

Mensch und Seele im heutigen Wirklicherlebnis

Von AMADEO SILVA TAROUCA

Der Rationalist unserer Jahrhundertwende philosophierte mit eigentlich naturwissenschaftlichem Ehrgeiz. Für die substantiale menschliche Seele hatte er wenig übrig. Er anerkannte ja nicht als wirklich, was er nicht am Sezierisch oder wenigstens chemisch irgendwie darstellen konnte. So meinte es Virchow als „philosophisches“ Argument, das heißt als Beweisgrund gegen die Existenz der Seele, daß ihm beim Sezieren noch niemals eine Seele begegnet oder übriggeblieben sei.

Darf man den Erzählungen alter Leute, bzw. den eigenen Jugenderinnerungen an diese Erzählungen gläuben, so konnte sich die ausdrücklich seelenlose Psychologie der Jahrhundertwende philosophisch noch weit weniger als die heutige, vom Seelischen ständig redende Popularwissenschaft auf eine seelenlose Vorstellung des durchschnittlichen gebildeten Alltagslebens stützen. Mag sein, daß dabei die inzwischen um fünfzig Jahre vergrößerte zeitliche Entfernung zur altüberlieferten Lehre von der substantialen Seele eine Rolle spielt. Es mag aber auch sein, daß dieser personalen Seele die antirationalistische¹ Schwärmerei für „das“ Seelische gefährlicher wurde als die offene Feindschaft des rationalistischen Psychologismus. Das Seelische ist heute tatsächlich im Munde aller Gefühlsmonisten, Kunstmystiker, Phänomenologen, Biotiker, Irrationalisten usw. Darum geht „die“ konkrete, eigene Seele uns weniger ab. Die Lücke, die sie gelassen hat, wird vorstellungsmäßig kaum mehr empfunden. Dies erklärt sich zum Gutteil aus dem Pathos und aus der Methode des derzeit weithin herrschenden Philosophierens. Sieht man nämlich von den wahrlich altmodischen Philosophemen jenseits der Freiheitsgrenzen und von ihren diesseitigen Ablegern ab, dann erscheint gegenwärtig kein Philosophieren als modern, das nicht phänomenologisch² vorgeht. In Reaktion gegen das versachlichende Denken des spätneuzeitlichen Rationalismus will man die menschlichen Belange nun durch bloße Einfühlungsanalyse und -beschreibung der Erlebnisse (der Phänomene) philosophisch zu neuer Geltung bringen. Auf den Beweis am Erlebten, am sogenannten Objekt möchte die heutige Philosophie (zum Unterschied von der Wissenschaft) dabei am liebsten ganz verzichten. An die Stelle der Versachlichungsgefahr trat eine neue Versuchung, Vorstellung und Phantasie mit dem Denken, die psychische Vollziehbarkeit mit der Wahrheit zu verwechseln. Das heute oft beobachtete Unvermögen zu jedem lebendigen Verständnis der substantialen Seelenlehre erklärt sich tatsächlich zu gutem Teil schon aus den zum Philosophieren be-

¹ Vgl. dazu unsere „Logik der Angst“, eine Auseinandersetzung mit Rationalismus und Irrationalismus im Dienste der Zuversicht, Innsbruck 1953.

² Der Begriff „Phänomenologie“ wird hier nicht im geschichtlich präzisen Sinne Husserls, sondern bloß allgemein methodisch gebraucht.

reits mitgebrachten (phänomenalistischen) Vorstellungs- und Denkgewohnheiten des heutigen Durchschnittsgebildeten.

Wir nehmen diese zeitgeistigen Dispositionen keineswegs überlegen lächelnd auf die leichte Achsel. Dies stände uns desto schlechter an, als wir selbst weiterhin unter dem atmosphärischen Einfluß der heutigen Vorstellungsrichtungen und -weisen stehen. Sie haben die hier mitgeteilte Studie geradezu veranlaßt. Mit der Luft des Zeitgeistes saugt auch der traditionswillige Philosoph die „phänomenologische“ Denkungsart in sich ein. Obwohl eifriger Schüler des heiligen Thomas von Aquin mußte es der Verfasser an sich selbst erfahren, wie er mit der Seele vorstellungsmäßig und darum philosophisch oft so wenig anzufangen wußte, daß er immer wieder überlegte, ob eine „Ontophänomenologie“³ des konkreten Menschen, also eine phänomenologische Anthropologie etwa im Sinne Max Schelers den Begriff der substantialen Seele nicht völlig überflüssig machen könnte? Indem ich fühle, wahrnehme, vorstelle usw. erlebe ich zwar mich, den konkreten Menschen im Körper, aber nicht „meine Seele“. Ebenso begegne ich dem Anderen, dem Mitmenschen, aber nicht der Seele des Anderen. Was soll da die menschliche Seele? Dazu kommt, daß man die Seele in der philosophischen Anthropologie kaum jemals systematisch brauchte. Zur erfahrungsgerechten Begründung auch der geistigen Potenzen, der Willensfreiheit, der Sprache, Kunst usw. muß man den Begriff „Seele“ gar nicht erst in den Mund nehmen. Wirklich unvermeidlich tritt die Seele nur dort auf, wo vom Problem eines Fortlebens nach dem Tode gesprochen wird. Stirbt nämlich offenkundig der Körper, dann ist das, was übrig bleibt, eben „die Seele“. Sieht es also nicht fast so aus, als wäre die Seele ein phänomenologisch überflüssiger Rest, der bloß einer rein philosophisch ohnehin problematischen Unsterblichkeit zuliebe weitergeschleppt wird? Thomas von Aquin hatte schon betont (I. 87, 1), daß die Seelenlehre neben der Gotteslehre dem Menschen die schwerst verdaulichen Denkaufgaben stelle. Deren Schwierigkeit wird für den modernen Philosophen, gestehen wir es nur ehrlich ein, auch dadurch nicht leichter, daß Gott und Seele tatsächlich die zwei entscheidenden Wirklichkeitspole jeder christlichen Bekenntnisphilosophie immer waren und sind. Anlaß genug also, das Problem in seiner vollen und modernen Schwere denkredlich neu aufzurollen.

1

Beeilen wir uns jedoch, zu versichern, daß der Seelebegriff von unseren metaphysisch anthropologischen Voraussetzungen aus durchaus unentbehrlich bleibt. Dies wird von den Tendenzen der modernen Wissenschaft übrigens eher bestätigt als entkräftet. Die biologische Ontogenese und Embryo-

³ So bezeichnen wir unsere Lehre vom Wirklicherlebenis. Wir meinen damit die ursprünglich gegebene Zwei-Einheit oder Polarität aus dem Erleben und dem Erlebten. Seiendes ist wirklich nur „für uns“, indem es erlebt wird, aber es wird als „ohne-uns“, als unabhängig bloß vom Erleben, eben als „Seiendes“ erlebt. Das erlebte Seiende nun nennen wir das Wirkliche, das Ontophänomen. Unsere Philosophie des Wirklicherlebens ist darum „Ontophänomenologie“ oder begründet durchgehaltene Polarität.

logie des Menschen, Morphologie, Gestalt- und Verhaltenspsychologie, Tiefenpsychologie, Nerventherapie, Soziologie usw. fragen immer deutlicher nach irgendeinem Einheitsprinzip. Mindestens aber ergänzen sie das Bild der dreischichtigen Lebens- und Funktionseinheit, die der Mensch ist, täglich um neue Einzelzüge.

Bezeichnen wir die Modi des stofflich-körperlichen, des sinnlich-psychischen und des geistigen Veränderens, Lebens, Werdens beim Menschen als „Schichten“, dann dürfen wir definieren: der Mensch ist dreischichtig zusammengesetzt Seien der. Er unterscheidet sich vom Tier, dem bloß zweischichtig Zusammengesetzten. Wir behaupten nun: Es muß die Dreischichtigkeit des Menschen, nämlich auch seine Geistbefähigung, zuerst schon gesichert sein, damit das philosophische Bedürfnis nach der menschlichen Seele überhaupt entsteht. Dann freilich verlangt die tatsächlich und über alle Mängel, Störungsmöglichkeiten, Rätselhaftigkeiten hinweg gegebene Lebenseinheit des Menschen aus körperlichem, sinnlich-psychischem und geistigem Geschehen nach einem Prinzip oder Ursprung der aktiven Einigung. Dieses Prinzip aktiviert, „beseelt“ 1. alle unbewußten und bewußten Veränderungen am Menschen. Es richtet, „informiert“ 2. sämtliche menschlichen Funktionen zur Einheit hin. Und zwar zur menschlichen Einheit. Schon vom Embryo an zielt die Entwicklung auf das eigentlich Menschliche, auf das Geistige, auf das Wirklicherlebnis ab. Des Geistigen wegen, das die Seele auch, wiewohl nicht allein zu erklären hat, muß sie nun 3. selber ein einziges Prinzip sein. Sie ist ein Substantiales, ein geistiges, also ein nicht teilbares und insofern nicht sterbliches⁴ Prinzip.

Unser Beweis für die Geistigkeit, deshalb für die Nichtsterblichkeit der menschlichen Seele, mag manchen zunächst unbefriedigt lassen. Könnte man nicht ebenso gut, zum Beispiel mit Seneka, sagen, die Seele müsse körperlich, wiewohl feinst körperlich (pneumatisch) sein, um auf den Körper zu wirken? Diesem Einwand tritt schon Thomas von Aquin mit dem auf die aristotelische Form-Stoff-Lehre gestützten Argument (zum Beispiel, „Spir. cr. 1. 6“), wie folgt entgegen: Form kann auf Materie, aber nicht Materie auf Form wirken. Oder: Was geistig wirkt, vermag desto eher (a fortiori), körperlich zu wirken. Für sich allein genommen, ließe dieses Argument aber mancherlei Mißverständnis offen. Klingt es nicht so, als dächte man an einen Menschen, der selbstverständlich auch ein 5-kg-Gewicht zu heben vermag, wenn er die Kraft hat, 100 kg zu heben? Für den Seelenbeweis wäre dies offenkundig falsch gedacht. Denn es geht hier um die anthropologische Auswertung der empirisch bereits festgestellten Dreischicht-Einigung. Denkt man diese aber zu Ende, dann kommt man zu einem Prinzip der dreischichtigen Aktivität und Einigung, das

⁴ Wir stellen hier bloß fest: Die einzige Art des uns bekannten „Sterbens“, Auflösung in Teile, kommt nicht in Betracht. Für die Annahme einer unbekannteren Art des Zugrundegehens besteht aber kein Hinweis. Über diesen Begriff der Nichtsterblichkeit (Unteilbarkeit des Teillosen) geht aber der Begriff der Unsterblichkeit positiv dadurch hinaus, daß er über die Weise des Weiterlebens bestimmte Angaben macht. Über Unsterblichkeit hat die vorliegende Studie nicht zu handeln.

geistig, aber nicht rein geistig auf Körper wirkt, also Verleiblichungskraft besitzt. Darum hat Thomas von Aquin den reinen Geistern eben nicht „a fortiori“ diese Verleiblichungskraft zugebilligt, sondern sie der menschlichen Seele, die nicht „rein“ geistig wirkt, vorbehalten. So viel mag grundsätzlich zur Einleitung in unsere engere Problemstellung genügen. Wir definieren die menschliche Seele als das im Menschen einzige, dreischichtig gemeinsame, substantiale, geistige, nicht sterbliche Einheitsprinzip aller menschlichen Aktivität, alles menschlichen Seinswerdens.

Die philosophische Notwendigkeit dieses Seelebegriffs einmal zugegeben, spitzt sich die Vorstellungsschwierigkeit der Seele, von welcher wir ausgegangen waren, offenkundig auf die folgende Verhältnisfrage zu: Sind „Mensch“ und „Seele“ identisch dasselbe? Oder „bin“ ich Mensch und „habe“ Seele? Erlebe ich mich nämlich zwar als Mensch, aber nicht ohne weiteres als Seele, dann ist die Verhältnisfrage unvermeidlich. Ist das, worin ich mich als menschlich erlebe, „in Wirklichkeit“ Seelenerlebnis? Dieser Fragenkomplex darf nicht totgeschwiegen, er muß in moderner Weise besprochen werden. Sonst entfremdet man sich gerade jene Wertvollsten, die ehrlichen Sucher, welche einer Theorie solange ihre ernste Teilnahme verweigern, als sie sie in ihre Erlebniswelt nicht einbauen, sie nicht — selber — erleben können.

Geben wir doch rundweg zu, daß erst ein philosophisches Bewußtwerden des Dreischichtigkeitsproblems das Denkbedürfnis nach „Seele“ weckt! Hat man aber einmal explizit philosophisch den Begriff der Seele gefaßt, dann ist es selbstverständlich, daß der Mensch ohne Seele weder lebte, noch erlebte, überhaupt nicht dreischichtig „funktionieren“ würde. Implizit philosophisch gelangen die modernen Betrachtungsweisen der Wissenschaft dazu, ein einheitliches dreischichtiges Funktionsprinzip wenigstens praktisch zu postulieren. Sie gehen nämlich vielfach in den Methoden der Anwendung ihrer Theorien und oft auch heuristisch so vor, als gäbe es dieses wirksame Prinzip. Die Medizin zum Beispiel, die heute mehr als bloße Symptombehandlung leisten will, betreibt immer bewußter Seelenbehandlung, indem sie den Menschen als unteilbare Funktionseinheit respektiert. Sie setzt also Seele voraus. Außerdem hat sie von der Wichtigkeit seelischer Momente zur Heilung oder doch Bändigung auch der „rein“ körperlichen Krankheiten heute doch ganz andere Ansichten als noch vor fünfzig Jahren. Man appelliert nicht bloß bei Behandlung der sogenannten „geistigen“ Krankheiten an die Mitwirkung der Person. Das aber verlangt Seele. „Ich“, der Bewußte, kann ja die Heilung etwa von Wunden oder die Verdauung nicht bewirken, sie sozusagen in die Hand nehmen. Es zeigt sich also erlebnismäßig, daß Mensch und Seele nicht dasselbe sind⁵. Und dies zeigt sich ebenfalls erst einem philosophisch bereits geweckten Bedürfnis nach Seele.

Wären nämlich Mensch und Seele dasselbe, also auch gleich erlebbar, wozu

⁵ In I. 75. 4 beantwortet Thomas die Frage, ob die Seele der ganze Mensch sei, des Körpers wegen negativ. Jedoch betont Thomas, daß auch die vom Körper getrennte Seele ihre „unibilitas“ mit ihrem Körper behält, vor der christlich geglaubten Auferstehung des Fleisches also nicht vollständiger Mensch ist. Vgl. I. 29, 1. 5; 75. 4. 2; Pot. 9, 2. 14.

noch die Seele? Zweifellos bin ich Mensch. Sind aber Mensch und Seele nicht dasselbe, dann habe ich Seele. Für den modernen Denker liegt zunächst der Rückgriff auf die phänomenologische Methode nahe. Wie erlebe ich „Haben“ im Gegensatz zu „Sein“, besser zu: Ich bin? Gabriel Marcel bemüht sich tatsächlich, die Eigenart des Haben-Erlebnisses⁶ zu beschreiben. Ich erlebe als gehabt, was ich unabhängig von mir und „außer“ mir erlebe, was mir aber nicht nur Objekt, sondern auch irgendwie verfügbar ist, was ich übertragen oder doch von mir (von dem, was ich bin) ablösen⁷ kann.

Die stofflich-sinnliche Bildsprache des Innen und Außen bildet zweifellos den schwächsten Punkt dieser Analyse: Selbst das entfernteste „Außen“ muß mir „innen“ sein, damit ich es erlebe. Und noch das innerlichste „Innen“, mich selber, kann ich zum „Außen“ machen, indem ich es mir gegenüberstelle, es reflektiere. Wie können wir also das philosophisch nachträgliche, das in seiner explizit begrifflichen Fassung geradezu metaphysische Seele-Erlebnis durch die Erlebnisweise des „Gehabten“ erhellen? Ich, der konkrete Mensch, „habe“ offenkundig Seele nicht bloß wie eine Sache, zum Beispiel wie einen Hut, den ich aufsetzen oder ablegen kann. Ich habe Seele auch nicht bloß wie ein unwesentlich Dazukommendes (ein aristotelisch kategoriales Akzidens), etwa wie die braune Farbe meines Haares oder wie eine erworbene, weil ausgebildete musikalische Begabung. Und doch erlebe ich, philosophisch reflektierend, nicht, daß ich Seele „bin“.

Zur Erläuterung verweisen wir auf einen aus der religiösen Praxis bekannten Satz: Rette deine Seele. Will sich der Glaubende nicht persönlich selber, sondern nur „seine Seele“ retten? So, als ginge es bloß um ein Zusätzliches, das ich eben habe. Und doch läßt sich der religiösen Aufforderung auch philosophisch ein guter Sinn abgewinnen. Das „Retten“ meint offensichtlich eine Tätigkeit, deren Wirkung ich auf irgendeine Weise selbst erzielen kann. Von der theologischen Bedeutung, Erklärung und Tragweite aus der Gnadenlehre absehend, kann man nun sagen, daß ich mich als Seienden, als Menschen nicht retten kann. Das Sein, das ich bin (der scholastisch so genannte „actus primus“) liegt ja in keiner Weise in meiner Verfügung. Die Rettungsparole würde sich also auf die Selbstverwirklichung dieses mir gegebenen Seins, auf mein Tun und Wirken (auf den „actus secundus“) beziehen. Die Seele ist ja auch nicht Prinzip meines Seins. Sie hat mich nicht erschaffen. Die Seele, wie wir sie aus der Dreischichtigkeit als notwendig erschlossen haben, ist Prinzip meiner, aller meiner menschlichen Aktivität und Veränderung; also auch des denkenden Wollens, des freien Selbsttuns. Philosophisch besagt der Satz: Rette deine Seele, folglich eine Aufforderung an den Willen, an das, was ich selbst tun kann. So wäre es philosophisch durchaus sinnvoll, zum Beispiel einem Gewohnheitstrinker, einem Rauschgift-Süchtigen, einem sinnlicher Leidenschaft Hörigen zuzurufen: Rette deine Seele. Tue, was du selbst kannst, um dein Menschliches zu bewahren, es in seine Würde wieder einzusetzen.

⁶ *Etre et avoir*. Paris 1935, S. 225.

⁷ So formuliert vorsichtiger Stephan Straßer, *Le problème de l'âme*. *Bibl. philos.* 13, Löwen 1953, S. 72.

Anthropologisch ist damit auch der Unterschied zwischen Mensch und Seele ausgesprochen. Zugleich wird klar, daß dieser Unterschied mit dem „Haben“ allein noch keineswegs hinreichend getroffen wäre. Denn ich habe ja auch meinen Willen. Auch kann ich nicht wollen, nicht zu wollen, das heißt etwas geistig zu erleben, zu erstreben, ohne zu wollen. Das Haben gilt so metaphysisch von allem, was ich nicht bin, was mir aber seinsgegeben ist: Von der Seele, vom Körper, von der Geistbefähigung, vom Willen, vom Leben usw.: Schließlich auch vom Sein. Ich bin nicht d a s Sein. Metaphysisch habe ich es bloß.

Ebensowenig wie mit dem metaphysischen Begriff des Habens allein, kommt man dem Unterschied zwischen Mensch und Seele ferner allein mit dem Begriff des Lebens bei. Gewiß, ich lebe menschlich, indem ich er-lebe. In mir, dem Menschen, „lebt“ aber auch der verdauende Darm, die Schilddrüse, das Herz, die Haut usw. Man muß also einen zweifachen Lebensbegriff philosophisch auseinanderhalten. Leben meint entweder die Aktivität im weitesten Sinne, den *actus secundus*. Dann heißt Leben — beim Menschen — bereits Dreischichtigkeit. Oder man versteht unter Leben im engeren Sinne bloß das Biotische und folglich biologisch Belangvolle: Also das Physiologische ebenso wie das Psychische in seiner sinnlichen Verbundenheit. Jetzt bedeutet Leben das, was wir als die zweite grundsätzliche Schichte zwischen Stofflichem und Geistigem bezeichnet haben. Dieses Lebendige ist nun dem menschlich Seelischen nicht mehr restlos gleich.

Mit dem Biotischen, dem Ganzheitlichen, Organismischen allein ist ja die dreischichtige Wirklichkeit des Menschen noch längst nicht erklärt. Nicht einmal die Verschiedenheit des biotisch Lebendigen, etwa die Entwicklung zu den Extremdifferenzierungen zum Beispiel des Vogels, des Mammuth, des Menschen und des Affen. Das Biotische allein genügt vor allem nicht, um jene Dreischichtigkeit zu begründen, durch welche sich der Mensch von allen anderen, bloß zweischichtigen, bloß lebendig geeinten Tieren unterscheidet.

Nicolai Hartmann hat das Problem der Dreischichtigkeit deutlich gesehen. Weil er aber von der Analogie nichts wissen will, kann er die menschliche Seelenfrage dennoch nicht philosophisch befriedigend beantworten. Hartmann gibt wohl zu, daß die anthropologisch „höheren“ Schichten auf den „niedereren“ aufruhren, von diesen getragen und beeinflusst werden. Jedoch leugnet er⁸ jede umgekehrte Wirksamkeit der höheren auf die niedereren Schichten. Er hat damit insoferne recht, als diese zwar beschränkt, aber wirklich gegebene Beeinflussung des bereits belebten Körperlichen durch Geistiges eine geistig beseelende Verleiblichung darstellt. Und diese verlangt ein substantiales, zielstrebig wirksames Seeleprinzip. Hartmann übersieht bloß, daß schon die umgekehrt gerichtete Wirkung der „unteren“ auf die (menschlich gewertet) „oberen“ Schichten dasselbe Prinzip ebenso voraussetzt. An sich ist ja zum Beispiel die wasserreiche Fettmasse, die man Gehirn nennt,

⁸ Der Aufbau der realen Welt, Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre, Berlin 1940, S. 493, 519 ff. Das „Einheitspostulat“ ist eben die „gefährlichste metaphysische Fehlerquelle“ (S. 549).

zunächst weder für animalische Funktionen, noch für das geistige Wollen und Denken als Funktionsträger oder „Organ“ geeignet. Dreischichtigkeit heißt so, wie sie empirisch vorliegt, Gegensatz-Einheit, also Verschiedenheit und Gemeinsamkeit, eine nach beiden Richtungen dynamische oder zur Eini-gung wirksame Analogie. Sie ist es, die nach ihrem Aktivierungsprinzip, nach der menschlichen Seele verlangt. Nur aus der gedanklich durchgehaltenen Dreischichtigkeit, also anthropologisch werden wir darum den Unterschied zwischen Mensch und Seele sinnvoll zum Problem machen können.

2

Anthropologisch gehen wir von der Nichtsterblichkeit der menschlichen Seele aus. Damit berühren wir nämlich gleich den Kern der Antinomie, welcher sich im gestellten Problem verbirgt: Auf der einen Seite gehört das Körperliche anthropologisch zum Wesen des dreischichtig Seienden, also des Menschen. Auf der anderen Seite aber soll derselbe Mensch nicht sterben. Die Seele soll auch ohne den Körper nach dem Tode menschlich bleiben.

Die Lösbarkeit dieser Antinomie scheint uns darin zu liegen, daß Körper und Leiblichkeit anthropologisch nicht dasselbe bedeuten. Die menschliche Seele verliert mit dem Tode die Verbindung mit dem Körper, nicht aber ihre — geistige — Leiblichkeit. Was geschieht, wenn „der Mensch“ stirbt? Sein zum Leib menschlich beseelter Körper hört auf, (menschlich) beseelt zu sein. Er ist dem Zerfall in seine Teile anheimgegeben. Nun aber ist der Mensch dreischichtig, das heißt auch (nicht nur oder rein) geistig zusammengesetzt Seiender. Also bleibt nach dem Tod er, der Mensch, auch ohne Körper als leiblich-geistig Beseelter übrig. Die menschliche Seele behält nicht nur ihre Eignung, Kraft und Wesensanlage des Beseelens eines Körpers zu ihrem menschlichen Leib. Sie behält auch alles, was sie mit ihrem, mit dem von ihr beseelten Körper, an ihm und durch ihn vor dem Tode geistig seelisch gelebt, gewirkt, aktiviert, erlebt und aufgespeichert hat. Sie behält ihre konkrete Verleiblichungskraft auch ohne Körper. Nach dem Tode ist sie, ist der Mensch, weil ohne Körper, bloß nicht vollständig, aber doch wesenhaft menschlich, ein geist-leiblich zusammengesetzt Seiender. Woher weiß man das rein philosophisch, das heißt ohne Heranziehung von Religion, ohne geglaubte Offenbarungskenntnisse? Man weiß das anthropologisch. Wenn der Zusammenhang des Geistigen mit den anderen Schichten als Beseelungszusammenhang einmal tatsächlich bestanden hat, dann gibt es keinen philosophisch hinreichenden Grund dafür, daß dieser Zusammenhang⁹ bloß der Trennung vom Körper wegen aufhören müßte, daß er seelisch null und nichtig, also

⁹ Auf die zuletzt metaphysische Begründung des Zusammenhangs in der Weise der Seinsbegründetheit (*modus creaturae*) kann hier nicht eingegangen werden. Sicher scheint uns jedoch, daß ohne ihn die Seelenlehre im hier dargelegten Sinne philosophisch kaum haltbar ist. Nicht umsonst hat Augustinus in der Gottes- und in der Seelenfrage die zwei entscheidenden Punkte der vollmenschlichen Lebensachse erkannt. Vgl. dazu M. Grabmann, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*. Rüstzeug der Gegenwart, N.F. 5, Köln 1916.

leiblich-geistig ausgelöscht werden würde. Hier erst berühren wir endlich den anthropologischen Unterschied zwischen Mensch und Seele. Er besteht darin, daß der Mensch — hienieden — außer seiner Seele noch einen abtrennbaren Teil, den Körper, hat. Mit der Abtrennung vom Körper geht aber der Seele, dem dreischichtigen Prinzip, ihre Leiblichkeit nicht verloren.

Der Unterschied zwischen Körper und, genauer, Leiblichkeit läßt sich schon im Sprachgebrauch verfolgen. Leiblich ist, was ich menschlich mache, was ich durch Aktivität gestalte, mir — geistig-seelisch oder eben menschlich — „einverleibe“. Anders bleibt das Stoffliche und Organische, auch als eigenes Körperliches, mir fremd. Auf diesem Unterschied zwischen Körper und Leiblichkeit beruht alles geistige Wahrnehmen durch Sinnliches, beruhen Gemeinschaftsleben, Erziehung, Sprache, Kunst, Bildung und Kultur, Wissenschaft, Politik und Zivilisation. Es geht ja bei all dem weniger um das unserer Macht entzogene Menschsein, als um das menschliche Verwirklichen, um die menschlich seelische, dreischichtig wirksame Aktivität.

Der Mensch ist aber auch nach dem Tode nicht reiner Geist. Als Mensch ist er dreischichtig und bleibt es. Auch ohne den Körper kann die Seele darum (nach dem Tode) nicht rein geistiges, sondern nur geistig verleiblichendes, leibverbunden geistiges Prinzip sein. Von der Verleiblichung, nicht eigentlich vom Körper her muß man es also verstehen, daß das geistige Geschehen beim Menschen an Sinnlichem beginnt und in Sinnlichem mündet. Dies betonte schon Aristoteles. Auch Thomas von Aquin behauptet selbst dort keine reine Geistigkeit, wo er der Vernunft eine Aktivität „von sich aus“, in welcher das Körperliche, das „Organ“, nicht Wirklichkomponente ist, zuspricht (I. 75. 2). Im Gesamtzusammenhang aller Texte wird man Thomas, den bahnbrechenden Verfechter der Einzigkeit der „Form“ (oder Seele), als Autorität eher für die Verleiblichung des Geistigen, als für eine reine Geistigkeit im Menschen heranziehen dürfen. Thomas wußte, daß für den Dreischichtigen ein Seele-Haben ebenso Bejahung der Geistigkeit, wie Leugnung „reiner“ Geistigkeit bedeutet.

Dies ist wichtig für unsere anthropologische Theorie des Unterschiedes zwischen Mensch und Seele. Bei der Annahme einer rein geistigen Seele, welche auch nach dem Körpertode nicht geistig verleiblichendes, also dreischichtiges Aktivitätsprinzip wäre, bestünde nämlich der Unterschied gar nicht. Denn der Unterschied folgt aus der, eben dreischichtigen Einheit. Eine rein geistige Seele würde diese Einheit philosophisch nicht erklären. Als geistige, wiewohl nicht rein, sondern verleiblichungsbezogene geistige Seele, muß aber das dreischichtige Aktivitäts- und Aktivierungsprinzip des Menschen bleiben, was es ist, solange es ist; auch nach der Trennung vom Körper durch den Tod.

Zwei Punkte sind dabei zu beachten. Es geht uns, erstens, nicht um den Unterschied zwischen Körper und Seele, Aristotelisch gesprochen, zwischen Materie und Form. Denn der Mensch hat eben darum Seele, weil der Körper der Beseelung zu Geistigem, Geistiges der Beseelung zu Körperlichem bedarf. Diese Beseelung aber ist genau das, was unser Begriff der Verleiblichung ge-

stalhaft und begrifflich als die den drei schon beseelten Schichten im Menschen tatsächlich gemeinsame Aktivierungsweise zur Einheit, als die eben menschliche Beseelungsweise fassen will. Für die anthropologische Verleiblichungstheorie haben somit die Unterschiede zwischen Körper und Geist, gar zwischen „Leib und Seele“ keinen Belang mehr. Auf der einen Seite ist uns nur der menschlich beseelte Körper „Leib“. Und, auf der anderen Seite, nur der sich verleiblichende, der dreischichtig beseelte Geist ein menschlicher Geist. „Geist“ und Seele kann man nicht gleichsetzen. Der reine Geist hätte gar keine Seele, bedürfte ihrer nicht. Die vor fünfzig Jahren „naturphilosophisch“ viel erörterten Theorien, sei es des „Parallelismus“, sei es der Wechselwirkung zwischen Geist und Körper, haben für uns kein anthropologisches Interesse. Für unsere Auffassung von der menschlich geistigen oder beseelten Verleiblichung sind alle Beziehungen zwischen Körperhaftem, Psychischem und Geistigem Seelenwirkungen.

Dies hat, zweitens, besondere Bedeutung auch für die Frage nach der Todesursache. Sie liegt metaphysisch weder allein beim Unbrauchbarwerden des Körpers für Beseelung, noch bei einem Willkürakt der Seele, die nach Belieben ihren Körper zu beseelen aufhören, ihn also verlassen könnte. Wir müssen es uns freilich versagen, hier genau darzulegen, wie die Annahme einer substantialen menschlichen Seele keine andere Seinsursache für Mensch und Seele duldet als den Schöpfer. Zweifellos liegt hier die letzte und eigentliche, die metaphysische Schwierigkeit der Seelenlehre für das moderne Denkverhalten. Alles andere, etwa die Vorstellungs- und die Erlebnisschwierigkeiten, die zum Beispiel mikrophysikalischen Konzeptionen gegenüber mindestens gleich große sind und doch widerspruchlos angenommen werden, spielen nicht die entscheidende Rolle. Diese Feststellung liefert aber ein ehrendes Zeugnis für das modern kritische Denkverhalten. Ohne Vorurteil und Apprehension darauf einzugehen, ist also selbstverständliche Pflicht.

Zunächst wird man sagen: Der Mensch hat dennoch Macht über seine eigene Entstehung und Zerstörung. Im Zeugungsakt bringt er einen neuen Menschen hervor, und, der Selbst- oder Fremdmörder läßt einen Menschen aufhören, lebendig auf Erden zu sein. Dieser Einwand nun bestätigt, um von aller sonstigen Auseinandersetzung mit ihm hier abzusehen, gerade das, was über Mensch und Seele bisher dargelegt wurde. Er beleuchtet nämlich den Unterschied zwischen der Zusammensetzung bloß des irdischen Menschen „aus“ Körper und Seele einerseits und der anderen Zusammensetzung des Mensch-Seienden als solchen „mit“ Seele. Allerdings üben die Eltern eines Menschen körperlich eine große Macht aus. Und der Selbstmörder vermag es ebenfalls, durch geeignete Maßnahmen den Körper beseelungsunfähig zu machen, das heißt die Bedingungen zur Trennung des Körpers von der Menschenseele herbeizuführen. Was der Selbstmörder aber nicht kann, ist ein Eingriff in die metaphysische Konstitution, in das Menschsein. Mag er die Beseelungsfähigkeit seines Körpers körperlich auch zerstören, nicht eigentlich er gibt „seinen Geist“ auf, haucht durch Selbsttun die Seele aus. Denn eben er selbst ist es ja, der sich sterben machen will, der den Körper schlägt, an die

Einheit des Menschseienden mit Seele, die er selber ist, aber nicht herankommt. Mensch und Seele sind eine metaphysische, unserer Macht entzogene Zusammensetzung.

Mensch und Seele können also schon darum nicht dasselbe sein, weil derselbe Mensch vor dem Tode und nach dem Tode tatsächlich eine verschiedene Zusammensetzung hat. Vor dem Tode ist der Mensch naturhaft Seele plus abtrennbarem Körper; nach dem Tode aber nur mehr metaphysische Zusammensetzung mit Seele, jetzt ohne Körper. Leugnete man das, es würde bedeuten, der Mensch sterbe restlos mit dem Körper. Dann freilich wären Mensch und Körper genau dasselbe. Dies wird aber schon „ontophänomenologisch“ durch die Wirklich- oder Geisteserfahrung widerlegt. Wenn also der Mensch mit dem Tode nicht stirbt, ist er nach dem Tode dieselbe Seele ohne Körper.

Dem christlich Glaubenden mag hier ein Blick auf Offenbarungserkenntnisse Anregung bieten. Es wäre zum Beispiel durchaus denkbar, daß die Stammeltern im Gnadenzustand der leiblichen Unsterblichkeit den körperbedingten Unterschied zwischen Mensch und Seele noch gar nicht erlebt haben. Manche natürlichen, aber noch kaum erklärbaren Kräfte (vom Magnetismus bis zur seelischen Fernwirkung) werden ferner als Rest einer ursprünglich vom Körper nicht gehemmten, verleiht geistigen Seelenkraft betrachtet. Hört nach dem Tod außerdem die körperbedingte Zwischenschaltung des Bewußtseins (4. Punkt) zwischen die seelische Aktivität und die menschliche Selbstgegenwärtigkeit auf, dann könnte der jetzt auf Erden geltende Unterschied zwischen dem Mensch-Seienden und dem Seele-Habenden nach dem Tode gegenstandslos werden. Mit der vom Christen geglaubten Auferstehung des Fleisches fände der hier herausgearbeitete Unterschied zwischen Mensch und Seele schließlich überhaupt sein Ende. Jetzt, in der Glorie, würden wir einen „verklärten“ Körper, das heißt eine stofflich organismisch nicht mehr gehemmte Leiblichkeit des Geistes zu übernatürlich verliehenem Eigenbesitz erhalten.

Wenigstens eines dürfte jedoch schon auf Grund der hier vorgetragenen Anthropologie, also ohne Appell an das christliche Glaubensdenken, einleuchten: Mit dem Tod wird das Philosophieren aufhören. Immer aber bleibt die Leiblichkeit der geistig-seelischen Aktivität. Ohne sie wäre das nicht gegeben, was den Menschen in dem ihm eigenen Wesensmodus der Dreischichtigkeit konstituiert. An der anthropologischen Grundtatsache der Dreischichtigkeit war die neuzeitliche Philosophie freilich allzu lange vorübergegangen. Dadurch hatte sie sich dem wirklichen Erdenmenschen entfremdet. Sie hatte eine irgendwie an der christlichen Offenbarung modellierte übernatürliche Konzeption als philosophischen Wunsch nach absoluter Denkgewißheit auf den natürlichen Menschen übertragen. Dies gilt noch für die Trinitätsanalogie des philosophischen Systems bei Hegel. Zuerst aber hatte René Descartes (wie Etienne Gilson bemerkte) eine rein philosophische Engelspsychologie des Erdenmenschen entwickelt. Die „Ausdehnung“ (ebenso des belebten, wie des stofflichen Körperlichen) und der „Geist“ standen ein-

ander abrupt gegenüber. Was da — im Widerspruch zur dreischichtigen Wirklichkeit des Menschen — mitten durchfiel, war nun weniger die allerdings ungenügend beachtete, sozusagen naturphilosophische Mittelschicht des Biotischen, als die anthropologische, die seelische Mitte-Einigung, die geistig beseelte Leiblichkeit, die menschliche Gestaltetheit. Jean Paul Sartre¹⁰ drückt dies so aus, daß er Descartes eine Freiheit des intellektuell Schöpferischen wirklich in Anspruch nehmen läßt. Mindestens aber bereitet Descartes dem kommenden Rationalismus dadurch den Weg, daß er den Eindruck erweckt, als würden unsere klaren eindeutigen, unbezweifelbaren Begriffe zwingende, absolute Garanten der Wirklichkeit sein. Er übersieht dabei die Kontingenz im menschlich dreischichtig Dynamischen. Er übersieht die menschliche Notwendigkeit zum Er-lebnis, zur geistigen Verleiblichung.

Unsere Unterscheidung zwischen dem belebt Körperlichen (zweite Schicht) und dem menschlich Verleiblichten in allen drei Schichten zusammen befremdet vielleicht zunächst. Aber, sie läßt sich a) mit Hilfe der modernen Wissenschaftsergebnisse philosophisch bekräftigen, b) am Akt des Menschlichen beweisen, c) an der Verschiedenheit des Ich- und des Selbsterlebnisses konkret vorführen.

Wir dürfen hier a) an die modernen Ergebnisse der Embryologie, Morphologie, biologischen und psychologischen Gestalttheorie, der Tiefenpsychologie, Charakterkunde, Soziologie, Sprach- und Kunstwissenschaften anknüpfen. Adolf Portmann und Hans André zum Beispiel verfechten die menschartige Verleiblichung oder Gestalthaftigkeit vom Embryo an. Weizsäcker, Auersperg, Dorwort und andere zeigten ferner, wie etwa eine menschliche Handbewegung gestaltlich und von selber eben eine menschliche ist. Die Sprachforscher stellen das menschlich Gestalthafte des Wortes heraus. Und am Kunstwerk sehen wir, wie etwa die Linien, Flächen, Farben, Formen eines Bildes — als das Bildhafte — weder stofflich oder biotisch nur körperhaft, noch rein geistig sind. Sie sind verleiblichte, menschlich beseelte Gestaltetheit. Ohne diese Gestaltetheit gäbe es schließlich weder Selbst- noch Fremderkenntnis, keine Erziehung und überhaupt keinen Gemeinschaftsverkehr.

Philosophisch ausdrücklich behauptet finden b) wir den Unterschied zwischen belebt Körperlichem und menschlich Verleiblichem bei Max Scheler. An ihn knüpft auch Hans Eduard Hengstenberg an. Die philosophische Tragweite dieses Gedankens reicht jedoch viel weiter als bisher erkannt wurde. Hier wird, explizit oder implizit, so oder so formuliert, ein geradezu zentrales Anliegen des modernen Philosophierens berührt. Bei der Verleiblichung liegt der wahre Kern zum Beispiel der Lehre Ludwigs Klages'. Er kämpft für die Seele gegen den Geist, welchen er allein in rationalistischer Verzerrung kennen gelernt zu haben scheint. Was Klages aber neu zur Geltung bringen will, ist keineswegs ein bloß Biotisches, sondern das menschlich Seelische, eben die geistige Verleiblichung. Dies wird besonders an seinen graphologischen und charakterologischen Untersuchungen deutlich. Früher schon war Wilhelm Dilthey (ebenso eindrucksvoll wie mißverständlich) für den Primat der

¹⁰ Situations, I. Paris 1947, 22. Aufl., S. 314, 332 ff.

„seelischen Zusammenhänge“ eingetreten und gegen ein rein, weil rationalistisch Geistiges zu Felde gezogen¹¹.

Solche Bestrebungen stehen, wenigstens in diesem Belang, Thomas von Aquin viel näher als der Cartesianischen Philosophie und ihrer Nachfolge. Thomas meinte dem unabsoluten menschlichen Geist keinen Abbruch zu tun, ihm vielmehr erst sein Eigenes (sein Proprium) sicherzustellen, indem er die Sinnlichkeit des Ansatzes und des Ausgangs all unseres Wollens und Denkens innerhalb der einen und einzigen Beseelungswirklichkeit energisch verfocht. Nehmen wir nun noch die moderne Sprachforschung in den Kreis unseres Rundblickes auf, dann dürfen wir kühn behaupten: Ohne das Sprechen, das Gestalten, Verleiblichen des Gedankens würden wir gar nicht philosophieren. Auch Hegel kennt den „Leib des Denkens“. Und für Nietzsche war „das abstrakte Denken“ keineswegs nur und einseitig rationalistische Mühsal, sondern „an guten Tagen, ein Fest, ein Rausch“, das heißt eine echt sinnlich-geistige Lebens- oder Verleiblichungsfreude. Ja, das Sprechen gehört zu den „großen unveräußerbaren Reserven“ der Philosophie¹².

Vom Standpunkt der einen und einzigen menschlich geistigen Verleiblichung her gesehen, verliert der alte Streit, ob primär das Denken vor dem Sprechen, oder das Sprechen vor dem Denken stehe, anthropologisch alle Bedeutung. Vom selben Standpunkt aus begreifen wir auch den gemeinsamen wahren Kern in den je extremen Positionen zum Beispiel Ludwig Wittgensteins und Rudolf Ottos. Der eine, der „Neopositivist“, leugnet die Möglichkeit sinnvollen Philosophierens, weil die Bedeutung der Wörter (allein) durch ihren Sprachgebrauch bestimmt werde. Der andere aber, der Antirationalist, will philosophisches Sprechen nicht in Begriffen, sondern nur in „Ideogrammen“, in Gefühlsausdrücken menschlich gelten lassen. Werden da nicht, von hüben und drüben, wiewohl je einseitig, zwei Aspekte ein und desselben Sprechens und Denkens, ein und derselben Verleiblichung des Geistigen getroffen? Eben dieses steht im Vordergrund jener Gestaltphilosophie, welche besonders Ferdinand Weinhandl neu gesehen und stetig entwickelt hat. Uns aber mag dieser historische Überblick wenigstens einen erfreulichen Gedanken nahebringen: Es besteht kein Anlaß, sich am Wirrwar der Meinungen und an den ewigen, scheinbar fortschrittslosen Wiederholungen in der Geschichte der Philosophie zu entmutigen. Der dreischichtigen Beseelungseinheit des nicht rein geistigen Menschen wegen muß ja alles Philosophieren zuerst ein Anliegen des Gestaltens, des Sprechens, des Geist-Verleiblichen sein. Im Sprechen, in der gestaltenden Verleiblichung des Zeitgeistes werden also dieselben Menschheitsfragen tatsächlich immer neu gedacht, formuliert und angeeignet.

c) Der dreischichtig Seiende, der Mensch allein ist geistbegabtes, deshalb verleiblichendes, gestaltendes, sprechendes, künstlerisches, Gemeinschaft und

¹¹ Vgl. u. a. die grundlegenden Ausführungen von 1894: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Ges. Schriften V, Leipzig 1924, S. 139—240, bes. S. 142, 146 ff., 172, 174 ff., 201 ff., 237.

¹² Vgl. dazu M. Bense, Aesthetica, Metaphysische Betrachtungen am Schönen, Stuttgart 1954, S. 83 ff.

Kultur bildendes Tier. Er ist, wie dies Sertillanges einmal scharf unterstrichen hat, nicht „ens rationale“ (schlechthin geistig, rein geistig Seiender), sondern „animal rationale“. Die Verleiblichungsweise aller menschlich geistigen Aktivität kann nun konkret am erlebten Unterschied zwischen „Ich“ und „Selbst“ nachgewiesen, als Ontophänomenologie der Seele herausgearbeitet werden.

3

Den erlebnismäßigen Unterschied zwischen „Ich“ und „Selbst“ dürfen wir hier als bekannt, bzw. als einleuchtend voraussetzen: „Es“ juckt mich am Kopf. „Ich“ kratze mich, ehe ich noch „selbst“ dabei bin. Und nun eine andere Erkenntnis: Ich selbst entscheide mich selbst, gute Manieren zu wahren, mich vor anderen nicht zu kratzen. Wie erlebe ich in diesen zwei verschiedenen Erlebnissen meine Seele? Zunächst leuchtet ein, daß ich über beide Erlebnisse reflektieren kann. Dann bemerke ich, falls ich über Seele schon nachgedacht habe, daß beim ersten, beim Ich-Erlebnis, bestenfalls Beseelung bestätigt werden kann, die Seele (als Prinzip) aber nicht erlebt wird. Die bloße Bewußtheit, das ichtige oder Ich-Erlebnis spielt sich ja eigentlich auf der Ebene der Verleiblichung ab. Die Ich-Erlebnisse rollen als „Es“ ohne mein Zutun, ohne mein Selbsttun ab: Es juckt mich ichtig. Es kratzt sich spontan, ichtig. Dies gilt auch noch für viele, sogenannte geistige Erlebnisse. Sehr oft muß man konstatieren¹³: Nicht ich (selbst) denke, sondern es denkt in mir. Ein Problem zum Beispiel, mit dem ich abends lange gerungen habe, liegt mir morgens beim Aufwachen fertig ausgedacht vor. Ich bin nicht „schöpferisch“. Gerade das Beste fällt mir immer von selber ein. Auch der geübte Denker und routinierte Redner bildet, etwa während eines logisch aufgebauten und rhetorisch gefeilten Vortrags, keineswegs selbsttätig den nächsten Satz. Vielmehr fließt ihm dieser fast ohne eigenes Zutun aus dem Munde, indem er das Argument sprechend weiterdenkt.

Es wäre also auch die Theorie Fichtes durch die Unterscheidung von Ich und Selbst, bei ihm: „Ich an sich“, philosophisch noch zu modifizieren. Fichte machte nämlich aus dem Immanenzphänomen des „Ich“, eigentlich bloß der Ichhaftigkeit oder Bewußtheit bereits das selbständige Seinsprinzip, das immanent Schöpferische: „Ich kann keinen Schritt tun, weder Hand noch Fuß bewegen, ohne die intellektuelle Anschauung meines Selbstbewußtseins in diesen Handlungen“ (Werke, Medicus, III, S. 47). Dies scheint uns empirisch zu viel behauptet. Der Unterschied zwischen Ich und Selbst wurde (idealistisch) konstruierend übersprungen. Ähnlich verfuhr Hegel, wiewohl er auf Fichtes Theorie im allgemeinen nicht gut zu sprechen war¹⁴. Das Bewußtsein stand ihm philosophisch für die absolute dialektische Unruhe (Werke, Jub. II, S. 164). Hegel verwechselte aber weniger den dialektischen (diskursiven) Prozeß des Nachdenkens, als die Gegensatz-Polarität des Erlebnisses (und der reflektiven Bewußtheit) mit einem Werden des Ich zum absoluten Selbst-

¹³ H. Driesch, Grundprobleme der Psychologie, Leipzig 1926, S. 36, 48.

¹⁴ J. Flügge, Die sittlichen Grundlagen des Denkens. Hegels existentielle Erkenntnisgesinnung, Hamburg 1953, S. 100.

Geist¹⁵. Hier freilich konstruiert er. Es wird keine, wenn auch dialektische, Kontinuität des sich selbst Bewußtseienden erlebt. Sogar die Änderungen, die in uns durch Anreicherung der Erfahrung ständig geschehen, merken wir nur selten einmal und nachträglich bei Vergleichsgelegenheiten: Heute reagiere ich auf Herrn X ganz anders als voriges Jahr. Seitdem ich jenes Buch zum ersten Male las, bin ich ein anderer geworden. Kurz, die Belege und Beispiele ließen sich dafür häufen, daß wir sogar in jenen Momenten, in welchen wir uns am nächsten kommen, keine Seins- oder Wesensschau der eigenen Person besitzen. „Das“ Ich erscheint immer nur von Fall zu Fall als diskontinuierlich sprunghaftes Korrelat der Ichigkeit, Bewußtheit, Erlebtheit zu „Etwas“. Und im Selbstwirklicherlebnis sehe ich ebenfalls nicht mein Person- als Menschsein, wohl jedoch immerhin mich, den Selbsttuetenden im Selbstgetanen und in der reflektierenden Selbstheit.

Der Mensch besitzt eben auch von sich selber keine Seins- oder Wesensschau. Er vermag, wie Thomas dies ausdrücklich betont¹⁶, nicht zu erkennen oder anzugeben, worin sein personales, ihn von allen anderen Menschen unterscheidendes, einmaliges und einziges Eigensein besteht. Ist dem aber so, dann haben wir auch keine Intuition der eigenen Seele zu erwarten. Wir erleben sie erst ausdrücklich, nachdem die Dreischichtigkeit unserem philosophischen Seelebedürfnis den Unterschied zwischen „Ich“ (dem körperhabenden Menschen) und „Selbst“ (der Seele als Aktivitätsprinzip) irgendwie, wenn auch implizit, nahegebracht hat. Dann freilich sind uns — nachträglich philosophisch — sowohl die psychische Ichhaftigkeit (Bewußtheit), als auch das wirkliche Selbst wirklich Erfahrungen (Ontophänomene) der Seele. Das jedoch in verschiedener Weise. Am Ich erkennen wir die dreischichtige Beseelung oder Seelenwirkung, die aktivierte Einigung oder Verleiblichung. Und am Selbst erkennen wir die Seele als wirkende, als Prinzip, das sich uns allerdings — selbstbewußt — nur an der geistigen oder Selbsttätigkeit darbietet, darlebt.

Es geht schon darum nicht an, das Descartessche: Ich denke, also bin ich, philosophisch gleichrangig durch ein: Ich empfinde, also bin ich, ersetzen zu wollen¹⁷. Allerdings bekundet schon das Biotische und Sinnliche — dem philosophisch Geweckten — die Beseelung. Descartes hat das nicht übersehen. Er stellte vielmehr das stofflich Körperliche bloß deshalb zum belebt oder animalisch Körperlichen gleichrangig hinzu, weil er mit dem „Cogito ergo sum“ ausdrücklich¹⁸ die menschliche Seele beweisen wollte. Um dies tun zu können, brauchte er ein „rein“ geistiges Erlebnis, das reine Denken. Er meinte nämlich, die geistige Seele als „rein“ geistige Seele beweisen zu müssen. Das

¹⁵ Vgl. eine dahingehende Bemerkung bei Caspar Ninck, Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes, Regensburg 1948, S. 37 u.

¹⁶ Vgl. z. B. Ver. 10. 8, sowie 10. 5; S. c. G. 2. 98.

¹⁷ Sö K. Breysig, Psychologie der Geschichte, Breslau 1935, S. 7 ff.

¹⁸ „Ich, d. h. die Seele, durch die ich bin, was ich bin, von meinem Körper gänzlich verschieden und selbst leichter zu erkennen als er.“ Abh. über die Methode, Phil. Bibl. 26 a, Leipzig 1922, 4. Aufl., S. 15. Vgl. Méditations, Bibl. Philos. 1, Leipzig 1913, 3. u. 4. Med S. 23, 25 f., 29, 41 ff.

aber konnte nur durch eine selber rein geistige oder absolute, durch eine im Denken ungeschöpfliche Philosophie, eben durch den Rationalismus, geschehen. Im „Ich denke — ich bin“, wie es ursprünglich heißt¹⁹, sollte die absolute, zwingende, keinen Zweifel erlaubende Schau oder Evidenz der Seele als solcher beweisend gegeben sein. Ist das — erlebnismäßig — haltbar? Wir müssen sagen: Nein.

Bereits die alten Griechen haben zum Beispiel behauptet, es blicke die Seele unmittelbar aus den Augen heraus. Lukrez hatte diese primitive Theorie sarkastisch verhöhnt. Wenn man dem Menschen die Augen austäusche, müßte ja dann die Seele noch unmittelbarer aus den Löchern herausblicken können²⁰. Auch wir dürfen uns also fragen: Was eigentlich sieht man zum Beispiel am gierigen Ausdruck der Augen eines in der Pose des Biedermannes auftretenden Menschen? Den „wirklichen“ Menschen? Seine Seele? Selbstverständlich sieht man gar nichts ohne die mitgebrachte eigene Erfahrung. So sicher das zutrifft, ist es aber dennoch nicht bloß dichterisch erregte Phantasie, philosophisch irrelevanter Bilderreichtum, vom „Sprechen der Augen“ zu reden. Und dies um so weniger, als gerade hier die Eigenerfahrung besonders unzuverlässig erscheint. Vom eigenen Ich hat man ja am schwersten eine unbeteiligt objektive Erkenntnis. Jeder ist sich unwillkürlich der interessanteste, wichtigste, liebenswerteste Gegenstand. So verändert sich wohl von selber der Augenausdruck, wenn ich mir vor dem Spiegel ins eigene Auge blicke. Die Philosophie, die eben vom Menschlichen handelt, darf nun das alles nicht bloß deshalb verschweigen, weil sie es in logischen Aussagebeziehungen nicht restlos fassen, bezeichnen kann. Das wäre ein sehr simples, sehr armes, allzu lebensfremdes „Philosophieren“. Das künstlerische Element, die Verleiblichungsrücksicht oder Gestaltkraft darf eben auch der exaktesten Philosophie solange nicht völlig fehlen, als ihre begründende Weisheitssprache auch Kunst, auch Gestaltung ist. Sie besteht darin, daß man die rigorose Logik nicht verletzt, sondern als Instrument gebraucht; daß man sie für das Menschliche (Dreischichtige) nicht undurchlässig, sondern eben durchlässig macht.

Unter diesem Aspekt der Verleiblichung scheuen wir uns keineswegs, in einer streng philosophiewissenschaftlichen Untersuchung zu behaupten, daß der Mensch spontan, das heißt ohne eigenes Zutun, noch am ehesten aus den Augen spricht. Alle Erfahrung des Verkehrs, der Menschenkenntnis und -behandlung gibt uns darin recht. Die scheinbare Ausnahme für Frauen, die eher als der Mann „auch ihre Augen verstellen können“, rührt wohl zu gutem Teil daher, daß ein Mann Frauen oft sinnlich engagiert anzusehen pflegt. Wo eigene Interessen vorherrschen, versagt aber, wie man es nicht selten an sich selber leidvoll erfahren mußte, die Menschenkenntnis auch von Mann zu Mann und von Frau zu Frau.

¹⁹ Ebd. 2. Med. S. 19. Das „done“ ist nach Angabe des Herausgebers (S. IV) erst in der französischen Übersetzung, aber mit voller Billigung des Verfassers hinzugekommen.

²⁰ Vgl. A. Haas, Antike Lichttheorien S. 345—386, in: Archiv für Gesch. d. Phil. 1907 (XX, N.F. XIII).

Wir haben diesen scheinbar geringfügigen Punkt relativ ausführlich erörtert, weil am „Sprechen“ der Augen elementar hervortritt, was die Verleiblichungsnotwendigkeit für den dreischichtig Seienden, für den Menschen, positiv und negativ bedeutet. Vom ersten Augenblick der Sympathie oder Antipathie bis zur wechselseitigen Mitteilung im Gespräch treten Mensch und Mensch immer in verleiblicht geistige Verbindung. Dabei aber bleiben sich Person und Person, Selbst und Selbst — noch in der innigsten Liebesgemeinschaft — gegenseitig oft sogar schmerzlich fremd und einsam. Dem wäre nicht so, wenn wir anders als durch Verleiblichung einander begegnen, in der Intuition von Seele zu Seele uns gegenseitig seinshaft eröffnen könnten. Bestäßen wir jedoch diese Seins- oder Wesensschau reiner Geistigkeit, dann wäre die dreischichtige Seele überflüssig und deshalb nicht vorhanden. Aus der Ontophänomenologie von Ich und Selbst ergibt sich schließlich die fast paradoxe Erkenntnis: Nur die Nichtabsolutheit, die Nachträglichkeit des Seele-Erlebnisses erhält unser philosophisches Bedürfnis nach Seele lebendig.

Apologeten mögen es manchmal bedauern, daß die theologisch für den christlichen Offenbarungsglauben an Erlösung, Begnadung und Jenseiterfüllung so elementar wichtige Seele²¹ philosophisch erst aus der Dreischichtigkeit beweisbar ist und auch nach vollzogenem Beweis ohne philosophische Reflexion unerlebbar bleibt. Ein solches Bedauern nährt sich jedoch, bei Licht besehen, eher aus philosophischen, nämlich aus spätcartesianischen Vorurteilen, als an echt theologischen Glaubensnotwendigkeiten. Dem übernatürlichen Charakter der christlichen Offenbarungswahrheit und folglich auch der christlichen Theologie tut es gewiß keinen religiös begründbaren Abbruch, daß wir natürlich — und darum philosophisch — Seele nur nachträglich in der Dreischichtigkeit erleben können. Dem Apologeten genügt es jedenfalls, daß die Existenz der menschlichen Seele philosophisch im Wirklichen bewiesen, also auch wirklich erkannt werden kann. Eher würde es, so scheint es wenigstens uns, dem religiösen Charakter des „ganz Anderen“, das heißt der geoffenbarten Glaubenswahrheit, widersprechen, wenn man eine absolute, eine ungeschöpfliche und doch philosophische Erkenntnis behauptete. Diese wäre zur Wesensschau einer rein geistigen Seele vorausgesetzt. Und das bedeutete Cartesianischen Rationalismus. Mag nun dieser, abgeschwächt und unbewußt, seit dem 17. Jahrhundert oft auch in thomistischem und scholastischem Gewande aufgetreten sein, er darf sich keinesfalls auf Thomas selber berufen. Zu seiner Zeit mußte Thomas auf der einen Seite gegen manche Augustinianischen Spiritualisten die wesenskonstitutive Wichtigkeit der Körperverbindung für den Menschen und für seine Seele in geradezu bahnbrechender Weise verteidigen. Auf der anderen Seite hatte er zugleich gegen den Averroismus die konkrete und aktive Geistbefähigung jeder einzelnen Menschenseele streng philosophisch zu beweisen. Also darf Thomas, dem Gesamtbild seiner Texte

²¹ Zur Wichtigkeit des „personalen Dauerwesens“ für jede „prophetische Religion“ im Unterschied z. B. von den Richtungen des Buddhismus vgl. G. Mensching, Zur Metaphysik des Ich. Eine religionsphilosophische Untersuchung über das personale Bewußtsein, Gießen 1934, S. 8 Anm. 5, S. 21 ff.

nach, nur für eine Philosophie der dreischichtigen Seele und ihrer Erlebnisbeweise, das heißt ihrer natürlich unabsoluten Erkennbarkeit, jedoch für keine Variante des Cartesianischen Rationalismus in Anspruch genommen werden.

Eine andere Frage ist es freilich, ob das philosophische Denken des 20. Jahrhunderts alle die Seele betreffenden Ansichten des Aquinaten unverändert und unergänzt übernehmen kann? Wir verneinen diese Frage. Der ontophänomenologischen Grundeinstellung des Philosophen Thomas, vor allem aber der klaren Unterscheidung des Theologen Thomas zwischen natürlicher und Offenbarungserkenntnis entspricht ein fortschrittliches Verhalten Thomas selbst gegenüber viel besser²². Zu diesem Fortschritt aber gehört es unbedingt, die Tendenzen und Ergebnisse der modernen Morphologie, Biologie, Gestalt-, Sprach-, Kunstphilosophie und Tiefenpsychologie sorgfältig zu beachten. Ein philosophisches Ergebnis dieser Beachtung ist unsere Theorie der Verleiblichung des Geistigen, welche sich mit den altbewährten Grundsätzen der Seelenlehre des heiligen Thomas verträgt, ja durch sie sogar gefordert erscheint. Von der geistigen Verleiblichung aus wird es nun auch möglich und notwendig, ein weiteres Problem aufzugreifen, das für Thomas noch gar nicht existieren konnte. Wir meinen die philosophisch zu stellende Frage: Was ist das Bewußtsein?

4

Zwei bereits in den Sprachgebrauch eingegangene Umstände scheinen uns mit dafür verantwortlich zu sein, daß die substantiale Seele beim modernen Menschen im allgemeinen wenig Anklang, wenig Lebensresonanz oder Überzeugung findet. Erstens, herrscht Ungenauigkeit beim philosophischen Gebrauch der Wörter Erlebnis, Phänomen, Psychisches, Bewußtheit, Subjektivität, unmittelbare Gegebenheit, Ichhaftigkeit usw. Dadurch wird es — ohne offenkundigen Widerspruch mit der Erfahrung — möglich, in Verallgemeinerungen dieser Wörter alles irgendwie unterzubringen, was wir erst mit der Geistverleiblichung, mit der dreischichtigen Beseelungseinheit begründet erreicht zu haben meinen. Wozu dann noch die Seele? Tatsächlich aber kommen die genannten Wörter anthropologisch grundsätzlich auf ein und dasselbe hinaus. Sie bezeichnen sämtlich die Seite des Erlebens innerhalb jener Polarität, welche wir als „Erlebnis“ in der Wirklichkeit finden. Das Psychische, das Phänomen, die Gegebenheit, die Bewußtheit, die Ichhaftigkeit umschreiben in verschiedener Nuancierung das Erleben, das „Für-mich“, sofern es in Gestalt-Einheit, in Polarität mit dem Erlebten, mit dem „Ohne-mich“ auftritt. Wir übersehen keineswegs die Schwierigkeit, gerade so Elementares und Primäres wie die Bewußtheit als solche unmißverständlich und doch treffend zu umschreiben. Wohl jedoch behaupten wir, daß die vage Mißverständlichkeit so vieler, oft schon Mode gewordener Wörter ursprünglich aus der von Christian Wolff eingeleiteten Begriffsverschiebung stammt. Seit-

²² Vgl. unser „Mit Thomas über Thomas hinaus“ in der Einleitung zu: Praxis und Theorie des Gottbeweises, Wien 1950.

dem nämlich Wolff die „empirische“ und die „rationale“ Psychologie (1732 und 1734) unterschieden hat, bedeutet „Psyche“ nicht mehr die Seele, sondern die Bewußtheit, verallgemeinert, das Bewußtsein. Von der tierischen Bewußtheit und vom Problem, ob das Tier auch Bewußt-Sein hat, wird hier nicht gesprochen. Eine philosophische Bewußtseinslehre ist jedoch seither so gut wie gar nicht von der Seelenmetaphysik aus versucht worden.

Darin liegt der zweite erklärende Grund für den geringen Überzeugungswert einer Anthropologie der substantialen Seele im modernen philosophischen Denken. Wo diese noch verfochten wurde, hat man den Begriff des Psychischen für Bewußtes einfach übernommen und dann der empirisch-wissenschaftlichen Psychologie (der beschreibenden Analyse der Bewußtheiten) die alte Seelenmetaphysik als rationale, wie man heute lieber sagt, als „spekulative Psychologie“ ohne hinreichende Begründung einfach angehängt. Auf diese Weise fehlt eine philosophisch befriedigende Verbindungseinheit zwischen Metaphysik und moderner Psychologie. Also gibt man, begreiflich genug, der modernen Psychologie meistens den Vorzug. Diese Verbindungseinheit muß aber von der Philosophie hergestellt werden: Wie verleiht sich das geistig Seelische? Was ist das Bewußtsein?

Keinesfalls kann nämlich der Weg in umgekehrter Richtung, vom Bewußtsein zur Seele, für sich allein philosophisch befriedigen. Bloß aus der „Einheit des Bewußtseins“ läßt sich die metaphysisch personale Beseelungseinheit, also die Seele nicht ohne weiteres begründet erschließen²³: Dies schon darum nicht, weil wir diese Einheit ja gar nicht unmittelbar erleben. Vielmehr haben wir sie erst nachträglich aus der Konstanz des Ichbezuges, also einfach des Er-Lebens verallgemeinernd erschlossen. Woher wissen wir aber von vornherein und ohne Metaphysik, daß die Erinnerung uns nicht täuscht, daß wirklich immer dasselbe Ich, immer derselbe Bewußte oder Bewußthabende, Erlebende auch ist? Man kann Hermann Lotze empirisch allein jedenfalls nicht widerlegen, wenn er sagt, daß die Konstanz des Bewußtseins (des Ich) die metaphysische Selbst-Einheit noch keineswegs philosophisch verbürge²⁴. Diese Bürgschaft könnte nur eine umfassende und kritisch grundgelegte Seinslehre begründend übernehmen. Der systematische Ort für eine philosophische Bewußtseinstheorie scheint uns darum erst innerhalb der Anthropologie zu liegen. Wir können zwar aus dem dreischichtigen Seeleprinzip die Weise des Bewußtseins als notwendig erklären, nicht jedoch umgekehrt, allein aus dem

²³ L. Soukup, Grundzüge einer Ethik der Persönlichkeit, Graz 1951, versucht dies, S. 49, aus der Tatsache, daß jede Bewußtheit den Bezug auf nur ein und stets selbiges Ich impliziere.

²⁴ Mikrokosmos I. Bd., Leipzig 1884, 4. Aufl., S. 174. Dieser Einwand hat sein Gewicht weniger von der Möglichkeit, daß sich unser Gedächtnis auch und gerade bei der von R. E. Brennan (General Psychology, New York 1952, 2. Aufl., S. 355) geforderten Betrachtung „in the long section“ irren könnte, als vom Moment der Zeitlichkeit. Sineinetwegen will z. B. McTaggart die Ich-Kontinuität als wirkliches Erlebnis überhaupt leugnen. So einseitig dies phänomenologisch auch ist, man darf die Zeitlichkeit doch nicht übersehen. Aus ihr auf die im Veränderlichen beharrende Seelensubstantialität ohne Metaphysik zu schließen, wäre dann allerdings eine *petitio principii*.

empirischen Bewußtsein als solchem, die Notwendigkeit der Existenz einer geistig personalen Seele.

Dieser systematologische Vorbehalt bedeutet selbstverständlich noch lange nicht Zustimmung zur Philosophie des naturwissenschaftlich orientierten Assozianismus oder überhaupt Psychologismus. Dieser wollte ja im Bewußtsein grundsätzlich nicht mehr sehen, als einen „Schnittpunkt“ der verschiedenen, bloß mechanisch naturgesetzlich zusammengefühten Empfindungen und Vorstellungen. Das wird aber ebenso wenig erlebt wie die Kontinuitätsgegenwart der Seele. Empirisch können wir schließlich auch der Ansicht Robert Reiningers²⁵ nicht beipflichten: So, als wäre das Bewußtsein nur ein Sammelname, nur ein Verallgemeinerungsbegriff für die einzelnen Bewußtheiten (die Phänomene). Was Reininger bei dieser Behauptung erfahrungsrichtig vorschwebte, dürfte wohl das Folgende sein: Es gibt keine Ich-Kontinuität als selbständiges Erlebnis, als Bewußtheit unter anderen Bewußtheiten. Solange ich nicht vergleiche, erinnernd reflektiere, also auch verallgemeinere, solange ich nicht gar selbst (geistig) will und denke und darüber philosophiere, liegt eben nicht mehr vor als das Er-Leben, das Ich-Haben jedesmal eines „Etwas“, eines gerade Er-Lebten. Denken wir aber philosophisch reflektierend, das heißt seinsforschend nach, dann dürfen wir doch ein gemeinsames Wirkliches aus den vielen Bewußtheiten herausheben: Sie kommen überein in der Seinsweise des Er-Lebnisses, der Polarität, eben im Bewußt-Sein. Die Notwendigkeit dieses anthropologischen Modus²⁶, das heißt sein philosophischer Erklärungswert folgt einsichtig aber erst aus der dreischichtigen Beseelungstatsache.

Die menschliche Vernunft (intellectus) gelangt ohne die Hilfe, die Funktion des Verstandes (ratio), zu keiner Erkenntnis. Diese Abhängigkeit vom Rationalen (von der diskursiven Funktion) ist auf die dreischichtige Zusammensetzung des Menschen zurückzuführen. Darauf wurde ja oft verwiesen. Selten er erwähnt man, daß es diesen „Diskurs“ auch im Emotionalen gibt, daß auch unser Wollen körperverbunden ist, deshalb des Strebens, der Nachstrebungen bedarf. Bisher noch nie ist jedoch (meines Wissens) ausgesprochen, jedenfalls durchdacht worden, daß die Weise des Bewußtseins, des Er-Lebnisses überhaupt die der Körperverbindung unserer Geistigkeit ist. Noch mehr: Die menschliche Weise des Bewußtseins als solche geschieht auf der Ebene der dreischichtigen Beseelung, der Verleiblichung von Natur aus — ohne unser Zutun.

Dies aber hat für die Verleiblichung und Vervollkommnung nicht nur negative, sondern auch positive Bedeutung. Wir haben tatsächlich nur Er-Lebnisse. Aber wir haben sie. Daher die Polarität. Das ist die Zwei-Einheit des Erlebnisses aus Erleben und Erlebtem. In ihr gründet die Notwendigkeit des „Ich“, erst durch Reflexion zum „Selbst“ zu gelangen. Dies erklärt die erlebnismäßige Nachträglichkeit, also Unabsolutheit schon unseres ersten Schrittes

²⁵ Metaphysik der Wirklichkeit I, Wien 1947, 2. Aufl., S. 30f.

²⁶ Wir sprechen von „anthropologischem“ Modus, weil das Bewußt-Sein zwar eine Weise des Seienden, also im Wirklichen ist, aber dreischichtig nur beim Menschen vorkommt.

in der Philosophie. — Denn, Philosophieren heißt Reflektieren. Der Mensch kann philosophieren, weil er Geistbefähigung hat. Und er muß philosophieren, weil er kein reiner, sondern ein wesenhaft körperverbundener Geist ist. In der Verleiblichung des Geistigen besteht also positiv die Vollkommenheit, die Eigenart der menschlichen Aktivität, der menschlichen Verwirklichung. Wo bliebe schon die einfachste sinnliche Wahrnehmung ohne die unserem Selbsttun immer bereits vorgegebene dreischichtige Einheit, ohne die von der Seele getätigte Verleiblichung? In der dreischichtigen oder menschlichen Weise beseelt (aktiviert) die eine und selbe Seele alles menschliche Werden, alles physiologische, sinnliche und geistige Menschgeschehen: Meist ohne das Zutun des Selbst, gar des Ich. Dann hat die Seelenlehre entscheidende Bedeutung auch für die von ihr nicht abzutrennende Problematik des Un-bewußten. Auf diese höchst aktuelle Frage können wir uns jedoch in dieser Studie nicht mehr einlassen. Wir brechen also ab und fassen die erzielten Ergebnisse nach den vier behandelten Hauptpunkten zusammen:

1. Der Mensch ist Seele. Ohne Seele würde er nicht dreischichtig leben und nicht erleben. Mensch und Seele sind aber darum hienieden nicht identisch, sondern zusammengesetzt eins.

2. Der Mensch besteht auf Erden aus Seele und abtrennbarem Körper. Durch das Sterben des Körpers wird aber die Dreischichtigkeit des Menschen nicht zerstört. Denn die übriggebliebene Seele behält als Mensch auch ohne Körper ihre dreischichtige Einigungspotenz, ihre Verleiblichungskraft.

3. Wurde der Mensch zum philosophischen Bedürfnis nach Seele durch die Erfahrung der dreischichtigen Gegensatz-Einheit einmal geweckt, dann sind ihm sowohl das Ich (das Bewußtsein) als auch er Selbst (im geistigen Tun) Wirklicherlebnisse der Seele. Dies jedoch in verschiedener Weise. Am Ichigen, an der Verleiblichung, erkennen wir die Wirkung der Seele, also die Beseelung. Am Selbst, nämlich am geistigen Selbsttun, aber den Akt der Seele, die Seele als Prinzip.

4. Auch der Unterschied zwischen Ich und Selbst gründet in der eigentlich menschlichen Verwirklichungsweise, im Er-Lebnis, in der Zwei-Einheit aus Erleben und Erlebtem, die gewöhnlich Bewußtsein genannt wird. Anthropologisch bestimmen wir nun das Bewußtsein als die Weise des Er-Lebnisses, das heißt als den Modus der dreischichtig geistigen Beseelung in ihrer irdischen Verleiblichung.

Die hier vorgebrachten Thesen widersprechen weder der vom Mittelalter überlieferten Seelenlehre, noch den modernen Tendenzen der Wissenschaft; wohl jedoch dem Rationalismus. Sie widersetzen sich, wie das Erlebnis selber, allen Aufspaltungen (Dualismen) der Dreischichtigkeit. Unsere geistigen Akte hängen nicht als Meteore im luftleeren Raum. Eher gleichen sie Lichtpunkten, welche die dreischichtigen Beziehungsgebe, Bedingtheiten und Zusammenhänge in kurzen Augenblicken immer wieder rund um sich her beleuchten. Es mag also die Lehre von der Verleiblichung oder Gestaltetheit des Geistigen unserem Vorstellungsvermögen Schwierigkeiten bereiten. Welche Philosophie aber entgeht diesen Schwierigkeiten, wenn sie gerade das Nächst-

liegende, das Elementare präzise in Begriffe fassen will? Einen sehr bescheidenen Vorzug darf unser Philosophieren aber doch in Anspruch nehmen: Es braucht keinen Aspekt der gegebenen dreischichtigen Beziehungsvielfalt zu verschweigen, oder ihn doch seiner Eigenart zu berauben, bloß um der Theorie zu dienen. Wir erkaufen nicht Einheit um den Preis unwirklicher Vereinfachung.