

Bruno Niederbacher / Edmund Runggaldier (Hrsg.)  
Die menschliche Seele  
Brauchen wir den Dualismus?

# METAPHYSICAL RESEARCH

Herausgegeben von / Edited by

Uwe Meixner • Johanna Seibt  
Barry Smith • Daniel von Wachter

Band 7 / Volume 7

Bruno Niederbacher  
Edmund Runggaldier (Hrsg.)

# Die menschliche Seele

Brauchen wir den Dualismus?



**ontos**  

---

**verlag**

Frankfurt | Paris | Ebikon | Lancaster | New Brunswick

**Bibliographic information published by Deutsche Nationalbibliothek**  
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie;  
detailed bibliographic data is available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>



North and South America by  
Transaction Books  
Rutgers University  
Piscataway, NJ 08854-8042  
[trans@transactionpub.com](mailto:trans@transactionpub.com)



United Kingdom, Eire, Iceland, Turkey, Malta, Portugal by  
Gazelle Books Services Limited  
White Cross Mills  
Hightown  
LANCASTER, LA1 4XS  
[sales@gazellebooks.co.uk](mailto:sales@gazellebooks.co.uk)



Livraison pour la France et la Belgique:  
Librairie Philosophique J. Vrin  
6, place de la Sorbonne; F-75005 PARIS  
Tel. +33 (0)1 43 54 03 47; Fax +33 (0)1 43 54 48 18  
[www.vrin.fr](http://www.vrin.fr)

©2006 ontos verlag  
P.O. Box 15 41, D-63133 Heusenstamm  
[www.ontosverlag.com](http://www.ontosverlag.com)

ISBN 10: 3-938793-34-1  
ISBN 13: 3-938793-34-3

2006

No part of this book may be reproduced, stored in retrieval systems or transmitted  
in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise  
without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the  
purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use of the purchaser of the work

Printed on acid-free paper  
FSC-certified (Forest Stewardship Council)

Printed in Germany  
by buch bücher **dd ag**

# Inhalt

Autoren	7
Vorwort	9
Einleitung	11
<i>Bruno Niederbacher SJ</i>	

## I

The Indispensability of the Soul	19
<i>Uwe Meixner</i>	
Wodurch ich ich bin – Eine Verteidigung des Substanzdualismus	41
<i>Richard Swinburne</i>	
Ich bin keine geistige Substanz	61
<i>Josef Quitterer</i>	
Der neue Person-Begriff: Dualistischer Wolf im bioethischen Schafspelz	75
<i>Anselm Winfried Müller</i>	

## II

Metaphysischer und anthropologischer Dualismus in Platons <i>Phaidon</i>	99
<i>Michael Bordt SJ</i>	
Wozu brauchte Aristoteles den Dualismus? Oder: Warum sich der aktive Geist nicht naturalisieren lässt	117
<i>Uwe Voigt</i>	
Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the Soul	153
<i>Eleonore Stump</i>	

## III

Der aristotelische Begriff des Lebewesens	175
<i>Marianne Schark</i>	
Lässt sich eine aristotelische Zwischenposition zwischen Dualismus und Physikalismus konzipieren?	197
<i>Michael-Thomas Liske</i>	
The Aristotelian Alternative to Functionalism and Dualism	221
<i>Edmund Runggaldier SJ</i>	



# Autoren

*Michael Bordt SJ*, Professor für philosophische Anthropologie, Ästhetik und Geschichte der Philosophie an der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S.J., München.

*Michael-Thomas Liske*, Professor für Philosophie und Philosophiegeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau.

*Uwe Meixner*, Professor am Philosophischen Institut der Universität des Saarlandes.

*Anselm Winfried Müller*, Professor für Philosophie, Forschungsstelle für aktuelle Fragen der Ethik an der Universität Trier.

*Bruno Niederbacher SJ*, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Christliche Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

*Josef Quitterer*, Professor für Philosophie am Institut für Christliche Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

*Edmund Runggaldier SJ*, Professor für Philosophie am Institut für Christliche Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

*Marianne Schark*, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Wissenschaft und Ethik an der Universität Bonn.

*Eleonore Stump*, Robert J. Henle S.J. Professor of Philosophy, Saint Louis University.

*Richard Swinburne*, Emeritus Nolloth Professor of the Philosophy of the Christian Religion, University of Oxford; Emeritus Fellow of Oriel College, Oxford.

*Uwe Voigt*, Wissenschaftlicher Assistent für Philosophie an der Universität Bamberg.





# Vorwort

Neuerdings greifen anerkannte Philosophen auf dualistische Deutungen der menschlichen Person zurück. Für Denker, denen die Einheit des handelnden und fühlenden Menschen ein Anliegen ist, und für Christen, die vom biblischen Menschenbild geprägt sind, stellen diese Dualismen eine große Herausforderung dar.

Dieser Herausforderung stellen wir uns. Wir setzen uns mit ihr im Rahmen der Forschungsprojekte „Der Begriff der Person und die Herausforderung des Naturalismus“ und „The concept of soul and the new naturalistic challenge“ auseinander. Beide Projekte werden von Mitgliedern des Instituts für Christliche Philosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck in Zusammenarbeit mit Forschern aus Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft durchgeführt.

Die Beiträge zu diesem Band wurden mit Ausnahme des Artikels von Marianne Schark als Vorträge auf der Tagung der *Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozentinnen und -dozenten im Studium der Katholischen Theologie an wissenschaftlichen Hochschulen* vom 24.-27. Februar 2006 im Bildungshaus St. Michael in Matri in Matri am Brenner gehalten.

*Bruno Niederbacher SJ*

*Edmund Runggaldier SJ*



# Einleitung

*Bruno Niederbacher SJ, Innsbruck*

Was ist der Mensch? Ein Körper, der aus Bausteinen besteht wie alles andere auch und naturwissenschaftlich erklärbar ist? Manche bejahen dies. Sie deuten den Menschen, seinen Geist und sein Handeln physikalistisch. Der ungeheure Aufschwung und Erfolg von Biologie, Chemie und Physik hat diese Sicht in den letzten Jahrzehnten sehr gefördert. Physikalisten gegenüber stehen Dualisten. Ihnen zufolge besteht der Mensch aus einem physischen Körper und einer nicht-physischen Seele. Der wesentliche Teil des Menschen sei die Seele.

Dualistische Ansichten über den Menschen waren bis vor kurzem in schlechtem Ruf. Die Cartesianische Tradition sei absurd, peinlich und bankrott, so hieß es. In neuester Zeit begannen aber namhafte analytisch gesinnte Denker wieder, dualistische Deutungen der menschlichen Person zu vertreten.

Die vorliegende Sammlung von Beiträgen setzt sich mit alten und neuen dualistischen Ansichten auseinander. Im ersten Teil kommen zeitgenössische Verteidiger und direkte Kritiker dualistischer Positionen zu Wort. Der zweite Teil eröffnet neue Perspektiven auf scheinbar bekannte Ansichten alter Meister des Denkens: auf Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin. Der dritte Teil bietet schließlich aristotelisch inspirierte Antworten, welche sowohl naturalistische als auch dualistische Sichtweisen vermeiden wollen.

## *1. Dualistische Herausforderungen*

*Uwe Meixner* vertritt die These, dass die Annahme der Existenz der Seele für Beschreibungs- und Erklärungszwecke unverzichtbar sei. Sie sei erstens unverzichtbar für die Naturwissenschaft. Unsere inneren Erlebnisse, z.B. Empfindungen, Gefühle, Sinneseindrücke und Gedanken, lieferten gute empirische Gründe für die Annahme der Existenz von Seelen. Seelen, welche in der physischen Welt wirksam werden, haben auch eine biologische Funktion und seien daher von evolutionärem Erklärungswert. In einer

**Niederbacher, B. / Runggaldier, E., Hgg. (2006), *Die menschliche Seele: Brauchen wir den Dualismus?* ontos verlag, 11-18.**

nicht vollständig determinierten Makrowelt seien nämlich lebende Organismen mit Seelen, die im Licht ihres Bewusstseins Entscheidungen treffen und physische Handlungen ausführen können, im Überlebensvorteil. Die Annahme der Existenz der Seele sei zweitens unverzichtbar für Christen, die an die Auferstehung glauben. Wenn es einer Kontinuität bedarf, damit jemand im Diesseits und Jenseits dieselbe Person ist, dann könne diese Kontinuität dem Körper oder der Seele zugeschrieben werden. Schreibe man sie dem Körper zu, wie dies christliche Materialisten tun, so müsse man mit offensichtlichen Schwierigkeiten fertig werden: dass die Körper nach dem Tod zerfallen, dass es Menschen gab, deren Körper etwa durch eine Atombombe vollständig zunichte gemacht wurden. Mit weniger Schwierigkeiten behaftet sei hingegen die traditionelle Annahme, dass die Seele die Kontinuität garantiert. Wenn die Annahme der Existenz der Seele für Beschreibungs- und Erklärungszwecke unverzichtbar ist, dann sei damit zwar noch nicht gesagt, dass sie wahr ist, wohl aber, dass man gute Gründe hat, sie für wahr zu halten.

*Richard Swinburne* verteidigt in seinem Beitrag einen Substanzdualismus. Jeder Mensch auf Erden bestehe aus einem physischen Körper und einer nicht-physischen Seele. Das Überleben der Seele sei notwendig und hinreichend dafür, dass ich überlebe. Konstitutiv dafür, dass ich ich bin, seien weder physische Eigenschaften noch bestimmte geistige Eigenschaften (bestimmte Gefühle, Gedanken, Erinnerungen). Konstitutiv dafür, dass ich ich bin, sei der Träger der geistigen Eigenschaften, eine geistige Substanz: die Seele. Gebraucht eine Person den Ausdruck „ich“, so beziehe sie sich unfehlbar auf diese geistige Substanz, in welcher bald diese, bald jene geistigen Eigenschaften instanziiert werden.

*Josef Quitterer* geht in seinem Beitrag kritisch auf Swinburnes Substanzdualismus ein. Swinburne habe zwar mit der Behauptung Recht, physische Kontinuität sei nicht hinreichend für diachrone personale Identität. Fraglich scheint es allerdings, ob er auch mit der Behauptung Recht habe, physische Identität sei nicht notwendig für diachrone personale Identität. Wenn physische Kontinuität für diachrone personale Identität weder hinreichend noch notwendig wäre, dann müsste man annehmen, dass eine Art von geistiger Kontinuität diese Rolle einnimmt. Aber welche Art?

(i) Geistige Aktivität könne nicht in Frage kommen, da es Phasen wie Schlaf, Bewusstlosigkeit und Koma gebe, in denen jemand geistig nicht aktiv ist.

(ii) Länger anhaltende geistige Zustände wie Absichten, Überzeugungen, Wünsche, die man auch dann hat, wenn man nicht aktual an sie denkt, könnten die erforderte Kontinuität ebenfalls nicht gewährleisten. Es gebe nämlich Menschen wie den Patienten David, der keine länger andauernden geistigen Zustände habe und dessen geistiges Leben sich nur auf den jeweils gegenwärtigen Augenblick erstrecke.

(iii) So bleibe nur mehr die Seele als Träger von geistigen Zuständen übrig, wie Swinburne ja annimmt. Aber auch diese Annahme sei problematisch. Denn wenn eine geistige Substanz eine Substanz ist, die notwendigerweise einen privilegierten Zugang zu sich selbst hat, so fragt sich: Wie soll dieser privilegierte Selbstbezug in jenen Phasen aussehen, in denen jemand nachweislich geistig nicht aktiv ist? Swinburne sagt: Die Seele hat in solchen Phasen zumindest das *Vermögen* zu diesem Bezug. Quitterer weist diese Antwort allerdings zurück. Für eine geistige Substanz sei es wesentlich, geistiges Leben aufzuweisen, so wie es für einen lebenden Organismus wesentlich sei, dass er lebt. Am Ende plädiert Quitterer für das nicht-dualistische, aristotelische Verständnis der Seele als jenes einheitlichen Prinzips, aufgrund dessen ein Körper ein lebendiger Körper mit all seinen biologischen und geistigen Aktivitäten ist. Die aristotelisch verstandene Seele würde eine zureichende Begründung transtemporaler Identität auch bei Abwesenheit aktueller geistiger Aktivität liefern.

Einen Dualismus anderer Art analysiert und prüft *Anselm W. Müller*. Es handelt sich um eine dualistische Konzeption des Menschen, die in der Bio-Ethik oft unreflektiert vorausgesetzt werde. Dieser Konzeption entsprechend könne jemand Mensch sein, ohne Person zu sein. Person zu sein heiße, rationale Fähigkeiten zu besitzen. Diese Fähigkeiten können, müssen einem Menschen aber nicht zukommen. Ein Mensch sei nur dann eine Person, wenn er diese rationalen Fähigkeiten aktual besitze. Und sein moralischer Status hänge davon ab, ob er diese Eigenschaften aktual besitzt oder nicht. Andere Wesen könnten diese Eigenschaften haben und daher auch Personen mit damit verbundenen moralischen Rechten sein. Ist ein derartiger Mensch-Person-Dualismus haltbar? Müller weist erstens auf begriffliche Schwierigkeiten hin. Zum Begriff des Menschen gehöre der

Begriff der Rationalität. Wenn es auch einzelne Menschen gibt, welche die Fähigkeit der Rationalität aktual nicht besitzen, so könne man sie nicht als Menschen identifizieren, ohne auf Rationalität Bezug zu nehmen. Man müsse wissen, welcher Art sie zugehören, um zu wissen, ob der Nicht-Besitz von Rationalität einen Mangel darstellt oder nicht. Nur mit Bezug auf den Spezies-Begriff könne man sagen, ob jemandem etwas fehlt oder nicht. Dem Habicht fehlt nichts, wenn er nicht rational ist. Wohl aber fehlt ihm etwas, wenn er nicht fliegen kann. Menschen hingegen fehlt etwas, wenn sie nicht denken können. Mensch-Person-Dualisten könnten erwidern: Wir können etwas nicht als Mensch identifizieren ohne auf Rationalität Bezug zu nehmen. Gut. *So what?* Daraus folgt nicht, dass jeder Mensch im relevanten Sinn Person ist. Müller setzt sich damit auseinander, indem er eine aristotelische Position skizziert. Der Mensch sei nicht so zu verstehen, dass er neben den vegetativen und animalischen Funktionen auch noch Vernunft haben oder nicht haben kann. Die Seele sei ein einheitliches Prinzip. Gehört etwas zur Spezies Mensch, so ließen sich seine Lebensäußerungen überhaupt nicht verstehen und erklären, ohne auf Rationalität zu rekurrieren. Rationalität sei in allen Stadien menschlichen Lebens präsent, auch wenn sie im Einzelfall noch nicht vorliege oder nicht mehr aktiviert werden könne.

## 2. Historische Vergewisserungen

Der zweite Teil enthält Beiträge, welche unter systematischer Rücksicht Thesen und Argumente dreier großer Denker analysieren, die viele zu kennen meinen. Platon wird z.B. von vielen als Vater des Körper-Seele-Dualismus gesehen. Und es finden sich in seinem Werk, besonders im Dialog *Phaidon*, Stellen, welche diesen Dualismus klar zum Ausdruck bringen: Der Körper ist sterblich, die Seele aber unsterblich. Der Körper ist der Kerker der Seele. Im Augenblick des Todes verlässt die Seele den Körper. Die Frage aber lautet: Hat Platon einen solchen Dualismus vertreten und dafür argumentiert?

*Michael Bordt SJ* zeigt in seinem Beitrag, dass man verschiedene Aussagen, welche zu den zwei Rahmen des Dialogs *Phaidon* gehören und religiöse Alltagsvorstellungen wiedergeben, von der eigentlichen philo-

sophischen Untersuchung unterscheiden muss. Aus dieser philosophischen Untersuchung greift Bordt den dritten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele heraus. Es werde hier tatsächlich ein Dualismus eingeführt. Aber es handle sich nicht um einen Körper-Seele-Dualismus, sondern um eine metaphysische These von zwei Bereichen von Wirklichkeit: dem Bereich der zusammengesetzten Dinge, die sich verändern, in Teile zerfallen, vergehen und wahrnehmbar sind; und dem Bereich der einfachen Dinge, welche unveränderlich, daher auch unzerstörbar und nur mit dem Verstand erfassbar sind. Bordts These lautet, dass sich innerhalb der skizzierten Metaphysik der verbreitete Körper-Seele-Dualismus nicht begründen lasse. Es werde zwar gesagt, die Seele sei den Dingen des ersten Bereichs ähnlicher. Damit sei aber nicht behauptet, dass die Seele zu diesem Bereich gehört. Das Problem werde verschärft, wenn man bedenkt, dass die Seele Gegenstände beider Bereiche erfassen kann. Auch in anderen Dialogen behaupte Platon nicht, die Seele gehöre zum ersten Bereich. So nehme die Seele etwa im *Symposion* eine Mittelstellung zwischen dem Bereich der wahrnehmbaren und intelligiblen Dinge ein. Schließlich weist Bordt darauf hin, dass Aristoteles mit seiner These von der Abtrennbarkeit des *nous* diese Diskussion weiterführte und zu lösen versuchte.

Nun hat aber gerade die Abtrennbarkeit des *nous* vielen Aristoteles-Lesern Kopfzerbrechen bereitet. Man fragt sich: Ist Aristoteles konsistent? Passt diese These mit seiner Konzeption der Seele als Form bzw. erste Verwirklichung eines natürlichen, organischen Körpers zusammen? Diesem Problem geht *Uwe Voigt* nach. Er formuliert das Problem als Trilemma:

- (i) Das Verhältnis zwischen Seele und lebendem Körper ist in keinem Fall als dualistisch aufzufassen.
- (ii) Der aktive Geist ist ein Teil einiger Seelen.
- (iii) Das Verhältnis zwischen dem aktiven Geist einerseits, den anderen Seelenteilen und dem lebenden Körper andererseits ist als dualistisch aufzufassen.

Verschiedene Weisen, dieses Trilemma aufzulösen, werden als unzulänglich erwiesen. Voigts Vorschlag lautet: Im Fall des Menschen und anderer vernunftbegabter Lebewesen muss Satz (i) modifiziert werden. „Seele“ beziehe sich in Satz (i) nicht auf die gesamte menschliche Seele, sondern bloß darauf, was den Körper des Menschen zu einem lebenden Körper

macht, welcher auf das Vermögen zu diskursivem Denken hingeordnet sei. Zusammen mit diesen vegetativen und sensitiven Vermögen und Aktivitäten bilde dann der aktive Geist die gesamte Seele dieser Lebewesen. Die Seele als ein Ganzes sei die Form dieser Lebewesen, aber nicht die Form des lebenden Körpers dieser Lebewesen. Aristoteles habe diesen nicht-cartesianischen Dualismus gebraucht, um zu zeigen, dass die geistige Aktivität des Menschen nicht in dessen körperlichen oder darauf bezogenen seelischen Zuständen aufgehe.

Auch die Auffassung der menschlichen Seele des Thomas von Aquin scheint mit Schwierigkeiten behaftet. Einerseits kritisiert er die dualistische These, der Mensch sei die Seele selbst, welche den Körper gebrauchte, und vertritt eindeutig die aristotelische Sicht, wonach die Seele die Form des Körpers und ein Mensch ein Kompositum aus Stoff und Form ist. Andererseits nimmt er an, dass die menschliche Seele nach dem Tod bis zur Auferstehung des Leibes ohne Körper existieren kann. Ist Thomas kohärent? Muss er nicht entweder sagen, dass ein Mensch identisch mit seiner Seele und daher kein stoffliches Kompositum, oder dass ein Mensch ein stoffliches Kompositum und daher nicht identisch mit seiner Seele ist? Der Interpretationsvorschlag von *Eleonore Stump* lautet: Thomas unterscheidet zwischen ontologischer Konstitution und Identität. Entsprechend sei ein Mensch nicht identisch mit den metaphysischen Teilen, aus denen er konstituiert ist. Was Sokrates zu dieser individuellen Substanz mache, sei die individuelle substanzuelle Form. Diese könne zwar unabhängig vom Körper existieren. Sokrates könne nach seinem Tod weiterexistieren, wenn seine getrennte Seele weiterexistiert. Daraus folge aber nicht, dass Sokrates identisch sei mit seiner Seele. Bei der leiblichen Auferstehung von Sokrates komme es zu einer Re-Konstitution der metaphysischen Teile: dieser substanzuellen Form von Sokrates mit Stoff. Dazu müssten nicht die Atome des irdischen Leibes aufgefunden werden; und es werde von Gott auch nicht etwas Unmögliches erwartet wie etwa, dass er denselben Schnee vom Vorjahr, der geschmolzen ist, wiederherstellt. Damit der Stoff, der ja als Stoff formlos ist und bloß potentiell existiert, derselbe sei wie im irdischen Leben, bedürfe es nichts weiter, als dass er durch dieselbe substanzuelle Form konfiguriert werde.



### 3. Aristotelische Antworten

Der dritte Teil präsentiert schließlich aristotelisch inspirierte Antworten auf die dualistische und naturalistische Herausforderung.

*Marianne Schark* zeigt in ihrem Beitrag, dass sich innerhalb der cartesianischen Ontologie von Körper und Geist Lebewesen nicht problemlos einordnen lassen. Anders verhalte es sich, wenn man aristotelische Substanzen bzw. Kontinuanten annehme. Lebewesen könnten dann als Kontinuanten definiert werden, deren wesentliche Bestimmung darin bestehe, am Leben zu sein. Leben sie nicht, so existieren sie nicht. Aber was heißt es, am Leben zu sein? Schark muss die Persistenz von Lebewesen von der Persistenz von Dingen wie Schiffen unterscheiden. Notwendige und hinreichende Bedingung dafür, am Leben zu sein, sei der interne Stoffwechsel. Lebewesen nehmen selektiv Stoffe über ihre Körpergrenze hinweg in ihr Inneres auf und scheiden sie wieder aus. Nun könnte dies zur Auffassung führen, Lebewesen seien ontologisch gar keine Kontinuanten, sondern Prozesse wie Stürme, Wellen oder Flammen. Dagegen spricht allerdings, dass Lebewesen einen Körper haben. Und sterben sie, so bleibt ein lebloser Körper mit einer bestimmten Struktur zurück. Schließlich geht Schark auf die Bedeutung von „Leben“ als Tätigsein ein. Wie ist dieses Tätigsein zu verstehen? Ist es durch die Struktur des Körpers determiniert oder bloß ermöglicht? Um diese Frage zu beantworten stellt Schark wiederum das cartesianische dem aristotelischen Verständnis gegenüber und plädiert für letzteres.

*Michael-Thomas Liske* sondiert in seinem Beitrag zunächst die Positionen zum Körper-Geist-Problem:

- (i) Starker Physikalismus (Identitätstheorie): Das Bestehen von physischen Zuständen eines bestimmten Typs ist notwendige und hinreichende Bedingung für das Bestehen von mentalen Zuständen eines entsprechenden bestimmten Typs.
- (ii) Schwacher Physikalismus (Supervenienztheorie): Das Bestehen von physischen Zuständen eines bestimmten Typs ist hinreichende Bedingung für das Bestehen von mentalen Zuständen eines entsprechenden bestimmten Typs.
- (iii) Dualismus: Das Bestehen von physischen Zuständen eines bestimmten Typs ist weder notwendige noch hinreichende Bedin-

gung für das Bestehen von mentalen Zuständen eines entsprechenden bestimmten Typs.

- (iv) Zwischenposition: Das Bestehen von physischen Zuständen eines bestimmten Typs ist notwendige aber nicht hinreichende Bedingung für das Bestehen von mentalen Zuständen eines entsprechenden bestimmten Typs.

Liske hält Physikalismus und Dualismus für unplausibel und fragt: Ist eine Zwischenposition (iv) denkbar, ohne entweder in einen schwachen Physikalismus (ii) oder in einen Dualismus (iii) zu fallen? Im Anschluss an Aristoteles entwickelt er eine derartige Position, welche sich auch von einer naturalen Supervenienztheorie und einem Eigenschaftendualismus unterscheidet.

*Edmund Runggaldier SJ* stellt schließlich ebenfalls eine aristotelische Position zwischen Physikalismus und Dualismus vor. Oft würden physikalistische und dualistische Theoriefamilien einander gegenübergestellt und eine dritte werde ausgeschlossen. Doch dies ergebe sich nur dann, wenn man ein Verständnis des Körpers hat, das viele Physikalisten *und* Dualisten teilen: ein Verständnis des Körpers, welches sich aus der Perspektive der Physik ergebe. Auch Dualisten wie Descartes legten ihren Überlegungen eine derartige Deutung des Körpers zu Grunde: Das Wesen des Körperlichen sei Ausdehnung, und Körper seien aufgrund mechanischer Prinzipien zu verstehen. Erst dieses Körperversständnis habe das Geist-Körper-Problem in aller Schärfe hervorgebracht. Für Aristoteliker hingegen seien reale menschliche Körper lebende Körper. Lebende Körper seien die grundlegenden Entitäten, nicht die Atome, aus denen sie bestehen. Der physikalistisch verstandene Organismus sei für aristotelisch gesinnte Denker geradezu eine Fiktion, zu der es aufgrund von wissenschaftlich bedingten Ausklammerungen und Abstraktionen komme. Während physikalistische und naturalistische Ontologien für naturwissenschaftliche und theoretische Zwecke ausreichen mögen, würden sie als Deutungen des Menschen, der sich als derselbe erlebt, Zwecke verfolgt und handelt, zu kurz greifen. Das aristotelische Verständnis des Menschen als Substanz bzw. Kontinuant hingegen werde auch unseren Alltagsannahmen über diachrone Identität, Indexikalität und Agentenkausalität gerecht.

# The Indispensability of the Soul

*Uwe Meixner, University of the Saarland*

To the memory of my father

One cannot speak about the indispensability of the soul without prefacing some clarifications regarding the relevant notion of *dispensability*. First, obviously, something is dispensable if, and only if, it is not needed. Second, equally obviously, *being needed* always means *being needed for some purpose or other*. It follows that the notion of dispensability is a relative notion, a notion relative to purposes. For something, X, may not be needed for certain purposes, but it may be needed for others; accordingly, X may be dispensable relative to some purposes, and indispensable relative to others.

The purposes to which I am limiting myself in this paper are *theoretical purposes*, that is: purposes of description and explanation in the widest sense, and my notion of dispensability is relative to these purposes. Thus, when the phrase “X is *indispensable* (respectively: *dispensable*)” occurs in this paper, then, in the last analysis, it should be taken to mean that X is needed (respectively: not needed) for purposes of description and explanation (broadly conceived). It is important to keep in mind that I take theoretical purposes to include not only scientific purposes but also philosophical and theological ones. It is obvious to me that purposes of description and explanation can be found not only in science but also in philosophy and theology.

The thesis I would like to defend in this paper is *the indispensability of the soul*; that is, speaking precisely, I am asserting that *the existence of souls is needed for purposes of description and explanation*. In support of this assertion, I am going to adduce several arguments. There is an important caveat: even if it is shown that the existence of souls is needed for purposes of description and explanation, it does not follow logically that souls do in fact exist. This conclusion is merely made highly probable, for

epistemological optimists, by the fact – if it is a fact – that the existence of souls is needed for purposes of description and explanation.

The following analogy is meant to illustrate this point. Everybody knowledgeable in physics these days accepts that the existence of *quarks* is needed for purposes of description and explanation. But this indispensability of the existence of quarks does not logically entail the existence of quarks. Most people will, indeed, take the step from asserting the former to asserting the latter. They are epistemological optimists. If they are philosophers of science or familiar with this area of philosophy, such people call themselves “realists.” Regarding their attitude towards the existence of quarks, realists can certainly not be considered irrational.

But *empiricists*, too, cannot be considered irrational regarding their *own* attitude towards this matter. Empiricists, being epistemological pessimists, will remain agnostics about the existence of quarks, even if they agree that the existence of such things is needed for purposes of description and explanation. In adopting this attitude, empiricists are not committing a logical mistake or other lapse of rationality. They are merely acting on stricter standards of rationality. They are refusing to take what, *in their eyes*, is a blind and entirely unnecessary leap of faith.

In my view, the old dispute between realists and empiricists whether or not to accept the existence of so-called “theoretical entities” on the grounds of indispensability cannot be rationally decided. The reason for this is that it is not a rationally decidable question whether we, when inferring existence, should accept stricter or less strict standards of rationality. *This* question concerning standards of rationality is not itself rationally decidable; it is a question of basic stance.

I, for my part, am a realist not only regarding quarks but also regarding those other, rather different theoretical entities: *souls*. I do think that the indispensability of the existence of souls is good reason for accepting the existence of souls. The only trouble is that hardly any philosopher or scientist these days believes that the existence of souls *is* indispensable, that is: really needed for theoretical purposes, the purposes of description and explanation. This is not fair, I believe – worse: it is not rational.

### 1. *What Is a Soul?*

Before defining the concept of a soul, it is necessary to define the concept of a substance. For *soul* is a certain type of *substance*. Here is my definition of substance:

A *substance* is an individual that (1) exists at several moments of time, and (2) is wholly present – that is, present with all the parts it has at the moment<sup>1</sup> – at each moment at which it exists, and that (3) is capable (*simpliciter*: at least at some time) of consciousness or agency.

It is necessary to add several comments to this definition of substance:

- According to it, substances are individuals. But not all individuals are substances. Individuals with merely a momentary existence, or individuals that are not wholly present at some moment at which they exist, or individuals which are neither capable of consciousness nor of agency, are not substances.

- In the given definition of substance, the element of *independent existence* is lacking, in spite of the fact that this element has traditionally been included in the definition of substance. The reason for omitting it is that independent existence is a relative notion – a notion which is obscure as long as it has not been clearly said *of what* an independently existing thing is to be independent. *Everything* is ontologically dependent on something, and independent of other things. It turns out to be surprisingly difficult to determine what it is that a substance exists independently of, and to determine it in such a manner that it is *neither* the case that entities *are* counted as substances that one would definitely not regard as such, *nor* the case that entities *are not* counted as substances that one would definitely regard as such.

- The given definition of substance does not include the element of *bearer of properties*, in spite of the fact that this element has traditionally

---

<sup>1</sup> If it has certain parts in a *non-temporal* way: in a way that is not dependent on time, then these parts are counted as parts that it has *at all moments*.

been included in the definition of substance. But it would have been pointless to include it, because *everything* has properties and is, therefore, a bearer of properties.

- The given definition of substance excludes everything that is *essentially lifeless* from being a substance. For everything that is essentially lifeless is (at all times) incapable of consciousness and incapable of agency, and therefore, according to definition, it is not a substance.

- The given definition of substance excludes from being a substance everything that exists only at isolated moments. Something that exists, first, at the moment  $t$ , and after  $t$  does not exist until moment  $t'$ , at which it exists again, and after  $t'$  does not exist until moment  $t''$ , at which it exists again, and so on, exclusively in this manner, is not a substance, since, because of its manner of existence, it is (at all times) incapable of consciousness and agency. For the capability of consciousness (at any time) requires that its subject exist *uninterruptedly* (at that time),<sup>2</sup> and it is the same with the capability of agency. (In consequence, condition (3) of the definition of substance can be seen to imply condition (1).)

Given the concept of substance, as defined above, we can define the following subsidiary concepts:

*A potential subject of action at t* is a substance which is at  $t$  capable of agency.

*An actual subject of action at t* is a substance which acts at  $t$ .

*A potential subject of consciousness at t* is a substance that is at  $t$  capable of consciousness.

*An actual subject of consciousness at t* is a substance which is conscious at  $t$ .

At this point, it should be noted that not only “ $x$  acts at  $t$ ” and “ $x$  is conscious at  $t$ ” but also “ $x$  is at  $t$  capable of agency” and “ $x$  is at  $t$  capable of consciousness” entail “ $x$  exists at  $t$ .” Continuing the sequence of definitions, we finally have:

---

<sup>2</sup> Something,  $x$ , exists *uninterruptedly* at a time  $t$  if, and only if, there is a time  $t'$  before or after  $t$  such that at all times between  $t$  and  $t'$  (including  $t$  and  $t'$ )  $x$  exists.

A *subject of action at t (simpliciter)* is a substance which is either a potential or an actual subject of action at t, in other words (since *actual* entails *potential*): being a subject of action at t amounts to being a potential subject of action at t. (Note that *potential* is understood in such a way as not to preclude *actual*.)

A *subject of consciousness at t (simpliciter)* is a substance which is either a potential or an actual subject of consciousness at t, in other words: being a subject of consciousness at t amounts to being a potential subject of consciousness at t.

After these preparations we are ready to move on to the definition of *soul*. The primary concept of soul is a relational, and time-dependent, concept. It is captured by the following definition:

*x* is a *soul of y at t* iff (1) *y* is a *body*, (2) *x* is at *t* a subject of action or a subject of consciousness, and (3) *x* is *united* to *y* at *t*.

Given the relational and time-dependent concept of soul, it is easy to define the non-relational and time-independent concept:

*x* is a *soul* iff *x* is a soul of something at some time.

## 2. Questions Surrounding the Concept of Soul

Obviously, it is the relational and time-dependent concept of soul that needs further attention. Its definition contains three elements, each of which raises more or less far-reaching questions:

- *What is a body?* – One might answer this question very generally and unspecifically by saying simply: a body is a material object. But we can also answer it in the light of taking into account the minimal condition that a material object must fulfill if a subject of action or subject of consciousness is to be *united* to it. In this light, it is fitting to define a *body* as a material object whose time of existence is neither momentary nor interrupted, and which is wholly present at each moment at which it exists. It should be

noted that this definition of body does not quite subsume the concept of body under the concept of substance: although ingredients (1) and (2) of the definition of substance are present, ingredient (3) is not. Thus the suggested definition of body leaves it open whether a body is a substance or not.

- *What is the relationship between being a subject of action and being a subject of consciousness?* – Purely from the logical or conceptual point of view, a substance, it seems, may well be a subject of action at a time without being a subject of consciousness at that time, and also a subject of consciousness at a time without being a subject of action at that time. However, *subjects of action incapable of consciousness* and *subjects of consciousness incapable of action* do not seem to be normal cases of substances, and in fact it is rather doubtful whether there are *any* such cases at any time. One could even make a case for holding that, contrary to first impression, every subject of action must, for purely conceptual reasons, be a subject of consciousness. It is, therefore, very useful to distinguish a *richer* concept of soul from the basic concept defined above:

x is a *sentient soul of y at t* iff (1) y is a body, (2) x is at t a subject of action *and* a subject of consciousness, and (3) x is united to y at t.

x is a *sentient soul* iff x is a sentient soul of something at some time.

- *What is the basic ontological character of being a subject of action, respectively a subject of consciousness?* – In part, this question is answered by the definitions presented above, but only in part. There is, of course, much more to say. Mainly, it must be clarified what is the nature of action and the nature of consciousness. I cannot go into this here, but I have treated the nature of action and of consciousness at considerable length in my book *The Two Sides of Being*.<sup>3</sup> One result, however, must be stated here: due to the nature of consciousness, only *nonphysical substances* can be subjects of consciousness; a fortiori, only nonphysical substances can be subjects of action and consciousness *together*. Hence: if something is a *sentient soul* of anything at any time, then it is *nonphysical*.

---

<sup>3</sup> Meixner (2004).



- *What is the nature of the unification of  $x$  to  $y$  if  $x$  is at  $t$  a soul of  $y$ ?* – This, of course, is an absolutely crucial question. Many philosophers regard the presumed impossibility of answering it – in particular, if a soul is to be a *nonphysical* individual – as the main obstacle to taking the concept of soul seriously. My own position is that a soul that is united to a body at a time is united to that body in virtue of arising from it at that time due to psychophysical natural laws, because that body fulfills certain physical conditions at that time. Thus the *ensouledness* of a body is law-induced, given specific physical conditions the body fulfills; in other words, certain physical conditions, when fulfilled by a body, are nomologically sufficient for bringing forth a soul from that body. The unification of a soul to a body at a time consists precisely in its being brought forth from the body at that time due to natural laws. Moreover, the soul-inducing natural laws are of such a kind that no more than one soul can arise from a body that fulfills the fitting physical conditions: a soul of a body is always *its (single) soul*. Since natural laws – laws of nature – are metaphysically contingent, the unification of a soul to a body is itself metaphysically contingent; there is no metaphysical necessity for it, but only a nomological one. There is no metaphysical absurdity in the proposition that a body suited for having a soul has none, just as there is no metaphysical absurdity in the proposition that a body exerts no gravitational force. Indeed, the unification of a soul to a body is metaphysically contingent in a way that is strictly analogous to the way in which the unification of the gravitational force of a body to that body is metaphysically contingent: the metaphysically contingent connection between the two is just as close, and it is in the same degree comprehensible and explicable. And, in both cases, asking for more comprehensibility and greater explicability than can be provided on the basis of natural laws is asking for the impossible. Apart from the fact that the soul of a body is a substance while the body's gravitational force is not, the element of difference in this analogy is, of course, that the connection between body and soul is constituted by psychophysical laws, while for constituting the connection between body and gravitational force purely physical laws suffice. But the existence of psychophysical natural laws is no absurdity – quite on the contrary. Hence the existence of the body-soul connection, as described, is no absurdity either – quite on the contrary.