

## Leib und Seele – Versuch einer systematischen Vermittlung dualistischer Theorie und menschlicher Lebenspraxis

Von Gerd Pohlenz

### I. Einführung in das Thema. Methode und Programm des Aufsatzes

Die Reflexion des Begriffs „Seele“ in der antiken griechischen Philosophie ist Teil philosophischer Versuche, heteronome Züge griechisch-religiöser Deutungen menschlichen Lebens durch das Prinzip der Selbsterkenntnis zu ersetzen. Epikurs atomistische Definition der Seele führt zu einer Liquidation des Glaubens an (die Möglichkeit) menschliche(r) Unsterblichkeit sowie des Glaubens an ein Eingreifen der Götter in menschliches Leben; Platons idealistisches oder dualistisches Verständnis der Seele dagegen, welches „Seele“ als eine Entität sui generis von der materiellen Welt unterscheidet, hält an jenen Überzeugungen zwar grundsätzlich fest, modifiziert sie aber im Sinne des Strebens nach ethischer Autonomie durch den Gedanken wesentlicher Teilhabe des Menschen an einem als Inbegriff der Weisheit verstandenen Jenseits und einer entsprechenden Entwicklung des eigentlich-„menschlichen“ Wesens. Interessant an solch idealistischem Verständnis von Seele ist m. E. die Einsicht, daß Jenseitsvorstellungen und ethische Autonomie einander nicht notwendig ausschließen, sondern einander ergänzen können. Schließlich enthalten ja auch Religionen ursprüngliche Elemente ethischer Autonomie, insofern gerade das menschliche Leben zentraler Bezugspunkt göttlicher Lebens(!)-Weisheiten ist. Umgekehrt hat Epikur nach seiner rein diesseitigen Definition der Seele Schwierigkeiten, Phänomenen wie Freiheitsbewußtsein und Todesangst gerecht zu werden.

Bezeichnend für die Tradition des philosophischen Idealismus ist das Bestreben, sorgfältig formulierte Konzepte von Leib und Seele (bzw. Geist, Vernunft) systematisch mit Konzepten (Prinzipien) individueller und politischer Praxis zu verbinden, welche dem Menschen nicht nur intellektuelle Orientierung bieten, sondern ihn auch emotional motivieren, seine Kräfte zum „Guten“ zu entwickeln und einzusetzen. Beim Vergleich der Wirkung antiker Atomisten und Idealisten auf das Leben in der Antike gewinnt man den Eindruck, daß jene zusätzlich motivierende Kraft dazu beitrug, Menschen zu positiver Mitgestaltung des politischen Lebens anzuregen und sie die Spannung zwischen Ideal und Realität durchhalten zu lassen. Daß sich diese



Spannung dabei nur in erheblich geringerem Maße mindern ließ, als prinzipiell möglich scheint, hatte u. a. auch im philosophischen Denken selbst liegende Gründe:

1. Idealistische Philosophie besaß zwar einige Überzeugungskraft, jedoch nicht genug, um einen intellektuell begründeten Consensus in den Grundfragen menschlichen Lebens und Zusammenlebens herzustellen; es fehlte an intellektuell verbindlicher Mitteilbarkeit ethischer Ideen ebenso wie an institutionellen Möglichkeiten einer alle Menschen erfassenden Bildung<sup>1</sup>.

2. Die von Platon mitbegründete Idee wesentlicher Gleichheit aller Menschen – hier: in ihrer „Teilhabe“ an der „Idee des Guten“ und in ihrem praktischen Streben nach dem Guten<sup>2</sup> – wird durch den weiteren Gedanken individuell sehr unterschiedlich ausgeprägter Fähigkeiten der Seelen, ihr eigenes Wesen zu erkennen und praktisch zu realisieren, in bedeutendem Maße wieder eingeschränkt. Diese Spannung noch innerhalb philosophischer Theorie illustriert am anschaulichsten ein von Platon selbst konzipierter Mythos, nach welchem die Menschen zwar „Brüder“, zugleich aber auch wesentlich wertverschieden sind; nur wenigen „Seelen“ sei (von Geburt an) „Gold“, den meisten bloß „Eisen“ beigemischt<sup>3</sup>. Erst der alternde Platon rückt die (eigentliche) Brüderlichkeitsidee im „Mitleid“ für den (stets unfreiwillig) Ungerechten<sup>4</sup> stärker in den Vordergrund.

Bemerkenswert an der weiteren Tradition des dualistischen Begriffs von Seele ist Augustinus' Feststellung, daß die Menschen dazu neigen, unter dem Eindruck der äußeren Welt ihre eigene Seele zu übergehen<sup>5</sup>. Augustinus bestätigt damit nicht nur die oben an der platonischen Philosophie hervorgehobene wechselseitige Durchdringung von Intellektualität und Emotionalität philosophischer Selbsterkenntnis, sondern deutet indirekt auch auf die Notwendigkeit, philosophische Selbstbesinnung des Menschen gleichsam gegen den Strom äußerer Eindrücke anzulegen.

Einen weiteren wesentlichen Schritt in der philosophischen Reflexion dualistischen Seelenverständnisses vollzieht Meister Eckhart: In „höllisch“ schmerzvoller Lösung von Gott um Gottes (!) und der Menschen willen finde der Mensch zu „etwas in der Seele, das Gott so verwandt ist, daß es eins ist und nicht vereint“<sup>6</sup>. Die von Meister Eckhart als notwendig begriffene psychologische Lösung von „Gott“ nimmt in der fortgeschrittenen Neuzeit allerdings in wachsendem

<sup>1</sup> Vg. Cicero, de divin. 2,4.

<sup>2</sup> Platon, Pol. 505e (vgl. 366 ff. u. Phaidr. 250a).

<sup>3</sup> Platon, Pol. 414d ff.

<sup>4</sup> Platon, Nom. 731.

<sup>5</sup> Augustinus, Conf. X,8.

<sup>6</sup> Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, Predigt 13 (Übersetzung Josef Quint), Diogenes TB 202.



Maße die Form eines radikalen Bruches mit „Gott“, „Seele“ und einschlägiger Tradition an. Damit verbundenes schärfstes Leiden von Menschen treibt dann seinerseits eine Wurzel kultureller Neubesinnung hervor, indem es sich in unentwegtem Fragen nach Sinn und Ziel menschlichen Lebens und Leidens artikuliert, wie bei Nietzsche<sup>7</sup>. Daß solches Fragen dann „ohne Antwort“<sup>8</sup> bleibt: auch durch traditionelle, als Widerspruch gegen das Leben selbst entlarvte Antworten wie das „asketische Ideal“<sup>9</sup> nicht zu beschwichtigen ist, läßt es nicht etwa von sich aus resignieren oder verstummen, sondern hält es gerade wach: Es ist eben ein aus menschlicher Existenz selbst hervorgebrachtes Fragen; gerade auch ohne (Aussicht auf) Antwort bleibt es unerbittlicher Anreger des Denkens, quälendes oder unverstandenes Indiz geistiger Blindheit bzw. Dunkelheit.

Nachhaltig erschüttert wird dualistisches Verständnis von Seele erstmals zu Beginn der Neuzeit durch die Fortschritte mathematisch und zunehmend empirisch und experimentell orientierter Naturwissenschaften, insbesondere der Astronomie und der Medizin. Die damit verbundene geistig-religiöse Krise wird am gründlichsten von Descartes durcharbeitet. Seine berühmteste Schrift trägt den bezeichnenden Titel: „Meditationen zur prima philosophia, in denen das Dasein Gottes und die Verschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper bewiesen werden“. Wichtige Punkte seiner Neuformulierung der traditionellen Lehre leib-seelischer Wechselwirkung sind: 1. die nicht-räumliche („nicht-ausgedehnte“) Natur der Seele; 2. die enge Beziehung zwischen Seele und Körper, insbesondere in den „Gefühlen und Begierden“<sup>10</sup>; 3. die unteilbare Einheit der Seele im Denken und Empfinden: z. B. ist Schmerz ein wesentlich seelisches Phänomen<sup>11</sup>; 4. die eigentliche Funktion der Seele sieht Descartes im Denken und Erkennen – es besteht gewissermaßen ein intensiver ‚Austausch von Informationen‘ zwischen Seele und Körper/Gehirn; den Tieren rechnet Descartes „überhaupt keine Erkenntnisse, sondern nur eine rein körperliche Phantasie“ zu<sup>12</sup>, – Tiere sind bloße biologisch-organische „Maschinen“; „Seele“ ist stets Geistseele, und nur Menschen sind be-seelte Wesen. In diesem 4. Punkte liegt eine Konzession Descartes' an die Fortschritte der Medizin.

Mit Descartes' Neuformulierung des psychophysischen Interaktionismus sind zwei Probleme verknüpft, auf welche sich die von Descartes begründete neuere rationalistische Philosophie konzentriert: 1. das Problem, wie denn eine Wechselwirkung zwischen nicht-ausge-

<sup>7</sup> Nietzsche, Werke (hrsg. v. K. Schlechta; Hanser-Edition, 3 Bände), II 899.

<sup>8</sup> ebd.

<sup>9</sup> ebd.

<sup>10</sup> Descartes, Med. VI 21 und Disc. V 12.

<sup>11</sup> Desc., Med. VI 19, 21, 23.

<sup>12</sup> Desc., Reg. XII 8 f.



dehnter Seele und ausgedehntem Körper überhaupt denkbar sei; 2. die im Leib-Seele-Dualismus liegende, von Descartes selbst bearbeitete erkenntnistheoretische Problematik, die durch die Frage nach der Möglichkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis ergänzt und bereichert wird. Indem nun Kant das zuerst genannte Problem durch sein erkenntnistheoretisches Konzept einer für uns prinzipiell unerkennbaren Realität an sich („Ding an sich“) auf elegante Weise löst, löscht er gleichzeitig, wenn auch sicherlich nicht von ihm beabsichtigt, einen beträchtlichen Teil philosophischen Interesses am psychophysischen Interaktionismus und der psychophysischen Beziehung überhaupt. Die Kant folgende philosophische Tradition schätzt die Leib-Seele-Problematik mit Blick auf die offenbar als theoretisch und philosophisch abwertend empfundene „bloße Erscheinungshaftigkeit“ der Dualität von Leib und Seele relativ gering ein. Ihr größtes Interesse gehört vielmehr jenem „Ding an sich“ sowie der Wendung des „Bewußtseins“ zu einer nicht-psychischen apriorischen dynamischen Struktur des Erkennens überhaupt bzw. zum „obersten Aufhängepunkt“ transzendentaler Erkenntnistheorie; und philosophische Ethik versteht sich nunmehr als Begründung sittlichen Handelns aus Vernunftprinzipien und -ideen. Vor allem aber schränkt sich die der Frage „Was ist der Mensch?“ gewidmete philosophische Untersuchung zunehmend ein auf ganzheitliche Betrachtung der leib-seelischen Natur des Menschen in seiner wesentlichen Beziehung zur Welt. Parallelistischen Leib-Seele-Modellen etwa, die in der vorkantischen Philosophie u. a. noch als Antwort auf die Denkschwierigkeiten des cartesianischen Interaktionismus konzipiert wurden (Spinoza, Leibniz), muß nun Kants Begriff vom „Ding an sich“ zur Begründung der These herhalten, daß Leib und Seele „an sich“ nur (!) zwei „Aspekte“ ein und derselben „Realität“ seien. Ansonsten aber spiegeln und verstärken im Grunde gerade parallelistische Modelle in ihrer abgerundeten langweiligen Art ihrerseits philosophisches bzw. empirisch-wissenschaftliches Desinteresse an der leib-seelischen Beziehung selbst sowie – je nach Standpunkt – Desinteresse an der materiellen oder an der wesentlich seelischen (empirischen) Realität. Besonders nachdrücklich vollzieht Feuerbach in einem Aufsatz „Wider den Dualismus von Leib und Seele“<sup>13</sup> die Abwertung des psychophysischen Dualismus als „nur theoretisch“ zugunsten der Einheit von Leib und Seele „in der Praxis, im Leben“<sup>14</sup>. Der allem äußeren Anschein nach mit dem psychophysischen Interaktionismus unverträgliche Fortschritt von Medizin und Biologie trifft sich demnach offenbar mit ei-

<sup>13</sup> L. Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* (1846), in: L. Feuerbach, Hrsg. A. Schmidt, *Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften I*, Frankfurt/M. 1967, 165.

<sup>14</sup> Feuerbach, 181.



ner gleichgerichteten eigenständigen Denkbewegung innerhalb der Philosophie selbst.

Zumal in der Sicht der bereits weiter oben erwähnten, von Augustinus hervorgehobenen Neigung der Menschen, in der Betrachtung der äußeren Welt sich selber zu übergehen, muß die oben skizzierte geistige Entwicklung de facto eine Abspaltung dualistischer philosophischer Theorie von der Lebenspraxis und so ihrerseits einen Rückfall hinter die bereits in der Antike erreichte philosophische Position bedeuten: Denn zu jener Neigung des Menschen, sich an die äußere Welt zu verlieren, gesellt sich nun noch ein explizites wissenschaftliches Desinteresse am „bloß“ theoretischen Dualismus sowie die damit verbundene wachsende theoretische Interferenz und Konfusion menschlichen Selbstverständnisses mit ausschließlich funktionalen, insbesondere biologischen Theorien vom Menschen. Ein derartiger theoretischer Konfusionsprozeß muß schließlich eine zunehmende Zahl von Fällen funktionalistischer Vereinnahmung menschlichen Selbstverständnisses erzeugen.

Solch allmählicher, gleichsam schleichender biologistischer Vereinnahmung des Menschenbildes begegnen wir zum Beispiel in den Werken Nietzsches, dem wir an anderen Stellen u. a. nicht nur das bereits erwähnte Offenhalten der Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens und Leidens verdanken, sondern auch scharfsinnige Überlegungen zum Wesen wahrer Liebe<sup>15</sup>: „... diese Rinnen und Windungen (des Gehirns) sind. . . das Bett, in welchem sich. . . der Strom unserer Empfindungen wälzt“<sup>16</sup>. Hier scheint Seelisches (Empfindungen) zwar noch einen eigenen Stellenwert im Menschenbild zu besitzen, jedoch gleichsam eingezwängt in das „Bett“ der Hirnwindungen. Der Unterschied zu Feuerbach ist bedeutend und subtil zugleich: Denn trotz seiner Betonung der praktischen Einheit von Leib und Seele weist Feuerbach einen derartigen Primat des (Hirn-)Physiologischen implizit zurück, wenn er z. B. das Gehirn für sich allein genommen als eine „physiologische Abstraktion“<sup>17</sup> bezeichnet. In der letzten Phase physikalischer Reduktion des Menschenbildes verschwindet „Seele“ schließlich gänzlich zugunsten des Nervensystems: „Der Mensch kannte sich nicht physiologisch, die ganze Kette der Jahrtausende entlang: er kennt sich auch heute noch nicht. Zu wissen z. B., daß man ein Nervensystem habe – aber keine ‚Seele‘ –, bleibt immer noch das Vorrecht der Unterrichtetsten.“<sup>18</sup>

Solch biologistischem oder physikalistischem Verständnis des Menschen fügt Nietzsche noch, wie übrigens schon Feuerbach, eine schar-

<sup>15</sup> Nietzsche, II 324 f.

<sup>16</sup> Nietzsche, I 482.

<sup>17</sup> Feuerbach, 177.

<sup>18</sup> Nietzsche, III 710.



fe kulturphilosophische Kritik des dualistischen Begriffs der Seele hinzu: Er sieht „Seele“ als Produkt und Instrument der Unterdrückung der Sinnlichkeit: „Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, wenden sich nach innen – dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‚Seele‘ nennt.“<sup>19</sup> Einen Gipfelpunkt kulturphilosophischer Kritik dualistischer Begriffe von Seele finden wir in der zeitgenössischen Literatur in Herbert Marcuses gleich noch näher zu untersuchendem Aufsatz „Über den affirmativen Charakter der Kultur“<sup>20</sup>, einen Gipfelpunkt physikalisierender Vereinnahmung des Menschenbildes in J. Monods evolutionsbiologisch orientiertem Buch „Zufall und Notwendigkeit“<sup>21</sup> und – auf dichterisch-literarischem Gebiet – in M. Frischs Erzählung „Der Mensch erscheint im Holozän“<sup>22</sup>, deren philosophischer Kern sich wie eine Verbindung aus Gedanken Nietzsches und Monods liest.

In Marcuses gesellschaftsphilosophischer Kritik der „affirmativen Kultur“ setzt sich die oben erläuterte kulturphilosophische Kritik Nietzsches und Feuerbachs am Begriff „Seele“ fort. Ihr wichtigstes kritisches Instrument besteht in einer Anwendung des Marx'schen „Basis-Überbau“-Konzeptes: Marxistische Denktradition interessiert am individuellen und gesellschaftlichen „Bewußtsein“ primär das inhaltliche Element des Denkens, während sie das übrige Wesen des Bewußtseins übergeht; die Beziehung des Bewußtseins zur materiellen Welt bestimmt diese philosophische Strömung eher nur beiläufig als „inneren Zustand“ der Materie bzw. hirnpfysiologischer Prozesse<sup>23</sup>, – ähnlich übrigens wie Nietzsche in dem ersten der drei oben untersuchten Zitate. Ihr Interesse an den Denkinhalten wiederum reduziert sich vor allem auf deren Funktion im gesellschaftlichen Gesamtgeschehen: Danach fungiert Bewußtsein allgemein als eine Art Organ passiv-bestätigender und aktiv-kritischer „Widerspiegelung“ der politisch-ökonomischen „Basis“. Zu passiv-bestätigender Widerspiegelung bzw. zum ideellen Überbau jener Basis gehört von vorneherein alles von jenem Grundkonzept Abweichende, insbesondere alle grundsätzliche Kritik und alle abweichenden Begriffe von „Bewußtsein“. Auf diese Weise gerät „Seele“ ihrerseits zu einem Schlüsselement des kulturellen Überbaus. Die systematische Durchführung dieser Perspektive nun ist unausgesprochen leitende Idee in

<sup>19</sup> Nietzsche, II 825; vgl. II 1157 ff., III 1104.

<sup>20</sup> H. Marcuse, Über den affirmativen Charakter der Kultur, zuerst erschienen in: Zeitschrift für Sozialforschung, Bd. VI (1937); hier zitiert aus: H. Marcuse, Schriften 3, Frankfurt/M. 1979.

<sup>21</sup> J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1975.

<sup>22</sup> M. Frisch, Der Mensch erscheint im Holozän, Frankf./M. 1981.

<sup>23</sup> Plechanow, Lenin, zitiert nach A. Wetter, Sowjetideologie heute. Band 1: Dialektischer und historischer Materialismus, Frankf./M. 1962, 50.



Marcuses Kritik „affirmativer Kultur“: „Der für die affirmative Kultur typische Begriff der Seele ist nicht von der Philosophie geprägt worden: die Belege aus Descartes, Kant und Hegel sollten nur auf die Verlegenheit der Philosophie gegenüber der Seele hinweisen. Ihren ersten positiven Ausdruck hat die Idee der Seele in der Literatur der Renaissance gefunden . . . Der Reichtum der Seele, des „Innenlebens“ ist . . . das Korrelat neu erschlossener Reichtümer des äußeren Lebens.<sup>24</sup> Nur als „Korrelat“ eines entsprechenden „äußeren Lebens“ konnte nach Marcuse „Beschäftigung mit der Seele“ (hier zitiert Marcuse W. Dilthey:) „auf die zunehmende Differenzierung der Individualitäten“ wirken und „das lebensfreudige Bewußtsein der Menschen von einer in dem Menschenwesen gegründeten natürlichen Entfaltung“ erhöhen<sup>25</sup>. In der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung sieht Marcuse dann einerseits eine Bestätigung der Ohnmacht geistiger Ideen, denen jenes äußere „Korrelat“ fehlt oder verloren geht: „Von der Vollendung der affirmativen Kultur, also etwa vom 18. und 19. Jahrhundert her gesehen, erscheint solch seelischer Anspruch wie ein unerfülltes Versprechen.“<sup>26</sup>

Auf der anderen Seite interpretiert Marcuse diese Entwicklung als Bestätigung bzw. Beispiel für die „Macht“ geistiger Ideen in ihrer politisch-ökonomische Verhältnisse indirekt stützenden Überbau-Funktion: „sie verdecken die leibliche und psychische Verkümmern des Individuums“<sup>27</sup> im „kapitalistischen Arbeitsprozeß“. Selbst wenn „mit der Seele“ (!) „gegen die Verdinglichung protestiert“ wird<sup>28</sup>, kann als eigentlicher Träger dieses Protests – ex hypothesi – nur die politisch-ökonomische Basis der Gesellschaft bzw. deren affirmativer Überbau in Frage kommen. Daß „affirmative Kultur“ der von ihr zugestandenmaßen bekämpften Verdinglichung „dann doch. . . verfallen“ sollte<sup>29</sup>, darf in dieser Sicht keine Verwunderung aufkommen lassen.

Darüber hinaus ist Marcuses Verfahren, seine gesellschaftskritische These von der prinzipiell affirmativen Funktion kultureller Ideen an einer historischen Entwicklung zu erproben, die ihrerseits über sein gesellschaftstheoretisches Instrumentarium nicht verfügen konnte, ebenso fragwürdig wie Marcuses offenkundiger Mangel an Vertrauen, daß wie er selbst auch genügend andere Menschen von dem theoretischen und praktischen Wert des Basis-Überbau-Konzeptes überzeugbar sind: Die der geistesgeschichtlichen Tradition prinzipiell unterstellte Ohnmacht des Geistes scheint sich hier unversehens implizit auf die Einschätzung der eigenen gesellschaftstheoretischen Überzeu-

<sup>24</sup> Marcuse, 203/204.

<sup>25</sup> Marcuse, 204.

<sup>26</sup> ebd.

<sup>27</sup> Marcuse, 195.

<sup>28</sup> Marcuse, 204.

<sup>29</sup> ebd.



gung zu übertragen. Das ursprüngliche Anliegen der Aufklärung schlägt unvermittelt um in eine neue Variante von Irrationalität in den „Kampftruf“<sup>30</sup> zur „Aufhebung der Kultur“, die „nur als affirmative Kultur in das abendländische Denken eingegangen ist“<sup>31</sup>, eine „Aufhebung“, die offenbar an der Einsichtsfähigkeit der übrigen Menschheit vorbei zu realisieren ist.

Das skizzierte Konzept Marcuses ist schwerlich als kritische „Widerspiegelung“ der gesellschaftlichen „Basis“ begrifflich; es spiegelt auch seine prinzipielle Vernachlässigung und Geringschätzung logischer und erkenntnistheoretischer Probleme und Einsichten zugunsten des skizzierten funktionalistischen Ansatzes wider: Die oben zitierte „Verlegenheit der Philosophie gegenüber der Seele“ läßt Marcuse sich selbst nicht zu, sondern mißdeutet sie als eine indirekte Bestätigung seiner These, daß die „Idee der Seele“ als eine bloß „gedichtete“<sup>32</sup> Idee aus der gesellschaftlichen Basis hervorgetrieben und kultiviert wird. Die von Feuerbach begonnene Abspaltung des theoretischen Dualismus von der Lebenspraxis wird hier zu einer Abspaltung vom theoretischen Denken selbst radikalisiert. Diese Radikalisierung teilt Marcuse nicht nur mit Nietzsche und Marx, der seinerseits die Feuerbachsche Religionskritik und Geringschätzung des theoretischen Dualismus unkritisch übernommen und fortgesetzt hat, sondern auch mit modernen empirisch-wissenschaftlich orientierten Denkern, welche „animistische“ Wurzeln zeitgenössischer Denkströmungen mit Akribie aufspüren und brandmarken, z. B. mit dem Soziologen Topitsch<sup>33</sup> und dem Biologen und Philosophen Monod<sup>34</sup>. In dieser Sicht erscheint Marcuses Kritik der „Seele“ ihrerseits „affirmativ“, insofern sie die durch die gesamte abendländische Tradition hindurch bestehende faktische Schwäche des Begriffs „Seele“ fördert, noch ehe die in diesem Begriff inbegriffenen Möglichkeiten menschlicher Selbstfindung sich gegen orthodox-heteronome Strömungen innerhalb des Dualismus ebenso wie gegen konkurrierende materialistische Philosophie theoretisch, geschweige denn praktisch und institutionell (Schulen!), je voll entfalten und behaupten konnten. Marcuse verschließt sich als Gefangener seines verabsolutierten Denkansatzes die Möglichkeit, die Schwäche des Begriffs „Seele“ auch als genuin begriffliche, theoretisches und philosophisches Denken herausfordernde Schwäche zu erkennen, als Schwäche eines dem Leben ursprünglich verbundenen Denkens, das mit dem wissenschaftlichen, technischen und organisatorischen Fortschritt nicht Schritt zu halten vermag, son-

<sup>30</sup> Marcuse, 199.

<sup>31</sup> Marcuse, 224; vgl. 226.

<sup>32</sup> Marcuse, 206.

<sup>33</sup> E. Topitsch, *Mythos, Philosophie, Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion*, Freiburg 1969.

<sup>34</sup> Monod, bes. 42 u. 149f.



dern zwischen Selbstpreisgabe an diesen Fortschritt und Rückfällen in durch jenen Fortschritt überholtes Denken hilflos hin und her pendelt, ohne sich selbst eigenen, hinreichend überzeugenden Ausdruck verschaffen zu können. Marcuse verharret letztlich in der bloßen geistigen Negation, in heroischer Verweigerung und Auflehnung gegen beides: „Fortschritt“ und Rückfall. In Wirklichkeit verbirgt sich hinter solchem Heroismus auch Hilflosigkeit: Was ist in einer solchen Situation verlockender als sich der Jahrtausende alten Herausforderung an den menschlichen Geist zu entziehen und stattdessen die Flucht in kämpferische Praxis anzutreten, in grenzenlosem Vertrauen auf die Automatik einer zu schaffenden „gesellschaftlichen Organisation“, in der dann auch der Geist von selbst wieder zu Ehren kommen soll, in der „wir gar nicht anders (können) als die Kultur fördern“<sup>35</sup>.

Wenn man die zeitgenössischen philosophischen Strömungen unter dem Gesichtspunkt der Leib-Seele-Problematik durchmustert, dann fällt weitgehende Einhelligkeit in der ausdrücklichen Abgrenzung gegen jegliche „animistische“ Modellvorstellungen auf. Das Spektrum solcher Abgrenzungen reicht von einer Art eher defensiver geistiger Berührungshobie bis hin zum eher aggressiven Verfolgen und Aufspüren „animistischer“ Restkonzepte. Diese weitgehende Einhelligkeit erscheint als ein Indiz dafür, daß sich hier ein geistiges und emotionales Problem der Philosophie selbst verbirgt: eine an sich unbedingte, nicht eigentlich und ursprünglich intendierte Abspaltung der Philosophie von ihrem eigenen Urthema.

In der Geschichte dieses internen geistigen und emotionalen Problems der Philosophie selbst lassen sich zwei Etappen unterscheiden. Die erste Etappe ist gekennzeichnet durch die Konfrontation der Philosophie mit dem beschleunigten Fortschritt der Naturwissenschaften: Er macht der Philosophie (Metaphysik) ihre bis dahin unangefochtene geistige Führung streitig, indem er sie zur Verteidigung des psychophysischen Dualismus im besonderen und zur Begründung ihres eigenen Erkenntnisanspruches im allgemeinen zwingt. Beide Herausforderungen meistern Descartes und Kant. Mit Kant aber beginnt zugleich auch die zweite Phase jenes unausgesprochenen philosophie-internen Problems: Kant löst zwar die logische Schwierigkeit des cartesianischen Interaktionismus. Insofern nun aber sein dabei angewandtes erkenntniskritisches Verfahren im Hinweis auf deren „bloße“ Erscheinungshaftigkeit gleichsam hinter die Leib-Seele-Beziehung zurückgreift, gibt er dieser Beziehung mitsamt ihrer traditionellen Staunenswürdigkeit und Rätselhaftigkeit ungewollt den Anstrich bloßer Vordergründigkeit, welche sich tiefer fragendem philosophischem Interesse geradezu verbietet. Das psychophysische Problem re-

<sup>35</sup> Marcuse, 226.



duziert sich so gleichsam auf ein durch die menschliche Sichtweise bedingtes und daher jedenfalls nicht grundlegendes philosophisches Problem. Hinzu kommt, daß Kant nicht nur die philosophische Erkenntnistheorie, sondern auch die Ethik von der Ontologie – und damit eben auch vom „empirischen Dualismus“ loskoppelt. In dieser philosophisch gewonnenen Position erübrigt sich dann auch ein Wiederaufleben der soeben mit größter Anstrengung und größtem Erfolg überwundenen Konfrontation mit den anhaltenden und sich weiter beschleunigenden Fortschritten praktisch-empirischer Wissenschaften, welche ihrerseits den psychophysischen Interaktionismus bzw. dualistisches Verständnis von Seele immer weiter in die Defensive treiben.

Auf dem Hintergrunde solch theoretischer Schwächung des Dualismus von Leib und Seele können nun an diesen Dualismus faktisch gekoppelte lebenspraktische Fehlhaltungen als ein vermeintlich wesentliches Ingrediens des Dualismus „entlarvt“ werden: Dualistisches Verständnis von Seele wird inkriminiert als geistige Wurzel oder ideologisches Instrument der Unterdrückung der Sinnlichkeit (obwohl die Biographien maßgeblicher Philosophen dualistischer Tradition derartige Unterstellungen prinzipiell nicht stützen), als Medium von Realitätsflucht und als Schlüsselbegriff heteronomer Moral. Die ohnehin schon als theoretisch uninteressant und defensiv verkannte Position dualistischen Verständnisses von Seele wird so durch einen durch pauschale lebenspraktische Einwände gespeisten emotionalen Widerstand noch weiter geschwächt. Die Abdrängung der Leib-Seele-Problematik in eine philosophische Randposition mit der Fragwürdigkeit spekulativer, irrationaler, mit moderner empirischer Wissenschaft schwerlich vereinbarer oder gar unverträglicher dualistischer Konzepte zu begründen, ist eine durchsichtige Ausflucht. Jene Fragwürdigkeit läßt sich nämlich auch umgekehrt als ein Symptom der traditionellen Vernachlässigung nicht-spekulativer philosophischer Bemühung um die Leib-Seele-Differenz sehen. Der Begriff „Seele“ läßt sich mißbrauchen, gerade auch weil man ihn aus philosophischer Reflexion weitgehend entläßt.

Die vorstehenden Überlegungen regen nun zu dem Versuch an, nicht-spekulative Strömungen der modernen Philosophie in einigen Beispielen unter dem Gesichtspunkt unbewältigter Vernachlässigung der eigentlichen Leib-Seele-Beziehung kritisch zu beleuchten:

1. Die neue philosophische Anthropologie macht „das Verhältnis . . . , in dem Leib und Umwelt zueinander stehen, . . . zum Schlüssel“ ihrer Untersuchungen. „Die Fragestellung der neuen Anthropologie wird darum auch neutral gegenüber dem psychophysischen Dualismus“<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> J. Habermas, Philosophische Anthropologie (ein Lexikonartikel), in: J. Habermas, Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze, Frankf./M. 1977 (1958), 97.



Das Seelische schlägt hier nur indirekt: in seiner Vermittlung durch den Leib und dessen Wechselbeziehungen mit der Umwelt zu Buche. Offensichtlich erwartet man sämtliche relevanten Einsichten zum Wesen des Menschen aus dieser Perspektive. Nur im Zuge dieser leitenden Erwartung lassen sich Titel und Anspruch einer „Anthropologie“ ohne Bedenken mit dem Verfahren vereinbaren, das wesentliche Seelische selbst (ohne jene Vermittlung) bzw. den psychophysischen Dualismus aus dem Untersuchungsrahmen herausfallen zu lassen.

2. Die gesellschaftstheoretisch-funktionalistische Kritik des Begriffs „Seele“ ist selber nur Symptom, nicht Bewältigung der beschriebenen Position dieses Begriffs. (Sie wurde bereits oben eingehend erörtert.)

3. Die Sprachphilosophie des späteren Wittgenstein verhält sich in sonderbarer Weise zwiespältig zur Leib-Seele-Beziehung: Auf der einen Seite grenzt sie sich gegen behavioristische und materialistische Interpretationen mentaler Ausdrücke ziemlich deutlich ab, auf der anderen Seite versucht sie jegliche ontologische Deutung der Differenz physikalisch-physiologisch-behavioristischer Sprache und mentaler Sprache mit Hilfe ihres erkenntniskritischen Konzeptes der „Einführungssituation“ sprachlicher Ausdrücke als prinzipiell illegitim darzustellen. Der bezeichnete Zwiespalt schlägt sich sowohl außerhalb als auch innerhalb dieser philosophischen Strömung nieder: außerhalb, indem der spätere Wittgenstein zum Beispiel vom funktionalistischen Materialismus vereinnahmt wird<sup>37</sup>; innerhalb dadurch, daß gerade der Aufwand an begrifflichen Differenzierungen, Formulierungsreichtum und witzigen Bildern, der zur Bekämpfung „animistischer“ Vorstellungen schon bei Wittgenstein aufgeboten wird<sup>38</sup>, bzw. die subtilen Abgrenzungsformeln gegen mögliche „animistische“ Mißverständnisse<sup>39</sup> eher die eigene „Verlegenheit der Philosophie gegenüber der Seele“ (Marcuse) deutlicher werden läßt als eine Überwindung des psychophysischen Dualismus.

4. Heidegger scheint in „Sein und Zeit“ nur zwei Verfahren wissenschaftlicher und philosophischer Untersuchung für fruchtbar zu halten: Entweder „die Frage steht nach dem Sein des ganzen Menschen, den man als leiblich-seelisch-geistige Einheit zu fassen gewohnt ist“; oder man löst „in Absicht auf bestimmte Untersuchungen“ Leib, Seele, Geist als „Phänomenbezirke“ thematisch voneinander ab<sup>40</sup>. Letzteres Verfahren (denkt er hier an Biologie, Psychologie, Logik?) soll aber für ein Verständnis des menschlichen Lebens im ganzen nichts bringen: „In der Frage nach dem Sein des Menschen aber kann dieses

<sup>37</sup> z. B. in *D. M. Rosenthal* (Hrsg.), *Materialism and the Mind-Body Problem*, Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice Hall 1971.

<sup>38</sup> vgl. auch *G. Ryle*, *The Concept of Mind*, London 1949; dt. Übersetzung: *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart 1969.

<sup>39</sup> z. B. bei *G. H. v. Wright*, *Erklären und Verstehen*, Frankf./ M. 1974, 174.

<sup>40</sup> *M. Heidegger*, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972 (1927), 48.



nicht aus den überdies erst wieder noch zu bestimmenden Seinsarten von Leib, Seele, Geist summativ errechnet werden“<sup>41</sup>. „Allein die ‚Substanz‘ des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die Existenz“<sup>42</sup>. Mehr noch: „Was aber die grundsätzliche Frage nach dem Sein des Daseins verbaut oder mißleitet, ist die durchgängige Orientierung an der antik-christlichen Anthropologie, über deren unzureichende ontologische Fundamente auch Personalismus und Lebensphilosophie hinwegsehen“<sup>43</sup>.

Damit teilt Heideggers Denken die weiter oben erläuterte seit Kant bestehende Neigung, die Leib-Seele-Beziehung als philosophisches Thema relativ gering zu bewerten. Auf der anderen Seite ist die an Descartes' psychophysischen Dualismus anschließende philosophische Tradition unverkennbar in Heideggers existentialanalytischen Entwurf mit hineingearbeitet. Schon der Titel des oben zitierten Hauptwerkes spiegelt solche Beziehungen klar und lebendig. Die Struktur der von Kant analysierten grundlegenden Erkenntnissituation des Menschen sucht Heidegger gewissermaßen für die Analyse der menschlichen Lebenssituation fruchtbar zu machen – ähnlich wie Hegel für die Geschichte der Menschheit. Vom Ansatz der oben umrissenen „neuen Anthropologie“ unterscheidet sich Heideggers Existenzialanalyse gerade in dem entscheidenden Punkt, daß sie dem Besonderen der menschlichen Existenz nicht nur in seiner wesentlichen Vermittlung durch und zu „Welt“ (insbesondere auch materieller Welt) Rechnung zu tragen versucht, sondern auch umgekehrt dieses Besondere (in seiner definierten Form) dem Verständnis von „Welt“ zugrundelegt.

Die philosophiegeschichtliche Verwurzelung des Heideggerschen Denkens im psychophysischen Dualismus jedoch bleibt in diesem Denken selbst, aus den oben analysierten ideengeschichtlichen Gründen, verdeckt. Abgesehen von der naheliegenden Befürchtung, daß damit auch wesentliche lebenspraktische Einsichten philosophischem und wissenschaftlichem Denken unerschlossen bleiben, hat solche Vernachlässigung der eigentlichen Leib-Seele-Beziehung den Nachteil, daß die Abgrenzung existentialanalytischer Begriffe gegen materialistische und funktionalistische Konzepte von Mensch und Welt relativ diffus bleibt. Theoretische Konfusion alltäglichen Selbstverständnisses mit materialistischem Welt- und Menschenverständnis ist aber eine der großen Gefahren, denen menschliches Denken und Leben heute ausgesetzt ist. Man kann Descartes' Denken als eine bewußte Auseinandersetzung mit dieser Gefahr sehen; ich habe weiter oben darzustellen versucht, wie bereits zwei Jahrhunderte später

<sup>41</sup> Heidegger, 48.

<sup>42</sup> Heidegger, 117.

<sup>43</sup> Heidegger, 48.



Nietzsches Denken in einer weitaus verwickelteren Situation jener Gefahr theoretischer Konfusion teilweise erliegt.

Wie bereits Augustinus feststellt, neigen die Menschen in ihrem alltäglichen Leben ohnehin dazu, das eigentlich Seelische an ihrer Existenz zu übergehen. Wird ihnen nun der von Heidegger implizit geforderte Sprung aus naiv-realistischem und erst recht aus naiv-materialistischem Wirklichkeitsverhältnis heraus nicht eher erschwert, wenn Philosophie auf ihre Weise dazu neigt, das wesentlich Seelische zu übergehen? Was eben vom Verhältnis des Heideggerschen Denkens zum naiven Realismus gesagt wurde, gilt analog auch für sein Verhältnis zum wissenschaftlichen Realismus und dessen moderner wissenschaftstheoretischer Präzisierung („Kritischer Realismus“). Heideggers existentialanalytische Begriffe erscheinen dann infolge theoretischer Konfusion als trivial oder gespreizt oder als biologisch, psychologisch, soziologisch „interpretierbar“ bzw. „interpretationsbedürftig“. Die auf die Vernachlässigung des wesentlich Seelischen zurückgehende Tendenz zu theoretischer Konfusion droht den Dialog von Philosophen mit Philosophen, empirischen Wissenschaftlern und Menschen überhaupt zu Flüchtigkeit und Kurzlebigkeit zu verurteilen.

Das im vorstehenden Abriß philosophiegeschichtlicher Tradition der Leib-Seele-Problematik als kritische Perspektive gleichsam in Form eines *Negativ*-Kontrastes enthaltene Programm dieses Aufsatzes drängt nun im abschließenden Teil dieses einführenden Abschnittes zu *positiver* Formulierung.

Es bedarf wohl kaum besonderer Erwähnung, daß die vorliegende Abhandlung nicht Ersatz, sondern Ergänzung der oben lediglich in ihrer spezifischen Einseitigkeit kritisierten modernen philosophischen Strömungen sein will. Die erwähnte weitgehende Einhelligkeit moderner philosophischer Strömungen in der Abgrenzung gegen dualistisches – polemisch als „animistisch“ bezeichnetes – Verständnis von Seele bietet allein schon Grund und Anreiz genug, die Argumentationsrichtung einmal systematisch umzukehren und dabei zu sondieren, ob vergleichbare Einhelligkeit in einem neu zu formulierenden „Dualismus“ philosophischer Tradition und modernem Wissenschaftshorizont nicht vielleicht noch gerechter wird und schließlich auch dem menschlichen Leben und Zusammenleben noch förderlicher ist. Auf den von dem Philosophen Popper und dem Neurophysiologen Eccles<sup>44</sup> formulierten Ansatz eines neuen dualistischen Interaktionismus sei an dieser Stelle nachdrücklich verwiesen; soweit es hier um Hirnphysiologie geht, stellt er seinerseits eine wichtige inhaltliche Ergänzung und Unterstützung des vorliegenden Artikels dar.

<sup>44</sup> K. R. Popper/J. C. Eccles, *The Self and its Brain*, Heidelberg–New York–London 1977; dt. Übers.: *Das Ich und sein Gehirn*, München 1979.



Unsere Studie nun will das fortsetzen, was philosophische Beschäftigung mit Seele und Leib-Seele-Beziehung seit Platon getan hat: Er sucht aus Alltagserfahrung und Kenntnis des Körpers heraus einen möglichst klaren Begriff vom wesentlich Seelischen zu gewinnen und dann in umgekehrter Verfahrensrichtung diesen Begriff mit unserem Wissen körperlicher (physiologischer) Vorgänge unter der Leitfrage zu vermitteln, was denn das faktische Vorhandensein des wesentlich Seelischen und der Leib-Seele-Beziehung für unser privates und politisches Leben bedeute. Eine vergleichbare Frage stellt sich für den menschlichen Körper deshalb nicht, weil wir von Beginn unserer Existenz an gewissermaßen mit ihm tun und mit ihm *zu* tun haben und daher seine Bedeutung für unser Leben tagtäglich erfahren. Es handelt sich also im Falle des wesentlich Seelischen und seiner Beziehung zum Leibe nicht um Gegenstände eines im Laufe des Lebens ganz von selbst sich einstellenden „selbstverständlichen“ Wissens. Vielmehr handelt es sich um Gegenstände eines zwar aus Anlaß von Erfahrung, zugleich aber auch über alltägliche Erfahrung hinausgehenden Erkenntnisprozesses (analog dem wachsenden kognitiven Verhältnis zum Leib in der frühkindlichen Entwicklung), um Gegenstände überhaupt erst zu stellender Fragen und Aufgaben. „Theorie“ ist hier gerade im Interesse menschlicher Lebenspraxis gefordert. Vorliegender Aufsatz will den psychophysischen Dualismus nicht im Sinne Feuerbachs als „nur theoretisch“ von der Lebenspraxis ausschließen, sondern umgekehrt die praktische Einheit von Leib und Seele durch ein möglichst klares, logischem und wissenschaftlichem Wahrheitsstreben verpflichtetes Verständnis der leib-seelischen Differenz und Beziehung fördern. Damit ist auch angesprochen, inwiefern dieser Aufsatz traditionelles philosophisches Denken zur Leib-Seele-Beziehung fortsetzen will, nämlich durch systematische Einbeziehung einschlägiger Ergebnisse experimentell-wissenschaftlicher Erforschung des menschlichen Leibes in die logische Analyse der Leib-Seele-Differenz. Im Fortschritt dieser Wissenschaft(en) liegt nämlich nicht nur eine Gefahr für menschliches Selbstverständnis, sondern auch die erstmals von Descartes wahrgenommene Chance einer Präzisierung unseres Verständnisses des wesentlich Seelischen. Die von H. Marcuse festgestellte „Verlegenheit der (neuzeitlichen) Philosophie gegenüber der Seele“ will dieser Aufsatz als eine primär theoretisch bedingte Verlegenheit ernstnehmen und konstruktiv-theoretisch bearbeiten, anstatt diese Verlegenheit wie Nietzsche und Marcuse aus einer theoretischem und logisch-philosophischem Denken äußerlichen Perspektive wegzuerklären. Und wenn man die genannte „Verlegenheit der Philosophie“ in Wechselwirkung mit einer allgemein geistigen Verlegenheit begreift, welche das gesamte gesellschaftliche Leben bzw. die gesamte abendländische Geschichte durchzieht, knüpft sich daran die



Hoffnung, daß genuin philosophische Bearbeitung jener Verlegenheit zur Überwindung der vielbeklagten und vielkritisierten praktischen Ohnmacht oder Schwäche geistiger Ideen beiträgt.

Das oben skizzierte Verfahren unterscheidet sich von dem Verfahren der empirisch-wissenschaftlichen Psychologie, welche sich (ähnlich wie Feuerbach) mit dem Gedanken der praktischen Einheit von Leib und Seele zufriedengibt. Auf der anderen Seite teilt das hier leitende Verfahren mit der weiter oben diskutierten phänomenologisch-existenzphilosophischen Analytik den philosophisch-erkenntniskritischen Ausgangspunkt (Kant). Es geht hier um einen Versuch, die mit Kant einsetzende Vernachlässigung der Leib-Seele-Beziehung aufzuarbeiten, ohne das Prinzip der Enthaltung von Spekulation aufzugeben. Dies bedeutet neben der bereits erwähnten Verpflichtung zur Berücksichtigung einschlägiger praktisch-empirischer Wissenschaften die Beschränkung auf logisch-analytische Untersuchungen der Leib-Seele-Beziehung. Insofern sich dann aber im Zuge solcher Untersuchungen die logische psychophysische Differenz als empirisch-ontologische Differenz zweier empirischer Entitäten, Leib und Seele, erweisen wird, ist noch im Rahmen dieser Einleitung kurz die grundsätzliche Art dieses ontologischen Verhältnisses zu bestimmen und zu kommentieren. Es erübrigt sich die Anmerkung, daß dies im Sinne der eben skizzierten methodischen Beschränkungen nicht spekulativ, sondern ausschließlich mit logischen und erkenntniskritischen Mitteln zu geschehen hat; nicht einmal Voraussetzung oder Anwendung besonderer physiologischer Kenntnisse ist dabei erforderlich. Wie erläutert, will der Aufsatz u. a. die Bedeutung des wesentlich Seelischen für die menschliche Lebensführung analysieren. Das Konzept solcher praktischer Relevanz des wesentlich Seelischen nun impliziert im Rahmen des theoretischen Dualismus logisch die These psychophysischer Wechselwirkung. Schon im bloßen (Durch)Denken der dualistischen Leib-Seele-Differenz selbst hat dualistischer Theorie zufolge das wesentlich Seelische Einfluß auf den Ablauf körperlich-physiologischer Vorgänge. Parallelistische Vorstellungen der Leib-Seele-Beziehung dagegen führen prinzipiell zu logischen Widersprüchen und absurden Sätzen, etwa zu dem Satz, daß es sich logisch nicht ausschließen lasse, daß in einer gedachten rein materiellen Welt menschenähnliche sprechfähige (Bio-)Roboter einen logisch zwingenden theoretischen Dualismus vertreten könnten<sup>45</sup>. Auf dem Hintergrund moderner Biologie leistet der psychophysische Interaktionismus übrigens auch einen Beitrag zu der Frage nach den Nahtstellen zwischen soziobiologischer und eigentlich kultureller Evolution des Menschen.

<sup>45</sup> Für eine detaillierte Kritik des parallelistischen Fehlverständnisses s. *G. Poblenz*, Das parallelistische Fehlverständnis des Physischen und des Psychischen, Meisenheim/Glan 1977.



Im Vergleich mit seiner logischen Begründung ist eine praktisch-wissenschaftliche Bestätigung des psychophysischen Interaktionismus zwar zweifellos von einigem Interesse, jedoch zweitrangig. Man kann sich hundert Jahre wissenschaftlicher Bestätigung parallelistischer Leib-Seele-Modelle vorstellen, was für die erste Hälfte dieses Jahrhunderts sogar weitgehend zutreffen mag, am logisch zwingenden Charakter des interaktionistischen Modells und entsprechenden Erwartungen an die einschlägigen experimentellen Wissenschaften würde dies nicht rütteln. Denkschwierigkeiten bereitet das Modell psychophysischer Wechselwirkung nur dann, wenn wir die auf Descartes zurückgehende Bestimmung des wesentlich Seelischen als „nicht-ausgedehnt“ oder „nicht-räumlich“ im radikalen Sinne verstehen. Im gemäßigten Sinne besagt diese Formulierung nicht mehr als: Das wesentlich Seelische ist prinzipiell nicht als eine physikalisch-räumlich definierbare Entität begreifbar. (Vgl. den modernen physikalischen Begriff von der Grenze des Weltalls.) Noch umfassender, d. h. auch das Konzept materieller/physikalischer Welt mit umfassend, hat Kant die mit Descartes' Definition des Bewußtseins verbundenen Denkschwierigkeiten des interaktionistischen Modells behoben durch seine erkenntniskritische Unterscheidung zwischen empirischer Realität (bzw. „empirischem Dualismus“) und für uns prinzipiell unerkennbarer Realität an sich. Diese erkenntniskritische Unterscheidung besitzt eine von Kants spezieller Erkenntnistheorie ohne weiteres ablösbare allgemeine Gültigkeit, welche Denkschwierigkeiten des psychophysischen Dualismus nicht nur klären hilft, sondern auch umgekehrt ihrerseits in diesem Dualismus wurzelt: Wir können weder wissen, was das wesentlich Seelische oder Bewußtsein unabhängig von unserer materiellen Realität, noch was die physikalisch-materielle Realität unabhängig von unserem Bewußtsein („an sich“) ist; auch die physikalisch-biologische Theorie einer Evolution vor Auftreten jeglichen menschlichen und tierischen Bewußtseins ist eine Theorie aus der Perspektive unseres Bewußtseins. Mit Hilfe der skizzierten erkenntniskritischen Unterscheidung nun begegnet Kant jener Denkschwierigkeit des Interaktionismus in der einfachen Überlegung, daß das, was den „Erscheinungen“ Seele und Materie als „Ding(e) an sich selbst“ zu Grunde liege, „vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte“<sup>46</sup>.

## II. Merkmale des wesentlich Seelischen

Zur näheren Bestimmung des genuin Seelischen sei hier von einem relativ simplen Beispiel ausgegangen, von der Wahrnehmung eines roten Fleckes auf einem weißen Blatt Papier. Untersuchen wir dazu

<sup>46</sup> Kant, KdrV B 427/428.



die physikalisch-physiologische Beschreibung dieser Wahrnehmung, so stellen wir fest, daß sie sich in quantitativen und funktionalen Angaben erschöpft. Es ist da die Rede von Licht als einem Bündel elektromagnetischer Strahlung, das ein ganzes Spektrum verschiedener Wellenlängen umfasse. Nur ein Teilabschnitt aus diesem Spektrum werde von jenem Farbfleck reflektiert, und der durch die Pupille des Auges gelangende Teil dieser reflektierten Strahlung treffe schließlich auf die Netzhaut. Hier werde ein auf jenen Spektralbereich spezialisierter Typus von Sinneszellen zunächst photochemisch gereizt. Die folgenden nervenzell- oder neurophysiologischen Prozesse sind in Struktur und Funktion höchst monoton, zumal wenn man in der naiven Erwartung an das Gehirn herangeht, einen Einblick in die „innere“ bunte Erlebnisfülle des Menschen zu erhalten. Die Stärke der photochemischen Reizung der Sinneszellen wird in den Zellmembranen in dem Code des Nervensystems verschlüsselt, entweder in einzelnen, nur langsam abklingenden elektrischen Spannungs- oder Potentialänderungen unterschiedlicher, der jeweiligen Reizstärke entsprechender Amplitude oder in Serien gleichstarker kurzfristiger, impulsartiger Potentialänderungen verschiedener Frequenz. Dieser Code ist ebenso universal wie monoton. Er gilt für sämtliche rund 25 Milliarden Nervenzellen (Neuronen) unseres Gehirns, die je durch Tausende fein verzweigter Zellfortsätze filzartig miteinander vernetzt sind. Jedes einzelne dieser Hirnneuronen empfängt über bäumchenartig verzweigte Zellfortsätze zahlreiche als elektrische Impulsserien von benachbarten Nervenzellen einlaufende Informationen, verrechnet diese durch Bildung der oben genannten längerfristigen oder „langsamen“ Potentiale und sendet schließlich seinerseits über lange faserartige Spezialfortsätze an benachbarte Neuronen Informationen in Form elektrischer Impulsserien unterschiedlicher, dem jeweiligen Verrechnungspotential entsprechender Frequenz. Und schließlich werden auch den Muskeln, beim Menschen insbesondere der Sprechmuskulatur, Informationen, gewissermaßen Aktionsbefehle in Form jener Impulsserien übermittelt. Im Falle unserer hier als Beispiel gewählten Wahrnehmung artikuliert dann unsere Sprechmuskulatur einen Satz wie: „Ich sehe dort einen roten Fleck . . .“.

Vergleichen wir nun vorstehende physikalisch-physiologische „Wahrnehmung eines roten Fleckes“ mit der von uns unmittelbar gelebten Wahrnehmung! Dabei stellen sich als wohl augenfälligste Unterschiede heraus, daß die physikalisch-physiologische Beschreibung ausschließlich Quantitatives, Strukturelles und Funktionales erfaßt und in dieser Hinsicht sogar weitaus differenzierter ist, daß jedoch das für die naive Wahrnehmung charakteristische genuin qualitative Element, hier die „Qualität ‚rot‘“ im eigentlichen Sinne, gänzlich aus ihr herausfällt. Mehr noch, es ist innerhalb des physikalisch-physiolo-



gischen Beschreibungsrahmens für jenes genuin qualitative Element prinzipiell kein Platz sinnvoll denkbar. Das genuin Qualitative ist ohne wesentlichen (logischen) Zusammenhang mit irgendwelchen Quantitäten, Strukturen oder Funktionen. Die Vorstellung, man könnte einem Blinden mit hirnhysiologischem Wissen einen positiven Begriff der qualitativen Natur von Farbempfindungen vermitteln, ist logisch unhaltbar. Auch die Vorstellung, es handele sich bei dem genuin qualitativen Element um den „inneren Zustand“, um das „innere Wesen“ hirnhysiologischer Prozesse, ist unhaltbar. Wie der oben skizzierte kurze Einblick in die Arbeitsweise unseres Gehirns illustriert, sind die neurophysiologischen Prozesse Träger oder Substrat informationeller Prozesse; prinzipiell nicht ohne logische Widersprüche denkbar dagegen ist, daß und wie sie, zumal in ihrem angeblichen „inneren Wesen“, auch deren Gegenstand sein könnten. Absurd ist die Vorstellung, wir nähmen gleichzeitig einen Baum und die korrespondierenden neuronalen Erregungsmuster unserer optischen Großhirnrinde wahr. Darüber hinaus stelle man sich vor, wir hätten mit der Wahrnehmung jenes Baumes gleichzeitig Einblick sogar in das physikalisch-physiologische Forschung gar nicht zugängliche „innere Wesen“ gewisser Hirnprozesse anstatt in deren hirntopographische Lage und funktionelle Struktur. Wenn das Wort „Farbqualität“ etc. in physikalisch-physiologischen Wahrnehmungsbeschreibungen überhaupt vorkommt, dann in ausschließlich physikalischem und funktionalem Sinne, im Sinne der jeweiligen physikalischen Spezifität physikalischer Reize, welche ein Organismus mit rein physiologischen Leistungen beantwortet.

Das wesentlich Seelische, dem allein sich jenes genuin qualitative Element sinnvoll zuordnen läßt, ist folglich als eine Entität sui generis vom Körper zu unterscheiden. Aus den vorangegangenen Untersuchungen folgt außerdem, daß unmittelbares Bewußtsein von jenem genuin Qualitativen zwar aus Anlaß physikalisch-physiologischer Prozesse geschieht, im übrigen aber einen eigenen Vorgang darstellt, welcher ebenfalls dem wesentlich Seelischen zuzurechnen ist. Unsere Gewißheit darüber, daß wir in unserer Vergangenheit wie auch in unserer Zukunft „Zitrone“ mit der Empfindungsqualität „gelb“ verbinden bzw. verbunden haben, ist eine erkenntnis-logische und zugleich auch empirische Gewißheit, die jenem Bewußtsein eigentümlich ist. Man kann sich ohne weiteres vorstellen, daß hirnhysiologische Forschung heute diese, morgen jene Art von cerebralem Erregungsmuster der Empfindung von „Zitronengelb“ zuordnet; daß wir jedoch heute „gelb“, morgen „blau“ und überhaupt zu beliebiger Zeit eine beliebige andere Farbqualität und entsprechend andere Eigenschaften mit „Zitrone“ verbinden, ist erkenntnislogisch ausgeschlossen, würde die Aufhebung aller möglichen Erfahrung bedeuten. Meine Gewiß-



heit über die bezeichnete raum-zeitliche Ordnung von Empfindungsqualitäten ist eine Gewißheit, die jeglichen empirisch festgestellten Verknüpfungen empirischer Entitäten logisch, nicht zeitlich, „vorhergeht“; sie äußert sich in unseren empirischen Erkenntnissen von „Objekten“, aber sie läßt sich mitnichten von diesen Objekten selber her weder logisch begründen noch empirisch hinreichend erklären. Jenes Wissen ist Grundlage empirischen Erkennens, aber seinerseits für uns nicht weiter erkenntnislogisch begründbar. Zwar gibt es aus empirischer Sicht empirische Bedingungen für das empirische Zustandekommen solcher Gewißheit; aber diese empirischen Bedingungen erklären jene Gewißheit nur als je aktuelles, empirisch bestimmbares psychologisches Ereignis, nicht jene Gewißheit als solche, im logischen Sinne. Kant hat diesen Sachverhalt mit seinem Begriff „apriorischer (Verstandes-)Regeln“ bezeichnet. Daß er eine dieser Regeln als Kausalprinzip formulierte, hat seine Transzendentalphilosophie nur vordergründig in die Abhängigkeit empirisch-wissenschaftlicher Forschung gebracht. Der beschriebene Sachverhalt wird von empiristischen philosophischen Strömungen traditionell verkannt. Ausdruck solcher Verkennung ist zum Beispiel deren weitgehende Ratlosigkeit gegenüber dem vor allem im angloamerikanischen Sprachraum diskutierten sogenannten „Problem spektraler Inversion“ („problem of inverted spectrum situation“; auch Problem eigenpsychischer vergangener Empfindungsqualitäten, Problem vertauschter Sinnesqualitäten) und dem damit verwandten Problem fremdpsychischer Ereignisse<sup>47</sup>. Vom „genuin Qualitativen“ des wesentlich Seelischen bezieht somit Kants Konzept der „Begriffe a priori“ einen wesentlichen Teil seiner Plausibilität, ähnlich übrigens wie der phänomenologische Begriff der „Intentionalität“ des Bewußtseins. Auch dieser Begriff gewinnt durch seine ursprüngliche Bindung an den Begriff der Sinnesqualitäten seine eigentümliche Bedeutung (vgl. dazu etwa das scholastische Konzept von der auf „species sensibles“ gerichteten „intentio prima“); erst wenn diese Bindung aufgegeben wird, erscheint jener phänomenologische Begriff der Intentionalität materialistisch bzw. empiristisch interpretierbar<sup>48</sup>.

Das oben erörterte zweite Merkmal des wesentlich Seelischen sei hier kurz so zusammengefaßt: Wir besitzen ein eigentümliches unmittelbares Bewußtsein von dem genuin Qualitativen in unseren Empfindungen und Wahrnehmungen; dieses unmittelbare Wissen hat einerseits, als empirisches Ereignis, empirische Bedingungen, ist jedoch andererseits, seinem erkenntnislogischen Wesen nach, nicht von empirischer Erfahrungswelt her begründbar, sondern geht aller möglichen

<sup>47</sup> Näheres hierzu s. *Pohlenz*, 100 ff., 161.

<sup>48</sup> Näheres hierzu s. *Pohlenz*, 169 f., 141.



Erfahrung logisch „vorher“, was Kant im Begriff der „Verstandesregeln a priori“ erfaßte.

Dem reflektiert oder intuitiv zwischen Leib und Seele differenzierenden Erkennen läßt sich kein spezifischer hirnhysiologischer Prozeß als dessen spezifischer Anlaß zuordnen. Vielmehr ist hier gerade das Umgekehrte der Fall. Sprechphysiologische Artikulation unserer Leib-Seele-Unterscheidung ist nur unter der Voraussetzung eines vom wesentlich Seelischen ausgehenden, sozusagen psychogenen hirnhysiologischen Inputs sinnvoll denkbar. Anders formuliert: Da sich jene Unterscheidung naturgemäß in unserem körperlichen Verhalten, insbesondere im Sprechverhalten, niederschlägt, muß, im Rahmen dieser Unterscheidung, das Modell psychophysiologischer Wechselwirkung, der sog. psychophysische Interaktionismus, als logisch zwingend und daher auch als empirisch zutreffend gelten. Empirische Gewißheit geht in diesem einzigartigen Falle jeglichen experimentellen Überprüfungen voraus, ja macht sie überflüssig<sup>49</sup>.

Im Zusammenhang mit dem genuin qualitativen Element unseres Erlebens läßt sich eine dritte Eigentümlichkeit des wesentlich Seelischen herausarbeiten. Das genuin qualitative Element im sinnlichen Wahrnehmen und Empfinden etwa hat auch einen funktionalen Aspekt. Es läßt sich als die Art und Weise verstehen, in welcher „Seele“ von der materiellen (physikalisch-physiologischen) Welt affiziert wird. Solche Wahrnehmungs- und Empfindungsqualitäten der physikalisch-räumlich strukturierten materiellen Welt zuzuschreiben, gelingt aber nicht etwa durch eine zu postulierende projizierende Aktivität des Bewußtseins, sondern ist, wie moderne Entwicklungspsychologie, Neuro- und Verhaltensbiologie nachgewiesen haben, Resultat eines im praktischen Umgang mit der materiellen Welt und dem eigenen Körper sich vollziehenden, primär hirnhysiologischen Lernprozesses. Das genannte Konzept projizierender Aktivität des Bewußtseins gehört in den Kontext transzendentalphilosophischer Erkenntnistheorie. In diesem Kontext liest sich die empirisch-wissenschaftliche (biologische, psychologische) Rekonstruktion jenes Lernprozesses lediglich als eine Art Abbildung logisch ursprünglicher Aktivität des transzendentalen Bewußtseins. Im Zuge dieser Überlegung wird die dritte Eigentümlichkeit unseres Empirisch-Seelischen deutlich, seine weitgehende Leib- und (Um)Weltbezogenheit. So gehört zur Empfindung heftiger Zahnschmerzen wesentlich die Vorstellung eines störenden schadhafte Zahnes sowie das kaum bezähmbare Bedürfnis, lauthals zu schreien, „die Wände hochzulaufen“ oder sich auf andere Weise körperlich abzureagieren; zu Furcht gehört der körperliche Impuls, sich einer Gefahr zu entziehen usw. Sogar unsere

<sup>49</sup> Vgl. oben, Abschnitt 1.



Träume vermögen dieses allgemeine Schema nicht zu brechen. Im prinzipiellen Ansatz finden wir diese Einsicht bereits bei Descartes: „... Die vernünftige Seele ... (kann) keineswegs aus den bewegenden Kräften der Materie abgeleitet werden ... , und ... es (genügt) nicht, daß sie im menschlichen Körper wie der Kapitän an Bord eines Schiffes wohnt, außer vielleicht um die Glieder des menschlichen Körpers zu bewegen, sondern ... sie (muß) enger mit ihm verbunden und vereinigt sein ... , um außerdem Gefühle und Begierden zu haben ...“<sup>50</sup>. In der bezeichneten weitgehenden Leib- und Umweltbezogenheit des wesentlich Seelischen ist die logische Unmöglichkeit mitbegründet, „Seele“ oder „Bewußtsein“ als eine vom empirischen Körper und überhaupt von der materiellen Welt unabhängige Entität zu erkennen. (Dieser Satz schließt keineswegs die Möglichkeit einer von diesem unserem empirischen Körper unabhängigen Existenz unserer Seele aus; ausgeschlossen ist hier lediglich die Möglichkeit, hierüber etwas zu erkennen.)

Als ein – in der vorliegenden Reihenfolge – viertes Merkmal des wesentlich Seelischen gilt traditionell, was wir in Anknüpfung an Locke und Kant als iso- und diachrone „numerische Identität“ unseres je individuellen empirischen Bewußtseins bezeichnen können. Dieser philosophisch-empirische Bewußtseinsbegriff steht für die naiv gelebte oder auch mehr oder weniger reflektierte „Einheit“ je meines Bewußtseins in allem „meinem“ Denken, Wahrnehmen, Empfinden. Beliebige Einzelheiten des je gegenwärtig Bewußten sind, räumlich und zeitlich strukturiert, in dynamischer Weise auf das gleichsam zentrale identische Bewußtseinssubjekt bezogen. Die so verstandene Identität oder Einheit des Seelischen ist zu unterscheiden von der in der empirischen Psychologie als „Identität“ bezeichneten integrierten Persönlichkeit. Erstere geht letzterer allemal voraus. Offenbar unter dem Eindruck transzendentalphilosophischer Überlegungen wird jener philosophisch-empirische Begriff persönlicher Identität häufig vernachlässigt oder gar als für den empirischen Gebrauch unzulässig betrachtet. Kant selbst jedoch hat im Rahmen seines „empirischen Dualismus“ das „denkende Ich“ als eine „Substanz in der Erscheinung“<sup>51</sup> bezeichnet, die zwar nicht unseren „äußeren“ Sinnen zugänglich, wohl aber „vor dem inneren Sinn geben“<sup>52</sup> sei. Die numerische Identität unseres je individuellen Bewußtseins (vor allem in der Zeit) ist für uns ebenso gewiß, wie es gewiß ist, daß wir in Vergangenheit und Zukunft die Wahrnehmung bzw. Vorstellung einer gewöhnlichen Zitrone stets mit der Empfindungsqualität „gelb“ verbunden bzw. verbinden werden; vergleichbar ist solche Gewißheit ferner auch

<sup>50</sup> *Descartes*, Disc. V, 12.

<sup>51</sup> *Kant*, KdrV, A 379.

<sup>52</sup> *ebd.*



mit der Gewißheit psychophysiologischer Wechselwirkung beim Menschen. In allen diesen Fällen ist solch logische Gewißheit zugleich auch empirische Gewißheit und bezieht eben hieraus den Anspruch der Endgültigkeit im Unterschied zu empirischen Hypothesen und Theorien. In über alle mögliche Erfahrung hinausschweifenden Gedankenexperimenten allerdings scheint der Anspruch realer Gültigkeit jenes philosophischen Identitätsbegriffs anfechtbar zu sein<sup>53</sup>. Es ist aber seinerseits theoretisch illegitim, empirisches Wissen zunächst in „Widerspruch“ zu irgendwelchen von aller möglichen empirischen Erfahrung losgelösten Spekulationen zu setzen und unter Berufung auf solche konstruierten „Widersprüche“ in seiner empirischen Gültigkeit zu bezweifeln. Dieselbe logisch-theoretische Grenze metaphysischer Spekulation ist auch im Falle psychophysischer Modellvorstellungen zu beachten: Der empirische psychophysische Dualismus, insbesondere der dualistische Interaktionismus, wird durch einen spekulativen metaphysischen Materialismus in seiner empirischen (empirisch-wissenschaftlichen) Gültigkeit nicht tangiert. Darüber hinaus ist er sogar logisch unvereinbar mit der, durch Kants Konzept prinzipieller Unerkennbarkeit der Realität an sich nur scheinbar legitimierten, Einräumung eines metaphysischen Materialismus; die Gründe hierfür sind identisch mit den weiter oben dargelegten Gründen für die logische Unhaltbarkeit des psychophysischen Parallelismus.

Der vergleichend-begrifflichen Analyse des wesentlich Seelischen ist mit Blick auf klassische Formulierungen des Leib-Seele-Dualismus schließlich noch eine *negative* Bestimmung hinzuzufügen. Umfassende einschlägige Forschungsergebnisse moderner Hirnphysiologie, Entwicklungspsychologie und Evolutionsbiologie möchte ich hier zu der These zusammenfassen: Alles, was der Mensch manuell, technisch, organisatorisch und auch wissenschaftlich durch Intelligenz, Übung und Lernen leistet, ist seiner leistungsmäßigen, prinzipiell meßbaren Qualität nach ausschließlich Leistung seines Körpers und Gehirns. Ausgeschlossen aus diesem Verständnis von „Leistung“ ist Erkenntnis des wesentlich Seelischen und damit verbundenes Denken und Handeln. An dieser experimentell-wissenschaftlich fundierten These knüpft die negative Bestimmung des wesentlich Seelischen an: Seele ist nicht, wie bei Descartes, als ein rein „körperliche Phantasie“ des Gehirns<sup>54</sup> ergänzendes nicht-physikalisches Organ abstrahierender, insbesondere mathematischer Intelligenz aufzufassen. Diese von Descartes der Seele zugeschlagene Funktion ist vielmehr gänzlich dem Gehirn zuzurechnen. Die bereits von Descartes im Hinblick auf „Gefühle und Begierden“ betonte enge Verbundenheit von Leib und See-

<sup>53</sup> Vgl. *Kants Kugel-Analogie*, KdrV, A 363/364 – Anm.

<sup>54</sup> *Desc.*, Reg. XII, 9.



le gilt somit auch für den intellektuellen Bereich. Dem Vergleich mit Descartes sei hier der terminologische Hinweis angefügt, daß das entscheidende Merkmal des psychophysischen Dualismus nicht darin liegt, der Seele Unsterblichkeit und/oder irgendwelche Sonderfunktionen zuzuschreiben, sondern darin, Leib und Seele als verschiedene empirische Entitäten zu sehen. Wie schon im einführenden Abschnitt erwähnt, geht es Descartes in seinen ‚Meditationen‘ primär um den Nachweis der „Verschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper“.

### III. Zur allgemeinen Bedeutung des wesentlich Seelischen im menschlichen Leben

Die im vorigen Abschnitt durchgeführte Analyse läßt wesentlich Seelisches gewissermaßen als pures „Korrelat“, als lebenspraktisch eigentlich belangloses, überflüssiges Begleitphänomen zum Physischen erscheinen, dessen Bedeutung ausschließlich auf theoretischem Gebiet liegt, theoretische Neugier inbegriffen. Doch bei diesem Eindruck soll es nicht bleiben. Reduzierung der Erkenntnis des wesentlich Seelischen auf das Konzept einer Art neutraler Matrix, welche sich durch die oben definierten „Qualitäten“, Strukturen und Prozesse auszeichnet, sei hier im Vorgriff auf die Ergebnisse der folgenden Untersuchungen als eine partielle Physikalisation des Seelischen kritisiert, selbst wenn jene Matrix als „immateriell“ oder „nicht-physikalisch“ bezeichnet wird. Eben diese Kritik gilt es nun im einzelnen zu begründen.

Als Merkmal des wesentlich Seelischen wurden im vorigen Abschnitt herausgearbeitet: 1. das genuin Qualitative im sinnlichen Wahrnehmen und Erleben, 2. ein eigentümliches Bewußtsein hiervon, 3. numerische Identität des Bewußtseins, 4. Bezogenheit auf Leib und materielle Welt. Diesen vier Merkmalen sei nun noch ein fünftes hinzugefügt. Knüpfen wir dazu an dem bereits weiter oben untersuchten Beispiel der Wahrnehmung eines roten Fleckes an. Worin besteht der Unterschied unserer Wahrnehmung einer auf ‚rot‘ geschalteten Verkehrsampel und der Wahrnehmung eines kreisrunden roten Fleckes auf einem weißen Bogen Papier? Zunächst fällt auf, daß die Wahrnehmung des Ampelrots eingebettet ist in einen Funktionszusammenhang. Ich erkenne das Ampelrot nicht nur in seiner eigentümlichen Qualität, sondern auch in seiner Funktion als Signal der Aufforderung, die Bremse zu betätigen, anzuhalten und dergleichen mehr. Der rote Fleck auf dem weißen Blatt Papier dagegen erscheint gleichsam herausgezogen aus jeglichen Funktionszusammenhängen und wird auf diese Weise in wesentlich höherem Maße Gegenstand meiner Wahrnehmung. In einem derart zweck- und funktionsfreien, und selbstverständlich auch störungsfreien, Milieu erhält die Wahrneh-



mung ‚roter Fleck auf weißem Hintergrund‘ selbst einen eigentümlich „positiven“ Charakter; diese Wahrnehmung wird als sinn- oder werthaft in sich selbst, als Selbstzweck gelebt. Sie erhält ihren Sinn nicht erst aus irgendeiner Funktion, von irgendeinem außerhalb ihrer selbst liegenden Zweck. In dieser Bedeutung läßt sich ihr Wert und Sinn auch „unbedingt“ oder „absolut“ nennen. Das eben am Beispiel einer äußeren sinnlichen Wahrnehmung Dargelegte gilt analog für sämtliche natürlichen (ungestörten) Aktivitäten des Menschen, von der einfachen Tätigkeit des Atmens bis hin zu den verschiedenen Formen des Denkens, von gemeinschaftlichem Tun bis hin zu freundschaftlichen Beziehungen. „Das Atmen ist nicht nur Bedingung des Lebens, es ist selber ein positiver, wesentlicher, genußvoller Lebensakt“, schreibt Ludwig Feuerbach<sup>55</sup>. „Das Wiedererkennen von Freunden ist theos (Gott)“, schreibt im 5. Jh. v. Chr. der griechische Dichter Euripides mit den ihm zur Verfügung stehenden Ausdrucksmitteln<sup>56</sup>. Die oben angeführten Beispiele (wie das Atmen) zeigen auch, daß ‚außerhalb liegender Zweck‘ (= ‚Funktion‘) und ‚Selbstzweck‘ einer Lebenstätigkeit einander durchaus nicht ausschließen. Das Gegenstück zum positiven, in sich sinnvollen Erleben ist das Leiden in seinen zahlreichen Formen. Es ist in sich selbst sinnlos oder „negativ“. Keinerlei Funktion oder Deutung, die ihm von außerhalb zufließt, sollte über dieses Faktum hinwegtäuschen.

Das wesentlich Seelische ist also die Dimension des Lebens, in welcher „Sinn“ und „Sinnlosigkeit“ ursprünglich, für uns nicht weiter analysierbar oder begründbar, gelebt werden. Dieses Phänomen dennoch auf biologisch (stammesgeschichtlich) angeborene und sozial, etwa in der frühen Mutter-Kind-Beziehung erworbene hirnhysiologische „Bewertungsfunktionen“ zu reduzieren, hieße, analog zu dem im vorigen Abschnitt abgehandelten Beispiel der Qualität ‚rot‘, sich in den Fallstricken gleichlautender Worte (hier: „Bewertung“) verheddern und sich den Blick auf das Wesen des Seelischen verstellen. Welche Lebensvorgänge wir im einzelnen in welchem Maße als in sich sinnvoll oder sinnlos erleben, mag biologisch, historisch, sozial bedingt sein, nicht aber, daß wir Lebensvorgänge überhaupt in dieser Weise erleben. Unser tägliches Leben bewegt sich ständig zwischen jenen beiden Polen der „Positivität“ und „Negativität“; oftmals bewegt es sich gleichzeitig im positiven und im negativen Feld. Fiele diese Eigentümlichkeit des wesentlich Seelischen einfach weg, dann wäre jede Art von Funktionsstörung oder Verletzung des Organismus bzw. des Gehirns nichts als eben dies, eventuell reparabel oder auch nicht, ansonsten absolut gleichgültig.

Eng hängt die absolute Werthaftigkeit des wesentlich Seelischen

<sup>55</sup> Feuerbach, 180.

<sup>56</sup> Euripides, Helena 560.



mit der im vorigen Abschnitt beschriebenen numerischen Identität des Bewußtseins zusammen. Diese erscheint hier als identisches Subjekt des Betroffenseins von positiv und negativ, in sich sinnvoll und in sich sinnlos Erlebtem; der Begriff „Betroffensein“ ist dabei so weit zu fassen, daß darin auch Erleben spontanen Aktivseins Platz hat. Im Betroffensein sind jene beiden Wesenselemente des Seelischen nur analytisch, nicht realiter voneinander trennbar. Insbesondere ist jenes identische Bewußtseinssubjekt nicht wegzudenken aus zeitlich strukturierten Erlebnissen wie Trauer, Stolz, Furcht, Hoffnung, Reue. Im Bereuen einer Tat etwa ist es geradezu von vitaler Bedeutung, daß ich mich als bereuendes Subjekt absolut identisch weiß mit dem Subjekt der bereuten Tat.

Näher zu unterscheiden ist hier – wie im Grundsätzlichen schon im vorigen Abschnitt – der philosophisch-empirische Identitätsbegriff vom gleichlautenden Begriff der empirischen Fachpsychologie. Wo der empirische Psychologe von „Störung“, „Diffusion“ oder „Zerfall der Identität“ spricht, persistiert gerade jene existentielle Identität als identisches Subjekt solchen Leidens. Die eben vorgetragenen Überlegungen unterscheiden sich trotz ihrer ausdrücklich lebenspraktischen Fragestellung vom Grundansatz empirischer Fachpsychologie allgemein durch Betonung ursprünglicher (primärer) Nicht-Funktionalität der genannten Wesenszüge des Seelischen. (Von ihren gewissermaßen ‚sekundären Funktionen‘ wird im nächsten Abschnitt die Rede sein.) Das „Ich“ des psychoanalytischen Modells ist als Wahrnehmung und Verstand durch seine lebenswichtige Funktion zentraler Vermittlung von „Es“, „Realität“ (Außenwelt) und „Über-Ich“ definiert. Das „Ich“ in jener philosophisch-empirischen Bedeutung dagegen fällt fachpsychologischem Blick kaum auf, eben weil es primärfunktional irrelevant ist, empirisch-wissenschaftlichen Wozu- und Warum-Fragen nichts hergibt. In solcher Sicht ganz konsequent wird dieses Ich dann gleichsam abgeschoben auf das Nebengleis psychischer Begleiterscheinungen körperlichen Verhaltens und dessen innerer hirnhysiologischer Ursachen. Naives Alltagsverständnis, welches von hirnhysiologischen Prozessen nichts weiß und seelische Vorgänge als „die“ Ursachen menschlichen Verhaltens betrachtet, ist mit jenem psychophysiologischen Modell gar nicht einmal gänzlich unvereinbar. Denn zum einen lassen sich die unmittelbar bekannten wesentlich seelischen Vorgänge einfach als stellvertretend für die unbekannt neurophysiologischen Prozesse betrachten, und zum anderen verleiht das Kriterium der Körper- und Umweltbezogenheit des wesentlich Seelischen ihrer kausalen Interpretation eine gewisse logische Berechtigung.

Die „Libido“ oder „Triebenergie“ hat in der Sicht empirischer Psychoanalyse Antriebsfunktion im psychischen „Apparat“. In philoso-



phisch-psychologischer Sicht steht dem kein gleichlautender Ausdruck gegenüber. Doch findet man eine gewisse inhaltliche Entsprechung in dem oben herausanalysierten Element absoluter Werthaftigkeit des wesentlich Seelischen. In sich selbst sinnvolles Erleben hat seinen Sinn nicht primär in einer außerhalb seiner selbst liegenden Funktion. Gerade deshalb aber hat es für uns auch eine Funktion als wesentliches Motiv unseres Lebens. Hiermit zusammenhängend liegt in ihm eine der Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens begründet. Fachwissenschaftliche Vereinnahmung oder Reduktion des wesentlich Seelischen vollzieht sich auch hier fast unmerklich, wie folgender fingierter Dialog illustriert: ‚Wir essen, weil dies den Körper ernährt.‘ ‚Nein! Wir essen (auch), weil es uns einfach schmeckt!‘ ‚Aber warum schmeckt es uns denn?‘ ‚Hm . . ., offenbar, weil unser Körper ernährt werden muß.‘ . . . Diese biologisch-teleonomische Sicht müssen wir – mit Blick auf die wesentliche Körper- und Weltbezogenheit des Seelischen sowie auch mit Blick auf unsere prinzipielle Unkenntnis der „Realität-an-sich“ – durch die tiefere teleologische Einsicht ergänzen. Die leiblichen Genüsse und die Schönheiten der Natur sind in einem ursprünglichen Sinne für uns da: damit wir uns an ihnen freuen!

Wie das Element absoluter Werthaftigkeit steht auch das Element absoluter Identität des betroffenen Subjekts in wesentlicher Beziehung zur Frage nach dem Sinn des Lebens. Die Frage, warum sich je meine existentielle Identität gerade mit je diesem und keinem anderen individuellen Leib (Gehirn) verbinde, läßt sich mit keinerlei empirischen Gründen beantworten. Hier wird der Begriff des Schicksals in seiner ursprünglichen und grundlegenden Bedeutung neu erhellt. In Gestalt seines je individuellen Leibes und dessen frühkindlicher Entwicklung ist jedem Menschen sein je individuelles Schicksal in einem eine Grenze möglicher empirischer Erfahrung bezeichnenden metaphysischen Sinne „zugeteilt“. Der von Kant geprägte Begriff von der prinzipiellen Unerkennbarkeit der Realität-an-sich kann nur irrtümlich dazu verwendet werden, die eben bezeichnete empirische Grundsituation des Menschen zu verschleiern. Einsicht in diese Grundsituation hat mit Fatalismus nichts zu tun. Im Gegenteil, wahrhafte, d. h. fruchtbare Auseinandersetzung mit „Schicksal“ ist ohne Einsicht in dieses Faktum im allgemeinen und ihrerseits „schicksalhaft“ mühsame und langwierige Erkenntnis seiner vielfältigen Bedingungen im besondern gar nicht möglich.

In besonderem Maße spürbar wird die in der Eigentümlichkeit der Leib-Seele-Beziehung begründete Grundsituation des Menschen in der Todesfurcht. Die Rede ist hier nicht von besinnungsloser, panischer Todesangst, sondern von jener Todesfurcht, die aus bewußter, gewisse Distanz erlaubender Konfrontation mit dem Tode heraus



entsteht. Wir fühlen uns oder andere bedroht von der schlichten, uns doch eigentlich unfaßbaren Vernichtung „persönlicher Identität“. Wir sind „betroffen“ von drohender absoluter Aufhebung des „Betroffenseins“ selbst, einschließlich dieser letzten und intensiven Art von „Betroffensein“, eben der Todesfurcht. Unfaßbar ist jene drohende Vernichtung deshalb, weil uns mit einem Schlage bewußt wird, daß unser Leben in einem wesentlichen Sinne „mehr“ ist als bewußtes leibliches Leben, daß wir „mehr“ sind als Teile oder Glieder dieses empirischen Weltgefüges. Ganz entsprechend erhält unsere Liebe zum Leben in dieser Situation eine neue Qualität und Intensität, die über die Aktivierung rein biologischer Verhaltens-, hier Selbsterhaltungsprogramme entscheidend hinausgeht. Nicht zuletzt aus diesem Grunde wohl waren Erschütterung von Tod und Todesfurcht im Zuge der Evolution des Menschen in erheblichem Maße an der Reflexion des Seelischen und damit an Bildung und Entwicklung von Kultur beteiligt. Über den biologischen Bereich hinausgehende Todesfurcht, Liebe zum Leben, Religion, Metaphysik und Reflexionen zum Wesen des Menschseins haben demnach eine gemeinsame Wurzel im wesentlich Seelischen; umgekehrt machen sie den Menschen, der im Alltag dazu neigt, unter dem Eindruck der äußeren Welt sich selber zu übergehen, auf seine Seele und damit zusammenhängende Wesenszüge und Dimensionen menschlichen Lebens aufmerksam.

#### **IV. Versuch einer Begründung ethischen Handelns in der Leib-Seele-Differenz**

Die Thematik der philosophischen Ethik knüpft sich vor allem an zwei Fragen, an die Frage nach den für Menschen im Verhältnis zu je sich selbst und zu einander allgemein gültigen Werten und an die Frage nach dem Wesen von Verantwortung (Freiheit). Wenn wir zunächst davon absehen, daß beide Fragen einander inhaltlich durchdringen, so lassen sich die beiden Fragen relativ klar den beiden oben herausgearbeiteten Elementen des wesentlich Seelischen zuordnen. Die Frage nach den Werten findet ihre grundlegende Antwort in der Eigentümlichkeit des Erlebens, in sich selbst positiv oder negativ werthaft zu sein. Intuitives oder reflektierendes Begreifen dieser Eigentümlichkeit drückt sich zum Beispiel in der Einsicht aus, daß die Kindheit nicht nur als Durchgangsstadium zum Erwachsenenleben zu betrachten sei, sondern auch ihren Eigenwert habe. Den umfassendsten Ausdruck jenes Begreifens finden wir in Kants berühmter ethischer Forderung: „Achte jeden Menschen wie dich selbst als Selbstzweck!“, sofern man allerdings „Selbstzweck“ als dem Menschen von vorneherein eigentümlich und nicht als bloß zugesprochen oder geboten versteht; das „achte!“ wäre daher der Eindeutigkeit wegen etwa durch „begreife!“ zu ersetzen. Wo die natürliche Werthaftigkeit



menschlichen Lebens intuitiv oder reflektierend begriffen wird, stellt sich Verantwortungsgefühl oder Verantwortungsbewußtsein ein. Mit der beschriebenen Eigentümlichkeit positiven Erlebens ist aber nur der eine Pol dieses Verantwortungsgefühls oder -bewußtseins bezeichnet. Sein anderer Pol besteht in der, nur analytisch trennbaren, „Identität des Subjekts der Betroffenheit“, welches ungeachtet seiner weitgehend Leib- und Umweltbezogenheit ein Element des wesentlich Seelischen ist.

Die Gründung der ethischen Begriffe „Wert“ und „Verantwortungsbewußtsein“ in dem wesentlich Seelischen bzw. in entsprechenden intuitiven oder reflektierenden Einsichten machen eine klare begriffliche Abgrenzung ethischen Handelns von bloß analogen Verhaltensweisen möglich. Ethisches Handeln ist zu unterscheiden von sozialem Verhalten, welches biologischen Instinktschemata unterliegt, z. B. in der Pflege von Kleinkindern dem sogenannten Kindchenschema: ein solches biologisch gegründetes und seinerseits genußvoll erlebtes Verhalten kann also durchaus in demselben Richtungssinne wirken wie ethisches Verhalten. Auch äußerem oder verinnerlichtem Normendruck unterliegendes Verhalten läßt sich schwerlich als „ethisch“ bezeichnen. Es erübrigt sich die Anmerkung, daß derartige Abgrenzungen nur theoretisch möglich sind, in der alltäglichen Lebenspraxis dagegen finden wir die verschiedensten Mischformen ethischer und nicht-ethischer, aber gleichsinnig gerichteter Verhaltenselemente.

Wo Wert- und Verantwortungsbewußtsein sich mit Menschenkenntnis und praktischer Intelligenz verbindet, spricht man von „Gerechtigkeitssinn“. Allgemeiner formuliert, wo immer Wertbewußtsein sich mit diesen und sonstigen psychologischen Vorzügen verbindet, spricht man von sittlichen „Tugenden“. Ein für das menschliche Zusammenleben nicht unbedenklicher und geschichtlich wohl nicht unbedeutender Grenzfall ethischen Bewußtseins liegt da vor, wo solche Tugenden dermaßen als Eigenwert hochgeschätzt werden, daß die ursprüngliche Beziehung zum Grundwert menschlichen Lebens schwindet. Von bloßem Verantwortungsbewußtsein läßt sich der Besitz jener Tugenden auch als Fähigkeit, Verantwortung zu tragen, kurz als Verantwortungsfähigkeit unterscheiden. Zur Verantwortungsfähigkeit gehört außerdem noch ein kognitiver Anteil, welcher im modernen Leben als Sachverstand und Kompetenz besondere Bedeutung erlangt hat. Wesentlich im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes ist nun aber die (Rück-)Beziehung vorstehender Unterscheidungen auf die leib-seelische Differenz: Während Verantwortungsbewußtsein primär im wesentlich Seelischen gründet, tragen die genannten psychologischen und kognitiven Elemente der Verantwortungsfähigkeit unserer Leiblichkeit Rechnung. Da solche zu Verant-



wortungsfähigkeit führenden Leistungen in der philosophischen Tradition, aber auch, wie die eben verwendeten Ausdrücke „psychologisch“ und „kognitiv“ zeigen, in der einschlägigen Terminologie moderner empirischer Wissenschaften ohne jegliche Differenzierung dem „Seelischen“ zugeschlagen werden, sei hier an die im zweiten Abschnitt erwähnte moderne biologische Grundeinsicht erinnert, daß alle auf technischer und organisatorischer Intelligenz sowie auf Übung, Lernen und Gedächtnis beruhenden Leistungen des Menschen primär Leistungen seines Gehirns und des übrigen Körpers sind. Daß diese Leistungen gemeinhin als „seelische“ Leistungen betrachtet werden, beruht letztlich auf der wesentlichen Leib- und Weltbezogenheit des genuin Seelischen und der damit zusammenhängenden praktischen Einheit von Leib und Seele.

Ethische Reflexion unserer materiellen Welt äußert sich im Begreifen von Schicksalhaftigkeit und Tragik. Tragik findet sich nicht zuletzt im ethischen Bereich selbst. Die oft leidenschaftlich diskutierten Widersprüche zwischen „Theorie“ (sprich: ethischer Idee oder ethischer Gesinnung) und Lebenspraxis gehen oftmals nicht auf unverschämte oder versteckte Böswilligkeit zurück, sondern letztlich auf verschiedene Grundtypen tragischer Situationen und Verwicklungen menschlichen Lebens. Zum Beispiel darauf, daß wir bereits vor Beginn eigener ethischer Besinnung durch unsere vorangegangene Lebensgeschichte geprägt sind; daß wir in eine ihrerseits geschichtlich und sozial bestimmte Umwelt hineinwachsen, die es in ihren Zusammenhängen und Widersprüchen erst einmal zu begreifen gilt; daß Erwerb und Behauptung einer eindeutig ethischen Orientierung im praktischen Leben außer der weiter oben erwähnten psychologischen Arbeit jederzeit auch gedankliche Arbeit erfordert; daß menschliches Leiden oft nicht nur faktisch oder prinzipiell unvermeidlich ist, sondern in mancherlei Fällen der Persönlichkeitsentwicklung förderlich oder gar unentbehrlich ist.

Mit Auffassungen wiederum, welche unsere Leiblichkeit und unsere materielle Welt als Inbegriff des Übelen hinstellen, kollidiert bereits im Grundsätzlichen das Element der Leib- und Umweltbezogenheit des wesentlich Seelischen. Schönheit oder Glück etwa erleben wir als leibliche Wesen in einer materiellen Welt. Eher schon kommt die naturgesetzliche Struktur unserer materiellen Welt als eine Hauptquelle menschlichen Leidens in Frage. Denn als Alternative hierzu scheint eine ausschließlich teleologisch, stets auf gute Zwecke hin bestimmte, harmonische Struktur materieller Welt ohne Widerspruch denkbar zu sein, etwa in der biblischen Paradiesesvorstellung. Umgekehrt ist dieselbe kausal- und statistisch-naturgesetzliche Struktur materieller Welt unvereinbar mit der Annahme, in dieser Welt seien autonome metaphysische „böse Mächte“ am Werk; und die wissenschaftliche



Erforschung jener Naturgesetzlichkeit versetzt uns in die Lage, diese zu unserem Vorteil zu nutzen und die Macht falscher Prophetie und Wundergläubigkeit ebenso wie die Macht demagogischen Dämonenwahns zu brechen.

Darüber hinaus nun haben in neuerer Zeit zunehmende Einsichten in Strukturen und Funktionen des Gehirns sowie in das Zusammenspiel von Umwelt- und Erbfaktoren in der menschlichen Entwicklung selbstsüchtigen Interpretationen technischer, organisatorischer und sonstiger Leistungen immerhin den theoretischen Boden entzogen. Daß gleichwohl die egoistische Spielart des Verdienst-Denkens nicht in stärkerem Maße naiver Freude an Gebrauch und sozialer Anerkennung individueller Fähigkeiten, spontanen Gefühlsregungen der Dankbarkeit für Begabungen und die Möglichkeit ihrer Entwicklung und Betätigung gewichen ist, hat u. a. den folgenden gewichtigen geistesgeschichtlichen, hier besonders hervorzuhebenden Grund. Die empirischen Wissenschaften, die Flut ihrer Einsichten und Theorien haben faktisch zu einer Vorherrschaft des Funktionsdenkens geführt. Die Menschen haben bisher zu wenig Zeit gehabt, das wesentlich Seelische in der empirisch-wissenschaftlichen Entzifferung des Lebensrätsels mitzubuchstabieren. Stattdessen hat man schon sehr früh und eindrucksvoll (z. B. der berühmte Chirurg Virchow) den Begriff der Seele zu einer Fiktion erklärt. Fiktionen aber, zumal unvermeidliche „Fiktionen“, lassen sich leicht mißbrauchen. So begegnet uns der Begriff „Seele“ in der Gestalt seltsamer, mit politischen Ideen und pseudobiologischen Konzepten verschmolzener Scheinmythen von der „deutschen Seele“, „russischen Seele“, „Rassenseele“ usf. wieder. Eine viele Jahrzehnte währende Vorherrschaft wissenschaftlichen Funktionswissens hat schließlich Nietzsches Warnung<sup>57</sup> vor einem „Ruin der Wissenschaften“ und „Zurücksinken in Barbarei“ nachträglich schrecklich-prophetischen Charakter verliehen. Paradoxerweise zeigt sich Nietzsches eigenes Denken von Funktionsdenken gerade dann beherrscht, wenn er gleichsam im selben Atemzuge<sup>58</sup> die zur „Vorbeugung“ empfohlenen, wissenschaftlich zu „regulierenden“ „Nicht-Wissenschaft(en)“ Metaphysik, Religion und Kunst als „Illusionen“ betrachtet, mit denen als „Kraftquelle“ „geheizt werden“ müsse. (Man vergleiche dazu im ersten Abschnitt Nietzsches Verhältnis zum Begriff „Seele“!)

Die vorangegangenen Absätze widmeten sich ihrem thematischen Schwerpunkt nach der Frage, wie sich aus der Sicht moderner einschlägiger Wissenschaften die Bedeutung des Leibes und der materiellen Welt für ethisches Handeln darstellt. Die Hauptergebnisse dieser Untersuchung seien hier noch einmal kurz nebeneinandergestellt.

<sup>57</sup> Nietzsche, I 601.

<sup>58</sup> ebd.



Die spezifische Bedeutung der materiellen Welt für unser ethisches Handeln zeigte sich erstens in der ethischen Forderung, über bloßes Verantwortungsbewußtsein hinaus Verantwortungsfähigkeit zu entwickeln (vgl. dazu den traditionellen Tugendbegriff); zweitens in der ethischen Forderung, Sinn für Schicksalhaftigkeit und Tragik zu entwickeln, insbesondere für Widersprüche zwischen Theorie und Praxis; drittens (als Konsequenz einschlägiger Wissenschaften) in der Entkräftung falscher Prophetie, Wundergläubigkeit und demagogischen Dämonenwahns; viertens in der theoretischen Widerlegung der egoistischen Variante von Verdienstdenken; fünftens in der prinzipiellen Durchschaubarkeit ideologischer, zugleich pseudowissenschaftlicher und pseudomythischer Konzepte von „Seele“.

Wenden wir uns nun wieder der spezifischen Bedeutung des wesentlich Seelischen für ethisches Handeln zu. Verantwortungsbewußtsein gründet in einer intuitiv oder reflektiert bewußten Beziehung zum Element absoluter Werthaftigkeit des wesentlich Seelischen. Die Notwendigkeit vergleichender und abwägender Beurteilung verschiedener Werte im allgemeinen wie auch in den je besonderen konkreten Lebenssituationen bedingt die eher intellektuelle Natur des Verantwortungsbewußtseins. Der Schwerpunkt ethischer Gefühle, wie Mitleid und Sorge dagegen, liegt in dem anderen Pol des wesentlich Seelischen, im existentiellen „Betroffensein“ sowie in der „Identität des betroffenen Subjekts“. Auf diesen Merkmalen des wesentlich Seelischen beruht in der Beziehung zu unseren Mitmenschen unsere Fähigkeit zu partieller „Identifikation“, zu gefühlsmäßiger Teilnahme, zu Einfühlung, zu Mitbetroffensein. Wie anders würde sich unsere Situation darstellen, würden wir uns zueinander lediglich als verschiedene Organismen mit hochentwickelten Gehirnen verhalten!

Zweifellos liegen dem Mitleid wie vielen anderen Gefühlsregungen des Menschen auch stammesgeschichtlich geprägte angeborene Verhaltensdispositionen zugrunde. Das lehrt besonders anschaulich ein Blick auf die Evolution der Gesichtsmimik bei den Primaten (Affen, Menschenaffen, Menschen). Im einzelnen besteht diese Evolution in einer fortschreitenden Reduzierung der Gesichtsbehaarung, einer zunehmenden Differenzierung der Gesichtsmuskulatur sowie einer Weiterentwicklung der zugeordneten motorischen und sensorischen Felder der Großhirnrinde, welche sensibel für fremde und mitteilungsfähig für eigene „innere Zustände“ machen. Die Bezeichnung „ethisch“ ist aber für derartiges Verhalten unangemessen, solange es rein biologisch (hirnphysiologisch) gesteuert wird. Unserem eigenen Erleben ist solch moralanaloges biologisches „Mitleiden“ zugänglich als ein unwillkürliches Reagieren auf fremdes Leiden, z. B. wenn man entsetzter Augenzeuge eines Verkehrsunfalls ist und Verletzungen



betroffener Personen geradezu physisch mitspürt. Ein allein aus unwillkürlichem, passivem, reaktivem Mitspüren resultierendes Handeln ist offenkundig oder verdeckt unethisch. Man ist gebannt, „schaulustig“, oder man wendet sich ab und läuft weg. Entschließt man sich dagegen zu aktiver Hilfe, so ist solche Hilfe jenem Weglaufen zumindest teilweise verwandt. In beiden Fällen sucht man primär die Konfrontation mit Verletzten zu mindern. (Unempfindlichkeit gegen das Leiden anderer ist eine weitere Form des Selbstschutzes; sie bleibt in der vorliegenden Untersuchung unberücksichtigt). Bei rein biologisch bedingtem „Mitleiden“ wird das Leiden des Anderen gar nicht als solches, als Leiden einer (anderen) Person, eines anderen „identischen betroffenen Subjekts“ erlebt, sondern primär nur als eigenes unwillkürlich-biologisch bedingtes Betroffensein. Es verwundert in diesem Zusammenhang nicht, daß in der rein biologischen Evolution die „Ausstoßreaktion“ gegen kranke oder schwache Gruppenmitglieder offenbar gefördert wurde<sup>59</sup>.

Erst wenn man zu einem, auf den beschriebenen biologischen Primärreaktionen aufbauenden, intuitiv oder reflektiert bewußten Verhältnis zu Beseeltheit und leiblicher Individualität anderer Lebewesen fähig ist, kann man von ethischem Empfinden, Denken und Handeln sprechen. Zu intuitiv-ethischem Leben ist jeder Mensch fähig, dessen psychosoziale Persönlichkeitsentwicklung ohne gravierende Störungen bzw. partielle Fehlentwicklungen verlaufen ist. Eine Grenze des ausschließlich intuitiven Weges zu ethischem Fühlen liegt gemeinhin in seiner Beschränkung auf die jeweilige vom „Schicksal“ zugewiesene Gruppen- und Kulturzugehörigkeit. Ein anderer, schwieriger und in gewisser Hinsicht umwegiger Zugang zu ethischem Fühlen geschieht in entscheidenden Impulsen über das Denken. Das Ideal besteht in einer wechselseitigen Ergänzung und Förderung beider Wege. Ein Beispiel des über Denken führenden Weges zu ethischem Mitleid läßt sich etwa so beschreiben: Die empirisch-wissenschaftliche Unerklärlichkeit und darum Rätselhaftigkeit der Verbindung unserer je identischen Seele mit unserem je individuellen Leib (Gehirn) führt zu der Vorstellung eines jedem Menschen in Gestalt eben jenes individuellen Körpers und dessen materiellen Milieus „zugeteilten Schicksals“ (vgl. Abschnitt 3). In diesem Sinne läßt sich auch von „Zufälligkeit“ des Schicksals sprechen (vgl. den synonym mit „Schicksal“ verwendeten Ausdruck „Los“, ferner auch den Namen der antik-griechischen Schicksalsgöttin „Lachesis“). Nachdenken über diesen Begriff von Schicksal führt dann zu der weiteren Vorstellung, daß „vom Schicksal geschlagene“ Menschen auch stellvertre-

<sup>59</sup> J. v. Lawick-Goodall, *Wilde Schimpansen*, Reinbek 1971, 184; I. Eibl-Eibesfeldt, *Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten*, Wien 1973, 105.



tend für mich leiden. Diese Vorstellung wiederum regt keineswegs bloß sentimentale Gefühle brüderlicher Verbundenheit an, eben ethisches Mitleiden!

So wichtig nun klare Erkenntnis des Wesens ethischen Mitleids für unbeirrbar und konsequent ethisches Handeln in Schlüsselsituationen privaten und politischen Lebens ist, so wichtig ist auf der anderen Seite die Fähigkeit zu Mitleid, analog der weiter oben in diesem Abschnitt vollzogenen Unterscheidung zwischen Verantwortungsbewußtsein und Verantwortungsfähigkeit. Erwerb der Fähigkeit zu Mitleid in konkreten Lebenssituationen bedarf emotionaler Entwicklung und Arbeit; sie ist an physiologische Lern- und Reifungsprozesse des Gehirns gebunden. Daß jene Fähigkeit nicht einfach Eigenschaft des wesentlich Seelischen ist, macht einen Gutteil der oben beschriebenen tragischen Grundsituation menschlichen Lebens aus. Dem wesentlich Seelischen verdanken wir zwar vieles, was mit Lebenssinn und Ethik zusammenhängt, und intellektuelle Klarheit über diese Themen verlangt eingehende Untersuchungen zur leib-seelischen Differenz. Die Realisierung ethischer Einsichten jedoch muß der praktischen Einheit von Leib und Seele und damit den vielfältigen materiellen Bedingungen des menschlichen Lebens Rechnung tragen. Ohne derartigen Realismus sind ethische Motive blind.

Auch angesichts der Todesfurcht (vgl. Abschnitt 3) arbeiten Denken und lebenspraktische emotionale Arbeit einander in die Hand. In der Überwindung von Todesfurcht spielt Denken die Rolle, die ihm naturgemäß zukommt, in der Aufgabe, das Wesen des Menschseins und dieser Welt zu begreifen; eben darin ist philosophisches Denken eine Form der Zuwendung zu Leben und Welt. Auf der anderen Seite will Überwindung von Todesfurcht schlicht gelernt sein (*disce mori!*). Überwindung von Todesfurcht nun heißt nicht, sein Leben um eines Ideals willen heroisch aufs Spiel setzen; vielmehr führt sie zur reifsten Form der Liebe zum Leben, zu Selbst- und Nächstenliebe. Das Ideal der Selbst- und Nächstenliebe ist ein prinzipiell realisierbares Ideal, vor allem aber ein Ideal, das an das eigene Wollen, das eigene Selbst des Menschen appelliert und moralisierender Selbstentfremdung und Nötigung ebenso widerspricht wie der Tyrannei des Sinnlichkeits- und „Spaß“-Ideals. Das Ideal der Selbst- und Nächstenliebe versteht sich nicht als Meßlatte für menschliche Qualität, sondern schließt umgekehrt das Annehmen menschlicher Mängel wesentlich ein, ohne diese zu beschönigen oder zu verniedlichen; es kennt keine Wertunterschiede zwischen Menschen, die sich in verschiedener Entfernung zu diesem Ideal bewegen.