

Die Leidenschaften des Nervensystems oder die Substanzen der Psyche

Herkules ermordet seine Kinder. Spuren im Asphalt verfolgen eine Spaziergängerin. Ein Mann verwechselt seine Frau mit einem Hut. Heiseres Lachen torkelt über grundlose Normalität. Was sind das für Phänomene? Herkules wird im antiken Griechenland von der Göttin Hera mit Wahnsinn geblendet. Die Spaziergängerin plagt im kaiserlichen Wien ein Verfolgungswahn aus der Tiefe ihres Unbewussten. Der Mann leidet unter einem Gedächtnisdefekt, den der Neurologe Oliver Sacks 1985 so wunderbar beschrieben hat und bei dem die visuellen Informationen nicht mit dem semantischen Gedächtnis verbunden werden. Es scheint, als wären dies verschiedene Erscheinungen zu unterschiedlicher Zeit. Zugleich sind wir aber geneigt, in ihnen allen die Krankheiten der Seele zu erkennen. Was ist das Gemeinsame, das uns ermuntert, in diesen Phänomenen geistige Irrgänge zu sehen? Ist es unsere Annahme, dass die Natur des Menschen über die Jahrhunderte gleich geblieben ist und über die Zeit zu gelegentlicher Verwirrung neigt? Oder unterscheidet sich doch die Raserei des Herkules von dem Verfolgungswahn der Frau und den Verwechslungen des Mannes ontologisch in ihrem Dasein und epistemologisch in ihrem Verstandenwerden? Die Substanz der jeweiligen Verwirrung – die göttliche Raserei, der unheimliche Wahn, das beschädigte Gewebe – scheint unterschiedlich zu sein. Doch offenbar sind es nur Varianten der Abweichung von der Norm des Gewöhnlichen – Abweichungen, welche die Krankheiten der Seele markieren – Verhaltensanomalien – aber was ist das Normale?

Die Vorstellungen über den Wahnsinn geben Auskunft über die Vorstellungen, die sich die Menschen von ihren Gewohnheiten und ihrer Vernunft gemacht haben, und sie sprechen von der Natur des normalen Verhaltens. Anscheinend ist es unüblich seine Familie umzubringen, anstelle des

Hutes den Kopf der Gattin zu ergreifen oder von unsichtbaren, beweglich-belebten Spuren verfolgt zu werden. Ist dies unüblich in einer bestimmten Epoche oder generell? Die Vorstellungen von der Natur der Vernunft differieren, historisch gesehen, erheblich und entsprechend unterscheiden sich auch die Vorstellungen von den Ursachen der Abweichungen: So waren in manchen Zeiten die Kräfteverhältnisse unausgeglichene, welche das Unbewusste, das Bewusste und das Über-Ich in einer »normalen« Balance hielten. In anderen Zeiten wurden Seelenteile von Dämonen entwendet und ließen besessene Lücken zurück. Dann wieder kam es zu Durchblutungsstörungen, die ganze Hirnareale verwirrten, oder es schäumte das Blut, so dass sich die Vorstellungen erhitzten. Waren bei diesen unterschiedlichen Konzepten, mit denen sich die Menschen das Phänomen der geistigen Anomalie erklärten, auch die Erscheinungen jeweils andere gewesen? In der Praxis wurden die Abweichungen variantenreich therapiert. Man betrieb sprachliche Analyse, um die Kräfte zu balancieren, verabreichte Botenstoffe, um Gehirnareale zu aktivieren, inszenierte Rituale, um Götter zu besänftigen oder überraschte das Gemüt mit kalten Waschungen, um das Blut zu kühlen. Wurde darin das Sein des Irrsinns und mit ihm die Realität der Vernunft je unterschiedlich konstituiert?

Im Übergang vom 20. ins 21. Jahrhundert erscheinen uns die Waschungen selber als Irrsinn ebenso wie die Rituale zur Götterbesänftigung. Wir beruhigen nicht schäumendes Blut, sondern regulieren körpereigenes *Dopamin*. Im beginnenden 21. Jahrhundert glauben wir nicht an metaphysische Kräfte, aber wir schwanken zwischen den Pillen gegen die Unruhe und einer kulturellen Bearbeitung ihrer Tiefendimensionen, zwischen dem Eindruck, welchen das freudsche Konzept der Psyche im kulturellen Gedächtnis hinterlassen hat, und der Wirkungsmacht, den das systemische Konzept der Nerven zu entfalten beginnt. Noch erinnern wir uns an die Kultur des Unbewussten. Aber das System der Nerven verbreitet sich zunehmend im Selbstverständnis der Individuen und macht die mentale Verwirrung zu einer Erfahrung der beschädigten Körpernatur, nicht der unbalancierten Geistkultur. Wir sehen den Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte, und diagnostizieren eine Schädigung des Sehzentrums im Occipitallappen. Diese physische Verletzung verscheucht die kulturelle Wunde des Irrsinns wie eine fehlerhafte Synapsenverkettung aus dem Haus der Psyche – ein Haus, das zu einem System der Nerven geworden ist. *Es* – das große freudsche Unbewusste – verschwindet als Kulturphänomen und sie – die vielen variantenreichen Nervensysteme –

etablieren sich als Natur des Seelischen. Nicht Seelenkultur, sondern Systemnatur macht sich in der Verwirrung breit, die zur zerebralen Krankheit avanciert und den psychischen Krankheitsbegriff in das Arsenal der körperlichen Erscheinungen einreicht – ein Körper, der allerdings selber nicht mehr materiell, sondern als Konstellation begriffen wird. Das Nervensystem ist integrierter Teil eines systemischen Körperbegriffs.

Eine Tendenz zur zerebralen Verletzung macht sich breit und überlagert das freudsche Unbewusste. Doch im Moment der Überlagerung befinden wir uns ideengeschichtlich tatsächlich in einer bezeichnenden Übergangssituation zwischen dem Zeitalter der Psyche und dem Zeitalter des Nervensystems. Denn unterschiedliche Vorstellungen von der Natur der Seele und den Ursachen des Wahnsinns werden parallel angewendet und erzeugen klinische Chimären oder gesellschaftliche Missverständnisse. Zwischen Forschung und Gesellschaft herrscht eine bemerkenswerte Irritation darüber, was mentale Gesundheit oder psychische Krankheiten sein könnten, wie sie erkannt und behandelt werden sollen und in welche Ordnungen der medizinischen, philosophischen und sozialen Phänomene sie eingebettet seien. Gerade diese Missverständnisse über Krankheitsbegriffe oder Behandlungsmethoden sind Geschichtszeichen, die den ontologischen und epistemischen Übergang von der Psyche zum Nervensystem markieren. Man kann diesen Übergang als Fortgang und Fortschritt des psychologischen Wissens über den Wahn begreifen. Aber zugleich verweist dieser Übergang auf die Geschichtlichkeit von Wahn und Wissen. Das nunmehr fast alt zu nennende Konzept der Psyche kann, ebenso wie das neue Konzept des Nervensystems, als eine historische Erscheinung angesehen werden. Beide wurden aus einer kulturellen und wissenschaftlichen Entwicklung heraus gewonnen und sind als Gewordene im Übergang. Wie lässt sich der gegenwärtige Übergang vom Dispositiv der Psyche zum Dispositiv des Nervensystems historisch begreifen? Welche Erfahrungen führen dazu, dass Individuen die neurowissenschaftliche Wahrheit über ihre Seele als neue Realität an sich selbst erfahren und das Nervensystem als ihre Natur realisieren? Wir hatten eine Psyche – nun haben wir ein Nervensystem – und die Transformation unserer Natur wird durch ein effektives Zusammenspiel von Wissen, Praxis und Erfahrung gewährleistet, das eine genauere Betrachtung verdient.

Der noch immer gebräuchliche Begriff der *Psyche* ist altgriechischen Ursprungs. Er verweist auf die Existenz eines bestimmten Problemfeldes, das wir durch die abendländische Ideengeschichte hindurch verfolgen

können. Auf diesem Feld treten die antike Psyche, die mittelalterliche Seele, die neuzeitlichen Leidenschaften, das moderne Unbewusste oder die systemischen Nerven als Phänomene in Erscheinung und sie alle haben ihren besonderen Wahnsinn: Die antiken Blendungen der Psyche und ihr hitziges Blut; der heilige Wahn der christlichen Seele und ihr Gegenspieler das teuflische Werk; die flüchtige Form der neuzeitlichen Leidenschaften, ihre mechanische Regung und ungelenke Geometrie; die modernen Ängste des Unbewussten und seine zwanghafte Begehrensstruktur; die neuronalen Gewitter und ihre biochemische Natur.¹ Anhand der ontologischen Unterschiede zwischen den Phänomenen und den epistemischen Differenzen zwischen den Wissenstypen können wir erkennen, dass das Problem des Wahnsinns jeweils in einem anderen Sein begriffen war und entsprechend anders behandelt wurde. Psyche, Seele, Leidenschaften, das Unbewusste und das Nervensystem sind nicht die gleichen Dinge. Sie treten nur auf demselben Problemfeld in Erscheinung, das durch vergleichbare Handlungsweisen markiert ist. Nicht das Wissen über den Irrsinn hat sich im Laufe der abendländischen Geschichte verbessert. Der Fokus der Aufmerksamkeit und das Instrumentarium des forschenden Blicks auf diesem Feld der verwirrten Handlungsweisen haben sich verschoben.

Dieser Befund weist kritisch auf die Geschichtlichkeit der Wissenschaften, aber auch positiv auf einen Möglichkeitsraum der Phänomene, und auf diesen positiven Möglichkeitsraum wird es am Ende ankommen. Was wir psychisch, nervlich, seelisch heißen, hat offenbar die Kapazität in unterschiedlichen Seinsweisen hervorzutreten. Darin liegt das eigentlich Spektakuläre auf dem Feld des Psychischen, dass die Natur der Ursachen des verwirrten Tuns jeweils anders verstanden und entsprechend verschieden gehandhabt werden kann. Uns geht es hier aber nicht nur um den Befund des Unterschiedlichen, sondern auch um die Betrachtung der jeweiligen »Natur« des Psychischen, Seelischen, Unbewussten und Nervlichen: Was »ist« die therapierbare Kraft der Psyche im Unterschied zur behandelbaren Struktur des Nervensystems oder dem Beichtwesen der Seele? Was

1 | Zur Genealogie und Kulturgeschichte des Wahnsinns sollen hier exemplarisch drei Autoren genannt sein: Roy Porter: *A Social History of Madness: Stories of the Insane*, 2. Aufl. 1996; Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1973, *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt a.M. 1968; oder Michael Kutzer: *Anatomie des Wahnsinns: Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie*, Aachen 1998.

sind die unterschiedlichen »Substanzen« des Psychischen? Man darf vermuten, dass der antike Hauch des *Pneuma* einen anderen Erfahrungswert vermittelte als das göttliche Antlitz der mittelalterlichen Seele, das Verborgene des modernen Unbewussten oder das Vernetzte und Topografische der systemischen Nerven. Möglicherweise graben sich gerade vermittels dieser Vorstellungen und Erfahrungen von der konkreten Substanz des Psychischen die abstrakten Wissenskonzepte über den Wahnsinn in gelebte Selbst- und Krankheitsverständnisse der einzelnen Individuen ein – Individuen, die in diesen unterschiedlichen Wahrheiten über ihre psychische Natur dann leben. Man muss in der abendländischen Ideengeschichte das Problemfeld der Psyche auf seine Substanzen hin untersuchen. Dagegen kann es nicht darum gehen, die schon brillant und umfassend verfasste Kulturgeschichte der Vernunft und des Wahnsinns zu wiederholen. Vielmehr darf die Entstehung der antiken *Psyche* aus den Organen der Seele im homerischen Griechenland zum Anlass genommen werden, um jenem Aspekt der Substanz nachzuspüren, der in dieser frühgeschichtlichen Zeit dem menschlichen Selbstverstehen noch präsent war. Mit der Idee der Substanz, gewonnen aus dem antiken Verständnis von Psyche, sollte der gegenwärtige Übergang von der Epoche des »psychischen Apparats«, wie Freud es nennt, zu einer Epoche der neuronalen Systeme als Übergang zwischen unterschiedlichen psychischen Substanzen verständlich werden.

VOR ALLER ZEIT

In einer hervorragenden Studie hat der Altphilologe Bruno Snell dargelegt, wie sich im antiken homerischen Griechenland das, was wir Geist oder Psyche nennen, überhaupt erst als Idee über das Wesen des Menschen zu entwickeln begann.² Odysseus, Achill oder Herkules hatten weder einen Geist noch hatten sie eine Psyche; sie hatten etwas, was man mit Vorstellungen, Emotionen, Verständnis oder Eingebungen übersetzen kann. Der abstrakte Geist und die Abstraktion entwickelten sich daraus erst als Denkfigur. Snell entfaltet seine These durch die präzise Analyse der Begriffe und Wortverwendungen in den alten homerischen Texten. Ein Bedeutungsfeld und Klangraum tritt hervor, der durch die genaue Lektüre ermöglicht wird. Nicht das uns Selbstverständliche an den Worten der alten Texte wird für

2 | Vgl. Bruno Snell: *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen 1975.

wahr genommen, sondern ein semantischer Kontext aufgefächert. *Psyche* im homerischen Epos meinte nicht das Phänomen, das unsere kulturelle Gegenwart damit verbindet. Es gab keine allgemeine Psyche und es herrschte nicht der Vorstellungsraum, der das Allgemeine einer solchen Kategorie zu fassen in der Lage war. Der Geist der Menschen war nicht von allgemeiner, er war nicht von immaterieller Art und das Allgemeine und Stofflose war als Vorstellungswelt nicht denkbar – so Snells Diagnose. Gegenüber der kategorischen Dualität von Geist und Körper benutzte der homerische Mensch eine Vielzahl von Begriffen, deren Beziehung man sich vorstellen kann wie eine sich in die Ferne staffelnde Hügellandschaft. Die Begriffe waren den Gebieten des Körperlichen und Geistigen zugeordnet. Die Landschaft aus seelischen und körperlichen Aspekten des Menschen war begriffen als ein zusammenhängendes Bild. Es gab nicht den einen Körperbegriff und nicht das singuläre Geistwort und nicht die ontologische Differenz zwischen Leib und Seele, sondern das Körperliche als Leiche (*soma*), die Gelenke und Glieder in der Beweglichkeit (*gyia*), die Muskeln der Kraft (*melea*), die Haut als Grenze des Körpers (*crōs*) und den Wuchs, der nur im Akkusativ vorkam (*demas*), das Geistige als Totenseele (*psyche*), die Leidenschaften und Bewegungen der Emotionen (*thymos*) sowie die Vorstellungen und Gedanken der Vernunft (*noós*). Wie die Muskeln und Glieder waren die Emotionen und Vorstellungen von organischer Natur: »Organe des Lebens« wie Snell es – Worte suchend – formuliert.

In dieser Vielheit unterschiedlicher Organe begriff sich der homerische Mensch fließend in seinem körperlichen und geistigen Gefüge. Das Körperliche schien in Bestandteile differenziert, das Geistige in Organen und Situationen konkretisiert. Als Atem oder Wind entschwand das Organ der Totenseele des Menschen durch den Mund. Diese Psyche hatte einen körperlichen Ort und eine atmende Substanz. Das Auge war das Organ der Erkenntnis, das Herz das Organ der Einsicht. Diese beiden erschienen auch als Götterfiguren und hatten darin sowohl eine organische Substanz wie eine figurative Kraft. Beim frühen griechischen Menschen gingen nicht nur die geistigen und körperlichen Bereiche ineinander über, sondern er sah sich auch im Übergang zu den göttlichen, den tierischen und den natürlichen Sphären. Durch die Nähe zum Göttlichen war schließlich kein homerischer Mensch selbstständig in seinem Denken. Sein Geist, sein *noós*, war von übernatürlichen Weisungen und Eingebungen geleitet. Die eigenständige Rationalität, die in der attischen Philosophie schon bald zur Signatur des Menschen werden sollte, war dem homerischen

Menschen fremd. Dieser war sich demgegenüber dem Übergang zum Göttlichen bewusst. In einer gleichzeitigen Überhöhung und Entmündigung platzierte sich der homerische Mensch in begnadeter Kommunikation mit dem Göttlichen und in abhängiger Existenz, denn »echte, eigene Entscheidungen des Menschen kennt Homer nicht«. ³ Stattdessen waren *noós* und *thymos* von göttlichem Wirken geprägt und Snell identifiziert im antiken griechischen Vokabular variantenreiche Kraftbegriffe, welche die unterschiedlichen Weisen des Wirkens und Beeinflussens benennen. Es scheint, als wäre die geistige Bewegung des Individuums eine Fremdbewegung gewesen, die zugleich in die organische Substanz des Eigenen eingelassenen war. Entsprechend muss auch der fremdgesteuerte Geist kein Irrsinn gewesen sein, sondern Normalität. Es konnte im homerischen Griechenland kein Wahnsinn als das Andere der Vernunft existieren, weil die Fremdbestimmung Teil der geistigen Selbstwahrnehmung war und der Mensch in jeder Hinsicht von Äußerlichem reflektiert und bewegt war. Die Blendungen der Hera, durch deren Einfluss Herkules seine Kinder ermordete, ebenso wie die Eingebung der Pallas Athene, durch die sich Odysseus in der Sage seinem Sohn zu erkennen gab, sind von gleicher außer-sich-seiender Qualität – nur die Handlungen unterscheiden sich und stellen die Protagonisten überraschenderweise vor ethische Probleme. Die umarmende Geste des sich zu erkennen gebenden Odysseus war für den homerischen Griechen von rührender Qualität, die mordende Tat des Herkules dagegen ein Frevel. Die Tobsucht des Herkules, die von den Göttern herrührte, befreite offenbar das antike Individuum nicht von der Verantwortung. Im Nachhinein erkannte Herkules das Morden als seine unnormale und falsche Tat und nahm die Schuld trauernd auf sich.

Es scheint, als wären im homerischen Griechenland die Kräfte der Psyche fremd gewesen, die Substanzen der Seelenorgane aber eigen und darin in die Fremdheit des Seelischen zugleich der Aspekt des Eigenen eingewoben. Wahnsinnig waren die, welche durch göttlichen Einfluss mit ihrem Körper taten, was dem menschlichen und göttlichen Ethos widersprach; ein Selbstwiderspruch der Götter, ausgetragen am Körper des Menschen. Wie wurde eine solche verwirrende Angelegenheit im homerischen Griechenland behandelt? Wie wurde das Mentale zugleich als göttliche Einflussnahme und körpereigenes Organ erfahren? Offenbar wurden Wahnsinn und Vernunft gleichermaßen als Schicksal akzeptiert; Heilung

3 | Snell: *Die Entdeckung des Geistes*, S. 28.

dagegen war keine Vokabel, die zur antiken Blendung passte. Die Institution des Tempel-Orakels oder die Praxis der sagenhaften Erzählung mögen die kulturellen Rahmen bereitgestellt haben, innerhalb derer die Ereignisse von Wahnsinn und Einsicht im kosmischen Ganzen platziert werden konnten. Die Erfahrung der eigenen Psyche wurde über diesen narrativen Sinnzusammenhang vermittelt und erklärt, nicht allerdings, um der Wiederherstellung einer mentalen Gesundheit den Weg zu bereiten, sondern um die Stimme der Götter durch Wahnsinn und Vernunft zu erkennen.

ENTDECKUNG DER TIEFE

Eine neue Auffassung von der Qualität des Seelischen trug einige Jahrhunderte später als Erster der antike Philosoph Heraklit vor. Nach Snell differenzierte er das Menschliche in zwei Aspekte: Körper und Seele – *soma*, die ehemalige Leiche und *psyche*, die alte Totenseele – und er sprach von dieser neuen Psyche mit einem Begriff, der dem Körperlichen wesensfremd gewesen war: Tiefe. Das Körperorgan kannte keine Tiefe, die geistige Dimension jetzt schon. Es ist diese Idee von Tiefe, die das Wesen des Geistigen in der abendländischen Kultur charakterisieren wird, und sie ist im 5. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung erstmals formuliert worden. Mit der Tiefendimension als eigenständiger Beschaffenheit emanzipierte sich das Psychische im alten Griechenland von den Organen des Körpers, aber auch von der Beherrschung durch die Götter. Die Menschen werden tief-sinnig und dadurch autonom. Das neue Verständnis von der Seele etabliert das Prinzip des eigenen Lebens. Der Mensch war nicht mehr Spielfeld der außerirdischen Götter. Er war selbständig, weil seine Seele sein Eigenes war. Als Eigenes war diese Seele nicht mehr organisch, aber Lebenskraft. Sie war Eigenes und zugleich Unkörperliches geworden und in dieser neuen ontologischen Abmischung war die Seele die Ermöglichung des lebendigen Organischen. »Notwendig also muß die Seele« schließlich auch für den attischen Philosophen Aristoteles im 4. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung »ein Wesen als Form(ursache) eines natürlichen Körpers sein, der in Möglichkeit Leben hat«. ⁴ Der Körper ist die Möglichkeit des Lebens,

4 | Aristoteles: *Über die Seele*, mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl, Hamburg 1995, S. 61 (De Anima II. 1, 412a).

während die Seele diese aktualisiert. Die Psyche als das Andere des *soma* wird zur Bedingung des *zen*, dem Leben der Körper: als Denkvermögen bei den Menschen, als Wahrnehmungs- und Bewegungsvermögen auch bei den Tieren sowie als Wachstumsvermögen bis hin zu den Pflanzen. Was göttliche Wirkungskraft war, wird zur Wirkungsweise des Lebendigen und damit zur inneren Bewegung der Körper.

Was ist – so möchte man Aristoteles nach den Erkenntnissen mit den homerischen Substanzbegriffen der Seele fragen – was ist die Substanz dieser Kraft, die vom Inneren der Kreaturen aus diese in ihrem Wahrnehmen und Bewegen, Wachsen und Denken als Lebendige aktualisiert? Anders als bei den homerischen Seelenvermögen, die als Organe des Körpers und Kräfte des Göttlichen begriffen waren, stellt sich nun die Frage nach dem substantiell anderen Charakter von Körper und Geist und diese Frage wird die abendländische Ideengeschichte in unterschiedlichen Varianten bis in die Moderne hinein beschäftigen. Die Wirkung der seelischen Kraft auf den Körper ist das Geheimnis, das der Begriff der nachhomerischen Psyche aufbewahrt. Für Aristoteles im attischen Griechenland ist das Leben, und mithin das Seelische, durch *Metabolismus* gekennzeichnet: Durch seelische Kraft vermag sich das Leben als Veränderung auf einen neuen Zustand hin zu generieren. Dabei bestimmt Aristoteles das Wachstum als Veränderung des Organischen, das Denken als Veränderung des geistigen Zustands oder die Bewegung als eine Veränderung im Raum. Nichts bleibt, wie es ist, sondern strebt einem neuen Zustand zu und darum lebt es. Dass es sich verändert, ist durch die Kraft des Psychischen erklärlich. Die Seele ist keine göttliche Wirkung, sondern das Geheimnis des bewegenden Bewegers. Wie aber bewegt das Seelische, wenn keine Kraft außer ihr wirkt? Was ist die Substanz des Strebens, von dem ausgehend das Leben im Körper wirkt? Aristoteles greift zur Bestimmung dieser Substanz auf die, dem attischen Griechen geläufige Vorstellung vom *pneuma* zurück: denn »dasjenige, was [vom Seelischen her körperlich] in Bewegung setzt, muß über eine gewisse Kraft und Stärke verfügen. Es ist aber offensichtlich, daß alle Lebewesen ein angeborenes Pneuma besitzen«, so Aristoteles, »und durch dieses Pneuma stark sind.«⁵ Von welcher Art ist dieses *pneuma*, das im Dazwischen von Körper und Seele wirkt?

5 | Aristoteles: *Über die Bewegung der Lebewesen. Über die Fortbewegung der Lebewesen*, übersetzt und erläutert von Jutta Kollesch in: *Werke in deutscher*

Als bewirkende Kraft im (beseelten) Körper ist das *pneuma* als feinerer Atem, Odem oder Hauch bestimmt. Es vermittelt die seelisch bereitgestellte Form oder Idee von Wachstum und Bewegung, Leidenschaft und Denkfähigkeit. Der pneumatische Mediator bewegt sich gleichsam zwischen der Potentialität und Materialität des Körpers und der nichtorganischen und nichtgöttlichen Aktualität der griechischen Seele und verfügt »sowohl über eine (gewisse) Schwere im Vergleich mit den feurigen Substanzen als auch über eine (gewisse) Leichtigkeit im Vergleich mit den entgegengesetzten Substanzen«. ⁶ *Pneuma* ist stofflich ausreichend schwer, um zu bewegen, und doch zu leicht, um bewegt zu werden, und dabei als bewegte und bewegende Kraft ein feinerer Atem. Mit diesen stofflichen und doch flüchtigen Qualitäten erinnert das attische *pneuma* noch an die Totenseele, die im homerischen Epos die Körper durch den Mund verließ.

Das antike *pneuma* erscheint als gleichzeitig physischer und geistiger Impuls, der zwischen dem Materiellen und dem Immateriellen situiert ist und als Medium die Kraft des Lebens bereitstellt und überträgt. Vermittels des *pneuma* verschränken sich der geistige Wille oder die seelische Formidee mit der körperlichen Veränderung und dem organischen Leben. Die Vorstellung von Kraft selber scheint im Begriff des *pneuma* aufgehoben – verstanden in Worten der stofflichen *physis*, aber beschreibend die Aktivitäten der *psyche*. Diese Energie (*energeia*), die *pneuma* genannt wird, ist eine wahrhaft intermediale Kraft zwischen Stoff und Tiefe, Körperleben und Formidee – und es wird deutlich, dass die Frage nach der Substanz des Psychischen nicht nur eine Untersuchung der geistig-seelischen Grundbegriffe nach sich zieht, sondern mit der schillernden Bedeutung der Begriffe von Kraft, Energie oder Antrieb konfrontiert ist – jenen Mächten, die im Dazwischen der physischen und psychischen Dinge zu wirken scheinen.

MEDIALE SUBSTANZEN

Eine detaillierte Entwicklungsgeschichte der Begriffe und Substanzvorstellungen des Psychischen – vom antiken *pneuma* über den mittelalterlichen *spiritus* hin zum deutschen *Geist* und französischen *esprit* – bietet die Medi-

Übersetzung, herausgegeben von Hellmut Flashar, Bd. 17, Zoologische Schriften II, Berlin 1985, S. 20 (De Motu Animalium 10, 703a).

6 | Ebd., S. 21.

zinhistorikerin Marielene Putscher.⁷ Sie bestätigt, dass sich das *pneuma* als eine, aus dem Mythos entspringende, bildliche Vorstellung vom körperlichen Leben als Atem, Wind oder Luft in der Abgrenzung zu den altgriechischen Begriffen von *thymos* (Erregungen) und *nous* (Vernunft) formierte. *Pneuma* meinte damit die physischen Aspekte der seelisch motivierten Lebenskraft als stofflichem Atem. Die Ambivalenz von Seelischem und Physischem, Stofflichem und Luftigem versammelte sich im *pneuma*-Begriff, der dem Psychischen eine belebende Kraft verlieh. Diese atmende Kraft zwischen Seele und Körper war die Substanz des *pneuma*. Das lateinische *spiritus* beerbte das griechische *pneuma* auf dem Problemfeld der seelischflüchtigen Dinge und verschob dessen Bedeutung im christlichen Vorstellungsraum. Der mit christlichem Glauben angereicherte *spiritus* füllte die Vermittlungsposition zwischen göttlichen und irdischen Prozessen aus. Die religiöse Vorstellungskraft des Christentums sorgte für eine Wiederbelebung der göttlichen Kräfte, die – wie bei den homerischen Menschen – im Bereich des Seelischen wirkten. Die vielen und widerstreitenden Kräfte olympischer Gottheiten wurden durch die monotheistische Kraft des einen christlichen Gottes ersetzt und *Er* dirigierte nicht als physische Figur die mentalen Entscheidungsprozesse, wie seinerzeit Pallas Athene, sondern offenbarte sich figürlich allenfalls den Mystikern. Nicht anthropomorph, sondern als abstrakte Kraft wirkte *spiritus* zwischen göttlicher Allmacht und seelischem Leben und beseelte die christlichen Leiber mit frommer Vernunft. Doch auch das Andere der frommen Seele – der Wahnsinn – war im mittelalterlichen Vorstellungsraum von übernatürlichen abstrakten Kräften des Bösen motiviert. Als verdammte Seelen litten die Irren unter dem bösen Geist – dem *spiritus malus* – des Teufels oder dem Einfluss von Hexen. Satanische Besessenheit charakterisiert unvernünftiges Verhalten und diese »Wahrheit des Wahns« bringt den Ideengeschichtler Michel Foucault rückblickend dazu, an der Verrücktheit im Zeitalter der Inquisition eine religiöse, nicht eine psychische Erscheinung zu erkennen. Die Seinsweise der Verwirrung als Aberglaube sei im christlichen Vorstellungsraum in eine Begründung der Geschehnisse eingebettet, die sich von der neuzeitlichen Erklärung für Vernunft und Unvernunft so fundamental unterscheide, dass nicht von den gleichen Phänomenen gesprochen werden könne. Für Foucault wird die Psyche, die wir als Abweichung von der Norm des Gesunden kennen, erst in der Folge aus den Krankenhäu-

7 | Marielene Putscher: *Pneuma, Spiritus, Geist*, Wiesbaden 1973.

sern und Verwahrnstanalten der klassischen Moderne geboren.⁸ Im Mittelalter hingegen trat Wahnsinn als Teufelswerk und Vernunft als göttliche Beseelung auf. Der *spiritus sanctus* (der Heilige Geist) etablierte sich als begrifflicher Platzhalter für die fromme Verbindung zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Tugendseele. Als Medium zu Gott gehörte dieser Heilige Geist ebenso wie die teuflische Besessenheit in den Bereich der sakralen Erscheinungen, nicht der medizinischen Fakten des menschlichen Lebens. Die Seele konnte im christlichen Vorstellungsraum nicht erkranken, sondern in Aberglauben verfallen. In substanzialer Hinsicht war dem religiösen *spiritus* keinerlei stoffliche Bedeutung eigen. Weder war er als Organ in den menschlichen Körper eingeboren, wie homerisches *noös*, noch hatte er die stoffliche Qualität einer schweren Luftigkeit wie das *pneuma*. Die Substanz des *spiritus* war die rein metaphysische Kraft des Lebens, die der Mensch als sündiges Schicksal oder milde Gnade erfuhr.

Die pneumatisch-luftige Substanzidee der griechischen Seele ging allerdings im Laufe der Ideengeschichte nicht vollständig verloren, ebenso wenig wie die Vorstellung eines Seelenorgans. Die Ideen von einer stofflichen Seele und organischen Erdung des Geistigen floss in einen *spiritus*-Begriff ein, der sich parallel zur sakralen Bedeutung entwickelte. Das Wort spaltete sich, so Putschers bemerkenswerte Analyse, in ein metaphysisches und ein physisches Bedeutungsfeld. Neben dem abstrakten *spiritus* bildete sich ein konkreter *spiritus* heraus, der seine stoffliche Qualität gegenüber dem antiken *pneuma* zwar veränderte, doch ebenso konkret war wie dieser. Das Luftige des *pneuma* wurde im Mittelalter durch die Vorstellung von Flüssigem ersetzt. Der Begriff des *fluidum* tauchte auf und benannte die flüchtige Substanz der Kraft des Fließens. Dieses mittelalterliche Seelen-*fluidum* nun hing sehr konkret und organisch mit dem pulsierenden Herzen und warmen Blut des lebendigen Organismus zusammen. Blut konnte als Lebenssaft begriffen werden, und Blut zu geben oder Blut zu verlieren entwickelte sich zur wesentlichen Erfahrung, durch welche der mittelalterliche Mensch seiner seelischen Substanz oder deren Verlust gewahr wurde. Das Element der metaphysisch-physischen Zweifachbedeutung, wie es der *spiritus*-Begriff entfaltete, taucht im französischen *l'esprit* wie im deutschen *Geist* wieder auf, wenn einerseits die seelische Kraft und

8 | Vgl. zur Genealogie der Psyche die Arbeiten von Michel Foucault: *Geburt der Klinik*, Frankfurt a.M. 1988 sowie *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1973.

andererseits der alkoholische Gärprozess gemeint sind (Weingeist). Hier aber kommt eine weitere und neue sprachliche Konnotation in das Spiel der seelisch-psychisch-pneumatischen Begriffe: Das deutsche Wort *Geist* ist vom germanischen Wortstamm her mit dem Bedeutungsfeld des Unheimlichen verbunden. Mit diesem deutschen unheimlichen Beiklang im Geistigen ist nunmehr die Spur für das Denken Sigmund Freuds gelegt.

DAS UNHEIMLICHE DES UNBEWUSSTEN

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hob der Seelenarzt und Nervenforscher Sigmund Freud bei seinen Studien zur Hypnose und bei den Traumanalysen an, um ein dezentrales Konzept von Psyche zu postulieren. Es sollte maßgeblich für das abendländische menschliche Selbstverstehen des 20. Jahrhunderts werden. Aus der Perspektive Freuds war der moderne Europäer nicht von einer einzigen, holistischen Seele geprägt, sondern – ebenso übrigens wie die homerischen Griechen – von verschiedenen Aspekten des Mentalen. Das Konzept der antiken Seelenorgane findet sich zu einem gewissen Grad in den freudschen Instanzen von *Es* (Unbewusstsein), *Ich* (Bewusstsein) und *Über-Ich* (Gewissen) wieder. Freud betonte, dass die verschiedenen geistigen Fähigkeiten wie Denken, Fühlen, Wahrnehmen und Wollen nicht unter einem einzigen Begriff zusammengefasst werden könnten, ebenso wie das Wesen der Psyche nicht mit dem Wesen des Bewusstseins identisch sei.⁹ Denken, Fühlen, Wahrnehmen, Wollen und Triebe sind Aspekte der Seelenlandschaft, die zwischen sichtbarem Vordergrund und opakem Hintergrund changieren.

Anders, allerdings, als die aufgefächerte und ineinander übergehende Landschaft von Seelenbereichen und Körperteilen im homerischen Vorstellungsräum, war die freudsche Welt gleichsam in Himmel und Erde, Sichtbares und Unsichtbares unterteilt. Der Nervenarzt der Moderne ging von der seit dem attischen Griechenland vorherrschenden Prämisse aus, dass eine kategorische Differenz zwischen Geist und Materie existiere, um dann allerdings – innerhalb der Sphäre des Geistigen – die Phänomene des Seelischen zu differenzieren und eine qualitative neue Kategorie des Unheimlich-Unsichtbaren einzuführen. Freud schlug auf diese Weise eine neue Ordnung der Dinge in der Welt dessen vor, was zuvor als Seele be-

9 | Sigmund Freud: *Abriß der Psychoanalyse* (1938), Frankfurt a.M. 1970.

kannt gewesen war. Als Konsequenz dieser ontologischen Neuformation vermittelt nun die psychische Kraft, die zuvor als *pneuma*, *spiritus* oder Geist verstanden wurde, nicht länger zwischen Geist und Körper, sondern innerhalb des psychischen Apparates selbst. Sie hat auch nicht mehr direkt etwas mit dem Phänomen des Lebens zu tun, sondern sie organisiert die Seele selber. Zwischen den Instanzen von *Es*, *Ich* und *Über-Ich* tauchen Gewalten und Energien auf. Als Realität der Psyche kommt die Dynamik innerhalb des Apparats in den Blick: Psyche wird ontologisch als Kampf der Kräfte zwischen den Gewalten des Unbewussten, Bewussten und dem Gewissen konzipiert.

Als Konsequenz dieser innerpsychischen Kräftelehre unterscheiden sich die Vernünftigen und die Wahnsinnigen nur graduell voneinander – abhängig von der Balance ihrer psychischen Energien. Freud charakterisierte den Wahnsinn als geistige Krankheit und den Zustand einer psychischen Ausgeglichenheit als Gesundheit, doch nichtsdestotrotz entfalten sich abweichende Geisteszustände wie Neurosen oder Psychosen innerhalb derselben Entwicklungslinie wie normale Geisteszustände. Im Falle der Geisteskrankheiten ist der gesunde und zurechnungsfähige Ausgleich zwischen den Trieben des Unbewussten und den Ansprüchen des Gewissens aus den Fugen geraten. Der Wahnsinn als moderne Krankheit ist eine Entwicklungsstörung des Einzelindividuums. Unausgelebte Triebe steigern sich ins Unermessliche, Mechanismen der Unterdrückung halten sie im Zaum, um schließlich jenen Zustand seelischer Spannung zu erreichen, in dessen Folge sich die verborgenen Gewalten der unterdrückten Wünsche unvermittelt und unkontrollierbar in »Anfällen« oder »Wahnvorstellungen« ihren Weg an die Oberfläche des Bewusstseins bahnen. Gleichsam despotisch generiert sich die Triebstruktur, deren Balance mit den Anforderungen der Sitte nicht gefunden werden konnte. Die unheimliche Kraft als Spuren im Asphalt verfolgt jene Frau, die sich dieses Zeichens ihres Unbewussten nicht erwehren kann. Eine Politik der Instanzen scheint notwendig zu werden, um die Macht des *Es* wieder in die Balance zu bringen. Diese Politik der Instanzen führt in die Konzeption der Psychotherapie. Freud verstößt den unbalancierten Menschen nicht aus der Gemeinschaft der Gesunden und geißelt ihn nicht moralisch, aber er erklärt seinen Zustand für geisteskrank und beansprucht ihn zu heilen. Was wird in dieser Therapie der Seelenheilung zum Gegenstand der Behandlung gemacht – anders formuliert, was ist die Substanz der kranken Psyche? Während die Instanz des Bewusstseins als durchsichtig und ver-

ständig erscheint und das Gewissen auf moralische Standards der Gesellschaft zurückzuführen ist, bleiben die Triebe, Instinkte und Wünsche sowie deren plötzliche Ausbrüche opak. Wie von fremden Quellen gespeist scheint das kranke Individuum zu sein. Das *Es* des Unbewussten verkörpert die Qualitäten einer verborgenen unheimlichen Tiefe. »Das Reale ist unerkennbar«, notiert Freud (52). Einzig in Träumen und bei Hypnosen artikuliert sich die Stimme des Unbewussten verschlüsselt und weist kryptisch auf die Realität seiner Existenz.

Wie kann jedoch diese Substanz des Unbewussten in ihrem Sein verstanden werden? In dem Maße, wie *Es* in einem Prozess entschlüsselt werden muss, den Freud als »Psychoanalyse« entwirft, und dadurch, dass *Seine* Triebe geheimnisvoll verborgen sind, scheint das Unbewusste den menschlichen Geist von einer unfassbaren Position aus zu kontrollieren. Die Dimension des Unheimlichen entsteht jenem Arrangement, in dem das Unbewusste zugleich fordernd, unfassbar und willkürlich ist – eine bizarre Macht. Die Psychoanalyse als eine Praxis der Dechiffrierung der verborgenen Wahrheit einer gegebenen Konstellation des Psychischen – ob nun gesund oder krank – offenbart dem Patienten die Realität seines Unbewussten als Existenz jenseits des Fassbaren. Die Substanz des Psychischen scheint das Unheimliche zu sein: Stammelnde Spuren und beklemmende Phantasien weisen auf die geheimen Triebe und deren Wahrheit. Sie bedürfen der hermeneutischen Auslegung. Der psychische Apparat wird in der Praxis der Psychoanalyse durch den Prozess des Analysierens erfahrbar und darin in seiner unheimlichen Substanz realisiert. Diese freudsche Substanz des Unheimlichen scheint aber nunmehr von einer neuen Psyche und anderen Substanzen verdrängt zu werden.

DAS SYSTEM DER NERVEN

Schon C.G. Jung als Nachfolger und Kritiker Freuds polemisiert in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts gegen die naturwissenschaftlichen Ansätze, das Psychische als Körperphänomen zu konzeptualisieren – als ob die Psyche bloß ein irrelevanter Dunst sei, der aus der biochemischen Struktur der Proteine aufsteigt. Die neurowissenschaftlichen Prämissen wurden schon zu dieser Zeit als Gefahr für die Hermeneutik der Psyche angesehen und tatsächlich hat inzwischen das neurowissenschaftliche Verstehen von Bewusstsein und »geistiger Unordnung« umfassend an Bedeutung

und Einfluss gewonnen. Möglicherweise halten die meisten Menschen das Unheimliche der Triebe für eine altmodische Idee des Abendlandes und erfahren ihren psychischen Apparat nicht länger als Balanceakt zwischen Unbewusstsein, Bewusstsein und Überbewusstem. Selbstbewusstsein wird als neuronales Phänomen wahrgenommen und mentale Verwirrung als funktionale Störung. Was aber charakterisiert die ontologische Dimension dieses Systems im Unterschied zur Tiefenstruktur des Unbewussten?

Die alte Psyche verstanden als Phänomen jenseits von Körperlichkeit wird ersetzt durch das neuronale System, begriffen als materielle Struktur. Freud hatte das körperliche Nervensystem als unbedeutende, bloß materielle Vorbedingung des Geistigen betrachtet. Nach Einschätzung von Daniel C. Dennett, einem US-amerikanischen Wissenschaftstheoretiker, gehört demgegenüber die alte kategorische Trennung zwischen Geist und Materie zur Gruppe der falschen ontologischen Ideen in der abendländischen Geistesgeschichte. Sie muss durch die strukturelle Einheit des neuronalen Systems ersetzt werden, das Körper und Seele gleichermaßen vertritt und durch verschiedene Stadien dessen, was nunmehr »Komplexität« genannt wird, Bewusstsein erzeugt.¹⁰ Das menschliche und tierische Bewusstsein unterscheidet sich in der Folge unterschiedlicher Komplexitätsstufen graduell nicht kategorisch. Körper und Geist bestünden aus der gleichen Substanz, die nicht eigentlich als Materie, sondern als Struktur begriffen gehörten. Wahnsinnige leiden unter einer Verletzung dieser Struktur, die »Unordnung« erzeugt. Geisteskrankheit ist zur *mental disorder* geworden. Ironisch spricht Dennett rückblickend vom »Mythos der zweifachen Überführung« zwischen körperlicher und geistiger Wahrnehmung, welche das alte Modell von der kategorischen Trennung zwischen geistiger Psyche und materiellem Körper dominierte: In diesem Mythos würden die physikalischen Ereignisse von Licht, Schall oder Temperatur durch die Sinnesorgane in nervliche Signale überführt und diese Impulsketten wiederum an einem besonderen zentralen Ort im Körper in ein gewisses anderes Medium, das Medium des Bewusstseins, überführt. In diesem anderen Medium des Bewusstseins hätten nun die relevanten geistigen Prozesse stattgefunden. Alles, was das Bewusstsein dagegen in Wirklichkeit besitze, sei seine Struktur der Nerven und die immer gleichen elektrischen Impulse, die durch die langen Äste der Nervenzellen wanderten und an den Syn-

10 | Daniel Dennett: *Kinds of minds: towards an understanding of consciousness*, London 1996.

apsen durch Neurotransmitter gehemmt oder weitergegeben würden. Im Zeitalter der neuronalen Systeme sind die neuronalen Netzwerke selber, durch ihre komplizierte Struktur und darin transformative Kraft, der Hafen des Bewusstseins und entsprechend auch der Sturm der Verwirrung. Das Gehirn erstellt sich seine Realität – genauer das normale oder idiosynkratische Bewusstsein von Realität – auf der strukturellen Grundlage seines neuronalen Systems. Für den Gehirnphysiologen Gerhard Roth bedeutet diese Kraft der Selbstorganisation des neuronalen Nervensystems, dass von einem mentalen Konstruktivismus ausgegangen werden müsse, in dem die Welt als Aktivität des Nervensystems erstellt würde.¹¹ Diese Konstruktion funktioniert im Vergleich zur Norm der umgebenden Hirnkonstruktionen unauffällig oder sie misslingt als Unordnung und Wahn.

Kein verborgener Trieb, keine heimliche Energie, kein unbewusstes Begehren bringen die Psyche aus dem Gleichgewicht, sondern ein physikalischer – präziser ein struktureller oder funktionaler Fehler im neuronalen System verursacht Abweichungen in der Wahrnehmung oder abnormes Verhalten. Aufgrund dieser Strukturfehler erkennt der Mann in seiner Gattin einen Hut. Die Substanz der psychischen Energie hat eine systemische Qualität erhalten, die, in biochemischen Begriffen konzeptualisiert, den Fluss von Impulsen durch hemmende oder verstärkende Reaktionen regelt. Eine Behandlung mentaler Unordnung greift an dieser biochemischen und kybernetischen Logik in die Systematik der neuronalen Netzwerke ein und hemmt oder stimuliert deren Selbstorganisation.

Der biochemische Apparat der Psyche – der als Apparat der psychischen Instanzen bekannt geworden war – konvertiert in ein komplexes System von Reaktionen, Verbindungen und gehemmten oder angeregten Aktivitätszuständen. Ontologisch gesehen erzeugt Aktivität selber das Dasein der Psyche, indem sie das System als solches konstituiert. In diesem Sinne beeinflusst jede Manipulation das System und seine Realität nicht auf der Ebene der Materialität, sondern innerhalb der Dimension seiner systemischen Aktivität. Im Vergleich zum freudschen Konzept der Psyche kann im Bereich des neuronalen Systems keine Hierarchie der Instanzen mehr unterschieden werden, sondern ein rangloses Spiel der Verbindungen ist aktiv. Was ist der Unterschied zwischen einem System der Nerven und den Instanzen der Psyche? Anstelle der balancierten psychischen Autoritäten – aufsteigend von der Tiefe des *Es* bis hin zu den Gefilden

11 | Gerhard Roth: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt a.M. 1997.

des *Über-Ichs* – impliziert das neuronale System die Vorstellung von einer strukturellen Topografie der Psyche, welche auf der ontologischen Ebene der Interaktivität und Verbundenheit existiert. Anstelle der psychischen Untiefe erklärt »mentale Unordnung« das Problem.

Die topografische oder strukturelle Qualität des Nervensystems erweist sich als ebenso revolutionär wie die Entdeckung der Tiefe im 5. vorchristlichen Jahrhundert. Sie fügt ein kategorisch neues Verständnis von psychischer Substanz zu den bestehenden Ideen des Psychischen hinzu. Die Vorstellung von Geist und Körper als einem biochemischen und neuronalen System ist in dem Maße nicht einfach reduktionistisch, wie sie das Psychische nicht simpel auf Materie reduziert, sondern Geist und Körper auf einer neuen systemischen und konstellativen Ebene konzipiert. Tiefe ist dem neuronalen System ebenso fremd, wie sie den antiken Organen der seelischen Qualitäten fremd war. Aber neue ontologische Qualitäten wie Komplexität und Interaktivität tauchen auf und unterstützen eine Existenz des Psychischen, die mit dem Begriff des Systems definierbar wird. Wir existieren geistig, weil wir ein System am Arbeiten haben. Und wir beginnen gerade erst zu spüren, was es für das Selbstverstehen der Menschen bedeutet, wenn geistige Gesundheit und psychologische Abweichung in Begriffen von biochemischer Reaktion – oder mehr noch – als topografische Qualität des Systems und Stufe der Komplexität wahrgenommen und für wahr genommen werden.