

Der Mensch – eine Einheit von Leib und Seele?

Regine Kather

Abstract

Seit einigen Jahren ist die traditionsreiche Frage nach der Verbindung von Leib und Seele durch die moderne Gehirnforschung wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Nach wie vor ist unklar, wie aus toter Materie ein informationsverarbeitendes Organ entstehen kann, das Bewusstsein besitzt und für das die Welt von Farben, Gerüchen und Tönen erfüllt ist. Aber kann dieses Modell tatsächlich alle Aspekte der Gemeinschaft von Leib und Seele erklären? Dass chemische Substanzen wie Medikamente oder Drogen das Verhalten verändern, ist nur die eine Seite der Medaille; im Leib wiederum, in Blicken und Gesten drücken sich Absichten und Gefühle aus, eine Umarmung kann Trost oder Zärtlichkeit vermitteln. Offensichtlich beruht die menschliche Identität auf der Einheit von Leib und Seele. Doch was geschieht, wenn ein Mensch stirbt? Verlöscht mit den körperlichen Funktionen auch der Geist? Die Antwort auf die Frage, wie Leib und Seele miteinander verbunden sind, bestimmt letztlich unser Selbstverständnis, sie beeinflusst medizinische Therapien, ethische Entscheidungen und religiöse Überzeugungen.

I Einleitung

Das Rätsel um die Verbindung von Leib und Seele ist so alt wie die Menschheit. Entscheidend war zunächst eine Frage, die unter allen uns bekannten Lebewesen allein der Mensch stellt, weil er über Selbstbewusstsein und Zeitvorstellung verfügt: Was geschieht, wenn ein Mensch stirbt? Für die Ägypter gab es schon im 3. Jahrtausend vor Christus einen geistigen Teil des Menschen, der von Ka, dem persönlichen Schutzgeist jedes Menschen verkörpert wurde. Leib und Seele galten als untrennbar und das Gehirn war ein vergleichsweise unwichtiges Organ. Wenn aber Leib und Seele auch in der Nachwelt zusammengehören, wie konnte dann der Körper die Seele dorthin begleiten? Aus diesem Grund wurde der Körper einbalsamiert und den Toten alles mitgegeben, was sie an irdischen Bedürfnissen hatten: Essen, Möbel, Tiere und Sklaven. In manchen Gräbern finden sich sogar Briefe, die Verwandte den Toten mit auf die Reise gaben, damit sie bei den Göttern Fürsprache einlegen konnten. Ein weiterer früher Versuch, die Gemeinschaft von Leib und Seele zu erklären, ist der zweite Schöpfungsbericht der Genesis: Der Leib des Menschen, so heißt es, wird aus Erde geformt - doch erst der göttliche Geist macht ihn lebendig.

Im 8. Jh. vor Chr. begannen die Griechen an der Küste Kleinasiens, Leib und Seele als zwei verschiedene Entitäten anzusehen. Am Beginn dieser Entwicklung stehen die Epen von Homer, die Ilias und die Odyssee. Zum ersten Mal wird die Seele als vom Körper unabhängig gedacht. Der Tod trennt Leib und Seele; sie verlässt den Körper und geht in den Hades ein, wo sie als blutleerer Schatten umherwandert. Berühmt ist die Szene, in der Odysseus auf seiner Heimfahrt nach Ithaka mit dem Blut eines geopfertem Tieres die Seele von Achill, dem berühmtesten Helden des Ilias, an die

Pforte der Unterwelt lockt. Als Schatten existiert Achill weiter, doch erst das Blut könnte diesen Schatten wieder mit Leben beseelen.

Für Pythagoras im 6. Jh. ist die Seele das wahre, unsterbliche Wesen des Menschen, zusammengesetzt aus Teilen, die so harmonisch zusammenspielen können wie die Töne in einem Akkord; der Körper ist dagegen nur eine vorübergehende, vergängliche Behausung. Auch für Platon sind Leib und Seele zwei verschiedene Aspekte des Menschen. Der Leib ist das 'Fahrzeug der Seele'. Doch er wird nicht, wie später bei Descartes, als Mechanismus gedacht, sondern als ein von der Seele belebter und durchdrungener Organismus, den diese braucht, um in der Welt zu leben. Der schöne Leib erinnert daher an den Geist, der ihn belebt. Dadurch wird die Erfahrung des Sinnlich-Schönen zu einem Anstoß, nach seiner Quelle zu fragen. Das sichtbare Äußere wird zum Zeugnis für das unsichtbare Innere. Erst beim Tod wird diese Gemeinschaft wieder aufgelöst. Der Geist erscheint als Lebensprinzip des Leibes; anima forma corporis, die Seele sei die gestaltende Kraft, hieß es daher noch im Mittelalter.

Seither wurde das Verhältnis von Leib und Seele in verschiedenen Varianten diskutiert. Von Schopenhauer wurde es nicht zu Unrecht als der 'Weltknoten' bezeichnet, dessen Auflösung noch niemandem gelungen sei. Auch mein Anliegen ist es nicht, eine perfekte Lösung zu präsentieren, sondern Problemhorizonte sichtbar zu machen, verschiedene Ausgangspunkte zu thematisieren und die Reichweite und Grenzen einzelner Modelle zu diskutieren.

Nachdem in der Philosophie auf dem Hintergrund der erstarkenden Naturwissenschaften und empirisch orientierter Traditionen für einige Jahrzehnte die Frage nach Leib und Seele als überholt galt, ist sie nun wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Der Grund sind vor allem die Fragen der Biotechnologie, die Forschungen über künstliche Intelligenz und die moderne Gehirnforschung. Der Hintergrund ist eine, verglichen mit Antike und Mittelalter, veränderte Methode der Forschung und ein völlig verändertes Verständnis von Materie. Diese erscheint als toter Stoff, der nur physikalisch zu beschreibenden Gesetzen gehorcht. Dann aber ist die Frage unvermeidlich, wie aus toter Materie Leben und vor allem ein informationsverarbeitendes Organ entstehen kann, das Intelligenz besitzt und sogar von sich selbst weiß. Wie verwandeln sich die unzähligen Daten, die in jedem Augenblick auf die Sinne treffen, in Farben, Gerüche, Gefühle und Gedanken, die wir selbst wahrnehmen?

Um das Problem herauszupräparieren, das sich hinter der These verbirgt, dass das Gehirn den Geist erzeugt, lohnt es sich zunächst, das Verhältnis von Leib und Seele, wie es sich uns im Alltag darstellt, etwas genauer zu betrachten: Einerseits, das ist unbestreitbar, werden unsere Stimmungen durch chemische Substanzen, durch Medikamente, Drogen und Alkohol verändert; elektrische Reizungen des Gehirns können weit zurückliegende Erinnerungen detailgetreu wiedererwecken. Viele Krankheiten beruhen auf

körperlichen Fehlfunktionen. Und wenn bestimmte Gehirnfunktionen ausfallen, dann werden auch bestimmte Wahrnehmungs- und Handlungsweisen unmöglich. Unter dieser Perspektive scheint es fast so, als wäre der Geist nur eine Manifestation materieller Strukturen. Doch andererseits greifen wir Tag für Tag auf eine Erfahrung zurück, die für die Orientierung im Alltag und die Einschätzung anderer Menschen unverzichtbar ist: Wir lesen an der Körperhaltung eines Menschen ab, was in seinem Inneren vorgeht. In Blicken und Gesten drücken sich seelische Vorgänge aus. Eine Umarmung kann mehr als Worte Geborgenheit, ein Händedruck Anteilnahme oder Freude vermitteln. Und dabei gehen wir nicht davon aus, dass der Druck der Hand physikalisch zu beschreiben sei und die sie verursachende Absicht rein geistig sei. Im Händedruck manifestiert sich die Absicht; Seelisches wird körperlich gespürt. Auch eine rein körperliche Erkrankung, Magenbeschwerden, Herzrhythmusstörungen oder Kreislaufbeschwerden, können durch seelische Konflikte und d.h. durch die Bedeutung ausgelöst werden, die ein Ereignis für einen bestimmten Menschen hat; und erst wenn die seelische Ursache verstanden ist, verschwinden auch die körperlichen Symptome. Offensichtlich beruht also die menschliche Identität auf der Einheit von zwei verschiedenen Momenten, von Leib und Seele. Keines scheint sich eindeutig aus dem anderen ableiten zu lassen, und doch gehören beide zusammen. Doch auch aus dieser Formulierung erwächst ein neues Problem: Was geschieht, wenn ein Mensch stirbt? Verlöscht mit den körperlichen Funktionen auch der Geist? Die Antwort auf die Frage, wie Leib und Seele miteinander verbunden sind, entscheidet daher über nichts Geringeres als das menschliche Selbstverständnis insgesamt. Sie bestimmt unser alltägliches Handeln, medizinische Therapien, ethische Entscheidungen und religiöse Überzeugungen.

II Die Wurzeln der heutigen Problematik

1 Dualismus

Doch wie konnte es eigentlich dazu kommen, dass wir uns heute so schwer tun, das Zusammenspiel körperlicher und seelischer Prozesse zu denken? Wieso ist die Vorstellung, dass die Seele den Leib durchdringt, bestenfalls in der Alltagserfahrung latent gegenwärtig? Die Wurzeln der heutigen Problematik reichen zurück bis in die Renaissance. Sie spiegelt sich in der Kunst ebenso wie in der Wissenschaft.

Die klassische Mechanik, die Galilei begründet hatte, zeigte, dass man keine geistigen Potenzen benötigt, um die Bewegung einer Kugel oder den Fall eines Steines zu erklären. Keine Engel oder Dämonen, sondern mathematisch formulierbare Naturgesetze hielten, so erkannte Kepler, die Planeten auf ihren Bahnen. Um die Bewegung von Körpern zu verstehen, genügte die Gesetze der Mechanik. Ziele und Zwecke waren für ihre Erklärung unnötig. Dadurch erschien auch das Universum nicht mehr wie

ein riesiger Organismus, sondern wie ein minutiös konstruiertes Uhrwerk, ein Spiegel der vollendeten Kunstfertigkeit Gottes, wie der Chemiker Robert Boyle schrieb: "Das Universum gleicht einer seltenen Uhr, etwa der des Straßburger Münsters, in der alle Dinge so klug ersonnen sind, dass sie, nachdem die Maschine einmal in Gang gesetzt ist, nach dem ursprünglichen Entwurf des Erbauers von alleine funktionieren und die Bewegungen keine besonderen Eingriffe von Seiten des Erbauers oder irgendeines von ihm beauftragten, vernunftbegabten Wesens erfordern."^[1] Lediglich die 'Weltmaschine' als Ganze dient als Schöpfung Gottes einem Endzweck, so dass die mechanische Beschreibung der Welt der teleologischen untergeordnet wird.^[2]

In der platonischen, aristotelischen und stoischen Tradition galt der Vergleich der Natur mit einer perfekten Maschine, bei der ein Rädchen reibungslos ins andere greift, als völlig abwegig. Es war genau umgekehrt: Die Kunstfertigkeit, die Technik sollte sich die Natur zum Vorbild nehmen und sie nachahmen. Die ersten Fluggeräte waren den Schwingen der Vögel nachgebildet. Die Eigendynamik der Natur galt als unverfügbar und entzog sich der Berechenbarkeit und der planenden Konstruktion. Die Natur, so hatte Plotin betont, sei nicht mit einem 'mechanischen Hebelspiel' zu vergleichen, sondern 'natura naturans', schöpferische Dynamik. Seit der Renaissance galt dagegen zum ersten Mal etwas, das technisch hergestellt wird, ein einfaches mechanisches Gerät, als Nachbildung des Universums. Die Maschine, höchster Inbegriff dessen, was der Mensch selbst aufgrund eigener Pläne und für eigene Zwecke anfertigen kann, wird damit zum Modell der Natur. Damit verschwindet der Unterschied zwischen Natürlichem und Künstlichem; beide haben dieselbe Seinsstruktur. Die Veränderung in der Metapher, in der man die Natur interpretiert, wird auch die des menschlichen Körpers betreffen.

In der Kunst entdeckten Maler wie Michelangelo, Tizian und Raphael die Schönheit der menschlichen Proportionen neu. Doch um ihr Ebenmaß zu zeichnen, genügte es nicht mehr, die äußeren Formen abzubilden. Man musste, so belegen die Studien von Leonardo da Vinci, auch die Anatomie des Leibes genau kennen. Durch anatomische Studien an Leichen und durch Vivisektionen erschlossen sich die Verspannungen der Muskeln, Sehnen und Knochen und die feinen Verästelungen der Adern. Doch welche Kräfte waren es, die das Blut durch die Adern trieben, die Muskeln anspannten und die Beine in Bewegung versetzten? Vor allem die anatomischen Studien an toten Objekten legten den Schluss nahe, dass für alle materiellen Körper, belebte wie unbelebte, dieselben Gesetze gelten. Man müsste also, so vermutete der spanische Arzt Gomez Pareira im 16. Jahrhundert, auch alle körperlichen Funktionen mechanisch erklären. Einige Jahrzehnte später formulierte René Descartes das Modell von Leib und Seele, das die Diskussion bis heute prägt: Die materielle Welt, die *res extensa*, ist für ihn nur durch räumliche Ausdehnung und unbegrenzte Teilbarkeit bestimmt. Die Materie ist reiner Stoff, ohne innere Kraft und

formende Dynamik. Die Bewegung der einzelnen materiellen Teilchen erfolgt durch mechanische Kräfte, durch Druck, Zug oder Stoß. Auch Lebewesen, Pflanzen, Tiere und sogar der menschliche Körper erscheinen nur als besonders raffiniert konstruierte Maschinen. Die ganze Natur, so hoffte Descartes, könne daher mit Hilfe der Mathematik klar und vollständig erkannt werden.

Um die Funktionsweise einer Maschine zu verstehen, muss man nur wissen, wie Ursachen und Wirkungen sich bedingen. Sie ist gleichgültig gegen Glück und Schmerz, Ziele und Werte. Kriterium ihrer Qualität ist allein ihre Effizienz. Man kann sie in einzelne Teile zerlegen und sie wieder aus ihnen zusammensetzen; man kann einige Teile ersetzen, ohne die Funktionsganzheit zu zerstören. Interpretiert man den menschlichen Körper im Bild der Maschine, dann genügt es für die Diagnose einer Störung, jeweils einzelne Organe, die Leber, die Nieren oder das Herz genau zu untersuchen. Durch Transplantationen können kranke Organe gegen gesunde ausgetauscht werden, die einem anderen Körper entnommen wurden. Wie sich die seelische Befindlichkeit auf die leiblichen Funktionen auswirkt, ist für diese Perspektive irrelevant.

Doch wie kam Descartes zu dem Schluss, dass auch der menschliche Körper mechanisch zu erklären sei? Nur durch die Sinne, so das Argument, wissen wir von der Außenwelt. Doch machen wir nicht immer wieder die Erfahrung, dass Proportionen verzerrt, Farben und Gerüche durch eine Krankheit verfälscht sind und dass jeder Mensch die Temperatur eines Gegenstandes oder Geräusche etwas anders wahrnimmt? Auch die sinnlichen Qualitäten selbst können sich verändern: Wachs etwa kann sich kühl und fest anfühlen, bei einer höheren Temperatur dagegen flüssig und durchsichtig werden. Die Sinne, so argumentiert Descartes, können daher kein sicheres Wissen über die Welt vermitteln. Weder sind die Informationen zuverlässig, die unsere Sinne uns liefern, noch sind die sinnlichen Qualitäten der Gegenstände selbst für diese wesentlich.

Aber können wir wenigstens sicher sein, dass es das, was wir sehen, wirklich gibt? Um diese Frage zu beantworten, macht Descartes ein äußerst aufschlussreiches Gedankenexperiment: „Indessen gibt es doch am Ende sehr vieles, woran man nicht zweifeln kann; so z. B. dass ich jetzt hier bin, dass ich, mit meinem Winterrock angetan, am Kamin sitze, dass ich dieses Papier mit den Händen betaste und ähnliches; vollends dass diese Hände selbst, dass überhaupt mein ganzer Körper da ist, wie könnte man mir das abstreiten? Ich müsste mich denn mit ich weiß nicht welchen Wahnsinnigen vergleichen, deren ohnehin kleines Gehirn durch widerliche Dünste aus ihrer schwarzen Galle so geschwächt ist, dass sie hartnäckig behaupten, sie seien Könige, während sie bettelarm sind, oder in Purpur gekleidet, während sie nackt sind. - Vortrefflich! - Als ob ich nicht ein Mensch wäre, der des Nachts zu schlafen pflegt, und dem dann genau dieselben, ja bisweilen noch weniger wahrscheinliche Dinge im Traume begegnen, als jenen im Wachen! Wie oft doch kommt es vor, dass ich mir all diese

gewöhnlichen Umstände während der Nachtruhe einbilde, etwa dass ich hier bin, dass ich, mit meinem Rocke bekleidet, am Kamin sitze, während ich doch entkleidet im Bette liege!“^[3]

Alles, so lautet das Ergebnis des Experimentes, was man mit den Sinnen wahrnimmt, die Empfindungen und sogar der eigene Leib selbst, könnten eine pure Täuschung sein, ein bloßer Traum, ein leeres Gegaukel von Phantasiebildern oder der listige Trug eines bösen Geistes. Auch Augustinus hatte an der Wahrheit der Sinneserkenntnis gezweifelt; doch erst Descartes geht soweit, dass er daran zweifelt, dass es die sinnliche Welt überhaupt gibt. Es ist nur folgerichtig, dass Descartes, zumindest hypothetisch, auch die Existenz des eigenen Körpers bezweifelt. Wie alle anderen Dinge wird auch er mit den Sinnen wahrgenommen. Damit hat Descartes allerdings einen verhängnisvollen Schritt vollzogen: Der eigene Leib erscheint wie alle anderen Körper nur noch wie ein Objekt der Außenwelt, das den Gesetzen der Physik untersteht. Unberücksichtigt für die Bestimmung des Leibes bleibt dagegen, dass er auch von innen erlebt wird. Die Erfahrung, dass wir Lust und Schmerz nur am eigenen Leib erleben, war zwar auch Descartes nicht fremd. Doch sie gewinnt nun einen rein instrumentellen Charakter: Sie dient nur dazu, dem Geist anzuzeigen, was für den Körper zuträglich und was schädlich ist. Qualifizierte Sinneswahrnehmungen tragen jedoch nichts zum Selbst- und Weltverhältnis des Menschen bei. Aufgrund der Bestimmung der Körper durch Ausdehnung und Teilbarkeit gelten Farben, Töne, Tastqualitäten und Gerüche als rein subjektive Empfindungen, die auch dem Geist nur durch seine enge Verbindung mit dem Körper zukommen.

Doch nicht nur die Sinnesempfindungen, auch die einzelnen Gedankeninhalte könnten falsch sein. Unbezweifelbar ist nur, dass ein Ich diese wahren oder falschen Gedanken, diese wirklichen oder trügerischen Empfindungen denkt. Die Erkenntnis des Geistes ist also ursprünglicher, gewisser und klarer als die des Körpers. Die menschliche Identität, so schließt Descartes, beruht nicht auf dem Leib, sondern auf dem sich seiner selbst bewussten Ich, der 'res cogitans'. Es allein bildet eine unräumliche, immaterielle und daher auch unteilbare Einheit. „Kann ich noch behaupten, auch nur das geringste von alledem zu besitzen, wovon ich oben gesagt habe, es gehöre zur Natur des Körpers? Mit gespannter Aufmerksamkeit denke ich immer wieder darüber nach, - nichts fällt mir ein, und ich werde es müde, fruchtlos immer dasselbe zu wiederholen. Wie verhält es sich aber mit dem Empfinden? Auch das kommt ohne Körper nicht zustande, auch glaubte ich sehr vieles während des Traumes zu empfinden, von dem ich hernach bemerkte, dass ich es nicht empfunden hatte. Denken? Hier liegt es: Das Denken ist's, es allein kann von mir nicht getrennt werden. Ich bin, ich existiere, das ist gewiß. Wie lange aber? Nun, solange ich denke.“^[4] Nur der menschliche Geist wird aus der Perspektive der ersten Person wahrgenommen; diese ist für das Verständnis des Bewusstseins wesentlich, und sie ist nur für das menschliche Bewusstsein entscheidend.

Damit gehören Körper und Geist zu zwei völlig verschiedenen Seinsbereichen. Dass man auch mentale Funktionen wissenschaftlich objektivierend betrachten kann, kommt Descartes noch nicht in den Sinn.

Wie sehr sich mit der rein naturwissenschaftlichen Erklärung der physischen Welt auch das Selbstverständnis des Menschen verändert, zeigt sich an einem Beispiel, auf das wir an späterer Stelle unter einer etwas anderen Perspektive noch einmal zurückkommen werden: Es handelt sich um die Frage, wie es eigentlich möglich ist, dass wir die Welt überhaupt sehen. Schon Platon hatte diese Frage gestellt, doch seine Antwort fällt völlig anders aus als die von Descartes: Gäbe es, so argumentiert Platon, in der Welt keine Strukturen, keine fest umrissenen Dinge, keine Unterschiede und Grenzen, dann würde der suchende Blick nirgendwo einen Halt finden. Er würde blind ins Leere stoßen, weil es nichts gäbe, was überhaupt erkennbar wäre. Damit wir sehen können, muss es also etwas geben, das sichtbar ist. Doch damit wir die Dinge tatsächlich wahrnehmen, müssen wir auch die entsprechenden Sinnesorgane haben. Die Funktionsweise der Augen erklärt Platon allerdings noch nicht durch eine physiologische Reaktion auf äußere Reize. Sehen ist für ihn der Ausdruck einer inneren, seelischen Aktivität, ein zielgerichteter Akt des Bewusstseins. Es kommt darauf an, etwas zu sehen. Die Augen selbst sind von einem milden Licht erfüllt, das von ihnen ausströmt. In den physischen Organen kommt der geistige Akt zur Erscheinung. Er wird dadurch vermittelt des leiblichen Ausdrucks auch für andere sichtbar. Man erkennt in den Augen eines anderen Menschen seine Absicht, die Blickrichtung. Erst im Medium dieses 'Sehstrahls' erschließt sich die Welt in der Fülle ihrer Farben und Formen. Die Welt zeigt sich so, wie sie für den sie erlebenden Beobachter ist. Doch weder die Dinge noch das Sehvermögen in seinem physisch-geistigen Doppelsinn genügen, um zu erklären, damit wir die Welt tatsächlich sehen. In vollkommener Dunkelheit wäre jede Wahrnehmung unmöglich. Erst das Licht der Sonne verleiht den Dingen ihre Konturen und damit zugleich den Augen ihr Sehvermögen. Durch das Licht der Sonne entsteht eine Welt, die Gesehenes und Sehenden umschließt.

Nehmen wir den Gedanken ernst, dass Erkenntnis bei Platon mit dem Sinnlichen beginnt, dann ist das Sehen der Welt ein erster Schritt, um sie zu erkennen. So wie die Augen auf den Sehakt verweisen, so verweisen die sinnlich sichtbaren Dinge auf ihre sie tragenden immateriellen Ideen. Nicht nur beim Sehen, so schließt Platon, auch beim Erkennen spielen drei Momente ineinander: Die Welt muss eine gewisse Struktur haben, sie muss also erkennbar sein. Außerdem muss der menschliche Geist die Ordnung der Dinge erkennen können; er muss - modern gesprochen - an den Erkenntnisgegenstand angepasst sein. Was aber verleiht dem Kosmos seine Ordnung und den Menschen ihr Erkenntnisvermögen? Es ist die 'Idee des Guten', die in der geistigen Welt eine ähnliche Funktion übernimmt wie

die Sonne in der sinnlichen Welt. Diese Quelle allen Seins, die Gottheit selbst, wird im Sonnen- und im Höhlengleichnis als geistiges Licht interpretiert.^[5] Platon unterscheidet zum ersten Mal in der abendländischen Geistesgeschichte drei verschiedene Formen von Licht: das der physischen Sonne, das des menschlichen Geistes und schließlich das eines transzendenten Seins. Sie haben nicht nur verschiedene Funktionen, sondern gehören auch zu unterschiedlichen Ordnungen der Wirklichkeit. Nur durch das 'Licht des Bewusstseins' erschließt sich den Menschen sowohl die sinnliche wie die geistige Welt.

Betrachtet man das Licht dagegen nur unter der physikalischen Perspektive, dann erscheint es nicht mehr als Ausdruck einer schöpferischen Dynamik und als Sinnbild des Geistes, sondern als ein materielles Objekt, dessen Ausbreitung den Gesetzen der Optik gehorcht. In dem Maße, in dem das Licht zu einem materiellen Objekt wurde, trennt sich die wissenschaftliche Erklärung vom dichterischen und religiösen Empfinden. Mit der Erklärung des Lichts verändert sich auch die des Sehens. Auch dieser Prozess spiegelt sich auch in der Kunst: Irgendwann zwischen 1412 und 1425 fertigte Filippo Brunelleschi, der Baumeister der Florentiner Domkuppel, die erste Zeichnung in Zentralperspektive an. Mehr als die Gesetze der euklidischen Geometrie, die seit Jahrhunderten bekannt waren, war dazu nicht notwendig. Und dennoch bedurfte es einer neuen Art zu sehen, um die Schwelle zu einer objektiven Sicht der Welt zu überschreiten. Brunelleschi verzichtete auf die Darstellung der geistigen Ordnung, die die körperliche Größe der Gestalten an ihrer Bedeutung für den Weltenlauf maß, und konzentrierte sich ausschließlich auf die Geometrie des Raumes. Dadurch schuf er ein getreues Abbild der wirklichen Proportionen der Dinge, die sich mathematisch exakt berechnen lassen.^[6]

Wenn es stimmt, dass der Blick bei der Erschließung des Raumes den Gesetzen der Geometrie folgt, dann entsteht allerdings eine brisante Frage: Wie und vor allem wo greift der menschliche Geist in den Akt des Sehens ein? Descartes' Theorie ist beispielhaft für die Schwierigkeiten, die sich aus dem Versuch ergeben, auch den menschlichen Leib ausschließlich naturwissenschaftlich zu betrachten. Dann nämlich muss sich auch die Funktionsweise des Auges mit den Gesetzen der Mechanik und der Optik erklären lassen. Zunächst, so erläutert Descartes, bündelt der 'Sehapparat' die von außen einfallenden Lichtstrahlen wie eine Linse; erst dann werden die so entstandenen Abbildungen der Außenwelt von einem geistigen Prinzip, das in gewisser Weise 'hinter' den Augen sitzt, 'wahrgenommen'. So wie ein Experimentator die Daten seiner Versuchsanordnung auswertet, so liest das denkende Ich die Sinnesreize ab, die auf das Auge treffen. Der Akt des Sehens selbst erscheint nicht mehr, wie bei Platon, als der zielgerichtete Ausdruck einer seelischen Aktivität, sondern als eine mechanische Reaktion auf Reize. Das Auge strahlt kein Licht mehr aus, es

erscheint als 'camera obscura', als 'dunkle Kammer',^[7] die wie ein Photoapparat erst durch das physische Licht der Außenwelt erhellt wird. In einer mechanisch konzipierten Natur kann sich der Mensch sich nicht mehr gleichzeitig als natürliches Wesen und als unverwechselbare Person mit der Fähigkeit, Zielen zu folgen und nach ethischen Werten zu urteilen, verstehen. Als Subjekt des Denkens und Handelns steht er einer kausalmechanisch erklärten Natur, zu der auch sein eigener Leib gehört, gegenüber. Das menschliche Ich ist weltlos geworden – obwohl, wie Descartes am Ende der 'Meditationen' nachdrücklich versichert, niemand ernsthaft zweifeln könne, dass es eine Welt gibt und der Mensch einen Körper hat. Die eigene Identität beruht auf der Vergewisserung in sich selbst, in einer Innerlichkeit, die letztlich weder den anderen Menschen noch den eigenen Leib noch die Natur benötigt.

Dennoch muss sich auch Descartes' Theorie zumindest mit einigen Beobachtungen decken. Ein Argument, dass Descartes für die Trennung von Körper und Geist anführt, ist, dass bei einer Amputation der Gliedmaßen zwar der Körper zerstückelt werde, nicht jedoch der Geist. Die These, der Körper sei für die persönliche Identität letztlich unwichtig, gewinnt daher an Prägnanz, wenn man sie mit extremen Erfahrungen konfrontiert: Bei Menschen, die vom Hals an querschnittsgelähmt sind, die durch Amputationen Teile ihres Körpers verloren oder durch eine Muskelerkrankung sogar die Beherrschung von Atmung und Sprachvermögen eingebüßt haben, hat sich die eigene Identität in keiner Weise verringert. Ohne Zweifel hat sich das Lebensgefühl tiefgreifend verändert, auch die Erfahrungen, die sie machen und die Bedeutung, die sie haben; doch das Bewusstsein der eigenen, unverwechselbaren Identität ist geblieben. Es ist unteilbar und beruht nicht auf dem Leib in seiner Zerbrechlichkeit, sondern auf dem individuellen Geist.

Der cartesische Dualismus lässt freilich ein entscheidendes Problem ungelöst: Wie kann der immaterielle Geist den Körper überhaupt steuern und ihn zum Instrument seiner Entscheidungen machen? Descartes selbst glaubte, dass die Seele über die Zirbeldrüse die willkürlichen Handlungen des Körpers steuert.^[8] Doch damit geriet seine Theorie in einen unlösbaren Widerspruch zur klassischen Mechanik, für die jede körperliche Wirkung eine körperliche Ursache haben musste. Eine kausale Einwirkung, eine Energieübertragung von Intentionen, Zielen und Absichten auf mechanische Prozesse ist ausgeschlossen. Wie aber kann man dann erklären, dass unsere Absicht etwas Bestimmtes zu tun tatsächlich auch zu den entsprechenden körperlichen Bewegungen führt?

2 Parallelismus

Spinoza und Leibniz haben auf dieses Problem mit einem psychophysischen Parallelismus geantwortet. Wie Descartes waren auch Spinoza und Leibniz davon überzeugt, dass die Körperwelt mechanisch, ohne die Annahme von Zielen und Zwecken, zu beschreiben sei. Doch mit

Entschiedenheit schlossen beide eine gegenseitige Beeinflussung von körperlichen und seelischen Prozessen aus. 'Kein Körper', so argumentiert Spinoza in der 'Ethik', 'kann durch einen Gedanken und kein Gedanke durch einen Körper begrenzt werden.'^[9] Körperliche und geistige Funktionen folgen je eigenen Gesetzen; sie lassen sich nicht aufeinander reduzieren noch interagieren sie miteinander.

Dennoch besteht der Mensch aus Körper und Geist. Er bewertet die Ereignisse, er misst ihnen eine Bedeutung bei, er interpretiert sie. Und genau dies lässt sich aus mechanischen Prozessen nicht ableiten. Dann aber stellt sich die Frage, wie körperliche und geistige Prozesse derart zusammenpassen, dass wir überhaupt gezielt handeln können. Wie kann man diese Art einer hochpräzisen Koordination erklären, die ohne eine kausale Interaktion auskommt? Für Spinoza sind sie die Modifikation von zwei verschiedenen Attributen der einen göttlichen Substanz. Die Welt ist von Anfang an so gebaut, dass physische und geistige Prozesse perfekt korreliert sind. Obwohl sie sich nicht wechselseitig beeinflussen, ist jede seelische Regung, jeder Gedanke und jedes Gefühl, von einem physiologischen Prozess begleitet. Leibliche Prozesse können nicht als Ausdruck der seelischen Befindlichkeit gedeutet werden; aber auch umgekehrt können aus leiblichen Prozessen keine Vorstellungen, Bedeutungen und Ziele abgeleitet werden. Und doch gehören beide zusammen. Die Erklärung des psycho-physischen Parallelismus führt deshalb zum Seinsgrund der Welt, zu Gott.

Wie kommt es, dass wir überhaupt von uns selbst wissen? Genügt dazu, wie Descartes glaubte, das denkende Ich? Für Spinoza wird der menschliche Körper von den Einflüssen der Umwelt auf unterschiedliche Weise berührt. Dabei bleibt es nicht, wie bei der Berührung zwischen toten Körpern, bei einer rein physikalischen Kraftübertragung. Die Berührung wird empfunden und ihr wird eine bestimmte Bedeutung beigelegt. Diese Bedeutung kommt dadurch zustande, dass jeder Mensch ein Interesse daran hat, zu leben, sich selbst zu erhalten. Die Affektionen des Körpers sind daher aufgrund des psycho-physischen Parallelismus von einer bestimmten Vorstellung von einem Objekt begleitet. Es wird danach bewertet, ob es für die Selbsterhaltung schädlich oder nützlich ist. Das Erste, was für Spinoza das Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist daher die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges, und zwar des eigenen Körpers.^[10] Geist und Körper sind vereinigt, weil jedem Körper eine Idee entspricht und jede Idee wiederum die Idee eines Körpers ist. Vermittelt durch die Affektionen des eigenen Leibes nimmt der Geist auch andere Körper wahr, so dass sich die Welt nur durch die Leiblichkeit erschließt; gleichzeitig empfindet der Geist durch die Berührungen der anderen Körper auch den eigenen Leib. Selbst- und Weltbezug sind daher nicht voneinander zu trennen.

In ausdrücklicher Kritik an Descartes vertiefte Leibniz den psycho-physischen Parallelismus Spinozas. Mit Entschiedenheit hält auch Leibniz

daran fest, dass die Bewegung der Körper und ihre Wechselwirkungen nur aus deren eigener Beschaffenheit mit Hilfe der Mechanik zu erklären sei. Um die Fragen nach dem kausalen Zusammenhang des materiellen Geschehens zu beantworten, genügt die Mechanik vollkommen, so dass ein Rückgriff auf göttliche Kräfte oder substantielle Formen unstatthaft ist. „Was das Wesen des Körpers angeht, so habe ich häufig ausgeführt,... dass sich alle Phänomene in den Körpern mechanisch erklären lassen.“^[11] Und, noch prononcierter: „Alles das, was im Körper der Menschen und Tiere vor sich geht, ist ebenso mechanisch, wie das, was in einer Uhr vor sich geht.“^[12]

Doch aus mechanischen Kräften lässt sich nicht die Vielfalt unterschiedlicher Lebewesen, ja, noch nicht einmal die Vielgestaltigkeit der Materie ableiten. Die Ursache für die Vielfalt der Seienden sieht Leibniz in Monaden, die unteilbare, nicht zusammengesetzte und unausgedehnte Gestaltprinzipien sind. Die Monaden sind keine Bestandteile von Körpern, sondern schöpferische Kräfte, die die Vielgestaltigkeit der Seienden erzeugen. Nicht nur der menschliche Geist, sondern in allen Seinsbereichen, sogar in Atomen, sind immaterielle Prinzipien wirksam - wenn auch in unterschiedlicher Komplexität.

Wie Spinoza erklärt auch Leibniz die Korrelation dieser beiden unterschiedlichen Formen von Kausalität durch die Struktur der Welt, d.h. durch den göttlichen Schöpfungsakt. Die Bewegungen des Leibes und des Geistes sind durch göttlichen Ratschluss in vollkommener Harmonie miteinander koordiniert. Während sich der menschliche Leib nach mechanischen Gesetzen bewegt, folgt die Seele Zielen und Werten. Leib und Seele entsprechen zwei verschiedenen Uhren, deren Gang so reguliert ist, dass alle Gedanken, Gefühle, Wünsche und Leiden, die in der Seele vor sich gehen, im mechanischen Geschehen des Leibes eine exakte Entsprechung haben. „Daher verändern die Seelen oder Lebensprinzipien nichts am gewöhnlichen Lauf der Körper. Die Seelen folgen ihren Gesetzen, die in einer gewissen Entwicklung der Vorstellungen, entsprechend Gütern und Übeln, bestehen; und auch die Körper folgen ihren Gesetzen, die in den Regeln der Bewegung bestehen. Und dennoch begegnen sich diese beiden Seinsbereiche von völlig verschiedener Art und stimmen miteinander überein wie zwei vollkommen nach demselben Maß eingerichtete Uhren, wenn auch vielleicht von gänzlich verschiedener Konstruktion. Das ist es, was ich prästabilierte Harmonie nenne.“^[13]

Anders als bei Descartes beruht bei Spinoza und Leibniz die menschliche Identität auf Körper und Geist. Es genügt nicht, sich mit anderen Menschen nur über theoretische Fragen zu einigen; man muss sich mit ihnen auch über vitale Bedürfnisse verständigen. Für Spinoza erfüllt sich daher das Ziel des Lebens nicht in einer weltabgewandten Innerlichkeit, sondern im Zusammenleben mit anderen. In der Natur, so betont er, 'gibt es nichts das für den Menschen nützlicher wäre als ein Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt.'^[14] Durch den Leib, so ergänzt Leibniz, ist der Mensch auch

mit allen anderen Lebewesen verbunden. Er ist ein Glied in der 'Kette der Lebewesen', die von der unbelebten Materie über Pflanzen und Tiere bis zu Gott reicht. In irgendeiner Weise wirkt alles, was im Weltall vor sich geht, auf den menschlichen Leib ein. Die meisten Einflüsse sind allerdings so schwach, dass sie nicht mehr empfunden werden können. Im buchstäblichen Sinne sind die Menschen 'Kosmopoliten', Bewohner des Universums.

Der Preis des Parallelismus ist freilich der Verzicht auf die Freiheit spontan zwischen Alternativen wählen zu können. Dazu müsste der Geist in körperliche Prozesse eingreifen und sie bestimmen können. Rätselhaft bleibt auch, wie sich das seelische Empfinden in der Mimik oder in einer Geste ausdrücken kann.

Obwohl heute die Erklärung der Korrelation von Leib und Seele durch eine in Gott begründete prästabilisierte Harmonie im allgemeinen nicht akzeptiert wird, ist das Problem selbst weiterhin ungelöst: Naturwissenschaftlich erklärbar ist nach wie vor nur die Weiterleitung von Sinnesreizen durch das Nervensystem und deren neuronale Verarbeitung im Gehirn. Und zumindest bei uns selbst machen wir die Erfahrung, dass wir Farben, Gerüche und Töne wahrnehmen, Absichten und Zielen folgen und Ereignisse beurteilen. Mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Analyse des Gehirns lässt sich jedoch nicht erklären, wie diese Innenperspektive entsteht und wie sie das Verhalten beeinflussen kann. Da sich die Perspektive der ersten Person weder einfach leugnen noch aus der Außenperspektive des Gehirns ableiten lässt, sprechen auch heute viele Neurophysiologen von einer 'Korrelation' von körperlichen und mentalen Zuständen. Unklar bleibt dabei freilich, welchen Sinn es macht, von der Freiheit und der Verantwortungsfähigkeit eines Menschen zu sprechen, wenn Absichten, Werte und Ziele das Verhalten nicht wirklich, im alltäglichen Handeln also, steuern können. Heute ist das Modell des psycho-physischen Parallelismus daher vor allem im Kontext neurophysiologischer Debatten um das Gehirn-Geist-Problem populär. Es ist ein Zugeständnis, dass es mit den naturwissenschaftlichen Mitteln bisher nicht gelungen ist, das Entstehen und die Funktion der Wahrnehmungen zu erklären, die wir unter der Perspektive der ersten Person selbst erleben. Wie verwandeln sich die unzähligen Daten, die in jedem Augenblick auf unsere Sinne treffen, in qualifizierte Perzeptionen mit einer bestimmten Bedeutung, in Farben, Gerüche, Gefühle und Gedanken? Und wie entsteht das Gefühl, eine Absicht zu haben, ein Ziel zu verfolgen und eine freie, spontane Entscheidung zu fällen, die sich aus den vorhergehenden Umständen nicht kausal ableiten lässt? Der Parallelismus trägt dem Rechnung, dass es die Perspektive des erlebenden Menschen gibt und sich diese nicht in die der dritten Person, die die Naturwissenschaften einnehmen, auflösen lässt. So schreibt etwa der Bremer Neurophysiologe Gerhard Roth, der selbst davon ausgeht, dass die neuronalen Prozesse die Grundlage der geistigen Funktionen darstellen: „Geist wird ... als ein

persönlicher Zustand verstanden, der Bewusstsein, Ich-Empfindung, bewusste Wahrnehmung, Denken, Vorstellen, Erinnern, Wollen und Gefühle umfasst und in aller Regel deutlich von Zuständen unseres Körpers und von Dingen und Zuständen der 'Außenwelt' unterschieden wird. ... Gehirn und Geist hängen offenbar eng zusammen; wie eng, das hängt vom Stand des räumlichen und zeitlichen Auflösungsvermögens der derzeit anwendbaren Registriermethoden ab. Wir werden uns aber mit einer aus praktischen Gründen nicht übersteigbaren Grenze der Berechenbarkeit und Voraussagbarkeit abfinden müssen, wie dies die Naturwissenschaften überall bei der Behandlung komplexer Systeme tun. Angesichts alles verfügbaren Wissens ist es also vernünftig, von einer im Rahmen der experimentellen Überprüfbarkeit liegenden strengen Parallelität zwischen Mentalem und Neuronalem auszugehen.“[\[15\]](#)

3 Materialistischer Monismus

Die Mängel dualistischer Interpretationen führten schon im 18. Jahrhundert Julien Offray De La Mettrie zu der These, dass sich geistige Zustände aus physiologischen Prozessen ableiten lassen. La Mettrie konnte sich auf die Beobachtungen der neuen experimentellen Medizin und vergleichenden Anatomie berufen. Die Manipulierbarkeit der seelischen Befindlichkeit durch Reize, durch Stromstöße oder Drogen war für ihn ein Beweis, dass sich Gefühle und Gedanken aus Muskelbewegungen, Nervenimpulsen und der Zusammensetzung der Körpersäfte erklären lassen. Die Qualitäten der Seele, ihre Sensibilität oder ihre Dumpfheit, wurden nur von der Beschaffenheit der 'Körpermaschine' bestimmt. "Befassen wir uns nun etwas detaillierter mit diesen Triebfedern der menschlichen Maschine. Geschieht es nicht rein mechanisch, wenn sich der Körper, in Schrecken versetzt beim Anblick eines unerwarteten Abgrundes, zurückzieht? dass die Augenlider sich bei einem drohenden Schlag senken? Die Seele ist also nur ein leerer Begriff. Setzt man nur das geringste Bewegungsprinzip voraus, so werden die belebten Körper alles haben was sie brauchen, um sich zu bewegen, zu fühlen, zu denken, zu bereuen - kurz, um sich in der physischen wie in der moralischen Welt richtig zu verhalten. Ziehen wir also die kühne Schlussfolgerung, dass der Mensch eine Maschine ist, und dass es im ganzen Universum nur eine einzige Substanz gibt.“[\[16\]](#)

De La Mettrie unterscheidet nicht mehr den denkenden Geist von der ausgedehnten Materie; im Unterschied zu Spinoza gibt es für ihn kein Moment der Selbstverursachung und der Freiheit mehr; und im Unterschied zu Leibniz denkt er nicht darüber nach, ob es immaterielle, einheitsbildende Prinzipien in der Materie gibt. Alle Gefühle und Gedanken lassen sich rein mechanisch aus Muskelbewegungen, Nervenimpulsen und der Zusammensetzung der Körpersäfte erklären.[\[17\]](#) Auch das Denken ist nur ein Gefühl, das mit der Muskelbewegung erlischt. Das Temperament und die Qualität der Seele hängen allein von der Beschaffenheit der Organe und damit von der Zusammensetzung der 'Körpermaschine' ab.[\[18\]](#) Alle

Lebensprozesse werden mechanisch gedeutet. “Der Mensch ist eine Maschine.”^[19] Zum ersten Mal wird die Maschinenmetapher auf den ganzen Menschen, auf Körper und Geist, angewandt.

Das Weltganze und seine Teile, der Mensch und die anderen Lebewesen, funktionieren nach denselben Gesetzen. “Ziehen wir also die kühne Schlussfolgerung, dass der Mensch eine Maschine ist, und dass es im ganzen Universum nur eine einzige Substanz – in unterschiedlicher Gestalt – gibt.”^[20] Die Frage nach einem Ziel des Lebens stellt sich für De La Mettrie konsequenterweise nicht mehr; er analysiert lediglich, wie die ‘Maschine Mensch’ funktioniert. Auch die Frage, ob und in welcher Weise ethisches Handeln möglich ist, das nicht nur auf quasimechanischer Gewohnheitsbildung, sondern einem gewissen Grad an Entscheidungsfreiheit beruht, diskutiert er nicht. Wenn es stimmen würde, dass psychische Prozesse durch physiologische kausal erzeugt werden, dann gäbe es kein Moment der Unbedingtheit, keine Freiheit von kausaler Determination und damit auch keine Freiheit zu einem ethischen Urteil. Nicht nur lässt sich das Sollen nicht aus dem Sein ableiten, sondern es könnte gar kein Sollen mehr geben.

Die Darwinsche Evolutionslehre untergrub die dualistische Konzeption von Descartes vollends: Sie zeigte, dass sich die menschliche Form des Bewusstseins im Laufe der Evolution gradweise und in zahllosen Verzweigungen entwickelt hat. Je besser ein Lebewesen die Umwelt wahrnimmt, desto flexibler wird sein Verhalten. Es kann seine vitalen Bedürfnisse, Hunger, Durst oder Sexualtrieb, gezielter befriedigen und sich leichter an neue Lebensbedingungen anpassen. Das Bewusstsein brachte daher für die Anpassung an die Umwelt im Kampf ums Überleben einen entscheidenden Vorteil. Die genuin menschliche Fähigkeit, sich Situationen vorzustellen und Modelle zu entwickeln, machte schließlich ein Kräfte raubendes und möglicherweise tödliches Lernen aus Erfahrungen weitgehend überflüssig.

Darwin selbst kannte die Gene als Mechanismen der Vererbung noch nicht. Seit ihrer Entdeckung in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts durch Watson und Crick werden sie als Speicher der Informationen gedeutet, die sich im Kampf ums Überleben bewährt haben. Das Verhalten des Individuums muss also derart sein, dass die Gene weitergegeben werden. Das Verhalten selbst, so glauben etliche Biologen, sei daher in seinen Grundstrukturen genetisch programmiert. Der Mensch, so formuliert Richard Dawkins provokativ, sei nichts anderes als eine ‘Überlebensmaschine für Gene’. Auch für Menschen gibt es deshalb keinen weiteren Sinn des Daseins als den ‘genetischen Imperativ’.^[21] Ihm dient auch der menschliche Geist als Epiphänomen des Gehirns, das sich durch natürliche Auslese entwickelt hat. Auch die Präferenz für bestimmte ethische Verhaltensmuster und ästhetische Wahrnehmungen ist durch den Prozess von Anpassung und Selektion entstanden. Der Soziobiologe Edward Wilson formuliert: “Das Gehirn existiert, weil es das Überleben und

die Vermehrung jener Gene fördert, die seinen Aufbau steuern. Der menschliche Geist ist ein Mittel des Überlebens und der Reproduktion, und die Vernunft ist nur eine seiner vielfältigen Techniken.”^[22] Nicht nur der körperliche Aufbau des Organismus, sondern auch die Formen der Erkenntnis und das soziale Verhalten werden wesentlich von den Genen determiniert. Dass das biologische Überleben seinerseits Bedingung und Mittel für die Entfaltung von seelisch-geistigen Qualitäten sein könnte, tritt im Kontext dieser Theorie gar nicht in den Blick.

So wie in der Genetik der Körper in seiner Funktion auf genetische Programme zurückgeführt wird, tritt in der Neurophysiologie die Analyse des Gehirns ins Zentrum. Seit dem 19. Jh. wurde in der experimentellen Physiologie das Gehirn selbst, das Organ des Denkens, zum Gegenstand wissenschaftlicher Analysen. Bei Menschen, die im Krieg oder durch Unfälle Gehirnverletzungen erlitten hatten, konnte man wichtige mentale Funktionen lokalisieren. Sind bestimmte Areale des Gehirns zerstört, verliert man die Fähigkeit zu sprechen, sich zu erinnern oder die Handlungen zu koordinieren. Bis heute sehen viele Neurowissenschaftler darin einen Beweis, dass der Geist nur eine Begleiterscheinung, ein Epiphänomen materieller Prozesse ist.

Würde diese These stimmen, dann hätte das Bewusstsein freilich überhaupt keinen Einfluss auf die Steuerung des Verhaltens. Wie ein ohnmächtiger Zuschauer würde es den Lauf der Dinge sehen, ohne ihn verändern zu können. Absichten, Ziele und Werte könnten nirgendwo auf die streng kausale Determination der physiologischen Prozesse einwirken. Das Gefühl, die Urheber unserer Handlungen zu sein, wäre nichts als eine besonders hartnäckige Täuschung. Sie wird, so glauben die Vertreter dieser These, durch die Wissenschaft ebenso unerbittlich entlarvt wie einst der Glaube der Menschen, die Erde ruhe im Mittelpunkt des Weltalls. In ‘Wirklichkeit’ werden die psychischen Zustände durch physiologische Prozesse erzeugt und sind durch sie determiniert. Während die Materie ohne den Geist sein könnte, würde es den Geist ohne die Materie nicht geben.

Wenn das Bewusstsein nur ein Erzeugnis neuronaler Prozesse ist, dann, so folgert der Neurophilosoph Gerhard Roth, gibt es auch kein einheitliches Ich im Sinne von Descartes oder Leibniz. Es gibt nur verschiedene Bewusstseinszustände, die sich vom Wachzustand bis zum traumlosen Tiefschlaf erstrecken und die auseinanderfallen können.

Viele Handlungen erfolgen ohne ins Bewusstsein zu treten. Beim Weg zur Arbeit kann man die Häuser und die Landschaft betrachten, ohne auch nur den geringsten Gedanken auf die eigenen Körperbewegungen zu lenken. Doch bestimmte Tätigkeiten verlangen ein hohes Maß an Aufmerksamkeit. Sie ist, so argumentiert Roth, immer dann notwendig, wenn eine neue Aufgabe bewältigt werden muss, für die noch keine Programme im Gehirn angelegt wurden. Doch für die empirische Neurophysiologie gibt es niemanden, der die Aufmerksamkeit lenkt, sie sammelt, sich konzentriert

oder ablenken lässt. Es ist das Gehirn selbst, das aufgrund äußerer Reize eine Bündelung der Aufmerksamkeit vollzieht, - oder aufgrund fehlender Sinnesreize einen schläfrigen Zustand erzeugt. "Wir können uns die Steuerung von Aufmerksamkeitsbewusstsein so vorstellen: Bei allem, was die Sinnessysteme erregt, muss das Gehirn entscheiden, ob es sich lohnt, sich weiter mit diesen Erregungen zu befassen. In der allerersten, etwa hundert Millisekunden umfassenden vorbewussten Phase der Wahrnehmung wird daher eine Klassifikation nach 'wichtig/ unwichtig' und 'alt/neu' vorgenommen. Wird kein Routineprogramm für etwas gefunden, das gleichzeitig als wichtig zur weiteren Bearbeitung eingestuft wurde, dann muss das Gehirn Anstrengungen unternehmen, diese neue Aufgabe zu bewältigen." [\[23\]](#)

Die Differenz zu Platon und Descartes wird wiederum am Sehvorgang besonders deutlich: Der Sehvorgang wird nun ausschließlich durch die physiologischen Funktionen des Auges und des Gehirns erklärt; auf den sehenden und die Welt interpretierenden Geist wird verzichtet. Die Sinnesorgane reagieren auf Reize, die an das Gehirn weitergeleitet werden; dort werden die Informationen aufgrund von Kategorienschemata verarbeitet, die das Gehirn aufgrund vergangener Erfahrungen angelegt hat. Dadurch wird dann ein situationsadäquates Handeln ausgelöst. Ein 'Ich', das irgendwelche Absichten hat, wählt und urteilt, ist dazu nicht mehr nötig. Das Ich ist selbst nur eine Ordnungsinstanz, die das Gehirn angelegt hat, um einen bestimmten Erfahrungstyp besser managen zu können. Auch bei dieser Sicht lassen die Erfolge der naturwissenschaftlichen Methode keinen Zweifel an der Abhängigkeit seelischer Prozesse von körperlichen Funktionen: Mikroelektroden, die sogar einzelne aktive Nervenzellen unterscheiden können und moderne Abbildungstechniken zeigen, welche Areale im Gehirn beim Lesen oder Sprechen aktiv sind. Bestimmte Formen von Sprachstörungen und Epilepsie können durch chirurgische Eingriffe ins Gehirn gemildert werden. Die elektrischen Spannungen, die im Gehirn beim Denken entstehen, kann man registrieren und mit einiger Übung sogar steuern; dadurch können Menschen, die unter einer vollständigen Lähmung aller Muskeln leiden, wieder kommunizieren. Die Frage nach der Gemeinschaft von Leib und Seele hat sich nun allerdings unversehens auf die nach dem Verhältnis von Gehirn und Geist verengt. Allein das Gehirn scheint für das Empfinden von Persönlichkeit wesentlich zu sein. Insofern ist es folgerichtig, wenn die moderne Medizin einen Menschen, dessen Gehirn irreversibel zerstört ist, für tot erklärt. Der menschliche Leib ist nicht mehr als ein Sensorium für Reize, ein dienstbares Instrument des Gehirns. Er wird, ganz im Sinne der cartesischen Tradition, im Bild einer Maschine gedacht. Dann allerdings, so hofft der Kognitionswissenschaftler Hans Moravec, könnte er irgendwann auch durch eine Maschine ersetzt werden. Der physische Tod wäre dann nicht mehr das Ende der eigenen Biographie. Die im Gehirn

abgespeicherten Informationen könnte man auf eine Diskette kopieren und einem Roboterkörper eingeben.

Doch nicht nur ein cartesischer Dualismus, auch ein materialistischer Monismus führen in unhaltbare Widersprüche zu unserer eigenen Erfahrung. Obwohl man weiß, welche Areale des Gehirns bei bestimmten Tätigkeiten aktiv sind, weiß man nicht, was ein Mensch dabei empfindet und welche Bedeutung das Blau des Himmels und der Duft von Blumen für ihn haben. Qualifizierte Wahrnehmungen, Werte, Motive und das Gespür für die eigene Identität sind den empirischen Wissenschaften aufgrund ihrer Methode unzugänglich. Die Perspektive der ersten Person, von mir oder dir, ist ihnen grundsätzlich verschlossen. Doch darf man deshalb folgern, dass sie ohne jeden Einfluss auf das Handeln und bestenfalls für die 'Psychohygiene' nützlich ist? Welchen Sinn hätte es noch, zielbewusste Handlungen von unwillkürlichen Bewegungen oder zufälligen Ereignissen zu unterscheiden? Erziehung dürfte sich nicht mehr an Motivation und Einsicht wenden, sondern müsste Gewohnheiten erzeugen und niemand wäre mehr für seine Taten verantwortlich. In einprägsamen Worten formuliert der Neurophysiologe Charles Sherrington das Dilemma: "Die Naturwissenschaft führt uns in die Sackgasse: Das Bewusstsein kann von sich aus nicht Klavier spielen - das Bewusstsein kann von sich aus nicht den Finger einer Hand bewegen. Völlige Leere in Betreff des 'Wie' der Hebelkraft des Geistes auf die Materie. Diese Ungereimtheit verblüfft uns. Ist's ein Missverständnis?"^[24]

III Erste-Person- und Dritte-Person- Perspektive: Der Blick

Bei der Analyse des Sehvorgangs wird die Aporie, die Sherrington erwähnt, besonders deutlich:^[25] Unter naturwissenschaftlicher Perspektive treffen optische Reize, die von irgendeinem Körper reflektiert werden, auf die Netzhaut und werden von dort zum Gehirn weitergeleitet. Aufgrund komplizierter neuronaler Verarbeitungsmechanismen entsteht schließlich ein Bild von dem Objekt. Sehen lässt sich, so scheint es jedenfalls, kausal als eine Reaktion auf Reize und deren Verarbeitung erklären. Für die wissenschaftliche Erklärung wird ein sehendes Ich nicht benötigt. Aber haben wir tatsächlich schon alle Elemente des Sehens erfasst? Fiele die Antwort anders aus, wenn man nicht fragt, wie man das Sehen, sondern wie man den Blick eines Menschen erklären kann? In ihm drückt sich etwas aus, was sich nicht mehr als Reaktion auf äußere Reize erklären lässt: Eine Absicht, eine Frage, Freude oder Angst. Der Blick richtet sich auf etwas oder auf jemanden.

Könnte man, so argumentiert Sartre in seiner berühmten Analyse des Blicks, den anderen tatsächlich wie ein Objekt, wie eine Sache behandeln, dann könnte man ihn wie einen Stuhl oder den Rasen in den eigenen Welt-Entwurf einordnen; man würde ihn nur mit den Kategorien beschreiben, die man benutzt, um leblose Dinge zu gruppieren. Er wäre etwa zwei Meter von

den Stühlen entfernt, würde einen gewissen Druck auf den Erdboden ausüben und eine bestimmte Temperatur abstrahlen. Man könnte ihn verschwinden lassen, ohne dass die gegenseitigen Beziehungen der anderen Objekte wesentlich verändert würden. Spinnt man Sartres Beispiel weiter, dann würde sich ein Roboter, der den Rasen mäht, zwar nicht mehr so ohne weiteres in den eigenen Entwurf integrieren lassen, weil er beharrlich seinem eigenen Programm folgt. Dennoch würde sich sein 'Sehen' nach den Gesetzen der Optik als Reaktion auf Reize verstehen lassen, durch die das Programm entsprechend aktiviert und seine Tätigkeit gesteuert wird.

Am Blick des Anderen zeigt sich dagegen, dass er die Welt auf seine eigene Weise deutet und damit allem, was er sieht, eine spezifische Prägung verleiht. Obwohl ich weiß, dass auch er das Grün des Rasens sieht und sogar den Winkel berechnen kann, in dem das Licht in seine Augen fällt, weiß ich doch nicht, wie er es sieht. Er erlebt das Grün anders als ich, es hat für ihn eine andere Bedeutung. Und vor allem: Er kann nicht nur die Dinge ansehen, sondern auch mich selbst. Trifft einen der Blick eines anderen Menschen, dann fühlt man plötzlich in allen Fasern des eigenen Seins, dass er einen auf eine Weise sieht, die einem unzugänglich bleiben wird. Der Blick kann wohlwollend, verständnisvoll oder neugierig, aber auch abwartend, lauernd, fixierend, bohrend oder aggressiv sein. Er kann einem eine Rolle in seinen Plänen zuweisen, ohne dass man seine Absichten kennt. Buchstäblich am eigenen Leibe erfährt man die Gegenwart eines anderen Bewusstseins und lernt sich dadurch auch selbst noch einmal in einer neuen Weise kennen. Auch vermittelt des Leibes ist das Ich deshalb immer schon auf ein Du verwiesen. Während die Augen wie physische Objekte in einer bestimmten räumlichen Distanz bleiben, berührt einen der Blick als Ausdruck der Person unmittelbar. „Der Blick des Anderen“, so argumentiert Sartre, „verbirgt seine Augen, er scheint vor ihnen zu stehen. Die Täuschung kommt daher, dass die Augen als Gegenstände meiner Wahrnehmung in einer bestimmten Entfernung verharren, die sich von mir zu ihnen entfaltet–, während der Blick ohne Entfernung auf mir ruht. Ich kann den Blick, den der Andere auf mich wirft, nicht als eine mögliche Bekundung seines objektiven Seins betrachten. Die Beziehung, die ich 'Vom-Anderen-gesehen-werden' nenne, stellt ein irreduzibles Faktum dar, das man weder vom Anderen als Objekt noch von mir als Subjekt ableiten kann.“^[26]

Am Blick zeigt sich, dass man den Anderen nicht nur wie ein Objekt von außen betrachten kann, sondern dass er sich die Welt aufgrund von Intentionen erschließt, die sich weder von den Dingen noch von den eigenen Plänen ableiten lassen. Dabei sieht man lediglich, dass der Andere Ziele, Absichten und Empfindungen hat, doch es ist unmöglich genau zu wissen, was in ihm vorgeht. Nur wenn man genau wissen könnte, wie er die Welt erlebt, könnte man ihn wie irgendein anderes physikalisches Objekt objektivierend betrachten. Doch die Bedeutung der Dinge und die Qualität

des Erlebens sind nur der Perspektive der ersten Person zugänglich. Der Blick des Anderen ist deshalb kein Blick von 'nirgendwo', sondern ein Blick von 'jemandem'. In besonderer Weise zeigt sich daher am Auge, dass die objektivierende Sicht der Naturwissenschaften durch die Perspektive der ersten Person ergänzt werden muss. Dabei ist auch die naturwissenschaftliche Sicht nicht umgekehrt einfach durch eine rein phänomenologische Analyse des Blicks zu ersetzen. Denn nur in einem organisch funktionsfähigen Auge kann sich der Blick manifestieren. Zwei verschiedene Methoden und Begriffssysteme sind notwendig, um die Funktion des Auges zu beschreiben; beide beziehen sich auf dasselbe Organ. Nicht die Gegenstandsbereiche und die Erkenntnisvermögen werden gewechselt, sondern nur eine andere Methode und ein anderes Begriffssystem auf ein und denselben Gegenstandsbereich angewendet. Damit verändert sich freilich auch das, was gesehen wird. Gefordert wird der Wechsel der Methode vom Phänomen selbst, dem Auge, das nur als funktionsfähiges Organ zum Ausdruck des Blicks wird.

Entsprechend ist auch der menschliche Geist einerseits auf die Welt angewiesen, um sich auszudrücken; andererseits gibt es die Welt, jedenfalls so, wie wir sie kennen, nur im Medium von Symbolen. Diese Aussage bedeutet jedoch nicht, dass sich die Welt im Sinne eines radikalen Konstruktivismus in einen Verweisungszusammenhang von Zeichen auflösen ließe. Ohne Sinneswahrnehmungen, ohne die leibhafte Einbindung in die Welt also, wäre die Bildung von Symbolen ausgeschlossen. Die symbolischen Formen, so formuliert Cassirer, sind „nicht Nachahmungen dieser Wirklichkeit, sondern Organe derselben.“^[27] Organe vermitteln zwischen Innen- und Außenwelt und erschließen dadurch die Welt. Sie adaptieren das, was auf sie einwirkt und wandeln es in spezifischer Weise um, so dass es vom Gesamtorganismus verwertet werden kann. Im Prozess der Adaptation vollzieht sich eine Transformation. Was die Welt ist, wissen wir daher immer nur aufgrund dieser Transformation. Aber auch umgekehrt gilt: Die Organe sind in ihrer Funktion auf die Außenwelt angewiesen. Der Mensch lebt leibhaftig in der Welt, er muss in ihr handeln und diese Handlungen müssen sich bewähren; sie dienen daher als Korrektiv für die Interpretation der Sinnesreize und als Anreiz für die Sensibilisierung zu neuen Sichtweisen. Die Erschließung der Welt ist demnach keine einfache Widerspiegelung von Fakten und sie beruht nicht nur auf quasi-mechanisch erworbenen Gewohnheiten. Die Welt erschließt sich dem Menschen nur durch die Interpretation dessen, was auf ihn einwirkt. Darin gewinnen die Ereignisse eine Bedeutung, die aus ihrem bloßen Vorhandensein nicht ableitbar ist. Die Bedeutung von etwas lässt sich wiederum nicht nur auf Erfahrungen und die mit ihnen verknüpften Emotionen zurückführen; intentionale Akte beinhalten auch eine Zukunftsperspektive, eine Ausrichtung auf Mögliches und das Beurteilen von etwas anhand von Maßstäben, die bewusst einsehbar sind und durch Vergleich und rationale Begründungen gewonnen werden. Als Ausdruck

der welterschließenden Aktivität des Menschen kann die Intention nicht mehr auf funktionale Rückkopplungsmechanismen im Gehirn zurückgeführt werden. Die Begriffe der Intentionalität und des Ausdrucks sind nicht im Sinne der naturwissenschaftlichen Methode objektivierbar; und doch gäbe es ohne sie für uns keine Welt.

Ohne Zweifel können körperliche Fehlfunktionen das seelische Erleben tief greifend beeinflussen. Im Körper werden Botenstoffe erzeugt, die auf die Stimmung einwirken, die Heiterkeit oder dumpfe Trauer erzeugen. Auch Medikamente, Alkohol und Drogen verändern das emotionale Erleben tief greifend. Die Dekoordination der biologischen Rhythmen im Körper kann offensichtlich zu manisch-depressiven Zuständen führen; die Wiederherstellung der Koordination erscheint daher als ein Mittel, um die extremen Stimmungsschwankungen zu korrigieren.

Doch dieselben physiko-chemischen Reize lösen nicht immer dieselben Empfindungen aus. In Schockzuständen oder in meditativer Trance werden Schmerzreize manchmal überhaupt nicht empfunden.

Wir kennen viele Situationen, in denen wir quasi-automatisch mit einer bestimmten körperlichen Bewegung reagieren.^[28] Nicht ein körperliche Reiz, sondern die vorweglaufende Deutung der Situation löst ein fast reflexhaftes Verhalten aus. Erst dadurch wird aus der Folge von Reiz und Reaktion eine auf eine bestimmte Situation abgestimmte, sinnvolle Handlung.^[29]

Auch bei vielen Gefühlen lassen sich leibliche und seelische Komponenten nicht voneinander trennen. Bei Angst werden Hormone ausgeschüttet, die die Aktionsfähigkeit des Körpers steigern. Glück aktiviert die Gehirnteile, die negative Gefühle hemmen und die Energie steigern. Liebe regt das parasympathische Nervensystem an, Trauer dagegen verlangsamt den Stoffwechsel. Intuitive, schöpferische Prozesse werden oft von einer fiebrigen Hitze, von Ruhe- und Schlaflosigkeit begleitet.

Werner Heisenberg schildert die entscheidende Nacht, in der ihm die mathematische Formulierung der Quantentheorie gelang, mit folgenden Worten: "So konzentrierte sich meine Arbeit immer mehr auf die Frage nach der Gültigkeit des Energiesatzes, und eines Abends war ich soweit, dass ich daran gehen konnte, die einzelnen Terme in der Energietabelle zu bestimmen. Als sich bei den ersten Termen wirklich der Energiesatz bestätigte, geriet ich in eine gewisse Erregung, so dass ich bei den folgenden Rechnungen immer wieder Rechenfehler machte. Daher wurde es fast drei Uhr nachts, bis das endgültige Ergebnis der Rechnung vor mir lag. Im ersten Augenblick war ich zutiefst erschrocken. Ich hatte das Gefühl, durch die Oberfläche der atomaren Erscheinungen hindurch auf einen tief darunter liegenden Grund von merkwürdiger innerer Schönheit zu schauen. Ich war so erregt, dass an Schlaf nicht zu denken war."^[30] Für einen Nicht-Physiker hätten die bisherigen Erkenntnisse der Quantentheorie gar nicht eine solche Erregung auslösen können, sondern vielleicht eher Langeweile, Desinteresse oder Verzweiflung.

Angst kann zu Magenkrämpfen oder Herzrasen führen und die Fähigkeit zu denken völlig blockieren. Ein Student berichtet: "Ich war nur einmal in meinem Leben von Furcht gelähmt. Der Anlass war eine Mathematiklausur im ersten Studienjahr, für die ich mich aus irgendwelchen Gründen nicht vorbereitet hatte. Als ich den blauen Deckel des Prüfungsheftes aufschlug, dröhnte der Herzschlag in meinen Ohren, und in der Magengrube spürte ich Angst. Ich warf nur einen kurzen Blick auf die Prüfungsfragen. Aussichtslos. Eine Stunde lang starrte ich auf diese Seite, und in meinem Kopf überschlugen sich die Gedanken an die Folgen, die ich würde erdulden müssen. Es waren immer dieselben Gedanken, die sich endlos wiederholten, ein Endlosband von Furcht und Zittern. Ich saß reglos da, wie ein Tier, das mitten im Lauf durch Curare gelähmt worden war."^[31] Ein anderer Student hätte der Mathematiklausur vielleicht gar nicht diese Bedeutung beigemessen und wäre ruhig geblieben. In den Gefühlen drückt sich daher die Bewertung einer bestimmten Situation aus. Sie erscheint für einen bestimmten Menschen unter irgendeinem Kriterium als bedeutsam, wichtig oder auch als uninteressant. Bedeutung hat die Situation nur für jemanden. Um die Wirkung von Gefühlen einschätzen zu können, muss man daher wissen, was eine Situation für jemanden bedeutet. Sie lassen sich ohne die Perspektive der ersten Person nicht verstehen und damit auch nicht die physischen Begleiterscheinungen.

Sogar Krankheiten können ohne eine körperliche Ursache auftreten. Magenbeschwerden etwa können durch ein bestimmtes Erlebnis hervorgerufen werden und durch eine Änderung der Einstellung wieder verschwinden. Keine physiko-chemische Ursache, sondern die Bedeutung, die ein Ereignis für einen bestimmten Menschen hat, verändert den Zustand seines Körpers. In den leiblichen Symptomen drückt sich die seelische Verfassung aus. Anders als Descartes, Spinoza und Leibniz glaubten, beeinflussen sich Leib und Seele gegenseitig. 'Wir müssen', so betont der Medizinhistoriker Heinrich Schipperges, 'die kartesianische Wende wieder zurücknehmen, um den Leib in unsere Welt hereinzuholen.'^[32]

IV Der erlebte Leib als Ausdruck der Person

1 Gestik und Mimik

Vor allem im Alltag verwenden wir nach wie vor die Perspektive, die für Platon und Aristoteles der Ausgangspunkt für die Erklärung des Verhältnisses von Leib und Seele war: Wir interpretieren die Bewegungen, Mimik und Gestik unserer Mitmenschen. Offensichtlich werden Absichten und Lebenseinstellungen vermittels des Leibes sinnlich wahrnehmbar. Die Körperhaltung, Mimik und Gestik, ein Lächeln oder der Tonfall der Stimme verraten sogar oft mehr über das, was in einem Menschen vorgeht, als ihm selbst bewusst ist und oft mehr, als er selbst mitteilen will. Nicht nur das Auge, sondern der ganze Leib wird nun zum Ausdruck der Person.

Interpretieren wir die Mimik eines Menschen, dann schließen wir nicht nachträglich vom Physischen auf seine Psyche, sondern wir erleben eine unlösliche Verbindung von Leib und Seele. In der leiblichen Erscheinung manifestiert sich das seelische Erleben.

Exemplarisch zeichnet Marcel Proust in seinem Roman 'Auf der Suche nach der verlorenen Zeit' mit wenigen Worten das Bild einer Frau: "Madame Cottard nahm ihre weiß behandschuhte Rechte aus dem Muff, um sie Swann zu reichen, ein Umsteigefahrschein entflatterte ihr, eine Vision von 'high life' erfüllte den Omnibus, mit dem Geruch von Reinigungsmitteln vermischt."^[33] Die Worte beschreiben nicht nur die sichtbare Erscheinung von Madame Cottard, ihre Größe, ihre Figur oder die Farbe ihrer Haare. Vor dem Auge des Lesers wird in der Bewegung ihrer Hand ihre Absicht erkennbar. Die Geste königlicher Eleganz, mit der sie Swann begrüßt, verleiht dem Bus, der nach Reinigungsmitteln riecht, plötzlich eine ganz besondere Atmosphäre. Sie erfüllt ihn mit einer Aura von Eleganz und großer weiter Welt. Die Art, sich zu bewegen, verleiht dem Raum, der sie umgibt, eine andere Qualität. Damit ist bereits ein anderes Moment angesprochen, das für das Verhältnis von Leib und Seele entscheidend ist: Die Bewegung strukturiert den Raum, in dem sie sich vollzieht; der Raum selbst mit seinen sinnlichen Qualitäten bildet den Hintergrund für die Interpretation der körperlichen Erscheinung.

2 Intersubjektivität

Als Medium des seelischen Ausdrucks gewinnt der Leib auch für das Verhältnis zwischen Menschen eine entscheidende Bedeutung. Auch Intersubjektivität lässt sich nicht auf den rationalen, herrschaftsfreien Diskurs, auf den Austausch vernünftiger Argumente beschränken. Der Andere ist freilich auch nicht nur ein Produkt meiner Phantasien und Projektionen.

Durch den Leib sind die Menschen verletzlich. Blicke können erbarmungslos fixieren, sie können einem das Gefühl vermitteln, jemandem ausgeliefert zu sein, durchbohrt zu werden. Umgekehrt können körperliche Folterungen und Vergewaltigungen Menschen auch seelisch zerbrechen. Nicht die körperliche Gewalt und der physische Schmerz, die bei einem Unfall vielleicht viel größer sind, sondern die durch sie vermittelte seelische Demütigung ist unerträglich.

Doch diese Schutzlosigkeit ist nur die Kehrseite der Möglichkeit, in einer Umarmung Trost zu spenden, Geborgenheit und Wärme zu vermitteln, Zärtlichkeiten und Liebe auszutauschen. Nicht die Gene oder ein Gehirn, sondern ein Gesicht, dieses Gesicht mit seinem besonderen Ausdruck, wird geliebt, es spricht uns an und erweckt unser Interesse. Für die Entwicklung von Kindern ist der körperliche Kontakt unverzichtbar und ein Gefühl für sich selbst zu entwickeln. Ein schreiender Säugling wird nicht durch die Bedeutung von Worten, sondern durch den Klang der Stimme und Liebkosungen beruhigt. Der Leib ist daher auch weit mehr als ein Mittel zur

Befriedigung der Triebe. Als Medium der Kommunikation mit anderen ist er ein Moment der eigenen Identität. In diesem Sinne schrieb bereits Ludwig Feuerbach: "Wenn die alte Philosophie zu ihrem Ausgangspunkt den Satz hatte: Ich bin ein abstraktes, ein nur denkendes Wesen, der Leib gehört nicht zu meinem Wesen; so beginnt dagegen die neue Philosophie mit dem Satze: Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen: Der Leib gehört zu meinem Wesen."^[34]

3 Medium qualifizierter Welterschließung

Doch der Leib ist nicht nur Ausdruck der Person, sondern auch das Medium, durch das sich die Welt erschließt.^[35] Durch den Leib wird der Raum um uns herum aufgebaut und gegliedert. Im Unterschied zum homogenen, gleichförmigen Raum der Physik, ist der erlebte Raum qualitativ strukturiert. Er ist angefüllt mit Gerüchen, Farben und Tönen, er weitet sich oder er umschließt einen, er vermittelt Geborgenheit oder kann die Luft zum Atmen nehmen. Der Raum hinter unserem Rücken hat eine andere Qualität als der, der sich vor unserem Gesicht ausbreitet. Ein Kennzeichen des Lebens, so sagt die Biologie, sei der 'Stoffwechsel', die Aufnahme von Energie aus der Umgebung und deren Assimilation durch den Organismus; der Umsatz von Energie ist berechenbar. Wir wissen, wie viel Liter Flüssigkeit und wie viel Eiweiß und Kohlehydrate wir täglich etwa benötigen. Doch dieser Austausch von Stoffen mit der Umgebung, den die Naturwissenschaften so distanziert in physiko-chemischen Formeln beschreiben, wird auch sinnlich erlebt: Die Luft, die wir atmen, das Wasser, das wir trinken, der Boden, auf dem wir gehen und das Licht der Sonne dienen nicht nur der physischen Selbsterhaltung. Die im 'Stoffwechsel' umgesetzten Stoffe wirken nicht nur durch ihre berechenbaren Faktoren, sondern auch durch ihre sinnlichen Qualitäten. Die Farben und Formen der Natur beeinflussen unser seelisches Empfinden, sie können Gefühle und Gedanken anregen oder dämpfen. Eine zerstörte, öde Landschaft wirkt dagegen trostlos, graue Betonwände können aggressiv machen. Die sinnlichen Qualitäten der Umwelt bestimmen maßgeblich unsere eigene Lebensqualität. Aber nicht nur das: Würde unser Wissen über die Welt ausschließlich auf abstrakten Theorien beruhen, wäre es unvollkommen. Um zu verstehen, was ein Baum ist, muss man seinen Stamm umschreiten, die Farbe seiner Blätter sehen, die Luft unter seinen Zweigen riechen. Ein Baum kann eine Geschichte erzählen. Alte, große Bäume lösen oft unweigerlich im Betrachter ein Gefühl der Ehrfurcht aus. Sie helfen dem Menschen, sich selbst in ein Verhältnis zur Umwelt zu stellen und damit die Befangenheit in eigene Interessen zu überschreiten: Was etwa sind die heute durchschnittlichen 75-80 Lebensjahre verglichen mit dem 'Grizzly Giant' im Yosemite Nationalpark in den USA, der etwa 2600 Jahre alt ist. Er stand schon da, als Platon lebte! Die Sinne vermitteln nicht nur, wie Descartes vermutete, ein trügerisches Wissen; durch sie wird die Welt reicher,

vielfältiger, lebendiger. Durch den Leib sind wir selbst ein Teil der Natur, wir partizipieren an ihr nicht nur durch den Stoffwechsel, sondern auch aufgrund qualifizierter Perzeptionen. Sie sind die Voraussetzung für eine Ästhetik der Natur.

Viele abstrakte Begriffe gewinnen ihre Konkretheit und Fülle erst, wenn sie mit sinnlichem Leben erfüllt werden. Das Allgemeine, so forderte auch Hegel, müsse konkret werden. Dazu gehört, dass man etwas unter seiner eigenen Perspektive erlebt und zu dieser gehört auch der eigene Leib. Was etwa heißt es, zu leben? Die Naturwissenschaften erklären uns, es bedeute, einen Stoffwechsel zu haben, sich zu vermehren und genetisch mutieren zu können. Für viele Philosophen nach Descartes zeigt sich Lebendigkeit in der Fähigkeit zu denken und Begriffe bilden zu können, im Leben des reinen Geistes also. In beiden Fällen wird Leben nicht am und vor allem mit dem eigenen Leibe erfahren.

In dem Roman 'Eine Lehre oder das Buch der Lust' schildert die brasilianische Schriftstellerin Clarice Lispector die Begegnung einer Frau mit den Elementen. Während Lori ins Meer wadet, wird sie immer heftiger von den Wellen ins Wasser getaucht. Anstatt sich gegen die Kraft des Wassers zu behaupten, übergibt sie sich seiner Dynamik. In dieser Hingabe versteht sie plötzlich etwas von der ursprünglichen Kraft des Lebendigen. Wie bei einer erotischen Vereinigung wird für einen kurzen Augenblick die Trennung des erlebenden Individuums von seinem Gegenüber aufgehoben. Mit einem neuen, erweiterten Wissen über die Welt kehrt Lori wieder an den Strand zurück. Dort hat ihr Begleiter, ein Philosophieprofessor, inzwischen eine Theorie über das Leben entwickelt, von der er nun berichtet. Doch Lori schweigt, denn sie hat das Geheimnis vor einigen Stunden leibhaftig erfahren, in ihrer Begegnung mit dem Meer. Dieses Wissen lässt sich nicht mehr adäquat in Worten ausdrücken: "Es ist eine körperliche Glückseligkeit, die mit nichts zu vergleichen war. Der Körper verwandelt sich in eine Gabe. Und sie spürte, dass es eine Gabe war, weil sie gerade aus einer direkten Quelle das unzweifelbare Geschenk materiell zu existieren erfuhr. Sie begann zu spüren, dass alles, was existiert - Mensch oder Ding - eine Art allerfeinsten Energieglanzes einatmete und ausströmte." [\[36\]](#)

Die Gewissheit der eigenen Existenz wird nicht nur im denkenden Ich gefunden, wie bei Descartes; und der eigene Leib wird nicht, wie bei Sartre, nur im Ekel erlebt, weil er den fixierenden Blicken anderer ohnmächtig preisgegeben ist. Die Materie selbst ist bei Lispector kein toter Stoff, nicht nur ein hartnäckiger und unüberwindlicher Widerstand gegen die eigenen Pläne und Entwürfe. Der Leib verbindet die Menschen mit der Erde, mit den vitalen, archaischen Kräften des Lebens. Nur wer die Denkgewohnheiten der zivilisierten Welt, ihre Vorstellungen von schön und hässlich überschreitet, kann sich auf die Tiefen dieser Erfahrung einlassen. In ihrem Roman 'Die Passion nach G.H.' schildert Lispector wie eine Frau sogar die kulturell erlernte Abscheu vor einem fremdartigen Lebewesen,

einer Kakerlake überwindet. Durch die intensive Beschäftigung mit ihrem Ekel vor der Küchenschabe vertieft sie sich immer mehr in diese Jahrmillionen alte Insektenart. Schließlich verlieren die kulturell akzeptierten Einteilungen von schön und hässlich, nützlich und schädlich ihre bestimmende Kraft. Erst jetzt empfindet sie, wie sehr dieses Tier in jedem Augenblick zwischen Leben und Tod schwebt. Doch durch die intensive Einfühlung erlebt sie diese Einsicht nicht nur als etwas, das sich auf ein fremdes Sein bezieht. Am eigenen Leibe spürt sie die Gefährdung, aber auch die tiefe Einheit alles Lebendigen. "Wie unfrei muss ich gelebt haben, dass ich mich jetzt freier fühle. Vorläufig besteht meine erste schüchterne Lust darin, festzustellen, dass ich die Angst vor dem Hässlichen verloren habe. Und dieser Verlust ist von einer solchen Güte. Er ist wunderbar. Meine Not kam daher, dass ich die nichtmenschliche Seite verloren hatte - als ich menschlich wurde, bin ich aus dem Paradies vertrieben worden. Und das stumme, nichtmenschliche Oratorium ist das wahre Gebet. Lebendig zu sein, ist eine sehr hohe Stufe, die ich erst jetzt erreicht habe. Sein heißt, jenseits des Menschlichen zu existieren."^[37] Schon am Beginn des 20. Jahrhunderts hatte auch Albert Schweitzer eine Ethik als unzureichend empfunden, die nur vom bewussten Ich, vom menschlichen Geist ausgeht. Eine lebensbejahende Ethik muss berücksichtigen, dass alle Wesen, einfache wie hoch entwickelte, schöne wie hässliche, leben wollen. Dieser Wille zum Leben gewinnt seine Kraft nur, weil er im eignen Inneren in irgendeiner Form gefühlt wird. Er verbindet die Menschen mit allen anderen Wesen auf diesem Planeten. Trotz der unschätzbaren Bedeutung der Vernunft ist die menschliche Identität auch von vitalen Bedürfnissen, Gefühlen und Empfindungen mitbestimmt. Doch die Erfahrung des Willens zum Leben mündet keineswegs in eine Glorifizierung blinder Triebe, sondern in die 'Ehrfurcht vor dem Leben.' Würde die eigene Identität, wie Descartes glaubte, nur auf dem Geist beruhen, dann wären die sinnlichen Erfahrungen unwesentlich; würde sie dagegen nur vom Leib bestimmt, wäre eine Entfremdung von ihm unmöglich. Zu sagen, der Mensch ist ein Geist, der einen Körper hat, ist ebenso verkürzt wie zu behaupten, der Mensch ist sein Leib. Das Seelische kann sich nur im Medium des Körperlichen ausdrücken; doch die Sinnesdaten erhalten erst durch den interpretierenden Geist ihre Bedeutung.

Unablässig und ohne unser bewusstes Wollen vollzieht der Geist eine Synthese aller Erlebnisse; er verknüpft sie über den Wechsel der äußeren Bedingungen, unserer Ansichten und Werte hinweg und erzeugt so die Kontinuität des gelebten Lebens. In dieser Tätigkeit ist er das Subjekt des Erkennens. Er kann nicht zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Theorie werden, ohne genau die Qualitäten zu verlieren, die seine Spontaneität ausmachen. Das Subjekt, so argumentierte der indische Philosoph Shankara, 'könne nicht gewusst, gesehen oder gefühlt werden; sein Dasein bestünde darin, zu wissen, zu sehen und zu fühlen.'

Doch es wäre verfehlt, den Geist als Subjekt, den Leib dagegen nur wie ein Objekt zu behandeln. Der Leib ist kein seelenloser Apparat, kein gefügiges Werkzeug des bewussten Willens wie Descartes glaubte. Im Unterschied zu allen anderen materiellen Dingen wird er von innen empfunden; wir erleben uns selbst als verleiblicht. Der Geist wirkt nicht in Form einer äußeren Ursache auf den Leib ein. Er ist lebendig, - obwohl sich der seelische Ausdruck an keiner Stelle exakt lokalisieren lässt. Er findet sich nicht im Gehirn oder im Herzen, sondern durchdringt den ganzen Leib. Sowenig wie sich das geschriebene Wort von seinem Sinn lösen lässt, lässt sich der Leib vom seelischen Ausdruck trennen. Leib und Seele sind eine untrennbare Einheit aus zwei verschiedenen Momenten; sie bilden, wie Ernst Cassirer sagt, eine 'symbolische Relation'. "Die Frage nach der Art des Zusammenhangs zwischen Leib und Seele wird uns von der Erscheinung aus gestellt, die uns beide niemals getrennt, sondern immer nur in Wechselbeziehung kennen lehrt. Beim Verhältnis von Seele und Leib gibt es ursprünglich weder ein Innen und Außen, ein Wirkendes oder ein Bewirktes; hier waltet eine Verknüpfung, die nicht aus getrennten Elementen erst zusammengefügt zu werden braucht, sondern die primär ein sinnerfülltes Ganzes ist."[\[38\]](#)

V Grenzerfahrungen

Wenn jedoch, wie wir gesagt haben, Leib und Seele ein Ganzes bilden, was geschieht dann beim Tod? Verlöschen mit den physischen Funktionen auch alle geistigen Prozesse? In diese Frage mündet in fast allen Kulturen das Rätsel um die Verbindung von Leib und Seele. Sie berührt, wie Pascal sagte, die Alternative 'unseres Alles oder Nichts'.

Im Unterschied zu Tieren erleben Menschen nicht nur den Tod, sondern sie wissen um ihre Sterblichkeit. Das unausweichliche Ende der Lebenszeit erzeugt eine unübersteigbare Grenze. Man kann sich das vollständige Verlöschen des eigenen Bewusstseins nicht vorstellen, - denn dazu muss man sein; - ebenso wenig kann man sich das jetzige Leben einfach unbeschränkt verlängert denken, - denn der Leib wird vergehen. Angesichts der Unerbittlichkeit des Todes stellt sich noch einmal in aller Schärfe die Frage, worauf die menschliche Identität beruht. In seiner Autobiographie schildert Augustinus seine Gefühle nach dem Tod eines Freundes: "Vom Schmerzen darüber wurde es finster in meinem Herzen, und was ich ansah, war alles nur Tod. Die Heimat wurde mir zur Qual, im Vaterhaus fühlte ich mich seltsam unwohl. Alles gemeinsame Erleben hatte sich nunmehr, da mein Freund tot war, zur furchtbaren Marter für mich gewandelt. Mein Auge suchte ihn überall zu erspähen, doch es stieß nirgends auf ihn. Alle Dinge begann ich zu hassen, denn sie bargen ihn ja nicht und konnten mir nicht sagen: 'Schau, er wird kommen', so wie es war, als er noch lebte, wenn er gerade abwesend war. Mir selbst war ich zu einer großen Frage geworden."[\[39\]](#)

In unserer gewöhnlichen Erfahrung ist unser bewusstes Leben untrennbar mit den leiblichen Funktionen verbunden. Der Lebensrhythmus ist von biologischen Bedürfnissen, von Müdigkeit, Hunger und Durst, von Krankheit und Alter bestimmt. Alle Handlungen, Sprechen, Lachen und Weinen sind ebenso an den Leib gebunden wie die Liebe zu einem anderen Menschen. Wie also sollte irgendetwas von unserer Identität die Verwandlung des Leibes in 'Staub' überdauern? Ist nicht die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele letztlich eine metaphysische Scheinfrage, die der Unfähigkeit entspringt, die eigene Endlichkeit zu akzeptieren? Ist nicht, wie Heidegger sagte, das menschliche Dasein ein 'Sein zum Tode', ein Sein, das sich auf den Tod zubewegt und dessen Leben unwiderruflich mit der Auslöschung des Bewusstseins endet? Doch darf man die Vielzahl von Zeugnissen, die dem Geist eine vom Leib unabhängige Existenzform zubilligen, einfach mit einer raschen Handbewegung für nichtig erklären?

Nur wenn, wie Aristoteles sagte, der Mensch 'etwas Göttliches in sich hat', kann der endliche Geist die an die Sinne, die Gefühle und die Vernunft gebundenen Formen der Erkenntnis überschreiten. Sie erschließen nur die Aspekte der Wirklichkeit, die für das soziale Leben und die empirischen Wissenschaften unverzichtbar sind. Die Erfahrung des Göttlichen dagegen fordert eine eigene Form der Erkenntnis. Es ist, so hatte bereits Platon formuliert, 'jenseits des Seienden'; es überschreitet als Seinsgrund des Kosmos Raum, Zeit und Materie. Erst unter dieser Perspektive wird ein Dualismus von Leib und Seele unausweichlich. Im Angesicht des eigenen Todes versuchte Sokrates im Gefängnis von Athen seine Schüler davon zu überzeugen, dass die Seele sich beim Tod vom Leib ablösen und dessen Zerfall überdauern würde: "Der Tod ist wohl nichts anderes als die Trennung der Seele vom Körper. Totsein bedeutet, dass der Leib abgesondert von der Seele für sich allein ist und auch die Seele abgesondert vom Leib."^[40]

Doch mündet ein solcher Dualismus nicht unweigerlich in eine Verachtung aller sinnlichen Erfahrungen und Bedürfnisse? Ist nicht der Leib, wie für Descartes, letztlich doch nur ein Hindernis auf dem Weg zum wahren Wissen? Die Seele, so lehrte Platon, sei in den Leib 'eingekerkert', so dass sie 'die Dinge nur wie durch ein Gitter betrachten könne'.^[41] Um den Weg zum wahren Sein zu finden, dürfe sie sich nicht von körperlichen Begierden beherrschen lassen, nicht der Lust nach kurzfristigen Vergnügungen folgen. Wie ein Wagenlenker solle sie mit straffen Zügeln Sinne und Leidenschaften in die richtige Richtung lenken. Das letzte Ziel eines philosophischen Lebens sei es, 'nach gar nichts anderem zu streben als zu sterben.'^[42] "Wird man nicht die Seele möglichst vom Leibe absondern und sie gewöhnen, sich von allen Seiten her aus dem Leibe für sich zu sammeln und zusammenzuziehen und soweit wie möglich für sich allein zu bestehen, befreit, wie von Banden, von dem Leibe? Heißt aber dies nicht Tod, Erlösung und Absonderung der Seele von dem Leibe? Es ist uns wirklich ganz klar, dass, wenn wir je etwas rein erkennen wollen, wir uns

vom Leib losmachen und mit der Seele selbst die Dinge schauen müssen. Und dann erst werden wir das haben, was wir begehren, die Weisheit.”^[43] Der letzte Sinn und Zweck des Lebens ist für Platon die Abwendung der Seele vom Leib, denn nur durch die Hinwendung zum göttlichen Geist kann der Mensch sein Potential vollkommen entfalten. Nur derjenige, so schrieb der Neuplatoniker Plotin einige Jahrhunderte später, der um seinen göttlichen Ursprung wisse, habe sich selbst erkannt. Der Ursprung des Seins wird zum Ziel allen Strebens. Durch die Abwendung von Außenreizen, durch Sammlung und Kontemplation wird der endliche Geist immer mehr zum Spiegel des göttlichen Geistes. Die höchste Form von Aufmerksamkeit lässt sich gerade nicht mehr als Reaktion des Gehirns auf Sinnesdaten erklären. Im Gegenteil: Das Ruhem in sich wird zur Quelle wirklicher Lebendigkeit.

Doch sowohl Platon, wie Plotin, der sich geschämt haben soll, im Leib zu sein, haben eine Ästhetik entwickelt, die bei der Erfahrung des sinnlich Schönen beginnt. Der schöne Leib wird bewundert und geliebt und die Ordnung der Natur mit fast religiöser Ehrfurcht betrachtet. Bereits für die Erfahrung der leiblichen Schönheit ist freilich der sinnliche Eindruck nicht allein entscheidend; sonst könnte man nicht ein äußerlich schönes Gesicht als leer und kalt, ein gealtertes, faltiges Gesicht dagegen als strahlend und gütig wahrnehmen. Der Leib, so schließt Plotin, ist nur schön, weil er belebt ist. Weniger die Harmonie und das Ebenmaß der Gesichtszüge, als vielmehr die Kraft, die ihnen ihren Ausdruck verleiht, ist die Ursache ihrer Schönheit. Diese Kraft ist jedoch der Geist. Der menschliche Geist lässt sich aus den materiellen Funktionen, aus dem Stoffwechsel und den neuronalen Verknüpfungen, nicht ableiten; er selbst ist es, der den Leib belebt und ihm seine Ausdruckskraft verleiht. Durch die Seele hat auch der Leib, wenn auch nur in äußerst abgeschwächter Weise, Anteil am göttlichen Sein.

Dass ein Dualismus von Leib und Seele keineswegs zu einer Leibverneinung führen muss, bezeugen vor allem die Schriften der Hildegard von Bingen: Auch für Hildegard sind Leib und Seele völlig verschieden: Der Leib ist durch seine Stofflichkeit äußeren Kräften ausgesetzt; er braucht die Umwelt, um sich zu erhalten und löst sich irgendwann wieder in seine Bestandteile auf. Die Seele dagegen ist unstofflich, weder wächst noch schrumpft sie. Durch ihre Bewusstheit kann sie die Ziele des Handelns bestimmen und beurteilen. Während die Seele als göttlicher Funke unmittelbar aus Gott lebt, empfängt der Leib seine Lebendigkeit nur durch die Seele. Die Kraft zum Handeln, Empfindbarkeit und Sensibilität verdankt der Leib daher der Seele. Dennoch ist nicht nur der Leib auf die Seele, sondern auch die Seele auf den Leib angewiesen. Sie braucht die ihm eigentümliche Empfindungsfähigkeit, um in der Welt schöpferisch zu wirken. Nur durch die Sinne erschließt sich die Natur in ihrer Schönheit und wird zum Gleichnis der göttlichen Schöpferkraft. Das Ziel des menschlichen Lebens ist daher die Übereinstimmung von Seele

und Leib; dann nämlich stärken sich beide gegenseitig. „Wo Seele und Leib in rechter Übereinstimmung miteinander leben, da erreichen sie in einmütiger Freude den höchsten Lohn. Die Seele unterstützt ja das Fleisch, wie auch das Fleisch die Seele. Wie der Leib durch die Seele lebt, so wird auch die Seele, mit dem Leibe Gutes wirkend, wieder belebt. Alles in allem besitzt also die Seele eine umarmende Liebe zu ihrem Leibe, mit dem sie am Werke ist.“^[44]

Schon am Anfang des 20. Jh. regte sich eine Kritik an der mechanistisch orientierten Neurophysiologie. Sie wurde ausgerechnet von jemandem formuliert, der sie wenige Jahre vorher selbst mitbegründet hatte: von William James. Die Philosophie von James eignet sich in paradigmatischer Weise, einen Wandel in der Methode sichtbar zu machen, der für eine Auseinandersetzung mit Transzendenz in einer vom naturwissenschaftlich-empirischen Denkstil geprägten Zeit charakteristisch ist. James vollzieht eine Abkehr von der an überlieferten Glaubenssystemen und der Exegese heiliger Schriften orientierten Interpretation von Transzendenz und legt die Grundlage für eine an Erfahrung orientierte Analyse religiöser Phänomene. Sein Vorgehen knüpft in gewisser Weise an die Methode der Naturwissenschaften an, die, anders als die Gegner Galileis, weniger die Autorität von Texten und formal-logisch durchdachte Argumente als Beobachtungen als Grundlage von Theorien akzeptiert. Die Frage, was Bewusstsein sei, führte James an die Grenzen einer empiristisch betriebenen Psychologie, die er selbst mitbegründet hatte. Man müsse, so forderte er, unabhängig von religiösen Dogmen und wissenschaftlichen Tabus, das gesamte Spektrum menschlicher Erfahrung betrachten. Die Phänomene, die die Naturwissenschaften untersuchen, bilden nur einen kleinen Ausschnitt der Wirklichkeit. Erfahrbare sind jedoch nicht nur, was wir mit den Sinnen oder gar durch Instrumente vermittelt und in Raum und Zeit wahrnehmen; erfahrbare sind auch die Zustände, die an die Perspektive der ersten Person geknüpft sind. Hierzu gehört der freie Wille ebenso wie religiöse Zustände. In gewisser Weise wendet James die wissenschaftliche Methode gegen ihre eigene Verengung und kritisiert damit Materialismus und Positivismus gleichermaßen.^[45] Angesichts der Vielzahl von Berichten in allen Epochen und Kulturen wäre es unwissenschaftlich, wenn man religiöse Erfahrungen nicht zumindest als Phänomen ernst nehmen würde. Die Reduktion auf organische Prozesse oder psychische Fehlhaltungen sagt nichts über ihre Bedeutung aus und greift deshalb zu kurz. Im Übrigen müsse sich dann auch die Geistesverfassung eines standhaften Atheisten aus biographischen und organischen Einflüssen ableiten lassen. Die Evolutionstheorie regte James dazu an, bestimmte religiöse Erfahrungen als qualitativen Sprung in eine neue psychische Gleichgewichtslage zu deuten. Dadurch treten neue Verhaltensweisen auf, ohne dass es dazu noch einer bewussten Willensanstrengung bedürfte. Neue Werte treten in den Mittelpunkt und die Fähigkeit, die Widersprüche der Wirklichkeit zu ertragen, nimmt zu. Verschiedene Charaktere haben

freilich unterschiedliche Ausgangspunkte der Entwicklung. Ein wesentliches Kriterium für die Unterscheidung regressiver und durch Drogen induzierter Erfahrungen von religiösen Erfahrungen ist die wachsende soziale Kompetenz, die James auf dem Hintergrund des Pragmatismus besonders betont. Über den Nutzen hinaus müssen religiöse Erfahrungen allerdings auch wahr sein: Unser normales, waches Bewusstsein ist nur ein besonderer Typ von verschiedenen möglichen Bewusstseinszuständen. Das bewusste Ich ist nur durch eine dünne Wand von einem viel größeren unbewussten Bereich getrennt. Der Bereich des Unbewussten ist keineswegs nur der Bereich der Triebe und verdrängter Erfahrungen. Zu ihm gehört für James auch der Bereich eines transzendenten Geistes. „Der Gesamtausdruck der menschlichen Erfahrung, wie ich sie objektiv sehe, zwingt mich unwiderstehlich über die engen Grenzen der ‘Wissenschaft’ hinaus. Ganz gewiss ist die reale Welt von anderer Art und verwickelter gebaut, als die Naturwissenschaft erlaubt.“^[46]

Die Diskussion über die Trennung der Seele vom Leib hat in den letzten Jahren durch die Nahtodeserlebnisse neue Nahrung erhalten. Wie bei James bilden auch in diesem Fall Berichte über Erfahrungen und damit, in einem weiten Sinne verstanden, empirische Beobachtungen die Grundlage der Diskussion. Über Kultur- und Religionsgrenzen hinweg berichtet eine statistisch nicht zu vernachlässigende Zahl von Menschen, die man für klinisch tot erklärt hat und die wieder ins Leben zurückgekehrt sind, von der Erfahrung eines Bewusstseins, das das gewohnte leibgebundene Ichbewusstsein transzendiert. Obwohl die Erfahrungen sehr unterschiedlich sind, gibt es einen Kernbestand von Merkmalen, die sehr häufig vorkommen.^[47]

Beim Einsetzen des Todesprozesses, so berichten viele, verschwindet zunächst jeder körperliche Schmerz. Anschließend erleben die Betroffenen, wie sie sich von ihrem Körper ablösen; oft hören und sehen sie ihre eigene Situation wie aus einer Vogelperspektive. Viele erleben nach einer Reise durch einen dunklen Tunnel ein Licht, das mit keinem sinnlichen Licht mehr vergleichbar war, weil es lebendig und voller Bewusstheit zu sein schien. Die Rückkehr in den eigenen Körper wurde meistens als ruckartig und eher unangenehm empfunden. Der Schweizer Psychologe C.G. Jung, der nach einer schweren Krankheit 1944 ein Nahtodeserlebnis hatte, schrieb: “Das Leben und die ganze Welt kamen mir wie ein Gefängnis vor, und ich ärgerte mich maßlos darüber, dass ich das wieder in Ordnung finden würde.“^[48] Die meisten hatten anschließend Probleme, sich wieder in das normale Leben einzufügen, das ihnen plötzlich als flach und seicht erschien. Die meisten Probanden haben das Gefühl, dass äußerliche Statussymbole ihre Bedeutung verloren haben und ethische Werte und die Beziehungen zu anderen Menschen plötzlich viel wichtiger sind als früher. Ihre Probleme erinnern an die Situation desjenigen, der in Platons ‘Höhlengleichnis’ wieder in die Höhle zurückkehren und an den

Schattenspielen der anderen teilnehmen muss, diese jedoch, anders als die anderen Höhlenbewohner, durchschaut.

In ähnlicher Weise charakterisiert auch Jaspers die Wirkung von Grenzerfahrungen, von Schuld, Leid oder Tod. Grenzerfahrungen sind Situationen, in denen nicht mehr erkennbar ist, wie man sie aus eigener Kraft bewältigen kann; jeder Ausblick auf eine mögliche Zukunft ist verwehrt, so dass man vollständig auf sich selbst zurückgeworfen ist. Das eigene Sein stößt an eine unübersteigbare Grenze. Doch gerade das bewusste Durchleben der eigenen Ohnmacht und Nichtigkeit kann dazu führen, dass das Gespür für eine innere Autonomie und das Bewusstsein für die eigene Verantwortung zunehmen. Gerade indem das gewohnte Planen, Berechnen und Sich-Orientieren an sozialen und wissenschaftlich-technischen Kriterien zerbricht, entsteht der Freiraum für ein davon unabhängiges Identitätsbewusstsein: „Auf Grenzsituationen reagieren wir daher sinnvoll nicht durch Plan und Berechnung, um sie zu überwinden, sondern durch eine ganz andere Aktivität, das Werden der in uns möglichen Existenz; wir werden wir selbst, indem wir in die Grenzsituationen offenen Auges eintreten. In der Hilflosigkeit des Daseins ist es der Aufschwung des Seins in mir. Die Grenze tritt in ihre eigentliche Funktion, noch immanent zu sein und schon auf Transzendenz zu verweisen. Ich sage 'ich selbst' in einem neuen Sinn.“^[49]

Offen ist nach wie vor die Deutung der Nahtodeserlebnisse: Werden sie lediglich durch epileptische Anfälle im Schläfenlappen erzeugt, die durch Sauerstoffmangel hervorgerufen werden? Oder sind sie Hinweise auf ein Sein nach dem Tod? Sind es die letzten Bilder aus der Tiefe des Unbewussten, ehe Leib und Seele gemeinsam erlöschen? Oder sind es die ersten Stadien einer Seelenreise, wie sie viele Mythen und Religionen beschreiben?

Wäre die Seele nur ein Produkt des Gehirns, dann wären auch die visionären Erlebnisse nur Bilder, die das sterbende Gehirn produziert. Diejenigen, die die Schwelle des Todes überschritten hatten, sind jedoch davon überzeugt, dass der Geist unabhängig vom Leib weiterlebt. Im Gehirn sehen sie ein äußerst feines Instrument, durch das die Musik des seelischen Lebens erklingen kann. Selbst wenn man das Instrument zerstört, erklingt die Melodie des inneren Lebens weiter so wie die Partitur im Geist eines Komponisten. In diesem Sinne notierte der flämische Mystiker Jan van Ruysbroeck: „Alle Menschen, die über die leibliche Erschaffenheit entrückt in ein schauendes Leben sind, sind eins mit dem göttlichen Lichtglanz.“^[50]

Die methodische Aporie besteht darin, dass die klinische Medizin während des Sterbeprozesses nur physiologische Prozesse messen kann; nur der Sterbende selbst kann über das, was er gehört und gesehen hat, berichten. Er ist der einzige Zeuge für etwas, von dem man von außen gesehen nur Indizien für die Glaubwürdigkeit suchen kann. In aller Schärfe und unvermeidlicherweise stehen hier die Perspektive der ersten und der dritten

Person einander gegenüber. Von ihrer Bewertung hängt maßgeblich die der Nahtoderlebnisse ab. Vieles spricht daher dafür, die Erfahrung der All-Einheit, in der die uns vertrauten Vorstellungen von Raum und Zeit aufgehoben sind, als eine seltene menschliche Spitzenerfahrung zu deuten. Sie fordert, so betonen die religiösen Traditionen einhellig, die Überschreitung der Sinne und des Intellekts, auf denen die Erkenntnisse des Alltags und der empirischen Wissenschaften beruhen. Mit Kant darf man sagen: Ändern sich die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und Erfahrung, dann ändert sich auch der Begriff von Wirklichkeit. Zu diesen Bedingungen gehört nicht nur der begriffliche Rahmen, sondern auch die Form des Bewusstseins.

VI Zusammenfassung

Leib und Seele, so hat sich nun gezeigt, sind in vielfältiger Weise miteinander verbunden. Nicht allein durch den denkenden Geist, sondern mit allen Sinnen, leibhaft, erschließt sich die Welt in der Vielfalt ihrer Formen und Farben, ihrer Freuden und Leiden. Der Leib macht verletzlich; und doch eröffnet sich erst durch ihn der Raum zur Begegnung mit anderen in Gesten, Blicken und Berührungen. Doch nicht nur der Geist ist auf den Leib, sondern auch der Leib auf den Geist verwiesen. Er ist es, der die unterschiedlichen Erfahrungen zur Kontinuität des gelebten Lebens verknüpft, sich an sie erinnert und sie bewertet. Die menschliche Identität beruht auf der Einheit von Leib und Seele und nur ein göttlicher Funke könnte sie überschreiten.

^[1]R.Boyle: The Works of the Honourable Robert Boyle, (Hg.: T.Birch), London 1772, Bd. V, 163, zit. in: G.J. Whitrow: Die Erfindung der Zeit, Hamburg 1991, 189.

^[2]Vgl. I.Newton: Optik (1983) 244: „Woher kommt es, dass die Natur nichts vergebens tut, und woher rührt all die Ordnung und Schönheit der Welt? Zu welchem Zweck giebt es Kometen, und woher kommt es, dass die Planeten sich alle in concentrischen Kreisen nach einer und derselben Richtung bewegen, während die Kometen auf alle möglichen Weisen in sehr excentrischen Bahnen laufen, und was hindert die Fixsterne daran, dass sie nicht aufeinander fallen? Wie wurden die Körper der Thiere so kunstvoll ersonnen und zu welchem Zwecke dienen ihre einzelnen Theile? ... Und da dies Alles so wohl eingerichtet ist, wird es nicht aus den Naturerscheinungen offenbar, dass es ein unkörperliches, lebendiges, intelligentes und allgegenwärtiges Wesen geben muss, welches im unendlichen Raume, gleichsam seinem Empfindungsorgane, alle Dinge in ihrem Innersten durchschaut und sie in unmittelbarer Gegenwart völlig begreift?“

^[3]R.Descartes: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, (Hg.: L.Gäbe), Hamburg 1960, 1 [18-19/ 16], (gek.R.K.).

^[4]R.Descartes: Meditationen, op.cit. 2 [26-27/ 23], (gek.R.K.).

^[5]Platon: Politeia 516b-d, in: Platon: Werke in acht Bänden (gr.-dt.), (Hg.: G.Eigler), Darmstadt, Bd.4: 1971, 559ff.

^[6] Das Bemühen um eine den Gesetzen der Geometrie und der Optik gehorchende maßstabsgetreue Darstellung der Motive prägte auch das Werk von *Dürer*.

^[7]Vgl.A.Zajonc: Die gemeinsame Geschichte von Licht und Bewusstsein, Reinbek b.Hamburg, 1994, 42-45.

^[8]Vgl.J.Seifert: Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1989².

^[9]B.de Spinoza: Ethik I, Def.2.

^[10]Spinoza: Ethik II, LS 12.

- [11] G.W.Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd.I/II, (Hg.: E.Cassirer), Hamburg 1966³, Bd. II: Briefwechsel: Leibniz an Bernoulli (1698) 370.
- [12] G.W.Leibniz: in: S.Clarke.: Der Briefwechsel mit G.W.Leibniz von 1715/16, (Hg.: E.Dellian), Hamburg 1990: Leibniz an Clarke (5.Brief, 18.8.1716) 101.
- [13] G.W.Leibniz: Philosophische Schriften, (Hg.: H.Herring), Darmstadt 1992, Bd.IV: Betrachtungen über die Prinzipien des Lebens, 333-335 (gek.R.K.).
- [14] B.de Spinoza: Ethik IV, LS 35, Folgesatz 1.
- [15] G.Roth: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt/M. 1994, 251; 255.
- [16] Julien Offray de La Mettrie: Die Maschine Mensch, (Hg.: C.Becker), Hamburg 1990, 97; 103; 137.
- [17] De La Mettrie (1990) 29.
- [18] De La Mettrie (1990) 37.
- [19] De La Mettrie (1990) 27.
- [20] De La Mettrie (1990) 137.
- [21] Vgl. hierzu auch: Wuketits (1999) 188; 230.
- [22] E.O.Wilson: Biologie als Schicksal, Frankfurt/M. 1980, 10.
- [23] G.Roth: Gehirn und Bewusstsein, in: R.Breuer (Hg.): Das Rätsel von Leib und Seele, Stuttgart 1997, 44.
- [24] C.Sherrington: Zit. in: E.Schrödinger: Geist und Materie, Zürich 1989, 65 (gek.R.K.).
- [25] Vgl. zur welterschließenden Funktion des Sehens auch: H.Jonas: Der Adel des Sehens. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne, in: H.Jonas: Das Prinzip Leben. Aufsätze zu einer philosophischen Biologie, Frankfurt/M./ Leipzig 1994, 233-264.
- [26] J.P.Sartre: Das Sein und das Nichts, Reinbek b.Hamburg 1962, 329-331, (gekürzt v.R.K.).
- [27] Vgl.E.Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften, Darmstadt 1994⁶, 79.
- [28] Bereits nahezu automatisch ablaufende Bewegungen lassen sich nicht rein kausal durch physiologische Mechanismen verstehen. Das reflexhafte Schließen der Augen als Schutz vor einem Sandkorn ist nur sinnvoll als Antwort auf eine Bedrohung. Obwohl bei einem Reflex keine Absicht nötig ist, hat das Schließen des Auges eine Funktion für den ganzen Organismus.
- [29] Vgl.M.Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966, 91-147.
- [30] W.Heisenberg: Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik, München 1976³, 77f (gek.R.K.).
- [31] Zit. in: D.Goleman: Emotionale Intelligenz, München/ Wien 1996, 83.
- [32] H.Schipperges: Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1975, 14f.
- [33] M.Proust: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Frankfurt/M. Bd.1, 1988⁸.
- [34] L.Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, (Hg.:G.Schmidt), Frankfurt/M. 1967, §36.
- [35] Vgl. A.Sopczyk: Sophias Leib. Entfesselung der Weisheit, Heidelberg 1998.
- [36] C.Lispector: Eine Lehre oder das Buch der Lust, Reinbek b.Hamburg 1988, 143.
- [37] C.Lispector: Die Passion nach G.H., Frankfurt/M. 1990, u.a. 150f.
- [38] E.Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. III, Darmstadt 1990⁹, 114; 117.
- [39] Augustinus: Confessiones/ Bekenntnisse, München 1980, Buch IV, 4,9 (gek.R.K.).
- [40] Platon: Phaidon, in: Platon: Werke in acht Bänden Bd.III, Darmstadt 1974, 64c (freie Paraphrase).
- [41] Platon: Phaidon 82d-83 a.
- [42] Platon: Phaidros 82 d.
- [43] Platon: Phaidon 66d - 67 d.
- [44] Hildegard von Bingen: Welt und Mensch, Salzburg 1965, 80; 95; - vgl. 191; 100; 90.
- [45] Die Früchte dieser Arbeit sind die Gifford-Vorlesungen, die er in Edinburgh in den Jahren 1901 und 1902 hielt und die 1904 unter dem Titel 'Die Vielfalt religiöser Erfahrung' erschienen sind. In diesem Werk hat James erste Kriterien zu einer Systematik verschiedener Formen religiöser Erfahrungen entwickelt.
- [46] W.James: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, (Hg.: E. Herms), Olten/ Freiburg i.Br.1979, 473.
- [47] Vgl. H.Knoblach: Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nahtod-Erfahrungen, Freiburg 1999.
- [48] Zit. in: J.Fischer: Der Körper, die Seele und der Tod, in: R.Breuer (Hg.): Das Rästel..., op.cit. 218.
- [49] K.Jaspers: Philosophie Bd.II: Existenzhellung, Berlin/ Heidelberg/ New York 1973³, 201-229.
- [50] Zit.in: J.Fischer: Der Körper, die Seele und der Tod, in: R.Breuer (Hg.): Das Rästel..., op.cit. 222.