

Fromme Seele, wahre Empfindung und ihre Aufklärung

Eine historische Anfrage an das Paradigma der Subjektivität

Walter Sparn

1. „Subjektivität“, vordem „Seele“

Wenn ich die nächste Vorgeschichte des transzendentalphilosophischen Paradigmas der Subjektivität, die im Zeitalter der *Aufklärung*, vorstellen soll, so scheint das auf den ersten Blick sehr einfach. Sowohl die philosophischen als auch die theologischen Diskurse des 18. Jahrhunderts verkörpern bekanntermaßen eine „anthropologische Wende“, oder, wenn man den Ausdruck „Wende“ für zu dramatisch hält, doch die Fokussierung der wissenschaftlichen Neugier auf den Menschen. Sie gehören in den kulturellen Prozeß einer verstärkten und neuartigen Thematisierung menschlicher Angelegenheiten, auch in populären Formen oder in neuen literarischen Genera. Neu ist das dringende Interesse nicht bloß an allgemein menschlichen, sondern an individuellen und psychischen Angelegenheiten, und auch nicht nur am ewigen Heil, sondern auch am Wohlergehen des leibhaft irdischen Einzelnen. In Versen hat dies A. Pope so pointiert: „Know then thyself, presume not God to scan; The proper study of mankind is Man“.¹

Es scheint offensichtlich, daß das aufklärerische Denken geradeswegs auf die Figur „Subjektivität“ zusteuert. Freilich tritt der Terminus, und das ist keine bloß semantische Beobachtung, in diesem Denken überraschend spät auf. Es ist erst die klare und genaue Unterscheidung eines transzendentalen Subjekts vom empirischen Subjekt des Denkens, nämlich diejenige, die I. Kant für die Einheit von Gegenstandswissen und möglichem Selbstbezug des Denkenden in der transzendentalen Apperzeption als unabweislich vornimmt – erst diese Unterscheidung legte die distinkte Thematisierung von *Subjektivität* nahe. Der Begriff bedeutete zunächst die Subjektivität des „ich denke“ und seiner Anschauungsformen des Raumes und der Zeit; und dies bedeutete er, weil man die Vernunftkritik Kants psychologisch

¹ A. Pope, *An Essay on Man. Being the First Book of Ethic*, London 1734, II,1f.; „And all our knowledge is, ourselves to know“, IV, 398.

oder skeptizistisch unterbestimmt las. So verdankt sich der Neologismus sowohl einer Einsicht als auch ihrem Mißverständnis; im „Aenesidemus“ oder in Herders Metakritik an Kant wird das gleichermaßen sichtbar.² Unbeeindruckt auch von den richtigeren Explikationen des transzendentalistischen Paradigmas durch J.G. Fichte und G.W.F. Hegel, hat noch W. T. Krug das „Ich“ oder das „Gemüth“ oder das „Subject des Bewusstseins, der Vorstellungen, der Bestrebungen etc.“ so verstanden, daß „Subjectivität“ das Ergebnis von „subjectivieren“ besage, ein Ergebnis, das „daher nach der Menge der Subjecte verschieden sein (kann)“, indem „jedes von ihnen das Objective anders erfasst und gestaltet“.³

Wenn man das aufklärerische Denken nach „Subjektivität“ befragt, erhält man also erst spät eine direkte und dann problematische Antwort. Nichtsdestoweniger war die Aufklärung das große Laboratorium, das die Möglichkeit des transzendentalphilosophischen Paradigmas bereitstellte, mindestens darin, daß es die hierfür nötige kritische Masse anthropologischer und erkenntnistheoretischer Probleme aufschichtete und ihre Transformation unabweislich machte. Das läßt sich begrifflich verdichtet nachzeichnen. Ich wähle dafür einen alten, philosophisch wie theologisch nie ganz unstrittigen und doch in seinem praktischen Gebrauch völlig unabweislich erscheinenden Begriff, ein Begriff, dessen denotative und erst recht konnotative Komplexität allerdings im 18. Jahrhundert zum Austrag kommt, und zwar mit dramatischen Folgen. Ich meine den Begriff *Seele* – einen jener alteuropäischen Begriffe, in deren Reflexion und Transformation die Aufklärung ihre kulturellen, religiösen und wissenschaftlichen Interessen mit besonderer Intensität zum Ausdruck gebracht hat. An ihm verständigt sich die Aufklärung über die Gehalte, Ansprüche und Folgewirkungen dessen, was dann, im Übergang von der „dogmatischen“ Metaphysik zum Kritizismus und Idealismus in nochmals neuer Wendung gerade nicht mehr ‚Seele‘, sondern ‚Subjektivität‘ genannt werden wird.⁴ Gewiß nahm nicht ausschließlich das Wortfeld ‚Seele‘ die theoretische Stelle ein, die dann mit dem Paradigma der Subjektivität besetzt und ihrerseits transformiert wurde; Begriffe wie ‚Vernunft‘ oder ‚Geist‘, ‚Selbst‘ oder ‚Bewusstsein‘, ‚Gewissen‘ und ‚Empfindung‘ müssen hier mitgenannt werden. Doch alle diese und noch weitere Begriffe bildeten zusammen einen theoretischen

² H. Clairmont, Art. Subjektivität, I. In: HWPh 10 (1998), 457–464, 457f. (G. E. Schulze, Aenesidemus, 1792; J. G. Herder, Vernunft und Sprache, 1799; Kalligone, 1800).

³ W. T. Krug, Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte, Bd. 4, Leipzig ²1834, 88.

⁴ Zur Begriffsgeschichte in der Frühen Neuzeit und im 18. Jahrhundert vgl. H. Holzhey, Art. Seele, IV.1–14, in: HWPh 9 (1995), 26–48; zur theologischen Problemgeschichte vgl. H. Seidl, Art. Seele, V, in: TRE 30 (1999), 748–759.

Komplex, in dessen beweglichem und bewegendem Schwerpunkt sich eben der Begriff der Seele befand.

Im folgenden werde ich daher an die Geschichte der Seele im Zeitalter der Aufklärung erinnern. Dies wird jedoch nicht nur in der Perspektive einer ‚Vorgeschichte‘ des Subjektivitätsparadigmas möglich sein, die in diesem ihre völlige Aufhebung fände. Die Geschichte der Seele, *ex ante* gesehen, geht keineswegs geradlinig und schon gar nicht vollständig ins Paradigma der Subjektivität hinein und in ihm auf. Dies Paradigma ist nicht der einzige Ausgang jener Geschichte; sie wurde begleitet von einer Melancholie des Verlustes, wenn ich so sagen darf, des Verlustes an bislang durchaus paradigmatischen, nun aber depotenzierten und distanzierten Beständen. Die Umformung des Pathos „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit“ in die Gewißheit transzendentaler Subjektivität ist einer der Ausgänge der aufklärerischen Geschichte der Seele, das Verschwinden der Seele in eine „Naturwissenschaft des Geistes“, aber auch ihre romantisch-ironische Rettung ins poetische „Als-ob“ sind andere Ausgänge. Um das Maß und die Art des Verlustes an ‚Seele‘ im Subjektivitätsparadigma zu benennen, muß ihre Geschichte in ihren reichen, aber auch vieldeutigen Konstellationen in Erinnerung gerufen werden. Mag sein, daß sich das Paradigma ‚Subjektivität‘ dadurch den Preis seiner überhellen Eindeutigkeit, seine phänomenologische Armut, in Erinnerung rufen und sich zu Amplifikationen ermutigen läßt.

2. Folgelasten theoretischer Innovation

Das 18. Jahrhundert stellt auch und gerade in Sachen ‚Seele‘ durchgehend den Versuch dar, eine schwere Krise zu bewältigen. Noch in den barocken Schulphilosophien war, von den konfessionellen Theologien bestärkt, der Begriff der Seele aufs ganze unstrittig gewesen. Es bestand im wesentlichen Konsens über die gnoseologischen, ontologischen und moralischen Ansprüche im Begriff *anima rationalis* als unstofflicher, daher auch unsterblicher, im individuellen Leben aber mit einem Körper und seinem vegetativen und sensitiven Leben vereinigten Substanz. Gewiß erhoben sich hieran seit Renaissance und Reformation Zweifel, wie man an der Diskussion einerseits des averroistischen Konzepts der sterblichen individuellen Seele, andererseits des neuplatonisch-hermetischen Begriffs der ‚Weltseele‘ sehen kann; auch die Vorstellung einer Metempsychose nach dem Tod des Individuums trat wieder zutage.⁵ Noch mehr setzte der Schub an Ver-

⁵ Zur schularistotelischen Psychologie vgl. *W. Sparn*, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie [„Ueberweg“]. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 4, hg. v. H. Holz-

innerlichung und Vereinzelung des Menschen, den die Frömmigkeitsbewegungen des 16. und 17. Jahrhunderts durchweg bedeuteten, jenen Konsens durch die Artikulation eines veränderten Selbstverhältnisses einem innovatorischen Druck aus. Dieses neue, kompliziertere Selbstverhältnis zeigt sich nicht nur in der kühl ernüchterten Wahrnehmung der eigenen seelischen Regungen und körperlichen Befindlichkeiten bei M. Montaigne oder in der barocken Kultur der Affekte, sondern ebenso in der leidenschaftlichen „Logik des Herzens“ eines B. Pascal und anderer Mystiker aller christlichen Konfessionen. Es tritt auch explizit philosophisch auf, so in der Vernunftkritik des frühen Hallensischen Typs, d.h. im Bündnis eklektischer Vorurteilkritik und pietistischer *medicina mentis*.⁶

Auf Dauer erschüttert wurde der alteuropäische Konsens in Sachen ‚Seele‘ durch den Erfolg der neuen Philosophien des 17. Jahrhunderts. Die theoretisch bewegenden Innovationen dürften unstrittig sein: R. Descartes’ kategoriale Bestimmung der Seele als Geist, *mens* oder *esprit*, stellte die innere Struktur der Seele, d.h. die Korrelation von Seelenteilen oder -kräften in Frage und trennte die *res cogitans* vom Körperautomaten. Dies kappte, nicht zu vergessen, auch die Verbindung mit den bislang als beseelt angesehenen Tieren, wenn denn Leben im Sinne der Selbstbewegung ausschließlich dem Denken zukommt. Die Alternative B. Spinozas zum cartesianischen Dualismus verband zwar Geist, Seele und Körper des Menschen, jedoch um den Preis, daß ersterer, da Teil des unendlichen göttlichen Intellekts, nur in einem sehr begrenzten Sinne für individuell gelten konnte und jedenfalls nicht individuell unsterblich war. Vollends mit der Tradition brach Th. Hobbes, der ‚Seele‘ als überflüssige Metapher für die Interaktion der vitalen Kräfte im mechanischen System ‚Körper‘ erklärte. Die „Krise des europäischen Geistes“ im Übergang zum 18. Jahrhundert machte daher zwei als beantwortet geltende Fragen neu unabweislich: Ob und wie kann von der unsterblichen Seele die Rede sein? und: Wie ist die Wechselbeziehung zwischen der denkenden Seele und dem Körper zu denken?⁷ In der Arbeit an diesen Fragen vollzog sich die tiefgreifende Veränderung des Selbstverhältnisses, der Selbsterkenntnis und der Selbsteinschätzung der Zeitgenossen und Träger der Aufklärung bis zu deren kriti-

hey u.a., Basel 2001, 480ff.; zur Metempsychose vgl. H. Zander, Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Darmstadt 1999, Kap. 15ff.

⁶ M. Reiter, Pietismus, in: G. Jüttemann u.a. (Hg.), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim 1991, 198–213; W. Sparn, Philosophie, in: Handbuch des Pietismus, Bd. 4, hg. v. H. Lehmann, Göttingen 2003 (im Druck).

⁷ Für die „großen psychologischen Veränderungen“ noch immer erhellend P. Hazard, La crise de la conscience Européenne, dt. : Die Krise des europäischen Geistes, Hamburg 1939, 29ff.; zur Begriffsgeschichte vgl. H. Holzhey (Anm. 4), 29–33.

zistischer Selbstberichtigung und der damit verbundenen Auflösung des metaphysischen Seelenbegriffs.

Diese Arbeit stand in einem *kultur- und religionsgeschichtlichen Kontext*, hinsichtlich dessen drei Aspekte besonders wichtig sind. Für die Entwicklung des reflexiven Selbstverhältnisses war die kosmologische Umstellung von der zeitlich und räumlich endlichen Welt zum unendlichen Universum im Zuge der Rezeption des kopernikanischen Weltbildes ein wichtiger Faktor; der Verlust der mittigen Existenz des Menschen im Welthaus nötigte zur Dissoziation der Anthropologie von der Kosmologie. In dieselbe Richtung wirkten sodann der neue mathematische, spätestens seit I. Newton fest etablierte Wissenschaftstypus und seine sinnerweiternden Instrumente. Die so in Gang gesetzte Entzauberung der Welt – B. Bekkers „De betoverde wereld“ (1692/3) verpflichtete das ganze 18. Jahrhundert – befreite den Menschen aus der Macht dämonischer Intelligenz, warf ihn allerdings theoretisch und praktisch auf sich selbst zurück, zumal die neuen, quantitativen und nichtteleologischen Naturwissenschaften die Ausscheidung des neuplatonisch-hermetischen Wissensmodells betrieben. Schließlich verblaßte endgültig die apokalyptische Vorstellung einer zwischen Schöpfung und Jüngstem Gericht ausgedehnten Heilsgeschichte. Die epochale Orientierung an den Vier Weltmonarchien oder an den sechs tausendjährigen Weltwochen wurde gesprengt durch die chiliastisch inspirierte Erwartung einer offenen Zukunft beständigen Fortschritts des Menschengeschlechts.⁸ Das evangelische Christentum, in Deutschland mit einer „frommen“ Aufklärung zusammengehend, wird in diese Problematik verstrickt: Was besagt die Hoffnung auf ein ewiges Leben der zukünftigen Welt, wenn Himmel und Hölle keine kosmischen Örter sind? Und: Wird das sterbliche Individuum in die fortschreitende Entwicklung der menschlichen Gattung aufgenommen, oder bleibt es als unerheblich zurück und wird vergessen?

Die Folgelasten der frühauflärerischen Innovationen wurden weithin als unabweislich angesehen. Einige wenige, wegen des Vorwurfs des „spinozistischen Atheismus“ klandestine Philosophen übernahmen sie gleichsam negativ, vor allem in der materialistischen Leugnung der Existenz immaterieller Substantialität. Nicht sogleich akzeptabel erschien den meisten auch die skeptische Distanzierung der Problematik, wie sie P. Bayle verkörperte. Sie stellte das Dilemma zwischen dem cartesianischen Dualismus und dem aporetischen Begriff einer unsterblichen Seele scharf her-

⁸ Vgl. W. Sparr, Art. Welt/Weltanschauung/Weltbild. IV/4 u. 5, in: TRE 34 (2003), 587–611, ders., „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“. Über die geschichtstheologische Herausforderung eines Milleniums. In: ders., Apokalyptik versus Chiliasmus? Erlangen 2002, 199–124.

aus, wollte sich aber auch nicht anfreunden mit der neuplatonisch-hermetischen Alternative der Metempsychose, die M. van Helmont propagierte, weder theoretisch noch moralisch-praktisch. Dabei hatte Bayle gute Gründe für seine Skepsis, denn die fraglichen Folgelasten produktiv zu übernehmen, erforderte nichts weniger als den metaphysischen, substantiellen Seelenbegriff nicht bloß subjekttheoretisch zu reduzieren.

Eine wichtige Initiative auf dem Weg zu ‚Subjektivität‘ verkörpert dagegen J. Lockes empiristische Destruktion des Begriffs einer unstofflichen Geistsubstanz mittels einer Problembeschränkung auf die Analyse des Bewußtseins, d.h. der Entstehung von Ideen ausschließlich auf der Basis sinnlich-äußerer Empfindung und innerer Erfahrung oder Reflexion. Diese Analyse weist der Seele den Status eines veränderlichen und körperlich affizierten Bewußtseins persönlicher Identität, das unser Denken immer begleitet, zu. Lockes Meinung, diese Seele könne eine Vorstellung ihrer Zukunft haben, auch über das Grab hinaus, entzog ihn theologischer Kritik, weist jedoch auf einen ontologischen Überhang hin. Das belegt der heftige und lange Streit um die verbleibenden Gründe für eine Annahme der Unsterblichkeit der individuellen Seele. Dieser Streit lockerte nicht zuletzt die traditionelle Verknüpfung theologischer und philosophischer Argumente für eine solche Annahme: Zum ersten Mal traten fideistische und deistische, ja materialistische Voten gemeinsam gegen die Annahme einer natürlichen Unsterblichkeit der Seele auf.⁹

Eine zweite, ebenso langfristige und zumal theologisch wirksame Initiative liegt in Shaftesburys Konzept des *moral sense*, der Kultur der affektiv induzierten und reflexiv stabilisierten Selbsterkenntnis. Die Verknüpfung von Moral und Ästhetik in einem eudämonistischen Optimismus, geläutert durch das Ideal einer sich frei entwickelnden, dem Gewissen verpflichteten Persönlichkeit, reformulierte die Tradition, die von den Cambridge Platonists und vom Phänomenalismus G. Berkeleys getragen worden war; sie schloß die Erwartung weiterer moralischer Vervollkommnung in einem Leben nach dem Tode ein. Das Ergebnis, auch in Deutschland überaus erfolgreich, liegt vor im zitierten „Essay on Man“ von A. Pope. ‚Seele‘ bezeichnet hier diejenige Instanz im Menschen, die seine moralische und religiöse Autonomie verbürgt, auf welche er alle Probleme beziehen kann und unter deren Führung er theoretisch und praktisch an der göttlich inspirierten, von Liebe und Glück erfüllten „großen Kette des Seins“ teilhat. Die unsterbliche individuelle Seele verbindet Vernunft und Instinkt, Selbstliebe mit der Liebe zu allen Kreaturen; sie ist „the God within the mind“.¹⁰

⁹ Vgl. D. Berman, Die Debatte über die Seele, in: Grundriss (Anm. 5), Bd. 3, Basel 1988, § 31 (759–781).

¹⁰ A. Pope (Anm. 1), [IV, 250].

Pope's Essay gehört zugleich in die Wirkungsgeschichte der dritten hier anzuführenden Initiative, der Monadologie, oder vielleicht vorsichtiger, der „Theodicée“ G.W. Leibniz'. Die monadologische Transformation des Seelenbegriffs wurde ja nur begrenzt rezipiert, jedenfalls im Blick darauf, daß *monades* ursprüngliche, unausgedehnte Kraft- oder Lebenseinheiten verkörperten, die wegen ihrer inneren Qualitäten, der *perception* und der *appétition*, so autark seien wie getrennte Welten und die wie ein lebendiger Spiegel ihren Körper und durch ihn das Universum in je ihrer Perspektive reflektierten. Während die Folgerung akzeptiert wurde, daß Körper und Seele nicht „natürlich“, nämlich nicht ursächlich aufeinander, sondern in göttlich „prästablierter Harmonie“ wirken, schien der implizierte Zusammenhang mit dem göttlichen Geist, den die menschliche Vernunftseele an ihrem Ort „nachahmt“, emanatistisch bestimmt und daher dem Schöpfungsglauben nicht angemessen. Umgekehrt erschien problematisch, daß die Seele Leibniz zufolge nicht eigentlich ein Gegenüber zu ihrem Körper darstellte und niemals völlig körperlos war. Das schloß zwar die Metempsychose im spiritualistischen Sinne der platonisch-hermetischen Philosophie aus, aber es bedeutete ein Votum für eine Metamorphose der Seele-Körper-Einheiten, nämlich der wie „natürliche Automaten“ tätigen Lebewesen. Wie der Tod, so wird auch die Unsterblichkeit des Individuums neu verstanden: Der zeitliche Tod zerstört dieses Lebewesen nicht, sondern gestaltet es um – und genau diese immer fortgehende Umgestaltung macht seine Unsterblichkeit aus.¹¹

Diese Pointe des Leibnizschen Seelenbegriffs wurde erst nach der späten Veröffentlichung der „Nouveaux Essais“ (1765) virulent. In Frankreich konnte sich die Skepsis P. Bayles bis zu dem Artikel „Ame“ im ersten Band der „Encyclopédie“ (1751) oder dem im Voltaireschen „Dictionnaire portatif“ (1764) halten und die ontologische Frage in der Schwebe lassen – wohlberaten auch im Blick auf die materialistische Reduktion der Seele einschließlich des bewußten Denkens in J.O. de La Mettrie's „L'homme machine“ (1748).¹² Dagegen hielt sich in Deutschland eine konservative, Leibniz der aristotelischen Tradition anpassende, jedenfalls antimaterialistische Metaphysik der Seele noch lange. Man kann sie in den zahlreichen thematischen Lemmata des bis in die siebziger Jahre aufgelegten „Philoso-

¹¹ G. W. Leibniz, *Monadologie*, 1714, §§ 1–6, 71–73; *Principes de la nature et da la grâce fondés en raison*, 1714, §§ 1–30; vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Leibniz: Metaphysik*, in: *Grundriss* (Anm. 5), 1064–1079, bes. 1070ff.

¹² J. O. de La Mettrie, *L'homme machine*, 1748, franz.-dt. hg. v. Claudia Becker, Hamburg 1990; *Traité de l'âme*, 1750, ²1774 = *Oeuvres philosophiques I/II*, Hildesheim 1988. Belege bei H. Holzhey (Anm. 4), 36f.; vgl. G. Mensching, *Vernunft und Selbstbehauptung. Zum Begriff der Seele in der europäischen Aufklärung*, in: G. Jüttemann (Anm. 6), 217–235.

phischen Lexikon“ von J. G. Walch und, ihm folgend, im Seelen-Artikel des „Universal-Lexicons“ von J. H. Zedler (Bd. 36, 1741) studieren. Die stärkste Stütze jenes Konservatismus war zweifellos die neue Legitimierung einer rationalen Psychologie im Unterschied zur empirischen Psychologie im Rahmen der Metaphysik Chr. Wolffs und ihrer theologischen Verteidiger.¹³

3. „Erhabner Platonismus“

Mit diesem Zitat möchte ich den nächsten und, vor dem Kantischen, wichtigsten Schritt auf dem Weg zum Paradigma ‚Subjektivität‘ kennzeichnen. Es stammt aus den autobiographischen Aufzeichnungen des Theologen *J.J. Spalding*, des späteren Konsistorialrats in Berlin. Er notiert Ende 1757, daß er in den vierziger Jahren Englisch gelernt habe und sogleich auf Shaftesbury gefallen sei, dessen „Grundsätze von dem moralischen Gefühl und von der uneigennütigen Tugend“ in seiner Seele etwas so „sympathisierendes“ gefunden hätten, „dass ich ganz von ihm hingerissen ward. Der erhabne Platonismus der ‚Rhapsody‘ ... hatte meine ganze Bewunderung, und ich fing meine Übersetzung dabey an“.¹⁴ In der Tat hat Spalding sowohl diese „Rhapsody“, d.h. „The Moralists“ (1705) unter dem Titel „Die Sittenlehrer“ (1745) als auch „An Inquiry concerning Virtue, or Merit“ (1711) übersetzt und veröffentlicht (1747). Auf Anregung des Hallenser Theologen S. J. Baumgarten, der die hallensisch-pietistische Vernunftskopsis zunächst auf dem Feld der Historie beendet, der aber auch den Einfluss Wolffs durch eine neue Historiographie relativiert und den Spalding seinen „Held“ nennt¹⁵, auf Anregung Baumgarten also übersetzte Spalding auch J. Fosters „Discourses on all the principal branches of Natural Religion and Social Virtue“ (1749/52; dt. 1751/3) und J. Butlers „The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature“ (1736; dt. 1756). Spaldings eigene, der Artikulation und Reflexion von Subjektivität im Sinne jenes „erhabnen Platonismus“ gewidmete Schrift sind die 1748 erstmals erschienenen und in mehrmals erweiterter Gestalt bis zur dreizehnten Auflage 1794 gedruckten „Betrachtungen über

¹³ *J. G. Walch*, Philosophisches Lexikon, Leipzig ²1733, *Chr. Wolff*, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele (1720) ¹¹1751 = GW 1/2, Hildesheim 1983; *ders.*, Psychologia rationalis, methodo scientifico pertractata (1734) ²1740 = GW 11/6, Hildesheim 1972 = 1994.

¹⁴ *J. J. Spalding's* Lebensbeschreibung, von ihm selbst aufgesetzt, hg. G. L. Spalding, Halle 1804; jetzt in: J.J.S., KA, hg. A. Beutel, Abt. 1, Bd. 6, 2, Tübingen 2002, 105–240; zit. 124f.

¹⁵ Ebd. 127.

die Bestimmung des Menschen“. Diese (ohne explizite Nennung) gegen de La Mettries materialistischen Atheismus auftretende Schrift formuliert die religionsphilosophischen Voraussetzungen der bald herrschenden aufklärerischen, eine Zeitlang noch als „Neologie“ gescholtenen Theologie.¹⁶

Spalding gehört nicht nur in die Wirkungsgeschichte Shaftesbury's, sein Konzept ist auch Leibniz' verpflichtet, dessen Theodizee und dessen Begriff der Seele als selbstgenügsamen, von der äußeren Welt unabhängigen inneren Lebens, und auch der dazugehörigen Annahme der innerlich unbegrenzten, ‚Natur‘ und ‚Gnade‘ harmonisch verbindenden Vervollkommnungsfähigkeit der Seele. Spalding ist in dem Sinne sogar Wolffianer, in welchem es die Hallenser Brüder, der Theologe S. J. Baumgarten und der Philosoph A. G. Baumgarten noch waren. Im gegenwärtigen Zusammenhang besagt das einerseits die Distanzierung vom drohenden Determinismus oder Fatalismus zugunsten der Fähigkeit der Seele, ihren Körper zu bilden, d.h. zugunsten der *Willensfreiheit*, wie das schon J.F. Budde, A. Rüdiger, J.G. Walch oder Chr. A. Crusius gegen Wolff formuliert hatten und was die Bedeutung des Gottesbegriffs für die Begründung des Erkenntnisvermögens und für die Unsterblichkeit der Seele gegenüber Wolff wieder verstärkte. Andererseits folgen sie Wolffs Zuordnung der empirischen Psychologie und seiner Annahme der *vis repraesentativa universi* als Grundkraft der Seele in der rationalen Psychologie; eine Annahme, die den Geistbegriff wieder näher an Descartes rückte, etwa mit der Hypothese, es gäbe seelische Empfindungen, auch wenn keine Welt existierte.¹⁷ Spalding schließt sich der moralischen und, auch mit Shaftesbury, der ästhetischen Korrektur der rationalen Psychologie Wolffs an. Er verstärkt den „erhabenen Platonismus“ seiner Seelenauffassung noch dadurch, daß er sich der etwa von J.Chr. Gottsched oder M. Knutzen formulierten wolffianischen Korrektur der „prästabilierten Harmonie“ in der Annahme eines wechselseitigen *influxus physicus* von Seele und Körper¹⁸ offenbar nicht anschließt.

Der Name M. Knutzens assoziiert nicht zuletzt eine theologische Option: Der *Pietismus* gehört zweifellos in die Vorgeschichte des Subjektivitätsparadigmas. Auch Spalding, wenngleich nicht streng pietistisch erzogen, nimmt wichtige Momente dieser Frömmigkeit anthropologisch auf. Zwar liegt ihm die rigide, täglich notierte Selbstbeobachtung im Hal-

¹⁶ Zu Spalding vgl. D. Bourel, Art. Spalding, in: TRE 30 (1999), 607-610; vgl. N. Hinske (Hg.), Die Bestimmung des Menschen, in: Aufklärung 11/1, Hamburg 1999, 7-95.

¹⁷ Chr. Wolff, Psychologia rationalis (Anm. 13), §§ 66f., 738ff., 900ff.

¹⁸ W. T. Krug, Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte, Bd. 4, Leipzig ²1834, 88.

leschen Waisenhaus, von der etwa J. S. Semler in seiner „Lebensbeschreibung“ (1781/2) so kritisch berichtet, ganz fern; aber was er mit einem noch jungen Wort „Empfindung“ nennt, hat eine über Shaftesbury hinausgehende, eben ‚pietistische‘ Ernsthaftigkeit. Seine eigene Lebensbeschreibung spricht von der „festern und entschlossenern Rechtschaffenheit“: „(Ich lernte) noch mehr mit mir selbst umgehen, und das Gewissen ward mit immer wichtiger.“¹⁹ Frommes „Gefühl“ oder „Empfindung“ werden nicht schwärmerisch und gehen nirgends in die Tändeleien der jetzt aufkommenden „Empfindsamkeit“ über. Spaldings „Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum“ (1767, 51784) kritisieren zwar das pietistische „Treiben auf Bußkampf, auf sinnlich empfundene Bekehrungsgnade und auf die übrige mystische Bekehrungsmethode der ehemaligen hallischen Schule“²⁰, empfiehlt jedoch nachdrücklich die „Andacht des Herzens“ als Medium persönlicher Frömmigkeit. Die Beschreibung des „edlen, einnehmenden Christenthums“ eines J.C. Lavater, der einige Zeit bei Spalding lebte, idealisiert zugleich dessen eigene Emotionalität: „eine solche Reinigkeit der Seele, eine solche Lebhaftigkeit und Thätigkeit des moralischen Gefühls, eine solche offenerzige Ergießung der innersten Empfindungen (...) Und dies ganze warme Leben seines Herzens stand dennoch zu der Zeit völlig und der Regierung einer aufgeklärten überlegenden und ruhigen Vernunft, daß auch nicht die kleinste Spur von einem Hange zur Schwärmerey darin zu finden war.“²¹

Spaldings „Bestimmung des Menschen“ nun ist methodisch insofern ein epochales Werk, als es die bisher in der Theologie und in der Philosophie beheimatete *theologia naturalis* in das transformierte, was bald „*Religionsphilosophie*“ heißen wird. Für die Genese des Paradigmas der Subjektivität ist es insofern sehr bedeutsam, als es die Bestimmung des Menschen nicht definitiv formuliert, sondern in der Reflexion auf die *innere Erfahrung des Bewußtseins* entwickelt (nicht zufällig wird der Topos der „Bestimmung des Menschen“ dann von J.G. Fichte und anderen aufgenommen). Spalding stellt der materialistischen Reduktion der Seele auf die Gehirntätigkeit nicht das Postulat einer immateriellen Substanz entgegen, sondern die Beschreibung einer geistiger Selbsterfahrung, des Prozesses einer Bewußtwerdung. Die auf sich selbst achthabende, ihrer „einfältigen

¹⁹ J. J. Spalding (Anm. 14), 123.

²⁰ Ebd. 149. Der Sohn Georg Ludewig, merkt zum „erhabne(n) Platonismus“ das besonders geliebte Lied des Vaters aus dem Porstschen Gesangbuch, Nr. 133, an, dessen Vers „ich liebte das geschaffne Licht“ diesem zurecht „edel platonisierend“ gedünkt habe, 124f.

²¹ Ebd. 153. Vgl. L. Müller, Herzblut und Maskenspiel. Über die empfindsame Seele, den Briefroman und das Papier, in: G. Jüttemann (Anm. 6), 267–290. Zum Pietismus in diesem Zusammenhang vgl. H.-G. Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 6/1: Empfindsamkeit, Tübingen 1997, 19ff., zur Neologie ebd. 151ff.

Natur“ folgende Seele erkennt sich als sinnlich affizierbar; sie kennt dann aber auch das Vergnügen des Geistes; sie reflektiert sich weiter gehend als Subjekt von Tugend und von Religion und erkennt sich auf diesem unabweislichen Gang schließlich als unsterblich. Die Bestimmungen sowohl der Selbigkeit als auch der Veränderung bilden sich in der inneren Tätigkeit des Geistes; diese macht sowohl mit der eigenen „ursprünglichen Würde“ bekannt als sie auch ein dieser Würde gemäßes Streben belebt – ein Streben, das ebenso eines „Wachstums ins Unendliche fähig“ ist, wie sich die Dauer und Empfindungen der Seele „unendlich weiter erstrecken“.²² Der Begriff der Seele kann sich, das ist Spaldings Einsicht, nur im Gang ihrer phänomenologischen Selbstreflexion bilden.

4. Die Seele als „innere Natur“

Spaldings Religionsphilosophie übte erheblichen Einfluß vor allem auf die Entwicklung der philosophischen Anthropologie aus; unmittelbar spiegelt sich das etwa in M. Mendelssohns „Phaidon oder über die Unsterblichkeit der Seele“ (1767) oder in den „Philosophischen Briefen“ des jungen F. Schiller, vor allem in der „Theosophie des Julius“ (ca. 1779). Spalding wirkt aber vor allem im größeren Chor derer, welche die Pathosformel „Gott, Freiheit (bzw. Tugend), Unsterblichkeit“ intonierten und denen es um den produktiven Reichtum und die affektive Vielfalt der „inneren Natur“ des an sich selbst interessierten, sich durchsichtig und seiner selbst gewiß werdenden einzelnen Menschen ging. Was da entdeckt oder entfaltet wurde, erwies sich jedoch als zwiespältig: Es überforderte allmählich die noch unterstellte Substantialität und Identität der „inneren Natur“.

Das „Studium des Menschen“ im Interesse an seiner inneren Selbstvergewisserung erzeugte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert zweifellos eine tiefgründige und verdichtete Kultur der „innigen Seele“, wie es pietistisch geheißen hatte, der „empfindsamen“ und „schönen Seele“, wie man nun sagte. In den moralischen Diskursen der aufklärerischen Öffentlichkeit und insbesondere in der literarischen Entwicklung zeigte sich aber bald, daß die Ansprüche dieser, als eine und dieselbe angerufenen Seele nicht einlösbar waren. Ihr Reichtum erwies sich als inhomogen, ja diskrepant. Die Helligkeit vernünftiger Selbstreflexion fand ihre Grenze, wenn nicht ihr Dementi am „dunklen Labyrinth des Herzens“, das sich nicht mehr auf die zu überwindende oder zu vergebende Sünde zurücknehmen ließ. Seit E. Youngs „Night Thoughts on Life, Death, and Immortality (1742/5, dt. 1752 u.ö.) wird die Melancholie der religiösen Kritik und dem pathologi-

²² J. J. Spalding, Die Bestimmung des Menschen, Leipzig ⁸1768, 6. 55f., 61, 64.

schen Verdacht entzogen. Und jene Helligkeit selbst wird in ihren metaphysischen Ambitionen ironisch distanziert – auch L. Sternes „Tristram Shandy“ (1759/67, dt. 1769 u.ö.) erschütterte das steile Pathos der „Würde“ und des „unendlichen Wachstums“ der Seele tief. Die Erosion der substantiell identischen Seele wird unumkehrbar spätestens dort, wo moralische Selbstanforderung und affektive Selbsterfahrung nicht mehr in Gleichklang gebracht werden konnten und das in sich zerrissene Individuum aus seinem sozialen Kontext fiel oder geworfen wurde; dieser Strang der Auflösungsgeschichte der Seele tritt seit den „Leiden des jungen Werther“ (1774) oder seit K.Ph. Moritz' „Anton Reiser“ (1785/90) an den Tag.²³

Folgenreich in dieser Geschichte ist nicht nur, wie die (oft sehr leidvoll erfahrene) religiöse Objektivität in individuelle Emotionalität umgeschrieben und entschärft wird, sondern auch, dass sich die Ambition der einen und selbigen Seele in den schreibenden *Autor* verlegt. Der Autor wird als solcher zur Instanz der „Natürlichkeit“, d.h. der Unableitbarkeit und der Unverfälschtheit des Textes, verstanden als eine authentische, an keiner äußeren Norm zu messende Expression individuellen seelischen Lebens. Weitergehende Ansprüche, insbesondere die auf die Wahrheit der Rede von der menschlichen Seele erfordert dann den *Dichter*, das originale ‚Genie‘, ja den göttlich inspirierten, christusähnlich ein priesterliches und ein prophetisches Amt verbindenden ‚Seher‘ – als einen solchen präsentiert sich zuerst F.G. Klopstock. Sein hymnisches und von so vielen, auch von Theologen wie Spalding bejubeltes Heldengedicht „Der Messias“ (1749–1773) rettet die metaphysischen Ansprüche namens ‚Seele‘ in die sakrale Autorschaft. Der als leibliches Individuum sterbliche Autor verschafft seinem Namen in Gestalt seines Werkes „unsterblichen Ruhm“.²⁴ Die neologische Theologie konnte dieser Rettung freilich insofern nicht folgen, als sie die Selbigkeit und Einheitlichkeit der Seele, die in der traditionellen Auffassung von der Zurechenbarkeit von Sünde unterstellt gewesen war, im aufklärerisch moralischen Interesse noch unabweislicher machen mußte: Es wäre in ihrem Sinne demoralisierend, wollte man einem Individuum fremde Schuld und fremdes Verdienst zurechnen, wie das die Lehren von der Erbsünde bzw. die Satisfaktionslehre getan hatten. Solche fatalen Zumutungen werden jetzt dogmenkritisch aufgelöst, um der Unvertretbarkeit

²³ Vgl. R. Konersmann, Die schöne Seele. Zu einer Gedankenfigur des Antimodernismus, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 63 (1993), 144–173; L. Müller (Anm. 21), 281ff.; H.-G. Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 6/II: Sturm und Drang: Genie-Religion, Tübingen 2002, 287ff.

²⁴ F. G. Klopstock, Der Messias, Ein Heldengedicht, in: *Ausgewählte Weihe*, hg. von K.A. Schleiden, Bd. 9, Wiesbaden o.J., 195–970; Vorrede. Vgl. H.-G. Kemper (Anm. 21), 417ff.; L. Müller (Anm. 21), 272ff.

des Subjekts in seinen konstitutiven Momenten willen: „Tugend und Gottseligkeit“ zielen auf die Entwicklung der individuellen Selbsterfahrung im unvertretbar eigenen, mit sich selbst übereinstimmenden, freiheitsübenden Habitus. Neben anderen Neologen wie F.W. Jerusalem macht dieses Ziel besonders klar J.A. Eberhards „Neue Apologie des Sokrates“ (1772/78).²⁵ Der Preis dafür ist aber wiederum die Schwächung des traditionellen Begriffes einer Seele, deren Praxis in der Zeit sie selbst zwar veränderte und möglicherweise vervollkommnete, die aber zu ihrer Substantialität nichts hinzufügen konnte. Nunmehr bildet die Praxis die „Persönlichkeit“ allererst aus – die menschliche Seele ist, in unendlicher Näherung, das Ergebnis der Realisierung ihres Potentials, d.h. das Ergebnis von sozialisierender und zugleich individualisierender *Bildung*. Der religiöse Hintergrund des aufklärerischen Bildungsbegriffs – ein Begriff, der nicht zufällig in Klopstocks „Messias“ zum Terminus wird,²⁶ der aber auch im „Daimon“ der Goetheschen „Persönlichkeit“ und vor allem in J.G. Herders folgenreichem Programm der „Bildung zur Humanität“ gegenwärtig ist – hatte daher durchaus zweideutige Wirkung. Dieser Begriff von Bildung bricht die metaphysische Identität der Seele herunter in die Kontinuität eines zeitlichen Prozesses, in dem die jugendliche Seele ein reifes Alter erreicht, dessen Kontinuität gleichwohl nicht sicher ist und der sein endgültiges Ziel auch im Alter noch vor sich hat.

Die metaphysische Maßstäblichkeit, die der „inneren Natur“ des Menschen in der Aufklärung zuwuchs, meinte die „natürliche“, d.h. ungekünstelte und unverfälschte Selbsterfahrung seiner Seele. Diese Natürlichkeit leistet, was sie soll, nur bei hinreichender Selbstunterscheidung von der *äußeren* Natur. Auch diese Unterscheidung, die geradezu zur Antithese werden konnte, schlug auf das Pathos zurück, mit dem sie nicht nur bei J.-J. Rousseau vorgetragen wurde; sie tat dies in dem Maße, in dem die Seelenmetaphysik ihre naturtheologische und kosmologische Stütze verlor. Dieser Verlust wird mit der Verabschiedung der frühneuzeitlich so wichtigen Mikrokosmos-Makrokosmos-Modelle durch die mechanistischen Weltsysteme eines P.Th. d’Holbach oder P.S. Laplace ratifiziert. Noch A. Pope plazierte, wie der erste Brief seines „Essay“ belegt, seine anthropologische Argumentation durchaus im Horizont der Korrelation von Mensch und Universum; er blieb insofern Physikotheologe. Noch bis in die Jahrhun-

²⁵ Vgl. W. Sparrn, Einleitung zu: J. A. Eberhard, Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden, [Leipzig 1772] (ND Hildesheim 2002/3); zur Dogmenkritik vgl. E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang der des europäischen Denkens, Bd. 4, Gütersloh 1952, 3ff.

²⁶ Vgl. R. Staats, Der Ursprung des Wortes ‚Bildung‘ und die Wissenschaftsethik Adolf von Harnacks, in: ThLZ 127 (2002), 591–608, 600ff.

dertmitte wurde die seit hundert Jahren so produktive „Physikotheologie“ von Philosophen, Medizineren oder Mathematikern wie L. Euler oder A. von Haller gepflegt. Jetzt kommt diese Gattung an ihr Ende – in der Zeit, in der Theologen eine Religionsphilosophie im Horizont nur von Anthropologie konzipieren. Das „Buch der Natur“ wird nun anders und von anderen gelesen. Freilich übersieht auch der Theologe Spalding nicht die Naturschönheit. Aber er sieht ihre Wahrnehmung, zumal „die Auftritte unzählbarer Welten“, den gestirnten Himmel über sich also, für religiös erheblich an erst in der Korrespondenz mit einer „damit übereinstimmenden Regelmäßigkeit ... in mir selbst“, mit der von „Gliedermaßen der Sinne“ an sich nicht abhängigen „inneren Natur meines Geistes“²⁷. Ähnliches läßt sich auch in der religionsphilosophischen Dichtung von J.P. Uz beobachten, der mit Spalding im Kreis um J.W.L. Gleim verbunden war.²⁸ Schon Klopstock hatte die beginnende Dissoziation vor Augen geführt. In der Ode „Fahrt auf der Zürcher See“ (1751) beginnt der Weg des Autors zur heiteren Gewißheit der Unsterblichkeit mit der Feststellung: „Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht, / Auf die Fluren verstreut; schöner ein froh Gesicht, / Das den großen Gedanken / Deiner Schöpfung noch einmal denkt.“²⁹

5. Pragmatische Eindeutigkeit?

Die Figur der individuellen „inneren Natur“ hat auf ihre Weise die Erosion der substantiellen Identität von ‚Seele‘ befördert; sie wird zum Produkt von Bildung, die ontologische und kosmologische Stabilität wird in die zeitliche Verlaufsform sozial vermittelter psychischer Prozesse überführt. Was von der einen Seite hierbei als Verunsicherung empfunden werden konnte, wurde in einer neuen Sicht allerdings durchaus als Gewißheitsgewinn eingeschätzt, vor allem als Entlastung von verunsichernden Erfahrungen der äußeren Natur und als pragmatische Vereindeutigung von Individualität. Diese Gewinne hatten allerdings den Preis, daß die mit dem traditionellen Seelenbegriff verbundenen und in ihm zusammengehaltenen humanen Ansprüche sich, wenn überhaupt, auf andere Weise artikulieren

²⁷ J. J. Spalding, *Die Bestimmung* (Anm. 22), 39f, 58; vgl. 15, 56ff.

²⁸ W. Sparn, *Johann Peter Uz und das Ansbachische Gesangbuch von 1781*, in: E. Rohmer, H. Verweyen (Hg.), *Johann Peter Uz und die Aufklärung in Ansbach*, Tübingen 1998, 157–188.

²⁹ F. G. Klopstock, *Oden und Elegien*, hg. v. J.-U. Fechner, Stuttgart 1974, 95; vgl. D. Schöttker, *Metamorphosen der Freude*. In: *Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 72 (1998), 354–374, hier 368f.

mußten, vor allem sich in metaphorische Rede retteten oder quasi-metaphysische Oppositionen aufbauten.

Die Lösung der seelischen „Natur“ aus der Abhängigkeit von der äußeren, bislang ja nicht als nichtssagende Mechanik, sondern als vielsagende Kreatur aufgefasste „Natur“ hatte die aufklärerische Folge, daß die Seele ihrer Gewissensangst vor der moralischen und religiösen Bedeutung von Naturereignissen wie dem Gewitter und ihrer Bedrohung durch Besessenheit, Teufelspakte oder Höllenfeuer ledig wurde. Zwar gab J.S. Semler anlässlich eines letzten Dämonenstreits nochmals eine deutsche Übersetzung von B. Bekker heraus (1781/2),³⁰ aber die Entzauberung der Welt war sichtlich, d.h. in allen empirischen Belangen, unumkehrbar. Auch theologisch wurden die Streitigkeiten, die der populäre Aberglaube noch provozierte, immer weniger als echt theologische denn als Probleme der „Volksaufklärung“ angesehen. Überhaupt entwickelten sich Anthropologie und Psychologie im letzten Jahrhundertdrittel zunehmend erfolgreich „am Leitfaden der Erfahrung“, ohne doch materialistisch auf ein Maschinenmodell der Seele zu zielen oder aber sich bei der prästabilierten Harmonie des Seelischen mit dem Leiblichen metaphysisch zu beruhigen. Die bescheidenere Absicht ging auf eine *pragmatische* Analyse der Interaktion von Leib und Seele.³¹ In dieser Pragmatik verselbständigte sich der empirische Aspekt der pietistisch intensivierten Selbstbeobachtung gegen deren transzendente Ambition (die sich ihrerseits, wie gesagt, in Empfindsamkeit und authentische Expression umbildete). Dabei baute sie einen neuen hermeneutischen Kontext auf: Die nüchternen Beobachtungen der „Anthropologie für Ärzte und Weltweise“ von E. Platner (1772), ebenso J. N. Tetens’ „Philosophischer Versuch über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“ (1777) oder K. Ph. Moritz’ „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“ (1785–1793) rekurrieren auf die Kategorie der (regulären oder aber irregulären) zeitlichen *Entwicklung*. Das entspricht dem Bildungsbegriff der theologischen und philosophischen Anthropologie seit Herder; auch solche Anthropologien, die noch die heilsgeschichtlichen *status* des Menschen vertraten, konnten den Gedanken aufnehmen, daß Entwicklung für die Seele konstitutiv sei.³² Das literarische Gegenstück zur Pragmatik der Seele

³⁰ Vgl. *W. van Bunge*, Einleitung zu: Balthasar Bekker, *De betoverde wereld*, ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.

³¹ Vgl. *H. Holzhey* (Anm. 4), 39f.

³² *Z.B. G. J. Coner*, Versuch einer Christlichen Anthropologie, Berlin 1781, Vorrede. Coner beginnt noch mit einer physikotheologischen „Vorläufige(n) Betrachtung über die Erde, dem Wohnplatz der Menschen (1ff), behandelt dann die Körperlichkeit, dann die Seele in ihrer Entwicklung, einsetzend(!) mit der These ihrer Unsterblichkeit (56ff); das letzte Hauptstück behandelt die Verderbnis des Menschen (247ff)“. Die Entscheidung zwischen *influxus physicus*, *causae occasionales* und *harmonia praestabilita* (Aristoteles, Descartes, Leibniz) fällt faktisch für die erste Figur (75ff).

wurde der Entwicklungsroman, der die kosmische „Leiter der beseelten Wesen“ verabschiedete, um sich der „inneren Geschichte“ des Individuums zuzuwenden; so programmatisch Chr. M. Wielands „Geschichte des Agathon“ (1766/7).

In die Bemühungen, empirische Individualität zu vereindeutigen, gehört auch, daß sich nun die Annahme nicht einer prästabilierten Harmonie, sondern des *influxus physicus* zwischen Seele und Leib durchsetzte. Dasselbe Motiv hatte auch die Distanzierung vom traditionellen Konzept hierarchisch angeordneter Seelenteile und der Versuch, die Einheit aller Kräfte der Seele, zumal der distinkten Vermögen des Erkennens und des Empfindens nachzuweisen. In Beantwortung einer Preisfrage der Berliner Akademie beteiligten sich auch theologisch so unterschiedliche Autoren wie F. Chr. Oetinger („Gedanken von den zwei Fähigkeiten zu empfinden und zu denken“, 1775), J.A. Eberhard („Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens“, 1776) und J.G. Herder („Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“, 1778) an diesem Versuch. Sie gehen von der Leibnizschen Monadologie, verstanden als Phänomenologie, aus und wenden auch schon methodische Einsichten des frühen I. Kant an, so daß man das Ergebnis eine Prototheorie der Subjektivität nennen könnte. Andererseits halten sie gewisse Funktionen der Seele als Bedingungen auch des kritischen Denkens fest; Bedingungen, die nur zum Schaden des Denkens von diesem gleichsam absorbiert würden. Die wichtigste, am entschiedensten von J. G. Hamann gegen Kant vorgebrachte irreduzible Bedingung ist die menschliche *Sprache*. Aber auch Herder, der die apriorische Voraussetzung aller Akte der Seele im subjektiven Selbstbewußtsein anerkennt, nimmt die Sprachlichkeit des Menschen für konstitutiv und hält daher, wie auch Eberhard, gegen Kants transzendente Wendung jenes Kontinuum der Reflexion, die „Besonnenheit“, erkenntnistheoretisch fest.³³

Die Dissoziation der Ansprüche, die im metaphysischen Seelenbegriff tradiert waren, wird besonders deutlich in den Versuchen, die pragmatische Gegenwart der Seele mit ihrer erhofften, aber ungewissen *Zukunft* zu verbinden und so das Paradigma der Entwicklung theoretisch zu stabilisieren. Die Bedingungen hierfür hatten sich ebenfalls aufklärerisch verändert: Die Definition der Zukunft durch die apokalyptische Erwartung des Weltendes, schon im 17. Jahrhundert jedenfalls als Naherwartung verblaßt, wurde im 18. Jahrhundert durch die Annahme chiliastisch offener Zukunft des kulturellen Fortschritts ersetzt. Leibniz' Monadologie und ihre Annahme der

³³ J. G. Herder, *Verstand und Erfahrung. Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1799 (SW XXI); vgl. E. Herms, Art. Herder, in: TRE 15, 1986, 70–95, bes. 75.85f.; H.-G. Kemper (Anm. 23), 149ff., bes. 158ff. Ferner: M. Lauschke (Hg.), *Immanuel Kant. Der Streit mit Johann August Eberhard*, Hamburg 1998 (Texte).

Perfektibilität der Geister wird unter dem Druck sensualistischer und assoziationspsychologischer Argumente von Ch. Bonnet umgegossen in die These der Selbstvervollkommnung der Schöpfung, der goldenen Kette aller Lebewesen und in ihr des „gemischten Wesens“ Mensch. Diese *Evolution*, so lautet der neue Terminus, wird von den präexistenten(!), sich immer neu verkörpernden Keimen der Lebewesen gesteuert. Die Zukunft des sterblichen Individuums kann dann verstanden werden als seine „*Palingenese*“ in einer höheren Welt, wo sich die Seele in einem ätherischen, in ihrem früheren Körper präformierten Leib wiederverkörpert. So wie der Tod, schon in der monadologischen Sicht Leibniz', keinen Abbruch, sondern eine Transformation bedeutet, so kann nun auch die (von Jesus Christus gelehrt) „Auferstehung des Fleisches“ als dem Menschen natürlich verstanden werden. Diese (wenn man so will: nachmaterialistische) Theorie der Palingenese erfreute sich großer Plausibilität; J.G. Herder, J.W. Goethe, J.N. Tetens, auch J.H. Jacobi vertraten sie wenigstens zeitweilig. J.C. Lavater, dessen physiognomisches Konzept seinerseits auf leiblich-geistige Ganzheit des Individuums zielte, teilte solche „Aussichten in die Ewigkeit“ (1768/78) weitläufig mit.³⁴

Es versteht sich fast von selbst, daß zu dieser Eschatologie die „*Apokatastasis panton*“ gehörte, die Ablehnung eines Weltgerichts mit dem Ergebnis von ewigen Höllenstrafen für die Unwürdigen, zugunsten der Restitution aller Geschöpfe, auch der gefallenen Engel, zum Heil – eine seit Origenes tradierte, von allen Konfessionen aber stets verurteilte Vorstellung. Eher mit dem Platonismus Mendelssohns befreundet, vielleicht auch spinozistisch motiviert, aber ebenfalls das strenge *memento mori* des Sensenmanns durch des „Schlafes Bruder“ im Geist der „Alten“ ersetzend, votierte G.E. Lessing für die Reinkarnation (Metempsychose, Transmigration) der Seele, als Einsicht der ältesten (d.h. vorchristlichen!) Eschatologie. Die Absicht war jedoch, sieht man von der spiritualistischen Herabsetzung des jetzigen Körpers ab, dieselbe wie beim Konzept der Metempsychose: hoffen zu dürfen, das endliche, sterbliche Individuum werde an der unendlichen Perfektibilität der menschlichen Gattung teilhaben. Dann darf es sich dabei beruhigen: „Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?“³⁵

Die quasi-metaphysische Rettung der erodierten Seelensubstanz und ihrer Zukunftsansprüche fand spektakulären Ausdruck in einer spiritistischen Theosophie, die dem aufklärerischen Rationalismus die Legitimation durch

³⁴ Vgl. H.-G. Kemper (Anm. 23), 92ff., bes. 124ff.

³⁵ G. E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts (1777), §§ 91ff., zit. § 100. Zu diesen Ergebnissen der Gesamtentwicklung der Seelenlehre vgl. W. Sparr, The Soul and Future Destiny, in: The Cambridge History of Philosophy, s.v., Cambridge (im Druck).

neue Offenbarung entgegengesetzte (und so ihrerseits emanzipierte Individualität beanspruchte). Die visionäre Eschatologie des Ingenieurs E. Swedenborg restituierte scheinbar die traditionelle Seelenmetaphysik (und ihre moralischen Kontexte): Auf himmlischem Terrain verbürgen die „Arcana Coelestia“ (1749ff) die Substantialität und Unsterblichkeit der individuellen Seele, ebenso ihre anthropologischen und kosmologischen Kontexte, z.B. die Geschlechterdifferenz oder den räumlichen Himmel. Ein ohnedies von der älteren, Böhmeschen Theosophie beeinflusster Theologe wie F. Chr. Oetinger konnte diesem visionären Protest gegen die Zerreißung von Subjekt und Objekt etwas abgewinnen, um dann doch auf die entelechische Lebendigkeit der Seele in ihrer Verbindung mit dem Körper als Grund sowohl für die Selbsterfahrung des Denkens als auch für den *sensus communis* als vorbegriffliches Organ des Lebens und der Wahrheit zu setzen.³⁶ Und schon I. Kant beginnt seinen Weg zum Paradigma der Subjektivität mit dem Abschied von den „Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ (1766).

6. Transzendente Subjektivität – und die Metapher „Seele“

Den letzten Schritt auf dem Wege zum Paradigma ‚Subjektivität‘ geht die Kantische Vernunftkritik, und sie zerstört vollends den metaphysischen Seelenbegriff; die mögliche Bedeutung der Rede von ‚Seele‘ ist hinfort eine postulatorische oder eine affektive, die sich des bloß regulativen oder nur metaphorischen Charakters dieser Rede bewußt wird – teils schmerzlich, teils erleichtert. Die Figur transzendentaler Subjektivität stellt zweifellos die Peripetie der rationalen Psychologie der Neuzeit und ihrer metaphysischen Vorgeschichte seit Platon und Aristoteles dar. Mit dem Schein der substantiellen Simplizität und Immaterialität der Vernunftseele lösen sich auch der Schein ihrer Unsterblichkeit und die Hoffnungen auf Metempsychose oder Palingenesie in Nichts auf: „... und es bleibt nichts übrig, als unsere Seele am Leitfaden der Erfahrung zu studieren“.³⁷

Das definitive Ende des dogmatisch-metaphysischen Seelenbegriffs ist gleichwohl nicht diejenige Skepsis, mit der sich D. Hume angefreundet

³⁶ F. C. Oetinger, Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie, 1765; Beurtheilung der wichtigen Lehre von dem Zustand nach dem Tod ..., 1771 = Stuttgart 1977; vgl. G. Spindler, Oetinger und die Erkenntnislehre der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts, in: PuN 10 (1984), 22–65; R. Piepmeier, Art. Oetinger, in: TRE 25 (1995), 103–109.

³⁷ I. Kant, KrV A382. Vgl. D. Sturma, Logik der Subjektivität und Natur der Vernunft. Die Seelenkonzeptionen der klassischen deutschen Philosophie, in: G. Jüttemann (Anm. 6), 236–257, bes. 237ff.

hatte oder mit der Voltaire zu kokettieren verstand, wenn er meinte, es hänge von der praktischen Folge ab, ob man es mit der Willensfreiheit oder dem Determinismus halten solle und ob die Metempsychose eine sinnvolle oder eine dumme Annahme sei. Kant vermag das *metaphysische Interesse*, das mit dem Seelenbegriff verknüpft war, in seiner Unvermeidlichkeit zu denken, sowohl theoretisch als auch praktisch. Die Vernunft bedarf des Begriffs (wie der Begriffe „Welt“ und „Gott“) als regulativer Idee, die, wenn auch ohne ontologische Ambition, zu einer „systematischen Einheit aller Erscheinungen des inneren Sinnes“ gelangt, als Erscheinungen des „Ich“ oder eben der „Seele“.³⁸ Sie erfordert überdies den moralischen Glauben an die persönliche Unsterblichkeit. Denn die unbedingt gebotene sittliche Vollkommenheit ist nur in einem unendlichen Progreß zu erreichen, der möglich ist „nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt).“³⁹

„...nennt“: Weder jene regulative Idee noch diese praktische Voraussetzung haben einen konstitutiven Bezug auf jene Seele, die am Leitfaden der Selbst-Erfahrung zu studieren ist. Der Riß zwischen transzendentaler Subjektivität und psychologischer Objektivität ist einstweilen unheilbar. Das belegt nicht nur die Fortentwicklung der Erfahrungsseelenkunde in einer „Psychologie ohne Seele“, wie sie dann von F.A. Lange 1866 genannt werden wird. Der Riß wird auch durch die idealistische Korrektur an Kant nicht überbrückt, eher vertieft. Denn die Figurationen des „absoluten Ich“ verstehen die Seele im Sinne des empirischen Subjekts als sekundäre Versinnlichung und Qualifizierung (etwa durch Dauer und Selbigkeit in der Zeit) und rechnen die mit dem Wort „Unsterblichkeit“ gemeinten individuellen Ansprüche ‚averroistisch‘ nur dem Unbedingten und Universalen zu; das Individuum ist nur dessen bedingter und zeitweiliger empirischer Ort. Meint dies nicht auch die Definition der Unsterblichkeit durch den frühen D.E.F. Schleiermacher, der übrigens weithin gleich formuliert wie der späte Spalding: „...mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick“⁴⁰? Die Frage ist jedenfalls, wie der einst im Begriff der ‚Seele‘ verbürgte Anspruch empirischer Individualität auf die *unverlierbare* Würde seines *leibhaften* Daseins im Paradigma der Subjektivität erneuert wird. Beantwortet es also die in der Krise um

³⁸ KrV A682f/B710f.

³⁹ I. Kant, KpV 219-223; *ders.*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), 191f, 226.

⁴⁰ D. E. F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), KGA 1/2 (1984), 247. Vgl. A. Beutel, Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung der Religion bei Schleiermacher (1799) und Spalding (1797), in: ZThK 96 (1999), 351–383.

1700 aufgeworfenen Fragen oder schreibt es die eingetretenen Verluste umso unvermeidlicher fort? Man darf zweifeln, ob die Sicht der Seele als naturaler Vorgeschichte der Vernunft oder als Interferenz von Natur und Geist eine befriedigende Antwort darstellt, und man muß nachfragen, ob und wie das Subjektivitätsparadigma die ‚averroistische‘ Geistmetaphysik überwunden hat.

Die Diskussion der idealistischen Antworten auf die Klagen der Seele, die von D.E.F. Schleiermacher, von G.W.F. Hegel und insbesondere die vom späten F.W.J. Schelling gegebenen, liegen außerhalb meines Themas. Ich beschränke mich auf die Erinnerung daran, daß die theoretisch unabgeholzten Ansprüche der ‚Seele‘ oder des ‚Selbst‘ oder der ‚Person‘ angesichts der zunehmend unabweislichen Erfahrungen ihrer Kontingenz und ihrer Exzentrizität in andere Codierungen auswich. Um die langfristig tragfähigsten zu nennen: Es konnte, gewiß, die neuerliche religiöse Gewißheit sein, von Gott beim „Namen“ gerufen zu sein; eine Gewißheit, die sich freilich in der „theistischen Weltanschauung“ oder im *common sense* des einvernehmlichen Sprechens und Handelns banalisieren konnte und überdies dem Mißbrauch durch die Agenten sozialer Disziplinierung ausgesetzt war. Erneut konnte auch die theosophisch-platonische Mystik, etwa die eines F. Hemsterhuis oder L.C. de Saint Martin, eine solche Codierung sein, sogar die spiritistische Mythopoiese von „Himmel und Hölle“ im Geiste Swedenborgs und seiner Nachfolger wie W. Blake. Es war vor allem auch die poetische und musikalische Imagination, die der Rede von der Seele einen Ort eigener Art gab. Aus sich unfähig zur Resubstantialisierung der Seele, vermochte diese Codierung die Spur der Seele im Zeitalter der Subjektivität vielleicht am besten zu bewahren Sie ließ in einem Gewißheit und Klage zu und eignete sie im schwebenden „als ob“ an: „... Und meine Seele spannte / Weit ihre Flügel aus, / Flog durch die stillen Lande, / Als flöge sie nach Haus“.⁴¹

⁴¹ J. von Eichendorff, Mondnacht, in: Werke, hg. v. W. Rasch, München 1971, 271f. vgl. J. Hörisch, Die romantische Seele, in: G. Jüttemann (Anm. 6), 258–266.