

I. Neue Diskurse von der Seele und vom Körper

Einführung

WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN (Berlin)

I. Commercium mentis et corporis

Personalisierung der Vernunft einerseits und die Dynamisierung der Natur andererseits sind die Vektoren im Begriffsfeld des *Commercium mentis et corporis*. War das Verhältnis der Seele zum Leib zuerst in dem metaphysischen Ternar situiert, dem Christian Wolff den einprägsamen Titel *Von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* gegeben hatte und den er mit *vernünftigen Gedanken* darstellen wollte, so ist am Ende des Jahrhunderts der alte metaphysische Diskurs als Selbstverhältnis des Menschen gefaßt. Dieses Selbstverhältnis wird auch als die Natur begriffen, die von der Seele durchdrungen sich zeigt. Die Frage nach Gott wird entweder – bei Kant – zum Postulat oder bei Herder und im Spinozismus zur Frage nach der Natur selbst. Die neue Metaphysik – wenn es denn eine ist – ist transzendental oder identitätsphilosophisch umgebaut: Die Metaphysik am Ende des Jahrhunderts, wie sie sich aus der Tradition des *Commerciums* transformierte, müßte formuliert werden als »Vernünftige Gedanken über das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu seiner Natur und zu seinem Gott«.

Daß das Problem der Seele und des Leibes die Philosophen, Naturforscher und Ärzte das ganze Jahrhundert beschäftigte, zeigt, daß das Problem nicht gelöst wurde, sondern nur umgeformt. Ein gelöstes Problem hört auf, eines zu sein, in der Umformung wirkt das alte Problempotential fort. So zeigte sich im Umformungsprozeß, daß die Cartesianische, die Leibnizsche und die Stahl-Lockesche Konzeption der Seele als unbefriedigend empfunden wurden. Alle hatten Vorteile, aber alle brachten das Problem der Seele nicht zuende. So konvenierte denn keine der Lösungen dem Jahrhundert völlig, und die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Seele, die die Stellung des Menschen in der Natur und der Schöpfung bestimmte, blieb das ganze Jahrhundert hindurch virulent.

Alle Lösungen hatten Vorteile: Descartes strikte Trennung von Körper und Seele hatte den Vorteil, mit einer Reform der Substanzontologie zugleich die Frage nach der Gewißheit zu klären: Das Gewißheitskriterium war innere Erkenntnis – Evidenz – der Seele. Erkauft wurde diese Erkenntnisgewißheit mit der Verbindungslosigkeit von Körper und Seele, denn sie beruhte auf einem

schwer zu vermittelnden Dilemma: zwei Substanzen, deren Attribute sich ausschlossen, deren Prädikate in kontradiktorischem Widerspruch standen, mußten miteinander gekoppelt werden. Die Seele war unausgedehnt und erkennend; der Körper ausgedehnt und nicht erkennend. Wie diesen Widerspruch vermitteln? Weder der Okkasionalismus Malebranches noch auch Spinozas Versuch, mit einem theologischen Monismus das Substanzenproblem zu lösen, führte zu anderen als zu analogen Argumentationen: Denn immer mußte die Materie analog zur apriorischen Mathematik – meist Geometrie – erklärt werden. Und die Gewißheit war auch nur halbe Gewißheit: Denn die Gewißheit des Willens und der Schmerzempfindung war aus dem cartesischen Konzept weitestgehend ausgeschlossen. Das führte dazu, daß eine cartesische Moral undenkbar war, provisorisch geplant wurde und unausgeführt blieb.

Leibniz' Lösungsversuch der prästabilierten Harmonie von äußerer Mechanik und innerer Logik hatte den Vorteil der ausgeprägtesten Logizität bei Beibehaltung metaphysischer Evidenzen. Denn die Vorstellung einer vollständigen Definition eines Wesens war für seinen rationalen Gott identisch mit der Existenz ebendieses Wesens – und daß der göttliche Gedanke in der Seele des Menschen frei nachvollzogen wurde, als er seine dann selbständige Existenz bekam, machte Logik, Metaphysik von Körper und Seele und die Freiheit des Willens so weit miteinander verträglich, wie das in dem Konzept der inneren, mathematisch-logischen Evidenz möglich war. Zugleich konnten die Begriffe Kraft und Entelechie als Normbegriffe der harmonisch-dynamischen Natur installiert werden, denn die göttliche Kraft war der Prozeß, der die göttliche Logik ins Wesen der Welt setzte.

Stahls und Lockes Vorstellungen einer sensualistischen Vermittlung von Seele und Körper hatten den Vorteil einer empirischen Evidenz. Wille und Schmerz waren beschreibbar. Aber dafür waren alle inneren Evidenzen verloren: Die Sicherheit der Logik, die Intuition der Mathematik und die Gewißheit, das Gute tun zu müssen, ließen sich aus der Empirie nicht folgern. Der Geist war nicht zustimmungsberechtigt zu logischen Operationen, sie sind seine Zwangsjacke. Das gilt auch fürs moralische Sollen: Aus dem Sein ließ sich kein Sollen schließen; das hat später Hume konstatiert.

II. Der Streit der Evidenzen und die Natur der Seele

Die unzureichende Leistungsfähigkeit dieser Seelentheorien für praktische Probleme war ein Anlaß dafür, sich mit dem Verhältnis von natur- und vernunftrechtlichen Vorstellungen neu zu beschäftigen. Gerade außerhalb der unmittelbaren Diskussion des *Commercium mentis et corporis* wurde am Problem der Freiheit und der Personalisierung der Vernunft weitergearbeitet. Denn weder die cartesische Vernunft noch gar die leibnizsche waren in dem Sinne personal, wie Kant sie begriffen hatte. Aber die juristische Vernunft mußte auf der Personalität des Schuldigen bestehen, wenn sie nicht das Schuldprinzip überhaupt aufgeben wollte. Der Vernunftbegriff der Leibniz-

Schule und des Cartesianismus war wegen seiner mathematischen Evidenzen immer auch mehr als die persönliche Vernunft, es war »die« sei es die göttliche, sei es die außergöttliche ideale Vernunft, aber sie konnte durchs Selbstbewußtsein ans Individuum gekettet werden.

Neben dieser mathematischen Evidenz gab es – das war schon ein Streitpunkt zwischen Gassendi und Descartes gewesen – die empirische Evidenz; und die Frage danach, ob die cartesische Destruktion der empirischen Evidenz, die die Welt als Traum und Einbildung denunzierte, denn tatsächlich einleuchte, ist in der empirisch orientierten Philosophie durchaus skeptisch beurteilt worden. Die empirische Evidenz der Verbindung von Körper und Seele konkurrierte offensichtlich erfolgreich gegen die apriorische Evidenz der mathematisch innerlichen Gewißheit.

Diese Frage ist in den Traditionen der deutschen Schulphilosophie zunächst sozusagen leibnizianisch behandelt worden, nämlich als Frage nach dem Wesen und der Wirkung der *cognitio obscura*. Daß sinnliche Erkenntnis obskure Erkenntnis sei, war zwar richtig, wenn man den Maßstab mathematischer Erkenntnis anlegte. Nahm man aber die metaphysische Vollkommenheit jedes einzelnen Dinges, das ja schlechterdings vollkommen sein mußte, damit es aus seiner Möglichkeit im Gedanken Gottes in seine Realität treten konnte (existieren) dann erkannte die Sinnlichkeit, das Vermögen der Ästhetik, das schlechterdings Vollkommene. An der Wirkung dieses Gedankens zeigt sich, daß die angeblich allein klare mathematisch-metaphysische Erkenntnis mit dem Gewißheitsanspruch der sinnlichen Erkenntnis konkurrierte. Diese Konkurrenz um die Priorität sinnlicher oder begrifflicher Erkenntnis verschob das Interesse von der metaphysischen Topologie, wie sie von Descartes als Verhältnis von Gott, Mensch und Welt konstruiert worden war, immer stärker zu einer Beschäftigung mit dem Ereignis der Evidenz, zur Beschäftigung mit der Erkenntnis und mit dem, was denn die Seele sei, die geheimnisvolle Instanz dieser Evidenzen.

In diesem Prozeß erwies sich die Seele als Natur. Was hieß das? Offensichtlich war sich die Seele das Organ, in dem sich Natur privilegiert in ihrem Leben und Weben zeigte, und die Natur wurde umgekehrt zur Außenseite der Seele. Das war ein Prozeß, der die Sicherheit der alten cartesianischen Substanzenteilung in *res cogitans* und *res extensa* wieder auflöste. In diesem Prozeß wurden Natur- und Seelenbegriff mehrfach doppeldeutig: Sie waren nach alten metaphysischen Begriffen sowohl Substanzen als auch logische und moralische Norm. In der neuen inneren Erfahrung zeigte sich die widerspruchsvolle Natur der Seele.

Die Verwerfungen wurden vor allem in Metaphysik und Naturrecht sichtbar. Die Sicherheit des Naturrechts – die Eindeutigkeit der Natur – wurde infrage gestellt: Selbstmord wurde als Möglichkeit einer nicht mehr allein normativen Natur der Seele begreifbar – und die Frage danach, ob die Erkenntnisse aus der Natur des Menschen für die apriorische Pflichtenethik überhaupt verwertbar seien, führte zu Kants möglicherweise aussichtslosem Rigorismus.

Das Ergebnis dieser Entwicklung: Die Seele konnte nicht mehr nur als vernünftige *res cogitans* und als moralische Norm begriffen werden, sie zeigte sich

in der Erfahrung der inneren Natur als entzweit, in der äußeren Natur als Kraft. Im Anschluß an Leibnizens universale Seelendynamik, bei Buffon und Robinet, auch im Zusammenhang mit dem als Pantheismus interpretierten Spinozismus, wurde Natur als universaler Lebenszusammenhang, als Entelechie einer sich kreisförmig ewig im Leben zeigenden natürlichen Einheit begriffen. Und der Stil war bei Buffon die Prägung durch die Form, die lebend sich entwickelt.

III. Von der Medicina Mentis zur Humanitätserziehung

Im Streit der Evidenzen, im Streit um die rationale oder empirische Sicherheit der Seele kommt die entzweite, uneinige, die erfahrungsfähige, die – und dieses Wort bekommt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts seine Emphase – die sensible, sentimentale, die kranke Seele in den Blick. Diese Perspektive verändert die philosophische Zugangsweise: Nicht mehr metaphysische Sicherheit und logische Begriffsklarheit sind der Seele angemessen, sondern Philosophie als Medicina Mentis. Wo die kranke, entzweite Seele als Diagnose sichtbar wird, wo die falschen Affekte der Seele als Krankheiten des Willens für den philosophischen Arzt diagnostizierbar sind, muß die Möglichkeit der Versöhnung der Entzweiung bedacht werden; die Seele sieht sich und wird gesehen im Prozeß der Selbstveränderung und Verbesserung zur Empfindungseinheit, einem Prozeß, der für den einzelnen Menschen emphatisch Bildung, für seine Gattung Erziehung zur Humanität heißt.

Erziehungsziel für den Einzelnen und fürs Menschengeschlecht ist Humanität, der Status des verwirklichten ganzen Menschen. Dieser Erziehungsgedanke baut auf der Tradition der *Civil conversazione* auf, einer Tradition des praktischen Eklektizismus, der zunächst an bürgerlicher und rechtlicher Kommodität orientiert war: Das ist das Schicksal des Ulpianischen *iustum, honestum decorum* in Leipzig und Halle. Der Gedanke bürgerlicher Erziehung wird bei Lessing, Herder, Schiller aufgenommen und theologisch-philosophisch als Erziehung des Menschengeschlechts zur Autonomie überhöht, die die Natur des Menschen am Menschen vollzog.

In dieser neuen, nicht mehr mechanischen, immer stärker als Seele und Kraft interpretierten Natur wurde Selbstbeobachtung der Ausgang für ein Erziehungskonzept, das Natur und Person gleichermaßen einschließen sollte. Der alte Diskurs, in dem die Seele und der Leib unvermittelt nebeneinander existierten, war monistisch uminterpretiert. Eine dynamische Natur – äußerlich und innerlich, körperlich und seelisch – konnte sich als Bildungsprozeß zur Humanität selbst begreifen. Die Idee der Bildung, das interne Ziel, die Entelechie aller Natur und Erziehung, diese Idee war Bildung zu dem Ziel, das als Natur der Seele und Seele der Natur sich andeutungsweise zeigte: Humanität.

Diese neue Erziehungsphilosophie hatte bei Schiller ein Formalmoment des Menschlichen als Ziel: das ästhetisch-selbstbezogene Spiel. Herder wählte statt der reinen Formalität Schillers das Naturschemen der Humanität. Er

nahm offensichtlich in Kauf, daß die neue Einheitsphilosophie die begriffliche Klarheit der alten Metaphysik und der neuen Transzendentalphilosophie verpielte: Denn in der dynamischen Natur begriff sich der Mensch nicht als Teilhaber an einer apriorischen Evidenz, er begriff sich auch nicht autonom in intellektuellen Selbstverhältnissen, er begriff sich überhaupt nicht, sondern er ahnte sich im Prozeß fortlaufender Humanisierung.

Humanisierung ist Versöhnung mit dem Göttlichen. Humanisierung übernimmt die Funktion der alten Christologie, denn sie leistet selbst die Versöhnung der entzweiten Seele; diese Vermittlung heißt sinnliche Darstellung des Schönen, Ästhetik. Das Konzept von Herders »Gott«, sein Erziehungsspinozismus ist die philosophische Voraussetzung für die Erziehung zur Humanität. Bislang ist das ein hochoptimistisches, unerfülltes Versprechen. Die Frage, ob man für dieses Einheits-Projekt den Verlust begrifflicher Klarheit in Kauf nehmen sollte, bleibt offen.