

Gerard Visser
Nichts ist geschenkt

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray ·
Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin
Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong |
Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste
| Riccardo Dottori · Roma | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien |
Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski
· Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Terri J. Hennings · Freiburg | Seongha
Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann ·
Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos ·
Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebeck · Maynooth | Nam-In Lee ·
Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov ·
Moskwa | Liangkang Ni · Guangzhou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main |
Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Luis Román Rabanaque · Buenos
Aires | Gian Maria Raimondi · Pisa | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima |
Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris |
Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana
Shchytsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg
Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto |
Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandavelde · Milwaukee |
Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri nigri* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie,
Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Gerard Visser

Nichts ist geschenkt

Ein philosophischer Essay über die Seele

Aus dem Niederländischen übersetzt
von Anna Sikora

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Originalausgabe:

Niets cadeau. Een filosofisch essay over de ziel
Nijmegen: Valkhof Pers 2009

Thijmessay 2009
Verfasst im Auftrag der niederländischen *Thijmgenootschap*

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2013

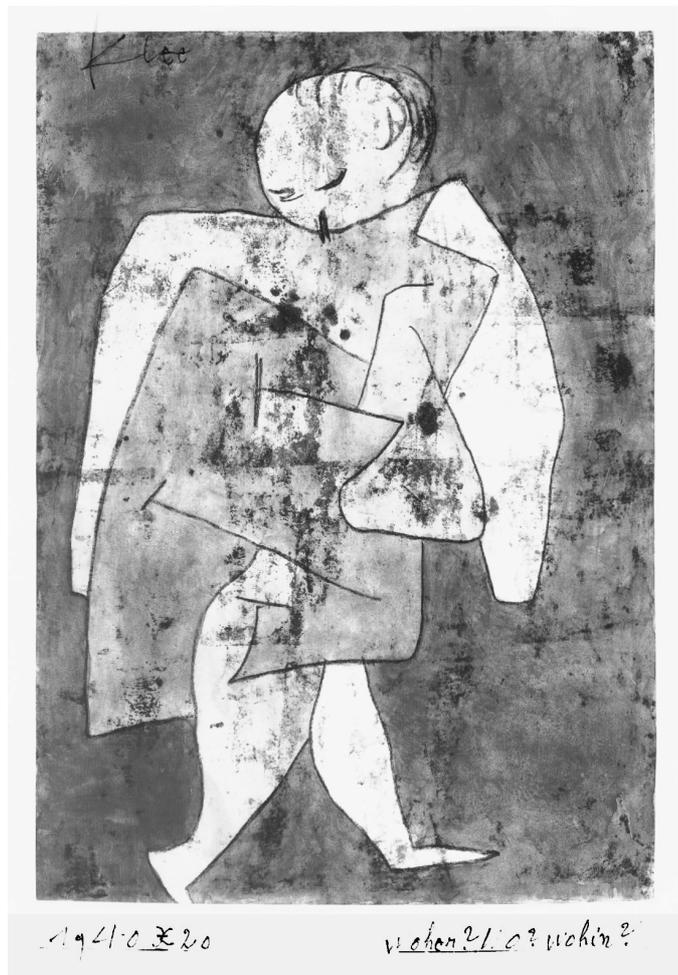
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-871-5

„Die Seele ist nicht, wo sie ist, sondern wo sie liebt.“

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Ausgewählte Werke. Schriften von 1806-1818
Darmstadt 1990, S. 508



Paul Klee: *Woher? wo? wohin?* (1940)

Wasserfarben, rote Kreide und Kreide auf Papier / Karton
29,7 x 20,8 cm, Privatbesitz

Inhalt

EINLEITUNG	9
§ 1. Erlebnis und Individualität	9
I. DIE PROBLEMATIK DER SEELE	15
§ 2. Das Verständnis der Seele in der Philosophie Drei Standpunkte	15
§ 3. Das Verständnis der Seele bei Platon und Aristoteles	18
§ 4. Eine intellektuelle und produktive Substanz	22
II. NICHTS IST GESCHENKT EIN GEDICHT VON WISŁAWA SZYMBORSKA <i>Den Protest dagegen nennen wir Seele</i>	25
§ 5. Das einzige, was im Verzeichnis fehlt	25
III. VON DER SUBSTANZ ZUR RESONANZ	34
§ 6. Eine radikale Phänomenologie des Lebens	34
§ 7. Einheit des Selbst – Individuum und Substanz	41
§ 8. Der erworbene Zusammenhang des Seelenlebens	47
§ 9. Die Ambiguität in Diltheys Selbstbesinnung	56

IV.	EXISTENZ. DIE EINZELNHEIT DES SELBST	
	<i>Zu spät, den Vertrag zu lösen</i>	62
§ 10.	Der Tod in der Philosophie. Drei Standpunkte	62
§ 11.	Kierkegaard und Heidegger über den Tod	68
§ 12.	Der Ruf des Gewissens.	
	Der Mensch kein Was, sondern ein Wer	75
V.	LEBEN. DIE EINZIGARTIGKEIT DES SELBST	
	<i>Fürs Leben das Leben rückerstatten</i>	81
§ 13.	Geburt und Tod. Eine andere Sichtweise	81
§ 14.	Der unendlich kleine Augenblick	84
§ 15.	Nietzsches Verständnis der Seele	93
VI.	SEELE. DIE EINHEIT DES SELBST	
	<i>Nichts ist geschenkt</i>	101
§ 16.	Die Würde des Menschen. Kant und Nietzsche	101
§ 17.	Die Würde des Menschen. Heidegger	105
§ 18.	Das Verständnis der Seele bei Meister Eckhart	113
§ 19.	Nur in ihrer Verbindung ist sie zugegen	127
	<i>Über dieses Buch und seinen Autor</i>	131

EINLEITUNG

§ 1. *Erlebnis und Individualität*

Mit einem Hochschulabschluss in der Tasche ist man noch keine Koryphäe, das gilt wohl für alle Studiengänge. Der übliche Scherz, man solle am besten erst einmal alles, was man gelernt hat, schnellstens wieder vergessen, besagt da schon genug. Sicher wird der erfolgreiche Absolvent eines Jura- oder Geschichtsstudiums seinen Titel schneller zu recht tragen als ein Doktor der Philosophie. Für Außenstehende mag der Examierte ja ein Philosoph sein, aber er oder sie werden sich nur bei bestimmten gesellschaftlichen Gelegenheiten selbst auch als solcher bezeichnen, zum Beispiel anlässlich eines Vortrags oder bei einer Bewerbung, sich ansonsten aber vorstellen als jemand, der Philosophie studiert hat.

Vor etwa acht Jahren hatte man mich und einen jüngeren Fachgenossen zu einer Gesprächsrunde in einer akademischen Buchhandlung eingeladen. Im Laufe des Abends fragte ich ihn: „Siehst Du Dich selbst als Philosophen?“ Da brauchte er nicht lange zu überlegen. Ja, er sei Philosoph. Er erklärte das so, dass er eigentlich immer nachdenke, Tag und Nacht. Nun aber war ich den Zuhörern und mir selbst verpflichtet zu sagen, wie ich dazu stand. Hielt ich mich für einen Philosophen? Die Antwort war mir wohl in dem Augenblick durch den Kopf gegangen, als ich ihm die Frage stellte. Sie lautete: „Ich betrachte mich erst seit etwa zehn Jahren als Philosoph. Und warum? Weil ich damals feststellte, dass ich immer über das Gleiche schrieb.“

Was war dieses *Gleiche*? Ich weiß nicht mehr, ob ich das damals erläuterte oder ob mein Kollege danach fragte. Wenn ja, dann werde ich als mein Thema die Frage der *Individualität* genannt haben. Aber eigentlich hat es noch keine Bezeichnung. „Individualität“ ist eher eine Umschreibung, deutet einen Bereich an, in dem ich, sobald ich ihn begreiflich machen will, in einen umständlichen und nahezu vergeblichen Erklärungsversuch abgleite. Doch sagte ich nicht auch, dass ich immer über das Gleiche *schrieb*? Das bezog sich auf einen Text, mit dem ich sehr gerungen habe und der noch einen so star-

ken Einfluss auf all das ausüben sollte, was ich in der Folge schrieb und noch schreiben werde, dass er es eigentlich war, der mir die zitierte Antwort in den Mund legte. Es geht um § 16 „Erlebnis und Individualität“ meines Buchs *Erlebnisdruck*.¹

Mit dem Verlag hatte ich als Abgabetermin für das Manuskript den 1. September 1998 vereinbart. Am 3. September war es dann soweit. Ich war immer noch völlig vom vierten und letzten Kapitel über die Zeit des Erlebens in Anspruch genommen, das ich erst kurz zuvor fertig gestellt hatte, aber auch voller Zweifel über den genannten Paragraphen aus dem zweiten Kapitel, da ich Schwachstellen darin vermutete, ohne dass ich eine Möglichkeit gesehen hätte, daran etwas zu ändern, da sie, insoweit ich sie überhaupt aufdecken konnte, im Dunkel blieben. Es wollte mir einfach nicht gelingen, mehr Licht in diesen Paragraphen zu bringen als mit meinen bisherigen Formulierungen und Differenzierungen. Ich war an eine zu jenem Zeitpunkt absolute Grenze gestoßen. Worum ging es?

In den ersten beiden Kapiteln des Buches untersuchte ich, welche Bedeutung die Lebensphilosophen Friedrich Nietzsche und Wilhelm Dilthey zu Ende des 19. Jahrhunderts dem *Erlebnis* als Grundlage ihrer Besinnung einräumten. Das Wort *Erlebnis* trifft man bei beiden dort an, wo sie Art oder Leitfaden ihres Denkens angeben müssen. In einem Text aus dem Jahre 1880 äußert Dilthey als seine Überzeugung:

Der *Grundgedanke meiner Philosophie* ist, dass bisher noch niemals die ganze, volle unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrunde gelegt worden ist, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit.²

Der Ansatzpunkt des Erlebnisses soll die unverstümmelte Erfahrung gewährleisten. Bei Nietzsche lesen wir in einem Text aus dem Jahre 1884:

Ich will das höchste Misstrauen gegen mich erwecken: ich rede nur von erlebten Dingen und präsentiere nicht nur Kopfvorgänge.³

¹ Gerard Visser, *De druk van de beleving. Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang*. Nijmegen 1998, SUN. Deutsche Übersetzung: *Erlebnisdruck. Philosophie und Kunst in einem Bereich des Übergangs und Untergangs*, Würzburg 2005: Königshausen & Neumann.

² Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften* (GS), Stuttgart und Göttingen, Bd. VIII, S. 171.

³ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, München und Berlin/New York 1980: DTV und Walter de Gruyter, (KSA 11: 27 [77]). Aus Bänden

Wenn wir Menschen Kenntnis von der Wirklichkeit erhalten, so sind wir dazu befähigt dank eines *Zugangs*, den wir zu ihr haben. Philosophie und Wissenschaft setzen diesen Zugang seit der Antike mit den beiden Seelenvermögen der Sinneswahrnehmung und des Verstands gleich. Zwar erkannten auch sie, dass wir uns an Sinneseindrücke nur erinnern können, Wahrnehmungen also nur dank unseres Gedächtnisses bilden, und Vorstellungen unabhängig von der Wirklichkeit in unserer Phantasie evozieren können. Doch die wichtigsten Vermögen sind demnach immer Wahrnehmung und Verstand, die bestimmen können, ob etwas wirklich der Fall ist. Erinnerung und Phantasie oder Einbildung sind weniger verlässliche Hilfsvermögen, und Gefühlen und Trieben sollte man widerstehen. Von diesem Primat des Verstandes, der Vorstellungen unterscheidet und miteinander verbindet, verabschieden sich die Lebensphilosophen, wenn sie die *vollständige* Weise, in der das Leben uns Zugang zur Wirklichkeit bietet, als Grundlage wählen. Im Leben selbst sind wir nicht nur verstandesmäßig, sondern auch handelnd und fühlend auf die Wirklichkeit bezogen. Zur Bezeichnung dieses lebendigen Bezugs führen sowohl Dilthey wie auch Nietzsche das Wort *Erlebnis* ein, das im dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts im Deutschen aus dem vertrauten Verb *erleben* abgeleitet wird.⁴ Die weitreichenden Folgen will ich an einem einfachen Beispiel erläutern.

Für Nietzsche ist das Wort *Erlebnis* von großem Wert, weil es auf die unerschöpfliche Komplexität der Wirklichkeit anspielt, die sich hinter unseren intellektuell strukturierten Vorstellungen verbirgt. Kant legte dar, wie der *Begriff Hund* Regeln bietet, dank derer wir uns, unabhängig von der Wirklichkeit, schematisch einen Hund vorstellen können – Körper, Kopf, vierbeinig.⁵ Aufgrund dieser Vorstellung würde ich dann auch das Ding erkennen, das gerade an meinen Schuhen und meiner Hose schnüffeln will. Auch diese Wahrnehmung ist nach Kant eine Vorstellung. Das Ding erscheint mir dank des Begriffs, der die Eindrücke ordnet, als Hund. Wie verhalten sich Vorstellung und Begriff in Kants Erklärung zueinander? Die Vorstellung kann den Begriff nicht übersteigen, weil sie dank seiner gebildet

mit Fragmenten wie hier gebe ich die Nummer des Fragments an, bei den übrigen Zitaten die Seitenzahl.

⁴ Die niederländischen Wörter „beleving“ und „belevenis“ sind Übersetzungen von „Erlebnis“ aus den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Auch die niederländische Sprache besitzt von alters her das Verb „beleven“ (vgl. erleben).

⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 141 / B 180.

wird. *Die Vorstellung geht in dem Begriff auf.* Das Erlebnis aber bricht mit diesem Primat. *Ein Erlebnis geht niemals in einem Begriff auf.* Für zwei Menschen, denen das gleiche widerfährt, ist es niemals dasselbe, *immer* ist ihr Erleben unterschiedlich. Ein Hund, der an uns schnüffelt, ist niemals einfach ein Hund. Der eine Mensch wird ihm gleich den Kopf kraulen, ein anderer wehrt ihn ab, und ein dritter bemerkt ihn kaum oder gar nicht. Wenn es einen Antrieb in Nietzsches Denken gibt, so seine Faszination für die Welt der *Triebe* und *Affekte*, in der die Unterschiede begründet liegen.⁶ *Die begriffliche Vorstellung ist in Wirklichkeit eine äußerst differenzierte Vorstellung.*

Erlebnis ist bei Nietzsche kein Grundbegriff. Die Bezeichnung ist seinem Konzept des Willens zur Macht vorbehalten, der unseren Trieben und Affekten zugrunde liegt. Bei Dilthey bildet *Erlebnis* die *Grundlage* des Denkens. In dem weiten Bedeutungsfeld des Wortes hat er einen Zugang zum ganzen Zusammenhang des Lebens erspürt. Er fordert deswegen auch unsere Beachtung eines anderen Phänomens, das noch subtiler ist als die *Mannigfaltigkeit* der Interpretationen und Bewertungen, die unsere Lebensbeziehungen beherrschen. Wenn ich auf den an mir schnüffelnden Hund hinunterschaue, ist das nicht nur keine allgemeine begriffliche Vorstellung, es ist sogar überhaupt keine Vorstellung oder Wahrnehmung. Nicht nur die Vorstellung *Hund* ist seiner Meinung nach abstrakt, sondern auch die *Vorstellung* oder *Wahrnehmung* des Hundes. Wir äußern uns zwar so, aber das sind Abstraktionen. *Es gibt keine Vorstellungen oder Wahrnehmungen, sondern nur Erlebnisse.* Der Begriff „Wahrnehmung“ lenke unsere Aufmerksamkeit zwar auf die Aktivität unserer Sinne, abstrahiere aber die *Einheit* des Erlebnisses. *In jener Einheit ist das Sehen des Hundes eins mit meinem Lebenszustand in dem Augenblick.*

Völlig zu Unrecht wurde die Lebensphilosophie lange Zeit als eine Wende zum *Irrationalismus* betrachtet, zwar nicht von Phänomenologen, deren philosophische Haltung eigentlich schon bei Dilthey in ersten Ansätzen anklingt, aber von positivistisch oder neomarxistisch geprägten Philosophen. Die Verlagerung vom reinen Denken in Vorstellungen auf die Fülle des Erlebnisses bedeutet keineswegs einen Abschied vom Denken; es stellte daran vielmehr die allerhöchsten Anforderungen, da sich nämlich sogleich neue dringliche Fragen ergeben. So ist ein Ding in der Unmittelbarkeit des

⁶ Nietzsche verwendet das Wort *Affekt* für das, was die Griechen *pathos* und die Römer *affectus* oder *passio* nannten. Die heutige Psychologie spricht von *Emotion*. Vgl. zu diesem Wort auch § 15.

Erlebens keine Synthese von Vorstellungen. Doch wenn diese Definition unzulänglich ist, erhebt sich die Frage: *was ist es dann, ein Ding?* Kant erkannte, dass ein Ding uns dank der Zeit in der sinnlichen Erfahrung gegeben ist. Ohne die *innere Anschauungsform* der Zeit, wie er sie nannte, könnten wir uns keine Vorstellungen bilden. Allerdings verstand er die Zeit in diesem Zusammenhang als Aufeinanderfolge von Jetzt-Momenten. Der französische Lebensphilosoph Henri Bergson zeigte aber, dass die Zeit in diesem Konzept in räumlichen und geometrischen Begriffen gedacht wird. Das erkannte auch Dilthey. Doch wenn wir Zeit niemals *aus ihr selbst heraus* verstanden haben, *was ist Zeit dann?*

Damit verwandt ist die Frage, die ich im *Erlebnisdruck* in § 16 aufwarf. Ich untersuchte nämlich, wie sich das Primat des Erlebnisses auf das Phänomen der *Individualität* auswirkt. Auch das Gewicht dieser Frage lässt sich genau bestimmen. Für Kant sind wir ein Individuum in unserem *Person*-Sein, das heißt, in der unteilbaren Einheit unseres *Verstandes*-Wesens. Diese Bedeutung von „Person“ reicht weit zurück und bildet heute die Grundlage unserer bürgerlichen Gesellschaft. Doch wenn wir nicht vom kartesischen *ich denke*, sondern vom Erlebnis ausgehen, was heißt das dann für meine *Individualität*? Könnte es sein, dass sie erst mit dieser ursprünglicheren Annäherung die ihr gebührende Beachtung findet?

Die Fragen ergeben sich, sobald zwei neue Schwerpunkte ins Blickfeld rücken, die gerade am Beispiel des schnüffelnden Hundes deutlich wurden: zum einen *die Mannigfaltigkeit* von Subjekten in uns und zum anderen die umfassendere *Einheit* als die des „*ich denke*“. Über diesen Paragraphen schrieb ich zwei Wochen nach Abgabe des Manuskripts in mein Tagebuch: „Es hat ein paar Tage gedauert, bis ich dem vertracktesten Paragraphen der ganzen Unternehmung zu Erlebnis und Individualität über dem bei Nachlesen eine schwere Wolke hing, meinen Segen geben konnte.“ Ein halbes Jahr später, inzwischen war das Buch erschienen, notierte ich zum zweiten Kapitel: „Es ist merkwürdig, dass ich nur ganz allmählich zum Kern vordringen kann. Die Befürchtung, dass man heutzutage das wirklich Philosophische – das Kapitel befasst sich mit grundlegenden Fragen – schwierig und langweilig findet, sorgt für einen dichten Nebelschleier zwischen mir und dem Text. Jetzt erst sehe ich den Kern des so verletzlichen Paragraphen über die Individualität, und zwar die Feststellung: mein Erleben ist *mein* Erleben unter Berücksichtigung der *Einzigartigkeit* des Lebenszusammenhanges, der darin wirkt.“ Es folgte eine Aufzählung von zehn Implikationen, in denen der Ansatz des *Erlebens* sich von dem traditionellen des *ich denke* unterscheidet.

Ein jeder, der schon einmal eine längere Abhandlung oder Erzählung verfasst hat, wird diese Erfahrung wiedererkennen, doch noch nie war sie bei mir so eindrucksvoll wie damals. Irgendwann konnte ich sagen: es steht da, schwarz auf weiß. Was ich geschrieben hatte, wurde transparent und nahm mir die Zweifel. Doch wenn beim Verfasser selbst soviel Zeit verstreichen muss, bis ihm ein Licht aufgeht, was kann er dann vom Leser erwarten? Vor ein paar Jahren gab ich für Studenten des vierten Semesters ein Seminar über die erste Hälfte de Buches, aber den § 16 klammerte ich aus.

Wozu dient dieser persönliche Erfahrungsbericht? Hier liegt der Ursprung des Themas, das ich wählte, als die niederländische *Thijmgenootschap* an mich herantrat und mich bat, ihr jährliches Essay für das Jahr 2009 zu schreiben. Das Buch *Erlebnisdruck* ist eine Besinnung auf die Disposition oder Verhaltensweise, die heute die Beziehungen zur Wirklichkeit bestimmt. Mit der Untersuchung des Ausgangspunkts des Erlebnisses in den Lebensphilosophien von Nietzsche und Dilthey und des Maßstabs der *sensation* und des *en plein air* in Monets Impressionismus wurde mir klar, dass das Erlebnis ein Element des Übergangs und Untergangs ist. Meine Schlussfolgerung im abschließenden § 41 des Buches lautete, dass „der Sinn des Erlebnisses als Element des Übergangs und Untergangs letztlich nur die Einkehr in ein anderes Verhältnis zum Geheimnis von Ursprung und Bestimmung sein kann. Ursprung und Bestimmung wovon? Von dem, was wir seit jeher die Seele nennen“. Die andere Verhaltensweise ist die *Gelassenheit*. Unter dieser Überschrift steht seither meine Forschung. Doch sowie das Erlebnis die Beachtung der Fülle des Lebens erfordert, so ist die Gelassenheit mit dem Kern des Lebens verknüpft, mit demjenigen, was wir, wie ich vorsichtig formulierte, „seit jeher die Seele nennen“.

I. DIE PROBLEMATIK DER SEELE

§ 2. *Das Verständnis der Seele in der Philosophie. Drei Standpunkte*

Sich in einem Essay mit der Seele zu befassen, ist ein riskantes Unterfangen. Im täglichen Leben ist das Wort Seele mit seinen Verbindungen zwar allgegenwärtig, aber es gehört zu den Begriffen mit einer so großen Tragweite, dass man sich fragen muss, ob es noch eine Wirklichkeit gibt, die mit ihnen übereinstimmt. Kant stellte den Begriff Seele daher auch auf eine Ebene mit den Begriffen Welt und Gott. Keines dieser Konzepte schließt einen Erfahrungsinhalt ein. Es sind leere, von der Vernunft erdachte Begriffe, Ideen, um eine letzte Totalität benennen zu können. Der Begriff Seele ist ein regulatives Prinzip, das in der Wissenschaft das Fachgebiet der Psychologie abgrenzt. Es bezeichnet dieses Gebiet, lässt aber die Frage offen, ob die Seele als eigene Wirklichkeit existiert. Sie kann also nicht ausschließen, dass das Phänomen letztlich materialistisch, aus Wirkungszusammenhängen der Natur erklärt werden kann. Es wird lediglich ausgeschlossen, dass man sich der Seele *von vorneherein* in dieser Weise nähert. Die Erforschung der Natur, so zeigt sich, setzt nämlich ein *Denken* voraus, das selbst nicht auf jene Erscheinungen reduziert werden kann.

Kants Verständnis der Seele als Idee hat sich als letzter Schutz erwiesen, den die Philosophie ihr Ende des 18. Jahrhunderts noch gewähren konnte, gehört jedoch inzwischen der Vergangenheit an. Dilthey musste die assoziative Psychologie seiner Zeit, nach der das Reich der Seele sich nicht mehr grundsätzlich von dem der Natur unterscheidet, bereits als *Seelenkunde ohne Seele* qualifizieren. Heidegger prägte das Wort *Seinsvergessenheit*, um eine Seinsdimension zu bezeichnen, die fernbleibt, sobald wir nur noch das mit Sicherheit Feststellbare für wirklich erachten. Doch sollten wir analog dazu nicht auch von einer *Seelenvergessenheit* sprechen können?

Dennoch – und die diltheysche Philosophie ist ein Paradebeispiel dafür – zeichnet sich doch in den empfindlicheren Bereichen des philosophischen und poetischen Denkens und natürlich in der Spiritualität des Lebens selbst als Reaktion auf diesen Verlust ein Seelenbegriff ab, der möglicherweise zum

ersten Mal seit langer Zeit wieder an die Erfahrung der Seele anknüpft, wie Heraklit sie in Worte fasste:

Der Seele Grenzen wirst du auf deiner Suche nicht finden, auch wenn du alle Wege begehst: so tief ist ihr Zusammenhang.

In dieser Neubesinnung herrscht die stillschweigende Übereinkunft, dass wir mit dem Begriff Seele nicht umsichtig genug umgehen können. Für die Philosophie stelle ich mir den Idealfall so vor, dass der Philosoph im Rahmen einer Fragestellung einen Weg beschreitet, auf dem er einen Punkt erreichen kann, wo sich das Unergründliche des Zusammenhangs offenbart und er sagen muss, nun ja, dafür haben wir in der Sprache das Wort Seele.

Es handelt sich hier um eine *dritte Position*, die vor den zwei vertrauten Standpunkten zur Problematik der Seele liegt. Diese auf der Hand liegenden Standpunkte sind die *metaphysische Bestätigung* und die *naturalistische Ablehnung*. Man kann die Seele bejahen, man kann sie ablehnen. Der Metaphysiker weiß, dass es eine Seele gibt, und auch, was sie bedeutet. Der Naturalist bestreitet die Existenz einer Seele und ist der Meinung, das Phänomen Seele lasse sich lückenlos aus der Natur erklären. Bestätigung oder Ablehnung, Naturalist und Metaphysiker teilen die Überzeugung, dass Seelenphänomene sei *erkennbar*. Es gibt aber noch einen dritten Standpunkt, aus dem *spirituelle Zurückhaltung* spricht und der für diese plädiert: der Philosoph bestreitet die Existenz der Seele nicht, es ist aber seine tiefste Überzeugung, dass sie letztlich ein für uns Menschen unergründliches Phänomen ist.

Sowohl Heraklits wie auch Kants Verständnis der Seele sind Beispiele dieses feinsinnigeren Standpunkts. Es gibt zwar einen großen Unterschied zwischen beider Erfahrung, da für Kant der Zugang zum Phänomen Seele ausschließlich im denkenden Bewusstsein liegt, während Heraklit, soweit wir das aus den tradierten Fragmenten ableiten können, sich auch mit dem ungreifbaren Zusammenhang von *psychè* und *physis* befasste. Die Seele sei in den Kreislauf des Kosmos eingebettet. Ganz zu Wasser werden bedeute für die Seele den Tod, ganz zu Feuer werden ihre Einswerdung mit dem Geist des göttlichen Feuers. Die trockene Seele, besagt eine Textstelle, sei die Weiseste, und überlegen. In Heraklits Verständnis der Seele ist neben dem Bewusstsein der Unergründlichkeit auch Vertrautheit mit dem rhythmischen Zusammenhang des Kosmos spürbar. Bei Kant handelt es sich eigentlich nur um Vertrautheit mit den Prinzipien seines rationalen Denkens.

Ich habe drei Auffassungen der Seele unterschieden: man kann sie anerkennen, weil sie in sich erkennbar ist, man kann sie abstreiten, da man sie

sonst ganz aus der Natur heraus heruserklären könnte, oder, der dritte Standpunkt, man erkennt sie an, begreift jedoch, dass sie unergründlich ist. Logisch gesehen scheint die dritte Position fragwürdig. Denn – wie kann man etwas anerkennen, von dem man meint, es sei nicht zu erkennen? Hier ergeben sich Fragen, wie zum Beispiel auch jene, um die es in der Vergangenheit bei den Gottesbeweisen ging: worauf genau beziehen Bejahung und Unkenntnis sich? Wenn die Bestätigung sich nur auf die Existenz der Seele bezieht, auf die Tatsache, *dass sie da ist*, und die Unerkennbarkeit nur auf das Wesen, auf das, *was sie ist*, so gibt es im Grunde keinen Widerspruch. Doch woher weiß man, dass die Seele existiert, wenn man anerkennt, nicht wissen zu können, was sie ist? Oder besagt Bestätigung der Seele etwas anderes als die Gewissheit, dass es sie gibt? Und müssen wir, wenn es um die Kenntnis ihres Wesens geht, in Abstufungen denken, an einen Teil, der sich erkennen lässt, und einen anderen, der sich nicht erkennen lässt? Ich nannte soeben *Vertrautheit*. Das bedeutet hier nicht: etwas wissen aufgrund experimenteller Forschung oder Argumentation, sondern dank einer *Lebenserfahrung* eine gewisse Nähe spüren. Konnte Heraklit die Existenz der Seele mit Sicherheit bestätigen? Kant, der sich auf die Erfahrung der Sinneswahrnehmung stützte, sicher nicht. Doch sogar er neigte dazu, sie aufgrund seiner Vertrautheit mit dem gewaltigen Rätsel des Denkens anzuerkennen, wie auch Heraklit in seiner Affinität mit dem unergründlichen Zusammenhang von Leben und Kosmos.

Diese dritte Auffassung setzt gegenwärtig – das gilt schon für Kant – die erste und zweite voraus. Die nun folgende Hypothese baut eine Brücke, welche die drei Auffassungen in ihrem Zusammenhang zeigt – die erste, die *metaphysische* Sichtweise, die zur zweiten, der *naturalistischen*, führen muss, wonach die dritte, die *spirituelle*, Rechenschaft darüber ablegt, was hier fehlgeschlagen sein muss. *Die Seele ist in der europäischen Philosophie und Wissenschaft an der Illusion ihrer Erkennbarkeit dahingeschwunden*. Das klingt kühn. Man nehme jedoch einmal an, das Wort Seele stehe für das prinzipiell Unergründliche des Ursprungs und der Bestimmung im Leben, dann gibt es die Seele nicht mehr, sobald sie erkannt wird. In Aristoteles' Philosophie spürt man zum ersten Mal dass diese Illusion Fuß fasst, denn diese schloss das griechische Denken in Gestalt eines unübertroffenen Korpus an weltanschaulicher und wissenschaftlicher Erkenntnis nicht nur ab, sondern schuf so auch die Grundlage alles Folgenden.

§ 3. Das Verständnis der Seele bei Platon und Aristoteles

Das Konzept der Seele fußte bei Platon und Aristoteles auf einer deutlichen Frage: *wie kann etwas Stoffliches sich aus sich selbst heraus bewegen*. Dazu musste ein Urprinzip vorausgesetzt werden, welches das Stoffliche bewegt, ohne dass es selbst von etwas anderem bewegt wird: die *psychè*.⁷ Von der Frage nach der Bewegung ausgehend unterscheidet Platon drei Seelenarten oder Teile der Seele, das Begehrende, *epithumia*, das uns zu leiblichen Verrichtungen wie Ernährung oder Fortpflanzung antreibt, das sich Ereifernde, *thumos*, das uns zu Handlungen wie dem Streben nach Ansehen oder dem Widerstand gegen Unrecht veranlasst, und das Vernünftige, *logos*, das uns Einsichten in die Wirklichkeit verschafft. Während er in der *Politeia* noch die ganze Seele für unsterblich hält, ist sein Standpunkt im Dialog *Timaios*, nur der vernünftige Teil sei göttlich und unsterblich.

Platons Erfahrung der Seele ist komplex, nicht etwa, weil er ein detaillierteres Verständnis als Aristoteles entwickelt hätte, sondern weil er, im Gegensatz zu seinem Schüler das Leben des Menschen wesentlich in einem spirituellen Sinne betrachtet. Der edelste Teil der Seele verbindet uns Menschen mit dem Guten, der Quelle aller Vortrefflichkeit im Leben. Dank des *logos* ist der Mensch befähigt, die Wirksamkeit dieses Guten kennenzulernen. Zudem wird er dazu von innen heraus durch *eros* angetrieben. Dabei geht es nicht um eine äußere, auf die Außenwelt gerichtete Bewegung – eine keimende Pflanze, ein Tier, das Nahrung sucht, ein arbeitender Mensch –, sondern um eine unsichtbare innere Bewegung, die Platon in seiner näheren Erläuterung seines Höhlengleichnisses eine *periagoge* nennt, eine Umwendung der Seele.⁸ Die Fähigkeit zu argumentieren, die Ausübung des Dialogs befähigt den Menschen, sich vom Vergänglichwerden, dem Schatten an der Wand der Höhle, abzuwenden, und zum Ewigseienden außerhalb der Höhle aufzusteigen, sowohl zur Welt der Idee, dem Wesentlichen jedes Dings, wie auch zum Lichte des Guten selbst, das für alle Ordnung im Leben zuständig ist.

Diese geistige Dimension der Seele, ihre innere Einheit mit einem transzendenten Ursprung, gerät bei Aristoteles mit seiner konkreteren und analytischeren Einstellung in den Hintergrund. Anstatt dem absolut Guten

⁷ Vgl. *Phaedrus*, 245c, 247 b. Platon wird zitiert aus: Platon, *Werke in acht Bänden*. Griechisch und Deutsch, Darmstadt 1990: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

⁸ *Politeia*, 518 d. Vgl. 532a.

widmet er sich Fragen, die Platon nur unzureichend beantwortet hat. Wie bewegt die Seele eine Pflanze oder ein Tier? Wie beseelt das Gute die Lebewesen? Was ist hier das Gute? Eine beeindruckende Antwort bietet seine *teleologische* Erklärung der Art und Weise, wie die Seele das Stoffliche bewegt. Was ist bei einer Kastanie das Gute? Dass sie von sich aus so beschaffen ist, dass sie zu einem Kastanienbaum heranwachsen kann. Die Gestalt als Form ist schon in der Anlage im Keim in der Kastanie enthalten. Bei der Pflanze bedarf es zum Wachstum nur noch der Nahrung. Bei höheren Lebewesen kommen andere Vermögen hinzu. Ein jagendes Tier muss die Beute haben wollen, wittern oder erspähen können, und befähigt sein, sie zu erjagen.

In seiner Abhandlung über die Seele, *peri psychès*, bekannter in der lateinischen Übertragung als *De anima*, unterscheidet Aristoteles in der Seele der Menschen drei Ebenen. Uns bewegt eine *vegetative* Seele, die für die Fortpflanzung und die Ernährung zuständig ist, eine *animalische*, die aus dem Begehren, dem Wahrnehmungsvermögen und der Mobilität besteht, und eine *menschliche* Seele, das intellektuelle Vermögen. Aristoteles definiert die Seele als das *gestaltende (Lebens)Prinzip des Körpers*. Sie ist sozusagen der Handwerker, der die Materie des Körpers formt. Sie wirkt in einer Mannigfaltigkeit von Seelenvermögen, die sich sowohl voneinander unterscheiden wie auch in ihrer Wirkung erklären lassen.

Für die Seele zu sorgen, *epimeleia tès psychès*, ist Sokrates zufolge für unser geistiges und körperliches Wohl das Vordringlichste.⁹ So verstand er auch das delphische „Erkenne dich selbst“ als Direktive, gründliche Erkenntnis der *psychè* zu erwerben.¹⁰ Zwar beharrte er auch auf seinem Nicht-Wissen, was aber nicht bedeutete, dass er die Seele für unerkennbar hielt. Sowohl Platons Auffassung der Seele, die im Neoplatonismus und bei Augustinus weiterwirkt, wie auch die aristotelische, die für Thomas von Aquin nach anderthalb Jahrtausenden noch immer selbstverständlich ist, decken sich mit dem *metaphysischen* Standpunkt: die Existenz der Seele wird bejaht und sie wird in ihrem Wesen als erkennbar erachtet. Darin, so meinte ich, wird der *naturalistischen Abschaffung* vorgegriffen. Beide Ansätze haben trotz der Unterschiede etwas Wichtiges gemeinsam: sie halten das Phänomen der Seele für erkennbar.

⁹ *Apologie*, 29 e; *Phaedon*, 82 d.

¹⁰ *Alkibiades*, 129 a.

An dieser Stelle sollten wir – auch zur Illustration des spirituellen Standpunktes – noch einmal genauer betrachten, was aus der Sicht des Naturalisten das Metaphysische am metaphysischen Standpunkt ist, und insbesondere an Platons. Seiner Ansicht nach ist die Seele die Quelle der Bewegung in natürlichen Körpern und darüber hinaus beim Menschen auch der Ursprung einer *inneren Bewegung*, die für die *areté*, Vortrefflichkeit im Leben, sorgt. Platon sah das Leben als eine *Reise der Seele*, eine *Reise zur Läuterung*. Ich muss eingestehen, dass ich selbst kein treffenderes Bild des Lebens kenne. Es ist das großzügigste, es hat eine gewaltige Tragweite und vermag wohl die meisten Lebenserfahrungen und Erscheinungen zu erfassen. Natürlich ist es auch eine kühne, ja gefährliche Metapher, ebenso gefährlich wie der Begriff der Seele selbst. Denn was bedeutet das, erfassen? Heißt das, dass Phänomene schon wegen der schönen Bilder, in die der Philosoph sie bettet, einen ermutigenden Sinn bekommen? Oder dass sie eine solide und verlässliche wissenschaftliche Erklärung erhalten hätten? Die Wahrheit liegt, wie ich in diesem Essay darzulegen hoffe, in der Mitte.

Platon beherrzt diese Mitte mit seinem Verständnis des Lebens als Reise der Seele. Denn was ist die Quelle der Erkenntnis? Zu erst einmal und vor allem das Leben. Die Verbindung von Seele und Ursprung ist der *Lebenslauf*. Augustinus konnte mit der christlichen Heilslehre mühelos an die Philosophie Platons anknüpfen, denn alle Merkmale des mystischen Heilsweges waren ihm daraus bereits vertraut: die Seele, die sich läutern und Erlösung finden kann, indem sie noch in diesem Leben stirbt, um so das Licht zu sehen und sich mit dem Ursprung zu vereinen. Einen Denker des Übergangs wie Platon kann man nicht auf eine einzige Sichtweise reduzieren. So ist auch seine Seelenlehre wegen des spirituellen Lebensbegriffs, dessen Herz, das Gute, für ihn so hellstrahlend ist wie das Licht der Sonne, noch in einer Urintuition der Einheit aller Dinge eingebettet, womit die Seele an der Unergründlichkeit teilhat. Im Dialog *Phaidros* wird dies besonders deutlich.

Er beschreibt darin in einem Gleichnis sowohl den Aufstieg der Seele in die überirdischen Gefilde des Guten wie auch ihr Zurücksinken auf die Erde. Sie wird mit der geballten Kraft zweier eingespannter geflügelter Rösser verglichen. Das eine Pferd will die Seele in die Höhe tragen, das andere in die Tiefe ziehen. Der Wagenlenker nun soll beide im Gleichgewicht halten. Für den Naturalisten ist die Metapher bestenfalls pädagogisch oder psychologisch wertvoll. Doch Platon ist es ernst. So besingt Sokrates, bevor er das Gleichnis erzählt, verschiedene göttliche Formen der *mania*, des Wahnsinns oder der Raserei. Darin geht es um die Wildheit des *eros*, der im Dialog erör-

tert wird. Doch zugleich wird der Eindruck geweckt, das Gleichnis über die Seele sei eine göttliche Eingebung. So heißt es: „Und dieser Beweis wird den Vernünftlern unglaublich sein, den Weisen aber glaubhaft.“¹¹

„Vernünftler“ haben keinen Zugang zum Rätsel der Seele. Wir sehen also bei Platon den Standpunkt der metaphysischen Erkennbarkeit noch gemeinsam mit dem einer spirituellen Zurückhaltung. Dennoch wird auch gerade in diesem Gleichnis der Standpunkt der Erkennbarkeit vertreten. Wie Pythagoras glaubte Platon an die Wanderung der Seele. Solange sie die schwere Last von Unrat trage, fühle sie sich von der Erde angezogen.¹² Doch wie wird sie davon befreit? Wie wird sie so leicht, dass sie nicht mehr zurückzukehren braucht? Indem sie *die Welt der Idee erkennt*. Daher ist es auch die Seele des Philosophen, die für ihre Befreiung die geringste Anzahl Leben braucht. Erkenne dich selbst. Erwerbe Kenntnis der Seele, dessen, was uns Menschen mit der Wahrheit verbindet. Und was ist dieses Verbindende? Was ist die Essenz des Menschseins?

Denn eine Seele, die niemals die Wahrheit erblickt hat, kann auch niemals diese Gestalt annehmen. Denn der Mensch muss nach Gattungen Ausgedrücktes begreifen, welches als eins hervorgeht aus vielen durch den Verstand zusammengefassten Wahrnehmungen.¹³

In der vorliegenden Übersetzung ist das griechische *kat' eidos legomenon* mit „nach Gattungen Ausgedrücktes“ wiedergegeben, was buchstäblich bedeutet: das in Übereinstimmung mit, entsprechend dem *eidos*, dem Allgemeinen, Gesagte oder Ausgedrückte. Was macht uns zum Menschen? Was ist das spezifisch Menschliche unserer Seele? Was ist deren unsterblicher Kern, der uns mit der Gottheit verbindet? Bei Platon ist das die Fähigkeit, das Allgemeine im Vielen zu erkennen, abstrahieren zu können, das verstandesmäßige Denken.

Wir sollten uns vergegenwärtigen, dass diese Fähigkeit eine bestimmte Orientierung voraussetzt, nämlich die *Ausrichtung* auf eine Schale, einen Baum oder Kreis, und die Frage, wie es möglich ist, dass wir diese Dinge kennen. In einer Abhandlung aus dem Jahre 1891 sagt Dilthey über die griechischen Denker: „Die Voraussetzung derselben ist überall, verschwiegen oder ausgesprochen, dass im Erkennen der geistige Vorgang in uns sich des

¹¹ *Phaedrus*, 244 c.

¹² *Phaedon*, 81 c; *Phaedrus*, 248 c.

¹³ *Phaedrus*, 249 b/c.

Seienden außer uns bemächtigt. Für den griechischen Geist ist alles Erkennen eine Art von Erblicken.“¹⁴ Für das Verständnis der Seele hieß das nicht nur, dass diese Orientierung auf die Beziehungen, die auf die Außenwelt gerichtet sind, zu Lasten derer auf das Innere ging, sondern es begünstigte auch die Neigung, die Seele selbst als ein Seiendes zu betrachten, das man als Objekt ins Visier fassen kann.

§ 4. Eine intellektuelle und produktive Substanz

Man sollte sich genau vor Augen halten, was in Platons Wesensbestimmung des Menschen aus der Sicht des Naturalisten metaphysisch ist: Das ist ausschließlich sein Glaube an das Transzendente der Welt der Idee und seine und Sokrates' Überzeugung, dass das Erkennen der Ideenwelt uns mit der Gottheit vereine. Aristoteles bezweifelt, dass wir, um sie in unserem Leben kennen zu können, die Idee vor unserer Geburt gekannt haben müssen. Doch auch Aristoteles ist in den Augen des Naturalisten noch metaphysisch. Er mag dann mit seiner teleologischen Erläuterung der Formen in der Natur und der menschlichen Gesellschaft die Idee herunter auf die Erde geholt haben, ihr haftet noch immer die metaphysische Illusion einer ewigen Ordnung an. Ihr hat der Darwinismus unserer Zeit doch ein Ende bereitet? Eines bestreitet aber auch der Naturalist nicht, und zwar gerade den Kern der platonischen Seinsbestimmung des Menschen, dass wir uns nämlich durch unsere Fähigkeit, das Allgemeine im Vielen zu erkennen, vom Tier unterscheiden. Dieses Verständnis des Eigensten unseres Selbst wird wie selbstverständlich übernommen, nicht nur von allen späteren Metaphysikern, sondern eben auch vom Naturalisten. Zwei Beispiele:

In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* aus dem Jahre 1844 schreibt Karl Marx im Kapitel „Die entfremdete Arbeit“:

Der Mensch ist ein Gattungswesen, [...] indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigene als die der übrigen Dinge zu seinem Gegenstand macht.¹⁵

¹⁴ Dilthey, GS II: 7.

¹⁵ Karl Marx, *Texte zu Methode und Praxis II. Pariser Manuskripte 1844*, Reinbek bei Hamburg 1968: Rowohlt, S. 56.