

# Leib und Seele in der abendländischen Philosophie\*

Von Hermann SCHMITZ (Kiel)



Nach Platon ist das Lebewesen – Mensch oder Tier – *ψυχή και σώμα παγόν*, Seele und Körper zusammengefügt.<sup>1</sup> Ein moderner Autor schreibt: „Die größten relativ selbständigen Teilkomplexe der menschlichen Person sind Körper und Seele.“<sup>2</sup> Johannes Rehmke streitet dem menschlichen Individuum ab, daß es „ein Einzelwesen ist, wenn es gleich die Wirkenseinheit zweier schlechthin verschiedenen Einzelwesen, eines Dinges und eines Bewußtseins darstellt, die wir in solcher Wirkenseinheit ‚Leib und Seele‘ heißen“<sup>3</sup>. Sogar die Wirkenseinheit bestritt seit Geulincx der psychosomatische Parallelismus, der um 1900 noch einflußreich war, und keine zwei Jahrzehnte ist es her, daß der Psychologe Albert Wellek warnte: „Durch die Rede von der ‚Ganzheit der Person‘ droht das Leib-Seele-Problem verdunkelt zu werden. . . . Der Monismus ist Theorie, der Dualismus Erfahrung.“<sup>4</sup> Als Warnung vor ganzheitlichem Wunschdenken ist das mit Recht gesagt; andererseits genügt schon ein geringes Maß unbefangener Überlegung, um die dagegen aufgebotene Zerteilung des Menschen in einen körperlichen und einen seelischen Anteil nicht minder suspekt zu machen. Die leiblichen Regungen – um das einfachste und vielleicht wichtigste Gegenbeispiel zu wählen – passen nicht in dieses Verteilungsschema. Hunger, Durst, Schmerz, Kitzel, Wollust, Ekel, Frische, Müdigkeit und vielerlei Benanntes oder noch Namenloses dieser Art aus dem Gegenstandsgebiet des Spürens am eigenen Leibe ohne Vermittlung durch Sehen, Hören oder Tasten ist unverkennbar auf eigentümliche Weise räumlich ausgedehnt und kann schon deshalb nicht der als raumlose Innenwelt gemeinten Seele zugerechnet werden; ebenso wenig darf es als Bestandteil des Körpers, als körperlich im herkömmlichen Sinn, gelten, da man sonst mittelbaren oder unmittelbaren Zugang durch Sehen und Tasten zu ihm verlangen müßte. Ich kenne nur *einen* Fall, in dem eine fremde leibliche Regung so unmittelbar geradezu wie Kör-

---

\* Vortrag, gehalten auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Baden am 24. September 1977.

<sup>1</sup> Phaidros 246 c.

<sup>2</sup> K. Schmëing, *Der Sinn der Reifungsstufen* (1955) 71.

<sup>3</sup> J. Rehmke, *Selbstdarstellung*, in: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. 1 (1923) 202; vgl. ders., *Philosophie als Grundwissenschaft* (1910) 422–430, und dazu mein Buch: *Der Leib* (System der Philosophie Bd. II, Teil 1 [1965]) 62 f.

<sup>4</sup> A. Wellek, *Das Leib-Seele-Problem und die Ganzheit der Person*, in: *Seelenleben und Menschenbild. Festschrift zum 60. Geburtstag von Philipp Lersch* (1958) 25.

per oder Farben gesehen werden kann, nämlich als begegnender Blick. Die dualistische Tradition sucht sich die leiblichen Regungen als Organempfindungen zurechtzulegen; „Organ“ soll die körperliche, „Empfindung“ die seelische Hälfte sein, in die das schlichte Phänomen zerrissen wird. Es gibt keine Organempfindungen, wie ich gezeigt habe.<sup>5</sup> Erst indem ich die leiblichen Regungen aus diesem Versteck am Rande der herkömmlichen Wissenschaftssystematik befreite, konnte es mir gelingen, das große und wichtige Gegenstandsgebiet des Spürens am eigenen Leib von der Wurzel her begrifflich-kategorial zu rekonstruieren und in seiner Bedeutung für das Menschsein zu bestimmen. Unräumlichkeit versagt also als Kriterium des Seelischen beim Versuch einer Aufgliederung des Menschen in Körper und Seele. Nicht besser steht es mit der Privatheit, die von denen, die jedem Menschen eine private Innenwelt im Gegensatz zur öffentlichen Außenwelt reservieren möchten, als Kennzeichen des Seelischen empfohlen wird. Einerseits ist zu fragen, warum Körper nicht als mindestens ebenso privat gelten sollen wie Gedanken und Gefühle; gibt es doch schlechterdings keine Möglichkeit, sich dessen zu vergewissern, daß ein Mensch z. B. Farben oder Formen ebenso sieht wie ein anderer. Andererseits können auch viele Menschen dieselben Gedanken und Gefühle haben; die Situation ist hier durchaus nicht prinzipiell anders als angesichts von Körpern oder in Bezug auf das spürbare Wetter oder Klima, das als räumlich ergossene, aber nicht lokal dem Menschen gegenüber tretende Atmosphäre gleich anderen Atmosphären – etwa Morgen-, Abend-, Frühlings- und Gewitterstimmung, Atmosphäre kollektiver Aufgeregtheit, Verlegenheit, Albernheit, Niedergeschlagenheit usw. – gleichsam ein Niemandsland füllt, das in der herkömmlichen Scheidung des Körperlichen und Seelischen nicht vorgesehen ist, obwohl sich Menschsein in seinen wesentlichsten Zügen (z. B. in religiöser oder andersartiger Ergriffenheit) vornehmlich gerade in diesem Niemandsland abspielt. Ich habe die Innenwelthythese, den Glauben an die Realität einer (z. B. seelischen) Innenwelt des einzelnen Menschen und die Introjektion der Gefühle, Gedanken usw. in sie einerseits prinzipiell widerlegt<sup>6</sup> und andererseits aus dieser Widerlegung fruchtbare Konsequenzen in detaillierter und vielseitiger phänomenologischer Analyse zu ziehen gesucht.<sup>7</sup> Auf diese systematischen Ergebnisse und Probleme kann ich jetzt nicht eingehen: der Hinweis auf sie dient mir an dieser Stelle nur dazu, die Frage zu motivieren: Wie konnte es überhaupt geschehen, daß die Annahme einer seelischen Innenwelt des einzelnen Menschen und seiner Aufgliederung in die Hälften Körper und Seele sich mit solcher Macht durchsetzte und zu solcher Plausibilität verfestigte, daß das

<sup>5</sup> In meinem Buch: *Der Leib*, a. a. O. s. Register s. v. „Organempfindung“.

<sup>6</sup> In meinem Buch: *Der Gefühlsraum* (System der Philosophie Bd. III, Teil 2 [1969]), besonders Kap. 1: Bewußtsein und Subjektivität.

<sup>7</sup> In allen meinen systematischen Publikationen, namentlich in allen bisher erschienenen Teilen meines Werkes: *System der Philosophie*; einen kurzen Abriss einiger wichtiger Ergebnisse, namentlich aus Bd. II und Bd. III, Teil 2, gebe ich in dem Aufsatz: *Das leibliche Befinden und die Gefühle*, in: *Zschr. für Philos. Forsch.*, Bd. 28 (1974) 325–338.

menschliche Selbstverständnis in Wissenschaft und Leben fast oder noch bis heute davon gegängelt worden ist? Der Erste, der die Introjektion so unglaublich fand, daß er sich diese Frage radikal vorzulegen vermochte, war Richard Avenarius, der eine ganz plausible, aber nur am Schreibtisch konstruierte Antwort fand: es seien Schwierigkeiten bei der Einordnung der Mitmenschen in die eigene Umgebung gewesen, die dem Einzelnen zum Anlaß geworden wären, sich selbst wie diesen eine Innenwelt neben der öffentlich zugänglichen Außenwelt zuzuschreiben.<sup>8</sup> Empirisch-historische Forschung in der europäischen Gedankengeschichte führt zu anderen Quellen dieses grandiosen Selbstmißverständnisses der Menschheit. Dabei stellt sich heraus, daß die psychosomatische Anthropologie, die den Menschen als einen wie immer organisierten Komplex von Körper und Seele versteht, ihr für die gesamte Folgezeit maßgebliches Gepräge spätestens bei Platon erhalten hat. Die fruchtbare Phase der Prägung dieses Dogmas ist also die für das menschliche Selbstverständnis in den folgenden Jahrtausenden schlechthin entscheidende Entwicklung zwischen Homer und Platon; ihr wird daher im Folgenden die breiteste Aufmerksamkeit zuzuwenden sein. Ich werde drei Motive für die Durchsetzung der Seelenvorstellung erörtern: das praktisch-pädagogische der Selbstermächtigung des Menschen als mündige Person gegen die unwillkürlichen Regungen; den Physiologismus der Wahrnehmungslehre; die Objektivierung der Außenwelt. Später hat es nur noch zwei geschichtsmächtige Versuche gegeben, die bei Demokrit und Platon gewonnene psychosomatische, an Introjektion und Innenweltglauben orientierte Prägung der Anthropologie rückgängig zu machen: einerseits den urchristlichen von Autoren wie Paulus, Johannes, Ignatius und Hermas, der sich am Platonismus rasch totgelaufen hat, und andererseits den aristotelisch-averroistischen Aufstand, der sich viel zäher und undeutlicher entwickelt und nach seinem Gipfel im hohen Mittelalter allmählich verebbt, bis in unser Jahrhundert Nachwellen schlagend. Ich werde auch diese beiden Krisen der psychosomatischen Anthropologie besprechen und anschließend darauf hinweisen, wie wenig Bewegendes und Grundsätzliches die Neuzeit – auch mit ihren kritizistischen, idealistischen und existenzphilosophischen Impulsen – bei der Weiterarbeit an dieser Prägung des menschlichen Selbstverständnisses hinzugebracht hat. Daß ich dieses für dringend revisionsbedürftig halte, und in welchem Sinn, habe ich inzwischen durch die Tat der Ausführung eines diesem Bedürfnis angemessenen Programms in umfangreichen Publikationen deutlich gemacht. Davon wird hier nicht mehr zu sprechen sein.

---

<sup>8</sup> R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff* (1891, <sup>3</sup>1912), §§ 38–54.

## A. Geschichtliche Motive der psycho-somatischen Anthropologie

### I. Die menschliche Selbstermächtigung

„Ein Tier heranzüchten, das versprechen darf – ist das nicht“, so fragt Nietzsche am Anfang der zweiten Abhandlung seines Buches *Zur Genealogie der Moral*, die Aufgabe, „welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat?“ Er meint den „Menschen des eignen unabhängigen langen Willens, der versprechen darf“<sup>9</sup>, weil dieser Mensch sein eigenes Streben sozusagen in der Hand hat und vor unberechenbaren Ablenkungen durch unwillkürliche Regungen zu bewahren weiß. Den Menschen vor diesem Bildungsprozeß zeigt die homerische *Ilias*, die in dieser Hinsicht von der *Odyssee* auf das Schärfste unterschieden werden muß. Martin Nilsson sprach schon 1924 von dem „labilen Gleichgewicht des homerischen Menschen“, das diesen veranlaßt habe, „in den wechselnden Zuständen seines Gemüts und in dem Wechsel des Glücks fremde Kräfte zu spüren“<sup>10</sup>, und urteilte darüber: „Uns fällt dieser jähe Stimmungswechsel auf, weil Sitte und Erziehung uns gelehrt haben, uns selbst mehr in der Hand zu haben.“<sup>11</sup> So etwas wie eine Seele, in der das Individuum eine ihm privat reservierte Innenwelt zur Verfügung hätte, kennt der Homer der *Ilias* noch nicht; seine Menschen können von sich wohl „ich“ sagen, aber das, was sie damit meinen, nicht schon als gesonderten Vorrat nach Art einer Seele von allem Ichfremden abheben. Statt dessen finden sie sich seltsam ungeschützt, gleichsam ohne Hausmacht, in einem Konzert leiblich lokalisierter Regungsherde, die man allenfalls „Partialseelen“ nennen könnte, besser vielleicht noch „Komplexe“. Mit diesem Wort spiele ich auf die psychoanalytische Bezeichnung für namentlich beim Neurotiker verselbständigte Regungsherde an; der Durchschnittsmensch erkennt bei sich heute noch Vergleichbares in Gestalt seines Gewissens. Bloß darin, daß diese Regungsherde am eigenen Leib, in den eigenen Gliedern gespürt werden, und mit ihnen zusammen auch unmittelbare göttliche Einflüsse, die leiblich spürbar über den Menschen kommen und in der *Ilias* gelegentlich – wie später bei den Bakchen oder bei den pfingstlichen Geistesgaben im Urchristentum und dessen Reprisen – bis zur Besessenheit gehen, unterscheidet sich dieses Selbstverständnis als Mensch, der mit zentraler Ichschwäche in einem Konzert autonomer Regungsherde steht, von heute noch Geläufigem oder Einfühlbarem. Ich habe diese eigenartige Frühform menschlichen Selbstverständnisses an anderer Stelle ausführlich bis ins semantische Detail hinein verfolgt und zergliedernd verdeutlicht;<sup>12</sup> hier will ich dem bloß noch die Vermutung hinzufügen, daß die sogenannten „Seelen“, die in urtümlichen Kulturen dem Individuum oft im

<sup>9</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* II 2.

<sup>10</sup> M. P. Nilsson, *Götter und Psychologie bei Homer*, in: *Arch. f. Religionswiss.*, Bd. 22 (1923/24) 390.

<sup>11</sup> Ebd. 363.

<sup>12</sup> *Zur Anthropologie der Ilias* vgl. mein in Anm. 3 genanntes Buch, 373–445, und mein in Anm. 6 genanntes Buch, 409–413.

Plural zugeschrieben werden – z. B. Wundts Hauchseele und Körperseele, die Nephesh und Ruach der Israeliten u. dgl. – mehr oder weniger nach Art der homerischen Regungsherde zu verstehen sein dürften. Unter diesen Regungsherden ist als Partner der Person der wichtigste der  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ . Später, als sich vom 5. vorchristlichen Jahrhundert an die moderne Seelenvorstellung ausgebildet hat, bedeutet dieses Wort in erster Linie Zorn; wie wenig darüber aber die vollere homerische Bedeutung verloren gegangen ist, bezeugt noch Aristoteles, indem er den  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  als das Vermögen des Zürnens und des Liebens, des Herrschens und des Freiseins aus gibt, als das im Menschen, was sich „nicht unterkriegen läßt“, also als sehr komplexen Regungsherd.<sup>13</sup> Die Stellung des Individuums zu seinen autonomen Regungsherden wird in der *Ilias* durch nichts so deutlich wie an den dort viermal formelhaft wiederkehrenden, höchst merkwürdigen unechten Selbstgesprächen, bei denen ein Held zunächst eine Ansprache an seinen  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  richtet, um dann plötzlich innehaltend zu fragen: „Aber was hat denn da mein  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  für mich auseinandergelegt?“<sup>14</sup> So entgleitet bei dem, was *wir* Selbstgespräch nennen würden, dem Individuum die Initiative an den von ihm als Partner angesprochenen autonomen Regungsherd. Der  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  als Partner und die Seele ( $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ) im späteren, nachhomerischen Sinn einer der Person einverleibten oder gar mit ihr identifizierten Innenwelt schließen als zwei Erdeutungen dessen, was im eigenen Leben betroffen wird und Impulse gibt, einander aus; dramatisch spitzt Heraklit diesen Gegensatz in seinem wie gewöhnlich dunklen Spruch zu: „Schwer ist’s mit dem  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  zu kämpfen; was nämlich auch er möchte, kauft er um die Seele.“<sup>15</sup> Im Anschluß daran bekennen sich Demokrit und der Sophist Antiphon im 5. Jahrhundert zu diesem schweren Kampf gegen den  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  im Interesse der Selbstbeherrschung der gegen ihre Regungen und deren Herde erstarkenden Person, deren Eigenmacht und Selbständigkeit sich schon in Hesiods Preis des „Selbstdenkers“<sup>16</sup> und in Heraklits Bekenntnis „Ich machte mich daran, mich selber zu erforschen“<sup>17</sup> verrät.<sup>18</sup> Bei Platon ist der Kampf zwischen  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  und  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  zu Gunsten der zweiten entschieden; Gedanken und Impulse sind der Person als ihre Innenwelt einverleibt (mit einigen Ausnahmen bei poetischem und mythischem Sprechen über Gefühle wie die Liebe vor der Zeit der platonischen Spätdialoge)<sup>19</sup>. Höchst markant zeigt sich diese Umwälzung des Selbstverständnisses, verglichen mit den unechten Selbstgesprächen in der *Ilias*, in Platons Kennzeichnung der denkenden Überlegung ( $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ ) als Dialog der Seele mit sich selbst in sich selbst.<sup>20</sup> Wohl gemerkt: Platon bezeichnet das Denken nicht einfach als Gespräch der Seele mit sich selbst, sondern als Gespräch der Seele

<sup>13</sup> Politik 1327 b 40–1328 a 16, vgl. mein in Anm. 6 genanntes Buch, 467 f., und zu  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  als Regungsherd im 5. Jahrhundert ebd. 465.

<sup>14</sup> Näheres in meinem in Anm. 3 genannten Buch, 412–414.

<sup>15</sup> Fragment 85 nach Diels und Kranz, Fragmente der Vorsokratiker, 8. Aufl.

<sup>16</sup> Werke und Tage, Vers 293.

<sup>17</sup> Fragment 101.

<sup>18</sup> Genaueres in meinem in Anm. 3 genannten Buch, 453–455.

<sup>19</sup> Zu diesen Ausnahmen: mein in Anm. 6 genanntes Buch, 489–491.

<sup>20</sup> Sophista 263 e.

mit sich selbst in sich selbst.<sup>21</sup> Das Subjekt und der Adressat des Denkens als eines Gesprächs werden mit dem Raum, worin sich dieses abspielen soll, identifiziert. Das ist höchst paradox und bezeichnend, vorgeformt im 5. Jahrhundert in den bei Herodot und Sophokles auftauchenden Wendungen, daß jemand aus sich heraus gerät oder in sich zurückkehrt.<sup>22</sup> Unter folgenden Gesichtspunkten ist Platons eben angeführte Kennzeichnung des Nachdenkens revolutionär und prägend für die Folgezeit: 1. Die Person hat als Seele die Initiative der Überlegung. 2. Sie ist dabei, sich ansprechend, allein und „Herr im Haus“, ohne daß ein Regungsherd nach Art des homerischen  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  eine Rolle spielte. 3. Was sie denkt, ist ihrem eigenen Urteil unterworfen, denn im stummen Dialog ist ihr ja auch die antwortende Stellungnahme zum eigenen Zuspruch überlassen. 4. Der Sprecher und Adressat des Gesprächs ist zugleich der Raum, in dem sich dieses abspielt: die Seele als Innenwelt. Nirgends wird deutlicher als an dieser paradoxen Identifizierung, in der sich im Gefolge Platons die spätere Erkenntnistheorie bis hin zu Nicolai Hartmanns Buch *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* verhaspelt hat, daß die Seele als Burg der sich gegen ihre Regungen ermächtigenden Person erfunden worden ist, um diese Regungen, die dem Menschen in der *Ilias* als überwältigende Eingebungen von den leiblich spürbaren Regungsherden oder den Göttern her begegnen, dem emanzipierten Subjekt so anzueignen, daß sie seine eigenen und damit seiner Botmäßigkeit unterworfen werden; zu diesem Zweck werden sie in die Seele als von der Außenwelt sich abspaltende Innenwelt eingefangen und durch Identifizierung dieser Innenwelt mit dem Subjekt diesem einverleibt, wobei der paradoxe Doppelsinn in Kauf genommen wird, daß die Seele einerseits als das Subjekt selbst gilt, andererseits als das Haus, in dem dieses Herr ist. Konsequente Entfaltung dieses Doppelsinns ist die Identifizierung der Seele mit dem Menschen und eines Teils der Seele (der steuernden Besonnenheit) mit dem Menschen im Menschen. Die geschichtsmächtige Prägung dieses Doppelsinns, der zur Wurzel des Humanismus als der Proklamation eines wahren oder eigentlichen Menschen im wirklichen geworden ist, geht gleichfalls auf Platon zurück.<sup>23</sup> Ihr entspricht eine ebenso doppelsinnige Einordnung der personal zu beherrschenden unwillkürlichen Regungen: Einerseits versammelt Platon diese im Inneren der Seele, der steuernden Besonnenheit als dem Menschen im Menschen gegenüber, in den beiden inferioren Seelenteilen, den Rössern seines *Phaidros*-Gleichnisses, und andererseits schiebt er sie mit eifernder Abwertung dem Körper als dessen Begierden zu, während er die Seele gegen den Körper als den eigentlichen Menschen, der durch die Gemeinschaft mit jenem geschändet wurde, ausspielt.<sup>24</sup> Für Homer ist, wie das Prooemium der *Ilias* zeigt, der Mensch

<sup>21</sup> Es ist seltsam, daß Gernot Böhme in seiner Besprechung meines in Anm. 6 genannten Buches diesen von mir dort hervorgehobenen Unterschied übersehen hat (*Philosophische Rundschau*, 18. Jg., 51).

<sup>22</sup> Herodot 1, 119, 6 und 7, 47, 2; Sophokles *Philoktetes* 950; dazu mein eben genanntes Buch, 429.

<sup>23</sup> *Politeia* 588 c–589 b; dazu mein in Anm. 3 genanntes Buch, 481.

<sup>24</sup> Näheres in meinem in Anm. 3 genannten Buch, 469–471, 478–482.

sein Körper; Sophokles beginnt ihn mit der Seele zu identifizieren, und Platon stellte diese neue Ordnung des Menschen kraß heraus.<sup>25</sup> Damit ist die psychosomatische Anthropologie vollendet, für die schon Sophokles eine schwungvolle, fast an Schiller gemahnende Devise in der isoliert überlieferten Verszeile findet: „Ist auch der Körper Sklave, bleibt der Geist doch frei.“<sup>26</sup>

Seit man der Entwicklung des menschlichen Selbstverständnisses im Zeichen einer „Entdeckung des Geistes“ (Snell) nachgeht, ist es üblich, die Denkweise der homerischen Epen en bloc von späteren Schichten abzuheben. Das ist irreführend; was das menschliche Selbstverständnis angeht, klafft ein Bruch zwischen *Ilias* und *Odysee*. Die *Odysee* ist beinahe wie ein dichterisch ausgeführtes Programm der personalen Selbstermächtigung, die danach bis zu Platon hin mit Hilfe des in ihr noch fehlenden Seelenbegriffs von der psychosomatischen Anthropologie auch in der Theorie zur Geltung gebracht worden ist.<sup>27</sup> Das zeigt sich deutlich schon an der Abstandnahme von den eigenen leiblichen Regungen: Odysseus schilt seinen Bauch, der ihn zum Verlangen nach Nahrung zwingt, indes er lieber bloß (über die Entfernung von der Heimat) trauern möchte.<sup>28</sup> Dazu paßt die in der *Ilias* noch nicht verfügbare Fähigkeit des Odysseus der *Odysee*, sich selbst wie von außen zu sehen und demgemäß seinen Gesichtsausdruck beliebig zu beherrschen, sich „nichts anmerken zu lassen“<sup>29</sup>. Als ihm in kritischer Lage, in der alles auf Selbstbeherrschung und Stillhalten ankommt, sein Herz vor Empörung zu „bellen“ beginnt, schilt er es, wie sein Herr den Hund, und hält den unzeitigen Impuls dadurch nieder.<sup>30</sup> Die Partnerschaft des Menschen mit den ihm am eigenen Leib spürbaren Regungsherden ist hier noch deutlich, aber durch überlegene Selbstermächtigung der Person schon überspielt. Bezeichnend, daß Platon aus allen Dichtungen des ihm wegen der zentralen Ichschwäche des Menschen im Konzert der unwillkürlichen Regungen sonst suspekten Homer nur diese Stelle gelten läßt und sich sogar mehrfach auf sie beruft.<sup>31</sup> Die in der *Ilias* in der frühen Lyrik (bei Alkman)<sup>32</sup>, ja noch bei Aischylos<sup>33</sup> und natürlich in den *Bakchen* des Euripides bezeugte Besessenheit von Göttern hat in der *Odysee*, diesem gewandelten Selbstverständnis des Menschen gemäß, keinen Platz.<sup>34</sup> An die Stelle der Durchstimmtheit von numinosen und anderen Regungen, die am eigenen Leib des Betroffenen spürbar einsetzen und dessen willkürlicher Verfügung entzogen sind, tritt in der *Odysee* eine klare Scheidung dreier

<sup>25</sup> Belege ebd. 461, 470 f.

<sup>26</sup> Fragment 940 (Pearson).

<sup>27</sup> Zur *Odysee* in dieser Beziehung: mein in Anm. 3 genanntes Buch, 445–451 und mein in Anm. 6 genanntes Buch, 413–418.

<sup>28</sup> Belege in meinem in Anm. 3 genannten Buch, 445 f., dort auch Vergleich mit einer entsprechenden, aber anders behandelten Situation in der *Ilias*.

<sup>29</sup> Dazu mein in Anm. 6 genanntes Buch, 416 f.

<sup>30</sup> *Odysee* 20, 6–24, dazu mein in Anm. 3 genanntes Buch, 446.

<sup>31</sup> Belege ebd. 478.

<sup>32</sup> Dazu mein in Anm. 6 genanntes Buch, 419.

<sup>33</sup> Sieben gegen Theben 497–500, dazu ebd. 425.

<sup>34</sup> Ebd. 413.

Bereiche, des göttlichen, personalen und leiblichen; die Person in der mittleren Schicht ist kraft ihrer Selbstbeherrschung nicht mehr durchlässig für Einflüsse von oben und unten. Unter dieser Voraussetzung kommt es nicht mehr in Frage, daß jemand die Schuld an seinem verhängnisvollen Verhalten auf die Schuld selbst als ergreifende Macht abwälzt, wie Agamemnon in der *Ilias* oder Helena in den *Troerinnen* des Euripides bei ihrem Streitgespräch mit Hekabe, das in dramatisch und dialektisch zugespitzter Fassung die beiden Standpunkte menschlicher Selbstdeutung im Konzert ergreifender Mächte und Regungen, die ich eben an Hand von *Ilias* und *Odyssee* gegenübergestellt habe, gegeneinander ausspielt.<sup>35</sup> Der Innenweltglaube und die psychosomatische Anthropologie bieten dem Menschen Gelegenheit, diese Regungen sich zu unterstellen, statt sie als eigenständige Mächte – Winden gleich, so wie Sappho und Ibykos den Eros erfahren – sich begegnen zu lassen. Die Umdeutung der Gefühle durch Reduktion auf Lust und Leid dient diesem Ziel, aber das alte Selbstverständnis, das bei Euripides mit dem bei Platon siegreichen neuen kämpft, war damals noch so mächtig, daß diese Chance nicht gleich unverkürzt wahrgenommen werden konnte: Im frühen Sokratismus und in der mittleren Komödie, also etwa bis zur Zeit der platonischen Spätdialoge, gibt es eine Phase, in der die Lust hauptsächlich als andrängende und ergreifende Macht, die den Menschen zu besiegen droht, verstanden wird, nicht viel anders als Eros bei den alten Lyrikern und den großen Tragikern.<sup>36</sup> Damals triumphierte das Ringen um Selbstermächtigung gegen diese unwillkürliche Regung Lust in der Devise des vermeintlichen Hedonikers Aristipp: „Ich habe, aber ich werde nicht gehabt.“<sup>37</sup> Dieses Streben ist nach Ausweis der überlieferten Zeugnisse in erster Linie dafür verantwortlich, daß der europäische Mensch sich in der fruchtbarsten und plastischsten, die Folgezeit beherrschenden Phase seines Selbstverständnisses – in Griechenland zwischen Homer und Platon – eine Innenwelt und eine Seele zugelegt hat. Die philosophische und populärphilosophische Theorie wurde dabei von einem Impuls gesteuert, der weit über alle gedanklichen Konstruktionen hinaus für die Selbstbehauptung des einzelnen Menschen und der Menschheit praktisch wichtig war und deshalb in die Folgezeit – z. B. in Kants Moralphilosophie – weit und mächtig auszustrahlen vermochte, bis der Augenblick kam, in dem der gebildete Mensch endlich formal vernünftig und emanzipiert, eben deshalb – welch grausame Ironie! – aber inhaltlich ratlos geworden war;<sup>38</sup> das ist etwa der Standpunkt unserer Zeit, in der mir daher eine erneute Umwälzung des menschlichen Selbstverständnisses auch von vortheoretischen Bedürfnissen her geboten zu sein scheint. Mächtigen Auftrieb gewannen psychosomatische Anthropologie und Innenweltdogma zur Zeit ihrer Entstehung im 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert darüber hinaus aber aus einem theoretischen Mißverständnis über die Wahrnehmung, dem Physiologismus, dem ich mich nun zuwende.

<sup>35</sup> Dazu ebd. 430 f.

<sup>36</sup> Dazu ebd. 485–488.

<sup>37</sup> Dazu ebd. 487.

<sup>38</sup> Dazu mein Buch: *Der Rechtsraum* (System der Philosophie, Bd. III, Teil 3 [1973]) 681 f.

## II. Anthropologische Konsequenzen des wahrnehmungstheoretischen Physiologismus<sup>39</sup>

Jeder vollsinnige Mensch nimmt Dunkelheit, Stille, leeren Raum, Zeit (in Schall und Bewegung) sowie Atmosphären von der Art des Klimas, der klimatisch-optischen Atmosphären (wie etwa heiterer Morgen, friedlicher Abend, Gewitterstimmung) und der Gefühle wahr, aber auch Sachverhalte und Situationen, und all das nicht weniger als Farben, Schälle, Flächen und Bewegungen. An einem trüben Novembertag sehen wir z. B. beim Blick durchs Fenster gleich, daß es regnet oder diesig ist (zwei Sachverhalte), oder wir nehmen eine trostlose, niederschlagende Atmosphäre, die uns elend oder verdrossen stimmt, oder auch eine sanft melancholische oder friedliche wahr, und das alles, ehe wir Farben, Formen oder Bewegungen (z. B. von Regentropfen) da draußen genau ins Auge fassen. Dieses breite Spektrum der natürlichen Wahrnehmung wird aber für das Nachdenken drastisch beschränkt, sobald sich dieses, indem es sich mit jener abgibt, von einfachen physiologischen Tatsachen leiten läßt, die vor aller Wissenschaft schon jedermann vertraut sind: z. B., daß wir anderes sehen (wenn auch keineswegs nichts), sobald wir die Augen schließen oder drehen oder den Kopf wenden, und anderes hören, wenn wir die Ohren zuhalten, usw. Von diesen unbezweifelbaren Beobachtungen und ihrer großartigen Vertiefung in der wissenschaftlichen Physiologie ist es nur ein unauffälliger, meist gar nicht bemerkter Schritt bis zu der verhängnisvollen Theorie, daß gewisse Körperteile – die uns als Sinnesorgane vertrauten, eventuell mit Zusatz gewisser Teile des peripheren und zentralen Nervensystems oder anderer – als Werkzeuge oder Schleusen alle Wahrnehmung vermitteln, indem sie Reize der Außenwelt aufnehmen und einer Ablesung oder Verarbeitung im Körperinneren oder in der Seele zuführen. „Verhängnisvoll“ nenne ich diese Theorie, den Physiologismus in der Wahrnehmungslehre, hier besonders deshalb, weil sie das Spektrum der Wahrnehmung unnatürlich verengt: Alle vorhin genannten Gegenstandsorten außer Farben, Schällen, Flächen und Bewegungen passen nicht in den physiologistischen Rahmen der Wahrnehmung, teils weil sie (wie Dunkelheit, Stille, leerer Raum, Zeit, Sachverhalte und Situationen) keinen physischen Signalen an die Sinnesorgane spezifisch zugeordnet werden können, teils (im Fall der Atmosphären), weil es unmöglich ist, sie in umschriebenen Sendern solcher Signale unterzubringen. Die Wahrnehmungslehre der Griechen legt sich schon seit ihren Anfängen bei Alkmaion auf eine fast borniert physiologistische Thematik fest, aber endgültig triumphiert diese erst seit Demokrit, Platon und Aristoteles. Von Sehen der Augen oder in den Augen sprechen schon Homer und Hesiod, aber noch ohne physiologistische Konsequenzen; das Sehen der Sachverhalte und Situationen mit *einem* Blick, ohne Nachdenken, ist Homer noch so natürlich, daß er dafür

---

<sup>39</sup> Diese Skizze des Ursprungs und einiger Folgen des wahrnehmungstheoretischen Physiologismus wird in meinem Buch: *Die Wahrnehmung* (System der Philosophie Bd. III, Teil 5 [1978]) 188–196 breiter ausgeführt und belegt; daher kann ich in diesem Zusammenhang hier auf spezielle Anmerkungen verzichten.

ein eigenes Verbum (voeiv) hat. Parmenides versteht Wahrnehmung, namentlich Sehen, als leibliches Innesein und scheint den Physiologismus schon im voraus ironisch abzukanzeln, indem er davor warnt, Augen und Ohren „spielen zu lassen“, da jene blickziellos seien und diese nur objektloses Gedröhn zu Stande brächten. Als Einziger unter allen Theoretikern der Wahrnehmung läßt er unter deren Gegenständen eigens die Stille zu, die erst das physiologistische Vorurteil als bloßen Mangel an Schall wegdisputiert hat; sein Schüler Melissos läßt Sehen und Hören von Sachverhalten – daß Elemente, Metalle und weiße oder schwarze Gegenstände sind, Einiges lebendig und anderes tot ist – ganz naiv gelten, ohne sich Sorgen zu machen, wie dergleichen die körperlichen Sinne erreichen kann. Empedokles ist der physiologistischen Reduktion der Wahrnehmungsgegenstände noch so wenig verfallen, daß er ein Sehen der Liebe postuliert, die räumlich ausgedehnt (gleich lang wie breit) sei und mitten unter den stofflichen Elementen ihr wirbelndes Wesen treibe. Damit meint er nicht etwa, wie Kurt v. Fritz ihn verstanden hat, daß wir Liebe primär in den eigenen Gliedern spüren und daraufhin, etwa durch Einfühlung, im Kosmos wiederfinden; müßte ihm dann doch als Trivialität gelten, was er vielmehr als seine ureigenste Entdeckung in Anspruch nimmt: daß diese Liebe, die da draußen bemerkt werden kann, eben die Aphrodite ist, die den menschlichen Gliedern eingepflanzt als Liebesneigung wirkt. Vielmehr hat Empedokles die Liebe so unbefangen gesehen, wie wir heute eine Atmosphäre von Verlegenheit, Albernheit, kollektiver Niedergeschlagenheit und Aufgeregtheit oder feierliche Stille wahrnehmen, wenn wir, vielleicht nichts ahnend, „hineinplatzen“ und uns dann so etwas „entgegenschlägt“. Von all dem läßt die physiologistische Kanonisierung der Wahrnehmungslehre durch Aristoteles nur drei Typen des Wahrnehmbaren übrig: die spezifischen Objekte einzelner Sinne (Farbe, Schall, Geruch pp.), die gemeinsamen Objekte mehrerer Sinne (Größe, Gestalt, Bewegung, Zahl), und schließlich eine schmale Brücke zur Welt der Dinge, die aber in der Wahrnehmung nur nebenbei (per accidens) betreten werden kann: Sachverhalte des Typs, daß dieser weiße Fleck da Sohn des Diareus ist.

Die Bedeutung der physiologistischen Verkürzung des Spektrums der Gegenstände natürlicher Wahrnehmung für die Verfestigung der psychosomatischen Anthropologie läßt sich leicht an den Gefühlen zeigen. Der Physiologismus gestattet nicht mehr, von diesen zu sagen, sie würden wahrgenommen, wie die Liebe von Empedokles oder Eros, von dem Ibykos sagt, jener habe ihn mit schmelzenden Augen unter dunklen Lidern angeblickt.<sup>32</sup> Dieses Wegdeuten der Wahrnehmbarkeit von Gefühlen kommt der Introjektion zugute: Das Gefühl kann nicht mehr mit der Wahrnehmung einströmen, sondern wird in der Seele angesiedelt, als privater Bestandteil einer persönlichen Innenwelt, und sei es auch der heilige Geist des pfingstlichen Enthusiasmus christlicher Liebe und Freude.<sup>40</sup> Nicht weniger kommt die Verdrängung der Sachverhalte aus dem Bereich des Wahrnehmbaren, allenfalls mit dürftigen Resten an dessen Rand, der Tendenz

<sup>40</sup> Dazu mein Buch: *Das Göttliche und der Raum* (System der Philosophie, Bd. III, Teil 4 [1977]) 25–33.

zugute, die Seele dem Körper gegenüber zu ermächtigen. Auf Sachverhalte kann bei Beschreibung der Welt und des Verhaltens zu ihr nämlich nicht verzichtet werden; Regentropfen z. B. hätten für uns keine oder eine ganz andere Bedeutung, wenn wir nicht merken könnten, daß es regnet. Die Wahrnehmung darf solche Sachverhalte laut physiologistischem Dogma nicht mehr geradezu präsentieren; daher wird die Seele dazu berufen, als Geist oder Verstand die fehlenden Sachverhalte in der subjektivierten Form von Urteilen nachzuliefern und in den rohen Stoff der Wahrnehmung hineinzulegen. Gleich nachdem Platon im *Theätet* durch Deutung der Augen, Ohren usw. als Sinnesorgane, d. h. Werkzeuge der Wahrnehmung von Qualitäten wie Weiß, Schwarz usw., den Physiologismus endgültig etabliert hat, begründet er den Rationalismus, indem er die Sachverhalte, daß etwas ist, was es ist und wie es sich zu etwas verhält, aus der Wahrnehmung verweist und der Einsicht des Verstandes oder Urteilsvermögens überträgt. Im aristotelisch-scholastischen Lehrgebäude übernimmt der *intellectus componens et dividens* diese Aufgabe. Schließlich bringt Kant den abenteuerlichen Gedanken vor, erst der Verstand trage durch eine *Synthesis* an Hand von Urteilsformen Verbindung in die sonst chaotische Wahrnehmung hinein. Durch die physiologistisch von körperlichen Sinnesorganen her verstandene Wahrnehmung ist die Seele nach dieser Denkart dem Körper verbunden, während sie als urteilende, Sachverhalte zur Wahrnehmung hinzubringend, sich über den Körper erhebt und so einen eigenen, unerläßlichen Beitrag zum Weltbild leistet. Auf diese Weise hat der Physiologismus durch seinen Sprößling, den Rationalismus, der Verfestigung des psychosomatischen Dualismus nachhaltig Vorschub geleistet.

### III. Die Objektivierung der Außenwelt

Nachdem der Physiologismus das Spektrum des Wahrnehmbaren empfindlich verkürzt hat, muß das gedankliche Verständnis für Atmosphären verkümmern. Homer zeigt lebhaften Sinn für den atmosphärischen Charakter der Gefühle; seine Figuren werden von Liebesbegier und von Kummer umhüllt wie von einer Wolke.<sup>41</sup> Nach Sophokles löst Ares beklommenen Kummer von den Augen.<sup>42</sup> Sehr deutlich wird an dieser Wendung ein Gefühlsverständnis, das Angst und Kummer als sichtbare, umhüllende Atmosphären anerkennt. Der Physiologismus macht Schluß damit. Die Gefühle werden in private Seelenzustände umgedeutet. Atmosphären anderer Art, wie das Klima und die klimatisch-optischen Atmosphären, werden heimatlos. Sie scheinen zu sehr an den Körpern zu haften, um die Übersetzung in Seelenzustände zu vertragen, und sind nicht körperlich genug, um im Zeichen des Physiologismus als Gegenstände der Wahrnehmung anerkannt zu werden. Die Folge ist, daß eine der wichtigsten alltäglichen Wahrnehmungen, die klimatische, von der Wahrnehmungslehre bis in unsere Zeit nicht

<sup>41</sup> Dazu mein in Anm. 6 genanntes Buch, 409 f.

<sup>42</sup> Aias 706; Hölderlin stellt die Zeile seinem Gedicht „Der blinde Sänger“ voran.

als prägnanter Typ abgehoben worden ist. Der Physiologismus benötigt als Gegenstände der Wahrnehmung Körper, die den körperlichen Sinnesorganen entsprechen. Er begünstigt das sonst keineswegs selbstverständliche Körpermodell bei der Vorstellung von Gegenständen überhaupt.

Im 5. Jahrhundert v. Chr., als er sich durchsetzte, gewann dieses Modell noch zusätzliche erkenntnistheoretische Bedeutung. Der eleatische Zweifel am wahren Sein der wahrnehmbaren, veränderlichen Gegenstände traf sich damals mit der wiederauflebenden archaischen Skepsis gegen die Leistungsfähigkeit der menschlichen Erkenntnis. Empedokles suchte diesen Bedenken mit dynamischen Invarianten des Weltlaufs (Liebe und Groll) zu begegnen. Demokrit hatte den genialen Gedanken, zu diesem Zweck vielmehr das vom Physiologismus empfohlene Körpermodell aufzubieten, das sich der Skepsis entgegenhalten läßt, weil sich feste Körper mit den Eigenschaften, die sich im zentralen Gesichtsfeld zählen lassen, beharrlich und intersubjektiv unzweideutig zu präsentieren pflegen. Wenn jemand feste Körper im zentralen Gesichtsfeld zählt oder mißt – auch das Messen ist ein Zählen – und dann er selbst oder ein anderer die Operation wiederholt, pflegt das Ergebnis nicht so zu schwanken, wie das Urteil über Farben oder gar über atmosphärische Stimmungen, es sei denn, daß Veränderungen gewisser bekannter Typen mit deutlich erkennbaren Ursachen eingetreten sind; diese lassen sich dann aber gedanklich beherrschen und vom Ergebnis abziehen. Nur was diesem Standardmodell rigoroser Vergegenständlichung mit Hilfe des Zählens fester Körper im zentralen Gesichtsfeld sich fügt, läßt Demokrit als objektive Außenwelt gelten; alles andere, namentlich die sogenannten sekundären Sinnesqualitäten, wandert als „bloß subjektiver“ Abfall in die vom menschlichen Selbstermächtigungsstreben bereitgestellte Seele, die damit zum Sammelbecken des Scheinhaften, des nicht ganz ernst und nicht als wirklich zu Nehmenden, herabsinkt. Noch für Kant ist „objektive Realität“ fast synonym mit „empirische Wirklichkeit“. Die Disziplinierung der Person durch das Bedürfnis nach Ermächtigung gegen die unwillkürlichen Regungen hat die Seele als Innenwelt geschaffen und dem Körper entgegengesetzt; die Disziplinierung der Außenwelt durch rigorose Objektivierung füllt diese Seele mit dem dabei abfallenden Material, das sich so schroffem Anspruch nicht fügt, wie mit dem weichen Nebel des schwankenden Subjektiven im Gegensatz zur Härte objektiver, auf intersubjektiv übereinstimmende Ergebnisse des Zählens und Messens gegründeter Tatsachen. Erst die Neuzeit, in gleichem Maß auf den Schultern Platons und Demokrits sich erhebend, hat mit ihrer Naturwissenschaft und Technik aus dieser doppelten Disziplinierung alle Konsequenzen gezogen. Der moderne Ingenieur, der mit nüchterner Selbstdisziplin alles Begegnende auf das Zähl- und Meßbare reduziert, schließt so den Bogen zwischen diesen beiden Säulen der psychosomatischen Anthropologie: der Selbstermächtigung der Person und der Objektivierung der Außenwelt.

## B. Krisen in der Geschichte der psychosomatischen Anthropologie

### I. Empedokleisches im Urchristentum

Empedokles hat ein Reinigungsgedicht geschrieben, das als Seelenwanderungslehre mißverstanden wird, doch ist in seinen wörtlichen Fragmenten von einer Seele nicht die Rede, und ich glaube nicht, daß er als Vertreter der psychosomatischen Anthropologie in Anspruch genommen werden darf. Der Mensch, wie er ihn sieht, ist vielmehr leibliches Resonanzzentrum für räumlich ausgedehnte, mächtig auf ihn und auf einander wirkende Atmosphären, die ihn umhüllen und durchdringen, in erster Linie für den trennenden Groll und die zusammenführende Liebe, von der Empedokles sagt, daß sie, für waches Bemerkn gleich lang wie breit zu sehen, unter den Namen der Freude und der Aphrodite als den sterblichen Gliedern eingepflanzt in Geltung stehe und das sei, worin die Wesen zu einander streben, wie andererseits im Groll aus einander. Im kosmogonischen Prozeß verdrängt die Liebe nach Empedokles den Groll und erfüllt den Raum, in dem sich dann unter ihrem Einfluß die Geschöpfe bilden und mischen.<sup>43</sup> Die φιλότης des Empedokles ist wohl eine andere Liebe als die ἀγάπη des Johannes, aber in ihrer anthropologischen Funktion und Bedeutung gleicht sie ihr. Im 1. Johannesbrief heißt es: „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott in ihm.“ Auch diese Liebe ist also einerseits eine umgreifende Atmosphäre und andererseits etwas, das die Betroffenen in sich spüren, wovon sie durchdrungen werden. Wie nach dem 1. Johannesbrief jeder Liebende aus Gott (der Liebe) geworden ist, bilden sich nach Empedokles erst aus der siegreichen Liebe die sterblichen Geschöpfe. Ähnlich, wie bei Johannes Gott in seinem Wesen als Liebe, werden im paulinischen oder pseudopaulinischen Kolosserbrief die Leidenschaften als ausgedehnte Atmosphären verstanden: Begierde, Habsucht, Zorn und das Pathos schlechthin sind nach den Worten des Verfassers etwas, worin die Christen vor ihrer Bekehrung herumgingen.<sup>44</sup> Der Gnostiker Markos fordert gar vom Bekehrten: „Nimm den Bräutigam auf, und gehe in ihm herum.“<sup>45</sup> Die atmosphärischen Mächte tragen im Urchristentum wie bei Empedokles (und ähnlich bei Aischylos)<sup>46</sup> ihren Streit unter sich aus: Vollkommene Liebe, so heißt es im 1. Johannesbrief, treibt die Furcht aus – auch Paulus beschreibt die Liebe als sich verhaltendes Subjekt<sup>47</sup> –, und nach Hermas vertreibt eindringender Jähzorn aus dem Menschen den heiligen Geist, so wie ein Gefäß überläuft, wenn man zu viel Flüssigkeit hineinschüttet.<sup>48</sup> Atmosphäre, in die man

<sup>43</sup> Zu Empedokles vgl. mein in Anm. 6 genanntes Buch, 474–476.

<sup>44</sup> Kolosser 3, 5–8.

<sup>45</sup> Irenaeus *Adversus haereses* I 13, 3.

<sup>46</sup> Zu Aischylos in dieser Hinsicht vgl. mein in Anm. 6 genanntes Buch, 424–427.

<sup>47</sup> 1. Korinther 13, 4 ff.

<sup>48</sup> Hermas, *Der Hirt*, Mandatum V 1, 2.3; V 2, 5. Ausführlicheres über dieses ur- und frühchristliche Verständnis der Leidenschaften bietet mein in Anm. 6 genanntes Buch, 508–515.

hineingeht, und wachende, den Streit als Widersacher entkräftende Macht ist nach urchristlichem Verständnis ebenso der Friede.<sup>49</sup>

Die Übereinstimmung frühgriechischen und ur- oder frühchristlichen Verständnisses der Betroffenheit des Menschen von atmosphärischen Mächten ist Kardinalsymptom eines Selbstverständnisses, durch das die anfangenden Christen hinter die psychosomatische Anthropologie und den Innenweltglauben auf ein vorplatonisches und vordemokratisches Niveau zurückgehen. Wichtigstes Dokument dieses Selbstverständnisses ist das Corpus der Paulusbriefe.<sup>50</sup> Paulus kennt keine Seele, und auch nicht die Tendenz menschlicher Selbstermächtigung, die die Seele zu Stande gebracht hat. Er sagt im Römerbrief: „Wenn ich tue, was ich nicht will, dann tue nicht ich das, sondern die Sünde, die in mir wohnt.“ Die Leidenschaften des Menschen sind für ihn nicht dessen eigene, sondern „die Leidenschaften der Sünden“. Das ist die Gesinnung Agamemnons in der *Ilias* und Helenas in den Troerinnen:<sup>35</sup> Schuld an dem Bösen, das ein Mensch vollbringt, ist die Schuldmacht selbst, die ihn besessen hält. Für sich hat der paulinische Mensch bloß seinen Leib, seine Glieder, aber dieser Leib ist nicht der Körper, den der psychosomatische Dualismus der Seele, der Innenwelt und damit der Person selbst entgegensetzt, sondern Herd und Sitz der Regungen, die Tun und Leiden des Menschen bestimmen. In erster Linie ist er für Paulus der Schauplatz des Kampfes zwischen Geist und Fleisch. Diese beiden überpersönlichen atmosphärischen Mächte nach Paulus gleichen dem Paar Liebe–Groll des Empedokles: Wie dessen  $\phi\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$ <sup>43</sup> ist der Geist für Paulus Liebe und Freude<sup>40</sup>, und das Fleisch ruft Streit und Eiferung unter den Menschen hervor, nicht anders als der Groll, den Empedokles ja auch „Streit“ nennt. Wenn Paulus das Fleisch durch dessen Werke charakterisiert, ist diese Rede von Werken nicht anders zu verstehen, als bei Homer und Hesiod die Rede von Werken der Aphrodite. Diese Aphrodite ist eine wirkende Sphäre, in die man eintreten, an die man rühren kann, so, wie Pindar vom ersten Geschlechtsverkehr eines Mädchens sagt, es habe damals zuerst an die süße Aphrodite gerührt, und wie wir noch heute von einem Menschen sagen können, er sei mit der Sphäre des Erotischen in Berührung gekommen.<sup>51</sup> Das klingt freilich wie eine etwas geschwollene Umschreibung, während solche Sphären oder Atmosphären für die frühen Griechen und für Paulus drastisch eingreifende Mächte sind. Gut paßt in diesen Zusammenhang, daß bei Paulus die Besessenheit von Göttern wiederkehrt, die ich vorhin in der *Ilias* und der frühen Lyrik, bei Aischylos und Euripides aufgezeigt habe. Paulus kennt sie als Besessenheit von Christus – „Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern es lebt in mir Christus“ – und vom heiligen Geist, bis hin zu der drastischen leiblichen Expektoration, daß der Geist selber es ist, der im Menschen „Abba“ seufzt oder ächzt. Im Zeichen der psychosomatischen Anthropologie wäre kaum der eigene Leib des Menschen, sondern eher die vermeintliche seelische Innenwelt dazu aus-

<sup>49</sup> Dazu mein in Anm. 40 genanntes Buch, 34 f.

<sup>50</sup> Die Anthropologie des Paulus behandle ich ausführlich in meinem in Anm. 3 genannten Buch, 507–528; für das hier Folgende bes. 507–514. Stellenbelege sind dort zu finden.

<sup>51</sup> Vgl. mein in Anm. 40 genanntes Buch, 27 f.

ersehen worden, den göttlichen Geist zu empfangen; dessen Tempel ist für Paulus aber jener, nicht diese.

Die Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses nimmt keine Rücksicht darauf, ob ihre wesentlichen Motive von öffentlich als solche anerkannten und abgestempelten Philosophen stammen, oder von Denkern anderer Art wie Paulus und Johannes. In der Geschichte der abendländischen Philosophie, soweit sie mit Leib und Seele befaßt ist, bleibt die urchristliche Episode jedenfalls dadurch denkwürdig, daß hier einmal so radikal wie sonst nie mehr bis auf unsere Zeit versucht worden ist, das Rad zurückzudrehen, hinter die Innenwelthypothese und den psychosomatischen Dualismus, und dabei auch zwei vorhin analysierte Hauptmotive dieser Prägung des menschlichen Selbstverständnisses außer Kraft zu setzen, nämlich die Ermächtigung der Person gegen ihre unwillkürlichen Regungen und die Objektivierung der Außenwelt. Es ist bei einer Episode geblieben. Platon hat Paulus in der Entwicklung des Christentums bald an den Rand gedrängt. Die urchristliche Revolution hatte geschichtsmächtige Tendenzen herausgefordert, denen sie in den folgenden fast zwei Jahrtausenden nicht gewachsen war. Platon und Demokrit, Kant und die im Gefolge ihres Denkens aufstrebende moderne Technik haben den Gang der Geschichte bis zur Stunde im Großen diktiert.

## II. Der aristotelisch-averoistische Ausbruch aus dem psychosomatischen Dualismus

Vielleicht das rätselhafteste unter allen Fragmenten des Parmenides, das 16. in der Zählung von Diels, handelt vom Menschen und seiner Erkenntnis in vier Verszeilen; während die vierte zu schwierig ist, um ohne Gelegenheit zu spezialistischer Diskussion auch nur eine Übersetzung zu gestatten, biete ich folgende für die ersten drei an: „Wie es sich jeweils verhält mit der Mischung der vielfach herumirrenden Glieder, so ist der Bemerk den Menschen zur Seite getreten; das Selbe nämlich mit dem, was sie darsinnt, ist Leiblichkeit den Menschen.“ Für diese sonderbare Verdeutschung habe ich mich anderswo gerechtfertigt.<sup>52</sup> Sie ist keineswegs unanfechtbar; hier genügt aber zur Not schon der erste Satz, dessen Übersetzung eigentlich als unproblematisch gelten dürfte. Parmenides spricht vom νόος, dem späteren νοῦς, für den man im Deutschen „Geist“ zu sagen pflegt; ich wähle die bizarre Neubildung „Bemerk“, weil das Wort „νοεῖν“ bei Parmenides und seinen Zeitgenossen nichts Übersinnliches meint, sondern ein Bemerk, d. h. ein Sehen oder Gewahren, daß etwas sich irgendwie verhält.<sup>53</sup> Parmenides deutet menschliches Erkennen oder vielmehr Innewerden – das Darsinnen (φρονεῖν), von dem im zweiten Satz die Rede ist – als Hinzutreten des Bemerk (νόος, νοῦς), einer Art von Regungsherd des Bemerkens, zu einer leiblichen Disposition in

<sup>52</sup> In meinem in Anm. 6 genannten Buch, 14–16, vgl. mein in Anm. 39 genanntes Buch, 188.

<sup>53</sup> Dazu mein in Anm. 39 genanntes Buch, 191.

einer auf diese abgestimmten Weise. Von einer Innenwelt oder gar einer Menschenseele, einem persönlichen Geist, ist keine Rede; Parmenides lebt und denkt vor der Introjektion und versteht menschliche Überzeugung daher nicht als persönlichen Vollzug, sondern als Besessenheit von Mächten, denen der Mensch folgt und die ihn steuern, namentlich von der ihrerseits der Wahrheit folgenden Überzeugung<sup>54</sup> oder von Ratlosigkeit<sup>55</sup>. Diese frühe Erkenntnisanthropologie ist zunächst ohne Wirkung untergegangen. Sie taucht aber in verwandelter Gestalt bei Aristoteles wieder auf, als dieser als Erster in seiner Seelenlehre gegen den platonischen, psychosomatischen Dualismus rebelliert. Aristoteles bindet die Seele so eng an den Körper, daß dieser Dualismus entfällt, kann aber einem neuen Dualismus nicht entgehen, weil er, um dem Denken gerecht zu werden, wie Parmenides einen hinzutretenden – er sagt gar: einen von außen (θύραθεν) eintretenden<sup>56</sup> – Geist (νοῦς) nicht entbehren kann. Auf diese endlos beredete und beredbare, vielschichtige Problematik der aristotelischen Seelen- und Geistlehre will ich nun mit möglichst wenigen Worten raffend eingehen.

Nuyens hat deutlich gemacht, daß mehrere Stufen in der Entwicklung der Seelenlehre bei Aristoteles unterschieden werden müssen.<sup>57</sup> Hier interessiert nur die letzte, die allein originell geprägt und geschichtlich wirksam geworden ist. Aristoteles definiert nun: „Notwendig also ist die Seele Wesen als Aussehen eines naturhaften lebensfähigen Körpers.“<sup>58</sup> Aussehen oder Idee (εἶδος) ist für Aristoteles so etwas wie eine prägnante Gestalt, die in vielerlei verschiedenem Stoff als dieselbe sich durchhalten kann, gleich einer Melodie, die durch alle Tonarten oder sonstigen Darbietungsweisen (mit Singstimmen, Musikinstrumenten usw.) hindurch als dieselbe hervortritt. Das charakteristische Gepräge einer solchen Gestalt sucht Aristoteles in ihrer Funktion (ἐνέργεια). Im Fall der Seele handelt es sich um die Idee, das Aussehen, den Prägnanztypus eines Lebewesens mit den charakteristischen Funktionen einer Lebendigkeit. Diese Auffassung der Seele, die nach der eigenen Bekundung des Aristoteles (im 6. Kapitel des 8. Buches der *Metaphysik*) den psychosomatischen Dualismus Platons überwinden soll, erreicht wenigstens dieses Ziel, da zwischen einem lebensfähigen Körper und dem diese Fähigkeit realisierenden Gepräge seiner Lebendigkeit kein Riß klafft. Sie ist für vegetative und animalische Lebendigkeit einschließlich der – physiologisch mißverstandenen – Wahrnehmung auch ganz plausibel, weniger aber für das Fühlen, das Denken, den Entschluß. Um Fühlen und Wollen hat Aristoteles sich geringe Sorge gemacht, mehr aber um das Denken in Bedeutungen. Da auch dieses in der Seele, wie er sie versteht, vorkommen soll, muß er sich auf den Einwand gefaßt machen: diese Seele *sei* gar nicht von sich aus Aussehen des Körpers, sondern *fungiere* nur zum Teil als solches, zum anderen Teil aber in der

<sup>54</sup> Fragment 2 Z. 4 nach Diels-Kranz (s. Anm. 15).

<sup>55</sup> Fragment 6 Z. 5.

<sup>56</sup> De generatione animalium, 736 b 28.

<sup>57</sup> F. Nuyens, L'évolution de la psychologie d'Aristote (Louvain 1948); vgl. mein in Anm. 3 genanntes Buch, 488, Anm. 268.

<sup>58</sup> De anima 412 a 19–21.

grundverschiedenen Rolle als Herd und Motor der Gedanken. Damit hätte der platonische Dualismus, vielleicht in Gestalt einer Seelenteilung neuer Art, wieder Erfolg gehabt. Dieser Gefahr beugt Aristoteles durch seine Lehre von der Wesenlosigkeit des  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  vor: Der sogenannte Geist der Seele hat nach seiner Behauptung gar keine eigene Natur außer dieser, daß er fähig ist, Gedanken aufzunehmen.<sup>59</sup> Aristoteles vergleicht ihn insofern einer leeren Schreibtafel (*tabula rasa*)<sup>60</sup>, und Alexander von Aphrodisias verdeutlicht diesen Gedanken noch konsequenter im Sinne des Aristoteles, indem er hinzufügt: eigentlich sei das Analogon des Geistes nicht die unbeschriebene Tafel, sondern ihre Unbeschriebenheit, die bare Aufnahmefähigkeit.<sup>61</sup> Auf Grund dieser Wesenlosigkeit bringt der Geist der Seele, obwohl er sich am Aussehen des Körpers (also an der Seele nach Aristoteles) nicht beteiligt, doch in diese nichts hinein, was ihrer Entfremdung vom Körper Vorschub leisten könnte. Damit entsteht aber das Problem: Woher kommen ihm die Gedanken? Um diese Frage beantworten zu können, führt Aristoteles einen neuen, schaffenden Geist ein, zu dem sich der Geist der Seele als Stoff verhalten soll. Dieser schaffende Geist, der später so genannte *intellectus agens*, darf nun natürlich, wenn die ganze Konstruktion nicht zusammenbrechen soll, nicht abermals Teil oder Zubehör der Seele sein, und in der Tat: Aristoteles denkt nur an einen einzigen, allen Seelen transzendenten *intellectus agens*. Das ist von Albert dem Großen und Thomas von Aquin über Franz Brentano bis zu Paul Wilpert immer wieder bestritten worden, stellt sich aber heraus, wenn man die Grundsätze des Aristoteles über Tun und Leiden überhaupt mustert. Da Aristoteles den *intellectus agens* mit der Begründung einführt, wie überall müsse es auch in der Seele, entsprechend dem Verhältnis von Kunst und Stoff, die Unterschiede des Tätigen und Leidenden geben,<sup>62</sup> hat man vorschnell gefolgert, nach Aristoteles müsse jede Seele ihren *intellectus agens* in sich tragen; das war von je das Hauptargument gegen die averroistische Deutung der Geistlehre des Aristoteles.<sup>63</sup> Damit ist es nichts; denn Aristoteles lehrt allgemein und so auch in *De anima*<sup>64</sup>, daß die Funktion ( $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ) des Tätigen, die Ausübung seiner Tätigkeit, im Leidenden sei, hier also in der Seele, aber daraus folgt nicht etwa, daß dies auch für das Tätige selbst (den *intellectus agens*) gelte. Prototyp der Gegenüberstellung des Tätigen und Leidenden ist für Aristoteles die geschlechtliche des Männlichen und Weiblichen.<sup>65</sup> Indem er das Grundverhältnis an diesem Mo-

<sup>59</sup> Ebd. 429 a 21–24.

<sup>60</sup> Ebd. 429 b 31–430 a 2.

<sup>61</sup> Alexander von Aphrodisias, *De anima* ed. Bruns (Supplementum Aristotelicum II 1) (1887) 84 Z. 25–27.

<sup>62</sup> Aristoteles *De anima* 430 a 10–14.

<sup>63</sup> So noch P. Wilpert, *Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts*, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet* (Beitr. zur Gesch. der Philos. u. Theol. des Mittelalters, Supplementband III) (1935) 461, Anm. 62.

<sup>64</sup> 414 a 11 f.; vgl. Physik 202 a 21–b 22.

<sup>65</sup> *De generatione animalium*, 729 b 12 f.

dell (sowie dem ebenbürtigen des Handwerkers, der den Stoff zum Werk formt) studiert, kommt er zu den Ergebnissen, daß das Tätige dem Leidenden transzendent sein müsse – schon wegen seiner größeren Würde, die er übrigens auch dem intellectus agens, verglichen mit dem empfänglichen Geist der Seele, eigens zuspricht<sup>66</sup> –, und daß ein einziges tätiges Prinzip jeweils viele Empfänger mit seiner Tätigkeit versorge.<sup>67</sup> Was dies – namentlich im Licht des aristotelischen Sparsamkeitsprinzips „Gott und die Natur tun nichts umsonst“<sup>68</sup> – für die Einzigkeit des intellectus agens bedeutet, liegt auf der Hand.

Sowohl die Logik der aristotelischen Seelenlehre als auch die Prinzipien des Aristoteles über Tun und Leiden drängen also die Annahme auf, daß Aristoteles mit einem einzigen, dem empfänglichen Geist der Seele transzendenten intellectus agens für viele, wahrscheinlich für alle denkenden Seelen auszukommen glaubt. Damit ist mindestens für das Gedankenleben ein Standpunkt vor der Introjektion zurückgewonnen, der dem zuvor erörterten des Parmenides weitgehend gleicht. Dem νοῦς (νόος) des Parmenides, der der menschlichen Leiblichkeit beim erfassenden Innewerden in auf sie abgestimmter Weise zur Seite tritt, entspricht bei Aristoteles der schaffende νοῦς, der wie das Licht<sup>69</sup> in ein selbst wesenloses Aufnahmevermögen der menschlichen Seele, die das Aussehen eines naturhaften lebensfähigen Körpers ist, hineinstrahlt. Alexander von Aphrodisias hat diese bei Aristoteles skizzenhaft gebliebene Geistlehre folgerecht ausgeführt. Die Seele und ihr höchstes Vermögen, der empfängliche Geist, die nach ihm untrennbar vom Körper und mit diesem vergänglich sind,<sup>70</sup> werden von Alexander noch inniger als von Aristoteles an den Körper gebunden, nämlich so, daß die Seele nicht nur dessen Aussehen, sondern auch dessen Kraft sei, so, wie sich die Heilskraft zum Medikament verhält.<sup>71</sup> Andererseits betont Alexander energisch die Transzendenz des intellectus agens und dessen Wesensgleichheit mit dem göttlichen Geist,<sup>72</sup> und nach dem vielleicht unechten 2. Buch seiner Seelenlehre (der Mantissa) sind vier denkend nur noch Werkzeuge des göttlichen Geistes, der in uns sein Werk vollbringt.<sup>73</sup> Die Araber haben diese Transzendenz, wenn auch nicht die Göttlichkeit, des intellectus agens übernommen. Averroes zerbricht unter neuplatonischem Einfluß die Logik der aristotelischen Konstruktion, indem er auch noch den empfänglichen Geist über die Seele hinaus ins Transzendente erhebt; dabei bleibt aber die für die aristotelische Revolte gegen die platonische Seelenlehre charakteristische Verschiebung des Dualismus erhalten: An die Stelle des psychosomatischen Dualismus, der im Menschen einen Riß zwischen Körper und Seele erzeugt, tritt ein psychonoëtischer, der dem nun ganzheitlich verstandenen Menschen seine Denkkraft ganz oder zum Teil entwindet und

<sup>66</sup> De anima 430 a 18 f.

<sup>67</sup> De generatione animalium 729 b 9–12, 732 a 3–9; Metaphysik 988 a 2–7.

<sup>68</sup> Belege im Index Aristotelicus von Bonitz, 447 b 5–8.

<sup>69</sup> De anima 430 a 15.

<sup>70</sup> A. a. O. (s. Anm. 61) 17 Z. 9–15, 21 Z. 22–24, 29 Z. 22–24, 90 Z. 14–16.

<sup>71</sup> Ebd. 24 Z. 21–24.

<sup>72</sup> Ebd. 89 Z. 16–21, 90 Z. 20–91 Z. 4.

<sup>73</sup> Ebd. 112 Z. 18–20, 113 Z. 16–18.

diese einer übermenschlichen Instanz anvertraut. Diese Instanz, der intellectus agens, gilt schon dem Al Farabi (um 950 n. Chr.) als der heilige Geist, der im Islam als der Überbringer des Korans vom Himmel zur Erde geehrt wird,<sup>74</sup> und dieselbe Identifizierung findet sich in einem dem Averroes zugeschriebenen Traktat, der die Aneignung des intellectus agens durch den Menschen als dessen höchstes Glück und höchste Vollendung preist.<sup>75</sup> Die beiden radikalsten Vorstöße gegen den psychosomatischen Dualismus in der Geschichte, der urchristliche und der aristotelisch-averroistische, treffen sich also in der Ergriffenheit von einem seligmachenden, inspirierenden Prinzip, das als der heilige Geist angesprochen wird.

Die dramatische Geschichte des Averroismus, der dem Christentum im hohen Mittelalter als tödliche Bedrohung entgegentrat und durch das große Pariser Anathema von 1277 nur unzulänglich ausgerottet wurde, dann in Padua weiterblühte, erneut die kirchliche Reaktion und 1513 das Verdammungsurteil Leos X. in der 8. Sitzung des 5. Laterankonzils auf sich zog, ist so bekannt, daß ich darauf nicht näher einzugehen brauche.<sup>76</sup> Bonaventura, einer der schärfsten Rufer im Streit, faßt seine Vorwürfe gegen den Averroismus so zusammen, daß man in ihrem Mittelpunkt die Sorge um die Verantwortlichkeit des Menschen erkennt, also auch um die Ermächtigung der Person ihren unwillkürlichen Regungen gegenüber, die nach meiner Feststellung die wichtigste Quelle des psychosomatischen Dualismus gewesen ist.<sup>77</sup> In unserem Jahrhundert hat der Averroismus eine unerwartbare, vermutlich dem Autor selbst nicht bewußte Wiedergeburt in der Metaphysik von Ludwig Klages erhalten, der die Seele mit einer an die aristotelische Seelendefinition erinnernden Wendung als den Sinn des Leibes ausgibt und den transzendenten, einzigen Geist von außen einbrechen läßt, nun aber nicht mehr als höchste Vollendung und Beglückung, sondern als böse, katastrophale Lebensstörung. Klages verteidigt das unwillkürlich strömende, schauend empfängliche Leben gegen die Willkür geistigen Tuns; abermals tritt in seinem Werk also der Averroismus in Gegensatz zu der seit Jahrtausenden in der abendländischen Philosophie herrschenden Strömung, die die Ermächtigung des Menschen gegen seine unwillkürlichen Regungen verlangt und dafür auch den psychosomatischen Dualismus in Kauf zu nehmen bereit ist.

### C. Leib und Seele in der neuzeitlichen Philosophie

In der Neuzeit verfestigt sich der psychosomatische Dualismus, doch kommen dabei keine wesentlichen Motive mehr hinzu. Descartes löst sich von der scholastischen Seelenlehre, die zu vielfältigen, stets prekären Kompromissen zwischen

<sup>74</sup> Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. 11 (Edinburgh 1920 u. ö.) 791.

<sup>75</sup> Tractatus de animae beatitudine; daraus zitiert (mit genauer Quellenangabe) Ph. Merlan, Monopsychism Mysticism Metaconsciousness (Den Haag 1963) 96 f.

<sup>76</sup> Einen ausführlichen Abriss dieser Geschichte gibt M. M. Gorce, Averroisme, in: Dict. d'histoire et de géographie ecclesiastiques, vol. V (Paris 1931) Sp. 1032–1092.

<sup>77</sup> Bonaventura, Opera V (Quaracchi 1891) 514 (De decem praeceptis collatio II, 25).

ihrem aristotelischen Vorbild und dem Dualismus-Bedürfnis des damaligen Christentums genötigt gewesen war, und gelangt zu einem glatteren psychosomatischen Dualismus, ohne damit Platon zu erreichen; denn nie hat er so dualistisch gedacht wie dieser, der im Alter lehrt, daß der Körper getrennt und gesondert von der Seele Affektionen unterworfen sei.<sup>78</sup> Im Anschluß an Descartes, der die Ausdehnung zum Unterscheidungsmerkmal des Körperlichen gegenüber der Seele erhoben hatte, gewinnt der Dualismus neuen Auftrieb durch forcierte Betonung der Ausdehnungslosigkeit der Seele. Ein antikes, nicht von Aristoteles, sondern erst von Plotin<sup>79</sup> konzipiertes Lehrstück, das von der Scholastik übernommen wurde, bestand in der Behauptung, die Seele sei ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile. Diese im Mittelalter als definitiv im Gegensatz zur circumscriptiven, zerstückelbaren Ausdehnungsweise der Körper bezeichnete Anwesenheit der Seele in einem ausgedehnten Raumstück ist von mir als unteilbare Ausdehnung wieder zur Sprache gebracht und für die Phänomenologie der Leiblichkeit fruchtbar gemacht worden.<sup>80</sup> In der postcartesischen Neuzeit wird dieses Lehrstück suspekt, z. T. lächerlich gemacht; Kant kommt in den halb spülerischen Erörterungen seiner *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* noch einmal nicht ohne Wohlwollen darauf zu sprechen.<sup>81</sup> Der Rückzug der Seele aus dem Raum, den Descartes' und Leibniz' Cambridger Zeitgenosse Henry More noch einmal aufzuhalten suchte, treibt den psychosomatischen Dualismus auf die Spitze der Entfremdung des in der Seele angesiedelten Menschen von seinem Körper; Geulincx beschreibt sein Verhältnis zu diesem mit der lapidaren Formel: „Ich bin also bloßer Beschauer dieser Maschine.“<sup>82</sup> Die psychosomatischen Theorien von Leibniz und Spinoza sind bestimmt, diesen krassen Entfremdungs dualismus zu dämpfen, ohne seine begrifflichen Voraussetzungen preiszugeben.

Später hat Kant durch seine Behauptung der Illegitimität aller Schlüsse aus der Bestimmung der Seele als Substanz – namentlich des Schlusses auf Unsterblichkeit der Seele – beträchtlichen Eindruck gemacht. Für das Verhältnis von Leib und Seele folgt aber nichts daraus, nicht einmal bei Kant, der die alte Seelenvorstellung mit allem metaphysischen Ballast nur unter anderem Namen weiterschleppt, nämlich als das Gemüt, das ihm die Seelenvermögen Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft liefert, aus denen er seine Erkenntnis-metaphysik (die sogenannte Transzendentalphilosophie) konstruiert. Die Abfuhr, die Kant mit seiner Paralogismenlehre der *psychologia rationalis* erteilt hatte, führt allerdings im 19. Jahrhundert dazu, daß die Rede von Seele weitgehend gemieden wird, aber auch dadurch ist an der Sache wenig geändert, denn zum Erben der Seele wird nun das Bewußtsein; schon in Hegels *Phäno-*

<sup>78</sup> Philebos 41 c.

<sup>79</sup> Enneaden IV 2, 1, 62–67.

<sup>80</sup> In meinem in Anm. 3 genannten Buch, 40–53, vgl. meinen in Anm. 7 genannten Aufsatz, 328.

<sup>81</sup> In meinem in Anm. 3 genannten Buch, 48 f.

<sup>82</sup> *Ethica t. I c. II s. II § 8* (*Opera Philosophica rec. Land, Bd. III [Den Haag 1893] 33*).

*menologie des Geistes* tritt es wie eine selbständige Person auf, macht Erfahrungen usw. Husserl geht so weit, für das von ihm konstruierte reine oder transzendente Bewußtsein die Descartes'sche Definition der Seelensubstanz *expressis verbis* wieder in Anspruch zu nehmen.<sup>83</sup> Dagegen gewöhnen sich die Psychologen des 19. Jahrhunderts daran, vom Bewußtsein zu reden, als seien sie dabei im Reich gesitteter Empirie, frei von allen Schlacken des ausgebrannten Feuers der Metaphysik. Sie ahnen nicht, daß sie auf diese Weise die metaphysische und höchste problematische, sogar theoretisch unhaltbare Innenwelthypothese weiterschleppen,<sup>6</sup> und sorgen sich statt dessen höchstens um die Realität der Außenwelt. Erst um 1900, im Zeichen des von Avenarius und Mach eingeleiteten Empirio-kritizismus, tritt diese metaphysische Hypothese ins Licht möglicher Bedenklichkeit; 1912 veröffentlicht William James, der vorher vom Bewußtseinsstrom gefabelt hatte, eine Art Palinodie in seinem kritischen Essay: *Does consciousness exist?*<sup>84</sup> Ich habe die Innenwelthypothese und die Introjektion nicht nur widerlegt, sondern aus dieser Widerlegung auch produktive Folgerungen gezogen, indem ich in detaillierten phänomenologischen Analysen gezeigt habe, wie sich die Züge der Welt und der menschlichen Natur in weiten Gebieten verändern, wenn die alten Vorurteile fallen gelassen werden. Vielleicht beginnt damit ein drittes Zeitalter menschlichen Selbstverständnisses, nach dem vorplatonischen und dem zweiten, das mit den besprochenen Ausnahmen von Platon bis zur Gegenwart reicht. Davon ist hier nicht zu handeln.

---

<sup>83</sup> Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenol. Philosophie, 1. Buch, § 49 (Ausg. 1913, S. 92; Ausg. 1950, 115).

<sup>84</sup> Dazu mein in Anm. 6 genanntes Buch, 29–32 und die dort anschließende Auseinandersetzung mit dem Empirio-kritizismus.