

Der Leib beim vorkritischen Kant¹

VON HARALD SCHÖNDORF S. J.

Mit der Philosophie Descartes' bekommt das Leib-Seele-Problem in der abendländischen Philosophiegeschichte eine neue Fassung, die die Diskussion bis heute bestimmt. Die Art und Weise, wie Descartes Geist und Körper versteht, macht die Vereinigung beider, wie sie im Menschen unstreitig vorliegt, zu einem philosophischen Dilemma. Spinozas Parallelismus, Leibnizens prästabilierte Harmonie und der oft (auch von Kant²) später zu Unrecht Descartes zugeschriebene Okkasionalismus der Cartesianer stellen Versuche dar, das empirisch offensichtliche Zusammenwirken von Leib und Seele philosophisch zu deuten. Dazu gesellt sich die Theorie des gegenseitigen Einflusses, des „influxus physicus“ des Geistes in den Körper und umgekehrt³.

Wenn man von dieser Problemlage ausgeht, wie sie zur Zeit Kants in der Philosophie gegeben war, so wäre zu vermuten, daß der Leib in Kants Philosophie – zumindest im Zusammenhang mit dem Leib-Seele-Problem – eine nicht unwichtige Rolle spielt. Wer jedoch einen Blick in die kritische Philosophie Kants wirft, sieht, daß in ihr dieses Problem eliminiert wurde: Geist und Körper gehören völlig verschiedenen Bereichen an, über deren Zuordnung wir nichts auszusagen vermögen, zumal sich die Welt des Übersinnlichen sowieso unserer theoretischen Erkenntnis entzieht. Die klassische rationale Seelenlehre erfährt im Paralogismuskapitel der „Kritik der reinen Vernunft“ eine durchgängige Ablehnung⁴. Der Leib hinwiederum bildet in diesem Werk praktisch kein Thema, sofern man nicht, wie Friedrich Kaulbach, die sinnenfällige Konstruktion räumlicher Gebilde als leibliche Bewegung und somit als Verweis auf die Leiblichkeit des Subjekts versteht⁵. Freilich heißt dies nicht, daß sich Kant in seiner kritischen Epoche überhaupt nicht mit dem Leib befaßt, aber wenn er auf Leibliches zu sprechen kommt, so handelt es sich zu meist um Erfahrungswissen über leib-seelische Zusammenhänge im kon-

¹ Kants Aussagen über den Leib von den vorkritischen Schriften bis zum Opus postumum faßt knapp zusammen: *H. Schönendorf*, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, Münchener philosophische Studien 15, München 1982, 25–29. – Kant wird nach der Akademie-Ausgabe zitiert (Bandzahl römisch), wobei für I–IX Akademie-Textausgabe, Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes . . . , Berlin 1968, verwendet wird.

² Jedenfalls steht dies in zwei *Metaphysik-Vorlesungsnachschriften* aus der vorkritischen Zeit: Herder (XXVIII.2.1, 887) und L₁ (XXVIII.1, 215).

³ Okkasionalismus, prästabilierte Harmonie und „influxus“ erwähnt z. B. *Cbr. Wolff*, *Psychologia rationalis* (= Ges. W., 2. Abt., Lat. Schr., Bd. 6), Hg. J. Ecole, reprogr. Nachdr. Hildesheim/New York 1972, § 553; 474.

⁴ B 399–432; III, 262–281.

⁵ *F. Kaulbach*, *Der philosophische Begriff der Bewegung. Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant* (Münstersche Forschungen 16), Köln/Graz 1965, 150; *Ders.*, *Philosophie der Beschreibung*, Köln/Graz 1968, 273.

kreten Leben⁶. Anders verhält es sich dann aber in den im Opus postumum gesammelten späten Aufzeichnungen Kants, in denen er in immer wieder neuen Ansätzen eine Weiterentwicklung seiner Philosophie versucht. Hier erhält der menschliche Leib eine entscheidende Bedeutung: Als leibhaftes Wesen ist der Mensch in das Spiel der bewegenden Kräfte der Natur einbezogen, und deshalb ist es ihm überhaupt erst möglich, diese Kräfte zu erkennen⁷.

Diese Überlegungen finden sich nach meiner Kenntnis in früheren Schriften Kants nirgends. Doch die im Opus postumum erfolgende „Aufwertung“ des menschlichen Leibes stellt nur im Vergleich zur kritischen Phase eine Neuheit dar. In seiner vorkritischen Zeit hat sich Kant verschiedentlich mit dem menschlichen Leib auseinandergesetzt. Soweit ich sehe, wurde dieses Thema aber in der Literatur bisher kaum berücksichtigt⁸. Kaulbach hat sich zwar eingehend mit der Thematik befaßt, aber nur die Schriften ausgewählt, in denen der Leib die meiste Beachtung findet⁹. Im folgenden sollen hingegen möglichst alle Ansichten zu Wort kommen, die Kant in seiner vorkritischen Zeit im Zusammenhang mit dem Leib vertreten hat, soweit sie uns greifbar sind. Ausgeklammert werden lediglich anthropologische Detailüberlegungen über Zusammenhänge leiblicher Phänomene mit seelischen Begebenheiten und Zuständen, wie sie Kant in seinen Ausführungen zur Psychologie und Anthropologie darlegt.

Kants Überlegungen zum Leib konzentrieren sich auf bestimmte Problembereiche, die natürlich teilweise miteinander zusammenhängen. Darum möchte ich die folgende Abhandlung – auch auf die Gefahr von Überschneidungen hin – in drei Kapitel gliedern: Leib-Seele-Problem, Ort und Raum, sinnliche Vermittlung und Unmittelbarkeit.

1. Das Leib-Seele-Problem

Grob gesprochen, kann man sagen, daß Kant sich in dieser Frage mit folgender Situation konfrontiert sieht: Es gibt zwei Grundrichtungen, um den Zusammenhang zwischen Körper und Geist zu erklären. Die eine Position verfißt eine in irgendeiner Weise von Gott gefügte Harmonie, wobei es im einzelnen verschiedene Ausdeutungen dieser Harmonie gibt. Die andere Position verbindet sich mit dem Stichwort „influxus“, näherhin „influxus physicus“. Damit ist eine Art Wechselwirkung zwischen Geist und Körper gemeint, ein natürlicher, d. h. nicht speziell von Gott

⁶ Dies gilt für viele Hinweise in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“.

⁷ Siehe hierzu: *K. Hübner*, Leib und Erfahrung in Kants Opus Postumum; in: ZPhF 7 (1953) 204–219; *F. Kaulbach*, Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant; in: KantSt 54 (1963) 464–490; *B. Tuschling*, Metaphysik und transzendente Dynamik in Kants Opus postumum, Berlin/New York 1971.

⁸ Eine Ausnahme bildet der in Anm. 7 genannte Art. von *Kaulbach*.

⁹ *Kaulbach*, Leibbewußtsein 466: „Ich wähle hier Gedankenkreise aus drei vorkritischen Schriften aus, die eine besonders beredete Sprache in der Frage des Leibes führen.“

gefügter, sondern natürlich erklärbarer wechselseitiger Einfluß. Darunter ist natürlich, worauf z. B. Christian Wolff hinweist, nicht das empirisch konstatierbare Phänomen einer irgendwie gearteten Wechselbeziehung gemeint, sondern eine entsprechende metaphysische Erklärung dieses Phänomens¹⁰. Der Vorzug dieser Theorie besteht darin, daß sie nicht zu einer übernatürlichen und als ad-hoc-Theorie wirkenden Erklärung greifen muß. Ihr Nachteil ist aber, daß sie einen – zumindest beim neuzeitlichen Verständnis von Geist und Materie – kaum begreiflichen metaphysischen Übergang vom Materiellen zum Geistigen bzw. umgekehrt annehmen muß.

Es scheint, daß der Ausdruck „influxus“, der in früherer Zeit ganz allgemein „Verursachen durch Mitteilen“ bedeutet hatte¹¹, inzwischen zum terminus technicus für die Lehre vom natürlichen Einfluß (influxus physicus oder realis) von Geist und Seele aufeinander geworden ist. Zumindest finde ich bei Wolff den Ausdruck nur in diesem Zusammenhang. Wolff lehnt die Lehre vom influxus physicus ebenso wie später Alexander Baumgarten entschieden ab, während sie Kants Lehrer Knutzen verteidigt¹². In Baumgartens „Metaphysica“, die Kant als Lehrbuch seinen Vorlesungen zugrunde legte, wird der Ausdruck „influxus“ aber nicht nur für den Leib-Seele-Zusammenhang, sondern ganz allgemein für das „Substantiarum mundanarum commercium“ verwendet, bei dem es sich um einen „influxus et conflictus universalis“ der Monaden handle¹³, der philosophisch durch die Lehre von der prästabilierten Harmonie zu erklären sei. Kant findet also die philosophische Kontroverse über die rechte Deutung der Leib-Seele-Einheit vor, wobei Baumgarten die betreffende Fragestellung zum allgemeinen Problem des Einwirkens von monadisch aufgefaßten Substanzen aufeinander bzw. ineinander ausweitet hat.

Bereits in der ersten von Kant veröffentlichten Schrift, die 1747 mit dem – dem Stil der Zeit entsprechend – weitläufigen Titel „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen,

¹⁰ *Chr. Wolff*, Anmerkungen zur deutschen Metaphysik (= Ges. W., 1. Abt., Dt. Schr., Bd. 3), Hg. C. A. Corr, Nachdr. Hildesheim u. a. 1983, § 273; 456 f.

¹¹ *Rudolphus Goclenius*, *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Frankfurt a. M. 1613, Nachdr. Hildesheim 1964, 238 s. v. *Influere* u. a.: „Metaphorice est immittere, quasi influxu seu influendo dare seu communicare, seu per influxum causare, effectiue sese impertiri“; *Johannes Micraelius*, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Stettin 1662, Nachdr. Düsseldorf 1966, 620: „Influxus est causae, qua illa concurret ad effectum producendum“.

¹² *Chr. Wolff*, *Vernünftige Gedanken* (2) (Deutsche Metaphysik) (= ges. W., 1. Abt., Dt. Schr., Bd. 2) Hg. C. A. Corr, Nachdr. Hildesheim u. a. 1983, § 762; 472–475; *Ders.*, *Psychologia* (Anm. 3) §§ 583–588; 504–512; *A. G. Baumgarten*, *Metaphysica*, Nachdr. Hildesheim 1963, § 463; 156; zu Knutzen: *B. Erdmann*, *Martin Knutzen und seine Zeit*, Leipzig 1876, Nachdr. Hildesheim 1973.

¹³ *Baumgarten*, § 448; 147; und § 408; 130.

welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen“¹⁴ erschien, klingt die Leib-Seele-Problematik an. Die diesbezüglichen Bemerkungen sind ein Nebenprodukt der Verteidigung der Ansicht Leibnizens von der „wirkenden Kraft“ im Gegensatz zur Lehre der Cartesianer von der „bewegenden Kraft“. Spreche man nur von einer bewegenden Kraft, so könne man, schreibt Kant, die Wirkungen eines ruhenden Körpers nicht mehr erklären. Aber diese Lehre führe nicht nur „in der Mechanik und Naturlehre“ zu irrigen Konsequenzen, sondern auch in der Metaphysik: „Denn eben daher wird es in der Metaphysik so schwer, sich vorzustellen, wie die Materie im Stande sei, in der Seele des Menschen auf eine in der That wirksame Art (das ist, durch den physischen Einfluß) Vorstellungen hervorzubringen.“ Denn wenn die Materie nur Bewegungen hervorbringe, „wird alle ihre Kraft darauf hinaus laufen, daß sie höchstens die Seele aus ihrem Ort verrücke. Allein wie ist es möglich, daß die Kraft, die allein Bewegungen hervorbringt, Vorstellungen und Ideen erzeugen sollte? Dieses sind ja so unterschiedliche Geschlechter von Sachen, daß es nicht begreiflich ist, wie eine die Quelle der andern sein könne.“ (§ 5; I, 20)

Mit diesen letzten Worten zeigt Kant, daß die Reduktion der Physik auf bloße Bewegungslehre die Theorie vom physischen Einfluß unlösbaren Schwierigkeiten aussetzt, da eine Wirkung auf Geistiges im Sinne einer Bewegung unmöglich ist. Kant spricht hier ganz allgemein von materiellen Körpern und Kräften und nicht etwa speziell vom menschlichen Körper. Der zu diesem Paragraphen gehörige Randtitel enthält freilich die Formulierung: „Lehre von der Wirkung des Körpers in die Seele“, was so aufgefaßt werden kann, aber nicht muß, daß der menschliche Körper gemeint ist. Ebenso ist beim Titel des folgenden Paragraphen von der „Wirkung der Seele in den Körper“ die Rede, was dieselbe Interpretation zuläßt. Aber nach dem gesamten Kontext gilt hier für den Leib dasselbe, was generell für das Verhältnis jedes Körpers zur Seele gilt. Wenn es Kräfte gibt, auf Grund deren ein physischer Einfluß behauptet werden kann, so sind dies Kräfte der Materie als solcher. Der Gedanke, dem Leib könnte unter dieser Rücksicht eine Sonderstellung zukommen, liegt hier fern.

Kant möchte im Sinne seines Lehrers Knutzen die Theorie des physischen Einflusses, die von Wolff, Baumgarten und vielen anderen abgelehnt worden war, an dieser Stelle nachdrücklich verteidigen, wie sich im folgenden Paragraphen zeigt: „Eine gleiche Schwierigkeit äußert sich, wenn die Frage ist, ob die Seele auch im Stande sei die Materie in Bewegung zu setzen.“ War zuerst nur vom Wirken der Materie auf die Seele die Rede, so ist jetzt auch die komplementäre Frage angeschnitten. Damit sind die beiden Punkte formuliert, an denen die Frage der Gemeinsamkeit von Leib und Seele zum Problem des Übergangs vom einen zum

¹⁴ I, 1-182.

anderen wird. Es ist das immer wieder in der Neuzeit aufgeworfene Problem, wie einerseits (sinnliches) Erkennen und andererseits Handeln möglich ist angesichts der radikalen Verschiedenheit von Materie und Geist.

Kant meint hierzu: Der „physische Einfluß bekommt kein geringes Licht“, wenn man nicht mehr nach der Bewegung, sondern ganz allgemein nach der Wirkung frage, und „die Frage, ob die Seele Bewegungen verursachen könne, ... verwandelt sich in diese: ob ihre wesentliche Kraft zu einer Wirkung nach draußen könne bestimmt werden, das ist, ob sie außer sich in andere Wesen zu wirken und Veränderungen hervorzubringen fähig sei?“ (§ 6; I, 20)

Hierauf gibt Kant die Antwort, „daß die Seele nach draußen aus diesem Grunde müsse wirken können, weil sie in einem Orte ist. Denn wenn wir den Begriff von demjenigen zergliedern, was wir den Ort nennen, so findet man, daß er die Wirkungen der Substanzen in einander andeutet.“ Entsprechend gelte für die Wirkung der Materie auf die Seele: „Denn die Materie, welche in Bewegung gesetzt worden, wirkt in alles, was mit ihr dem Raum nach verbunden ist, mithin auch in die Seele; das ist sie verändert den innern Zustand derselben, in so weit er sich auf das Äußere bezieht“, das heißt, „den Zustand der Seele, wodurch sie sich die Welt vorstellt.“ (§ 6; I, 20 f.)

Die von Kant hier anvisierte Lösung enthält einige Probleme, auf die im Kapitel über Ort und Raum noch einzugehen sein wird. Hier sei nur angemerkt, daß Kant eine grundlegende Schwierigkeit für eine monadologische Substanzkonzeption wie auch für ein cartesisches Materieverständnis einfach als gelöst ansieht, nämlich eine Einwirkung ins Innere einer anderen Substanz. Die Kraft einer Substanz, „außer sich zu wirken“, ist für ihn gleich mit der, „den innern Zustand anderer Substanzen zu ändern“ (§ 4; I, 19), ohne daß dies näher begründet oder erläutert wird.

Während in Kants Erstlingsschrift die Bezugnahme auf den Leib bei der Erörterung des „physischen Einflusses“ nicht eindeutig explizit, wengleich auf alle Fälle implizit erfolgte, kommt Kant in seiner Dissertation von 1755, der „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio“¹⁵, ganz ausdrücklich auf den menschlichen Körper zu sprechen. Er stellt in dieser Schrift die These auf, eine einfache Substanz könne nur eine Veränderung erfahren, wenn sie in einer wechselseitigen Verknüpfung mit anderen Substanzen stehe. Ohne jede äußere Verknüp-

¹⁵ I, 385–416. Zweisprachig in: *I. Kant, Werke in 12 Bd.*, Hg. *W. Weischedel*, Bd. 1, *Vorkritische Schriften bis 1768*, 1. Teil, Frankfurt 1968/1977, 401–509. Übers. *M. Bock*. Dt. Titel: „Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis“. – Diese Ausgabe ist in verschiedenen Editionen in 6, 10 und 12 Bd. erschienen, die zwar dieselben Seitenzahlen haben, aber den Benutzer durch verschiedene Zählung der Bände verwirren. (Die „Nova dilucidatio“ steht überall in Bd. 1.)

fung sei sie völlig unveränderlich¹⁶. Auf Grund dieses Substanzverständnisses schreitet Kant dann zu einer Widerlegung des Idealismus, die man als eine Vorstufe der entsprechenden Argumentation in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ (B 274–279) betrachten kann. Kants Beweisgang geht davon aus, daß wir in der Seele Veränderungen wahrnehmen, was bedeutet, daß die Seele veränderlich ist. Dies erfordert aber nach dem obigen Prinzip eine äußere Ursache, die mit der Seele in wechselseitiger Verbindung steht.

Daraus folgt: „plura extra animam adesse necesse est, quibus mutuo nexu complexa sit“, womit man die „realem corporum existentiam“ bewiesen habe¹⁷. Die von uns wahrgenommenen äußeren Bewegungen sind infolgedessen also real. Aber Kant begnügt sich nicht mit diesem Nachweis, sondern folgert weiter, „nos corporis cuiusdam non habituros fore repraesentationem varie determinabilem, nisi adesset re vera, cuius cum anima commercium conformem sibi repraesentationem ipsi induceret“, woraus sich dann ergibt: „dari compositum, quod corpus nostrum vocamus, inde facile concludi potest.“¹⁸

An dieser Stelle spricht Kant zum ersten Mal in seinen Werken ausdrücklich vom menschlichen Körper. Bei der „Widerlegung des Idealismus“ in der 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ wird Kant übrigens auf die Existenz des eigenen Leibes keinen Gedanken mehr verschwenden: dort wird es ihm genügen, das „Dasein der Gegenstände im Raum außer mir“ (B 275, hervorgehoben) global zu beweisen. In der Dissertation von 1755 steht Kant hingegen in der Tradition von Descartes bis Wolff, wo man zwar den Leib als einen materiellen Körper unter anderen betrachtete, sich aber doch seiner besonderen Rolle auf Grund seiner Verbindung mit der Seele bewußt war, so daß man sich nicht mit dem bloßen Nachweis der Existenz von Körpern überhaupt begnügte, sondern den eigenen Leib besonders erörterte.

¹⁶ Propositio XII; I, 410: „Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat.“ Dt. Weischedel I, 489: „Substanzen können eine Veränderung nur erfahren, sofern sie mit anderen verknüpft sind; ihre wechselseitige Abhängigkeit bestimmt die beiderseitige Veränderung des Zustandes.“

¹⁷ Prop. XII, Usus; I, 411: „1. Realem corporum existentiam, ... ex assertis nostri principii primo liquidissime consequi reperio. Anima nempe internis mutationibus est obnoxia (per sensum internum); quae cum e natura ipsius solitario et extra nexum cum aliis spectata oriri non possint, per demonstrata: plura extra animam adesse necesse est, quibus mutuo nexu complexa sit.“ Dt. Weischedel I, 493: „1. Erstlich finde ich, daß das wirkliche Dasein der Körper, ... aus dem in unserem Grundsatz Behaupteten deutlich folgt. Denn die Seele ist inneren Veränderungen unterworfen (durch den inneren Sinn); da diese aus ihrer Natur, wenn man sie für sich allein und außerhalb einer Verknüpfung mit anderen betrachtet, nach dem Bewiesenen nicht entstehen können, so muß mehreres außerhalb der Seele vorhanden sein, mit dem sie in wechselseitiger Verknüpfung verbunden sein kann.“

¹⁸ Ebd. 412; dt. ebd.: „daß wir keine verschieden bestimmbare Vorstellung eines Körpers haben könnten, wenn nicht wirklich etwas vorhanden wäre, dessen Gemeinschaft mit der Seele dieser eine ihm entsprechende Vorstellung zuführte, so kann man daraus leicht schließen, daß es ein Zusammengesetztes gibt, das wir unseren Körper nennen.“

Kant spricht nicht davon, daß er die Existenz des Leibes bewiesen hätte. Er wählt stattdessen die vorsichtigeren Formulierung, daß die Existenz unseres Leibes „*facile concludi potest*“. Heißt das, daß Kant die Schlußfolgerung, zumindest in der von ihm vorgetragenen Form, nicht für völlig stringenter hält? Der Sache nach reichen die von Kant vorgetragenen Argumente jedenfalls nicht aus. Aus der Notwendigkeit einer äußeren Verknüpfung folgt nämlich noch nicht, daß es einen Körper geben müsse, der in einer besonderen Verbindung mit der Seele steht und dadurch eine Mittlerfunktion zwischen der Seele und den Objekten der Wahrnehmung ausübt. Hierzu bedürfte es der weiteren Prämisse, daß die Seele nur dann in Kontakt mit der übrigen Welt treten kann, wenn sie durch irgendein Medium räumlich präsent zu sein vermag. Wir werden sehen, daß Kant an anderer Stelle diese Auffassung vertritt.

Auch die Frage des leibseelischen Zusammenwirkens, die Kant bereits in seiner Erstlingsschrift angeschnitten hatte, taucht in der „*Nova dilucidatio*“ wieder auf. Nun will Kant aber den wechselseitigen Einfluß nicht mehr im Sinne der Theorie des physischen Einflusses verstanden wissen, schwenkt also wieder mehr in die Richtung der Auffassungen von Wolff und Baumgarten ein. Auf Grund seiner neuen Sicht der Kausalität als einer Abhängigkeit von einem vorausgehenden determinierenden Grund läßt Kant nun das ganze Zusammenwirken der Substanzen von Gott abhängen und in ihm begründet sein. Hatte Wolff von einer „*Harmonie des Geistes und des Körpers*“ gesprochen¹⁹ und Baumgarten das „*systema harmoniae praestabilitae universalis*“ zur „*vera sententia*“ erklärt²⁰, so behauptet Kant jetzt eine „*rerum harmonia universalis*“, deren Grund in einem „*commercium per causas vere efficientes*“ kraft ständiger göttlicher Erhaltung liege²¹. War die These der universellen (prästabilisierten) Harmonie, die in Gott gründet, bei Leibniz noch deshalb notwendig, weil

¹⁹ *Chr. Wolff*, *Psychologia* §§ 539–541; 460–463.

²⁰ *Baumgarten* § 463; 156: „*Systema harmoniae praestabilitae vniuersalis est vera sententia*“.

²¹ Prop. XIII, Usus; I, 415: „*Cum substantiarum omnium, quatenus spatio eodem continentur, sit mutuuum commercium, hinc dependentia mutua in determinationibus, actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus inde intelligi potest. Verum quia quaelibet substantia non per ea, quae ipsi interne competunt, potestatem habet alias a se diuersas determinandi . . . , sed tantum vi nexus, quo in idea entis infiniti colligantur, . . . influxus physicus proprie sic dictus excluditur, et est rerum harmonia universalis. . . est realis substantiarum in se inuicem facta actio, s. commercium per causas vere efficientis, . . .*“ *Dt. Weischedel* I, 505/507: „*Da alle Substanzen, sofern sie in demselben Raum befaßt sind, in einer wechselseitigen Gemeinschaft stehen, so kann man von daher die wechselseitige Abhängigkeit in Bestimmungen, die allgemeine Wirkung der Geister auf die Körper und der Körper auf die Geister verstehen. Aber weil keine Substanz das Vermögen hat, andere von ihr verschiedene durch dasjenige, was ihr selbst innerlich zukommt, zu bestimmen . . . , sondern dies nur kraft der Verknüpfung geschieht, durch die sie in der Vorstellung des unendlichen Wesens verbunden sein dürften, . . . [ist] der eigentlich so genannte physische Einfluß . . . ausgeschlossen, und es besteht eine allgemeine Harmonie der Dinge. . . es gibt ein reales Wirken der Substanzen untereinander, oder eine Gemeinschaft durch wahrhaft wirkende Ursachen, . . .*“

er die absolute Isolation aller Monaden gegeneinander vertreten hatte, so behauptet Kant jetzt eine auf Gott zurückgehende Harmonie auf Grund der genau gegenteiligen Voraussetzung einer durchgängigen kausalen Abhängigkeit aller Substanzen.

Nachdem Kant die Leibnizsche prästabilisierte Harmonie ausdrücklich zurückgewiesen hat, stellt er im nächsten Satz eine These auf, bei der er wieder mit Leibniz in Übereinstimmung ist. Er deutet an, daß sich sein Argument zugunsten des menschlichen Leibes auf alle endlichen Geister übertragen lasse. Man müsse also wohl allen endlichen Geistern einen gewissen organischen Körper zuschreiben²².

Vielleicht deutet sich in dieser These schon ein wenig die Skepsis gegenüber allem an, was mit „Geist“ zu tun hat, die in dem Werk „Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik“²³ elf Jahre später voll zum Durchbruch kommt. In dieser Schrift steckt viel Polemik und Ironie, aber was in ihr über das Verhältnis von Leib und Seele gesagt wird, scheint doch ernst gemeint zu sein. Es zeigt sich, wie sich Kants Anschauungen über dieses Thema mehr und mehr von der traditionellen Position entfernen und immer stärker zur Position der kritischen Epoche hin tendieren.

Die kritisch-skeptischen Erörterungen über die Möglichkeit der Existenz von Geistern betreffen zunächst einmal die Frage einer genauen Definition eines geistigen Wesens. Bei dieser definitiven Abgrenzung des Geistes gegenüber der Materie spielt ebenso wie später bei der Frage der Leib-Seele-Einheit die Räumlichkeit eine wichtige Rolle, auf die erst im nächsten Kapitel eingegangen werden soll. In einer Anmerkung verweist Kant darauf, daß sich „bei einer geistigen Substanz, die mit der Materie in Vereinigung sein soll, wie z. E. der menschlichen Seele“ die „Schwierigkeit“ ergebe, „daß ich eine wechselseitige Verknüpfung derselben mit körperlichen Wesen zu einem Ganzen denken und dennoch die einzige bekannte Art der Verbindung, welche unter materiellen Wesen statt findet, aufheben soll“ (II, 321).

Wenn Kant hier von körperlichen Wesen im Plural spricht, mit denen sich die Seele zu einem Ganzen verbindet, so scheint er die klassische These zu implizieren, wonach die Seele das Prinzip darstellt, das die materiellen Elemente erst zu einem leiblichen Ganzen vereinigt. Andererseits zeugt der Hinweis auf die „einzige bekannte Art der Verbindung, welche unter materiellen Wesen statt findet“ von der empiristischen Tendenz, die die gesamte Schrift durchzieht. Diese Tendenz wird auch an der gleich noch zu besprechenden Stelle deutlich, an der Kant die „Unbe-

²² Prop. XII, Usus; I, 412: „3. Sententia corporis cuiusdam organici omnibus omnino spiritibus finitis tribuendi inde magnum sortitur certitudinis documentum.“ Dt. Weischedel I, 495: „3. Die Meinung, daß überhaupt allen endlichen Geistern eine Art organischer Körper beizulegen sei, gewinnt hieraus ein bedeutendes Zeugnis für ihre Gewißheit.“

²³ II, 315–384; 1766 veröff.

greiflichkeit“ der „Gemeinschaft zwischen einem Geiste und einem Körper“ für „natürlich“ erklärt, „da unsere Begriffe äußerer Handlungen von denen der Materie abgezogen worden und jederzeit mit den Bedingungen des Druckes oder Stoßes verbunden sind“, von denen allerdings zu sagen ist, daß sie beim leibseelischen Zusammenwirken „nicht statt finden“ (II, 327).

Der Optimismus, mit dem Kant in seiner ersten Publikation den Leib-Seele-Zusammenhang erklärt hat, ist verschwunden. Die Rede von der „Schwierigkeit“ in der oben erwähnten Anmerkung kehrt wenige Seiten später wiederholt mit anderen Formulierungen im Haupttext wieder. Nachdem Kant erklärt hat, daß ihm die Immaterialität der Seele trotz allem plausibel erscheint, wendet er sich dem Thema der „Gemeinschaft zwischen einem Geiste und einem Körper“ zu. Damit ist, wie spätere Stellen zeigen, nicht einfachhin die Leib-Seele-Einheit gemeint, sondern – in der Sprache der obengenannten Anmerkung – deren „wechselseitige Verknüpfung“: Gemeinschaft und Wechselwirkung werden in der Kategorientafel der „Kritik der reinen Vernunft“ als Synonyma auftreten. Kant weist darauf hin, „wie geheimnißvoll“ diese Gemeinschaft sei und spricht von ihrer „Unbegreiflichkeit“ (II, 327).

An einer späteren Stelle wiederholt er diese Beteuerung: „Ich weiß wohl, daß das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann diese Erscheinung . . . wohl erkennen, aber nicht einsehen.“ (II, 370) Mit diesem Urteil will Kant aber nicht nur für sich selbst sprechen, sondern er ist der Meinung, daß es für jedermann gelte: „Alle solche Urtheile, wie diejenige von der Art, wie meine Seele den Körper bewegt, . . . können niemals mehr als Erdichtungen sein . . .“ (II, 371).

Dies alles gilt nicht nur für das Wirken von Seele und Leib, sondern für alles, was ihre Einheit betrifft. Wie diese Einheit zustandekommt, wie sie aufgehoben wird und ähnliches mehr: „diese Fragen übersteigen . . . sehr weit meine Einsicht“ (II, 328). Zu all dem erklärt Kant rundheraus, „daß ich hiervon insgesamt nichts verstehe“ (II, 351). Darum vertritt er bereits in dieser Schrift die Auffassung, die er in der „Kritik der reinen Vernunft“ unter dem Stichwort des spekulativen Vernunftgebrauchs bekräftigen wird²⁴, daß man jede These, die jemand auf diesem Gebiet aufstellt, bestreiten und widerlegen könne: „... so bin ich gleichwohl zuversichtlich genug, keinen noch so fürchterlich ausgerüsteten Gegner zu scheuen . . ., um in diesem Falle mit ihm den Versuch der Gegengründe im *Widerlegen* zu machen, der bei den Gelehrten eigentlich die Geschicklichkeit ist, einander das Nichtwissen zu demonstrieren.“ (II, 328)

Die angeführten Stellen erwecken den Eindruck, daß sich Kant in den „Träumen eines Geistersehers“ damit begnüge, ein pauschales Verdikt

²⁴ „Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen“: B 797–810; III, 502–509.

über alles philosophische Forschen nach dem Leib-Seele-Zusammenhang zu verhängen. Nach den ausführlichen Überlegungen über das Wesen eines Geistes und sein Verhältnis zum Raum geht Kant auf das Aufeinanderwirken von Leib und Seele näher ein. Zunächst stellt sich das Problem, wie man sich das Einwirken der Materie auf die geistige Seele vorstellen soll, das doch gemeinhin als Ursache für die Sinneswahrnehmung unterstellt wird. „Denn wie sollte wohl eine immaterielle Substanz der Materie im Wege liegen, damit diese in ihrer Bewegung auf einen Geist stoße, und wie können körperliche Dinge Wirkungen auf ein fremdes Wesen ausüben, das ihnen nicht Undurchdringlichkeit entgegen stellt, oder welches sie auf keine Weise hindert, sich in demselben Raume, darin es gegenwärtig ist, zugleich zu befinden?“ (II, 327 f.)

Die gegenläufige Problemstellung scheint da weniger Schwierigkeiten zu bereiten: „Es scheint, ein geistiges Wesen sei der Materie innigst gegenwärtig, mit der es verbunden ist, und wirke nicht auf diejenigen Kräfte der Elemente, womit diese untereinander in Verhältnissen sind, sondern auf das innere Principium ihres Zustandes.“ Wie in seiner ersten Publikation, so nimmt Kant auch hier auf den inneren Zustand Bezug. Aber wenn er auch nach wie vor der Meinung ist, jede Substanz „muß doch irgend eine innere Thätigkeit als den Grund der äußerlichen Wirksamkeit haben“, so fügt er jetzt sogleich kritisch hinzu, daß er „nicht anzugeben weiß, worin solche bestehe“. Könnte die Seele jedoch diese inneren Bestimmungen erkennen, so könnte sie „den Zustand des Universum anschauend erkennen, der die Ursache derselben ist“ (II, 328).

Es gibt also auch in dieser Blickrichtung ein Problem: Die erstrebte Einsicht würde einen inneren Einblick in die Wirkungsgesetze der Materie implizieren. Sofern man hiervon absieht, bereitet das Einwirken der geistigen Seele auf die Materie offenbar keine unüberwindlichen Verständnisschwierigkeiten. Wird mit diesen Bemerkungen nicht schon indirekt angedeutet, daß angesichts der Entgegensetzung von Geist und Materie höchstens ein idealistischer Ansatz das leibseelische Zusammenwirken verständlich machen könnte?

Angesichts der wiederholten Beteuerungen Kants in den „Träumen eines Geistersehers“, daß wir über all diese Probleme nicht Bescheid wissen können, stellt sich für den Leser natürlich die Frage, ob und inwieweit er überhaupt die positiven Äußerungen zu diesem Thema ernst nehmen darf. Derartige Fragen haben sich schon die Empfänger der von Kant vorab zugesandten Bogen gestellt. Darum schreibt Kant in einem Brief an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766, daß es ihm trotz mancher Polemik und Ironie durchaus um die Sache geht. Er betont, wieviel ihm an einer seriösen Metaphysik liegt, und schreibt ferner: „Meiner Meinung nach kommt alles darauf an die data zu dem Problem aufzusuchen wie ist die Seele in der Welt gegenwärtig sowohl den materiellen Naturen als denen anderen von ihrer Art.“ Diese Formulierung zeigt, daß Kant, wie

schon in seiner Erstlingsschrift, das Problem als ein generelles ansieht, „wovon die Vereinigung mit dem menschl. Körper nur eine besondere Art ist“. Die konkreteren Hinweise zeigen aber, daß die Leib-Seele-Gemeinschaft doch die eigentliche Fragestellung ausmacht, geht es doch darum, „die Kraft der äußeren Wirksamkeit und die receptivität von außen zu leiden bey einer solchen Substanz“, wie es die Seele ist, zu finden (X, 71). Damit formuliert Kant das klassische Problem des Wirkens der Seele auf den Leib und der Sinneswahrnehmung. Die entscheidende Schwierigkeit liegt darin, daß wir „keine Erfahrung“ von der äußeren Kraft der Seele haben, sondern „nur das gegenverhältnis des *innern* Zustandes der Seele (des Denkens u. Wollens) zu dem *äußeren* Zustande der Materie unseres Körpers“ kennen, wo wir das „Verhältniß einer *äußeren* Thätigkeit zu einer *äußeren* Thätigkeit“ kennen müßten, um das Problem lösen zu können. Mangels einer solchen Erfahrung werden dann „Vernunftschlüsse“ aufgeboten, die aber in Wahrheit nur „Erdichtung“ und „bloßes Blendwerk“ sind (X, 72).

Die Forderung nach einer Erfahrungsbasis anstelle reiner Vernunftspekulation, die Kant hier aufstellt, gehört zu den Grundthesen seiner späteren „Kritik der reinen Vernunft“. Die angeführten Belegstellen aus den „Träumen eines Geistersehers“ und aus dem Brief an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766 zeigen, daß das Leib-Seele-Problem für den philosophischen Weg Kants zum „Kritizismus“ eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt.

Nicht nur die Leib-Seele-Gemeinschaft, sondern – in Anlehnung an Baumgarten – das allgemeine Problem der Gemeinschaft von Substanzen hat Kant immer wieder beschäftigt, wie sich in den uns überkommenen Reflexionen²⁵ und Vorlesungsmitschriften aus der damaligen Zeit zeigt. Nach den Nachschriften Herders aus den 60er Jahren des 18. Jahrhunderts hat Kant in seinen Metaphysikvorlesungen noch deutlicher als in seinen Schriften einen Unterschied zwischen dem Wirken der Seele auf den Körper und dem des Körpers auf die Seele gemacht. Da die Seele dem Körper „*innigst* gegenwärtig“ ist, kann sie „auf den Körper von innen wirken, der Körper aber nicht auf die Seele“. Die Seele „erkennt den innern Zustand eines jeden Elements, und wirkt auf jedes innern Zustand“. Hingegen „kann der Körper gar nicht mit eben den Kräften auf die Seele wirken, mit denen er auf Körper wirkt“ (XXVIII, 1, 146).

Heißt dies, daß der Körper gar nicht auf die Seele einwirkt, sondern diese auf Grund ihrer Kenntnis der inneren Zustände des Körpers von ihm beeinflußt wird? Andere Notizen sprechen dafür, daß Kant ebenso ein Wirken des Körpers auf die Seele wie einen allgemeinen „nexus“ aller

²⁵ Auf die Reflexionen wird nur Bezug genommen, wenn sich aus ihnen wichtige Informationen ergeben, die nicht in die Schriften eingegangen sind. Zur Gemeinschaft der Substanzen vgl. R. 3806 (XVII, 298), R. 4215–4217 (XVII, 460f.), R. 4436–4438 (XVII, 546), R. 4537–4540 (XVII, 586f.), R. 5415–5429 (XVIII, 177–179), R. 5984–5988 (XVIII, 415–417).

Substanzen annimmt. Dabei unterscheidet er in seinen Überlegungen die verschiedenen Arten des „commercium substantiarum“ und des „influxus“, wie sie nach Descartes vertreten wurden²⁶.

In der Dissertation von 1770 „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“²⁷ bekräftigt Kant im wesentlichen den Standpunkt, den er bereits in der „Nova dilucidatio“ vertreten hatte. In der 4. Sectio über das Formprinzip der intelligiblen Welt behandelt er die Frage des „commercium“ der Substanzen, wobei er sich dafür ausspricht, daß die Substanzen auf Grund ihrer Erhaltung durch ihre gemeinsame Ursache sich in einer „harmonia generaliter stabilita“ befinden. Dies bedeute eine notwendige Verknüpfung der Substanzen zur Einheit einer realen Welt und somit einen besser verstandenen „influxus physicus“. Zwar sei diese Lehre nicht streng bewiesen, aber durch viele verschiedene Gründe glaubhaft gemacht (§ 22; II, 409). Kants Bemerkung über das Leib-Seele-Verhältnis im Zusammenhang mit dem Ort der Seele in der Welt wird im nächsten Kapitel zur Sprache kommen.

Weitere Hinweise auf das Zueinander von Körper und Seele finden sich in den vorkritischen Schriften Kants nicht mehr. Von der Entwicklung seiner Ansichten zu diesem Thema zeugen aber Reflexionen aus den 70er Jahren²⁸ und die Nachschrift „Metaphysik L1“, deren Inhalt wohl den späten (?) 70er Jahren, jedenfalls aber der Zeit vor dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ zuzurechnen ist²⁹. In den Reflexionen nehmen die Hinweise auf den radikalen Unterschied zwischen phaenomenon und noumenon zu³⁰.

In der „Metaphysik L1“, die als Vorlesungsnachschrift natürlich mit einer gewissen Vorsicht als Quelle zu werten ist, kommen die uns interessierenden Themen zum Teil zweimal zu Wort, nämlich sowohl in der empirischen als auch in der rationalen Psychologie, die nacheinander abgehandelt werden. Da Kant den „Begriff von Ich“ für „blos“ einen „Begriff der empirischen Psychologie“ erklärt, da er „das Bewußtseyn des inneren Sinnes ausdrückt“ (XXVIII.1, 224), von diesem erfahrungsmäßig gewonnenen Begriff aber z. B. auch die Substantialität, Einfachheit und Immaterialität der Seele ableitet (XXVIII.1, 225 f.), so zeigt sich schon hieran, daß er auch in der empirischen Psychologie Themen abhandelt, die nach

²⁶ R. 1252 (XV. 2; 552): „Der Körper wirkt nicht allein die Vorstellungen der sinnlichen Kraft, sondern fließt auch auf die intellectualen ein, und die Seele nicht blos auf die willkürlichen, sondern auch animalischen Bewegungen.“ (ca. 1776–1778) Zum „nexus“: XXVIII.2.1, 887–889, z. B. 888: „Der Raum muß der 1te actus der göttlichen Allgegenwart seyn: wodurch die Dinge in nexus kommen: ...“ Auf derselben Seite Einteilung des „commercium“. Vgl. auch in Anm. 25 genannte Stellen.

²⁷ II, 385–420. Zweisprachig in: *Kant* (Anm. 15) Bd. 5 (ebenso in der 10bd. Ausg., in der 6bd. Ausg. Bd. 3), Schriften zur Metaphysik und Logik 7–107; Übers. N. Hinske. Dt. Titel: „Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen“.

²⁸ Vgl. die in Anm. 25 genannten Nummern ab R. 4436.

²⁹ Vgl. Einleitung von G. Lehmann in XXVIII.2.2., 1345 f.

³⁰ Ab R. 5429 (XVIII, 179).

unserem üblichen Verständnis der rationalen Psychologie zuzuordnen wären und dort auch wiederkehren, wenn auch „aus Begriffen a priori erkannt“ (XXVIII.1, 262 f.).

Auch wenn die Terminologie in der empirischen und rationalen Psychologie in diesem Punkt nicht immer ganz übereinstimmt (was vermutlich dem Verfasser der Nachschrift anzurechnen ist), so scheint doch Kant in beiden Fällen die These zu vertreten, daß ich als Mensch „Gegenstand des inneren und äußeren Sinnes bin“ (XXVIII.1, 224; vgl. 278). Als Intelligenz, Geist, denkendes Wesen bzw. Seele (sofern sie für sich genommen wird) bin ich Gegenstand des inneren Sinnes (XXVIII.1, 224; 279), wobei der Begriff Seele streng genommen die Verbindung mit dem Körper mitbesagt (ebd.)³¹.

Während der Begriff des Ich vom inneren Sinn gewonnen wird und deshalb (zunächst) mich als denkendes Prinzip, als Intelligenz, Seele meint, sage ich „nicht: ich bin ein Körper, sondern: das an mir ist, ist ein Körper“ (XXVIII.1, 224). Denn als „Gegenstand der äußeren Sinne“ ist mein Körper schon „durch den gemeinsten Verstand“ von meiner Seele zu unterscheiden. Sofern nämlich mein „Leib aufgerissen worden ist“³², kann ich auch seine „innern Theile“ sehen, und der Verlust eines Körperteils ändert nichts daran, daß ich weiterhin von meinem Ich rede, da dieser Verlust ja nicht mein denkendes Ich betrifft (XXVIII.1, 225). Erst Fichte wird auch davon reden, daß ich nicht nur einen Leib habe, sondern auch Leib bin³³.

Ebenso klar wie die Unterscheidung des Ich vom Körper betont Kant aber auch die Verbindung der Seele mit dem Körper. In den Ausführungen über rationale Psychologie sagt er, das „commercium“ der Seele mit dem Körper sei eine „Gemeinschaft“, d. h. eine „Verbindung, wo die Seele mit dem Körper eine Einheit ausmacht; wo die Veränderungen des Körpers zugleich die Veränderungen der Seele, und die Veränderungen der Seele zugleich die Veränderungen des Körpers sind.“ (XXVIII.1, 259, hervorgehoben) In der empirischen Psychologie kann er darum trotz seiner Unterscheidung des Ich vom Körper sagen, daß „die Veränderungen des Körpers meine Veränderungen“ sind (XXVIII. 1, 225).

Philosophisch begreifbar ist dieses „commercium“ freilich nicht, wie Kant auch anderswo immer wieder betont³⁴. Es läßt sich „durch keine Vernunft begreifen, wie das, was ein Gegenstand des innern Sinnes ist,

³¹ XXVIII.1, 224: „Diese Intelligenz, die mit dem Körper verbunden ist, und den Menschen ausmacht, heißt Seele: ...“ 224 f.: „Die Seele ist also nicht bloß denkende Substanz, sondern in so fern sie mit dem Körper verbunden eine Einheit ausmacht.“

³² Unter „Leib“ ist hier der Unterleib zu verstehen. Kant verwendet, soweit ich sehe, erstmals im Opus postumum das Wort „Leib“ für den menschlichen Körper. Vgl. hierzu Schön-dorf, Der Leib im Denken 29.

³³ Vgl. hierzu ebd. 56–58.

³⁴ Z. B. Herders Metaphysiknachschrift, XXVIII.2.1, 886: „Bei jedem commercium ist also die Ursache unerklärlich und wenn ich eben dies bei den Seelen anwende: ...“

ein Grund seyn soll, von dem, was ein Gegenstand des äußern Sinnes ist“. Dies darf aber nicht dazu führen, die Leib-Seele-Gemeinschaft deshalb für unmöglich zu erachten³⁵: „Die Unmöglichkeit, solches durch die Vernunft einzusehen, beweiset aber gar nicht die innere Unmöglichkeit der Sache selbst.“ (XXVIII.1, 279; das letzte Zitat ist hervorgehoben.) Wie an anderen Stellen, so merkt Kant aber auch hier an, daß dieses Verstehensproblem auch „das commercium zwischen den Körpern untereinander“ betrifft (XXVIII.1, 280).

All dies hindert Kant aber nach Ausweis dieser Vorlesungsnachschrift nicht daran, im Rahmen der empirischen Psychologie sehr dezidierte Äußerungen über die Leib-Seele-Gemeinschaft zu machen, die keineswegs alle empirisch zu belegen sind. Das beginnt schon mit der Behauptung: „Ich *als Seele* werde vom Körper determinirt“ (XXVIII. 1, 225). Da wir es hier nicht mit einer authentischen Quelle zu tun haben, ist freilich nicht sicher, ob Kant hier wirklich einer Determination im strengen Sinn das Wort reden wollte.

Vielleicht wollte er nichts anderes sagen, als daß „in der Seele nichts statt finden“ kann, „wo der Körper nicht ins Spiel kommen sollte“. Dies gilt als erstes für das Denken, durch das der Körper „sehr angestrengt“ und „abgenutzt“ wird. Den Ideen entsprechen bestimmte körperliche „Abdrücke“ in unserem Gehirn, die man „ideas materiales oder materielle Gegenbilder“ nennt. Das Gehirn ist aber „nur die Tafel, wo die Seele ihre Gedanken aufzeichnet“ (XXVIII.1, 259), nur die „Bedingung des Denkens“ (ebd., 259f.). Dies entspricht der traditionellen Auffassung, wogegen Descartes die Meinung vertreten hatte, das reine Denken sei ein Vorgang ohne jede Beteiligung des Körpers³⁶.

Nicht ganz klar ist die Begründung, die Kant nach dieser Vorlesungsnachschrift gibt. Einerseits sagt er, daß die Seele das Gehirn durch das Denken „afficirt“ (XXVIII.1, 259). Dann aber heißt es, alles Denken gehe auf Gegenstände und somit „auf Dinge, die meinen Körper afficiren“, so daß mein Denken „auf die Eindrücke des Gehirns gerichtet“ sei, „die mein Körper empfängt“ (XXVIII.1, 260). Wenn dies Kant wirklich behauptet hat, so ergäbe sich daraus die zweifellos falsche Konsequenz, daß wir nur mit Hilfe sinnlicher Vorstellungsbilder denken könnten.

„Das *Wollen* afficirt unsern Körper noch mehr, als das Denken.“ Als Beleg für diese Behauptung bringt Kant nicht nur die willentliche Körperbewegung, sondern auch unwillkürliche Reaktionen, die er den Begierden zuschreibt, und die körperlichen Begleiterscheinungen und

³⁵ Dies war nämlich ein Argument der Okkasionalisten gewesen: Da wir nicht wüßten, wie das Zusammenwirken von Leib und Seele geschehe, gebe es ein solches in Wirklichkeit gar nicht.

³⁶ Quintae responsiones, zur 2. Med. (AT VII, 358): „Ostendi etiam saepe distincte, mentem posse independenter a cerebro operari; nam sane nullus cerebri usus esse potest ad pure intelligendum, sed tantum ad imaginandum vel sentiendum.“

Auswirkungen von Affekten und Leidenschaften. Eben diese Phänomene werden später Schopenhauer zum Beleg dafür dienen, daß der Leib nichts anderes ist als der objektivierte Wille³⁷.

In einem dritten Absatz kommt Kant dann noch auf Lust und Unlust zu sprechen³⁸. Äußere Gegenstände affizieren die Nerven und erwecken hierdurch in der Seele Lust- oder Unlustempfindungen, „wodurch der ganze Körper hernach in Bewegung geräth“ (XXVIII.1, 260). Dieser Punkt soll wie die beiden vorangegangenen dazu dienen, die Affektion des Körpers durch die Seele zu illustrieren. Wie aber schon beim Denken (zumindest teilweise) der Eindruck erweckt wurde, eigentlich affiziere nicht die Seele, sondern äußere Gegenstände, so erst recht hier. Denn das beschriebene Phänomen läßt sich ja auch so deuten, daß der Körper durch äußere Reize „in Bewegung geräth“, was sich wiederum auf die seelische Empfindung auswirkt.

Im folgenden behauptet Kant, der Körper affiziere „durch seine körperliche Constitution das Gemüth“ (XXVIII.1, 260). Zum Beleg dafür wird aber nur angeführt, daß man einem Menschen das Temperament oft schon ansehen kann. Daraus könnte ich aber mit demselben Recht auch schließen, daß der Gemütszustand die Ursache und das Körperliche die Wirkung darstellt. Dies hat Kant auch gesehen, wenn er schreibt: „Man kann z. E. durch körperliche Bewegung das Gemüth ermuntern, und umgekehrt durch Gemütsbewegungen . . . wieder den Körper aufmuntern.“ (XXVIII.1, 260 f.)

Als Resultat ergibt sich, daß wir „dem Körper durch das Gemüth, und dem Gemüth durch den Körper beikommen“ können, wobei die Frage, ob letzten Endes der Körper oder die Seele den entscheidenden Einfluß ausübt, nicht beantwortet werden kann (XXVIII.1, 261).

Damit ist Kant auf der Ebene angelangt, von der er in seiner rationalen Psychologie sagt, daß wir hier an die Grenze unseres Verstehens stoßen. Nach der Behandlung der leibseelischen Gemeinschaft erörtert Kant die Frage der Existenz der Seele über die Dauer des körperlichen Lebens hinaus. Dabei kommt verschiedentlich zur Sprache, wie Kant die Funktion und Rolle des menschlichen Körpers in Beziehung zur Seele sieht. Er stellt hierbei die These auf, die Seele werde als einfache Substanz vom Entstehen und Vergehen des Körpers nicht betroffen, „denn der Körper ist nur die Form der Seele“ (XXVIII.1, 283; hervorgehoben). Dies klingt überraschend, denn es steht im genauen Gegensatz zur Auffassung der Tradition, daß die Seele die Form des Körpers ist. Da ich die zitierte Formulierung sonst nirgends bei Kant gefunden habe, vermute ich, daß sie entsprechend dem Kontext nur besagen will, das leibliche Leben sei nur

³⁷ Vgl. *Schöndorf*, *Der Leib im Denken* 202–206.

³⁸ Er hat hier bereits die Dreiteilung der Vermögen wie in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“.

eine bestimmte Zustandsweise der Seele, nicht aber deren Existenzbedingung schlechthin³⁹.

Als etwas Materielles und daher Lebloses ist der Körper „kein Grund ... , sondern vielmehr ein Hinderniß des Lebens“ (XXVIII.1, 285; vgl. 287), dessen Prinzip die Seele ist. Solange die Seele an den Körper gebunden ist, hängt das Leben vom Funktionieren des leiblichen Instruments und dessen guter Konstitution ab. Aber eigentlich ist dies wie die Befestigung eines Menschen an einen Karren: solange sie dauert, hängt die Bewegung vom guten Zustand des Karrens ab, doch die Befreiung von diesem Karren, also vom Leib, ist eine Erleichterung, „und nun fängt“ die Seele „erst an recht zu leben“ (XXVIII.1, 287). Diese Überlegungen zeigen, wie die These, die Trennung der Seele vom Leib stelle eine Befreiung dar, gerade durch das neuzeitliche Verständnis des Leibes als eines materiellen Körpers gestützt wird.

Diese kurze Übersicht über das, was Kant im Zusammenhang mit der Einheit von Leib und Seele nach Ausweis der Nachschrift L₁ in seinen Metaphysikvorlesungen an der Wende zur kritischen Epoche gesagt hat, zeigt ein wenig die ungeheure Spannung, in die ein Denken gerät, das die radikale Verschiedenheit von Seele und Körper zusammendenken will mit einer Verbundenheit beider, die sich in alle Details auswirkt. Einerseits wird die Seele vom Körper geradezu determiniert, andererseits ist sie sein Lebensprinzip, das durch ihn im Grunde sogar an seiner höchsten Entfaltung gehindert wird.

Es lohnt sich, die Schilderung der Leib-Seele-Gemeinschaft genau zu lesen. Die Affektion des Körpers durch die Seele wird an Hand der drei Vermögen Denken, Wollen und Lust-Unlust dargestellt, aber sowohl beim Denken als auch beim Vermögen der Lust und Unlust ist eigentlich nicht die Seele die Ursache, sondern eine Affektion des Körpers durch äußere Gegenstände. Nimmt man nun noch hinzu, daß Affekte und Leidenschaften in der ganzen philosophischen Tradition mit dem Leib in Verbindung gebracht wurden, so bleiben am Ende nur noch die willentlichen Körperbewegungen als das einzige übrig, was sich wirklich der Spontaneität der Seele verdankt. Es genügt nunmehr, den Körper völlig naturgesetzlicher Determination zu unterwerfen, damit die Handlungsfreiheit als das einzige Geschehen übrigbleibt, das aus der Sphäre des Geistigen in die Sphäre des Empirischen einwirkt. Daß die praktische Philosophie allein noch den Zugang zum Übersinnlichen offenhalten kann, wie dies beim kritischen Kant der Fall ist, ergibt sich also auch als naheliegende Konsequenz aus der Entwicklung seiner Sicht des Zusammenwirkens von Leib und Seele.

³⁹ Zuvor heißt es nämlich: „Geburt, Leben und Tod, sind also nur *Zustände* der Seele; denn die Seele ist eine einfache Substanz; also kann sie auch nicht erzeugt werden, wenn der Körper erzeugt, und auch nicht aufgelöst werden, wenn der Körper aufgelöst wird.“

2. Ort und Raum

Einer der Schlüsselbegriffe zum Verständnis der klassischen neuzeitlichen Naturwissenschaft – und darum auch Philosophie – ist der Raum. Descartes definiert die Materie als das Ausgedehnte, d. h. das Räumliche; Newton sieht im Raum das „sensorium“ Gottes. Aus der Geometrie erwächst die Mechanik als die physikalische Grundwissenschaft. Das Verständnis des Universums als homogener Raum macht erst die großen astronomischen und physikalischen Entdeckungen von Kopernikus über Galilei bis Newton möglich. So ist es selbstverständlich, daß bei einem Denker wie Kant, der sich in seiner Frühzeit viel mit Problemen aus der Naturwissenschaft befaßte, das Räumliche eine zentrale Rolle spielt (vgl. die häufigen Begriffe „innen“ und „außen“ bzw. „Inneres“ und „Äußeres“). Nicht von ungefähr stellt die Erörterung des Raumes das erste Thema der „Kritik der reinen Vernunft“ dar. Darum soll im folgenden untersucht werden, wann und wo der vorkritische Kant den menschlichen Leib im Zusammenhang mit Ort und Raum zur Sprache bringt.

Schon in seiner ersten Veröffentlichung von der „wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ kommt Kant auf das Thema des Ortes der Seele zu sprechen, und zwar zuerst negativ. Bestünde jegliches Wirken nur im Verursachen von Bewegungen, so könnte die Materie in der Seele nicht „Vorstellungen und Ideen erzeugen“, da sie in diesem Fall „höchstens die Seele aus ihrem Orte verrücke“, was keine Erklärung der sinnlichen Erkenntnis darstellt (§ 5; I, 20).

Wie bereits oben erwähnt wurde, erklärt Kant sodann das Wirken der Seele „nach draußen“ (zweimal!) bzw. „außer sich“, was nach dem Randtitel „in den Körper“ meint (§ 6; I, 20), dadurch, daß sie „in einem Orte ist. Denn wenn wir den Begriff von demjenigen zergliedern, was wir den Ort nennen, so findet man, daß er die Wirkungen der Substanzen in einander andeutet.“ Und kurz darauf erläutert er das Zustandekommen sinnlicher Eindrücke: „Denn die Materie, welche in Bewegung gesetzt worden, wirkt in alles, was mit ihr dem Raum nach verbunden ist, mithin auch in die Seele“, wodurch der „innerliche Zustand“ der Seele, insoweit er „sich auf das Äußerliche bezieht“, d. h. „sie sich die Welt vorstellt“, verändert wird (§ 6; I, 21).

Kant sieht offenbar ganz allgemein jede Substanz als eine Monade an, die einen „innern Zustand“ (§ 4; I, 19) besitzt, aus dem heraus sie nach „außen“ zu wirken vermag, was einen Übergang in die Sphäre des Raumes bedeutet. Da dieser Übergang für ihn problemlos vorausgesetzt wird, sieht er nicht, daß bei einem solchen monadologischen Ansatz das Wirken der Seele auf den Leib genau diesem Übergang entspricht, nicht aber dem Verhältnis zweier räumlich nach außen wirkender Substanzen zueinander. Leibniz wußte sehr wohl, warum er die Fensterlosigkeit der Monade und die Phänomenalität des Raumes behauptete.

Die Analyse des Ortes, die das Einwirken der Seele auf die Materie erklären soll, stellt sich bei näherer Betrachtung als eine These heraus, deren Begründung unklar oder zirkulär ist: Das Wirkenkönnen verdankt sich dem Ort; dieser wird aber wieder durch die Wirkungen definiert⁴⁰. Zudem wird damit das entscheidende Problem übersprungen: Wie ist es möglich, daß die Seele „in einem Orte ist“, wenn sie nicht materieller Natur ist? Diese Lokalisierung der Seele kann doch nicht, wie das folgende Zitat suggeriert, nach der Weise einer räumlichen Verbindung materieller Körper gedacht werden. Denn diese sind ja, streng genommen, nicht im selben Ort, sondern sie empfangen voneinander ihre Wirkungen da, wo sie einander angrenzen. Und selbst wenn man den Berührungspunkt von Körpern als identischen Ort betrachtet, so handelt es sich immer noch um eine ganz andere Art von Verbindung als bei der Einheit von Leib und Seele. Letztere ist aber angesprochen, wenn von einem Wirken der in Bewegung gesetzten Materie auf die mit ihr „dem Raum nach“ verbundene Seele die Rede ist.

Weil jede Substanz zugleich als Monade und als räumliches Gebilde gesehen wird, bleibt Kant offenbar verborgen, daß sich die Seele nicht so zum Leib verhält wie ein materieller Körper zu anderen. Zumindest gilt dies noch für die „Nova dilucidatio“ von 1755, in der Kant ebenfalls die leib-seelische Wechselwirkung nach dem Schema des Zusammenwirkens mehrerer Substanzen im selben Raum erklären will: „Cum substantiarum omnium, quatenus spatio eodem continentur, sit mutuum commercium, hinc dependentia mutua in determinationibus, actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus inde intelligi potest.“ (Prop. XIII, Usus; I, 415)⁴¹

Erst in den „Träumen eines Geistersehers“ erkennt Kant, daß er seine Auffassung über das Verhältnis von geistigen Wesen und räumlicher Gegenwart genauer durchdenken muß. Jetzt stellt er sich ausdrücklich die Frage nach der genauen Bestimmung eines geistigen Wesens und geht zu diesem Zweck vom Raum aus. Nachdem seit Descartes die Ausdehnung, d. h. die Räumlichkeit⁴², als Grundcharakteristikum der Materie galt, lag es nahe, unter etwas Geistigem etwas Unräumliches zu verstehen. Wenn aber Geistiges, wie z. B. die Seele, in der Welt präsent ist, so muß hier genauer differenziert werden. Kant greift auf die Bestimmung zurück, die Locke schon als wesentliche Eigenschaft der Materie ansah: die solide Erfüllung des Raumes, die „dem Eindringen jedes andern Dinges widersteht“, so daß alles Materielle „ausgedehnt, undurchdringlich und . . . der Theilbarkeit und den Gesetzen des Stoßes unterworfen ist“ (II, 320).

⁴⁰ *M. Campo*, La genesi del criticismo kantiano, Parti I-II, Varese 1953, 27, sieht hierin einen *circulus vitiosus*: „l'anima agisce perchè è in un luogo; ed è in un luogo perchè agisce!“

⁴¹ Vgl. Anm. 21 für die dt. Übersetzung.

⁴² An sich ist die Zeitlichkeit auch eine Weise der Ausdehnung, aber Descartes meint die Räumlichkeit.

Im Gegensatz hierzu gilt für „geistige Naturen“, daß sie „im Raume gegenwärtig“ sind, „so daß derselbe dem ungeachtet für körperliche Wesen immer durchdringlich bleibe, weil ihre Gegenwart wohl eine *Wirksamkeit* im Raume, aber nicht dessen *Erfüllung*, d. i. einen Widerstand, als den Grund der Solidität enthielte.“ (II, 323)

Nach dieser Vorklärung befaßt sich Kant mit der Frage nach der Existenz geistiger Wesen und kommt auch auf die Geistigkeit der Seele zu sprechen, die er annimmt, obwohl er sie für unbewiesen erachtet⁴³. Von dieser Annahme ausgehend, gelangt Kant zur Frage, die uns hier interessiert: „Wo ist der Ort dieser menschlichen Seele in der Körperwelt?“

Die Antwort hierauf bringt zum ersten Mal den menschlichen Leib ins Spiel: „Derjenige Körper, dessen Veränderungen *meine* Veränderungen sind, dieser Körper ist *mein* Körper, und der Ort desselben ist zugleich *mein* Ort.“ (II, 324) In diesem Werk, in dem Kant mit allem Nachdruck entgegen früheren Positionen die Unbegreiflichkeit des Leib-Seele-Zusammenhanges betont, wie wir oben gesehen haben, verweist er mit demselben Nachdruck auf die Tatsache dieses Zusammenhanges, um mit seiner Hilfe den Ort der Seele in der materiellen Welt festzulegen. Nuncmehr ist Kant im Gegensatz zu seinen früheren Publikationen klar geworden, daß der Leib gerade das Medium ist, um der Seele einen Ort in der Welt zuzuweisen.

Dies wird bestätigt, wenn wir sehen, wie Kant auf die Frage antwortet: „Wo ist denn dein Ort (der Seele) in diesem Körper?“ Die Frage, die Kant hiermit anschnidet, betrifft ein damals viel verhandeltes Thema: den Sitz der Seele im Körper, den z. B. auch Platner ausführlich besprochen hat⁴⁴. Es scheint sich damals hierzu bei vielen die Meinung Hallers durchgesetzt zu haben, die Seele sei im Gehirn anzusiedeln. Kant weist mit Recht darauf hin, daß schon die zugrunde liegende Fragestellung eine unbewiesene Annahme unterstellt, daß nämlich ein ganz bestimmter Ort des Körpers im Gegensatz zu anderen der Sitz der Seele sei: „... so würde ich etwas Verfängliches in dieser Frage vermuthen. Denn man bemerkt leicht, daß darin etwas schon vorausgesetzt werde, was nicht durch Erfahrung bekannt ist, sondern vielleicht auf eingebildeten Schlüssen beruht: nämlich daß mein denkendes Ich in einem Orte sei, der von den Örtern anderer Theile desjenigen Körpers, der zu meinem Selbst gehört, unterschieden wäre.“ (ebd.)

Es sei nebenbei angemerkt, daß in diesem Text indirekt der menschliche Körper als zu meinem Selbst gehörig bezeichnet wird, während Kant

⁴³ II, 324: „Gesetzt nun, man hätte bewiesen, die Seele des Menschen sei ein Geist (wie wohl aus dem vorigen zu sehen ist, daß ein solcher Beweis noch niemals geführt worden),“

⁴⁴ Vgl. H. Schönendorf, Der Leib und sein Verhältnis zur Seele bei Ernst Platner; in: ThPh 60 (1985) 77–87; bes. 85–87.

in seinen direkten Äußerungen zur Frage, was zum Ich gehört, den Leib nicht dem Ich zurechnet, wie oben gezeigt wurde.

Aber Kant beschränkt sich nicht auf diesen kritischen Hinweis, sondern referiert die damals herrschende Meinung der „Weisen“, wie er sie ironisch tituliert, um sich dann mit ihnen auseinanderzusetzen zu können: „Die Seele des Menschen hat ihren Sitz im Gehirne, und ein unbeschreiblich kleiner Platz in demselben ist ihr Aufenthalt. Dasselbst empfindet sie wie die Spinne im Mittelpunkte ihres Gewebes. Die Nerven des Gehirnes stoßen oder erschüttern sie, dadurch verursachen sie aber, daß nicht dieser unmittelbare Eindruck, sondern der, so auf ganz entlegene Theile des Körpers geschieht, jedoch als ein außerhalb dem Gehirne gegenwärtiges Object vorgestellt wird. Aus diesem Sitze bewegt sie auch die Seile und Hebel der ganzen Maschine und verursacht willkürliche Bewegungen nach ihrem Belieben.“ (II, 325 f.)⁴⁵

Das unmittelbar anschließende Urteil Kants über solche Theorien lautet: „Dergleichen Sätze lassen sich nur sehr seichte, oder gar nicht beweisen und, weil die Natur der Seele im Grunde nicht bekannt genug ist, auch nur eben so schwach widerlegen.“ (II, 326) Dennoch unternimmt Kant eine solche Widerlegung, indem er auf die Konsequenzen dieser Theorie hinweist, die es nicht mehr ermöglichen, an der Immaterialität der Seele festzuhalten. Grund dafür ist, daß sich in diesem Falle ihre räumliche Gegenwart nicht von der Gegenwart eines materiellen Körpers unterscheidet, da sie ebenso wie er einen ganz bestimmten Platz einnimmt.

Wichtiger als diese Argumentation, die Kant ja nur zum Zweck der Kritik vorträgt, ohne damit etwas positiv beweisen zu wollen, sind die Hinweise, bei denen Kant vom Standpunkt der Seele und damit des eigenen Bewußtseins ausgeht: „Niemand aber ist sich eines besondern Orts in seinem Körper unmittelbar bewußt, sondern desjenigen, den er als Mensch in Ansehung der Welt umher einnimmt.“ (II, 324)

Kaulbach deutet das als den „Standpunkt einer unmittelbaren Erfahrung. Die Erfahrung ergibt, daß je ‚mein‘ Ort die Bedeutung eines Standpunktes im Weltraum hat, von dem aus meine menschliche Subjektivität die Welt und die Dinge in ihr ansieht.“⁴⁶ Nach Kaulbach hat hier Kant die subjektive Perspektivität unserer jeweiligen Weltanschauung im Auge: „Unser Wissen von der Welt ... wird also nur ... von einem spezifisch menschlichen Standpunkt aus als möglich erkannt. Dieser Standpunkt ist an Leibeseffahrung ... gebunden ...“⁴⁷ Davon ist bei Kant nirgends die Rede. Wenn Kant davon spricht, daß ich „in Ansehung der Welt umher“ einen Ort einnehme, so meint der Ausdruck „in Ansehung“ ebensowenig

⁴⁵ Dies klingt wie eine Karikatur der Vorstellung, die sich Descartes vom leib-seelischen Aufeinanderwirken mittels der Zirbeldrüse gemacht hatte.

⁴⁶ Kaulbach, *Leibbewußtsein* 467. ⁴⁷ Ebd., 469.

wie „hinsichtlich“ oder das lateinische Äquivalent „respectus“ eine bestimmte Sicht(weise), sondern stellt eine Beziehung her. Kant will also sagen, daß ich als Mensch innerhalb der real existierenden Welt (von einer bloßen „Sphäre der äußeren Vorstellungen von Körpern“⁴⁸ ist nirgends die Rede) an einem Ort vorkomme, der durch die Beziehungen zu den umliegenden Weltgegenständen bestimmbar ist. Von der Welt her wird mein Ort definiert, nicht umgekehrt!

Etwas anderes ist es beim Verhältnis der Seele zum Leib. Hierzu führt Kant aus: „Wo ich empfinde, da *bin ich*. Ich bin eben so unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe. Ich bin es selbst, der in der Ferse leidet und welchem das Herz im Affecte klopft. Ich fühle den schmerzhaften Eindruck nicht an einer Gehirnnerve, wenn mich mein Leichdorn peinigt, sondern am Ende meiner Zehen. Keine Erfahrung lehrt mich einige Theile meiner Empfindung von mir entfernt zu halten, mein untheilbares Ich in ein mikroskopisch kleines Plätzchen des Gehirnes zu versperren, ...“ (II, 324 f.).

Kant unterliegt nicht der Gefahr, unbemerkt vom Standpunkt des Bewußtseins, der „unmittelbaren Erfahrung“, wie Kaulbach schreibt⁴⁹, von wo aus allein die Frage der räumlichen Gegenwart der Seele im Körper entschieden werden kann, auf einen empirisch-objektiven Standpunkt der Physiologie hinüberzugleiten. Darum hält er entschieden an der traditionellen These fest: „Meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile.“ (II, 325, hervorgehoben)

Aber vielleicht ist es nicht nur die physiologisch-medizinische Spekulation, die den Sitz der Seele ins Gehirn verlegen will. Jedenfalls überlegt Kant in einer Anmerkung, welche Gründe zu dieser Auffassung geführt haben mögen. Sie „scheint hauptsächlich ihren Ursprung darin zu haben, daß man bei starkem Nachsinnen deutlich fühlt, daß die Gehirnnerven angestrengt werden. Allein wenn dieser Schluß richtig wäre, so würde er auch noch andere Örter der Seele beweisen. In der Bangigkeit oder der Freude scheint die Empfindung ihren Sitz im Herzen zu haben. Viele Affecten, ja die mehrsten äußern ihre Hauptstärke im Zwerchfell. Das Mitleiden bewegt die Eingeweide, und andre Instincte äußern ihren Ursprung und Empfindsamkeit in andern Organen.“ Daß die „*nachdenkende Seele*“ (II, 325, Anm.) – und diese wurde im Gefolge Descartes' eben oft die Seele schlechthin! – im Gehirn vermutet wird, dürfte daran liegen, daß die nötige Klarheit des Denkens nur mit Zeichen möglich ist, die weitgehend „entweder durchs Gehör oder das Gesicht empfangen sind, welche beide Sinne durch die Eindrücke im Gehirne bewegt werden, indem ihre Organen auch diesem Theile am nächsten liegen.“ (II, 326, Forts. d. Anm.)

Trotz seiner ironischen Kritik an den Vertretern der These vom Sitz

⁴⁸ Ebd. ⁴⁹ Ebd. 467.

der Seele im Gehirn hat sich Kant also darum bemüht, diese Auffassung nicht nur medizinisch-physiologisch, sondern auch vom Standpunkt der Erfahrung her begrifflich zu machen. Dabei ist es interessant zu sehen, daß er bei dieser Gelegenheit die Seele nicht nur als Prinzip des Denkens im engen Sinn des Wortes sieht, sondern die ganze Palette des Empfindens – wie schon die Alten – den verschiedensten leiblichen Organen zuordnet. Interessant ist auch der Hinweis auf die Notwendigkeit von Zeichen für ein klares Denken, also ein Ansatz für eine mögliche Reflexion über die Funktion der Sprache im und für das Denken, der freilich von Kant nicht weitergeführt wird. Die Chance, von hier aus die Beziehungen zwischen Vernunft, Sprache und Leib für den Vollzug des Denkens weiter zu untersuchen, wird nicht genutzt.

Kehren wir zurück zur These Kants, daß die Seele ganz im ganzen Körper anwesend ist, und daß der Körper mir zugehört, dessen Veränderungen ich als meine Veränderungen ansprechen muß. Was sagt Kant hiermit über meinen Leib und im Zusammenhang damit über meinen Ort in der Welt? Wie begründet er seine Aussage?

Kaulbach interpretiert Kant so, daß er eine Identifikation des Subjekts mit seinem Leib vollziehe. Wenn Kant die Veränderungen meines Körpers als meine eigenen bezeichne, so schließe dies „einen Appell an das erfahrende Innesein“ ein, „welches jeder gegenüber seinem Leib haben kann“. Ferner geschehe eine „Zurücknahme eines objektivierten Körpers in die Subjektivität“, „ich als leiblich-anschauend-Erfahrender und ich als der erfahrene Leib sind identisch geworden“⁵⁰.

Gibt der Text Kants diese Interpretation wirklich her? Wenn Kant darauf hinweist, daß derjenige Körper meiner ist, dessen Veränderungen die meinen sind, so geht es ihm allein darum, den Ort der Seele in der Körperwelt festzumachen, wie die unmittelbar vorhergehenden und nachfolgenden Äußerungen zeigen. Die Veränderungen sind also nach dem Kontext als Veränderungen eines materiellen Körpers, und das heißt, als äußerlich konstatierbare Fakten aufzufassen. Von einer leiblichen Innenerfahrung, wie sie Kaulbachs Interpretation suggeriert, ist nicht die Rede. Wenn ich mir diese Veränderungen selbst zuschreibe, dann betrifft auch dies wiederum die Lokalisation meiner Seele, meiner selbst innerhalb der materiellen Welt. Was diesen Aspekt, diesen Bereich der räumlichen Determination meiner selbst in der Welt angeht, schreibe ich die Veränderungen meines Körpers mir selbst zu, weshalb mein Körper „zu meinem Selbst gehört“ (II, 324). Diese Formulierung ist nicht einfach gleichbedeutend mit einer vollständigen Identifikation meiner selbst mit meinem Leib. Ich bin, wie Kant sodann zeigt, überall in meinem Körper präsent, und wie er, so gehören auch seine Modifikationen zu mir: eine Identität im vollen Sinne des Wortes läßt sich hieraus nicht ableiten. Und da Kant,

⁵⁰ Ebd. 466.

wenn auch in einer Vorlesungsnachschrift aus späterer Zeit, eine solche Identifikation ausdrücklich ablehnt⁵¹, bedürfte es eindeutiger Indizien, um ihm hier die gegenteilige Meinung zuzuschreiben.

Spricht hierfür aber nicht die Tatsache, daß wir nach Kant bestimmte Empfindungen bestimmten Stellen am oder im Körper zuschreiben? Setzt eine solche Lokalisierung, wie sie oben zitiert wurde⁵², nicht wenigstens eine Art „Innesein“ meines Leibes voraus? Was die Empfindungen in meinem Körper betrifft, so trifft dies sicherlich zu (während ich Ortsveränderungen auch rein objektiv von außen wahrnehmen kann), aber Kant reflektiert an dieser Stelle hierauf nicht. Sein Anliegen ist nämlich nicht, wie etwa bei Descartes⁵³, auf Grund des besonderen Charakters solcher Empfindungen, die keine äußeren Sinneswahrnehmungen sind, die Einheit von Leib und Seele aufzuweisen, sondern es geht ihm um die Präsenz der Seele im Leib. Er will nur zeigen, daß die „unmittelbare Gegenwart“ der Seele sich auf den gesamten Körper erstreckt, was ihrer Unausgedehnthet aber keinen Abtrag tut, da es sich hierbei nur um die „Sphäre“ ihrer „äußeren Wirksamkeit“ handelt (II, 325). Daß die Erfassung dieser „Wirksamkeit“ durch Empfindungen geschieht, die sich von äußerer Wahrnehmung unterscheiden, wenn sie auch nicht das „innere Principium“ (II, 328) des Leibes und seiner Elemente zur Kenntnis bringen, darauf geht Kant an dieser Stelle nicht ein.

Die Lokalisierung der Affekte und Schmerzen, die Kant hier vornimmt, bedeutet ein Bewußtsein verschiedener Orte im Körper. Für unser heutiges Denken liegt es nahe, dieses Bewußtsein irgendeiner Art von „innerem“ Sinn oder Empfinden zuzuschreiben. Ist dies auch bei Kant zu unterstellen, auch wenn er sich an dieser Stelle nicht dazu äußert? Diese Frage muß man wohl mit Nein beantworten. Schon die Tatsache, daß sich meines Wissens nirgends bei Kant ein Hinweis darauf finden läßt, wie es eigentlich zur Lokalisierung von Schmerzen kommt, spricht gegen die Annahme, es gebe seiner Ansicht nach beim Leib eine Art von innerem Sinn, der auch den Ort im Körper anzeigt.

Die spärlichen Andeutungen Kants gehen alle dahin, daß solche Lokalisierungen dem äußeren Sinn zuzuschreiben sind, dem in der „Kritik der reinen Vernunft“ die Raumerfassung zugeordnet ist. So heißt es in der Reflexion 267, die Adickes auf 1769 datiert, die zweite Art „äußere Empfindungen“ sei die, „wodurch wir den Zustand unseres eignen Körpers empfinden“ (XV.1, 101). Dagegen rechnet Kant in einer wohl aus der Mitte der 70er Jahre stammenden Reflexion (R. 290) dem inwendigen Sinn, dem er nachträglich zuordnet, „seinen Körper zu fühlen“, offenbar nur Empfindungen zu, die den ganzen Körper betreffen: „Wärme, Kälte, Mattigkeit . . ., Anspannung . . ., Unruhe“ (XV.1, 109). In der etwa aus

⁵¹ Metaphysik L1, XXVIII.1, 224: „ich sage nicht: ich bin ein Körper, sondern: das an mir ist, ist ein Körper.“

⁵² II, 325 f., Anm. ⁵³ Med. VI, 13; AT VII, 81.

derselben Zeit stammenden Nr. 1482 werden „Warme, Kälte, Schmerz“ einer „auf keinen Gegenstand“ bezogenen Empfindung zugerechnet, die (Selbst-)Gefühl lautet (XV. 2, 689). Schließlich werden in einer Aufzeichnung aus den 80er Jahren (Nr. 1503; XV. 2, 802) „Vergnügen und Schmerz“ der „Vitalempfindung“ und diese wiederum dem äußeren Sinn zugerechnet, was der Einteilung in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (VII, 154) entspricht⁵⁴.

Wenn man die Behauptung Kants, man sei sich nur des Ortes unmittelbar bewußt, den man „in Ansehung der Welt umher“ (II, 324) einnimmt, in ihrem vollen Gewicht erwägt, dann wird klar, daß es so etwas wie eine besondere Art leiblicher innerer Raumerfahrung für Kant nicht gibt. Auf Grund der Räumlichkeit der gesamten materiellen Welt kommt auch unserem Körper und seinen inneren Organen Räumlichkeit zu, unterscheiden sich letztere doch gerade dadurch von der Seele, daß sie der Sicht zugänglich gemacht werden können, wie in der oben zitierten Metaphysiknachschrift betont wird⁵⁵.

Daß die Empfindung des eigenen Körpers – nun allerdings unter Absehung der inneren Organe – den äußeren Sinnen zukommt, bestätigt Kant an anderer Stelle der „Träume eines Geistersehers“, dort nämlich, wo er über die Unterscheidung von realer Wahrnehmung und phantasierender Träumerei spricht. Seine Auffassung ist dabei derjenigen recht ähnlich, die Schopenhauer in seiner Dissertation vertritt: Wenn wir wach sind, sind wir uns unseres Leibes bewußt und vermögen dadurch die real wahrgenommenen Objekte von eingebildeten zu unterscheiden.

Wenn sich jemand ganz in die Einbildungen seiner Phantasie versteige, so werde er, schreibt Kant, „mit Recht ein *wachender Träumer* genannt. Denn es dürfen nur die Empfindungen der Sinne noch etwas mehr in ihrer Stärke nachlassen, so wird er schlafen, und die vorige Chimären werden wahre Träume sein. Die Ursache, weswegen sie es nicht schon im Wachen sind, ist diese, weil er sie zu der Zeit als *in sich*, andere Gegenstände aber, die er empfindet, als außer sich vorstellt, ... Denn hiebei kommt es alles auf das Verhältniß an, drin die Gegenstände ... auf seinen Körper gedacht werden. Daher können die nämliche Bilder ihn im Wachen ... nicht betrügen, so klar sie auch sein mögen. Denn ob er gleich alsdann eine Vorstellung von sich selbst und seinem Körper auch im Gehirne hat, gegen die er seine phantastische Bilder in Verhältniß setzt, so macht doch die wirkliche Empfindung seines Körpers durch äußere Sinne gegen jene Chimären einen Contrast oder Abstechung, um jene als von sich ausgeheckt, diese aber als empfunden anzusehen. Schlummert er

⁵⁴ Vgl. V. Satura, Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie (KantSt.E 101) Bonn 1971, 103 f.

⁵⁵ XXVIII.1, 225: „Es kann ein Mensch, dem sein Leib aufgerissen worden ist, seine Eingeweide und alle seine innern Theile sehen; ...“ Vgl. oben Anm. 32 mit zugehörigem Text.

hiebei ein, so erlischt die empfundene Vorstellung seines Körpers, und es bleibt bloß die selbstgedichtete übrig, ...“ (II, 343).

Während die Wachträumer bei entsprechender Aufmerksamkeit Traum und Wirklichkeit voneinander zu unterscheiden vermögen, geht die Verwechslung von Phantasiegebilden mit der Realität bei den „Geistersehern“ so vonstatten, „daß sie das Blendwerk ihrer Einbildung außer sich versetzen und zwar in Verhältniß auf ihren Körper, den sie auch durch äußere Sinne empfinden.“ (II, 343 f.)

Entscheidend ist also beim gesunden Menschen für die Unterscheidung von realen und fiktiven Objekten, daß ein Gegenstand zum eigenen Körper in ein bestimmtes räumliches Verhältnis gesetzt wird. Dabei handelt es sich um einen Vorgang, der die äußeren Sinne betrifft. Die Wahrnehmung des eigenen Leibes durch die äußeren Sinne geschieht aber nur im Wachzustand. Solange also jemand wach (und ansonsten normal) ist, hat er an der Außenwahrnehmung seines Körpers ein Kriterium und einen Orientierungspunkt, der es ihm erlaubt, den Realitätsgehalt seiner Vorstellungen zu überprüfen. Er kann nämlich feststellen, ob die betreffenden Objekte sich gegenüber seinem Körper in einer realen räumlichen Beziehung befinden. Während des Schlafes hingegen, „da der Körper des Menschen zu der Zeit nicht mit empfunden ist“ (II, 338 Anm.), ist diese Prüfung nicht möglich⁵⁶.

Kant erklärt dann, wie unsere Sinne äußere Objekte in ein räumliches Verhältnis zum eigenen Leib setzen, und wie es zu erklären ist, wenn jemand nicht mehr zwischen der Realität und Phantasiegebilden zu unterscheiden vermag. Die entsprechenden Ausführungen werden im nächsten Kapitel erörtert werden.

Es bedarf also einerseits zum Bewußtsein der Räumlichkeit des eigenen Körpers der uns umgebenden Welt, in der uns der Leib unsere Stelle zuweist. Andererseits ermöglicht uns die Wahrnehmung des eigenen Körpers, echte von falscher Außenwahrnehmung zu unterscheiden. Aber der Leib hat im Zusammenhang mit dem Raum noch eine weitere Funktion, wie Kant in seiner Schrift „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“ von 1768 entdeckt⁵⁷.

Die Einteilung des Raumes, die wir vornehmen, ist nämlich nur dadurch möglich, daß wir uns auf unseren eigenen Körper beziehen und von hier aus zwischen links und rechts, oben und unten, vorn und hinten zu unterscheiden vermögen. „Die Fläche, worauf die Länge unseres Körpers senkrecht steht, heißt in Ansehung unser horizontal; und diese

⁵⁶ Schopenhauer hebt in seiner Dissertation hervor, daß uns der Leib im Wachzustand – von außergewöhnlichen Erregungszuständen abgesehen – immer gegenwärtig ist. Für Kant genügt die ständige Möglichkeit des Leibbewußtseins. Bei Schopenhauer erkennen wir, daß sich eine Vorstellung einer Einwirkung auf den Leib verdankt, dadurch, daß wir uns der Modifikation unseres Leibes innerlich bewußt werden. Vgl. *Schöndorf*, *Der Leib im Denken* 127–129. ⁵⁷ II, 375–384.

Horizontalfläche giebt Anlaß zu dem Unterschiede der Gegenden, die wir durch *Oben* und *Unten* bezeichnen. Auf dieser Fläche können zwei andere senkrecht stehen und sich zugleich rechtwinklicht durchkreuzen, so daß die Länge des menschlichen Körpers in der Linie des Durchschnitts gedacht wird. Die eine dieser Verticalflächen theilt den Körper in zwei äußerlich ähnliche Hälften und giebt den Grund des Unterschiedes der *rechten* und *linken* Seite ab, die andere, welche auf ihr perpendicular steht, macht, daß wir den Begriff der *vorderen* und *hinteren* Seite haben können.“ (II, 379)

Die Rückführung der Gliederung des menschlichen Raumes auf die leiblichen Grundgegebenheiten des Subjekts, das sich selbst ins Zentrum stellt, geht nur bis zu einem gewissen Punkt und macht dann vor der Geometrie halt. Wenn von „senkrecht“, „rechtwinklicht“, „perpendicular“ die Rede ist, statt daß der aufrechte Gang für die Erklärung von oben und unten und das Gesichtsfeld für vorn und hinten herangezogen werden, so zeigt sich der mathematisch denkende Naturwissenschaftler, für den der Gedanke völlig fern liegt, auch die geometrischen Grundgrößen auf ihren möglichen Ursprung in der Leiblichkeit zu untersuchen. Die geometrischen Verhältnisse werden vielmehr einfachhin vorausgesetzt.

Diese selbstverständliche Ausrichtung an der Geometrie zeigt sich auch daran, daß Kant die Gestalt und Länge des Körpers als eines gleichsam fixen raumerfüllenden Gebildes zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen macht. Von daher wird die horizontale Bodenfläche zur Trennfläche zwischen oben und unten, was fragwürdig erscheint. Hier müßte wohl eine differenziertere Analyse stattfinden, die die verschiedenen am menschlichen Orientierungsvermögen beteiligten Sinne und Organe in die Untersuchung einbezieht und sich nicht auf den statischen Körper beschränkt.

In einem Punkt hat Kant seine Analyse weiter vorangetrieben: was nämlich den Unterschied von links und rechts betrifft. Er bringt eine ganze Reihe von Beispielen dafür, daß der menschliche Körper selbst Unterschiede zwischen der rechten und der linken Seite aufweist. Vor allem gehört hierzu die Rechtshändigkeit: „Daher alle Völker der Erde rechtsch sind (wenn man einzelne Ausnahmen bei Seite setzt, welche ... die Allgemeinheit der Regel nach der natürlichen Ordnung nicht umstoßen können) ... Man schreibt allerwärts mit der rechten Hand, und mit ihr thut man alles, wozu Geschick und Stärke erfordert wird.“ (II, 380 f.)

Aber es werden auch Vorzüge der linken Seite angeführt, die, jedenfalls nach Meinung einiger damaliger Wissenschaftler, den Vorrang „in Ansehung der Empfindsamkeit“ genießt. Das heutigem gängigem Denken nächstliegende Beispiel für die linke Körperhälfte, das menschliche Herz, wird hingegen gleichsam nur in Klammern erwähnt: „Und so sind die beiden Seiten des menschlichen Körpers ungeachtet ihrer großen Ähnlichkeit durch eine klare Empfindung gnugsam unterschieden, wenn

man gleich die verschiedene Lage der inwendigen Theile und das merkliche Klopfen des Herzens bei Seite setzt, . . ." (II, 381). Es erweist sich wieder einmal, daß Kant vor allem die äußeren räumlichen Beziehungen des Leibes zu anderen Dingen im Auge hat: eine indirekte Bestätigung dafür, daß auch das Körperinnere seine Räumlichkeit durch die Beziehung zum Außenraum erhält.

In der Dissertation von 1770 „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii“ wiederholt Kant die These, daß ein äußeres Objekt dadurch in seiner Wirklichkeit erkannt wird, daß es in eine räumliche Beziehung zu mir gesetzt wird. Wenn nun aber von dem Ort die Rede ist, der mir zukommt, so wird nicht mehr darauf hingewiesen, daß mein Körper diesen Ort einnimmt: „Non enim aliquid ut extra me positum concipere licet, nisi illud repraesentando tanquam in loco, ab eo, in quo ipse sum, diverso, . . .“⁵⁸ (§ 15 A; II, 402). Die Thematik des Leibes tritt hier also nicht in Erscheinung.

Auch an einer anderen Stelle, die der Sache nach mit dem Leib zu tun hat, erwähnt Kant den Leib nicht. Er wiederholt nämlich seine These, daß immaterielle Wesen in der materiellen Welt nur virtuell, d. h. durch ihre Wirksamkeit, gegenwärtig sind. Diese Gegenwart nennt Kant nun aber nicht mehr eine räumliche Präsenz anderer Art, sondern sie ist jetzt überhaupt keine lokale Gegenwart mehr im eigentlichen Sinne des Wortes. Und es ist zu dieser Zeit für Kant, wie wir bereits wissen, unmöglich, die Einwirkungen und Beziehungen, die es zwischen geistigen und materiellen Substanzen gibt, irgendwie zu verstehen: „Est autem immaterialium in mundo corporeo praesentia virtualis, non localis (quanquam ita improprie vocitetur); spatium autem non continet condiciones possibilitium actionum mutuarum, nisi materiae; quidnam vero immaterialibus substantiis relationes externas virium tam inter se quam erga corpora constituat, intellectum humanum plane fugit, . . .“. Die Frage nach einem Ort der Seele erweist sich somit als sinnlos: „Hinc de substantiarum immaterialium . . . locis in universo corporeo, de sede animae, et id genus aliis quaestiones iactant inanes, . . .“⁵⁹ (§ 27; II, 414).

In einer Anmerkung ganz zum Schluß des Werkes ist dann doch noch vom menschlichen Leib die Rede. Kant betont jetzt, daß die Verbindung der Seele mit dem Körper nicht eine Folge der Gegenwart der Seele in

⁵⁸ Dt. Weischedel V (III) (Anm. 27) 57: „Denn ich kann etwas nicht außer mir gesetzt fassen, wenn ich es nicht als an einem Orte vorstelle, der von dem, an dem ich selbst bin, verschieden ist, . . .“

⁵⁹ Dt. Weischedel V (III) 91/93: „Allein, die Gegenwart des Unstofflichen in der Körperwelt ist virtuell, nicht örtlich (mag man sie auch uneigentlich so zu nennen pflegen); der Raum aber enthält die Bedingungen möglicher wechselseitiger Handlungen nur für den Stoff; was jedoch für die unstofflichen Substanzen die äußeren Verhältnisse der Kräfte, untereinander sowohl als den Körpern gegenüber, zustande bringt, entzieht sich völlig dem menschlichen Verstande, . . .“ 91: „Daher machen sich leere Fragen nach den Örtern der unstofflichen Substanzen in der Körperwelt . . ., nach dem Sitz der Seele und nach anderem dieser Art breit, . . .“.

dem vom Körper erfüllten Raum ist, sondern daß sich umgekehrt diese Gegenwart der Leib-Seele-Einheit verdankt: „Anima enim non propterea cum corpore est in commercio, quia in certo ipsius loco detinetur, sed tribuitur ipsi locus in universo determinatus ideo, quia cum corpore quodam est in mutuo commercio, quo soluto omnis ipsius in spatio positus tollitur.“⁶⁰ (§ 30, Nota; II, 419) Kant bekräftigt mit diesen Worten seine These, daß der Leib der Seele einen Ort in der Welt verschafft, und er zieht auch die Konsequenz, daß die Seele ohne diese Verbindung mit einem Körper keine „Stellung“ innerhalb des Raumes besäße.

Was den Ort der Seele im Körper und in der Welt anbelangt, so hat Kant dieselbe Auffassung wie in der Dissertation von 1770 nach Ausweis der uns erhaltenen Nachschriften auch in seinen Metaphysikvorlesungen während der 70er Jahre vorgetragen. So lesen wir in L₁ unter anderem: „die Seele hat im Körper keinen besondern Ort; ihr Ort ist aber in der Welt durch den Körper determinirt, und sie ist mit dem Körper unmittelbar verbunden.“ (XXVIII.1, 282)

In der genannten Dissertation hatte Kant, wie oben ausgeführt, der Seele zwar keine örtliche, aber doch eine virtuelle Gegenwart in der Körperwelt zugestanden. In einer Reflexion, die aus derselben Zeit stammt, aber vielleicht auch einige Jahre später entstanden ist, will Kant nicht einmal so weit gehen, sondern meint: „Aus der immaterialtaet fließt, daß die Seele und Körper nicht durch Berührungen auf einander wirken, ja dadurch nicht einmal ein ander gegenwärtig seyn können; ...“ (R. 4233; XVII, 470).

Diese Reflexion zeigt vielleicht noch deutlicher als die Abhandlung über Form und Prinzipien der Sinnen- und Verstandeswelt, wie Kant zunehmend die Verschiedenheit von Seele und Leib betont. Allgemein gilt jetzt, daß Kant die Seele dem inneren, den Leib hingegen dem äußeren Sinn zuordnet und die Unterscheidung von noumenon und phaenomenon entwickelt. Es gibt keine Brücke mehr vom einen zum anderen Bereich, auch wenn es sich um Fragen handelt, die mit dem Raum zusammenhängen.

3. Sinnliche Vermittlung und Unmittelbarkeit

Unter den vorkritischen Schriften Kants sind es vor allem die „Träume eines Geistersehers“, die uns Auskunft darüber geben, wie Kant die Rolle des Leibes im Hinblick auf die Funktion der Sinne gesehen hat. Es wurde bereits dargelegt, daß Kant in diesem Werk die Ansicht vertritt, wir wüßten dadurch um die Realität einer Vorstellung, daß das betreffende Ob-

⁶⁰ Dt. Weischedel V (III) 107: „Denn die Seele steht nicht deswegen mit dem Körper in Gemeinschaft, weil sie an einen bestimmten Ort desselben gebunden ist, sondern ihr wird deshalb ein bestimmter Ort im All zuerteilt, weil sie mit einem gewissen Körper in wechselseitiger Gemeinschaft steht, bei deren Auflösung jede Lage derselben im Raum aufgehoben wird.“

jekt in ein räumliches Verhältnis zum menschlichen Körper gesetzt werde. Im Zusammenhang hiermit untersucht Kant, wie dieser Vorgang des näheren abläuft.

Kant nimmt an, „daß unsere Seele das empfundene Object dahin in ihrer Vorstellung versetze, wo die verschiedene Richtungslinien des Eindrucks, die dasselbe gemacht hat, wenn sie fortgezogen werden, zusammenstoßen.“ (II, 344) Für das Sehen wie für das Hören gebe es einen „focus imaginarius“⁶¹, einen nach außen projizierten Schnittpunkt der auf das betreffende Sinnesorgan eintreffenden Wirkungslinien, „der dahin gesetzt wird, wo die gerade Linien des in Bebung gesetzten Nervengebäudes, im Gehirne äußerlich fortgezogen, zusammenstoßen.“ Auch beim Tasten, Schmecken und Riechen könne man dergleichen annehmen, wenn sich auch diese Sinne vom Hören und Sehen dadurch unterschieden, „daß der Gegenstand der Empfindung mit den Organen in unmittelbarer Berührung steht, und die Richtungslinien des sinnlichen Reizes daher in diesen Organen selbst ihren Punkt der Vereinigung haben.“

Im Sinn der von Descartes bis zu Platner herrschenden Meinung nimmt Kant „Bewegungen in dem Nervengewebe oder Nervengeiste des Gehirnes“, „Erschütterung oder Bebung des feinen Elements“ als Entsprechungen zu allen Vorstellungen an, deren Richtungslinien bei bloßen Einbildungen sich „innerhalb dem Gehirne“, bei wahren Außenwahrnehmungen aber „außerhalb schneiden“ (II, 345). Wenn nun „durch irgend einen Zufall oder Krankheit gewisse Organen des Gehirnes so verzogen und aus ihrem gehörigen Gleichgewicht gebracht“ wurden (II, 346), daß dieser Schnittpunkt zu Unrecht nach außen versetzt wird, so kommt es zu Halluzinationen.

Bei diesen relativ ausführlichen Überlegungen über die Rolle, die der Leib und seine Organe für das Gewährwerden der materiellen räumlichen Welt spielen, ist es nur konsequent, daß Kant hier von einer Vermittlerrolle des Leiblichen spricht, die für den Geist wohl unabdingbar ist, wenn er mit der Materie in Verbindung treten will. Dieser Gedanke, der sich bereits, wie oben erwähnt, in der „Nova dilucidatio“ fand, kehrt in den „Träumen eines Geistersehers“ wieder. Kant hält es für wahrscheinlich, „daß die geistige Naturen unmittelbar keine sinnliche Empfindung von der Körperwelt mit Bewußtsein haben können, weil sie mit keinem Theil der Materie zu einer Person verbunden sind, um sich mittelst desselben ihres Orts in dem materiellen Weltganzen ... bewußt zu werden, ...“ (II, 333) Man beachte, wie auch in diesem Zusammenhang vom Ort die Rede ist!

⁶¹ II, 344: „Dieser Punkt, ... ist zwar in der Wirkung der *Zerstreuungspunkt*, aber in der Vorstellung der *Sammlungspunkt* der Directionslinien, nach welchen die Empfindung gedrückt wird (focus imaginarius).“

Noch deutlicher wird der Leib als vermittelnde Instanz charakterisiert, wenn für immaterielle Wesen oder Prinzipien erklärt wird, daß „die körperlichen Wesen Mittelursachen ihrer Wirkungen in der materiellen Welt sind“ (II, 329). Dies gelte auch für das Verhältnis der Menschen untereinander: „Ich bin mit meiner Art Wesen durch Vermittelung körperlicher Gesetze in Verknüpfung, ob ich aber auch sonst nach andern Gesetzen, ... ohne die Vermittelung der Materie in Verbindung stehe, oder jemals stehen werde, kann ich auf keinerlei Weise aus demjenigen schließen, was mir gegeben ist.“ (II, 370f.)

Dies hängt auch damit zusammen, daß die Vorstellung der Seele von sich selbst eine andere ist als die, „da ihr Bewußtsein sich selbst als einen *Menschen* vorstellt durch ein Bild, das seinen Ursprung aus dem Eindrucke körperlicher Organen hat, und welches in Verhältniß gegen keine andere als materielle Dinge vorgestellt wird.“ (II, 337) Im Zusammenhang damit nimmt Kant bereits der Sache nach die spätere Unterscheidung von homo noumenon und homo phaenomenon⁶² vorweg, wenn er davon spricht, daß „mein Zustand als eines Menschen in die Vorstellung meiner selbst als eines Geistes gar nicht hinein kommt.“ Es handelt sich nämlich dabei um eine der Vorstellungen, „die zum leiblichen Leben des Menschen gehören“ und sich darum von den „geistigen Vorstellungen“ erheblich unterscheiden (II, 338). Der Mensch im Vollsinn des Wortes ist also durch den Leib definiert; man kann sogar sagen, daß die Vorstellung des Menschen in zweifacher Hinsicht leiblich ist: Vorstellung eines leiblichen Wesens, die durch leibliche Organe vermittelt ist.

Es zeigte sich bereits in den vorigen Kapiteln, daß das Thema Leib um so mehr zurücktritt, je näher die kritische Philosophie heranrückt. Ähnliches läßt sich auch bezüglich der sinnlichen Vermittlung von Erkenntnis sagen. In der Schrift „*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii*“ liegt der Akzent auf den formalen Bedingungen der Welt und ihrer Erkenntnis; die inhaltlichen Fragen der Sinneserkenntnis hingegen werden den empirischen Wissenschaften zugewiesen⁶³. Es ist zwar noch des öfteren von den Sinnen die Rede, wenn es etwa heißt: „in sensus ... incurrere“ (§ 3; II, 392), „sensus ... tangant“ (§ 12; II, 397), „in sensus cadere“⁶⁴ (§ 13; II, 398) und ähnlich. Aber was eigentlich interessiert ist, so könnte man sagen, das Prinzip und nicht die konkrete Vermittlung: die

⁶² Vgl. *Metaphysik der Sitten*, 1. Teil: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*; VI, 239 u. ö.

⁶³ § 12; II, 397: „Quaecunque ad sensus nostros referuntur ut obiecta, sunt phaenomena; ... Phaenomena recensentur et exponuntur, *primo* sensus externi in PHYSICA, deinde sensus interni in PSYCHOLOGIA empirica.“ *Dt. Weischedel V (III) (Anm. 27) 43*: „Alles, was sich als Gegenstand zu unseren Sinnen verhält, ist ein Phaenomen, ... Die Phaenomena prüft und erörtert man, *erstlich*, sofern sie dem äußeren Sinn zugehören, in der PHYSIK, *sodann*, sofern dem inneren Sinn, in der empirischen PSYCHOLOGIE.“

⁶⁴ *Ebd.* 29: „in seine Sinne eindringen“; 43: „die Sinne ... rührt“; 47: „in die Sinne fallen“ („sensus cadere“/„die Sinne fallen“ im Original hervorgehoben).

Sinnlichkeit als Fähigkeit des Subjekts, die mit der Empfänglichkeit gleichgesetzt wird: „*Sensualitas est receptivitas subiecti*“⁶⁵ (§ 3; II, 392). Daß diese Sinnlichkeit den Leib als ihr Organ braucht, wird praktisch ausgeblendet und der empirischen Forschung zugewiesen.

Es kommt dem Leib zu, zwischen der Seele und der Welt zu vermitteln. Kann eine solche Vermittlung zugleich bedeuten, daß die Seele dadurch zugleich in eine unmittelbare Beziehung zum Leib und somit zur räumlich-materiellen Welt tritt? Kant schreibt in den „Träumen eines Geistersehers“: „Ich bin eben so unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe.“ (II, 324) Und: „Es scheint, ein geistiges Wesen sei der Materie innigst gegenwärtig, mit der er verbunden ist, ...“ (II, 328).

Aber Kant vertritt in dieser Schrift nicht nur die leib-seelische Unmittelbarkeit, sondern er erläutert sie als die unmittelbare Gegenwart der Seele in einem bestimmten Raum: „Nimmt man nun eine solche einfache geistige Substanz an, so würde man ... sagen können: daß der Ort ihrer unmittelbaren Gegenwart ... ein Raum sei.“ (II, 323) Diese Formulierung zeigt, daß die unmittelbare Gegenwart der Seele nicht auf einen bestimmten Ort im strengen Wortsinn eingeschränkt werden darf: sonst wäre die Seele nur in einem ganz bestimmten Körperteil oder -organ unmittelbar präsent, im übrigen Körper aber nicht. Die unmittelbare Gegenwart der Seele erstreckt sich vielmehr auf den gesamten vom Körper eingenommenen Raum.

In seiner Abhandlung „*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*“ weist Kant aber darauf hin, daß der Seele selbst auf Grund ihrer Immaterialität nur im abgeleiteten, durch den Körper vermittelten Sinn eine Ortsgebundenheit zukommt: „*Localitas itaque illius est derivativa*“. Im unmittelbaren Sinn darf ihr keine Örtlichkeit zugesprochen werden, da sie von sich her an keinen Ort gebunden ist. Sie ist vielmehr in keiner Weise an die Bedingungen äußerer Sinnlichkeit und Räumlichkeit gebunden: „*Hinc animae localitas absoluta et immediata denegari et tamen hypothetica et mediata tribui potest.*“⁶⁶ (§ 30 Nota; II, 419)

Ist das nun ein Gegensatz zur unmittelbaren Gegenwart der Seele in einem bestimmten Raum oder nicht? Diese Frage ist schwer zu entscheiden. Auf alle Fälle handelt es sich um eine Akzentverschiebung. Es kommt Kant jetzt darauf an, den Unterschied zwischen den verschiedenen Bereichen mit aller wünschenswerten Klarheit herauszustellen; und darum ist für irgendeine Art eines unmittelbaren Übergehens vom einen zum anderen kein Platz mehr. Wir sehen, wie Kant konsequent auf die kritische Position zusteuert, wo mit der Unerkennbarkeit des Geistigen auch der Leib weitgehend uninteressant wird.

⁶⁵ Ebd. 29: „Sinnlichkeit ist die Empfänglichkeit eines Subjekts“.

⁶⁶ Ebd. 107: „Ihre Örtlichkeit ist demnach eine abgeleitete“; „Daher kann der Seele eine unbedingte und unmittelbare Örtlichkeit abgesprochen und gleichwohl eine hypothetische und mittelbare zuerteilt werden.“

4. Schlußbemerkung

Es hat sich gezeigt, daß sich Kant in seiner vorkritischen Zeit immer wieder mit dem menschlichen Leib, besonders mit seiner Gemeinschaft mit der Seele, auseinandergesetzt hat. Es ist daher nicht zu verwundern, daß Kant in seinem Opus postumum wieder auf den Leib zurückkommt, seine Bedeutung wiederentdeckt. Allerdings bedeutet dies, wie mir scheint, die Wiederaufnahme der klassischen metaphysischen Sichtweise, die sich nicht einfach mit der Analyse des Erkenntnisprozesses zufriedengibt, sondern nach dessen ontologischen Grundlagen fragt.

Die Frage nach dem Leib erweist sich als unumgänglich, wenn geklärt werden soll, wie das geistige Subjekt in der räumlichen Welt präsent und wirksam ist. Wie eng die Frage nach dem Leib mit der Frage nach der Geistseele verknüpft ist, zeigen am besten die „Träume eines Geistersehers“. Was Kants Publikationen angeht, so stellt diese Schrift einen Wendepunkt in bezug auf die Sicht des Leibes dar. In keiner anderen Schrift hat Kant so ausführlich über den Leib und die Seele gehandelt. Aber mit der eingehenden Darstellung verbindet sich die ebenso nachdrückliche Betonung unserer Unwissenheit um die letzten metaphysischen Gründe.

In den „Träumen eines Geistersehers“ verbindet sich das Problem des Leib-Seele-Zusammenhanges mit der kritischen Untersuchung illusionärer „Erkenntnisse“. Die leiblich-sinnliche Erklärung der Täuschung knüpft sich mit der generellen Skepsis gegen das Metempirische. Kant wird die letztere Richtung weiterverfolgen und sich mehr und mehr der Frage widmen, wie weit überhaupt unser Erkennen reicht. Der in den „Träumen“ noch ausführlich erörterte Aspekt der Leiblichkeit unseres Erkennens tritt zurück, um später praktisch zu verschwinden.

Die Hinweise auf die vom Leib ausgehende Gliederung des Raumes, die Kant in seiner Schrift über den „Unterschied der Gegenden im Raum“ bringt, könnte man als Beleg für die Eigenständigkeit und Unableitbarkeit der Sinnlichkeit aus der Vernunft werten. Aber das Typische, das Kant hier zumindest teilweise herausgearbeitet hat, nämlich die jeweilige Standpunktbedingtheit und -bezogenheit unserer räumlichen Orientierung, was nur durch Bezugnahme auf meinen leiblichen Ort verstehbar wird, genau das wirkt in Kants Denken nicht weiter. Der Raumbegriff der „Kritik der reinen Vernunft“ ist zwar subjektive Anschauungsform, aber als solche ein rein abstrakt-geometrisches Gebilde ohne jeden Bezug auf das jeweilige konkret-leibliche Subjekt: reiner naturwissenschaftlicher, aber nicht anthropologischer Raum. An die Stelle von Leib(lichkeit) tritt Sinnlichkeit, die als Rezeptivität der Seele verstanden wird – obwohl sie primär leibliche Vermittlung besagt⁶⁷.

⁶⁷ KrV B 33 (III, 49): „Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit*.“ (Vgl. Anm. 65.)