

Vergesst den Körper nicht!

Zu Thomas Fuchs' phänomenologisch-ökologischer Konzeption des Gehirns¹

Gekürzte und überarbeitete Fassung des Forumsvortrags vom 6. November 2008

12 *Alice Holzhey-Kunz*

Ob seelisches Erleben einen eigenständigen Bereich menschlicher Wirklichkeit bildet oder nur ein Trugbild ist, das uns vom Gehirn vorgegaukelt wird, darüber ist seit einiger Zeit eine Debatte im Gange, die Züge eines Glaubenskriegs trägt. Glaubt man namhaften Vertretern der Neurobiologie, dann ist die Hirnforschung auf dem besten Wege, seelische und geistige Phänomene „wirklich“ verstehbar zu machen, weil sie jene Hirnprozesse aufdeckt, in denen angeblich die seelische Innenwelt erschaffen wird.

Das neue Buch des Heidelberger Psychiaters und Philosophen Thomas Fuchs über „*Das Gehirn als Beziehungsorgan*“ greift in diese Debatte ein und zeigt zugleich auf, dass diese Debatte im Ganzen auf einem Kurzschluss beruht: dem Kurzschluss einer unvermittelten Gegenüberstellung von Gehirn und Seele bzw. Gehirn und Bewusstsein, als ob es sich dabei um für sich bestehende Entitäten handelte. Vergessen wird dabei der Körper als Ganzes, ohne den es weder Gehirn noch Bewusstsein ‚gibt‘. Im Aufweis dieses Mankos der heutigen Gehirn-Geist-Debatte sehe ich die herausragende Bedeutung dieses Buches. Es verbindet eine luzide Kritik am neurobiologischen Reduktionismus mit der Bereitstellung jener Basis, auf der die Diskussion um die theoretische und praktische Bedeutung der heutigen Resultate der Hirnforschung erst sinnvoll zu führen wäre: einem angemessenen Körperverständnis.

Ein Buch der Aufklärung

Das Buch von Thomas Fuchs ist im besten Sinne ein Buch der Aufklärung. Deshalb kann keine Zusammenfassung die eigene Lektüre ersparen. Aufklärung liefert das Buch in zweifachem Sinne:

- es klärt über Denkfehler auf, welche das grossangelegte neurobiologische Naturalisierungsprojekt bestimmen. Dadurch liefert es überaus wertvolle Orientierungs- und auch Argumentationshilfen, die aus dem bloss emotionalen Unbehagen befreien und eine fundierte Stellungnahme ermöglichen;

- es klärt über Denkfehler auf, welche die Gegner mit den Befürwortern des neurobiologischen Naturalisierungsprojektes teilen und denen man also selber aufsitzt, wenn man glaubt, es gehe darum, in der heutigen Gehirn-Geist-Debatte einfach für die Irreduzibilität des Geistes oder Bewusstseins Partei zu nehmen. Das Buch bietet deshalb eine Schulung im eigenen Denken an, wie man sie sonst nur selten findet.

13

Nun hätte diese kritische Aufklärung vermutlich auch für sich Bestand, unabhängig davon, welche eigene Position Fuchs im Anschluss daran entwickelt. Für mich ist dennoch entscheidend, dass die von ihm vertretene „phänomenologisch-ökologische“ Position selber auf dem Boden rationaler Aufklärung bleibt und vom Leser nirgends einen Sprung in einen Glauben an Kräfte verlangt, welche die universale Geltung physikalischer Grundprinzipien in Frage stellen würden.

Argumentationshilfen gegenüber dem neurobiologischen Naturalismus

Das naturalistische Menschenbild, welches darin besteht, den Menschen als Ganzen mit seiner biologischen Natur zu identifizieren, ist bekanntlich kein Kind der Neurobiologie, sondern hat eine alte Tradition. Neu ist also nicht der Naturalismus, sondern nur die Gleichsetzung von Natur und Gehirn und die damit verbundene Überzeugung, die Naturalisierung des Menschen erstmals wissenschaftlich statt nur spekulativ begründen zu können. Die Neurobiologie glaubt aufgrund ihrer Forschungsergebnisse beweisen zu können, dass all das, was bisher dem Ich oder dem Bewusstsein zugeschrieben wurde, in Wahrheit dem Gehirn zuzuschreiben sei, weshalb man mit Fug und Recht sagen könne, dass nicht ich, sondern mein Gehirn wahrnehme, fühle und denke, und dass darum auch nicht ich, sondern mein Gehirn wähle und entscheide. Dasselbe gelte auch für die äussere Welt, auf die wir uns vermeintlich wahrnehmend und fühlend und denkend beziehen, auch sie sei ein blosses Konstrukt des Gehirns und also nur ‚in‘ unseren Köpfen.

- 14 Fuchs zeigt, dass sich solche Schlüsse nur dann aus neurobiologischen Forschungen ziehen lassen, wenn man notwendige Unterscheidungen vernachlässigt und zudem schwerwiegende Kategorienfehler begeht.

Die Nicht-Unterscheidung von Ermöglichung und Erzeugung

Wenn die Neurobiologie behauptet, das Gehirn sei der Produzent der erlebten Welt, dann setzt sie sich mit dieser Behauptung über eine grundlegende Unterscheidung hinweg. Sie unterscheidet nämlich nicht zwischen *Ermöglichung* und *Erzeugung*. Auch wenn die seelischen Prozesse nachweislich an bestimmte Hirnprozesse gebunden und also durch diese ermöglicht werden, so werden sie doch nicht durch diese erzeugt. – Doch auch diese Unterscheidung genügt noch nicht. Denn auch wenn anerkannt ist, dass sich auf der Ebene der Gehirnprozesse immer nur die *Bedingungen der Möglichkeit* für Seelisches und Geistiges finden lassen, so fehlt in der Regel die Unterscheidung von *notwendiger* und *hinreichender Bedingung*. Bestimmte Hirnprozesse mögen nachweislich notwendig sein für die Ermöglichung von Wahrnehmungs- oder Denkvorgängen, hinreichend sind sie nicht; die notwendigen *und* hinreichenden Bedingungen können immer nur im *lebendigen Organismus als Ganzem* liegen.

Die neurobiologische Mystifizierung des Gehirns wäre nicht möglich, würden diese beiden Unterscheidungen berücksichtigt.

Die Sprachverwirrung in der Neurobiologie

Um ihr Naturalisierungsprojekt zu realisieren, muss die Neurobiologie eine bestimmte Sprache reden, und zwar sowohl auf der Ebene des Seelischen wie auf der Ebene der Gehirnvorgänge. Nun ist es überaus verwunderlich, wie gegenläufig die je verwendete Sprache ist. Zum einen wird Seelisches mit „mentalen Zuständen“ gleichgesetzt und damit ein Ausdruck verwendet, welcher den intentionalen und personalen Charakter des Seelischen nicht mehr anzeigt. Damit soll der Schein erzeugt werden, dass es sich auch hier um objektive Tatbestände handelt, die darum problemlos mit Gehirnzuständen bzw. mit physikalischen

Prozessen korrelierbar seien. Diesem objektivierenden Sprachgebrauch im Bereich des Seelischen steht nun ein subjektivierender Sprachgebrauch im Bereich der Gehirnvorgänge gegenüber, indem vom Gehirn als jenem Organ gesprochen wird, das wahrnimmt, denkt, fühlt, etwas will, sich entscheidet, Informationen verarbeitet usw.

15

Begriffe wie Überlegen, Fühlen, Wollen, oder Entscheiden haben aber auf der physiologischen Ebene nichts zu suchen. Wendet man sie dennoch aufs Gehirn an und beschreibt damit physiologische Vorgänge, dann handelt es sich um einen „begrifflichen Un-sinn“ (S. 67). Fuchs weist die verharmlosende Erklärung gewisser Neurobiologen, wonach es sich bei diesem Sprachgebrauch lediglich um Metaphern handle, zurück. Das Einschleusen des intentionalen und subjekthaften Vokabulars in die Beschreibung der Gehirnleistungen sei vielmehr nötig, um den naturalistischen Schein der Reduzierbarkeit des Seelischen auf Gehirnvorgänge aufrecht erhalten zu können. Denn, so fragt Fuchs ironisch: „Was liesse sich vom Menschen schon erklären“, wenn man sich darauf beschränken würde, „nur monotone elektrochemische Vorgänge an den Neuronenmembranen zu beschreiben“? (S. 66)

Der mereologische Fehlschluss als Basis der heutigen Gehirn-Geist-Debatte

Bennett und Hacker, auf deren 2003 erschienenes Buch *Philosophical Foundations of Neuroscience* sich Fuchs beruft, sprechen bezüglich der in der Neurobiologie herrschenden Begriffsverwirrung vom „mereologischen Fehlschluss“. Mereologisch deshalb, weil einem Teil, griechisch meros, in diesem Falle dem Gehirn, unzulässigerweise Fähigkeiten zugeschrieben werden, die nur dem Menschen als Ganzem zukommen können. Fuchs weist nun nach, dass der mereologische Fehlschluss auch das Denken jener beherrscht, welche das Seelische vor seiner totalen Reduktion auf neurobiologische Vorgänge im Gehirn retten wollen. Er ist somit für die heutige Gehirn-Geist-Debatte insgesamt charakteristisch, denn man ist ihm schon aufgefressen, wenn man davon ausgeht, „Gehirn“ und „Geist“ stünden in einem *unmittelbaren Verhältnis zueinander* und es gehe ledig-

16 lich darum, darüber zu streiten, welche Seite die andere auf welche Weise bestimme. Gehirn und Geist oder Gehirn und Bewusstsein oder physiologische und mentale Prozesse unmittelbar zueinander ins Verhältnis zu setzen, ist deshalb ein Kurzschluss, weil es beides als für sich bestehende Entitäten gar nicht gibt.

Weil man diesem Kurzschluss unabhängig davon aufsitzt, auf welcher Seite man sich in der heutigen Gehirn-Geist-Debatte positioniert, werden die meisten Leser spätestens hier mit eigenen Vorurteilen konfrontiert. Auch wer für die Eigenständigkeit des Seelischen gegenüber seiner materiellen Basis im Gehirn eintritt, begeht den mereologischen Fehlschluss, solange er an der Vorstellung einer immateriellen Seele bzw. eines nicht verkörperten Bewusstseins festhält. Auf diesem Fehlschluss basiert insbesondere auch das psychoanalytische Konzept einer psychischen Innenwelt, die von der Aussenwelt getrennt ist, einen bewussten und unbewussten Bereich in sich enthält, wo Objekt- und Selbstrepräsentanzen ihren Platz haben.

Es ist einleuchtend, dass man als Verteidiger eines nicht-naturalistischen Menschenbildes einen schweren Stand hat, solange man den mereologischen Fehlschluss mitmacht. Dies deshalb, weil die Neurobiologie Recht hat, wenn sie gegen ein dualistisch abgetrenntes, immaterielles Bewusstsein oder Ich argumentiert, das für sich in der Lage wäre, wahrzunehmen, zu fühlen, zu denken und zu entscheiden. Nicht Recht hat sie allerdings mit ihrem Anspruch, das Gehirn sei dessen rechtmässiger Erbe und lasse sich an die Stelle des als Illusion entlarvten, immateriellen Seelischen setzen. Doch gegen diesen Kurzschluss lässt sich nur von einer neuen Basis her argumentieren.

Der neuerliche Kurzschluss von Gehirn und Sozialität

Fuchs befasst sich im zweiten Teil seines Buches intensiv mit den neurobiologischen Erkenntnissen über die Plastizität des Gehirns, welche zeigen, dass sich die Strukturen des Gehirns nur in der Auseinandersetzung mit der sozialen Welt ausformen. Nun könnte man vermuten, dass die Neurobiologie, indem sie sich zur *social neuroscience* weiterentwickelt, selber den naturalistischen

Reduktionismus verabschiedet. Doch diese Vermutung lässt sich nicht bestätigen, basiert doch diese Forschung auf der kurzschlüssigen Vorstellung einer direkten und unvermittelten Wechselwirkung von Gehirn und Sozialität, was dann in einem zweiten Schritt erlaubt, die soziale Welt und den Anderen als bloße „interne Repräsentate des neuronalen Systems“ aufzufassen (S. 191).

17

Überaus aufschlussreich ist, dass Fuchs denselben Kurzschluss auch bei Habermas ausmacht, der sich für seine antinaturalistische Position auf eben diese Forschungen zur Soziogenese des Gehirns stützt. Auch er stellt nämlich unvermittelt Gehirn und „objektiven Geist“ einander gegenüber, ohne dem erlebenden Subjekt dabei eine Rolle zuzudenken. Damit gibt auch er vor, es gehe lediglich um die Frage, welche Seite auf die andere determinierend zu wirken vermöge (S. 83). Damit bleibt für das sich frei wählende Individuum nur die Alternative, entweder physikalisch oder aber sozial determiniert zu sein.

Der methodologische Kurzschluss von 1.-Person- und 3.-Person-Perspektive

Dem ontologischen Kurzschluss von Gehirn und Geist entspricht ein methodologischer Kurzschluss, bestehend in der unmittelbaren Gegenüberstellung von 1.-Person-Perspektive und 3.-Person-Perspektive, das heisst von subjektivem innerem Erleben einerseits und objektivierender äusserer Beobachtung andererseits. Auf seiner Basis scheint es nur um die Frage zu gehen, ob sich Erlebnisaussagen der subjektiven Innenperspektive (Beispiel: „Ich habe jetzt Schmerzen“) ohne Verlust in Aussagen der beobachtenden Aussenperspektive („Thomas Fuchs hat jetzt Schmerzen“) umformulieren lassen oder nicht.

Hier liegt sogar ein doppelter Kurzschluss vor. Zum einen fällt mit dieser Gegenüberstellung die 2.-Person-Perspektive unter den Tisch – die Perspektive des *Du* bzw. des *Teilnehmers* (vgl. S. 108). Zum andern wird suggeriert, dass die 1.- und die 3.-Person-Perspektive je für sich eine Welt eröffnen, die Welt des inneren subjektiven Erlebens hier, die Welt objektiver beobachtbarer Tatsachen dort. Das ist aber nicht der Fall, vielmehr sind beide Perspektiven immer auf die Teilnehmerperspektive bezogen und auf sie angewiesen. Für die Du-Perspektive

- 18 ist charakteristisch, dass sie den Gegensatz von Innen und Aussen unterläuft, da sie ihren ‚Gegenstand‘, den Anderen, nicht objektiviert, sondern als Person und damit als Interaktionspartner wahrnimmt.

Die subjektive Ich-Perspektive gibt es überhaupt nur im Verbund mit der Du-Perspektive, weil jede Introspektion über den teilnehmenden Andern läuft. Aus diesem Grunde ist auch die Rede von einer *subjektiven Innenwelt* des einzelnen Individuums irreführend, wird damit doch ihr intersubjektiver Charakter unterschlagen.

Dasselbe gilt aber auch für die 3.-Person-Perspektive der naturwissenschaftlichen Forschung. Auch sie ist notwendig mit der Teilnehmer-Perspektive verbunden und auf sie angewiesen. Wie anders könnte sich denn der Forscher mit Kollegen über einen Forschungsgegenstand verständigen, wie anders könnte sich überhaupt eine Forschungsgemeinschaft bilden, die gemeinsame Forschungsprojekte initiiert? Fuchs führt hier Habermas an: „Ohne Intersubjektivität des Verstehens keine Objektivität des Wissens“ (S. 92). Doch was generell für die naturwissenschaftliche Forschung zutrifft, gilt noch ausgeprägter für die Hirnforschung. Hier ist die Forschung selber ohne den Einbezug der Teilnehmer-Perspektive gar nicht möglich, muss sich doch der Forscher mit dem Probanden als Person (!) verständigen, um überhaupt zu erfahren, welche Gehirnprozesse mit welchen subjektiven Erlebnissen korrelieren. Der Proband muss seinerseits bereit sein, ihm aus der 1.-Person-Perspektive Auskunft darüber zu geben, was er bei welcher messbaren Hirnaktivität wahrnimmt oder fühlt (vgl. S. 64).

Würde die Neurobiologie also auf dem Anspruch beharren, rein naturwissenschaftliche Forschung zu betreiben, dann müsste sie streng genommen auf jegliche Aussagen von Probanden verzichten, weil sich solche sprachlichen Äusserungen nicht in der 3.-Person-Perspektive beobachten lassen (S. 227). Daraus folgt, dass die Neurobiologie, *wenn* sie den Anspruch erhebt, mit ihrer Erforschung der physikalischen Realität zur letzten, alles fundierenden Wirklichkeit vorzudringen, die Voraussetzungen ihres eigenen Forschens vergisst (S. 65, S. 88).

Aufhebung der Körpervergessenheit

19

Die gesamte heutige Gehirn-Geist-Debatte krankt – so das überzeugende Fazit des ersten Teils des Buches – daran, die Bedeutung des Körpers zu verkennen und auch über kein angemessenes Körperkonzept zu verfügen. Der zweite Teil des Buches ist der Aufhebung dieses Mankos gewidmet. Fuchs legt eine „phänomenologisch-ökologische Konzeption“ des Gehirns vor, die auf einem dualen Leibverständnis basiert. Zugleich nimmt Fuchs immer wieder Bezug auf wichtige Theorien und/oder empirische Befunde der Neurobiologie. Die Fülle des hier Erarbeiteten lässt sich nicht zusammenfassen. Ich beschränke mich deshalb darauf, den Grundgedanken herauszustellen.

Ein vermittelter Monismus

Statt gegen den neurobiologischen Monismus der physikalischen Wirklichkeit des Gehirns einen Leib-Seele-Dualismus ins Feld zu führen, vertritt Fuchs seinerseits einen Monismus – den Monismus des *lebendigen Organismus als unteilbarer Einheit* (S. 106). Das Problem liegt nun darin, dass unser Erkenntnisvermögen zu kurz trägt, um den lebendigen Organismus auch als Ganzen und im Ganzen erfassen zu können. Er zeigt sich uns nur entweder als „Leib“ oder als „Körper“. Deshalb kann es sich nur um einen „vermittelten“ Monismus handeln.

Die Aspektualität von Leib und Körper

Wenn Fuchs sagt, dass es kein Leib-Seele-Problem gebe, wohl aber ein Leib-Körper-Problem, dann will er damit zum Ausdruck bringen, dass hier ein unlösbares Erkenntnisproblem vorliegt. Um seine Unlösbarkeit zu veranschaulichen, bringt er das Bild der Münze (S. 107). Die Münze hat zwei Seiten, die wir nie beide gleichzeitig vor uns bringen können. Sobald wir die eine Seite betrachten, verschwindet die andere notwendig. Dennoch sind beide Seiten „wirklich“. Es ist also falsch zu fragen, welche Seite der Münze die eigentliche wirkliche sei oder doch wenigstens wirklicher als die andere. Ins Methodische gewendet heisst das, dass es zwei kategorial verschiedene Einstellungen gibt, die beide für sich

- 20 beanspruchen können, wahre Erkenntnisse über die Leiblichkeit des Menschen beibringen zu können: Während sich in der naturalistischen Einstellung der lebendige Organismus als Körpergegenstand bzw. als Körpersystem erschliesst, so in lebensweltlich-personaler Einstellung als „personaler Leib“. Und auch hier lässt sich nicht fragen, welche der beiden Einstellungen die ursprünglichere sei und welche bloss abgeleitet; sie stehen gleichwertig nebeneinander und keine lässt sich in die andere überführen.

Die zweifach begrenzte Sicht der Hirnforschung auf das Gehirn

Keine Frage also, dass die Hirnforschung eine Wirklichkeit des Gehirns erschliesst, weshalb Fuchs auch nirgends die grosse theoretische wie auch lebenspraktische Bedeutung ihrer empirischen Befunde in Frage stellt. Allerdings ist die neurobiologische Sicht aufs Gehirn in zweifachem Sinne eingeschränkt.

- Erstens erfolgt sie in *naturalistischer* Einstellung und macht also nur die Körper- und nicht die Leibseite des Gehirns sichtbar. Diese Beschränkung ist ihr allerdings nicht anzulasten, entspringt sie doch der Endlichkeit unseres Erkenntnisvermögens.
- Zweitens reduziert sich die naturalistische Einstellung auf eine bloss *physikalische Perspektive*, in welcher das Gehirn als materielles und zugleich vom Körper isoliertes Gebilde erscheint, das auf der Basis eines rein linearen (statt zirkulären) Kausalitätskonzepts erforscht wird. Was fehlt, ist die systemisch-ökologische Perspektive auf das Gehirn, welche die Körpervergessenheit aufhebt und das Gehirn als Teil des lebendigen Organismus in seiner Umwelt in den Blick bringt (vgl. S. 109, 228).

Eine zweifache statt einfache Sicht auf das Gehirn

Der Untertitel des Buches verspricht eine „phänomenologisch-ökologische Konzeption“ des Gehirns. Jetzt erst lässt sich verstehen, dass diese Wendung die unaufhebbare Aspekt dualität zum Ausdruck bringt. Die Frage, was das Gehirn sei, lässt sich nicht eindeutig beantworten. Die Antwort hängt davon ab, ob wir das

Gehirn in ökologischer (biologisch-systemischer) oder in phänomenologischer (lebensweltlich-personaler) Perspektive betrachten. Dass das Gehirn, wie der Haupttitel sagt, ein „Beziehungsorgan“ sei, muss man also doppelt hören. In systemisch-ökologischer Perspektive steht das Gehirn in Beziehung zum lebendigem Organismus und der ihm zugehörigen biologischen Umwelt; in phänomenologischer Perspektive hingegen steht das Gehirn in Beziehung zum personalen Leib und der zugehörigen sozial-kulturellen Welt. Auch wenn sich das Gehirn beide Male als ein Beziehungsorgan erweist, so steht seine Leistung der „Vermittlung“ und der „Transformation“ doch je in kategorial verschiedenen Zusammenhängen, die einander lediglich korrespondieren (S. 152).

21

Widersteht der Versuchung zur Eindeutigkeit!

Ich habe diese Buchbesprechung mit dem Ausruf *Vergesst den Körper nicht!* betitelt. Er lässt sich abschliessend durch den Ausruf *Widersteht der Versuchung zur Eindeutigkeit!* ergänzen. Fuchs hat mit seinem dualen Konzept des Gehirns dieser Versuchung widerstanden. Er weist darauf hin, dass die Aspektdualität des Erkennens in der *conditio humana* gründet. Die „exzentrische Positionalität“ (Plessner) ermöglicht dem Menschen ein doppeltes Verhältnis zu sich selber, zu sich als Körper und zu sich als Leib. Das ist alles andere als harmlos, kommt damit doch eine unaufhebbare „Widersprüchlichkeit“ ins menschliche Selbstverhältnis: „Die leibliche Natur, die wir sind, und die körperliche Natur, die wir haben, lassen sich nie vollständig miteinander versöhnen, und ihr Konflikt endet schliesslich im Tod.“ (S. 287)

Auf diesem anthropologischen Hintergrund lässt sich nun auch der neurobiologische Naturalismus als Ausdruck des tiefsitzenden und zugleich unerfüllbaren Bedürfnisses nach Eindeutigkeit verstehen: „Das Bedürfnis nach Eindeutigkeit ist freilich eine mächtige Realität, und es liegt letztlich auch den Versuchen des Reduktionismus zugrunde, Personalität ganz in objektivierbare Körperlichkeit aufzulösen. Die Existenz in ihrer Uneindeutigkeit vollständig durchsichtig und explizit zu machen ... – dies dürfte eine der wichtigsten Triebfedern der Neurowissenschaften darstellen.“ (ebd.)

1 Thomas Fuchs: *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart 2008.

Das Recht auf eine Seele

Vortrag anlässlich des Abschiedssymposiums für Daniel Hell am 15. Januar 2009

22 *Helmut Holzhey*

Ich beginne mit einem Zitat aus dem Buch *Seelenhunger* von Daniel Hell. „Es darf nicht erwartet werden, dass die Seele wie ein Bild im Spiegel eingefangen werden kann. ... Nach dem Zerschneiden jeglichen Seelenabbildes ist die Suche wieder dort aufzunehmen, wo sich das Seelische manifestiert, in der Person des Erlebenden; aber nicht durch Absolutsetzung der nachträglichen Darstellung des Erlebten, sondern in der sensiblen Abkehr von Scheinklarheiten, aufmerksam für die Grenzen, an denen sich Seelisches als Andersartiges manifestiert“, nämlich als „Erleben dessen, was den Menschen persönlich und je andersartig macht“ (S. 37f.). Wenn ich in meiner Vortragsankündigung von dem *Recht* auf eine Seele spreche, würde das auf dem Hintergrund des eben Zitierten heißen: Recht auf individuelles unmittelbares Erleben, in dem die erlebende Person erfährt, „was in ihr vorgeht und was sie empfindet, fühlt oder will“ (S.17). Ein solches „Menschen“recht wird aber wohl niemand bestreiten. Man könnte allenfalls an Auseinandersetzungen um Patientenrechte denken. Aber das ist nicht meine Sache. Ebensovienig liegt mir daran, den Respekt vor dem individuellen seelischen Erleben moralisch einzufordern und *ethisch* zu begründen. Auch Daniel Hell verteidigt die Seele im Sinne persönlichen Erlebens nicht primär unter einem rechtlichen oder moralischen Gesichtspunkt, sondern im Zuge einer methodologischen Diskussion um den angemessenen Erkenntniszugang zu Phänomenen, die wir traditionell dem Innenleben des Menschen, seiner Psyche zuweisen: seinem Empfinden und Wahrnehmen, seiner Befindlichkeit, seinem Verstehen, seinem Wollen etc. Diese Diskussion hat wohl praktische Konsequenzen für die wissenschaftliche Forschung und die Therapie, führt aber nicht – jedenfalls nicht dem ersten Anschein nach – zum Postulat des Rechts auf eine Seele. Worum soll es dann bei diesem „Recht“ gehen?

Ich möchte ein paar philosophische Gedanken vortragen, die aus der Beschäftigung mit der Begriffsgeschichte von *psyche*, *anima*, Seele hervorgegangen sind und sich bei der Lektüre von Daniel Hells einschlägigen Schriften heraus-

kristallisiert haben. Dieser schreibt, um nochmals zu zitieren: „Es ist das seelische Erleben, das einen Menschen zum Menschen macht.“ (S.37) Ich knüpfe an diese These an, gerade weil sie mir klärungs- und dann auch vertiefungsbedürftig zu sein scheint. Dem seelischen Erleben wird hier m.E. eine zu große anthropologische Last aufgebürdet, auch wenn ich der impliziten Kritik an der Definition des Menschen als animal rationale zustimme. Gehe ich Hells Weg von der Seele zum Erleben aber wieder zurück, setze ich also wieder das Wort „Seele“ für „seelisches Erleben“ ein, wirkt die Aussage eigentümlicherweise schon überzeugender. Das weist darauf hin, dass „Seele“ und „seelisches Erleben“ nicht Synonyma sind. Auch Hell ist sich dessen bewusst, wenn er von allen Seelenabbildern, die immer eine substanzielle Auffassung von Seele mittransportieren, Abstand nimmt, und ebenso, wenn er „das Seelische von heute“ und „die Seele von gestern“ unterscheidet (S. 37). Offenkundig ist bei der Verabschiedung der „Seele von gestern“ und ihrer Überführung in „das Seelische von heute“ etwas verlorengegangen. Dieses Verlorene klingt an, wenn man sich den Satz „Es ist die Seele, die den Menschen zum Menschen macht“ durch den Kopf gehen lässt. Ich versuche, dieses Verlorene fühlbar zu machen, und zwar zunächst durch eine Erinnerung an das *platonische* Seelenkonzept und sodann durch eine knappe Rekapitulation der rationalen Destruktion des Begriffs der Seele in der Philosophie der Neuzeit. Da diese Destruktion die rabiatischen Züge der Ausstoßung eines Fremdkörpers zeigt, spreche ich von einem *Seelenexorzismus*.

Die Schwierigkeiten und Defizite begrifflicher wie bildlicher Rede von der Seele treten bereits in den Anfängen des europäischen Seelendiskurses zu Tage, exemplarisch in Dialogen Platons. Sokrates argumentiert im *Phaidros* dafür, dass «alles, was Seele ist, unsterblich ist» (245c), und soll nun über die «Erleidnisse und Tätigkeiten» der Seele Auskunft geben, als er auszuweichen beginnt: «... wie sie ist, das lässt sich durchaus nur mit göttlicher Hilfe und in langen Ausführungen darstellen; doch womit sie Ähnlichkeit hat, das darzustellen kann auch einem Menschen gelingen und in kürzeren Worten» (246a). Wenn es mit dem Begriff nicht gelingt, muss ein Bild, ein bildlicher Vergleich her. Und der lautet nun wie

- 24 folgt: «Wir wollen also annehmen, sie [die Seele] sei vergleichbar der vereinigten Kraft eines geflügelten Gespannes und seines geflügelten Lenkers.» (ebd.) Die Seele wird zum einen als geflügelt bzw. befiedert vorgestellt. Die «natürliche Kraft» des Flügels trägt sie nach oben, d.h. zum Göttlichen (246d), sie «schwebt» dann «hoch oben und durchwaltet den Kosmos». Wenn sie, umgekehrt, ihr Gefieder verliert, «stürzt sie hernieder» (246c). Diesen Absturz lässt der Platonische Text in eine Inkarnation münden: Die Seele nimmt Wohnung in einem irdischen Körper, es entsteht ein – durch Selbstbewegung gekennzeichnetes – leibliches Wesen, ein Lebewesen, z.B. ein Mensch. Was dabei herauskommt, hat – wenig schmeichelhaft, aber ganz im Bilde bleibend – Friedrich II., König von Preußen, als „ein zweibeiniges Geschöpf ohne Federn“ charakterisiert.¹ Wie die Seele mit ihren Widerfahrnissen und Aktivitäten existiert, wird von Platon in das Bild eines Pferdegespanns und seines Lenkers gefasst. Darin sind unschwer die drei Teile zu erkennen, aus denen sich die menschliche Seele zusammensetzt: Begehren, Mut und Vernunft. Andererseits liegt bildlich das Gewicht auf der Dualität zwischen schlecht (untüchtig, hässlich) und gut (tüchtig, schön). Für entscheidend halte ich es aber, dass das Bild auf Einheit abstellt, die Seele also im Gespann als ganzen abgebildet wird und nicht etwa nur in den Pferden oder im Lenker. Es sind damit auch nicht so sehr «Teile» als vielmehr Kräfte der Seele, auf die das Bild den Blick lenkt, ja weitergehend: Das Gespann in Fahrt repräsentiert das Wie der Seele im Vollzug, nicht Potenzen, sondern Sein in actu.

Die Seele ist Seele auf der Reise. Goethe schreibt im Faust:

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Im Platonischen Mythos bzw. Gleichnis wird die Reise oder Fahrt der Seele näherhin als Flug (steigend, schwebend) oder Fall (stürzend) beschrieben. Der Autor nimmt dabei, wohl bewusst, mannigfache Brechungen des Gespann-Bildes in Kauf. Nicht nur die Bilder fließen ineinander über, der Text wechselt auch häufig fugenlos von der Bild- in die Sachebene, vom Mythos zum Logos. Ist die Bildsprache des Mythos aber hinreichend logoshaltig, um so verfahren zu können? Hinreichend logoshaltig sicher nicht. Aber die Erprobung des Logos, des begrifflichen Redens, könnte an Grenzen begrifflicher Rechenschaft führen, sodass sich die Frage so stellte: Vermag der Logos als Begriff das mythische Bild wirklich ohne Rest zu ersetzen? Dass er es nicht vermag, würde nun insbesondere für die Seele gelten. Das Wort «Seele», so lautete die verschlüsselte Botschaft, hat mythologische, prälogische Bedeutungsmomente, die sich nicht restlos in logische Bedeutung, d.h. in einen Begriff der Seele überführen lassen. Diese widerständigen Bedeutungsmomente erscheinen vor dem Forum logisch-begrifflicher Explikation und Argumentation als *Metaphern*. Sogar in den Beiläufigkeiten unserer alltagssprachlichen Verwendung des Wortes «Seele» klingt an, was Ludwig Binswanger am Fliegen, Steigen, Schweben und Fallen in unseren Träumen auszumachen versucht hat: dass nämlich Formen oder Modi menschlicher Existenz zur Sprache kommen, die sowohl eine begrifflich kaum einzuholende Prägnanz besitzen wie einen Spielraum intersubjektiver Verständigung eröffnen.² Gemäß einer Formulierung in Platons Gesetzen bezeichnet «Seele» denjenigen, «der jeder von uns in Wahrheit ist» (959b3). Aber wer ist jeder von uns in Wahrheit?

Die Entwicklung der philosophischen Seelenauffassungen verläuft wie bekannt von einer beflügelten (philosophischen) Psychologie, deren Logos von seinem eigenen Gegenstand, der das Wahre schauenden Seele, zehrt, zur Psychologie ohne Seele, wie sie im 19. Jahrhundert erstmals beherzt in Angriff genommen wird.³ Philosophen klären seit dem 17. Jh. darüber auf, dass die Existenz einer Seele nicht ausweisbar ist und der Mensch sich auch ohne die Annahme einer Seele begreifen, ja besser begreifen könne. Die geistige

- 26 Aufklärungsarbeit bringt nicht nur Teufel und Engel, Geister und Dämonen zum Verschwinden. Die Kritik konzentriert sich auf die zähe Annahme einer individuellen menschlichen Seele, die als unzerstörbar gilt. Die Attacke auf die Seele hat sowohl das unkörperliche Prinzip des lebendigen Körpers wie den Geist im Visier. Die Seele lebt zwischen Körper (Leib) und Geist, sie stirbt auch leicht zwischen Körper und Geist, wenn man wie Descartes auf einem dualistischen Standpunkt eben mit diesen zwei oder wie die französischen Materialisten monistisch-materialistisch allein mit dem Körper auskommen zu können glaubt.

In der Philosophie vollzieht Kant den letzten Schritt der Entseelung von Welt und Mensch nicht mittels einer bestimmten, etwa materialistischen Interpretation des Seelenbegriffs, sondern mittels der Frage, ob unsere geistigen Kräfte denn zureichen, uns eine unsterbliche Seele plausibel zuzurechnen. Analysieren wir den Erkenntnisprozess, so argumentiert Kant, werden wir wohl dazu genötigt, die fundamentale Bedeutung des Selbstbewusstseins anzuerkennen. Erkenntnis fußt darauf, dass ich mich im Wachzustand jederzeit darauf besinnen kann, dass ich es bin, der jetzt spricht, schreibt, liest usw. Repräsentiert dieses Ich nicht meine Seele? Man kann es so nennen. Wollte man aber folgern, dass mit diesem Ich das gesuchte unsterbliche Seelenwesen gefunden sei, beginge man einen Trugschluss. Man teilte dem Ich ja Eigenschaften zu, wo es doch immer nur als Begleitung aller Einsichten, nie als erkennbarer Gegenstand auftritt. Damit sind auch alle Folgerungen, die aus dem Begriff der Seele als einer einfachen Substanz gezogen wurden, hinfällig. Wie sich aus dem Begriff eines letzten Subjekts des Denkens nicht entnehmen lässt, dass es eine einfache und als solche eine beharrliche Substanz sein muss, so kann es keine begründete Einsicht in die Unsterblichkeit der Seele geben. Beharrlichkeit ist nur von einem Gegenstand möglicher Erfahrung aussagbar, von der Seele also nur im menschlichen Leben, nicht nach dem Tode. Das Kerntheorem der rationalen Psychologie verschwindet.⁴ Und mit ihm ein gehaltvoller Seelenbegriff.

Aber diesseits philosophischer Begrifflichkeit sind uns noch immer Bilder „der“ Seele präsent, hinter denen ein etwa im christlichen *Mittelalter* ausgeprägter

Volksglaube steht. Zu diesem Volksglauben gehört es, dass die Seele nach dem Tode eines Menschen zwischen Engel und Dämon geraten kann, dass sie im schlechten Falle Höllenstrafen erleiden muss, im guten Falle aus dem Fegefeuer oder direkt in Abrahams Schoß heimgeholt wird. Die Seele entweicht aus dem toten Menschen in Gestalt eines kleinen nackten Menschleins, ggf. durch den Mund, durch den sie dem Menschen auch eingeblasen worden ist. An diesem Bild gewinnt der Satz „Es ist die Seele, die den Menschen zum Menschen macht“ große Anschaulichkeit: Die Seele wird als Mensch im Miniaturformat vorgestellt. Aber das scheint mir nun auch wieder nicht das eigentlich Wichtige zu sein. Die Bilder halten *als Bilder* die Erinnerung daran wach, was sich aus dem Fundus der Seele nicht in eine rationale, wissenschaftliche Sprache der Psychologie übersetzen ließ. Worum handelt es sich dabei? Ich will die Frage von den Anmutungsqualitäten her angehen, die das Wort «Seele» im rhetorisch-metaphorischen Sprachgebrauch besitzt. In einer essayartigen Aufzeichnung *De anima*⁵ hat Max Horkheimer 1967 zwei solche Anmutungsqualitäten namhaft gemacht: Die Erinnerung an die Seele provoziere 1) zum emphatischen Widerspruch gegen die *Kälte* eines rational regulierten Lebens, und sie stimuliere 2) den Gedanken eines *Anderen*, mit dem die vom menschlichen Intellekt geordnete Welt auf ein Absolutes hin transzendiert wird.

Bei der Betrachtung eines mittelalterlichen Bildes von drei Seelen in Abrahams Schoß, deren Gesichter in wohliger, kindlicher Freude strahlen, assoziiert man Wärme und Geborgenheit. Das mag in erster Linie mit dem Stand der Erlösung zusammenhängen, in dem sich diese Seelen befinden. Doch wird, worauf ich Gewicht lege, der „Seele“ als solcher in der bildlichen Vergegenwärtigung eine *Qualität* zugesprochen; das Wort stand auch in der philosophischen Tradition nie nur für den wertneutralen Inbegriff des Psychischen. Was ich mit dieser „Qualität“ meine, lässt sich an der geläufigen Rede von einem reichen oder verkümmerten seelischen Leben und Erleben illustrieren. Seele – das ist nicht das Insgesamt psychischer Funktionen, sondern das immer schon gestimmte und verstehende, in der Sorge um sich selbst existierende menschliche Dasein als

28 solches (um mich der Terminologie Heideggers zu bedienen). Diese qualitative Bedeutung von Seele kommt am schönsten im Ausdruck „eine Seele von Mensch“ zum Vorschein. Eine Seele in diesem emphatischen Sinne zu sein, das ist nicht bloß Veranlagung und fällt einem nicht einfach in den Schoß. Es ist vielmehr in starkem Maße abhängig von der Welt, in der wir aufwachsen, von den Beziehungen, in denen wir stehen, aber vor allem von der „Selbstsorge“. Und das gilt erst recht für unser „Seelenheil“, um das wir uns kümmern müssen, wenn es uns geschenkt werden soll, wie in der Messe erbeten wird: „Herr, sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund“.

Mit diesen Hinweisen – es ließe sich ihnen noch das Ideal der „schönen Seele“ hinzufügen – komme ich auf die Ausgangsfrage zurück, was denn mit dem „Recht auf eine Seele“ gemeint sein könnte, wenn damit nicht bloß – so wichtig das ist – Anerkennung für und Respekt vor individuellem seelischen Erleben unter Einschluss seelischen Leidens eingefordert werden soll. Solche Anerkennung und solcher Respekt scheinen mir eher Konsequenzen als Implikate dieses Rechts zu sein. Denn ich platziere dieses Recht, ähnlich wie Hell seine Apologie der Seele, auf der Ebene der Theorie und verstehe darunter das Recht, dem Menschen in philosophischen und wissenschaftlichen *Diskursen* eine Seele zuzuerkennen. Dieses Recht muss dem gegenläufigen, der Verabschiedung des Seelenbegriffs verpflichteten Trend abgerungen werden, und zwar durch den argumentativen Rekurs auf das, was den Menschen als Menschen, was Menschsein als solches kennzeichnet. Mit der Begründung dieser „Gutsprache“ einer Seele aus demjenigen, was jedem Menschen ohne Rücksicht auf Qualifikationen wie Geschlecht, Hautfarbe, Rasse oder Stand allein kraft seines Menschseins zukommt, wird „Seele“ bzw. „seelisches Erleben“ (mit Daniel Hell zu reden) zu einem Menschenrecht: Der Mensch hat als Mensch das Recht auf eine Seele. Diese aber ist kein Besitz, sondern eine Qualität, die wie das Menschsein gelebt werden muss. Der (Wesens-)Begriff des Menschen enthält in seinem Kern ein normatives Moment: Dem menschlichen Sein (Dasein) ist ein auf ein Telos bezogenes Sollen eingeschrieben. Mensch zu sein heißt, sich zu dem machen zu müssen, der man ist

(Helmuth Plessner). Das Recht auf eine Seele schließt nicht nur eine reziproke Verpflichtung anderen gegenüber ein, sie ebenfalls als Seelen (d.h. in ihrem individuellen seelischen Erleben) anzuerkennen, sondern auch eine Verpflichtung sich selbst gegenüber. Wenn Menschsein prinzipiell aufgegeben ist, dann bedeutet das daraus abgeleitete Recht auf eine Seele das Recht, diese Aufgabe wahrzunehmen. Auf die Inanspruchnahme dieses Rechts kann man auch nicht einfach verzichten oder – wie bei den Freiheitsrechten – nur um den Preis, das Recht und mit ihm das eigene Menschsein verkümmern zu lassen. Das Recht auf eine Seele beinhaltet eine Verpflichtung. Die Tugendlehren des 18. Jh. haben hier die Pflicht zur Vervollkommnung statuiert. Daran lässt sich anknüpfen. Die mit „Seele“ angesprochene prozessuale Qualität des Menschseins zehrt nicht, jedenfalls nicht in erster Linie von der verstandesmäßigen Vervollkommnung unserer Erkenntnisse in den Wissenschaften, auch nicht allein – gegen Kant – von der moralischen Vervollkommnung unserer Lebensführung. Ich will auch das Schlagwort von der Vervollkommnung des *ganzen* Menschen vermeiden. Worum es vielmehr gehen könnte, lassen beispielhaft die zwei Schriften anklingen, die Daniel Hell zu den Wüstenvätern, den ersten christlichen Eremiten, publiziert hat. „Sie verstanden“, schreibt er, „ihr Leben als Aufgabe, den göttlichen Willen zu erkennen. ... Dazu hatten sie einen weiten Weg zu gehen. Sie mussten zuerst frei werden von anezogenen Selbstbildern und illusionären Erwartungen, die den Menschen gewöhnlich bestimmen. Sie hatten schmerzhaft Enttäuschungen auf sich zu nehmen ... So ging ihre Gottessuche durch Perioden der Entsagung.“ Und weiter: Ihr Warten „beinhaltete keinen Anspruch, der befriedigt werden konnte. Statt auf die Erfüllung eines bestimmten Begehrens zu hoffen, sollte Warten im Gegenteil dazu dienen, eigene Erwartungen einzudämmen. Es sollte frei machen für das, was ein Mensch“ weder selbst zu bewirken noch von anderen zu erwarten vermag. „Warten war Ausdruck des Dankes [für das Geschenk ihres Lebens] und [Ausdruck] ihrer Liebe.“⁶ Die überlieferten Weisheiten, in denen die Eremiten diese Haltung zum Ausdruck bringen, würdigt Hell als „Sprache der Seele“.

30 Emmanuel Levinas beschreibt die radikale Selbsterfahrung der „Seele“ als das *Atmen*, «das sich dem Anderen (à l'autre) öffnet und dem anderen (à l'autrui) [dem Transzendenten] gerade seine Bedeutsamkeit bedeutet»⁷. Das gibt einen Hinweis darauf, wie die Sprache *der* Seele im Reden *von* der Seele bewahrt werden kann. Dieses Reden kann nur ein „Sagen“ sein, das sich „atmend“ in der Schwebelage hält. Die *Seele* spricht und unsereiner spricht, arm im Geist, *von* ihr: Der Logos der Seele muss dieses Atmen praktizieren, eine schwere Arbeit. Ich wünsche es uns allen, dass Du, Daniel, Dich weiterhin dieser Arbeit zu widmen vermagst.

1 Wilhelm Dilthey: *Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung*. In: *Ges. Schriften*, Bd. 3, 106.

2 Ludwig Binswanger: *Traum und Existenz* (1930), in: *Ausgewählte Werke*, Band 3, hg. von Max Herzog, Heidelberg 1994, S. 95-119.

3 Vgl. E. Scheerer: *Art. Seele V. Philosophie der Psychologie seit 1850*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 9, Basel 1995, Spalte 52-89.

4 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 115ff., 341ff.; B 131ff., 399ff.

5 In: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. Herausgegeben von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1967, S. 239-247.

6 D. Hell: *Leben als Geschenk und Antwort. Weisheiten der Wüstenväter*, Freiburg i. Br. 2005, S. 18 f.

7 E. Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Le Livre de Poche, p. 278.

Das Sprachphänomen – tiefer betrachtet Über die anthropologische Sprachauslegung

Gian Klainguti

31

Mit den folgenden Ausführungen möchte ich die Aufmerksamkeit auf ein Forschungsfeld lenken, dessen man sich bisher viel zu wenig angenommen hat und für welches wir vielleicht am besten den Titel „Anthropologische Sprachauslegung“ wählen könnten. Auf der ontisch empirischen Ebene und damit auch in einer gleichsam spezifizierten Form begegnet uns diese Art der Sprachbetrachtung im Zusammenhang mit psychosomatischen Phänomenen und in der Weise ihrer Interpretation. Da kursieren ja viele altvertraute und nicht nur den Lesern unseres Bulletins geläufige Sprachbilder wie „frisch von der Leber weg“ reden, „das geht mir an die Nieren“, „da kam mir die Galle hoch“, „unbeschwert und innerlich aufgeräumt“ ans Werk gehen, „von Ehrgeiz zerfressen“ an Magengeschwüren leiden, und vieles mehr. Eines der schönsten einschlägigen Sprachbeispiele fand sich übrigens in der NZZ vom 14.4.1993, wo es hiess: „Ich bin *sauer* auf meinen Chef und habe es *satt*, alles *hinunterschlucken*, in mich *hineinfressen* zu müssen. Und das führt dann eben leicht zur Magenübersäuerung, zur funktionellen Dyspepsie.“

Neben diesen vorwiegend Störungen des leib-seelischen Wohlbefindens anzeigenden sprachlichen Wendungen gibt es nun auch Redeweisen, die weit tiefer gründen, nämlich solche, durch die das allgemein und wesenhaft Menschliche in einem geradezu wörtlichen Sinne hindurchtönt: „per-sonat“! Das Personhaft-Menschliche ist es denn auch in der Tat, das in den nun anzuführenden Wörtern und Wendungen auf eine ganz ur-sprüngliche Weise „zur Sprache kommt“. Unsere Aufgabe wird somit darin bestehen, anhand mehrerer ausgewählter Sprachbeispiele darzulegen, welch grosser Fundus an Einzelwissen über unsere *conditio humana* allein schon in den mitteleuropäischen Sprachen enthalten ist.

Als Einstieg in unser Thema wollen wir gleich von jenem Wort ausgehen, das der anthropologischen Sprachauslegung den Namen gegeben hat, das griechische Wort „Anthropos“¹. Unschwer erkennbar ist darin das Verb „ana-trépomai“ = ich erhebe mich. Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass schon die Griechen die Erhebung in die Vertikale, bzw. den aufrechten Gang, als das den Menschen

- 32 Auszeichnende empfunden haben. Es kann denn auch überzeugend dargelegt werden, dass die aufrechte Haltung nicht nur die menschliche Eigenständigkeit auf die vollkommenste Weise verkörpert (!), sondern dass dies auch der Grundgestus ist, der zusammen mit seinem eigenen Gegenteil, dem Auch-fallen-können, das ganze Menschsein durchwirkt und durchwaltet. Und zwar geschieht dies in allen möglichen Variationen, positiv und negativ. Die folgenden Sprachbeispiele legen hiervon vielfältiges Zeugnis ab:

Das wesenhafte Auf-sich-selbst-Gestelltsein des Menschen tritt in mannigfachen modalen Aktualisierungen zutage, physisch moralisch in der Standfestigkeit, der Aufrichtigkeit und, fast synonym, auch im Phänomen der Selbstbehauptung. Der Verweis auf das „Haupt“ ist hier wichtig, handelt es sich nämlich um defiziente Modi desselben Phänomens, so sprechen wir bezeichnenderweise nur von „Kopf“. Etwa: „seinen Kopf durchsetzen“, „den Kopf verlieren“ (to lose one's head, perder la testa), „kopflos“ (nicht „hauptlos“) handeln, sich „Hals über Kopf“ aus dem Staub machen; oder, wie im bekannten Bonmot: Man kann nur „mit dem Kopf durch die Wand“ gehen, nicht aber mit dem Haupt und dem head. Zahlreich sind auch die Metaphern, die um Bewahrung, Verlust und Wiedergewinnung der Haltung kreisen, wie etwa: Stellung nehmen zu, seine Einstellung zu etwas bekunden, zu seiner Überzeugung „stehen“, Leiden „durch-stehen“, „ein-treten“ auf, „ein-stehen“ für, etwas „aufrecht erhalten“. Oder, entsprechend negativ konnotiert: „ausser-stande“ sein, sich für „un-zuständig“ erklären, in seinen Entscheidungen „schwanken“, „aus der Rolle fallen“, (innerlich) zusammenbrechen und sich wiederaufrichten (lassen). Oder man denke an Wörter wie „bedrückt“, „bestürzt“, „niedergeschlagen“. Schliesslich kann sich der Mensch aber auch in einem positiven Sinne (innerlich) fallen lassen, und zwar dort, wo sich alle Verkrampfungen bzw. Versteifungen lösen, in Zuständen innerer Lockerung. Beispielhaft dafür ist der Akt des Sichverliebens. Man vergegenwärtige sich nur die vielsagenden Ausdrücke, mit denen Engländer und Franzosen diesen reizvollen Seelenzustand, das „Schwachwerden“, sprachlich wiederzugeben pflegen, nämlich in den beiden Wendungen „to fall in love“ bzw. „tomber amoureux“.

Wer allein schon die wenigen hier angeführten Sprachbeispiele überblickt, wird zum Schluss kommen, dass dem in so verschiedene Bedeutungsrichtungen sich ausdifferenzierenden Gestus der Aufrichtung durchaus der Rang eines Existentials zuerkannt werden muss, einer *Grundweise* menschlich-autonomen Existierens überhaupt. Der Blick auf die Aufrichtekraft in der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen löst beim Betrachter aber noch etwas anderes aus. Wird er hier doch auf eine besonders eindrückliche Weise darauf aufmerksam gemacht, dass Mensch-Sein weit mehr und anderes ist als ein stets gleichbleibender „Bestand“, sondern etwas höchst Lebendiges, Aktual-Dynamisches, ein Vollzug². Das aber heisst zugleich, dass der Mensch eine denkbar enge, ganz von ihm selbst erlebte und durchlebte Beziehung zu dem hat, was wir „Zeit“ nennen. Ja, wir können sagen: der Mensch „ist“ nicht einfach, er „zeitigt sich“ im ursprünglichsten Sinne des Wortes *selbst*. Von diesem engen Zeitbezug zeugen auch sprachliche Wendungen wie Biographie (wörtlich: Lebensschrift), Lebensentwurf, Lebensführung, Lebensstil. Im letztgenannten Ausdruck berühren wir das in aller Rede vom Menschlichen stets mit-schwingende ästhetische Moment. So könnten wir denn zumindest drei innig zusammengehörige Momente voneinander unterscheiden, das existentiell-zeitliche, das ästhetische und natürlich auch das ethisch-moralische Moment. Alle drei lassen sich in eine Art „anthropologische Grundformel“ einbinden, etwa mit folgendem Wortlaut: Der Mensch ist das Wesen, das auf Art und Qualität seiner Lebensführung hin in Anspruch genommen ist und seine eigene Entfaltung vollzieht.

In der eben angesprochenen, rein auf den Menschen bezogenen Hinsicht ist die deutsche Verbalform „sich zeitigen“ kaum in andere Sprachen übertragbar. Im Französischen und Englischen treffen wir Vergleichbares nur in reinen Sachzusammenhängen an, so etwa wie im Deutschen: Etwas zeitigt Folgen oder Früchte.

Aber auch dafür finden wir im französischen und englischen Sprachbereich lediglich die Wörter *produire* und *to produce*³. – Etwas anders verhält es sich mit dem annähernd synonym gebrauchten Wort für „Zeit“, der „Weile“. Da kommen einem natürlich sogleich die Substantive „Langeweile“ und „Kurzweil“ in den Sinn. Wir begegnen der „Weile“ aber auch in der schönen englischen Wendung „it is

34 worthwhile", d. h. es lohnt sich, längere Zeit bei etwas zu verweilen. Aber auch das Gegenteil davon ist im Englischen anzutreffen, der Zeitvertreib: „to while away“.

Anthropologisch von grosser Wichtigkeit ist fernerhin die Tatsache, dass in der Unmittelbarkeit unseres alltagspraktischen Erlebens die Zeitlichkeit untrennbar mit der Räumlichkeit verbunden ist. So sind z. B. im Deutschen „Zerstreuung“ und „Zeit-vertreib“(!) zwei Ausdrücke für ein und denselben Tatbestand, nur betont das eine Wort mehr dessen existential-räumlichen und das andere mehr dessen existential-zeitlichen Aspekt. Das gerade Gegenteil ist dort der Fall, wo uns, gehetzt von den Berufspflichten, weder Raum noch Zeit zu persönlicher Entfaltung bleibt. Da zeigt sich klar: Der Lebensrhythmus ist zu rasch und wir wissen nicht ‚wo wehren‘, d. h. die Dinge rücken uns viel zu nahe auf den *Leib*. Kein Wunder, dass da das ganze Geschehen auch ins Leib-Räumliche durchschlägt: wir sehen dann „angegriffen“ oder „mitgenommen“ aus. Ein weiteres einschlägiges Beispiel: Je näher uns ein Mensch steht, desto mehr haben wir auch für ihn Zeit. Das gleiche gilt für den Fall, wo wir bekennen: sein Leiden geht mir nahe. Keine Frage, dass es mir dann auch stets gegenwärtig (!) ist.

Alle in diesem kurzen Abschnitt angeführten Sprachbeispiele haben gezeigt oder lassen mindestens ahnen, in welcher weisheitsvoller Weise im Leben des Menschen das Räumliche und das Zeitliche ineinander eingebildet sind und doch auch wieder voneinander unterschieden werden können. So müsste man denn in der Art des Philosophen Hegel sagen: Im Menschsein kommen das Räumliche und das Zeitliche wahrhaft „zu sich selbst“.

Abschliessend soll noch auf Wörter und Wendungen hingewiesen werden, die mehr Fragen aufwerfen als solche beantworten. Da ist etwa das Wort „Selbst-vertrauen“. Was meinen wir damit eigentlich? Worauf gründet die in diesem Wort angesprochene Vertrautheit mit sich selber, die Kenntnis seiner selbst? Diese Frage erscheint fast noch unlösbarer, wenn wir das Synonym „selbstbewusst“ (ein selbstbewusster Mensch) heranziehen. Da stellt sich eine ähnliche Frage wie oben, nämlich: Was heisst in diesem Zusammenhang „Bewusstsein“, und wessen ist sich der Mensch hier eigentlich bewusst? Fest steht lediglich, dass „Bewusstsein“ weniger

in einem intellektuellen als in einem existentiellen Sinne verstanden werden muss, ganz entsprechend dem englischen Ausdruck „self-confident“, der in klarem Unterschied zu „self-conscious“ soviel wie ein Sich-auf-sich-selbst-verlassen-Können, das Geborgensein in sich selber meint. Bedeutungsmässig am nächsten kommt dem im Deutschen wohl die – im Glauben an sich selbst gründende – „Gelassenheit“, das Eingelassensein in sich selbst.

35

Was wir hier bieten konnten, war nur eine kleine Auswahl aus einer grossen Zahl von Sprachzeugnissen, die viel über unsere humane Grundsituation aussagen, oder richtiger: es wird nicht etwas *über* das Menschsein ausgesagt, sondern es ist das Menschsein selber, das hier in seiner ursprünglichen Realität zum Wort kommt, in seiner eigensten Wirklichkeit. Diesem grossen Thema, der anthropologischen Sprachauslegung, weiterhin und noch näher nachzugehen, lohnt sich aus vielerlei Gründen, einer der wichtigsten liegt wohl im Bestreben, immer hellhöriger und hell-sichtiger zu werden für die Wunder der Menschennatur.

- 1 Andere in den europäischen Sprachen auffindbare Bezeichnungen für den Menschen nehmen Bezug auf ganz bestimmte mentale Fähigkeiten, wie gerade das von der indogermanischen Wurzel -men abgeleitete Wort „Mensch“, das Denken, Geist, oder auch – nach Kluge – „innerlich erregt sein“ heisst. Es sei hier insbesondere auch auf den gotischen Namen für „Menschheit“ = manaseþs aufmerksam gemacht, was nichts Geringeres als „Geistsaat“ meint. Wieder andere Sprachen betonen die Verbundenheit des Menschen mit dem irdisch-materiellen Bereich. Ganz deutlich auf das Erdhafte, den „Humus“, verweisen der lat. „homo“, das franz. „homme“, das ital. „uomo“, das spanische „hombre“.
Besonders erwähnen möchten wir in diesem Zusammenhang noch das (einen denk-würdigen Kontrapunkt zur „Endlichkeit des Daseins“ bildende) russische Wort für den Menschen: „tschelowe-k“ (sprich: tschjelowjek). Tschelowe-k setzt sich zusammen aus den beiden Substantiven tschelo = Stirn und wek = Ewigkeit. Der Mensch ist demnach das Wesen, welches das Siegel der Ewigkeit auf seiner Stirn trägt. An dieser Stelle sei auch an Lessings hochgemuten Ausruf in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ erinnert: „Ist nicht die ganze Ewigkeit mein!“
- 2 Das wusste, wie Wilhelm Szilasi in seinem Werk *Macht und Ohnmacht des Geistes* (Bern 1946, S. 163f.) berichtet, schon Aristoteles, als er in seiner *Nikomachischen Ethik* (78 b7) das Infinitivum „anthropeuesthai“, also quasi „sich menschen“ bildete. Jahrhunderte später hatte dann auch Raimundus Lullus mit seinem „homo homificans“ diesem Wissen um den Menschen als Werde-Sein in verbaler Form Ausdruck gegeben. Siehe Kurt Flasch, *Ein bemerkenswerter Mann*, NZZ 6.10.07.
- 3 Kennzeichnend für die Flexibilität und vielleicht auch Genialität der deutschen Sprache ist die Tatsache, dass diese beiden von lat. *producere* abgeleiteten Wörter sogar ins Existentielle „rücküber-setzbar“ sind, sodass wir statt „mach etwas aus deinem Leben!“ auch sagen könnten: „produzie-re dich selbst!“