

Der Tod als die unwesensgemäße Trennung zwischen Leib und Seele bei Hedwig Conrad-Martius

Von Wolfgang Joerges, Bad Gadesberg

Das Alte und Neue Testament sieht den Tod unmittelbar hervorgehen aus dem menschlichen Ungehorsam dem¹⁾ Gott gegenüber. Er ist ein unausbleibliches Faktum, weil der Mensch ein sündiger geworden ist. Das ist er, und mit ihm ist der ganze Kosmos vergänglich. Zugleich mit diesem Geschehen steht der Gott ›fern‹ seiner durch seinen Logos erschaffenen Welt, weil diese sich von seinem in eben diesem Logos vollzogenen Herrschertum losgemacht hat. Als Erlöser der Welt bemüht er sich als ihr Herr um sie. Das Eingehen des Logos in eine sterbliche Gestalt des menschlichen Wesens hat einen zweifachen Sinn: auf solche Weise die menschliche Schuld auf sich zu nehmen und den Menschen und den ganzen Kosmos zu heilen durch eine Wiedergeburt von oben her durch den heiligen Geist hin zu einer neuen und verherrlichten Welt, – sofern diese an ihn glaubt. Und auch den Sinn: in Herrlichkeit das endgültige und festgegründete Herrschertum des Gottes in Jesus über die wiedergeborene, neue und selber herrliche Welt aufzurichten. Jesus von Nazareth war und ist der Gott-Mensch und Christus. Er hat die neue Welt im Sieg über den Tod grundsätzlich heraufgebracht, weil er von den Toten auferstanden ist. Uns allen ist die Auferstehung verheißen. In dem gesandten heiligen Geist konnte die neue Welt – wenn auch tatsächlich noch nicht in vollem Umfang – ihren Ursprung und Anfang nehmen.

Die Bibel tut uns also den Tod als eine unabdingbare Tatsache kund und erklärt ihn ursprungsmäßig. Ist er auch philosophisch als die Tatsache zu begreifen, die nicht nur möglicherweise eintreten kann, sondern notwendigerweise eintreten muß? Kann über die ständige Erfahrung eines tatsächlichen Endes alles Lebendigen hinaus die lebendige Wirklichkeit an und für sich und als solche, wie sie tatsächlich phänomenal gegeben ist, als eine wesenhaft zu-Ende-gehende einsichtig gemacht werden?

Man muß hier allerdings die Frage grundsätzlich aufwerfen: besteht für die Philosophie (denn darum handelt es sich ja hier) überhaupt die Möglichkeit, den Tod als Tatsache und vollends als eine unwesensgemäße klar zu machen, ohne auf die Offenbarung zurückzugreifen? ›Klarmachen‹ im Sinne von ›erklären‹ kann die Philosophie diese Tatsache freilich nicht; daß es den Tod als unabdingbare Tatsache gibt, und warum es ihn gibt, darüber kann nur die Bibel sprechen; durch die Offenbarung erhalten wir überhaupt Kenntnis davon und eine Erklärung dafür. Wenn nun eine Philosophie zwar diese Kenntnis im Glau-

¹⁾ Wenn in der existenzialistischen Literatur von ›dem Gott‹ gesprochen wird, so erscheint er dort als ein schlechthin von der Welt weggerückter und unpersönlicher. Das soll der Artikel hier nicht zum Ausdruck bringen. Der gut biblische Ausdruck meint Gott als den, der in Wirklichkeit und allein Gott ist.

ben besitzt²⁾, wie kann sie von ihrer Blickrichtung und Methode her, rein von ihrem Standort aus, aus dem sie die gegebene faktische Welt in ihrer Phänomenalität ergreift und auf ihr Wesen hin durchforscht, auf einen solchen Tatbestand stoßen, ohne sich über die bloße Kenntnis hinaus, daß es einen solchen Tatbestand gibt, nicht auch an die biblischen Aussagen von einem ursprünglich heilen und sodann gefallenen, dem Tod überantworteten Menschen zu halten? Was jedoch die Philosophie von H. Conrad-Martius aufs deutlichste klar macht, ist dieses: eine Philosophie kann im Rahmen reiner Wesensforschung – kann und muß es – auf grund der im Menschen liegenden Evidenz sowohl, wie auch auf grund der in so etwas wie ›Leben‹ sinngemäß liegender, soweit Wesensentsprechender Unvergänglichkeit alles Lebendigen zunächst feststellen, daß die tatsächliche Welt sinn- und wesenswidrigerweise vergeht, und darüber hinaus kann sie das Faktum eines immanenten ontischen Unvermögens, einer tatsächlichen Seinsohnmacht aufdecken, wobei verstehbar wird, daß eine solchermaßen desintegrierte Gestalt des Lebendigen notwendigerweise einem Ende zugehen muß.

Es verhält sich also so: auf grund der biblisch erhaltenen Kenntnis von der Existenz eines solchen Tatbestandes kann und muß eine wahre Wesensphilosophie von sich her feststellen, daß die tatsächliche lebendige Welt dem, was ›Leben‹ an und für sich und als solches ausmacht, dem Sinn von ›Leben‹ entgegensteht, diesen nichtet, und auf grund dieser Feststellung ist es dann erst möglich, mit den gewonnenen apriorischen Wesenseinsichten die tatsächliche ontische Desintegrität der Welt aufzudecken und ihren Sachgehalt zu fixieren, woraus die Todestatsache als eine allerdings verständliche hervorgeht.

Es gibt in der Tat dieses merkwürdige Auseinanderklaffen zwischen der faktisch vorfindbaren und gegebenen Gestalt der Wirklichkeit und ihrer eigentlichen, wahrhaften, sinn- und wesensentsprechenden, aber nicht mehr vorhandenen Gestalt, zwischen tatsächlich bestehender und wesenhaft ursprünglicher Welt³⁾. Darin liegt der Ausgangspunkt für die Beantwortung der Frage, worin die Desintegrität der tatsächlichen Welt besteht. Für das Lebendige beantwortet H. Conrad-Martius diese Frage im ersten Teil ihres Buches »Bios und Psyche«. Insofern der Mensch nicht nur, aber gleich der Pflanze einen lebendigen Körper besitzt, wird auch hier davon die Rede sein, jedoch nicht ausführlich. Im zweiten Teil desselben Buches geht es H. Conrad-Martius um »die Grundstrukturen des Leib-Seele-Verhältnisses«. Innerhalb dieser Darlegungen über die vielfache seinsorganische Verbundenheit von Leib und Seele ist zugleich das Problem des Todes

²⁾ ›Glauben‹ bedeutet nicht nur den Gehalt einer geoffenbarten Aussage, sondern diesen Gehalt als einen wirklichen oder tatsächlich-so-seienden Gehalt zu ergreifen. Glaubend glaube ich nicht nur etwas, sondern ich glaube, daß etwas in der Tat ist, oder tatsächlich so ist, wie es gesagt wird. Insofern sind für einen Glaubenden auch Glaubensinhalte echte Gegebenheiten; soweit sie sich auf die Welt beziehen, ist dem Glaubenden dann die tatsächliche Welt mit den diesbezüglichen Offenbarungsaussagen das volle Phänomen ›Welt‹. Das heißt anders: die Offenbarungstatsache ihrerseits muß objektiv in derjenigen Welt auftreten und auffindbar sein, mit deren Wesenserhellung es die Philosophie sui generis zu tun hat.

³⁾ Alles kann betrachtet werden unter Rücksicht seiner wesenhaften Eigenart, seiner Was- und Wie-Beschaffenheiten, seines Wesens. Bei solcher Wesensbetrachtung kann das Gegebene in seiner faktischen Gestalt seinem eigentlichen Wesenssinn eigentümlich unentsprechend hervortreten. Es gibt neben der faktisch-wesenhaften, jetzt bestehenden Welt, die allerdings nurmehr geistig zu erhebende wesenhaft-wesenhafte, oder wie wir hier sagen dürfen, wesenhaft-ursprüngliche oder schöpfungsmäßig-ursprüngliche Welt. Vgl. H. Conrad-Martius, *Selbstaufbau der Natur*, Hamburg 1944 S. 39.

als die Trennung der Seele von ihrem Leibe mitgegeben. In diesem Rahmen wird aber auch ersichtlich, wie merkwürdig, ja unverständlich eine Trennung der Seele vom Leibe ist, bei der wesensnotwendig *leiblich*-psychischen Totalität des Menschen, in der Leib und Seele einander seinsorganisch zugeordnet sind, und zueinander in einem seinsmäßigen Angewiesensein stehen. Hier geht es also nicht schon um den Aufweis einer ontischen Desintegrität der menschlichen Totalität – das hätte eine ontologisch umfassende Anthropologie zu leisten –, sondern um die Feststellung, daß der Tod des Menschen als die Trennung seiner Seele von ihrem Leibe überhaupt und als solche ein unwesensgemäßes und sinnwidriges Faktum darstellt.

H. Conrad-Martius hat ihre Untersuchungen in zwei Vorträgen wiedergegeben. Hier wollen wir keine eigentliche Interpretation geben, sondern den Gedankengang nachvollziehen und in seiner sachlichen Gliederung darstellen. Es geht dabei zunächst und grundlegend um die Seele in ihren vielfachen seinsmäßigen Ausgestaltungen des Leiblichen, leiblich Seelischen, seelisch Seelischen und geistig Seelischen, um die leiblich-psychische Ganzheit und Einheit des Menschen. Dann um die je verschiedenartigen Wirkbeziehungen und Verhältnisse zwischen den jeweiligen spezifisch-seelischen Ausgestaltungsbereichen einerseits und dem Leib andererseits, und in diesem Rahmen um die Feststellung des Todes als einer sinnwidrigen Trennung der Seele von ihrem Leibe.

I

Die menschliche Seele

Wenn H. Conrad-Martius von Leib und Seele spricht, so zieht sie – wie überall bei entsprechenden Sachgebieten – zu ihren Wesensuntersuchungen nicht nur die ›bloßen‹, einem jeden vor Augen liegende Phänomenalität der betreffenden Sache heran, sondern greift nach den Ergebnissen der Naturwissenschaften – der Physik, Biologie, Medizin, und den verschiedenen Sachgebieten der heutigen Psychologie –, um diese zu einer klareren Sicht und tieferen sachlichen Begründung einzubeziehen, und die von dort her auftauchenden philosophischen Deutungen, Schwierigkeiten, Verwicklungen und Verirrungen zugleich zu durchforschen und einer möglichen ontologischen Klärung zuzuführen. Erkenntnistheoretisch die Welt als eine tatsächliche bestehende hypothetisch ansetzend hat sie somit ein faktisch-phänomenologisches Material in der Hand, auf grund dessen sich die Natur erst angemessen erfassen läßt. Mit welcher einzigartigen philosophischen Schaukraft und Schärfe des Wesensblicks sie ihre Analysen durchführt, davon können wir uns auch hier überzeugen. Allerdings ist es im Rahmen dieses Aufsatzes gerade nicht möglich, das volle phänomenologische Material auszubreiten, und die historischen, wie gegenwärtig bestehenden Ansichten über das Leib-Seele-Problem ausführlicher wiederzugeben. Wir müssen uns im wesentlichen auf die entsprechenden Wesenseinsichten beschränken.

Descartes hatte Leib und Seele – oder besser Körper und Geist – als zwei wesensverschiedene und zudem mit je nur einer einzigen spezifischen Eigenschaft gekennzeichnete Substanzen unvereinbar geschieden. Mit der Körperlichkeit einerseits und einer ›nur‹ denkenden Seele andererseits standen sich reine, schlecht-hinnige, objektive Äußerlichkeit – *res extensa* – und reine, unfafßbar subjektive

Innerlichkeit – *res cogitans* – gegenüber, ohne daß es zwischen ihnen eine organisch verknüpfte Einheit und Ganzheit, ohne daß es von hüben zu drüben Wirkbeziehungen und Manifestationsverhältnisse gab. Das Eigentümliche ist – H. Conrad-Martius zeigt es zu Beginn ihrer Ausführungen –, daß die heutige, auf Grund alltäglicher und wissenschaftlicher Erfahrung zustande gekommene Ansicht über Leib und Seele die radikale Verkehrung des cartesischen Standpunkts darstellt, ohne im eigentlichen den cartesianischen Boden verlassen zu haben. Die These, um die es dabei geht (vertreten etwa von Ph. Lersch, G. Heyer, M. Planck oder auch C. Jaspers), meint, daß Leib und Seele »zwei mögliche verschiedene Aspekte eines und desselben rätselhaften ›an sich‹« sind, wobei die tatsächlichen leiblich-seelischen Ausdrucks- und Wirkganzheiten als auch theoretisch nicht mehr weiter zerlegbare Einheitsgegebenheiten angesehen werden. So ist es im Grunde hier wie dort unmöglich, sich echte Ausdrucks- und Wirkbeziehungen zwischen Leib und Seele zu denken: auf der einen Seite sind Körper und Geist unüberbrückbar verschieden, auf der anderen Seite vermag man von den tatsächlichen Einheitsgegebenheiten nicht zu doch reell unterscheidbaren Teilsubstantialitäten der menschlichen Totalität hinzufinden.

Ausgehend von dieser historischen Situation faltet H. Conrad-Martius in den nun folgenden Wesensanalysen die Sachlage auseinander. Sie stellt die Frage: wie soll gerade die Seele mit einem Leib, den sie als ihre eigenste Behausung erstellt, den sie von innen her empfindet und bewegungsmäßig beherrscht, den sie als ihr eigenstes Ausdrucks- und Manifestationsfeld besitzt, – wie sollte diese Seele nicht organisch mit dem Leib vereinbar sein?

Es wird gesagt: die Seele erstellt einen Leib als ihre eigenste Behausung. Blicken wir auf das Anorganische im Unterschied zum Lebendigen: jedes lebende Wesen z e u g t seinen Organismus selber heraus, entfaltet und erhält ihn – kraft einer ›Seele‹. Hat auch die Pflanze eine Seele? Sie treibt ihre eigene Körperlichkeit aus dem Samen selber hervor, sie untersteht derselben und erhält sie artmäßig, wie die Restitutions- und Regenerationsvorgänge zeigen. Die Pflanze hat gewiß keine leibempfindende und leibbewegende Seele; im eigentlichen Sinne hat sie weder Leib noch Seele; sie i s t ihr Körper ganz und gar. Die schöpferische Selbstentfaltung, die Restitutions- und Regenerationsvorgänge, das zielgerechte harmonische Zusammenstimmen und Zusammenwirken der Strukturen und Funktionen setzen aber ein Prinzip voraus, das der ›Materie‹ über- bzw. untergeordnet ist, und diese zielursächlich »so ausformt und das Ausgeformte so zu regenerieren imstande ist, wie es dem betreffenden Organismus seiner Art nach im Ganzen und in allen seinen Teilen entspricht«⁴⁾. H. Conrad-Martius weist darauf hin, daß abgesehen von ontologischen Wesenseinsichten auch die Ergebnisse der heutigen Biologie eindeutig die Notwendigkeit sichtbar gemacht haben, zielursächliche Begründungsfaktoren für die lebendige Entwicklung und Erhaltung anzunehmen. Es müssen Wirkfaktoren sein, die das gesamte Wesen der betreffenden Substanz, »ihr Logos⁵⁾, ihr Sinnwesen« selber sind, die zielursächlich auf die Verwirklichung dieses Sinnwesens ausgerichtet und überdies selber die Leistungskraft zur Ausgestaltung dieses Sinnwesens hinein in die entsprechende, selber schon umfaßte, d. h. lebendige Materie darstellen. Aristoteles nennt dieses Prinzip ›Entelechie‹, die Scholastik ›forma‹. Es gibt freilich eine

⁴⁾ H. Conrad-Martius, *Bios und Psyche*, Hamburg 1949 S. 84. Hinter Zitaten aus diesem Buch gebe ich im folgenden Text die Seitenzahl in Klammern.

⁵⁾ Der hier gemeinte objektive Logos ist natürlich vom göttlichen Logos strengstens zu unterscheiden.

ganze Hierarchie solcher Entelechien in einem Organismus. Die letztlich grundlegende Entelechie – H. Conrad-Martius nennt sie ›Wesensentelechie‹ – »zieht der Gesamtgestaltung gleichsam wie eine geistige, allerdings als solche höchst wirksame Matrize voraus, die die betreffende Substanz sich selber nachzubilden oder in sich hineinzubilden imstande ist« (S. 84; von mir hervorgehoben).

Diese grundlegende Wesensentelechie, die ein lebendiges Wesen zu einem solchen macht, das ganze Artwesen bei ihrem körperlichen Selbstaufbau und ihrer Selbsterhaltung garantiert, kann man auch ›seelisches‹ Grundprinzip nennen. H. Conrad-Martius spricht aus formalen Gründen hinfort von der entelechialen ›Seele‹. Dabei ist allerdings stets zu beachten, daß diese, aller lebendigen Körperlichkeit zugrunde liegende entelechiale ›Seele‹ »ganz und gar objektiver Natur ist«. Es handelt sich nicht um eine subjektive, von der Ausgestaltung selbst abgelöste und ein selbsthaftes Zentrum bildende Führungsstelle, sondern um eine der Materie übergeordnete, in und mit der Pflanze inkarnierte und ausgelebte, tief mit ihr verwachsene (»im Sinne des ›Konkretums‹, des seinsmäßig Verwachsenen«) Führungsgrundlage, die so restlos mit ihr verwachsen ist, daß sie realiter unabtrennbar und nur durch abstrakte ontologische Scheidung herauszulösen ist.

Ehe wir jetzt von der Pflanze zur Seinskonstitution der Tiere kommen, ist für alle weiteren Wesensanalysen über die Gestaltung der grundlegenden entelechialen ›Seele‹ selber und ihrer entsprechenden konkreten Ausfaltungen eigens ein realontologischer Hinweis wichtig: die entelechiale ›Seele‹ wird mit ihrer physischen Verwirklichung selber niemals physischer Artung. Sie ist wesenhaft überphysischer, potenzieller Art und kommt im Gegensatz zu ihrer leibhaften Ausgestaltung nicht an die physische Oberfläche. Ihr Seinsort⁶⁾ ist gemäß ihres Wesens jenseits – nun nicht des Physischen überhaupt, denn dieses unterbaut sie ja gerade, wohl aber jenseits ihrer empirisch physischen Oberflächengestaltungen.

Eine vollständig neue Seinskonstitution ist gegenüber der Pflanze mit dem Tier gegeben, das seinen Leib empfinden und bewegen kann. Denken wir nur an die Amöbe, die auf entsprechende Situationen mit ad hoc gebildeten Greif- und Fortbewegungsorganen antwortet. Antworten kann sie nur, weil sie Erfahrungen machen, ja wie Untersuchungen gezeigt haben, lernen und sogar umlernen kann.

Worin liegt aber die das animalische Wesen vor allem auszeichnende Selbstempfindung und Selbstbewegung seines Leibes begründet? H. Conrad-Martius sagt: »ein animalisches Wesen ist selbsthaft ge-innert.« Es ist innerlich von sich selbst, d. h. von seiner lebendigen Körperlichkeit abgelöst, wodurch es dieser gegenüber ›Freiheit‹ besitzt, über diese verfügt. Dieses innerliche Abgelöstsein von der eigenen Körperlichkeit ist möglich auf grund einer Art Eigenposition in sich selbst, d. h. die eigene entelechiale ›Seele‹ hat bei Tier und Mensch in sich eine selbsthafte Position gewonnen. Insofern ein animalisches Wesen ein solches ist, ist die entelechiale ›Seele‹ nicht mehr restlos mit der von ihr gestalteten Körperlichkeit verwachsen wie bei der Pflanze, sie ist nicht ›nur‹ eine Führungsgrundlage, sondern eine wahrhafte Führungsstelle, weil sie einen Sitz in sich selbst bekommen hat. Erst beim Tier kann und muß man deswegen mit Recht von einem Leib spre-

⁶⁾ Vgl. dazu E. Avé-Lallemant, Der kategoriale Ort des Seelischen in der Naturwirklichkeit Diss. Mch 1959.

chen, weil allererst hier von einer Seele im subjektiven, eigentlichen Sinne. Daraus folgt: das animalische Wesen durchwohnt seinen Leib in zweifacher Weise: »objektiv, sofern es ihn als zielursächliches Lebensprinzip erbaut und durchwaltet, subjektiv, sofern es diesen Leib von seinem Eigensitz aus innerlich empfindungsmäßig beherrschen kann« (S. 87). Das dem Tier zukommende Empfinden und Bewegen seines Körpers geschieht von der in sich selbst hineinvertieften »Stelle« des animalischen Wesens her. Dadurch kommt es zu einem abgelösten »seelischen Selbst« oder »Seelenselbst«. Bei dem animalischen Wesen ist der Körper zu einem Leib geworden, weil die Wesentelechie bei diesem Wesen zu einem seelischen Selbst gestaltet ist.

Die Selbstbewegung als solche ist nun einerseits von der Reflexbewegung, wie sie z. B. auf einen Berührungszreiz hin an einer Mimose abläuft, andererseits von einer willentlichen Bewegung zu scheiden. Von der Reflexbewegung unterscheidet sich die Selbstbewegung darin, daß jene ein an der lebendigen Körperlichkeit ablaufender Prozess, diese aber ein autonomes Können zur eigenen Bewegung kraft der selbsthaften Innerlichkeit des Tieres darstellt, das eben selber läuft, frißt, schläft usf. Dieses Selberkönnen der Bewegung ist aber von einer willentlichen Selberkeit, einem Selberwollen der Bewegung, das Tier und Mensch möglich ist, sowie natürlich von einer freien Willensentscheidung dazu, die nur dem Menschen möglich ist, zu unterscheiden. Das tritt an dem Beispiel heraus, das H. Conrad-Martius anführt: auch ein störrischer, daher zum Laufen angetriebener Esel muß trotz seines Widerwillens seine Glieder selber bewegen. Er kann das, weil Tier und Mensch von der selbsthaften Innerlichkeit oder dem inneren Selbst her in den Leib hinein bzw. zu den Gliedern hindurch greifen. Damit tritt ein ganz eigenartiger Seelenbereich zu Tage, den H. Conrad-Martius die Leibseelische Seelenregion nennt, und der, wie sie wohl mit Recht sagt, noch nirgend eigens herausgearbeitet wurde.

Wie verhält sich aber die willentliche Bewegung zur Selbstbewegung? Erfahrungsgemäß sind wir im praktischen Leben intentional nicht auf die Selbstbewegung unserer Glieder, sondern auf das Endziel irgend einer Tätigkeit ausgerichtet, und die dazu notwendigen leiblichen Handlungen laufen zwar sinnbestimmt, aber unwillkürlich ab. Haben wir es dabei, wie Schelling meint, mit einer Magie zu tun, und läßt sich der Vorgang, wie Driesch es tut, so beschreiben: »ich will und es tut«? H. Conrad-Martius sagt: von vorne herein lautet die richtige phänomenale Beschreibung: »ich will und ich tue«. Warum? Weil eine willentliche Intension nicht etwa in einem unmittelbaren Übergang den Ablauf all der komplizierten physico-chemischen Prozesse auslöst, sondern weil mein Wollen mich selber veranlaßt, die entsprechenden Glieder zu bewegen, und ich mich entschliesse, d. h. mein Leibseelisches Selbst zum Vollzug des beabsichtigten leiblichen Tuns enthemme: »mein Wollen wirkt zunächst auf mich selbst, der ich vermögend bin, meinen Leib von innen her zu beherrschen« (S. 98).

Wenn willentliche Bewegung von der Selbstbewegung zu scheiden ist, weil diese innerhalb eines ganz eigenartigen Seelenbereichs stattfindet, so gelangt man andererseits mit dem Willensselbst, dem unfreien tierischen oder dem freien menschlichen in einen ganz neuen seelischen Selbstverwirklichungsbereich des entelechialen Wesensprinzips. Der Wille »gehört zur Struktur des geistigen Selbstes« (S. 90). Weil Tier und Mensch ein solches geistiges Selbst besitzen, können sie auch »auf sich selber wirken, sofern sie ein leibherrschendes Selbst besitzen« (S. 90). Das ist möglich, weil sowohl das geistige Selbst, wie das leib-

seelische Selbst denselben seinsmäßigen Ursprung in der entelechialen ›Seele‹ haben, bzw. Ausgestaltungsweisen desselben seinsmäßigen Wurzelgrundes sind.

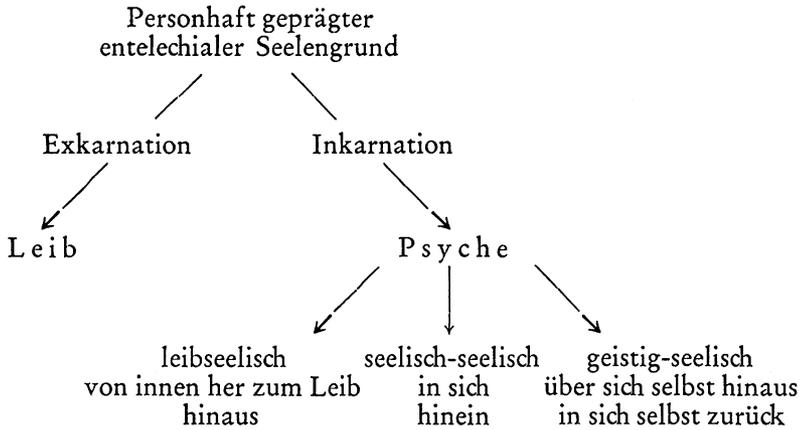
Neben den drei genannten seelischen Ausgestaltungen (Leib, leib-seelisches Selbst und geistiges Selbst) bleibt nun noch eine weitere. Wenn man im alltäglichen Sprechen von ›Seele‹ redet, wie etwa: ›eine Seele von Mensch‹, oder: eine ›große‹, ›starke‹ oder auch ›enge Seele‹, so ist damit die Seele als Gefühlsseele gemeint. H. Conrad-Martius spricht an anderer Stelle⁷⁾ von dieser Gefühlsseele als dem eigentlichsten seelischen Bereich und nennt ihn den *seelisch*-seelischen Bereich. Wenn nämlich die entelechiale ›Seele‹ mit dem animalischen Wesen einen Sitz in sich selber gewonnen hat und so von ihrer lebendigen Körperlichkeit innerlich selbsthaft abgelöst ist, so erhält dieses »selbsthafte, dieses autonom gewordene Seelenprinzip überdies noch einen eigenen inneren ›Raum‹, es wird soz. in sein eigenes Inneres hinein ausgeweitet und hineingestaltet«. Damit ist die affektive Seele, die Gefühlsseele konstituiert.

Dieser eigene innere Ausgestaltungsbezirk der selbsthaft gewordenen Seele, der die Gefühlsregion darstellt, ist streng zu unterscheiden vom leibseelischen Seelenbereich. Dem ersteren, der affektiven Seele, gehören die Gefühle im eigentlichen Sinne zu wie Freude, Zorn, Angst, kurz die affektiven Zustände und Stimmungen. Wir finden sie noch nicht bei allen Tieren. Jedes Tier hat aber Leibempfindungen und Leibgefühle wie Hunger, Durst, leibliche Frische usw., mit denen das Leibgeschehen empfindungsmäßig in das Seelenzentrum einstrahlt. Der wesenhafte Unterschied zwischen dem leibseelischen Bereich und der Gefühlsseele liegt darin, daß bei dem ersteren das Seelenselbst seinsmäßig auf die Durchwohnung des eigenen Leibes hinorientiert ist und sich selbsthaft zum eigenen Leib hinaus und in diesen hinein erstreckt, beim zweiten, dem affektiv seelischen Bereich aber, dieses Seelenselbst überdies »in seine eigene selbsthafte Tiefe hinein Raum und Gestaltung gewonnen hat« (S. 93; von mir hervorgehoben). Mit dieser selbsthaften Tiefe des Seelenselbstes gelangt man in den eigentlichen Seelenraum der Seele. Davon werden wir noch hören.

Nunmehr ist es möglich, die Struktur Ganzheit der menschlichen Seele zu zeichnen. H. Conrad-Martius faßt das Ergebnis so: »es gibt zunächst eine zweifache große Gabelung der grundlegenden entelechialen Seele: einerseits zur leiblichen Verwirklichung oder Exkarnation, andererseits zur selbsthaften inneren Verwirklichung, die man im Unterschied zur leiblichen die psychische im allgemeinen Sinne nennen kann. Diese Psyche aber gabelt sich nun wiederum in drei Unterbereiche: den leib-seelischen, den affektiv seelischen und den geistig seelischen. Der leib-seelische ist von innen her zum Leib hinausorientiert, der affektive in sich selbst hineinorientiert, und der geistige ... über sich selbst hinaus in sich selbst zurück.« (S. 93). Es gibt also im Ganzen nicht nur eine dreifache Ausgestaltung der entelechialen ›Seele‹, sondern eine vierfache: eine leibliche, eine leibseelische, eine affektive und eine geistige. »Rechnen wir den entelechialen Seelengrund selber, der beim Tier selbsthaft, beim Menschen personhaft geprägt ist, dazu, so haben wir fünf Urbezirke, die die menschliche Totalität aufbauen: drei psychische: den Seelengrund mit seinen zwei ureigensten Verwirklichungsbereichen, dem affektiven und dem geistigen; und zwei leibbezügliche, den exkarnativ leiblichen und den leibseelischen« (S. 93/94).

⁷⁾ »Die menschliche Seele« in Eckart Jg. 27 Heft 6; April–Juni 1948.

Die leiblich-psychische Totalität des Menschen



Behalten wir vor allem im Auge: es gibt eine vierfache, nicht nur dreifache Ausgestaltungsweise der grundlegenden entelechialen ›Seele‹: den Leib, das leiblich Seelische, das seelisch Seelische und das geistig Seelische. Die drei zuletzt genannten Bereiche gehören dem psychischen Selbst im eigentlichsten Sinne an. Der zuerst genannte psychische Bereich, das leiblich Seelische, betrifft den Leib unmittelbar, so daß man von zwei leibbezüglichen Bereichen (Leib und leiblich Seelisches) und drei eigentlich seelischen Bereichen sprechen kann. Das letztere, sofern man noch das grundlegende entelechiale Wesensprinzip dazunimmt.

II

Die leibseelische Seelenregion und ihre Beziehung zur lebendigen Körperlichkeit; die faktische Ohnmacht der Seele dem Leib gegenüber

Wenn nun von der grundlegenden entelechialen ›Seele‹ und ihrer beim Menschen personhaften Prägung die Rede ist, sowie von ihrer vierfachen Ausgestaltung und dem Verhältnis speziell der drei psychischen Bereiche zur lebendigen Körperlichkeit – wobei uns hier dieses Verhältnis besonders hinsichtlich der Trennung der Seele von ihrem Leibe interessiert –, so dürfte gerade die lebendige Körperlichkeit selbst als der erste, exkarnative Verwirklichungsbereich dieser ›Seele‹ nicht fehlen. Der entelechialen ›Seele‹ ist eine physische Verleiblichung wesenhaft eigen, sowie die aktuell durchwaltende Ordnungsmacht ihrer fertigen physischen Verwirklichung zu sein. Das zeigt H. Conrad-Martius im ersten Teil von »Bios und Psyche«. Wenn sich die Seele aber ihrem Wesens- und Seinssinn gemäß in einem physischen Leib aktualisiert und dessen ziel- und sinngerechte Durchwaltungskraft darstellt, wie kann dieser ihr Leib krank werden, wie kann diese – wir meinen von nun an immer die menschliche – Seele diese ihre Selbstverwirklichung im Tode verlassen müssen? Es gibt eine ontische Desintegrität, so sagt H. Conrad-Martius, die beim Leib in dessen grob physischer Materialität, vor allem aber in dessen zeitlich-entwicklungshaftem Lebensablauf besteht. An dieser Stelle ist zum ersten Mal zu sehen, daß und auf welche Weise

die Todestatsache eine dem Sinn von so etwas wie lebendiger Körperlichkeit zu tiefst entgegengesetzte ist. Was seinem Seinsinn nach lebt, muß faktisch vergehen, die Seele muß ihre wesenhaft physische Selbstverwirklichung, den Leib als Leichnam zurücklassen. Wenn es im folgenden um den je eigenartigen Seins- und Wesensinn der verschiedenen Seelenbereiche und ihrem Verhältnis zum Leibe geht, wird immer deutlicher hervortreten, daß und inwiefern die Trennung der Seele von ihrem Leibe eine der Seele sinnwidrige Tatsache ist.

Nächst dem körperlichen Verwirklichungsbereich der entelechialen ›Seele‹ haben wir es jetzt mit der ersten psychischen, der leibseelischen Ausgestaltungsregion dieser ›Seele‹ zu tun. Wir haben gehört: es ist jener Seelenbereich, kraft dessen ein animalisches Wesen oder der Mensch empfindungs- und bewegungsmäßig seinen Körper in der Weise durchherrscht, daß es von seiner selbsthaften seelischen Eigenposition her sich in seinen selbsterbauten Leib hinaus- bzw. hinein-erstreckt. Das Eigentümliche ist jedoch, daß bei höheren Tierarten und selbstverständlich beim Menschen die seelische Hinauserstreckung in die lebendige Körperlichkeit von der Intaktheit der sensorischen und motorischen Möglichkeiten abhängig ist, ja daß es überhaupt solcher Bedingungsgrundlagen bedarf. Bei der Amöbe finden wir sie noch nicht. Sie besitzt ihren formbaren Leib ohne eine entsprechende körperliche Bedingungsgrundlage für die Durchherrschung ihres Körpers zu benötigen. Hier gibt es keine Leib-Seele-Problematik. Wir müssen fragen: 1. welchen Sinn hat diese bedingungsmäßige, an sich körperliche Unterbauung der doch seelischen Durchherrschung des Leibes; 2. wie verhält sich die Leibdurchherrschung zu ihrer physiologischen Bedingungsgrundlage, wie kann beides bei einer Selbstbewegung tatsächlich in eins gehen; das psycho-physische Problem; und 3. wie steht es mit der tatsächlichen selbsthaften Leibdurchherrschung?

Welchen Sinn hat zunächst die sensorische und motorische Bedingungsgrundlage für die Leibdurchherrschung? H. Conrad-Martius zeigt, daß ebenso wie der formbare Leib der Amöbe, so auch die nervöse und motorische Apparatur nur den Sinn eines artentsprechend gebauten und erstellten Instruments haben kann, mit Hilfe dessen das Tier Leistungen erzielt, die ohne es unmöglich wären. Im Gegensatz aber zur Bedienung eines technischen Apparats hat das Tier dieses Instrument in der Weise zur Verfügung, daß es einmal selber an die betreffende bedingungsmäßige Ansatzstelle hindurchreicht, zum zweiten die entsprechenden physiologischen Prozesse selber auslöst und drittens die Bewegung »selber macht«. Von letzterem sprachen wir schon.

Wenn der tierische und menschliche Wille oder auch die intensionale Einbildungskraft die Selbstbewegung in Gang setzen, die entsprechend unterbauenden physiologischen Prozesse zwar auch selber, aber eben auslösen müssen – über die sich dann die Selbstbewegung darüberbaut –, wie kann man dann noch mit Recht von einer Selbstbewegung sprechen? Oder anders – dies war unsere zweite Frage –: wie verhält sich die Selbstdurchherrschung des Leibes zur physiologischen Bedingungsgrundlage; oder die leibseelische Seelenregion zur lebendigen Körperlichkeit? Das Wichtigste bei der Lösung dieses Problems ist, nicht zu vergessen, daß die physiologischen Prozesse ihrerseits und im Unterschied zu physico-chemischen Reaktionen aktuell-seelischer Lenkung unterliegen, d. h. sinn- und zielgemäß eingesetzte, geordnete und durchwaltete sind. Bei dieser aktuellen Lenkung handelt es sich – wie wir sagten – letztlich um die entelechiale ›Seele‹, die außerdem die Leistungskraft zu dieser Lenkung ist. Darauf kommt

es aber an: entsprechend dem Seinsort der entelechialen ›Seele‹ geschieht diese Lenkung und Ordnung »nicht auf der Oberfläche der fertigen physischen Natur« (S. 98). Das heißt: beim Einsetzen tierischer und menschlicher Selbstbewegung werden nicht dazu notwendige physiologische Prozesse als solche ausgelöst, sondern es kommen sinn- und zielgemäß gesteuerte und geordnete Prozesse in Gang, die vom entelechialen Wurzelgrund her aktuell durchwaltet sind. Die aktuell durchwaltende entelechiale ›Seele‹ ist aber beim Tier zu einem Seelenselbst gestaltet, dem die Körperlichkeit überantwortet ist. D. h.: die entelechiale ›Seele‹ durchwohnt denselben Leib subjektiv, den sie auch objektiv durchwaltet. Zwischen der objektiven Leibdurchwaltung und der subjektiven Leibdurchwohnung des entelechialen Seelenselbstes besteht eine echte Wechselwirkungsbeziehung: das Körpergeschehen strahlt in die leibseelische Seelenregion ein, der der Körper in all seinen Funktionen seinsmäßig überantwortet ist, und diese Seelenregion hat ihrerseits den Körper in allem, was ihn betrifft, zu ihrer Verfügung. Alles Magische ist aber von der Selbstbewegung gewichen, weil es das eine entelechiale Seelenselbst ist, das sich hier (Körper) wie dort (Leibseelisches) obzwar in verschiedener Weise verwirklicht.

Zuletzt bleibt noch zu sehen, wie es mit der tatsächlichen empfindungsmäßigen und bewegungsmäßigen Durchwohnung des Leibes bestellt ist. Empfindungsmäßig reichen wir nicht nur in das peripherische Leibgeschehen, sondern auch in gewisse tiefer liegende Gewebsschichten und in organaufbauende Zellen hinein, wie Hunger, Durst, leibliche Frische usf. zeigen. Wie steht es aber mit der selbsthaften Beherrschung dieser Tiefenschichten des Organismus? Ist es überhaupt möglich, etwa in das vegetative Nervensystem beherrschungsmäßig hineinzuweichen? H. Conrad-Martius erwähnt hier vor allem eine neuere therapeutische Methode, das sog. autogene Training von I. H. Schultz. Diese Methode zeigt, daß es grundsätzlich eine selbsthafte Leibbeherrschung auch der vegetativen Funktionen gibt. Es handelt sich dabei um ein rationelles, kein Suggestivverfahren, wobei durch Konzentrationsübung – passive Konzentration, die zum Umweltvergessen, zum Versinken in das eigene Selbst, letztlich zum Schlaf führt – direkte selbsttätige Funktionsumstellung erarbeitet wird. Es gibt also offenbar die Möglichkeit, »sich bewußt (selbsthaft) ›selbstlos‹ zu machen; das heißt aber, den geistigen und affektiven Auswirkungsbereich des personal entelechialen Seelengrundes auszuschalten, und sich nur auf die exkarnativ leibliche Ausgestaltungsrichtung mit bewußter Lenkung derselben in gewünschter Richtung zu konzentrieren« (S. 103). An diesem Beispiel wird außerordentlich deutlich, daß die vier Lebensbereiche der menschlichen Totalität, das Leibliche, das leiblich Seelische, das Affektive und das Geistige, »ein und dieselbe Einlenkungsstelle in der Gesamtstruktur des Menschen besitzen, nämlich das beim Menschen personal geprägte entelechiale Seelenselbst, das als virtueller Wurzelgrund in allen vier Bereichen zu selbsteigener Verwirklichung und Manifestation gelangt, und deshalb auch über alle vier Bereiche, die Psyche mit ihren drei Bezirken und den Leib wirkursächlich zu herrschen vermag« (S. 105). Die Tiefenschichten des Organismus sind also aktiv selbsthaft beherrschbar, de facto haben wir sie aber nicht – oder nicht mehr – in der Hand.

Die Wechselwirkungsbeziehung zwischen Körper und leibseelischem Ausgestaltungsbereich, in welcher sich der Körper als ein der Psyche gänzlich überantworteter und verfügbarer gezeigt hat, hat schon deutlich auf den wesenhaften Sinn dieses seelischen Bereiches hingewiesen, der in der vollständigen empfin-

dungs- und bewegungsmäßigen Durchherrsung dieser Körperlichkeit liegt. Daher ist es nicht erstaunlich, wie überhaupt die Seele auf den Leib wirken kann, sondern umgekehrt befremdend, »wie wenig die Seele tatsächlich Herr über ihren Körper ist« (S. 106). Die selbsthafte Seele in ihrem leibseelischen Ausgestaltungsbereich als die seelische Hinauserstreckung in den Leib zeigt sich ohnmächtig, die, wie wir sahen, mögliche und ihr sinngemäß zukommende Leibdurchwohnung de facto zu leisten. Auch in diesem ersten, leibbezüglichen Seelenbereich gibt es also eine Desintegrität. Dazuhin kommt aber, daß diese selbsthafte Seele in Abhängigkeit geraten ist zu der desintegren Gestalt der jetzigen Körperlichkeit, weil sie auf die organische und funktionelle Intaktheit des Körpers angewiesen ist. Ein solches Abhängigkeitsverhältnis der Seele von und auf grund einer desintegren Körperlichkeit wird sich für alle übrigen seelischen Verwirklichungsbereiche zeigen müssen. Und der Tod? Es kann nicht anders sein, als daß er dieser jetzigen grob physischen Körperlichkeit wesenhaft zukommt. An und für sich ist er unverstänlich, weil sich die selbsthafte Seele wesensgemäß in einer physischen Leiblichkeit aktualisiert, tatsächlich aber gerade den physischen Leib verlassen muß; weiter, wie wir jetzt sahen, weil sich die selbsthafte Seele in ihrem leibseelischen Verwirklichungsbezirk in den Leib als ihre eigenste Durchwohnungsstätte hinauserstreckt zeigt. Wenn die personhaft geprägte entelechiale Seele beim Menschen in ihrer leibseelischen Ausgestaltungsrichtung eine in einen Leib überhaupt hinauserstreckte ist – was allerdings noch gezeigt werden müßte –, so könnte man hier fragen, wohinein sich diese Seele nach dem Tode leibfrei geworden erstrecken soll. Es ist die Frage, ob Trennung von Leib und Seele als eine absolute zu verstehen ist. Im nächsten Abschnitt wird mehr davon die Rede sein.

III

Die affektive Seele und der Leib als ihr Ausdrucksfeld; die Sinnwidrigkeit einer leibfreien Seele

Wenn die entelechiale ›Seele‹, die gegenüber der Pflanze beim animalischen Wesen eine selbsthafte Eigenposition in sich gewonnen hat, und so von ihrer lebendigen Körperlichkeit abgelöst, diese nunmehr zu durchherrschen vermag, so springt der affektive Seelenbereich gleichsam dort heraus, wo dieses entelechiale Seelenselbst in sich selbst eine Hineinvertiefung und Hineingestaltung erfahren hat. Die Gefühle, die dort ihre Stätte haben, kommen in der Herz-Magen-Gegend zu ihrem leiblichen Ausdruck. Man wird jedoch niemals chirurgisch etwa den Magen öffnend auf die Gefühlsseele treffen, weil Gefühle, Gemütsbewegungen, Affekte etwas ganz und gar Innerliches, ganz und gar die Tiefe des seelischen Selbstes Ausfüllendes sind. Die ontische Dualität von Körper und Seele tritt hier kraß in Erscheinung. H. Conrad-Martius sagt: »Seele ist hier ganz und gar nach innen und selbsthaft; Körper aber ist ganz und gar nach außen und selbstlos« (S. 108). Körper und Seele sind die beiden polar entgegengesetzten Ausgestaltungsrichtungen des personalen Selbstes: hier Verleiblichung, dort Beseelung; auf der einen Seite exkarnativ aus dem Seelenselbst heraus, auf der anderen inkarnativ in dieses Selbst hinein. »Hier stehen sich absolute Äußerlichkeit und absolute Innerlichkeit gegenüber« (S. 108). Es gibt zwar auch ein Innerhalb der räumlich extensiven Welt, aber durch immerwährendes Teilen kann stets wieder das Innere zum Äußeren gemacht werden. Das absolute Innere dagegen ist das

Innere, das die extensive Räumlichkeit schlechthin und als solche transzendiert. Die leibliche Verwirklichung der Seele ist eine äußere, objektive und selbstlose, die seelisch affektive Verwirklichung ist eine innere, subjektive und selbsthafte. Daher stehen Gemütsbewegungen einerseits und leibliche Vorgänge andererseits in diametralem Seinsgegensatz. Das ist es aber gerade: weil die Ausgestaltungsrichtungen einander polar entgegengesetzt sind – extensive Räumlichkeit, intensive Räumlichkeit –, können sich die Gefühle in genauestem Gleichtakt, in genau analoger, parallelistischer Weise vollziehen: Freude belebt Seele und Leib, Angst verkrampft Seele und Leib, Schrecken lähmt Seele und Leib usw. Das ist möglich auf grund der gegensätzlichen Ausgestaltungsweise des Seelenselbstes selber: zur lebendigen Körperlichkeit hinaus, in es selbst hinein.

Die Gemütsbewegungen sind ausdrucksmäßig in der mittleren vorderen Leibesgegend lokalisiert. Der Kopf ist die Stätte des Verstandes und der geistigen Anschauung, in der unteren Leibesregion fühlen wir leibliche Empfindungen und Triebe. Wir können zwar keinen präzisen Ort der leiblichen Lokalisation der Gefühle angeben, wie etwa bei Schmerzempfindungen, wohl aber eine bestimmte Leibesgegend. Darauf kommen wir sogleich zurück. Gerade die erwähnten Leibesempfindungen sind nämlich von den affektiv seelischen Vorgängen strengstens zu scheiden. Insofern die Angst etwa Brust und Herz beengt, empfinde ich – nicht die Angst, die habe ich ganz und gar in mir, sondern die Beengung von Brust und Herz, mit der sich die Angst in allerdings analoger Weise in der lebendigen Körperlichkeit offenbart. Der leibseelische Bereich ist es, kraft dessen das leibliche Geschehen der Brust-Herz-Beengung empfunden wird. Dieser ist zum Leib hinausgegeben, so daß das Körpergeschehen in dieses Selbst einstrahlen kann. Mit den Affekten hingegen befinden wir uns im intensiv räumlichen Seelenselbst selber. Die Affekte sind nicht empfundene Leibesvorgänge, sondern empfundene Seelenvorgänge. Die entsprechenden Leibempfindungen sind den Gefühlen gleichzeitig, weil und infolge der wesenhaften Leibbezogenheit der Gefühle. Sie kommen faktisch zusammen mit den Gefühlen vor auf grund der ontischen Verbundenheit von affektivem Seelenselbst und körperlicher Offenbarungsstätte, die ihrerseits kraft des leibseelischen Selbstes empfunden wird.

Wie steht es nun endlich mit dem Gleichklang von affektiv seelischen und den entsprechenden, in einer bestimmten Leibesgegend lokalisierten körperlichen Vorgänge? Nehmen wir die Angst als Beispiel: dem äußeren Sich-zusammen-ducken entspricht aufs genaueste ein inneres Sich-ducken. Der Drang, sich so klein wie möglich zu machen, sich zu verkriechen und womöglich vom Erdboden wegzuschaffen, dieses innerliche Sich-zurückziehen und Einkrümmen entspricht dem leiblichen Zusammenziehen, der Verkrampfung des Magens und der Glieder und der dadurch zustande kommenden geduckten Haltung. Der leibliche Vorgang ist die »genauestens entsprechende Ausdrucksanalogie zu einer sehr realen dynamischen Gefühlsreaktion« (S. 114/115). Es handelt sich also um ihrerseits reale innerseelische Regungen, die sich als solche, die sie sind, in der lebendigen Körperlichkeit manifestieren. Dies ist möglich, wie wir sahen, auf grund des ursächlichen Miteinander-verbundenseins der realen Zweiheit von Leib und Seele. Die ganz bestimmt charakteristischen Gemütsbewegungen »fließen« in die jeweilig dafür in Betracht kommenden Leibesbezirke »ein«, »übersetzen sich« in diese, »drücken sich« in ihnen aus, »wie das Siegel im Siegelack, die plastische Form in Ton oder Wachs« (S. 115). Freilich: es geht dabei von der einen in die andere Seinsart hinüber: »die Gefühlsseele verhält sich zum Leib wie das Innere

zum Äußeren« (S. 116). Aber dieser Ausdruck des seelischen Inneren zum leiblichen Äußeren ist gerade deswegen verständlich, weil das affektiv Seelische an und für sich »ein genaues, nur absolut innerliches Analogon zum absolut äußeren Leibe ist« (S. 116).

Bisher war die Rede von dem Sich-ausdrücken der Gefühlsseele in den Leib hinein. Auch das Umgekehrte gibt es, daß die Ursache vom Leibe ausgeht und entsprechende affektive Wirkungen hat. Das autogene Training, von dem wir sagten, daß es bewußt auf die Einwirkung in körperliche Vorgänge abzielt, hat hier seine wesentlichste Seite. Es ist nämlich möglich, von der lebendigen Körperlichkeit her Affektwirbel dadurch in ihrem eigenen Ursprung auszulöschen, daß bestimmte Körpersysteme, in denen die Hauptströme der Affektwellen wirken, durch momentane Konzentration ruhig gestellt werden. Es ist hier aber erneut ein Unterschied zu machen zwischen der Lokalisation der Gefühle überhaupt in der Herz-Magen-Gegend und der Valenzbeziehung jeweiliger Gefühle zu entsprechenden Organen, wie man beispielsweise ja auch sagt, daß bei Ärger oder Zorn die Galle überläuft. Es verhält sich nämlich so, daß einerseits alle Organe, auch Herz, Lunge und Magen, einen Ausdruckswert für bestimmte Gefühle haben, wie ebenso eine spezifische physiologisch bedingungsmäßige Ursprungsbeziehung zu denselben besitzen, durch deren entsprechende Beeinflussung die Affekte ihrerseits abgetötet werden können; daß andererseits die tief innerlichen Gefühle zur mittleren Leibesgegend einen unmittelbaren Lokalisationsbezug besitzen, und von hier aus auch gewisse Körperhaltungen eine analoge seelische Haltung bewirken, bzw. die Affekte von hier aus entsprechend beeinflussbar sind.

Aus der Praxis des autogenen Trainings wird aber etwas außerordentlich Wichtiges sichtbar: durch entspannende Ruhestellung einzelner Körpersysteme können die Affektwellen schon an ihrer Wurzel abgedrosselt werden, d. h. die betreffenden Affekte können in diesem Fall überhaupt nicht entstehen. Es besteht ein so grundlegend-unauflösliches Angewiesensein auf leibliche Ausdrucksbedingungen, daß die Gefühle überhaupt nur mit einer leiblichen Ausdrucksmöglichkeit ins Dasein treten können. H. Conrad-Martius fragt sogleich: »braucht der Mensch einen Leib, um fühlen zu können?« Sie bejaht es. Aber – es bedarf dazu nicht dieses unseres grob physischen Körpers. Anderweitige, sehr exakt ontologische Wesenseinsichten, sagt sie, weisen darauf hin, daß das nach dem Tode von diesem Leib freie Seelenselbst auch dann noch »einen ätherischen Erscheinungsleib besitzt oder vielmehr behält« (S. 121), weil derselbe auch schon in dem irdisch physischen Leib verborgen lag. In einer solchen ätherischen Erscheinungsleiblichkeit nach dem Tode könnte gegenüber dem jetzigen Leib das ganze Affektleben zu einer weit radikaleren Transparenz gelangen. Wesenhaft ist die menschliche Seele aber zu einem physischen Leib hingeschaffen. H. Conrad-Martius sagt: »das eigentliche, letzte Verwirklichungs- und Offenbarungsmedium der Seele ist der Auferstehungsleib, der – als ein physischer Leib – in ganz anderer und wesenhafterer Weise der menschlichen, allgemeinen und individuellen Wesensart angemessen sein wird als unser derzeitiger Leib« (S. 121). Zwischen dem irdisch-physischen und dem himmlisch-physischen Leib steht die ätherische Erscheinungsleiblichkeit.

Holen wir uns die Sache nocheinmal vor Augen: die Gefühlsseele bedarf eines leiblichen Ausdrucksfeldes, ohne welches ihre Regungen nicht nur verborgen bleiben, sondern überhaupt nicht ins Dasein treten können. Im Todesfall besäße dann die Seele nicht nur nicht mehr ihr eigenstes Offenbarungsfeld, sie wäre auch an sich selber eine vollständig regungslose. Freilich kann diese jetzige desintegre

Körperlichkeit für die zur leibhaften Selbstoffenbarung und körperlichen Transparenz ihrer inneren Regungen hindrängende Seele nur wie ein Gefängnis wirken, obwohl sie andererseits auch wiederum ein Bergungsort und Schutz ist für noch ungeklärte Affekte und unabgetöte Leidenschaften. Der Tod ist das wesenhafte Ende dieser desintegrierten physischen Körperlichkeit⁸⁾. Jedoch die Trennung von Leib und Seele im Tod als eine absolute, d. h. die Seele als eine von einem Leib überhaupt losgelöste und getrennte zu verstehen, ist sinnwidrig. Es muß zumal beim Menschen eine Art Leib angenommen werden – von anderer Seite stößt man ebenfalls darauf –, der an sich schon zur Seele gehört, in dem jetzigen physischen Leib verborgen liegt und auch beim Verlassen-müssen dieses Leibes unabtrennbar von ihr ist, der ätherische Erscheinungsleib. Die Seele ist jedoch wesenhaft auf einen physischen Leib hingeschaffen. Der verheißene Auferstehungsleib wird die wahre physische, himmlisch-physische Leiblichkeit der Seele sein.

Bisher sahen wir, daß die Trennung von Leib und Seele im Tod der Seele in ihrer wesenhaft physischen Verwirklichung und ihrer wesenhaften aktuellen leibseelischen Selbstdurchwohnung ihrer Körperlichkeit unwesensgemäß ist. Das ist offenbar. Im Unterschied dazu stoßen wir jetzt aber auf ein absolutes ontisches Angewiesensein der seelisch seelischen Ausgestaltungsrichtung dieser Seele überhaupt und als solcher auf einen Leib überhaupt und als solchen. Daher erscheint eine absolute Trennung der Seele von einem Leib, eine absolut leibfreie Seele nicht nur unwesensgemäß, sondern widersinnig. Wie könnte es eine unsterbliche menschliche Geist-seele in ihrer eigentlichsten Beseelung, dem seelischen Seelenselbst nach dem Tode absolut leibfrei, d. h. absolut regungslos, geben? Für die Annahme eines ätherischen Erscheinungsleibes wird es im nächsten Kapitel noch einen gewichtigeren Grund geben.

IV

Der geist-seelische Ausgestaltungsbereich der personhaft geprägten entelechialen Seele und seine eigenartige Beziehung zum Leibe; das Absurdum einer leiblosen Geistseele

Ständig ist nun schon die Rede gewesen von einer beim Menschen nicht nur selbsthaft geprägten entelechialen Seele wie beim animalischen Wesen, sondern einer personhaft geprägten Seele als der Ermöglichungsgrund des höchsten Ausgestaltungsbereiches der Seele, des Geistigen. Das schließt zugleich mit ein, daß der Mensch nicht etwa eine Zusammensetzung aus einer »pflanzlichen«, »tierischen« und, diese Bereiche krönend, »geistig-menschlichen« Region besteht, sondern daß die personhaft geprägte und geistig gestaltete entelechiale Seele es selbst ist, die sich sowohl zum Leib hinausinkarniert, als auch diesen, in ihn hinausgegeben, leibseelisch von innen her durchherrscht und überdies in seinem Seelenselbst zum affektiv Seelischen hineingestaltet ist.

Das Tier, so sagten wir, bewegt sich selbst, der Mensch kann sich überdies zu seiner Selbstbewegung entschließen, sie veranlassen oder auch unterlassen. Dem

⁸⁾ Wenn im Rahmen dieser Untersuchungen immer nur von einer Desintegrität des Leibes und der leibseelischen Seelenregion die Rede ist, so heißt das natürlich nicht, es gebe eine solche in je eigenartiger Weise nicht auch im affektiven Seelenbereich, sowie im geistig seelischen Bereich, von wo doch die Desintegrität ihren Ausgang nimmt.

Tier ist diese Selbstbewegung dadurch möglich, daß es innerlich in selbsthafter Eigenposition seiner Körperlichkeit gegenübergestellt bzw. von ihr abgelöst ist (ab-solutum). Der Mensch ist aber nicht nur absolut bezüglich seiner Körperlichkeit, sondern bezüglich seines eigenen seelischen Selbstes, das er somit in der Hand hat. Er ist in doppelter Weise geinnert, sagt H. Conrad-Martius: »in bezug auf den Leib und in bezug auf das eigene Selbst« (S. 124). Oder auch: »er transzendiert sich selber nach innen hinein in zweifacher Weise«. Der Mensch besitzt eine ontische Selbständigkeit seinem eigenen entelechialen Ursprungselbst gegenüber, kraft deren er dieses entelechialen Wesenslogos unmittelbar inne und habhaft ist. Mit dem Geist ist dem Menschen sein eigener Wesenslogos selber zugänglich. Hier scheiden sich Objekt und Subjekt. Der Mensch ist beides: »sowohl der selbsthafte Ursprung und hiemit Subjekt seiner selbst als auch sein eigenes von ihm abgelöstes und innerlich gegenübergestelltes entelechiales Wesen. In seinem Geist kommt das Seelenselbst mit seinem ganzen von ihm umschlossenen Logos auf sich selbst zurück; damit ist der Geist zugleich das universale Werkzeug, mit dem der Mensch als geistige Person alles das, wessen er ohnehin sinnlich und seelisch habhaft und inne ist, überdies in dessen eigenem objektiv geistigen Wesen, das ist aber mit dessen eigenem Logosgehalt, fassen und ergreifen (be-greifen) kann. Kraft seines Logos vermag der Mensch den Logos allen Seins und Denkens einzuholen« (S. 126).

Wie verhält sich jedoch bei dem spezifisch geistigen Akten die Geistseele zum Leibe? Selbst bei Intaktheit der Wahrnehmungsorgane wissen wir, daß bei bestimmt gearteten Hirnverletzungen die Fähigkeit fehlt, die wahrgenommenen Gegenstände als solche zu identifizieren, begrifflich kategorial zu fassen usw. Wie verhält sich Denken und Gehirn? Zunächst: aus der Beherrschung der lebendigen Körperlichkeit, aus dem Gehirn können niemals Gedanken entstehen, sondern immer nur Leibesakte. Wohl aber ist der Leib auch für geistige Akte eine notwendige Offenbarungsstätte dessen, was der Geist selber konzipiert hat. Innerhalb dieses Aufsatzes ist es nicht möglich aufzuzeigen, daß die geistige Substantialität zu ihrer seinsmäßigen Konstitution einer passiv materialen Potenz bedarf⁹⁾. Erst mit einem passiv materialen Gegenprinzip kann der Geist ins zeit-räumliche Dasein eingesenkt werden. Diese notwendige passive Befestigungsgrundlage kann natürlich nur im Geistigen selber liegen. Das Gehirn aber, sagt H. Conrad-Martius, und die an ihm ablaufenden Prozesse ist das physisch materiale Vehikel eben dieser passiven Ermöglichungsgrundlage des Geistigen. Nicht der Geist als solcher kann in physiologischen Gehirnprozessen sein bedingungsmaßiges Eindrucks- und Ausdrucksanalogon finden, »wohl aber jene jeweilig seelisch-geistige Ermöglichungs- bzw. ontische Befestigungsgrundlage aller dieser geistigen Akte und Gehalte« (S. 130). Es bekommen dabei die geistigen Gehalt- und Sinnanzheiten in der nervösen Hirnrinde einen unmittelbaren Fixierungsort. Wichtig ist: der Geist fixiert sich primär in sich selber, die geistige Selbsteinsenkung ihrerseits setzt sich in der physiologisch-zerebralen Einsenkung fort.

Man muß jedoch die Bedeutung der leiblichen Fixierung für den Geist selber fassen: die geistigen Sinnanzheiten als solche können

⁹⁾ Vgl. dazu »Bios und Psyche« S. 125 ff.; weiter die sehr wichtigen allgemein ontologischen Ausführungen der Verfasserin in »Das Sein«, Teil II, 14. Wie es in einer vollen realontologischen Sicht um die ontische Erstellung der menschlichen Totalität in ihren verschiedenen Teilsubstantialitäten, vor allem des Geistigen bestellt ist, darüber spricht H. Conrad-Martius in einem im Herbst dieses Jahres im Köselverlag erscheinenden Buch über »Die Geistseele des Menschen«.

erst zur konkreten Setzung gelangen, sofern sie sich in entsprechend zubereiteten Hirnpartien einsenken können. So wie die Gemütsbewegungen erst ins Dasein treten können, wenn sie mit dem Leib die Möglichkeit einer Selbstoffenbarung besitzen, können die geistigen Sinnanzshheiten erst zur Konkretion kommen, wenn ihnen eine leibliche Eindrucksstätte gegeben ist. Dort ist es das ontische Angewiesensein auf ein leibliches Ausdrucksfeld, hier das einer leiblichen Eindrucksstätte. Dabei ist dem Geistigen die Umwandlung seiner Eigenfixierung in der eigenen geistig-materialen Potenzschicht in eine leibliche Eindrucksfixierung ebenso unmittelbar und direkt möglich, wie dem affektiv Seelischen die Umsetzung seiner Eigenentfaltung in eine entsprechende leibliche Ausdrucksentfaltung. Beidesmal entsprechen sich Leib und Seele aufs vollkommenste.

Vergegenwärtigen wir uns auch hier die Sachlage: Es ist der Geist, der zu seiner ureigensten Konkretion die Möglichkeit einer bis ins leibliche eindringenden Niederschrift seiner Akte und Daten bedarf. Hinsichtlich des Geistigen ist darum noch mehr als beim affektiv Seelischen *mutatis mutandis* zu sagen, daß eine unsterbliche Geistseele ohne Leib »ein Absurdum« darstellt. Gewiß, der jetzige grob physische Leib wirkt gerade auch für den Geist wie eine Art Kerker, »der das wahre Verständnis des objektiven Logos in einer subjektiv zutiefst hemmenden Weise anschaulich und begrifflich bindet« (S. 133). Die Seele muß im Tod aus ihm ausziehen. Wie bei der Affektseele, die in einem ontischen Angewiesensein zum Leibe steht, falls in ihr selbst irgendwelche Regungen stattfinden sollen, sehen wir jetzt aber auch beim Geist ein ontisches Angewiesensein auf eine Leiblichkeit überhaupt, insofern seine eigenste seismäßige Konkretion in einem ebenfalls geistig-materialen Gegenprinzip erst auf der Grundlage einer leiblichen Eindrucksstätte zustande kommen kann. Wie sollte danach eine radikal leibfreie menschliche Geistseele nach dem Tode existieren?

Man kann »Trennung von Leib und Seele« nicht als eine absolute verstehen. Der Tod ist die Trennung der Seele von ihrem jetzigen grob physischen Leib. H. Conrad-Martius sagt: in dem jetzigen grob physischen Leib liegt der ätherische Erscheinungsleib verborgen, der mit der Trennung der Seele von eben der jetzigen desintegren Körperlichkeit im Tode nicht verlorenght, wenn dieser auch, weil er ein nicht physischer ist, nicht die letztlich angemessene Leiblichkeit der Seele sein kann. —

Versuchen wir das Ergebnis der Untersuchung zusammenzufassen:

Innerhalb des gestellten Themas der Untersuchung über die »Grundstrukturen des Leib-Seele-Verhältnisses« hat sich der strukturelle Aufbau der menschlichen Leib-Seele-Totalität ergeben: die personal geprägte, grundlegende entelechiale Seele zeigt sich nach vierfacher Richtung ausgestaltet und aktualisiert: »zunächst mit der großen Gabelung: exkarnativ zum Leib hinaus und inkarnativ zur Psyche hinein; sodann in bezug auf die Psyche selbst: erstens von innen her zum Leib hinaus oder leibseelisch; zweitens in ureigenster Entfaltung in das Selbst hinein oder affektiv seelisch und drittens in objektiv-subjektiver Selbstbegegnung oder geistig-seelisch« (S. 134). Dabei hat sich ergeben, daß die bezüglich des Leibes schlechthin grundlegende und beherrschende entelechiale Seele ihren in diesem irdischen Leben selbst erbauten Leib nicht mehr vollständig beherrscht, daß dieser grob physische Leib es ist, der außerdem ein vom leibseelischen Selbst nicht mehr vollständig durchwohnter ist, der der Geföhlseele kein angemessenes Ausdrucksfeld und dem geistig seelischen Ausgestaltungsbereich keine adäquate Eindrucks- und Ausdruckstätte mehr sein kann. Der Tod, d. h. die Tatsache, daß

die Seele ihren Leib als Leichnam zurücklassen muß, war aber in vierfacher Weise unverständlich: 1. weil die Seele sich wesenhaft in einen physischen Leib hinein verwirklicht; 2. weil das Seelenselbst in seiner leibseelischen Verwirklichungsregion sich in einen Leib hinaus erstreckt zeigt, ihn empfindungsmäßig und bewegungsmäßig zu durchherrschen; 3. weil die Gemütsseele des Leibes zur Offenbarung ihrer inneren Regungen bedarf und 4. weil der Geist zu seiner ontischen Konkretion auf eine leibliche Eindrucksstätte angewiesen ist. Über die Unverständlichkeit und Wesenswidrigkeit der Todestatsache als die Trennung der Seele von ihrem Leibe hinaus waren es vor allem zwei Gründe, die dazu Anlaß gaben zu sagen, ein nach dem Tode leibfreies menschliches Wesen sei sinnwidrig: die Tatsache daß die Gefühlsseele ontisch einer leiblichen Offenbarungsstätte bedarf, damit ihre inneren Regungen allererst zum Dasein gelangen können und vollends, daß der Geist – ›trotz‹ seiner eigenen Substantialität – zu seiner ureigensten seinsmäßigen Konkretion auf eine leibliche Eindrucksstätte seiner Akte und Daten angewiesen ist. H. Conrad-Martius wies darauf hin, daß auch andere, exakt ontologische Wesenseinsichten, die den Leib und seine physische Seinskonstitution selber betreffen, zu der Annahme veranlassen, daß die Seele einen auch mit dem Tode von ihr unabtrennbaren, in diesem jetzigen physischen Leib schon verborgen liegenden ätherischen Erscheinungsleib besitzt. Denn: »naturgemäß gehört zur Psyche der Leib – als ihr eigenstes Inkarnations- und Manifestationsfeld. Hier kann man nur im weitesten, tiefsten Sinn ›materialistisch‹ und antispiritualistisch denken, sonst schneiden wir christlicher Sicht, die sich zwischen der Fleischwerdung des ewigen Wortes und der leiblichen Auferstehung bewegt, die Wurzel ab«, so sagt H. Conrad-Martius.