aus der Materie auf diese wesenhaft bezogen. So ist sie nur als »substantia incompleta«, als ei-

⁸ Der sinnlich-geistigen Erkenntnis, durch die das Seiende in die Seele eingeht, antwortet das sinnlich-geistige Streben, mit dem die Seele sich dem Seienden zuneigt und dorthin zurückkehrt, wovon die Erkenntnis ihren Ausgang nahm. Das geschieht durch die Triebe und Instinkte und durch die Akte des Wollens und der liebenden Hingabe – die eine freie Selbstbestimmung der Person einschließen. Sie bringt den Menschen erst ganz zu sich selbst. – Vgl. Thomas v. Aquin, *Summa theologiae* I quaest. 76, art. 3; und q 78, a 1. So stellt sich nach Thomas das Wesen des Geistes als aktuales Bei-sich-Sein dar, in dem der Mensch sich selbst erkennend gegenübertritt und in die erkannten Möglichkeiten seines Seins hineingeht und sich mit ihnen identifiziert. In dieser Kreisstruktur einer inneren Selbstbewegung ereignet sich der Vollzug des Geistes. Vgl. ders., a.a.O. q 79, a 9,4 m; und ders., *De veritate*, q 10, a 1 corp.

⁹ Entsprechend gründet die Würde des Menschen nach Thomas letztlich nicht in der Form bzw. einer angemessenen Geformtheit des Menschen, wie nach Aristoteles, sondern in seinem *Sein*, das die Form (bzw. die Seele) und den *Stoff* (bzw. den Leib) umfasst. Dieses personale Sein ist Ebenbild Gottes, der als das »Sein selbst – in Person (!)« verstanden wird. – Vgl. Thomas v. Aq., *S.theol.* I, q 61, a 2 m; ders., *Summa contra gentiles* II, capitula 79,80,81.

ne »unvollständige Substanz« aufzufassen und der christliche Glaube einer »Rück-Ergänzung zur Ganzheit des Menschen« durch eine einstige Auferstehung von den Toten erscheint vom philosophischen Ansatz Thomas v. Aquins her sinnvoll.

II. Umbruch in der Neuzeit und Neuaufbruch in der Gegenwart

Mit der Neuzeit setzt nun ein entscheidend anderes Erkenntnisinteresse ein. Wurde bisher der Sinn des Denkens darin gesehen, die Gegebenheiten der Erfahrung in ihrem Aussagegehalt zu ergründen, so wurde ihm mit der Heraufkunft der Technik die Aufgabe zugeordnet, sie theoretisch zu beherrschen, sie gewissermaßen begrifflich in den Griff zu nehmen, um sie praktisch dem Menschen zu unterwerfen.

Dies bahnte sich bereits prototypisch an bei *René Descartes* (17. Jh.). Nach ihm ist der Mensch absolutes Subjekt, das sich seiner selbst im Denken vergewissert – »cogito, ergo sum!«. Nach seinen Intentionen, die auf angeborenen »klaren und distinkten Ideen« der Mathematik fußen, dominiert und gestaltet er die Erfahrungswirklichkeit. Durch die Qualifizierung der materiellen Natur als bestimmbares Objekt soll die Selbstbestimmung und Selbsterfahrung des Menschen als autonomes geistiges Subjekt vermittelt werden.

So unterscheidet Descartes Außenwelt und Innenwelt als zwei radikal verschiedene Seinsweisen; er definiert die Materie als »res extensa et non cogitans« und das geistige Bewusstsein als »res cogitans et non extensa«. Die Grundinhalte des geistigen Bewusstseins sind die ihm eingeborenen Ideen, in denen sich unschwer die Nachfahren der platonischen Ideen erkennen lassen, die nun von der Transzendenz in den Menschen selbst hereingeholt werden und als Instrumente der Disposition über sich selbst und über die Materie fungieren.¹⁰

Das anthropologische Problem, dem sich Descartes gegenüber sah, ist die Konstitution der Einheit des Menschen aus einem räumlich ausgedehnten Körper und einem unräumlichen Bewusstsein, das als das so genannte Leib-Seele-Problem in die Geschichte eingegangen ist. Descartes entwickelt dazu eine *Wechselwirkungstheorie*: Die Seele, nun als ein eigenes, in sich vollständiges Wesen, als »substantia completa« verstanden, wirkt wie von außen auf den Körper ein – und umgekehrt. Diese Vorstellung scheidet aber an der Frage, wie zwei wesensfremde Substanzen aufeinander wirken können.

¹⁰ Dabei ist ein zentraler Inhalt des Bewusstseins die Idee Gottes als eines absolut vollkommenen Wesens, die mit innerer Notwendigkeit seine reale Existenz impliziert; denn es würde eine Unvollkommenheit bedeuten, wenn seine Existenz von äußeren Ursachen abhängig wäre. Das Dasein Gottes wird damit nicht mehr im Ausgang von der Erfahrung gewonnen, sei es der menschlichen Suche nach Sinn (Platon), des Zweifels an der Möglichkeit wahrer Erkenntnis (Augustinus) oder der in der Welt angelegten sinnvollen Ordnung (Aristoteles bzw. Thomas v. Aquin); sondern sie wird vielmehr (zum Zwecke einer menschlichen Selbstbegründung im absolut Vollkommenen) unmittelbar aus dem reinen Begriff abgeleitet – ein Verfahren, das später von Immanuel Kant als »ontologischer Gottesbeweis« bezeichnet und als unstatthaft abgelehnt wurde. Vgl. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*. Med. II: De natura mentis. In: *Oevres*. Hsg. C. H. Adam – P. Tannery 1897–1913, Bd VII, p 26 f., sowie Bd. IX, 1, p. 21.

Das führte zur Annahme eines *psycho-physischen Parallelismus*, die sagt: Den psychischen Vorgängen laufen entsprechende physische parallel – und umgekehrt, ohne gegenseitige Kausalbeziehung: entweder, weil Gott beide Seinsebenen von vornherein aufeinander abgestimmt hat, wie *Gottfried Wilhelm Leibniz* (etwa um 1700) in seiner Theorie einer »prästabilierten Harmonie« lehrt, – oder weil Gott jeweils bei Gelegenheit eines Vorgangs auf der einen Ebene einen dazu passenden Vorgang auf der andern auslöst, wie sein Zeitgenosse *Nicole Malebranche* mit seinem sog. »Occasionalismus« vermutet.

Das Unbefriedigende all dieser Aufstellungen liegt in der Voraussetzung eines Dualismus zweier vollständiger Substanzen, welcher der erfahrenen Einheit des Menschenwesens nicht gerecht wird. Denn der Erfahrungsbefund des Menschen lautet z. B. nicht: »Mein Körper sitzt auf einem Stuhl« und: »Mein geistiges Bewusstsein denkt«, sondern: »Ich vollführe als identisches Subjekt beide Tätigkeiten – im einen Falle durch meine körperliche Präsenz im Raum, im andern durch meinen nicht räumlich beschreibbaren Verstand.

So schlug der ontologische Dualismus in einen Monismus um. Dieser begegnet in verschiedenen Versionen. Entweder Geist und Stoff werden nur als verschiedene Erscheinungsweisen ein und derselben Substanz betrachtet, was z. B. *Baruch de Spinoza* (ebenfalls im 17. Jh.) vertritt, oder der eine wird auf den andern zurückgeführt. So ist nach der rein spiritualistischen Interpretation von *Gustav Theodor Fechner* (19. Jh.) das eigentliche Sein des Menschen seelisch-geistiger Natur und das Körperliche ist lediglich dessen gegenständliche Erscheinung. Dagegen suchte der mechanische Materialismus von *Julian de Lamettrie* (im 18. Jh.) und später (im 19. und 20. Jh.) in verfeinerter Form der Dialektische Materialismus im Anschluss an *Karl Marx* und *Friedrich Engels* das Seelische als bloßes Epiphänomen des Materiellen zu erklären, als Funktion von Gehirn- und Nervenprozessen. Man sieht, *Demokrit* kehrt in moderner Gestalt zurück. Die materialistische Sicht gewinnt durch jüngste Erkenntnisse der Neuro-Physiologie Aufwind, die angeben, wie selbst die Willens-Entscheidungen des Menschen von biologischen Bedingungen abhängen.

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

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

Damit kommt nun der Ansatz bei Aristoteles und Thomas v. Aquin neu in den Blick, der die Einseitigkeiten eines absoluten Dualismus und eines absoluten Mo-

nismus vermeidet. Denn nach ihm hat die Seele ein substantielles Sein, das sowohl die materielle Körperlichkeit übersteigt als auch mit ihr eins ist: ersteres aufgrund ihrer geistigen Dimension, kraft deren der Mensch als ein »Ich« zu sich selbst kommen kann, letzteres aufgrund dessen, dass sie inneres Lebensprinzip und Wesensform seines Leibes ist.¹¹

Allein, einem Rekurs auf diese philosophische Tradition scheint die skeptizistische Erkenntnisauffassung von *Immanuel Kant* (ca. 1800) im Wege zu stehen, wonach Begriffe und Aussagen über das wahre Sein, das den Erscheinungen des Psychischen wie auch des Physischen zugrunde liegt, überhaupt unmöglich sind. Denn das begriffliche Instrumentarium des Verstandes, z. B. auch der Substanzbegriff, diene nur der Bestimmung und Ordnung der Sinnesempfindungen und dürfe nicht auf die Wirklichkeit an sich bezogen werden.¹²

Gegenüber dieser Konzeption erhebt sich jedoch die Frage, ob die Aufgabe theoretischer Erkenntnis nicht originär in der Erfassung und Ergründung der Wirklichkeit liegt und ihre neuzeitliche Festlegung auf rationale Bemächtigung der Erfahrung zwar bis zu einem gewissen Grade notwendig und berechtigt ist, aber letztlich doch zu kurz greift; denn ohne ihre Entsprechung zur Wirklichkeit selbst müsste menschliche Existenz wohl scheitern. Immerhin aber wurde durch diese theoretische Abstinenz eine Konzentration der Wissenschaft auf die erfahrbaren psychischen Phänomene in Gang gebracht, die teils einen noch differenzierteren und umfassenderen Zugang zur Wirklichkeit der zugrunde liegenden Seele ermöglicht, teils aber auch

¹¹ Dies wird greifbar an den menschlichen Akten. So ist z. B. ein freudiger Gedanke 1. im unräumlichen Bewusstsein und Selbst-Erleben des Menschen, und 2. auch im lachenden Munde. Es handelt sich nicht um zwei verschiedene Seiende, sondern es ist ein und derselbe freudige Gedanke, der sowohl eine geistige als auch eine körperliche Seinsweise hat: Er wird grundlegend *in sich selbst* im geistigen Bewusstsein vollzogen – aber so, dass er dabei gleichzeitig *aus sich heraus-* und in den Stoff des menschlichen Leibes *hineinght*, in dem er sich aus-drückt, der ihn nach außen »ab-bildet« und sichtbar macht. Beide Seinsweisen werden in ein und demselben »Seinsakt« der menschlichen Person umfasst und realisiert. – Bei der sinnlichen Wahrnehmung verhält es sich genau umgekehrt: Der wahrgenommene Sinngehalt ist *zuerst* in den äußeren körperlichen Sinnen und *erst von daher* auch in der geistigen Vernunft. – So bedeutet der menschliche Seinsakt gewissermaßen ein kommunikatives Schwingen von innen nach außen und von außen nach innen: Die Inhalte des menschlichen Geistes werden durch ihre »Verleiblichung« in die Welt hinaus ausgedrückt und die Inhalte der Welt über die sinnliche Wahrnehmung hereingeholt und geistig »verinnerlicht«.

¹² Damit folgt Kant dem technischen Verständnis der Erkenntnis bei Descartes. Dieser hatte die platonischen Sinngründe von ihrer transzendenten göttlichen Höhe herabgeholt und zu eingeborenen Ideen der menschlichen Vernunft erklärt. Kant machte nun aus ihnen formale begriffliche Prinzipien, nach denen der Verstand das Material der Sinnesempfindungen formt, in Griff nimmt und beherrscht. Dabei wirkt in Kant die aristotelische Lehre von Stoff und Form nach – mit dem Unterschied, dass nun nicht mehr das Seiende in sich selbst, sondern nur unsere Vorstellung von ihm aus diesen Prinzipien konstituiert gilt. – Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Transz. Dial. 2. B. 1. H., sowie ders.: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik §§ 44; 47- 48 u. 49. So ist nach der subjektivistischen Erkenntnisauffassung Kants die Seele kein Gegenstand der theoretischen Erkenntnis, sondern lediglich eine, wie er sagt, transzendente Idee des Menschen, die dem Insgesamt der inneren Erfahrung zugeordnet wird – ähnlich wie die Idee der Welt dem Insgesamt der äußeren Erfahrung und die Idee Gottes der Gesamtheit aller Erfahrung überhaupt. Die Unsterblichkeit der Seele ist für ihn ein Postulat der praktischen Vernunft, da ohne eine angemessene Erfüllung (bzw. gerechten Ausgleich) im Jenseits der sittliche Einsatz in diesem Leben unmöglich erscheint. – Vgl. ders., Kritik der praktischen Vernunft A 220. Akademie-Ausgabe 5,122.

durch ihre manchmal vielleicht etwas vorschnelle ontologische Interpretation zu einer erneuten kritischen Reflexion einlädt.

So wurden im 20. Jahrhundert mittels der phänomenologischen Methode Strukturmodelle entworfen, welche das Erscheinungsbild des Menschen in vertikal übereinander gestaffelte Schichten gliedern; dabei steht die platonische Auffassung von Seelenteilen im Hintergrund. Man denke etwa an die Vorschläge von *Nicolai Hartmann*, *Erich Rothacker*, *Philipp Lersch*, *Sigmund Freud*, *Max Scheler*, *Ludwig Klages*, *Carl Gustav Jung* und anderen.¹³

Schluss: Zusammenfassung und Ausblick

Bei unserer gerafften Skizze hat sich wohl gezeigt: »Seele« wird in der europäischen Geistesgeschichte verstanden als eingebettet und ausgespannt in den Gegensatz von Geist und Materie, gleichsam zwischen oben und unten, Himmel und Erde – wobei die Pole in der Auseinandersetzung immer wieder unterschiedlich akzentuiert, ja manchmal ausschließlich und reduktionistisch gesehen werden.

Dabei beschreibt der Gang der Diskussion gewissermaßen einen Kreisbogen: In der Antike erfolgte die Grundlegung eines philosophischen Begriffs von »Seele«, im Mittelalter seine wesentliche Vertiefung vor allem durch Entwicklung des Personbegriffs. In der Neuzeit ereignete sich ein Umbruch im theoretischen Verhältnis zur Seele: aufgrund eines auf rationale Beherrschung der Erfahrung ausgehenden Erkenntnisinteresses, was extrem dualistische bzw. monistische Ansichten und letztlich eine Skepsis gegenüber allen Seinsaussagen zur Folge hatte. In der Gegenwart scheint sich durch eine differenziertere Erforschung der Erfahrungsgegebenheiten ein neuer Aufbruch und eine Rückkehr zu den Ursprüngen anzubahnen – allerdings verbunden mit einem relativen Wandel der Betrachtungsweise. Denn die europäische Sicht wird zunehmend als einseitig empfunden; sie neigt zu einer Überbeton-

¹³ Nach dem Schema *Nicolai Hartmanns* z. B. ist die Basis des menschlichen Seins die Körperlichkeit, diese wird überformt vom organischen Leben, auf das sich die Schicht des seelischen Erlebens aufbaut, und zuoberst steht der menschliche Geist als der Ort des rationalen Denkens, der Intuition von Sinnzusammenhängen und des freien und verantwortlichen Wollens. Vgl. N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin 1940. – In Korrespondenz zu dieser philosophischen Konzeption stehen die psychologischen Schichtenmodelle etwa bei *Erich Rothacker* und *Philipp Lersch*, der besonders zwischen einem so genannten »endothyemen Grund des Erlebens« und einem »personalen Oberbau« unterscheidet. Vgl. E. Rothacker, *Schichten der Persönlichkeit*, Leipzig 1941; Ph. Lersch, *Aufbau der Person*, Berlin – Heidelberg 11. Aufl. 1970. – Nach der Psychoanalyse *Sigmund Freuds* steht das bewusste »Ich« mit den Triebstrukturen der Tiefenschicht des unpersönlichen »Es« in Konflikt – wobei freilich auch gesellschaftliche Einflüsse hereinspielen; ein ähnlicher radikaler Gegensatz wird beim späten *Max Scheler* und bei *Ludwig Klages* behauptet, der vom »Geist als Widersacher der Seele« spricht. Vgl. S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse*. In: *Internat. Zeitschr. für Psychoanalyse* 25 (1940) 9–67; L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bd. I Leipzig 1937, Bd II ebd. 1939. – Nach *Carl Gustav Jung* hingegen sind der »männliche Geist« mit seiner Sachlichkeit und bestimmenden Dynamik und die »weibliche Seele« mit ihrer emotionalen Fähigkeit des Lassens und Fließens auf gegenseitige Ergänzung angelegt. So tendieren die von Jung begründete Tiefenpsychologie – und vielleicht noch mehr, soweit ich sehen kann – die von ihr beeinflusste Humanistische Psychologie und die Gestalttherapie, ausdrücklicher zu einer integralen Schau des Seelenlebens, die den ganzheitlichen Zugang zu der den psychischen Phänomenen zugrundeliegenden Seele erleichtert.

nung von Differenz und Vielfalt. Demgegenüber scheint der afro-asiatische Kulturbereich ursprünglicher in einer geistigen Erfahrung der Einheit alles Seienden zu ruhen. So liegt die Hoffnung auf eine Ausweitung unseres philosophischen Tiefenverständnisses der Wirklichkeit im interkulturellen Dialog.

Vielleicht kann dieser dazu beitragen, die Fähigkeit der Seele mehr zu entwickeln, die den Menschen am meisten in sich hinein- und über sich hinausführt und die schon Platon als die höchste Möglichkeit des Menschen erkannt hat: Es ist die Liebe.

Einschlägige Schriften des Verfassers:

Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen, hsg. von Heinrich Beck u. Gisela Schmirber (Schr. zur Triadik u. Ontodynamik, Bd. 9), ISBN 3-631-48934-X, Frankf./M u.a. 1995; Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie u. Metaphysik; 23 Vorlesungen (Schr. zur Triadik und Ontodynamik ..., Bd.23), ISBN 3-631-52109-X, ebda. 2004; (vgl. dazu die Rez. von Hans-Rüdiger Schwab in: Wissenschaft und Weisheit 68/1 [2005] 173–176); Fortleben nach dem Tod – Reinkarnation – Auferstehung? Philosophische Analysen u. Erwägungen (Schr.reihe für transzendenzoffene Wissenschaft u. christliche Spiritualität, Heft 51), ISBN 3-923637-18-7, Pittenhart-Oberbrunn 1989; dasselbe ausführlicher u. mit Lit.hinweisen u. d. T.: Reinkarnation oder Auferstehung – ein Widerspruch? (Grenzfragen. Schr.reihe für Grenzgebiete der Wissenschaft, Nr. 14), ISBN 3-85 382-041-7, Innsbruck 1988; Geist aus Materie? Eine philosophisch-ganzheitliche Fragestellung auf der Grundlage des Seinsbegriffs bei Thomas v. Aquin, in: Zeitschr. für Ganzheitsforschung NF 48 (Wien – I/2004) 18-30, ISSN 0044-2763.

Aus traditionellen Standardschriften:

- H. Barth, Die Seele in der Philosophie Platons, 1921,
- F. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbes. seine Lehre vom Nous poietikos, 1867 ND 1967,
- P. O. Kristeller, Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin, 1929,
- P. Wilpert, Die Ausgestaltung der Aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den Griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. In: Geisteswelt des Mittelalters 1935, 446–462,
- M. Grabmann, Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, 2. Aufl. 1929,
- M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus, 1927,
- H. Windischer, Die Psychologie Augustins und ihre Beziehung zur Gegenwart. In: Archiv für die gesamte Psychologie 95 (1936) 347–393,
- R. Schwarz, Leib und Seele in der Geistesgeschichte des Mittelalters. In: Deutsche Vierteljahresschr. f. Literaturwiss. und Geistesgeschichte, Halle 16 (1938) 293–323,
- G. Siewerth, Thomas v. Aquin: Die menschliche Willensfreiheit, Düsseldorf 1954,
- R. Allers, Bemerkungen zur Anthropologie und Willenslehre des Descartes. In: Cartesio 1937, 1–12.