

Der Leib und sein Verhältnis zur Seele bei Ernst Platner

VON HARALD SCHÖNDORF S. J.

Das Leib-Seele-Problem ist ein hervorragendes Beispiel unserer Tage dafür, wie für obsolet erklärte philosophische Fragen allen beflissenen Wegerklärungsversuchen zum Trotz zumeist binnen kurzer Zeit wieder – zu Recht – fröhliche Urständ feiern. Einer der wichtigsten Gründe hierfür dürfte in den Forschungen der modernen Neurophysiologie zu suchen sein, die dank der heutigen technischen Mittel zu einer sehr detaillierten Analyse und Beeinflussung der verschiedensten Gehirnprozesse in der Lage ist.

Der Hinweis auf die Gehirnphysiologie deutet ein Zweifaches an. Zum einen zeigt er, daß das Leib-Seele-Verhältnis nicht nur ein „rein“ spekulatives Problem von Berufsphilosophen darstellt, sondern auch von Naturwissenschaftlern erörtert wird. Andererseits wird heute oft die Frage nicht im klassischen Sinn nach dem Zusammenhang von Leib und Seele gestellt, sondern auf die Frage der Identität oder Verschiedenheit von Geist und Gehirn zugespielt.

Wer Auffassungen wie die „mind-brain-identity-theory“ vertritt, sollte, wie John C. Eccles in dem bekannten Buch „Das Ich und sein Gehirn“ schreibt, seine „Philosophie auf dem bestmöglichen wissenschaftlichen Verständnis des Gehirns, das derzeit zur Verfügung steht, aufbauen.“¹ Die Erfüllung einer solchen Forderung ist heutzutage wohl nur noch auf Grund einer Zusammenarbeit von Naturwissenschaftler und Philosoph möglich, wie sie von Popper und Eccles in dem genannten Werk versucht wurde. In früheren Jahrhunderten hingegen war es häufig so, daß Gelehrte sich über den Leib-Seele-Zusammenhang Gedanken machten, die sowohl naturwissenschaftliche als auch philosophische Kenntnisse für ihre Überlegungen mitbrachten.

Heute sind derartige Theorien weitgehend in Vergessenheit geraten, sofern es sich nicht gerade um Descartes und seine unmittelbaren Nachfolger handelt. Dies liegt sicher nicht nur daran, daß unsere naturwissenschaftlichen Kenntnisse fortgeschritten sind, sondern vielleicht noch mehr daran, daß die Leib-Seele-Problematik lange Zeit von der herrschenden philosophischen Meinung als überlebt betrachtet wurde. Die heutige Diskussion hat sich sehr stark auf die Frage konzentriert, welcher Zusammenhang zwischen Gehirnprozessen und geistigen Vorgängen besteht². Aber bei genauem Zusehen zeigt sich, daß auch die klassische Fragestellung weiterbesteht, die nicht nur Geist und Gehirn betrifft, sondern den ganzen Leib angeht, vor allem insofern er Sinneseindrücke vermittelt und Bewegungen ausführt, die vom Bewußtsein wahrgenommen bzw. gesteuert werden.

Diese Frage wurde in der Zeit zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert als Antwort auf Descartes' Entgegensetzung von Körper und Geist vor allem in der damals neu aufkommenden „Anthropologie“ viel verhandelt, in der sich Erkenntnisse der aufblühenden naturwissenschaftlichen, speziell medizinischen Forschung mit allgemein philosophischen Erwägungen zu einer Lehre über den Menschen verbinden. Als „*doctrina humanae naturae*“ steht diese Anthropologie, wie Odo Marquard schreibt, vor der Frage: „wie ist der Mensch zu bestimmen, wenn nicht (mehr) durch Metaphysik und (noch) nicht durch mathematisch-experimentelle Naturwissenschaft?“ Sie tritt weithin an die Stelle der Psychologie, ist aber weiter gefaßt als diese, denn es werden bei ihr auch „die Natürlichkeiten – z. B. Leib – und natürlichen Verschiedenheiten des Menschen bedeutsam und thematisch“³.

¹ K. R. Popper / J. C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, München 1982, 281. Zur „mind-brain-identity-theory“ vgl.: *The mind-brain identity*. Hrsg. C. V. Borst, London u. a. 1970.

² Diese Fragestellung ist natürlich nicht völlig neu, hat doch schon der späte Schopenhauer den Intellekt zur „Gehirnfunktion“ erklärt, in: *A. Schopenhauer, Sämtliche Werke*. Hrsg. von A. Hübscher, Bd. III, Wiesbaden 1972, 4 u. ö.

³ O. Marquard, Art. „Anthropologie“, in: HWP. Hrsg. J. Ritter. Bd. 1. Basel/Stuttgart 1971, Sp. 363 f.

Diese Anthropologie umfaßte eine ganze Palette verschiedener Richtungen, die teilweise einseitig medizinisch-naturwissenschaftlich orientiert waren, aber um die Mitte des 18. Jahrhunderts machte sich „bei Ärzten wie Philosophen das Bestreben bemerkbar, in der Anthropologie wiederum zur Lehre vom *ganzen* Menschen zurückzukehren.“⁴ Unser Beitrag soll die Lehre eines repräsentativen Vertreters dieser Richtung in bezug auf den menschlichen Leib und sein Verhältnis zur Seele skizzieren.

Es handelt sich um den Arzt und Philosophen Ernst Platner (1744–1818), dessen Lehren zwar heute weithin in Vergessenheit geraten sind, der aber zu seiner Zeit ein weitverbreiteter und beachteteter Autor war, mit dem sich Kant, Reinhold und Fichte auseinandersetzten und den noch Schopenhauer in seiner Dissertation zu den wenigen Philosophen zwischen Wolff und Kant zählt, die ihm einer Erwähnung würdig schienen⁵. Kant setzt sich mit – dem immerhin 20 Jahre jüngeren – Platner in einer längeren Anmerkung in seinen „Prolegomena“ auseinander⁶. Die Herausgeber der Fichte-Akademieausgabe haben eigens eine Auflage der „Philosophischen Aphorismen“ Platners in einem Neudruck herausgebracht, weil Fichte jahrelang diesen Text seinen Vorlesungen zugrunde gelegt hatte. „Platners ‚Philosophische Aphorismen‘ waren ein vielgelesenes und benutztes Standardwerk in seiner Zeit. An der Jenaer Akademie hatte schon Reinhold an Hand dieses Werkes über Logik und Metaphysik gelesen, ...“⁷, und Fichte hat „sich in elf Vorlesungen in Jena und Berlin kommentierend auf dieses Werk und den größten Teil seiner 1050 Paragraphen bezogen“⁸. Es ist also sicher nicht übertrieben, wenn man Platners Lehre als eine Art Schulphilosophie an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert betrachtet.

Wie oben bereits dargelegt, wird heute das Leib-Seele-Problem oft auf die Frage des Gehirn-Geist-Zusammenhanges reduziert. Naturwissenschaftlich gesehen, geht es dabei zumeist darum, ob und inwieweit bestimmten geistigen Vorgängen bestimmte Prozesse im Gehirn zuzuordnen sind. Es ist interessant zu sehen, daß die Fragestellung nachcartesischer Anthropologie, wie sie bei Platner anzutreffen ist, ganz analog strukturiert ist. Allerdings geht es – schon mangels zureichender Kenntnisse auf diesem Gebiet – nicht um die verschiedenen Funktionen des Gehirns, sondern um das Nervensystem als ganzes.

Zum anderen zeigt die Entwicklung der Platnerschen Theorien recht deutlich, vor welchen Schwierigkeiten ein Denken steht, das den Versuch macht, Geistiges mehr oder weniger unmittelbar auf bestimmte körperliche Organe oder Funktionen gleichsam abzubilden. Denn wenn auch unsere medizinisch-physiologischen Detailkenntnisse wesentlich gegenüber früheren Jahrhunderten gewachsen sind, so sind die strukturellen Probleme zwischen Naturwissenschaft und Philosophie zumeist im Grunde dieselben geblieben.

Platner war ein fleißiger Autor. Neben den schon erwähnten „Philosophischen Aphorismen“ hatte er auch eine „Anthropologie“ verfaßt, und beide Werke erlebten mehrere, immer wieder überarbeitete Auflagen. Der Einfachheit halber werden diese Werke und Auflagen mit Sigeln angeführt; in zeitlicher Reihenfolge: Anthropologie für Aerzte und Weltweise, Leipzig o. J. (1772) = A; Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte; Erster Theil, Leipzig 1776 (wurde nicht in unsere Untersuchungen einbezogen); Phil. Aphorismen ...; Anderer Theil, Leipzig 1782 = PA 2a; Phil. Aphorismen ...; Erster Theil. Neue durchaus umgearbeitete Ausgabe, Leipzig 1784 = PA 1b; Neue Anthropologie ... Mit besonderer

⁴ M. Linden, Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts (Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts 1) Bern/Frankfurt a. M. 1976, 36.

⁵ § 11 der Dissertation Schopenhauers, in: A. Schopenhauer, Sämtliche Werke. Hrsg. von A. Hübscher. Bd. VI., Wiesbaden 1972, 12 f.

⁶ Akademie-Ausgabe IV, 349 Anm.

⁷ Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitsky. Nachgelassene Schriften Bd. 4 (II, 4), Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, 4.

⁸ Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe. Supplement zu Nachgelassenen Schriften. Bd. 4 (II, 4 S), Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, V.

Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik. Erster Band, Leipzig 1790 = NA; Phil. Aphorismen ...; Ganz neue Ausarbeitung. Erster Theil, Leipzig 1793; zitiert nach: Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayer. Akademie der Wissenschaften, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky, II, 4 S, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 = PA 1c; Phil. Aphorismen ...; Ganz neue Ausarbeitung. Anderer Theil, Leipzig 1800 = PA 2c.

Philosophisch läßt sich Platner wohl am besten als ein Eklektiker charakterisieren, der Gedanken aufgreift, die von Descartes, Leibniz, Wolff und vielleicht auch von den Empiristen herrühren, wobei er vielfältig auf die platonische Tradition verweist und in späteren Auflagen teilweise auch auf Kant eingeht. Was die Medizin anlangt, verteidigt Platner zumeist die Ansichten Stahls gegen die Auffassungen von Haller oder Boerhaave⁹.

1. Leib und Seele im allgemeinen

In der „Anthropologie“ von 1772 und in deren Neufassung von 1790 spielen physiologische Erörterungen eine große Rolle. Dennoch wollen beide Werke den Menschen keineswegs nur nach seiner anatomischen und physiologischen Seite behandeln, freilich ebensowenig nur in bezug auf seine Seele. Wenn man nämlich „die Theile und Geschäfte der Maschine [!] allein“ betrachtet, dann treibt man „Anatomie und Physiologie“. Untersucht man hingegen „die Kräfte und Eigenschaften der Seele ...“, ohne allezeit die Mitwirkung des Körpers ... in Betracht zu ziehen“, so hat man es mit „Psychologie“ oder „Logik, Aesthetik“ oder mit „Moralphilosophie“ zu tun. Aber man kann auch „Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen Einschränkungen und Beziehungen zusammen betrachten, und das ist es“, so fährt Platner fort, „was ich Anthropologie nenne.“ (A, XV–XVII)

In diesen Worten klingt eine sehr starke Unterscheidung, wenn nicht gar Trennung von Leib und Seele an, und dies wird durch Platners Ausführungen über das Ich unterstrichen. Aus dem cartesischen Selbstbewußtsein wird bei Platner ein Selbstgefühl, mit dessen Hilfe das geistige Ich aufgewiesen wird. Diese Lehre hält sich bis zur letzten Auflage der „Aphorismen“ durch, wo sie folgendermaßen formuliert wird: „In diesem Selbstgefühl, wird das *Ich* vorgestellt, als etwas von allen Seelenwirkungen Unterschiedenes; ... Eben so wird in diesem Selbstgefühl unterschieden das *Ich* von allen Gegenständen, und auch von allen Nahhaften Theilen des ihm zugehörigen Körpers. Das *Ich* fühlt sich als der Eigenthümer des Körpers, den Körper als das Eigenthum. ... *Ich* und *Seele* sind gleichdeutige Ausdrücke: ...“ (PA 1c §§ 147–149, S. 48; Originalausgabe S. 88 f).

In der ersten Fassung der „Anthropologie“ war in aller Deutlichkeit dargelegt worden, daß sich das Ich ohne den Körper denken könne und diesen als etwas außer sich begreife¹⁰. In der „Neuen Anthropologie“ wird der Körper als Instrument der Seele begriffen: „Der Mensch ist sofern die Seele allein, wiefern die Seele allein fähig ist des geistigen Lebens und Bewußtseyns, und der Körper ihr bloß dient zum Werkzeuge ihrer leidentlichen, und selbstthätigen Wirkungen.“ (NA § 175, S. 58) Das Wesentliche des Menschen ist nach dieser Auffassung also seine Seele. Den Körper benötigt er lediglich dazu, um mit seiner Hilfe mit der empirischen Welt in Kontakt treten zu können. So jedenfalls lesen wir in der ersten Auflage der „Anthropologie“: „Eine Seele vor sich allein kann die Gegenstände der Welt nicht erkennen; oder die Gegenstände der Welt können nicht gerade, unmittelbar in die Seele wirken, ...“ (A § 129, S. 35), und umgekehrt: „Eine Seele vor sich allein kann nicht gerade unmittelbar in die Welt wirken ...“ (A § 135, S. 36). Ähnlich wie Wolff formuliert Platner: „Die Seele stellt sich die Welt nach einer gewissen Lage des ihr beygesellten Körpers vor, ...“ (A § 127, S. 35).

⁹ Zur Lehre dieser und anderer Autoren vgl. K. E. Rothschub, Psychologie. Der Wandel ihrer Konzepte, Probleme und Methoden vom 16. bis 19. Jahrhundert (OA II/15) Freiburg/München 1968.

¹⁰ A § 51, 14: „Ich kann mich in meinem Gedanken ganz außer meinen Körper versetzen, und mir die Fortdauer meiner Person, ohne ein einziges Element meines Körpers denken.“

Auch in späteren Schriften wird die Leib-Seele-Einheit des Menschen keineswegs als Ausgangsdatum verstanden (wie dies noch bei Descartes der Fall war), sondern entweder als Zusammensetzung aus heterogenen Bestandteilen gesehen (PA 2c § 392, S. 230: „Das sinnliche Wesen, der Mensch ist eine Zusammensetzung von Thier und Geist.“) oder rein funktional im Hinblick auf die Wechselwirkung zwischen Körper und Seele beschrieben: „Der Mensch ist in sofern das Ganze von Seele und Körper, wiefern die Veränderungen der Seele, theils Wirkungen, theils Ursachen von Veränderungen des Körpers, folglich Seele und Körper, durch dieses wechselseitige ursachliche Verhältniß, innigst und genau verbunden sind.“¹¹ (NA § 175, S. 58)

Eine andere Darstellungsweise des Leib-Seele-Verhältnisses erklärt den Leib zum Eigentum der Seele. Neben der obenerwähnten Stelle aus PA 1c ist hier bereits die 2. Auflage der „Aphorismen“ anzuführen, wo es noch eher beiläufig heißt: „Den Körper empfinde ich, als mein Eigentum; mich selbst, als dessen Besitzer.“ (PA 1b § 22, S. 9) In PA 2c und NA finden wir den menschlichen Körper unter dem Stichwort „Eigentum“ genannt: „Mein Körper ist mein natürliches, ganz ursprüngliches Eigentum.“ (NA § 917, S. 419) „Ich fühle denselben, wie mein innerliches, d. h. in dem Bezirk meiner Person enthaltenes, Eigentum.“ (PA 2c § 872, S. 517) Diese Sicht stammt aus der Tradition des Privatrechtsdenkens. Wir finden sie etwa auch bei Locke und, anders gewendet, dann wieder später bei Fichte, wo Leiblichkeit und Recht auf Eigentum miteinander in Beziehung gesetzt werden¹².

Platner denkt also im nachcartesianischen Stil den Menschen von seiner Geistigkeit her und sieht den Leib als notwendiges Mittel, um mit der Welt in Kontakt zu treten. Dabei ist er ein Verfechter der Wechselwirkungstheorie, genauerhin der Theorie des „physischen Einflusses“ (NA § 201, S. 68; vgl. A § 308, S. 93 oder PA 1b § 182, S. 59). Dieser stellt freilich letzten Endes ein unlösbares Problem dar. Denn zur Frage, „wie aus Bewegungen der Materie in der Seele Ideen und aus den Ideen der Seele Bewegungen in der Materie entstehen“, lesen wir in der Vorrede der „Anthropologie“: „es würde größte Unwissenheit verrathen, wenn man sich Hoffnung machen wollte, dieses Geheimnis zu entdecken, oder gar sich einzubilden, es schon entdeckt zu haben.“ (A, S. X) Und diese Auffassung hält sich durch bis in die letzte Auflage der „Aphorismen“: „Mit dem Satze: der Sineindruck wird von dem Vorstellungsvermögen aufgefaßt, will man keineswegs erklären, wie die ... Bewegung übergehe in die Seele, als in eine einfache Substanz.“ (PA 1c § 79, S. 33; Orig. S. 57)

Dieser Vorbehalt hindert Platner jedoch keineswegs daran, die Erforschung des Leib-Seele-Zusammenhanges so weit wie möglich voranzutreiben. Denn mag auch der „Übergang“ zwischen Leib und Seele unbegreiflich sein, so stellt sich zumindest seit Descartes doch die Frage, ob es dafür auf Seiten des Leibes einen privilegierten Ort und ganz bestimmte leibliche Funktionen gibt. In der heutigen Diskussion wird gewöhnlich das Gehirn als das leibliche Organ angesehen, wo das Seelische (primär) leiblich präsent ist. Platner nennt diejenige leibliche Instanz, die am unmittelbarsten das seelische Wirken verkörpert, das „Seelenorgan“. Mit der Frage, was genau als Seelenorgan zu betrachten ist und wie es funktioniert, ringt Platner immer wieder von neuem in den verschiedenen Auflagen seiner Werke.

2. Das Seelenorgan

In seinem Frühwerk, der „Anthropologie“, hatte Platner die „Gemeinschaft der Seele und des Körpers“, die eine „gegenseitige Abhängigkeit – der Seele von dem Körper in Ansehung des Denkens, und des Körpers von der Seele in Ansehung gewisser

¹¹ Im Originaltext steht versehentlich „vebunden“.

¹² Vgl. J. Locke, Über die Regierung (The Second Treatise of Government), Stuttgart 1978 (rev. Fassung von 1966), Kap. V, 27 (22): „so hat doch jeder Mensch ein Eigentum an seiner eigenen Person ... Die Arbeit seines Körpers und das Werk seiner Hände, ... sind im eigentlichen Sinne sein.“ Zu Fichte vgl. H. Schöndorf, Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes (Münchener Philosophische Studien 15). München 1982, 100f.

Bewegungen“ bedeutet (A § 138, S. 37), ganz ähnlich wie Descartes erklärt. Er vertritt die damals weitverbreitete Lehre des physischen oder „reellen Einflusses“, den man „nicht anders erklären“ könne, „als wenn man sagt der Nervensaft wirkt auf eine ähnliche Art in die Seele, wie ein Element in das andere.“ (A § 307, S. 93) Dieser „Nervensaft“ ist aber, wie an anderer Stelle eindeutig sichtbar wird (A § 158, S. 43: „Von den Lebensgeistern oder dem Nervensaft ...“), nichts anderes als das, was Descartes die „spiritus animales“, die „Lebensgeister“¹³ genannt hatte.

Platner verläßt aber sehr bald die Auffassungen, die er in der ersten Auflage seiner „Anthropologie“ vertreten hatte, und distanziert sich in der „Neuen Anthropologie“ mit sehr kräftigen Worten von seinem früheren Werk: „In der That war jene Anthropologie, ein paar verträgliche Lehrstücke und vielleicht einige neue Ideen ausgenommen, ein sehr fehlerhaftes Buch ... Das beste ist, daß von dem kleinen Bande gar nicht mehr gesprochen werde: ...“ (NA Vorrede, unpaginiert).

Nunmehr ist nicht mehr vom Nervensaft und den Lebensgeistern die Rede, sondern Platner entwickelt jetzt seine Theorie vom „Seelenorgan“. Welche Überlegungen stehen hierbei Pate? Es geht zum einen um die Angabe desjenigen Organs oder Körperteils, wo die Seele im Körper ihren ursprünglichen Ansatzpunkt, ihren Sitz, ihr körperliches Organ hat; zum anderen soll das körperliche Element oder der Stoff gesucht und benannt werden, worin das körperliche Lebensprinzip zu erblicken ist. Es versteht sich von selbst, daß beides miteinander zu tun hat, sich überschneidet, womöglich sogar identisch ist: gerade das macht aber auch das Problem all der Theorien Platners aus, die um den Terminus „Seelenorgan“ kreisen. Die Zuordnung der drei Begriffe „Seelenorgan“, „Nervengeist“ und „Sitz der Seele“ bereitet Platner offenbar immer wieder Schwierigkeiten, denn was er hierzu in seinen verschiedenen Schriften sagt, läßt sich nicht nur nicht auf denselben Nenner bringen, sondern ist sogar teilweise widersprüchlich.

Immer hat das Seelenorgan aber die Funktion eines Mitteldinges zwischen Leib und Seele. Zwar gehört es grundsätzlich der Sphäre des Körperlichen an, aber trotzdem wird es von Platner manchmal so dargestellt, als ob es (teilweise) noch zur Seele gehörte. Man spürt an solchen Stellen geradezu, wie hier trotz des cartesianischen Grundansatzes bei Platner auch die immer wieder in der Philosophie (und Naturwissenschaft) vertretene körperlich-materialistische Seelenauffassung ihre Spuren hinterlassen hat und weiterwirkt. Platner erweist sich hier – wie in manchen anderen Punkten – als ein Schnittpunkt verschiedener Theorien und Tendenzen, die manchmal kaum noch recht miteinander vereinbar sind.

In der „Neuen Anthropologie“ setzt Platner recht unvermittelt mit der Erörterung des Nervengeistes ein, der überhaupt in diesem Buch eine wichtige Rolle spielt. Der erste Paragraph lautet: „Man bemerkt in dem menschlichen Körper ein feines, unsichtbares, von allen nahmhaften, flüssigen und festen Theilen unterschiedenes Princip, welches sich vornehmlich bey der Empfindung und Bewegung offenbart. Die Physiologen nennen es darum, weil es seinen Sitz in Gehirn und Nerven hat, *Nervengeist*.“ (NA § 1, S. 3) Dieser Nervengeist sei, wie es später heißt, „*der allgemeine Lebensgeist der materiellen Natur*.“ (NA § 141, S. 48) Das aristotelische Lebensprinzip, das Descartes für überflüssig gehalten hatte, so daß er die Seele auf etwas rein Geistiges reduzieren konnte, erweist sich also eigentlich für die Physiologen selbst als unentbehrlich; es wird von ihnen allerdings, wie nicht anders zu erwarten, als etwas Materielles, wenn auch von besonderer Art, aufgefaßt und in Gehirn und Nerven verlegt. Man sollte solche Überlegungen nicht vorschnell als naive Vorstellungen einer wissenschaftlich überholten Epoche abtun: Wenn man einmal von den vielfältigen physikalisch-physiologischen Detailkenntnissen absieht, die uns heute zur Verfügung stehen, ist dann unsere Grund-

¹³ *Rothschub* behauptet in seiner Ausgabe von: *R. Descartes, Über den Menschen* (1632) sowie Beschreibung des menschlichen Körpers (1648), Heidelberg 1969, 30, er übersetze „*esprits animaux*“ nicht mit „Lebensgeister“, wie in der deutschsprachigen Literatur leider üblich, vielmehr wurde der damals allgemein in der Medizin gebräuchliche Ausdruck „*Spiritus*“ beibehalten.“ – Zumindest zur Zeit Platners war aber offenbar durchaus der Ausdruck „Lebensgeister“ in Gebrauch.

vorstellung von Energie und Energieübertragung im Nervensystem wirklich so grundlegend verschieden von den damaligen Ideen?

Auf das Seelenorgan kommt Platner in seiner „Neuen Anthropologie“ erst an einer späteren Stelle zu sprechen. Er beginnt mit der Überlegung, die in der Erstfassung der „Anthropologie“ die Notwendigkeit des Körpers begründet hatte: „Weil die menschliche Seele, ... den Stoff der ihrer Art des Daseyns angemessenen ... Vorstellungen weder aus sich selbst hervorbringen, noch auch unmittelbar aus der vorliegenden Welt nehmen, vielweniger in die vorliegende Welt einwirken konnte: so bedurfte sie eines Mittelwerkzeugs, ... *Seelenorgan*.“ (NA § 177, S. 59)

Einige Paragraphen später wird dieses so eingeführte Seelenorgan dann mit dem Nervengeist identifiziert: „Seelenorgan ist nur allein das feine, unsichtbare Princip, welches die Fibern des Nervenmarks durchdringt. ... Man nennt es Nervengeist.“ (NA § 186, S. 61) Durch diese Identifizierung ist die Brücke von der philosophischen Frage der Kommunikation der Seele mit der Welt zur physiologischen Theorie des „Nerven-geistes“ geschlagen.

Bevor wir die weitere Entfaltung der Theorie über das Seelenorgan in der „Neuen Anthropologie“ verfolgen, wollen wir einen Blick darauf werfen, wie Platner in seinen anderen Werken das Seelenorgan konzipiert. In der zweiten Auflage des ersten Teils seiner „Philosophischen Aphorismen“ spricht Platner bei der Entstehung der Ideen ziemlich unvermittelt von „Bewegungen des Seelenorgans“ (PA 1b § 40, S. 14), ohne aber zu klären, was dieses Seelenorgan denn ist. Später erfährt der Leser: „Der thierische Körper ist nicht das wesentliche Seelenorgan, welches in der Seele erweckt diejenigen Ideen, welche sich zunächst beziehen auf den geistigen Trieb nach Ideenbeschäftigung und auf die wahre Bestimmung eines vernünftigen Wesens.“ (PA 1b § 104, S. 37) Für genauere Auskünfte hierüber wird man auf den zweiten Teil verwiesen. Ähnlich verfährt Platner auch in der letzten Auflage des ersten Teils seiner „Aphorismen“. Er erwähnt das Seelenorgan erstmals im Zusammenhang mit dem sinnlichen Eindruck, für den eine „Veränderung in dem eigentlichen Organ der Seele“ gefordert wird (PA 1c § 46, S. 27; Orig. S. 44). Einen Passus über die Unterscheidung von Körper und Seelenorgan gibt es dort aber nicht; für solche und ähnliche Fragen wird an anderer Stelle auf die „Neue Anthropologie“ verwiesen (PA 1c Anm. zu § 1025, S. 304; Orig. S. 627).

Kehren wir damit zur „Neuen Anthropologie“ zurück, die die ausführlichsten und kohärentesten Angaben über das „Seelenorgan“ enthält, um dann nochmals die „Aphorismen“ beizuziehen und deren Abweichungen und Modifikationen zu diesem Thema anzuführen. Gerade diese Differenzen zeigen nämlich, daß es Platner nicht gelang, eine rundum überzeugende Synthese des Leib-Seele-Zusammenhangs zu entwickeln. Aber es zeigt sich auch, daß damals wie heute gerade von seiten der naturwissenschaftlichen Betrachtung des Menschen her derartigen Fragen nicht einfach ausgewichen werden kann.

Nachdem Platner in der „Neuen Anthropologie“ die Notwendigkeit eines „Mittelwerkzeugs“ festgestellt und dies mit dem Nervengeist identifiziert hat, setzt er dieses Seelenorgan von den anderen Elementen des Körpers ab: „... der menschliche Körper besteht aus einem wesentlichen Theile: das ist das Seelenorgan; und aus einem unwesentlichen: das ist die thierische Masse.“ (NA § 190, S. 64). Was heißt hier eigentlich „wesentlich“ und „unwesentlich“? Der „unwesentliche“ Teil des Körpers macht nämlich praktisch den gesamten sichtbaren Körper aus: „Die namhaften, sichtbaren flüssigen und festen Theile des Körpers zusammen, und betrachtet im Gegensatz des Nerven-geistes, nennt der Verfasser *die thierische Masse*.“ (NA § 2, S. 3) Hier wird also rein von der Seele her gedacht; und darum muß nun erst einmal bewiesen werden, daß sie zusätzlich zum Seelenorgan überhaupt noch den restlichen Körper braucht. Da die „alleinige Mittelwirkung des Nerven-geistes“ für ein angemessenes Leben der Seele in der Welt nicht ausreicht, braucht sie noch „größere Organe“, nämlich die „der sinnlichen Vorstellung und der Phantasie“, und „noch zusammengesetztere und gröbere Werkzeuge“ für ihr Einwirken „in die materielle Welt“ sowie schließlich auch noch die Organe der Fortpflanzung (NA §§ 192–194, S. 64f). All das hat keinen Selbstzweck, sondern der Zweck des „thierischen Körpers“ liegt in der „Erhaltung des Seelenorgans“, das wiederum um der Seele willen da ist. Da aber das Seelenorgan die Vermitt-

lung zwischen Körper und Seele leistet, ist der „tierische“ Körper nicht „unmittelbar um der Seele willen vorhanden.“ (NA § 199, S. 67)

Nun könnte man meinen, daß damit das Seelenorgan schon so nahe an die Seele herangerückt wurde, daß damit dem Bemühen um ein vermittelndes Instrument Genüge getan ist. Aber wenn man das Seelenorgan von der Seele her konzipiert, dann muß man auch dem Rechnung tragen, daß selbst diejenigen Philosophen, die die Seele rein geistig verstanden, nicht umhin konnten, zwischen Verstand und Sinnlichkeit o. ä. zu unterscheiden und beides mit der Seele in Beziehung zu bringen. Ähnlich ergeht es auch Platner mit seinem Seelenorgan: er differenziert es. Es gibt „ein zwiefaches Seelenorgan: nämlich ein *geistiges*, und ein *thierisches*, ...“ (NA § 208, S. 71). Das geistige, das die geistigen Vorstellungen und Tätigkeiten bewirkt, ist natürlich das „wesentlichere und edlere“ (NA § 209, S. 71 f), und es ist „in den Nerven der höhern Sinne“ und den entsprechenden „Werkzeugen der Phantasie“ lokalisiert (NA § 210, S. 72), während das tierische als das „unwesentlichere und unedlere“ (NA § 211, S. 72) analog dazu „in den Nerven der niedern Sinne“ anzutreffen ist (NA § 212, S. 72). Von ihm werden „jene verworrenen, aus einer zahlenlosen Vielheit undeutlicher Gefühle zusammengesetzten Vorstellungen von dem Zustand, Theils des thierischen Körpers überhaupt, theils seiner einzelnen Werkzeuge, und die von diesen Ideen abhängenden angenehmen, oder unangenehmen Empfindungen“ hervorgerufen (NA § 211, S. 72).

Selbstverständlich drückt sich dieser qualitative Unterschied auch in dem aus, woraus diese Seelenorgane bestehen. Es ist für Platner „wahrscheinlich, daß der Nervengeist, welcher das geistige Seelenorgan ausmacht, von einer weit edlern Beschaffenheit sey, als der, welcher das thierische Seelenorgan ausmacht.“ Ja, er ist vermutlich „das allerfeinste, unveränderlichste und unzerstörbarste Princip in dieser ganzen materiellen Welt.“ (NA § 219, S. 75) Diese Behauptung steht freilich in einer gewissen Spannung zu Platners Meinung, der tierische Körper sei notwendig wegen der „materiellen Veränderlichkeit und Vergänglichkeit des Seelenorgans“ überhaupt. (Allerdings fügt er an dieser Stelle hinzu, daß das Seelenorgan „vielleicht in einem andern physischen System unzerstörbar“ sei: NA § 195, S. 65). Hier zeigt sich eine Zwiespältigkeit des Denkens, die vermutlich auch heutzutage gar nicht so selten anzutreffen ist: Einerseits gilt das Geistige als das Höchste, und damit wird alles, was in seine Nähe rückt, für beständig und dauerhaft erklärt; andererseits wird das Geistige zu so etwas wie einem Epiphänomen (wie man heute sagen würde) der Materie, und das heißt, zu einer besonders feinen, damit aber zugleich ungreifbaren und sich verflüchtigenden Materie. Beide Tendenzen treffen sich in Platners „geistigem Seelenorgan“, einem eigenartigen Geist-Materie-Zwitter, der trotz (oder wegen) seiner Zwiespältigkeit wahrscheinlich gar nicht so weit von dem entfernt ist, was sich damals wie heute nicht wenige so vage unter „Geist“ vorstellen.

Im Zusammenhang mit diesem geistigen Seelenorgan wagt Platner die Hypothese, daß der „wesentlichste Theil des geistigen Seelenorgans“ immer mit der Seele verbunden sei und bleibe (NA § 220, S. 75 f), daß die Seele auch „getrennt von dem thierischen Körper und von dem ihm zugehörigen Seelenorgan“ ... „mit dem geistigen Seelenorgan, oder vielmehr mit dessen ursprünglichem, wesentlichem Theil verbunden bleiben, und ... in ein anderes Weltsystem fortgerückt werde“ (NA § 223, S. 76 f). Dies sei der „innere Theil“ des „geistigen Seelenorgans“, „welcher der Seele nöthig ist“, „jener ätherische Körper“, der nach Leibniz auf ewig von der Seele „unzerstrennlich bleibe“ und in dem „alle leidentliche und thätige Veränderungen des geistigen Seelenorgans zunächst entstehen“ (NA § 245, S. 85 f).

Mit diesen Spekulationen, mit denen Platner auf Leibniz zurückgreift, vollzieht sich die weitestgehende Annäherung, ja fast schon teilweise Identifikation des Seelenorgans, d. h. seines wesentlichsten Teils, mit der Seele selbst. Zu diesem Zweck wird auch das geistige Seelenorgan nochmals untergliedert, so daß wir am Ende eine Theorie vor uns haben, die mit der klassischen Drei-„Teilung“ der Seele verblüffend viel Ähnlichkeit hat. Man kann sich jetzt die Frage stellen, ob somit die klassische Dreistufigkeit der Seele sich bei Platner einfach auf das Seelenorgan verlagert hat oder ob das Seelenorgan zu einer Art Verdopplung der Seele geworden ist. Die Frage muß freilich offen bleiben, da sich Platner hierzu nicht äußert.

So sehr einerseits das geistige Seelenorgan der Seele angenähert wird, so ist doch andererseits die Einheit des Seelenorgans als ganzen zu wahren, da es sonst seiner Vermittlungsfunktion nicht mehr gerecht würde. Darum betont Platner das untrennbare Zusammenwirken der beiden Seelenorgane im Menschen: „Beyde Seelenorgane wirken unablässig in die Seele; und die Eindrücke von beyden fließen in der Seele stets unter einander. Daher ist in dem Menschen weder eine ganz reingeistige Vorstellung möglich, noch eine bloß thierische Empfindung.“ (NA § 214, S. 73) Der zuletzt genannte Gedanke stammt, wie eine ganze Reihe von Platners Theorien, ursprünglich von Leibniz, der die Auffassung vertreten hatte, daß die menschlichen Vorstellungen immer Deutliches und Verschwommenes zugleich, wenn auch in verschiedener Akzentuierung, enthalten.

Durch das „tierische“ Seelenorgan erhalten wir Kunde vom Zustand unseres Körpers. Es erweckt in uns nämlich ein undeutliches Gefühl, das „ein Stück des Bewußtseyns der Persönlichkeit“ ist und „das thierische Bewußtseyn genannt werden“ kann. „Die Seele empfindet mittelst desselben in jedem Augenblicke, den vollkommenen, oder unvollkommenen Zustand des thierischen Körpers.“ (NA § 321, S. 118 f) Dieses ständige Bewußtsein vom eigenen Körper brauchen wir, da „die Erhaltung des thierischen Körpers nicht möglich ist, ohne ein wenigstens allgemeines Gefühl der Seele, von seinem Zustand.“ (NA § 322, S. 119)

Platner kennt also ein beständiges Wissen des Menschen um seinen eigenen Leib und dessen Befindlichkeit. Er steht mit dieser Auffassung nicht allein. Die cartesische Beschränkung der Selbstgewißheit auf das geistige Ich war immer wieder als unbefriedigend empfunden und durch eine Art leibliches Selbstbewußtsein ergänzt worden¹⁴. Wie Platner dieses Bewußtsein schildert, handelt es sich um eine leibliche Innenerfahrung, die als ein Gefühl beschrieben wird, das freilich – in gut rationalistischer Tradition – undeutlich und verschwommen bleibt. Dazu stimmt dann auch, daß dieses „allgemeine, unbestimmte, in unmittelbaren thierischen Empfindungen beruhende Bewußtseyn der Seele von dem Zustande des Körpers in Beziehung auf das Seelenorgan ... und auf die Lebenswerkzeuge ... sehr veränderlich und täuschend“ ist (NA § 754, S. 315). Wenn dem so ist, stellt sich allerdings die Frage, inwieweit ein solches Körpergefühl noch seiner Aufgabe gerecht werden kann, die Lebensfähigkeit des Körpers und damit indirekt auch des geistigen Seelenorgans zu erhalten.

Die Unmittelbarkeit der „thierischen Empfindungen“ hat zur Konsequenz, daß „auch die Verrichtungen des thierischen Körpers mit unmittelbarer Theilnehmung der Seele geschehen“ (NA S. 91, Kapitelüberschrift von XI) und die „thierischen Werkzeuge“ darum alle „Nerven haben müssen“ (NA § 276, S. 101). Die Nerven enthalten ja den Nervengeist, der „als das thierische Seelenorgan, entweder unmittelbar, oder auch vielleicht nur mittelbar durch das geistige, mit der Seele verbunden ist“ und so die entsprechenden Empfindungen ermöglicht (NA § 277, S. 101). Hatte Platner anderweitig das Körpergefühl eindeutig als unmittelbar bezeichnet, so macht er jetzt wieder einen halben Rückzieher und weiß nicht so recht, wie eng er das tierische Seelenorgan an die Seele koppeln will. Hier zeigt sich wieder einmal die Unentschiedenheit einer Theorie, die nie so recht weiß, ob sie aus dem Gegensatz Geist/Materie oder vom Gesichtspunkt eines Lebensprinzips her denken soll.

Zum körperlichen Fühlen gehört eine weitere Komponente. Da die Seele durch das tierische Seelenorgan „den Zustand des thierischen Körpers ... unablässig empfindet: so wird er ihr dadurch eine Quelle des Vergnügens und des Schmerzes, ein Gegenstand des Begehrens und Verabscheuens; ...“ Dies bedeutet aber nicht nur, daß Affekte mit dem Leib zu tun haben, sondern Platner versteht die Sinnlichkeit als solche mit einem negativen Vorzeichen: „Dieß ist der wahre, in den Klagen der alten Weltweisen über die drückende Last des Körpers, sehr richtig gefühlte Grund der allgemeinen Sinnlich-

¹⁴ So schreibt z. B. J. Ch. Eschenbach (1712–1788) in seiner „Metaphysic oder Hauptwissenschaft“, Rostock 1757, 149: „Indem ich also zum erstenmal sage: Ich denke! habe ich gleichen Grund der Gewisheit anzunehmen, ich sei ein denkendes und zugleich körperliches ausserwürkliches Ding.“

keit in dem Menschen, und aller Erscheinungen der Sinnlichkeit in dem Empfindungs- und Willensvermögen.“ (NA § 218, S. 75)

Daß es zu einem angenehmen „thierischen“ Gefühl kommt, hängt davon ab, ob die Seele ungehindert in der Lage ist, „den Körper zu beleben und zu regieren“ (NA § 723, S. 301). Hier spielt offenbar wieder rationalistisches Gedankengut eine entscheidende Rolle. Allerdings hängen die „*unmittelbaren* Empfindungen des thierischen Vergnügens“ nicht nur vom thierischen Seelenorgan ab, sondern von der freien Entfaltung „des Seelenorgans überhaupt“ (NA § 724, S. 302). Hier denkt Platner wieder ganzheitlich und sieht die Harmonie des Seelenorgans und damit des geistigen und körperlichen Zusammenwirkens in der angenehmen Empfindung ausgedrückt: „In dem lebendigen, gesunden Körper sind die einfachen Substanzen des Seelenorgans theils alle untereinander auf das genaueste verbunden, theils alle von dem Einfluß der thierischen Kraft der Seele belebt ... Wenn die Seele diesen Zusammenhang ... fühlt: so entsteht eine ruhige, angenehme Empfindung des *thierischen Lebens*.“ (NA § 726, S. 303)

Aufgabe beider Seelenorgane ist es, Reize von den Sinnesorganen durch die Nerven bis dahin weiterzuleiten, wo die Empfindung von der Seele aufgenommen werden kann, und den als Antwort erfolgenden seelischen Impuls an die ausführenden körperlichen Organe weiterzugeben. Dieser Vorgang geht so vor sich, „daß durch den äußern Eindruck, die Substanz des Nervengeistes an den Enden der gerührten Nerven des Sinneswerkzeugs erschüttert, und diese Erschütterung dem Gehirn mitgetheilt werde.“ (NA § 367, S. 136)

Die Notwendigkeit einer solchen Fortpflanzung eines Eindrucks bis in Gehirn wirft die alte Frage auf, ob die Seele nur dort oder auch an anderen bzw. allen Stellen mit dem Körper in voller Kommunikation stehe. Es stellt sich die Frage nach dem „Sitz der Seele“.

3. Seelenorgan, Sitz der Seele und Nervengeist

In der ersten Auflage der „Anthropologie“ nennt Platner als Sitz der Seele den Ort, wo „die Grenzen des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Seele und Körper sind“ (A § 142, S. 38). Zwölf Jahre später, in der zweiten Ausgabe der „Aphorismen“, ist dieser Sitz „derjenige Theil des Körpers, in welchem alle Sinneindrücke sich endigen, alle Bewegungen des Körpers sich anfangen, und alle Seelenwirkungen überhaupt zunächst sich äußern.“ (PA 1b § 143, S. 49f) Dieser Ort kann beide Male kein anderer sein als „das Gehirnmark“.

In der „Neuen Anthropologie“ wird Platners Position differenzierter. Er spricht jetzt pauschal vom Gehirn als dem Sitz der Seele, gesteht aber auch zu, daß die Auffassung von der Präsenz der Seele im ganzen Körper nicht völlig falsch sei. Seiner Meinung nach „wäre zwar der Sitz der Seele in dem Gehirn: aber sie könnte doch nichts desto weniger ihre Wirksamkeit, durch das ganze Seelenorgan, und wiefern dieses, in der Hülle der Nerven, den ganzen Körper durchdringt, durch den ganzen Körper verbreiten.“ (NA § 246, S. 86) Und dabei handle es sich nicht nur um irgendeine, sondern um eine „unmittelbare Wirksamkeit“, die die Seele „auch außerhalb dem Gehirn“ habe (NA § 244, S. 85). Dennoch ist und bleibt das Gehirn „derjenige Theil des Körpers, welcher bey den Vorstellungen zunächst in die Seele wirkt, und in welchem hinwiederum die Thätigkeiten der Seele sich zunächst äußern.“ (NA § 225, S. 78)

Dann kann Platner aber auch so weit gehen, daß er sagt: „Weil jedoch das Gehirn und Nervensystem unmittelbar, und durch das Gehirn und Nervensystem, mittelbar der ganze Körper, mit dem Nervengeiste, und folglich mit der Seele selbst, in Verbindung stehet: so ist es, in dieser Rücksicht zuläßig, Gehirn und Nervensystem, ja überhaupt den ganzen Körper, das Organ der Seele zu nennen.“ (NA § 187, S. 62)

Nach dieser Formulierung wäre also auch der Leib als ganzer die vermittelnde Instanz zwischen der Seele und der sie umgebenden Welt, eine Auffassung, die im Denken Fichtes und Schopenhauers eine zentrale Rolle spielen wird¹⁵. Aber diese

¹⁵ Siehe hierzu: *Schöndorf*, Der Leib (Anm. 12).

Rolle wird dem Leib nur mittelbar zugestanden. Wie steht es eigentlich mit dem mittelbaren und unmittelbaren Wirken der Seele? Einerseits wirkt sie „zunächst“ im Gehirn, dann ist der Körper nur „mittelbar“ mit der Seele verbunden, während Gehirn und Nervensystem „unmittelbar“ mit der Seele in Verbindung stehen; und einmal wird auch eine „unmittelbare“ Wirksamkeit der Seele außerhalb des Gehirns behauptet. Damit scheint gemeint, daß die Tätigkeit und Empfindsamkeit der Seele „bis an [bzw. in] die äußersten Grenzen der [...] Nerven“ gemeint ist, wovon an der betreffenden Stelle die Rede ist (NA § 244, S. 85).

Wie kommt es zu diesen Unsicherheiten und Schwankungen? Offenbar hängt dies damit zusammen, daß Platners Gleichsetzung von Seelenorgan und Nervengeist, die sich in der „Neuen Anthropologie“ durchgängig findet, in den „Aphorismen“ in Schwierigkeiten gerät. Hier wird nämlich das Seelenorgan teilweise mit dem Sitz der Seele identifiziert. In den „Physiologischen Grundsätzen“ des zweiten Teils der Erstauflage der „Aphorismen“ wird das Seelenorgan ausdrücklich mit „Nervengeist, Lebenskraft u. s. w.“ gleichgesetzt (PA 2a § 561, S. 240). In der Neufassung des ersten Teils heißt es aber: „Das wesentliche Seelenorgan, oder der Sitz der Seele, ist derjenige Theil des Körpers, in welchem alle Sinneneindrücke sich endigen, alle Bewegungen des Körpers sich anfangen, und alle Seelenwirkungen überhaupt zunächst sich äußern.“ (PA 1b § 143, S. 49f) Als Definition des Sitzes der Seele entspricht dies ungefähr der oben angeführten Ansicht in der „Neuen Anthropologie“ (NA § 225, S. 78; vgl. oben). Aber dort waren Sitz der Seele und Seelenorgan voneinander verschieden, was ja auch der Fall sein muß, wenn man unter dem einen das Gehirn(mark) und unter dem anderen den „Nervengeist“ versteht. Letzteres ist aber auch verschiedentlich in den „Aphorismen“ der Fall.

Die Frage des Sitzes der Seele wird also nicht recht klar. In den „Aphorismen“ stellt Platner die These auf, die Nerven wirkten mittels des Nervengeistes, davon sei aber die Bewegung zu unterscheiden, durch die das Seelenorgan den inneren Eindruck hervorrufe: „beyde Bewegungen aber“ scheinen abzuhängen „von der Thätigkeit des so genannten Nervengeistes“, die hinsichtlich des inneren Eindrucks „die zwote Bewegung des Nervengeistes“ genannt wird, in den Gehirnfibern geschieht und die Bewegung des Seelenorgans verursacht, das offenbar im Gehirnmark angesiedelt, wenn nicht gar mit ihm identisch ist (PA 1b §§ 158–161, S. 53f). Hier wird also das Seelenorgan mit dem Sitz der Seele identifiziert und vom Nervengeist unterschieden, während in der „Neuen Anthropologie“ und an anderen Stellen der „Aphorismen“ Seelenorgan und Nervengeist identisch waren.

Wir finden in dieser Frage also ein Schwanken Platners, das offensichtlich mit dem Problem zusammenhängt, daß vom Nervensystem her dem Gehirn eine Steuerungsfunktion zukommt, während man andererseits das Wirken der Seele im Leib nicht auf das Gehirn beschränken kann. In der dritten Auflage seiner „Aphorismen“ wehrt sich Platner gegen die Auffassung, die Seele sei überall, wo ich Empfindungen habe: „Sollte, nach *Stabls* Behauptung, die Seele da seyn, wo sie sich fühlt; so wäre sie in dem Falle des Sehens außerhalb dem Körper.“ (PA 1c § 70, S. 31; Orig. S. 54) Dieses Argument gilt freilich nur, wenn ich kurzerhand (und illegitimweise) körperliche Gefühle und Außenwahrnehmungen über denselben Kamm schere. Im selben Werk charakterisiert Platner den Nervengeist folgendermaßen: „Nun nennt man Nervengeist die Materie – oder die Kraft – welche zum Grunde liegt bey allen Bewegungen des Seelenorgans, (auch der Nerven und der sichtbaren Gehirnfibern).“ (PA 1c § 93, S. 36; Orig. S. 64) Während hier also das Seelenorgan anscheinend nur das Innere des Gehirns ist, strömt der Nervengeist durch das gesamte Nervensystem. Da er aber andererseits das eigentliche, bewegende und belebende Element auch des Seelenorgans ist, kann Platner in der Folge einfach von der Bewegung oder „Thätigkeit des Nervengeistes, und folglich des Seelenorgans“ sprechen (z. B. PA 1c §§ 98 u. 100, S. 37; Orig. S. 65).

Wurde hier eine Unterscheidung zwischen Seelenorgan und Nervengeist angebracht, die nur in bezug auf deren Wirkungen belanglos ist, so gebraucht Platner im zweiten Teil derselben Ausgabe wieder einen wesentlich weiteren Begriff von Seelenorgan, wenn er schreibt, er „verstehe unter dem geistigen Seelenorgan das $\alpha\lambda\theta\eta\tau\iota\sigma\mu\sigma$,

samt den Nerven der Werkzeuge des Vorstellungsvermögens und der willkürlichen Bewegung; unter dem thierischen aber die Nerven der eigentlich thierischen Theile, ... der Gefäße, Eingeweide, Drüsen u. s. w.“ (PA 2c Anm. zu § 396, S. 241 f).

Platner kommt zu keiner wirklich durchgängig konsistenten Theorie, was die Vermittlung zwischen Leib und Seele angeht. Er ist damit ein Spiegel des Widerstreits seiner Zeit in bezug auf diese Frage, mit der sich auch der vorkritische Kant beschäftigt hat. Das Ineinander von empirisch-physiologischen und (bewußtseins-)philosophischen Erwägungen erweist sich, wie sich am Beispiel Platners zeigt, zur Lösung dieser Frage als wenig hilfreich. Insofern hatte Kant sicher Recht, wenn er sich in seiner kritischen Zeit mit allem Nachdruck um eine saubere Trennung dieser verschiedenen Bereiche bemühte. Aber die bloße Scheidung läßt das Problem letzten Endes auch unbeantwortet und fordert doch wieder dazu heraus, die Fragestellung nochmals neu zu überdenken.

4. Einige weitere Ausführungen über den Leib

Zum Abschluß sollen noch einige weitere Äußerungen Platners erwähnt werden, die seine Einstellung zum menschlichen Leib deutlich machen. Als erstes sei hier die Anerkennung des besonderen Ranges des menschlichen Körpers genannt, die ihm Platner doch widerfahren läßt, auch wenn er immer wieder den Ausdruck „tierisch“ gebraucht: „Aus der Vereinigung einer menschlichen Seele mit einem niederartigen Thierkörper würde kein Mensch, d. h. keine menschliche Weltvorstellung werden.“ (PA 1b § 101, S. 36) Die Rede von der „menschlichen Weltvorstellung“ scheint auf Leibniz anzuspielen, zeigt aber zugleich an, wieso dem Menschen ein besonderer Körper zu eigen sein muß: Nur ein solcher kann der Seele wahrhaft menschliche Vorstellungen übermitteln.

Der zweite Teil der „Aphorismen“ von 1800 behandelt ausgiebig die körperlich bedingte Orientierung des menschlichen Strebens am Wohlergehen eben dieses Körpers, der hier ständig mit dem Attribut „tierisch“ versehen wird. Geist und geistiges Seelenorgan hängen ab „von dem Wohlstande des thierischen Körpers“ (PA 2c § 397, S. 244). Die „Hinsicht auf körperliches Wohlseyn ist, ... unzertrennlich verbunden, ... mit allen Bestrebungen des naturmäßigen Willens.“ (PA 2c § 407, S. 248) Dabei ist die Macht des Körpers so stark, daß „in allen noch so geistigen Empfindungen ... ein Zusatz von thierischer Lust“ ist (PA 2c § 400, S. 246).

Dies gilt zunächst für den naturmäßigen, d. h. unfreien Willen. Wie steht es nun mit dem freien Willen? Eine völlige Loslösung vom Sinnlichen gibt es auch für ihn nicht, wenn auch die Möglichkeit der Wahl einer „sittlichen Sinnlichkeit“ besteht (PA 2c § 687, S. 395). So bleibt schließlich nur der Blick auf eine künftige Befreiung von der Bürde der leiblichen Sinnlichkeit: „Das Höchste, was, in Ansehung der Sinnlichkeit, die von der absoluten Freyheit unterstützte moralische Vernunft erreichen kann, ist ein stetes Streben nach der möglichen Entsinnlichung der Antriebe, und ein, jede Entschließung und Handlung begleitendes, Mißfallen an der unabgleichen Sinnlichkeit. Der höchste Grad dieses Mißfallens ist das Sehnen nach einem, durch die Auflösung des thierischen Körpers, zu hoffenden reingeistigen Zustande.“ (PA 2c § 688, S. 396)

Hier zeigt sich nun doch eine ziemlich negative Bewertung des menschlichen Leibes. Obwohl das Seelenorgan so nahe an die Seele herangerückt worden war, führt es nicht zu einer Höherwertung des Leibes, eher im Gegenteil. Während auf der einen Seite alles letzten Endes nur um der Seele willen da ist, ist der Mensch in allem um sein sinnliches Wohlergehen (zumindest auch) bekümmert, und dies wird als dualistische Spannung empfunden – was ja auch bei Platners Zeitgenossen Kant weitgehend so ist. Obwohl die Anthropologie im Stil Platners Philosophie und Naturwissenschaft vereinen will, kommt sie zu keiner befriedigenden Synthese und bleibt in einer Art von Dualismus befangen, die nach Überwindung ruft. Aber eine solche Überwindung darf die grundlegende Spannung in der Einheit nicht einfach überspringen, sondern muß sie vielmehr neu bedenken.