

Humanae animae competit uniri corpori

(S. Th. I q. 51 a. 1 c.)

Überlegungen zu einer Philosophie des menschlichen Ausdrucks

Von Georg Trapp S. J.

Vorbemerkung. Der vorgestellte Satz aus der theologischen Summe des hl. Thomas v. Aquin soll nicht mehr so sehr exegetisch erklärt werden, als vielmehr die Thematik der folgenden Überlegungen anklängen lassen. Die Überlegungen selbst entspringen einer Begegnung neuzeitlicher Psychologie mit der scholastischen Lehre vom Menschen als Leib-Seele-Einheit. Es gehört zum Wesen einer solchen Begegnung, daß Fragestellung und Versuch der Beantwortung von den sich begegnenden Partnern immer schon beeinflußt sind; so wollen wir auch nicht meinen, daß die darzustellenden Ableitungen aus dem Gedankengut scholastischer Philosophie apriorische Entwicklungen wären, noch daß die philosophische Deutung moderner ausdruckskundlicher Psychologie von einzelwissenschaftlichen Daten allein her sich anbiete.

I. Die „Wissenschaft vom Ausdruck“

Das Leib-Seele-Problem. Durch alle Phasen der Geschichte der Philosophie geht das Bemühen um eine Erhellung der Beziehungen zwischen dem leiblichen und dem geistig-seelischen Sein des Menschen. Den erfahrbaren Ausgangspunkt bietet die Tatsache, daß der Mensch Lebensvorgänge wahrnimmt, die ihn in Abhängigkeit oder jedenfalls Verwandtschaft mit den vegetativen und sensitiven Naturbereichen stellen, während er in seinem Selbstbewußtsein, in seinem Denken und in der Freiheit der Entscheidung eine Eigenständigkeit erlebt, die ihn über seine Umwelt und in einem bestimmten Maße auch über seine eigene Leiblichkeit erhebt. Gleichfalls erfahrbar ist die andere Tatsache, daß zwischen den beiden — vorerst einmal getrennt betrachteten — Bereichen der menschlichen Natur Beziehungen gegenseitiger Einflußnahme bestehen. Dieser vorgegebenen Erfahrungswirklichkeit gemäß stellt sich das Anliegen der Leib-Seele-Forschung als die Bemühung um die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten einer solchen Zwei-Einheit dar. Wo diese Frage nicht schon mit einer ganz bestimmten Auffassung von „Seele“ mitbeantwortet ist, gehen alle Lösungsversuche mehr oder weniger von einer empirischen Zweieit aus, die sie als solche dann für endgültig anerkennen oder aber auf Gemeinsames zurückzuführen suchen.

Bei all diesen Versuchen handelt es sich immer wesentlich einmal um die Bemühung, eine wissenschaftlich haltbare und philosophisch widerspruchsfreie Auffassung von einer Ursache-Wirkung-Bezogenheit zu bekommen; dann aber um die Darstellung des Wesens von geistigem bzw. seelischem Sein einerseits und körperlichem Sein andererseits. Selbst für Systeme, die ausdrücklich von einer Ursache-Wirkung-Bezogenheit abrücken, ist die Vorstellung von einer solchen doch insofern von Bedeutung, als sie sich in der Auseinandersetzung auf deren angebliche Unmöglichkeit berufen.

„Kausalität“ wird dabei durchgängig in wesentlich naturwissenschaftlicher Orientierung im Sinne des Schulbegriffes der *causa efficiens* gesehen, die in sich beschlossen und gegründet einen ebensolchen Bestand außerhalb ihrer selbst durch ihr Tätigsein hervorruft oder beeinflußt.

Bezüglich der Auffassung vom Wesen des geistig-seelischen und des körperlichen Seins aber erscheinen alle diese Theorien vor die Entscheidung gestellt, ob sie „physisch“ und „psychisch“ als schlechthin wesensverschieden und folgerichtig den Abstand zwischen beiden als unüberbrückbar auffassen oder aber eines auf das andere einfachhin zurückzuführen bestrebt sind¹.

Ausdruckswissenschaftliche Lösungsversuche. Wo die Lehre von einer psychophysischen Parallelität im Sinne der Identitätsphilosophie² das psychische und das physische Geschehen auf ein gemeinsames Grundsubstrat zurückführte, das im Geschehen beider Reihen zur Erscheinung komme, war eigentlich schon das Problem des „Ausdrucks“ angerührt. Einmal aber handelte es sich nicht um jene Art von Ausdruck, die die neuzeitliche Ausdruckspsychologie meint: denn die seelischen Gegebenheiten waren ja wie das körperliche Geschehen selbst Ausdruck und Erscheinung und so wieder nur die eine Seite eines gemeinsamen Wirkgrundes. Zum anderen aber ist gerade in der Betonung einer metaphysisch aufgefaßten Identität jener Ausdruck als „Erscheinung in einem anderen“ aufgegeben, ja dieses Anderssein sollte gerade aufgegeben werden, weil Kausalität im Ganzen einer physikalisch-chemisch gedeuteten Natur Seinsarten so verschiedener Struktur zusammenzufassen nicht zulassen wollte.

¹ Vgl. zum Ganzen: L. Busse, Geist und Körper, Seele und Leib, Berlin 1903; H. Driesch, Leib und Seele, Leipzig 1923; R. Reininger, Das Psychophysische Problem, Wien 1916; A. Wenzl, Das Leib-Seele-Problem, Leipzig 1933.

² Hier schließt mit der Entstehung einer empirischen Psychologie der Panpsychismus Fechners an, dem die eigentliche Wirklichkeit das seelische Sein ist, dessen Wirken von leiblichen Erscheinungen begleitet wird. Vgl. Elemente der Psychophysik, 2 Bde, 1860. Ferner zur Theorie eines universellen Panpsychismus: Zend-Avesta, 3 Bde, 1851, und: Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, 1879.

Wenn dagegen Wundt die Grundidee des Parallelismus dahin charakterisiert, „daß es an und für sich nur eine Erfahrung gibt, die jedoch, sobald sie zum Inhalt wissenschaftlicher Analyse wird, in bestimmten ihrer Bestandteile eine *doppelte* Form wissenschaftlicher Betrachtung zuläßt: eine *mittelbare*, die die Gegenstände unseres Vorstellens in ihren objektiven Beziehungen zueinander, und eine *unmittelbare*, die sie in ihrer anschaulichen Beschaffenheit inmitten aller übrigen Erfahrungsinhalte des erkennenden Subjekts untersucht“³, so ist unseres Erachtens — unbeschadet der hier nicht zur Frage stehenden metaphysischen Voraussetzungen des Autors — schon das Problem angerührt, das wir wesentlich als solches des Ausdruckes bezeichnen werden.

In das eigentliche Problem des Ausdruckes im Sinne der neuzeitlichen Ausdruckskunde mündet die von Wenzl vorgeschlagene Synthese von Parallelismus und Wechselwirkungslehre, die die Schwierigkeiten, die sich aus den bislang vertretenen Auffassungen von Kausalität und einer absoluten Wesensverschiedenheit oder aber einer gleich absoluten Identität von Geist und Körperlichkeit ergeben haben, zu vermeiden sucht⁴.

Etwa gleichzeitig wurde von seiten der empirischen Psychologie auf Grund der Forschungsergebnisse einer Ausdruckskunde durch die Einführung des Begriffes einer „polar-koexistenziellen“ Zusammengehörigkeit von Leib und Seele der Leib-Seele-Zusammenhang in gewolltem Gegensatz zu den üblichen Kausaltheorien wie auch zu den Auffassungen von einem beziehungslosen Nebeneinander gesehen⁵.

Der Begriffsinhalt „Ausdruck“. Soweit wir im folgenden von Formulierungen ausgehen, die durch Klages in die systematische Psychologie eingeführt wurden, steht dabei nicht zur Frage, wie die geisteswissenschaftlichen Voraussetzungen und die philosophischen Deutungen der Einzelbefunde in der Theorie von Klages zu beurteilen sind. Es sollen lediglich die Bemerkungen über das Wesen von „Ausdruck“

³ W. Wundt, Grundriß der Psychologie, 5 1902, 389.

⁴ Vgl. A. Wenzl a. a. O. 43; 101 f.

⁵ Ph. Lersch, Gesicht und Seele, München 1932. So z. B.: „... ob es denn der Erfahrung gegenüber überhaupt gerechtfertigt ist, ... die körperlichen Phänomene ... und das rein seelische Zumutesein ... in ein *Kausalverhältnis* zu stellen. Die Tatsachen der Selbstbeobachtung erfordern es vielmehr, hier eine durchaus eigenartige Beziehung ... einer polaren koexistenzialen Zusammengehörigkeit ... (anzunehmen) ... Wenn wir immer wieder versucht sind, die körperlichen Erscheinungen vor allem der Gemütsbewegungen und das seelische Erlebnis in das Verhältnis von Wirkung und Ursache zu setzen, wenn es uns schwer fällt, uns hier das tatsächliche Ineinander-fundiert-sein, die polare existenziale Verbundenheit vorzustellen, so trägt die Schuld hieran der unserem Denken eingewurzelte Dualismus von Leib und Seele.“ 15 f.

festgestellt werden, die für den hier vorgegebenen Zusammenhang fruchtbringend zu sein scheinen.

„Ausdruckserscheinung“ ist jeder Vorgang, „der uns Lebendigkeit seines Trägers entweder wahrzunehmen oder zu erschließen ermöglicht“⁶. „Es gibt in allen Bewegungen jedes Menschen etwas, das sie von denen jedes anderen unterscheidet und folglich dem Wesen entstammt, von dem die verschiedenen Wollungen samt ihren zuständigen Voraussetzungen bloß wechselnde Formen sind.“⁷ Ausdrucksbewegung ist „Modelung einer Haltung oder Bewegung, die als Antriebsbewegung oder Antriebshaltung bestimmt werden kann . . .“, es „wechselt . . . die Miene der Antriebsbewegung mit dem Wechsel der Lebenszustände, und diese Miene oder dieses Gesicht ist die — Ausdrucksbewegung“⁸. Von innen her gesehen, stellt sich diese Wirklichkeit so dar, daß „der lebendige Leib nicht sowohl eine körperliche Raumgestalt ist als vielmehr ein ortsbestimmtes Bewegungssystem“⁹. „Den ganzen Menschen beständig durchrollend modelt sein seelischer Eigenpuls jeden Zug seines Mienenspiels wie jede Bewegung seiner Finger, beprägt mit seinem Rhythmus jede Hantierung.“¹⁰ Damit drückt „die beliebige Willkürbewegung . . . ungewollt die Persönlichkeit des Wollenden aus“¹¹. Die Ausdruckserscheinung selbst ist „Gleichnis der unmittelbar verständlichen Antriebsbewegung“¹². Damit hat „die Erforschung des Ausdrucks überhaupt und somit aller Ausdruckserscheinungen . . . zu beginnen bei der Ausdrucksbewegung oder noch besser bei der uns allergeläufigsten Form der Spontanbewegung, d. i. der gewollten Bewegung“¹³. Zum Sachbereich der Ausdrucksbewegungen gehören nicht nur die eigentlichen „expressiven Bewegungen“, die motorischen Erregungen entstammen, sondern auch die „viszeralen Erregungen“, wie etwa Schwankungen in der Art und Geschwindigkeit des Pulses, Änderung der Pupillenweite, Reaktionen des Innersekretoriiums¹⁴. Die Grundkonzeption der Ausdruckswissenschaft wird so formuliert: „Der Leib ist die Erscheinung der Seele, die Seele der Sinn der Leiberscheinung“¹⁵. Daher trägt auch die Ausdrucksbewegung „ihren Sinn in sich selbst und wird, . . . soweit sie verständlich ist, verstanden ohne Hinblick auf Daten der Außenwelt ihres Trägers“¹⁶. Daß jedoch die Erscheinung wirklich verstehbarer Ausdruck für ein Fremdsjekt werden kann, liegt darin begründet, daß „der Ausdruck eines Lebenszustandes . . . so beschaffen“ ist, „daß seine Erscheinung den Zustand hervorrufen kann“¹⁷. Dieser Umstand führt zur „Annahme polarer Entsprechung der Erscheinung von Lebensvorgängen zu den Lebensvorgängen, die von der Erscheinung angeregt werden in ihrem Empfänger“¹⁸. Das Ausdrucksgeschehen in seiner Gesamtheit endlich ist für den Menschen „Darleben seines inneren Kosmos“¹⁹.

⁶ L. Klages, Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck, Leipzig 5 1936, IV.

⁷ A. a. O. 31.

⁸ A. a. O. 11. „Antriebsbewegung“ ist in der Terminologie von Klages nicht transitiv gemeint, sondern als (inneres) „Angetriebenwerden“.

⁹ A. a. O. 75.

¹² A. a. O. 239.

¹⁵ A. a. O. 6.

¹⁸ A. a. O. 8.

¹⁰ A. a. O. 36.

¹³ A. a. O. 20.

¹⁶ A. a. O. 7.

¹⁹ A. a. O. 160.

¹¹ A. a. O. 28.

¹⁴ A. a. O. 10.

¹⁷ A. a. O. 7.

Über die Gesetzlichkeit des unmittelbaren Ausdrucksgeschehens hinaus gilt dann das Gesetz der „Darstellung“. Erscheinungsformen in Gestik und Pantomimik, die „aus der bloßen Antriebsgestalt nicht hinlänglich“²⁰ folgen, weisen auf den „Darstellungswert“ hin, „den für den Menschen — und allerdings nur für ihn — Bewegungen, Linien, Farben, Klänge, Düfte usw. besitzen“²¹. Es handelt sich hierbei um Darstellungswerte des Sinnenraumes, wie oben—unten, eng—weit, hell—dunkel u. a. m., die der Erscheinung von ursprünglich nicht sinnhaften Gehalten dienen. Die Darstellungsgesetzlichkeit ist über jene des Ausdrucks im eigentlichen Sinn hinaus eine eigentümlich menschliche Gegebenheit, was sich vor allem darin offenbart, „daß von den Haltungen und Bewegungen, die Seelisches unbewußt *darstellen*, keine einzige vorkommt innerhalb des Tierreiches, mit dem der Mensch doch so viele Übereinstimmungen aufweist in den Haltungen und Bewegungen, die Seelisches unbewußt *ausdrücken*“²².

Von den Wirklichkeiten des Ausdrucks und der Darstellung in ihrer Gesamtheit her kommen wir „zum Begriff eines Wesens (der Seele), das mit dem Geschehen schlechthin zusammenfällt und dergestalt allerdings nur noch mittelbar Erscheinungsbedingung ist, indem es zum Behuf des Erscheinens, plotinisch gesprochen, der Materie als eines ‚Aufnahmeortes‘ bedarf“²³.

In Anbetracht der betonten Festlegung des Ausgangspunktes für das Verstehen von Ausdruckserscheinungen vom Sinn der Ausdrucksbewegungen her, sehen wir uns schließlich noch vor die Frage gestellt, ob und inwieweit die menschliche Leibgestalt als solche selbst als „Be-

²⁰ A. a. O. 239.

²¹ A. a. O. 240.

²² A. a. O. 242. Ausdruckserscheinung und Darstellung wären ihrer formalen Struktur nach vor allem darin unterschieden, daß letztere beim Versuch reflexiver Deutung des „Umweges“ über die Raum-Zeit-Symbolik einer bestimmten Bewegung oder Bezeichnung bedürftig erscheint, während erstere in unmittelbarer Evidenz mit dem erscheinenden Sinn verbunden ist. Das „Zeichen“ der Darstellung wäre nicht voll im Sinne von *signum „naturale“* zu nehmen, würde jedoch mehr als nur *signum „arbitrarium“* bedeuten.

²³ A. a. O. 128. Aus dem Zusammenhang kann geschlossen werden, daß Kl. mit dieser Formulierung den Seelenbegriff nicht schon einfachhin im Sinne der klassischen Aktualitätspsychologie gemeint wissen will. Für unsere gegenwärtige Fragestellung ist eine nähere Untersuchung nicht von Bedeutung. Ebenso wenig brauchen wir dazu Stellung zu nehmen, inwieweit Kl. gerade ein spezifisch plotinisches Gedankengut übernimmt, wenn er die für unsere Frage bedeutsame Feststellung eines Materie-Bezuges macht. — Zum Begriff der Erscheinungen vgl. A. Vetter: „... Äußerungsfeld eines Wesens, als Ort seiner deutbaren Enthüllung. Dieser Bestimmung, derzufolge das Wesen sich auf zuständige Weise in der Erscheinung selbst bekundet, also nicht abgetrennt, ‚hinter‘ ihr steht, aber auch nicht mit ihren äußeren ‚Daten‘ zusammenfällt“: Ausdruckswissenschaft. Zur Klärung ihrer Grundlagen durch Klages, in Zeitschr. f. ang. Psychol. u. Charakterkunde 53 [1937] 234.

wegungsspur“²⁴ aufgefaßt werden könne, d. h. also als beharrendes Ergebnis oder doch Mitergebnis einer Bewegung, die als solche nicht mehr beobachtbar ist.

Wir werden damit auf einen Tatbestand aufmerksam, der bisher noch nicht formell zu besprechen war: die Bedeutung des „Zeichens“ für das Verstehen einer Ausdruckserscheinung. Im allgemeinen unterscheidet die Ausdruckskunde drei Hauptgruppen von möglichen Zeichen sinnlich-seelischer Ausdruckserscheinungen, und zwar die Spontanzeichen, die Effektivzeichen und die Signifikativzeichen. Erstere bezeichnen alles das, „was wir als körperliche Ausdrucksvorgänge und Ausdrucksbewegungen kennen. Beispiele sind etwa der Schrei des Entsetzens, die Pulsbeschleunigung im Zustand der Angst, das Erröten der Scham, das Weinen der Trauer, das Lachen der Heiterkeit und die aufrechte Haltung des Stolzes“²⁵. Bei diesen Zeichen ist für unsere Untersuchung bedeutsam, daß kein Zwischenglied — weder intentional als bewußte Setzung noch objektiv als sachlich scheidbares Übergangsglied — von innen nach außen gegeben ist. Innere Befindlichkeit, die sich äußert, und äußere Erscheinung sind unmittelbar ineinandergreifende Gegebenheiten, die ein Ganzes bilden. Es ist in ihnen die „Beziehung zwischen Zeichen und bezeichnetem Inhalt von der besonderen Art eines polaren koexistentialen Zusammenhanges . . . Das Eigentümliche der koexistentialen Zusammengehörigkeit der Pole besteht . . . darin, daß der eine in der spezifischen Eigenart seiner Existenz bestimmt ist durch die Nachbarschaft des anderen und umgekehrt“²⁶. — Bei den Effektivzeichen ist die „Relation, in der . . . das sinnliche Zeichen zum seelischen Geschehen steht . . . diejenige einer Wirkung, eines Effektes, der bei einem psychischen Geschehen als Veränderung im Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt herauspringt“. Es werden hier „auf Grund eines Zusammenhanges der Auswirkung seelischer Vorgänge sinnlich wahrnehmbare Phänomene, sofern sie nicht als Geschehnisse an einer psychophysischen Person selbst vorgefunden werden, zu verstehbaren Zeichen für vergangene, seelische Ereignisse“²⁷. Bei den Signifikativzeichen endlich beruht die „Relation zwischen Zeichen und Bezeichnetem“ darauf, „daß auf der Seite dessen, der das Zeichen hervorbrachte, die Absicht eines Hinweises auf etwas Gemeintes bestand“²⁸.

²⁴ Zur Unterscheidung von „innerer Bewegtheit“ und „Bewegungsspur“ vgl. Klages a. a. O. 253. Klages selbst unterscheidet „Bewegungsphysiognomik“ und „Organphysiognomik“: a. a. O. 219.

²⁵ Ph. Lersch, *Gesicht und Seele*, München 1932, 14.

²⁶ A. a. O. 14.

²⁷ A. a. O. 13 (so etwa eine vorgefundene ausgebrannte Herdstelle; wenngleich von Lersch in diesem Zusammenhang nicht genannt, ist hier auch an das Bild der Handschrift als Bewegungsspur zu denken).

²⁸ A. a. O. 14.

Für Lersch gehören nur die Tatbestände der ersten Gruppe von Zeichen als Ausdruckserscheinungen in den Bereich der von ihm gemeinten Wissenschaft vom „Ausdruck im engeren Sinne“; nur hier finde sich Ausdruckserscheinung „als ein in der Sphäre des sinnlich Wahrnehmbaren sich vollziehender Vorgang, der zu einem seelischen Geschehen im Verhältnis des polaren koexistentialen Zusammenhanges steht“²⁹. Da unsere Aufgabe hier nicht so sehr darin besteht, den Sachbereich einer Ausdruckswissenschaft zu umreißen, als vielmehr zu untersuchen, inwieweit Ausdrucksdaten Wege zum Verständnis der Leib-Seele-Struktur weisen können, möchten wir doch glauben, daß auch das Sosein der beiden anderen Zeichengruppen in seinem Werden und in seiner formalen Prägung für den zu kennzeichnenden Zusammenhang von Leib und Seele recht aufschlußreich sei. Wenn etwa Lersch sagt: „das statische Gepräge eines Gesichtes kann also nur dann ausdruckswertig sein, wenn es sich als feste Spur mimischer Geschehnisse herausgebildet hat und auf diese hinweist“³⁰, so liegt gerade in diesem „nur dann“ ein Wegweiser zu weiterer Untersuchung, ob nicht bei der Statik des menschlichen Körpers von Ausdruckspuren die Rede sein muß, inwieweit also der menschliche Leib in seiner Erscheinung — ausdruckspsychologisch gesehen — ausdrucks haltig ist, und inwiefern er — jetzt ausdrucksphilosophisch gemeint — Ausdruck des Wesens ‚Mensch‘ ist. Denn wenn die statische Erscheinung eines Menschen, die „architektonische Eigenart“ des Körpers, „die bedingt ist durch die morphologische Eigenart der Knochen, der Gewebe und der Fettschicht“³¹, als Ergebnis eines entelechialen Prozesses anzusehen ist, dessen Entelechie die Seele ist, dann erscheint es widerspruchsfrei, diese ganze Erscheinung als grundsätzlich ausdrucks haltig zu postulieren, jedenfalls im Sinne einer Ausdrucksspur.

Nun ist aber zu fragen, *was* denn am Menschen wirklich statisch ist. Hier müßte bei der Physiologie und Anatomie die einzelwissenschaftliche Erfahrungsgrundlage dafür erfragt werden, ob die Körperkonstitution von einem gewissen Zeitpunkt an festliegend oder wesentlich prozessual im Sinne einer an- und absteigenden Lebenskurve innerhalb ihres individuellen Spielraumes ist. Von hier aus würde sich dann die Stellungnahme ergeben müssen zu der Auffassung, „daß das aktuelle seelische Geschehen mit körperlichen Erscheinungen, und zwar Innervationsgeschehnissen in koexistenzieller Verbundenheit, steht“, daß aber „nie zwischen einer dauernden Körperform, sofern sie auf der architektonischen Eigenart eines Menschen beruht, und einer Disposition zu seelischen Erlebnissen die Relation eines polaren koexistentialen Zusammenhanges bestehen“ kann, „die allein das

29 A. a. O. 19.

30 A. a. O. 23.

31 A. a. O. 42.

Recht verleiht, von Ausdruckserscheinungen im eigentlichen Sinn zu sprechen“³².

Selbst wenn man jedoch den Bereich der eigentlichen Ausdruckskunde im bezeichneten Sinne einschränkt, bleibt es offensichtlich sinnvoll, neben Ausdruckswissenschaft als „Deutung des lebendigen Bewegungsspieles“ Physiognomik als Deutung der „gewachsenen und gegliederten Leibgestalt“³³ zu nehmen und von ihr wesentliche Aufschlüsse für den Leib-Seele-Zusammenhang zu erwarten, wie auch von einer anderwärts begründeten Leib-Seele-Theorie her ausdrucks-wissenschaftliche und physiognomische Einzelheiten in größere Zusammenhänge einzuordnen.

Wenn wir nun nach Feststellung dieser sachlichen Daten das Ausdrucksgeschehen seinen wesentlichen Gegebenheiten nach zu umreißen versuchen, können wir etwa so sagen: Ausdruck ist Äußerung und so als Äußerlichwerden schon der Wortgestaltung nach letztlich nur sinnvoll als Geschehen an einem oder als Tun eines vorerst oder überhaupt wesentlich Inneren. Damit ist schon Ausdruck formell bezeichnet als Darstellung „in einem anderen“, insofern das Geäußerte aus dem ihm vorgängig zugehörigen Bereich getreten ist³⁴.

Der tatsächliche Gebrauch des Begriffes ‚Ausdruck‘ ist nicht erklärbar, wenn nicht ein transsubjektiver Aspekt mitgedacht wird: zur Kenntnisnahme geeignete Darstellung. Jedoch ist die Gegebenheit der Erscheinung für einen anderen lediglich Folge, nicht aber Sinn von Ausdruck. Denn sich im Körperlichen darzuleben, ist auch ohne Bezug auf einen anderen sinnvoll.

In mehr abgeleiteter Folge ergeben sich darüber hinaus zwei weitere Feststellungen:

Die innere Struktur des Ausdrucksgeschehens stellt sich immer als ein Anderswerden gegenüber einem vorhergehenden Zustand dar. Auch wo das „Zeichen“ der Erscheinung als bereits erstarrtes Ergebnis wahrgenommen wird, kann es nur ganz verstanden werden, wenn es als „Spur“ in seinem Werden nachvollzogen wird. Durch den Charakter der Bewegung ist damit die Beziehung zu Raum und Zeit gegeben.

Die Tatsache der „Erscheinung in einem anderen“ muß zur Voraussetzung ihrer inneren Möglichkeit haben, daß dieses Andere in

³² A. a. O. 22 f.

³³ A. Vetter, *Natur und Person*, Stuttgart 1950, 27. — Klages selbst sagt: „Wie sollte ein Eigenwesen nicht in unablässiger Wandlung begriffen sein, wenn doch sein Leib völligen Stillstand der Vorgänge in ihm nicht den tausendsten Teil der Sekunde zuläßt“: a. a. O. 74.

³⁴ Vgl. dazu A. Vetter: „Die Auffassung der leiblichen Gestalt . . . als Erscheinung weist auf ein lebendiges ‚Wesen‘, das sich darin sowohl offenbart als auch verbirgt — und in diesem Doppelsinn allein faßbar wird“: a. a. O. 113 f.

einem Ordnungsgefüge zum inneren Sinn der Erscheinung steht. Sonst könnte es nicht ‚Ausdruck‘ werden.

Alles in allem genommen ist nun aber als sehr wesentliches Ergebnis formaler Art dem ausdruckskundlichen Deutungsversuch des Leib-Seele-Bezuges zu entnehmen: Leiblichkeit ist von der Seele her zu verstehen und die Sonderart des Wesens ‚Seele‘ kann von deren Leibbezug her aufgefaßt werden. Leib und Seele stehen also nicht beziehungslos nebeneinander, noch wirken sie als in sich geschlossene Bereiche aufeinander. Vielmehr wird die Leibgestalt erst sinnvoll durch die Seele, und die Seele erfüllt sich in ihrer leiblichen Ausprägung.

II. Die Thomastexte

Wo Thomas von Aquin die Frage nach dem Leib-Seele-Problem außerhalb der in *De anima* dargestellten Systematik als formell anthropologische behandelt, erscheint sie im wesentlichen in einem dreifachen Zusammenhang: einmal bei der Erörterung der Einheit von Leib und Seele im Begriffsfeld *forma-materia*³⁵. Dann bei der Untersuchung der Frage, wie beim Entstehen des konkreten Menschen Leib und Seele zueinandertreten. Hier sind zwei Textgruppen zu berücksichtigen: die eine, die von der Erschaffung des ersten Menschen handelt³⁶, und eine andere, die die Entstehung des Menschen vom Menschen untersucht³⁷. Endlich in der Christologie, wo das anthropologische Grundschema auf den menschengewordenen Logos übertragen wird³⁸. Außerdem wird die Frage in anderen Zusammenhängen, mehr nebenher, mitbehandelt, etwa bei der Untersuchung der Individuation³⁹ oder der Darstellung der Seinsweise der Seele zwischen Tod und Auferstehung des Leibes⁴⁰.

Was die Texte aus der Engellehre über diese aus der Anthropologie hinaus für unsere Frage bedeutsam macht, ist die Tatsache, daß Thomas das Leib-Seele-Verhältnis mit dem Hinweis auf die Sonderart menschlichen Erkennens begründet⁴¹. In der Engellehre findet sich

³⁵ Z. B. I 76 a 1 ad 6 (*secundum se convenit animae corpori uniri*).

³⁶ Z. B. I 90 a 4 ad 1 (*anima debuit creari in corpore*); vgl. I 91 a 4 ad 3.

³⁷ Z. B. I 118 a 3 (*quod animae non sunt creatae ante corpora; sed simul creantur, cum corporibus infunduntur*).

³⁸ Z. B. III 6 a 3 und 4, wo das in I 118 Dargelegte auf die Christologie angewandt wird. Dabei findet sich in a 4 die bemerkenswerte Erklärung: *quia contra naturam animae est, ut prius sit quam corpori uniat*.

³⁹ Z. B. *De ente et essentia* 6; I 76 2 ad 2; I *Sent. d.* 8, 5, 2 ad 6.

⁴⁰ Z. B. I 70 1 c.; I 70 2 c.

⁴¹ Z. B. I 51 a 1 c.: *Humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum; non habens in sua natura plenitudinem scientiae, sed acquires eam per sensus*

übrigens auch ein Text, der sachlich das Ausdrucksgeschehen darstellt, ohne freilich auf seine Struktur einzugehen⁴².

Erkennen und Sein. Wenn wir die Begründung der Leibesgestalt aus der Sonderart menschlichen Erkennens recht verstehen wollen, dürfen wir ‚Erkennen‘ nicht im Sinne der vorbelastenden Einschränkung eines offenbaren oder versteckten Rationalismus nehmen, sondern müssen es im Ganzen der Geist- und Erkenntnistaphysik des Aquinaten auffassen.

In der *Summa contra gentiles* (IV 11) umreißt Thomas einen Stufenbau des Kosmos, bei dem der Grad der jeweiligen Erkenntnisvollkommenheit der Grad der Seinsmächtigkeit eines Seienden ist. Um das Verständnis des Folgenden vorzubereiten, müssen wir auf diesen Gedankengang näher eingehen.

Der ganze Kosmos baut sich, von unten her gesehen, so auf: *inanimata corpora; plantae; (vita) secundum animam sensitivam; ... supremus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum; nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest.* Diese *vita secundum intellectum* ist wieder unterschiedlich: *intellectus humanus etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit; quia non est intelligere sine phantasmate.* — *In angelis... in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscat seipsum... non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse... Ultima... perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse. Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta... In Deo... idem est esse et intelligere... idem intellectus et res quae intelligitur.* Von hier aus bietet sich die Beziehung an zu S. c. g. II 40: *unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se indivisum.*

Demnach ist vorläufig einmal festzustellen, daß „Erkennen“ nicht zuerst und wesentlich heißt „etwas anderes erkennen“, sondern „sich erkennen“. Erkennen ist Beisichsein des Seins, und dieses Beisichsein ist das Sein des Seienden⁴³. Damit wird der Grad der Einheit von

corporeos a sensibilibus rebus ... sunt aliquae substantiae perfectae intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiae intellectuales sunt unitae corporibus, sed aliquae sunt a corporibus separatae; et has dicimus angelos. — Ferner I 55 a 2 c.: species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales ... animae humanae habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus ... animae habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae; et ideo ex ipso modo essendi competit eis, ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur.

⁴² I 57 a 4 c.

⁴³ K. Rahner, *Geist in Welt*, Innsbruck 1939, 41 f. Zum Ganzen dieser Betrachtung vgl. 37; 43; 46; 49; 63; 224; 279.

intelligere und esse der Grad der Seinsmächtigkeit. Erkennen stellt sich dar als ein *redire super essentiam suam*⁴⁴, wobei das *redire* sinngemäß ebenso Bewegung vom Nicht-dort-sein zum Dort-sein meint, wie Vollzug des Immer-schon-dort-seins.

Wenn nun aber eigentümlich menschliches Erkennen ein Zu-sich-kommen durch Begegnung mit anderem ist⁴⁵ und diese Begegnung als Vermittler des körperhaften Sensoriums bedarf, so folgt, daß die Sonderart menschlicher Geistigkeit darin zu sehen ist, daß sie nur im Durchgang durch eine ihr zugehörige Somatik wirklich und wirkend werden kann.

Anima humana als Mitte. Die dargestellte Notwendigkeit der Menschenseele, im Weltdurchgang zu sich selber zu kommen, gibt dem *intellectus humanus* den Charakter des „*infimus in ordine intellectuum*“⁴⁶. Da die oberste Stufe der einen Vollkommenheit jeweils die unterste der schon nächsthöheren bezeichnet, stellt sich die *anima humana* dar als „*in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum*“⁴⁷. So ist eine ganz eigentümliche Spannung für das Wesen der *anima humana* bezeichnend, die offenbare Grenze von Geistigem und Materiellem. Die *anima humana* ist formal Seele als Lebensprinzip⁴⁸, inhaltlich aber geistiges Sein von bestimmt umschriebener Vollkommenheit⁴⁹.

Thomas kommt zu dem gleichen Ergebnis bei der Untersuchung der der *anima humana* spezifisch eigenen Tätigkeit: „*propria operatio animae, quae est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore*“⁵⁰. Das Spezifikum menschlicher Geistigkeit besteht darin, in die Sinnhaftigkeit als Durchgang einzutreten⁵¹.

⁴⁴ Vgl. *de veritate* I a 9 c. Von hier aus öffnet sich der Zusammenhang mit *S. c. G. II 99*: *intellectus in actu perfecto est intellectum in actu*. Ferner: *Intelligere enim est actus intelligentis, in ipso existens, non in aliquid extrinsecum transiens . . . non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur* (*S. c. G. I 45*). Ferner: *Intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt* (*S. c. G. I 46*).

⁴⁵ Vgl. den aus *I 51 a. 1 c.* angeführten Satz: *acquirens (scientiam) per sensus corporeos a sensibilibus rebus*.

⁴⁶ *I 79 2 c.*; vgl. *I 75 7 ad 3*; *I 77 2 c.*; *I 89 1 c.*; *De anima 8*; *De ente et essentia 5*.

⁴⁷ *I 77 2 c.* Dabei muß in Erinnerung behalten werden, was im vorher aufgezeigten Text *S. c. G. IV 11* dargestellt ist. Vgl. dazu für die Wesensbestimmung von *materia* *I Sent. 17 1 5 ad 3*; vgl. auch *IV Sent. 1 5 sol. 3 ad 1*. Vgl. auch: *I 76 1 ad 4* (*non est forma in materia corporali immersa*) und *I 85 1*.

⁴⁸ *Z. B. I 75 5 c.*; vgl. *I 76 8 2*; *I 75 1 c.*; *I 76 1 c.*; *I 76 4 1*.

⁴⁹ Vgl. Szilasi, *Macht und Ohnmacht des Geistes*, Freiburg 1947, 22.

⁵⁰ *I 75 6 3*; *I 84 7 omn.*; vgl. auch *I 84 7 c.*; *I—II 4 5 c.*

⁵¹ Vgl. *S. c. G. IV 11* (*nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur*). — Zum Ganzen der Ableitung siehe: *Deutsche Th.Ausg. Bd. 6, Salzburg 1937, Zu I 75 1 ad 2, 412*.

Anima als forma corporis. Wenn wir von den vorhergehenden Überlegungen aus in die Frage nach dem Wie der Leib-Seele-Zuordnung eintreten, so interessiert uns der Satz „anima forma corporis“⁵² im Hinblick auf unsere gesamte Fragestellung zunächst einmal unter der Rücksicht der in ihm ausgesprochenen Art der Ursächlichkeit zwischen geistigem und körperlichem Sein. Von der Gegenüberstellung aus zu psychophysischem Parallelismus einerseits und zu Theorien einer Wechselwirkungslehre andererseits und dann in der Aufmerksamkeit für die ausdruckskundliche Sicht des Zueinanderstehens von leiblicher und seelischer Sphäre im Menschen scheint uns bedeutsam, wenn Thomas sagt: *ad hoc, quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur: quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei, cuius est forma; principium autem dico non effectivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse; quod non contingit de principio effectivo cum eo, cui dat esse; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse ex materia et forma constans*⁵³. Damit ist aber gegeben: *forma . . . et materia a se invicem dependent*⁵⁴. Diese gegenseitige Abhängigkeit stellt sich näherhin so dar: *forma est quoddammodo causa materiae, inquantum dat ei esse actu; quodam vero modo materia est causa formae, inquantum sustentat ipsam*⁵⁵.

Negativ ist in Richtung unserer Fragestellung damit ausgesprochen, daß das Zueinander von Leib und Seele nicht im Sinne einer *causa efficiens* gesehen werden darf, also nicht als Wirkung eines in sich und ohne vorgängige Beziehung zum anderen geschlossenen Seins auf ein anderes. Positiv stellt sich die formale Kausalität dar als Selbstmitteilung eines Seienden an ein anderes, mit dem zusammen es eine nun erst geschlossene Seinseinheit vollzieht. Damit sind Mitteilendes und Empfangendes aufeinander angewiesen, da keines von sich aus Geschlossenheit von Sein und Wirkung haben könnte. Es schiene uns durchaus angängig, eine solche Kausalität als „polar“ zu bezeichnen, wenn nur im Ganzen einer zugehörigen Metaphysik bewußt bleibt, daß wohl der ontologische Stellenwert von *forma* und *materia* der gleiche ist, nicht aber die Seinsmächtigkeit⁵⁶.

⁵² Z. B. I 76 1. 7. 8. omn.; I 90 4 c.; I 91 4 ad 3 und Parallelen in S. c. G. und De anima.

⁵³ S. c. G. II 68. — Vgl. I 76 1 c.; III 13 1 c.

⁵⁴ De anima I 12.

⁵⁵ De veritate IX 3 ad 6; vgl. XXVIII 7.

⁵⁶ K. Rahner spricht von einem „verschiedenen Richtungssinn“ der „beiden Einwirkungen, obwohl sie sich in der einen Seinswirklichkeit treffen“. A. a. O. 286. Vgl. 107; 187; 265. — Einen materialen Gesichtspunkt solcher „Polarität“ bezeichnet Thomas so: *finitur autem quoddammodo et materia per formam et*

Von der Verschiedenheit der Seinsmächtigkeit her ist übrigens wieder ein Gesichtspunkt im Sinne unserer Themastellung bedeutsam. Wenn Thomas sagt: *materia est propter formam*⁵⁷, so stellt sich hier in der formalen Betrachtung der gleiche Tatbestand heraus, wie vorher bei der mehr inhaltlichen: der Sinn der Leiberscheinung ist die Seele. Nehmen wir diese formale Überlegung aber zusammen mit jener inhaltlichen Feststellung, so läßt sich sagen: *anima non solum est corporis forma et motor, sed etiam finis*⁵⁸. Noch deutlicher: *anima corpori unita propter melius animae*⁵⁹.

Wesenheit aus Teilprinzipien. In folgerichtiger Weiterentwicklung des Satzes „*anima forma corporis*“ stellt sich nun heraus, daß Stoff und Form keinen eigenen Selbststand haben, sondern die aus ihrem Zusammentreten resultierende Wirklichkeit so sehr erst das Wesen als Einheit ist, daß nur von diesem Geeinten als *einer* Seinswirklichkeit und damit auch als dem *einen* Tätigkeitsgrund die Rede sein kann⁶⁰. Sind doch die das Wesen eines solchen Seins- und Wirkganzen konstituierenden Prinzipien nicht sich selbst genügende Bestände, sondern nur Teilbestände, die auf die Begegnung mit dem je anderen ausgerichtet sind.

Unabhängig von einzelnen Schulmeinungen über die ontologische Fassung eines solchen Teilbestandes ist für uns hier die Feststellung jenes „*unum per se*“ wesentlich, der Wesenseinheit, die sich so darstellt, daß im lebenden Menschen weder der „Seele“ noch dem „Leibe“ — in der üblichen vorwissenschaftlichen Benennung — das menschliche Sein zugeschrieben wird⁶¹, sondern immer nur dem ganzen Menschen, der nicht eine äußerliche Summierung von „Seele“ und „Leib“ ist, sondern gleicherweise ganz Leben, das vom Geiste gestaltet ist, wie Geist, der sich in Leiblichkeit darstellt. Wir sind uns beim Gebrauch einer solchen Formulierung bewußt, daß sie deswegen hier oder dort nicht unwidersprochen bleiben wird, weil man befürchtet, der menschliche Geist werde dadurch „vermaterialisiert“. Tat-

forma per materiam. Materia quidem per formam inquantum materia antequam recipit formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc, quod recipitur in materia, fit forma determinata huius rei (I 7 1 c.), vgl. De anima I 12.

⁵⁷ I 47 1 c.; I 65 2 c. und viele Parallelen. Vgl. de anima VIII 3; corpus; ad 16.

⁵⁸ De anima VIII c.; vgl. XV 6.

⁵⁹ I 89 1 c.; vgl. I 89 1 omn., wo Thomas bei der Erörterung des Zustandes der Seele nach der Trennung vom Leibe sagt, daß die mit dem Leibe geeinte Seele „perfectior“ sei.

⁶⁰ Vgl. De ente et essentia 7; De anima I 13; De ente et essentia 2.

⁶¹ Ex anima et corpore dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam tertia res constituta, quae neutra illarum est. Homo enim neque est anima neque corpus: De ente et essentia 3.

sächlich sind solche Bedenken unbegründet, wenn die Seinsordnung analoger Stufenreiche genügend bedacht wird, die es verbietet, den menschlichen „Leib“ als physikalisch-chemischen Naturbestand aufzufassen, aus dem sich das Geistige im Menschen „ergebe“.

Primat des Geistes. Damit die menschliche Natureinheit aber nicht doch zum Mißverständnis einer positivistischen Geschlossenheit Anlaß gebe, bedarf es einer ergänzenden Überlegung bezüglich der schon kurz erwähnten Verschiedenheit der Seinsmächtigkeit von forma und materia im Naturganzen des Menschen. Es gehört mit zur Eigenart menschlicher Geistigkeit, auf den Leib angewiesen zu sein, sich aber doch in diesem Angewiesensein nicht zu erschöpfen. Das Problem klingt schon in der Frage an: qualiter substantia intellectualis possit esse corporis forma⁶².

Wir entnehmen hier die Antwort aus anderem Zusammenhang: non autem impeditur substantia intellectualis per hoc, quod est subsistens, ... esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae; non est enim inconueniens, quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa, cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat. Die innere Begründung stellt sich in diesem Zusammenhang so dar: quamvis autem sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet, quod materia semper adaequet esse formae; immo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam; quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus⁶³.

So wird auch verstehbar, was in sich den oben zitierten Aussagen widersprechend scheinen möchte: forma autem invenitur aliqua, cuius esse non dependet a materia, ut anima intellectualis⁶⁴. Und wieder im Ganzen der Stufenordnung analoger Bereiche gesehen, zeigt sich der Menschenseele Nähe zur Materie und Erhabenheit über diese zugleich: et propter hoc, quia inter alias substantias intelligibiles plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito; quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore⁶⁵. In diesem Sinne wird dann die anima humana eine forma in se subsistens genannt⁶⁶, jedoch nicht in der Fülle einer eigenen species⁶⁷, sondern: naturaliter unitur corpori ad complendam speciem huma-

⁶² S. c. G. II 68; vgl. De anima I 1.

⁶³ S. c. G. II 68.

⁶⁴ De ente et essentia 7.

⁶⁵ A. a. O. 5.

⁶⁶ I 51 1 c.; I 75 2 c. und Parallelen.

⁶⁷ I 75 2; 75 7 ad 3 und Parallelen.

nam⁶⁸. Ganz ähnlich äußert sich Thomas dort, wo er von der Individuation⁶⁹ und vom Erkennen der von ihrem Leibe geschiedenen Seele spricht⁷⁰.

Es zeigt sich also das „debut creari in corpore“ in der Weise beleuchtet und ergänzt, daß die Seele ein geistiges Sein ist, das sich in einem körperlichen Hier und Jetzt verwirklichen muß, wenn es wirklich sein soll, dabei jedoch aus eigener Initiative wirksam ist und — wenn einmal verwirklicht — in sich beständig bleibt, freilich immer in Ausrichtung auf das Mitprinzip ihrer Verwirklichung⁷¹.

III. Umriss einer Systematik

1. *Stufen der Seinsmächtigkeit.* Die Bestimmung der Seinsmächtigkeit nach dem Maße des wachen Bei-sich-seins stellt sich im Begriffsfeld der Transzendentalien ens — unum — verum so dar:

Im reinen Gesammeltsein eines absoluten Bei-sich-seins ist das unum so vollkommen und das verum so wach, daß die Erkenntnis dieses Seins die Schau seiner eigenen Wirklichkeit ist. Hier bedarf es keines Wachwerdens durch anderes und damit auch keines Aufleuchtens in anderem.

Im bloß möglichen Gesammeltsein eines Zu-sich-kommen-könnens ist das unum zerstreuter und das verum je erst erweckungsbedürftig. Hier gibt es das Zu-sich-kommen immer nur vom anderen her und damit auch das Erscheinen in diesem anderen.

Im reinen Zerstreutsein (*materia prima*) und absoluten Bei-einem-anderen-sein ist das unum nur als Möglichkeit, von einem anderen her zusammengefaßt zu werden, und das verum die bloße Bereitschaft, im Geschautwerden durch einen anderen wach zu werden.

2. *Aussagen über die anima humana.* Der Charakter der „*anima rationalis*“ bedeutet den Ausschluß einer grundsätzlichen Antinomie von „Leben“ und „Geist“. Da die menschliche Geistigkeit ihrem Wesen nach *anima* ist, bedeutet die volle Entfaltung ihres Begriffes schon den Hinweis auf die Ausrichtung auf eine organische Körperlichkeit und damit ist grundsätzlich bereits Körperlichkeit als von einer bestimmten Geistigkeit her sinnvoll zu verstehen erkannt.

Diese naturgegebene Ausrichtung auf Körperlichkeit kennzeichnet nun weiterhin die menschliche Geistseele als Grenze und Übergang

⁶⁸ S. c. G. II 68.

⁶⁹ Z. B. De ente et essentia 6.

⁷⁰ Z. B. I 70 1 c.; 2 c.

⁷¹ Vgl. z. B. I 89 1 c.; I 118 3 c. I—II 4 6 c.

zwischen reinem Geist und bloßer Körperlichkeit. Sie stellt sich als ein Innen dar, das erst im Durchgang durch ein Außen zu sich kommen kann. Im Maße der größeren Seinsmächtigkeit von Geist gegenüber Materie stehen jedoch Außen und Innen nicht schlechthin gleichwertig zueinander: dieses ist der Sinn von jenem, und obgleich sich das Innen im Außen darstellend vollzieht, ist es doch im *Selbst*-vollzug tätig.

3. *Aussagen über anima und corpus des einen Menschen.* Im Sinne der formalen Kausalität sind anima und corpus, unbeschadet ihrer verschiedenartigen Seinsmächtigkeit, ihrem ontologischen Stellenwert nach einander polar zugeordnet, und zwar im Sinne gegensätzlicher, aber einander bedingender Gegebenheiten.

Gemäß dem Satze des „unum per se“ stehen sie zueinander als Nur-Teilbestände der *einen* Wesenheit Mensch, und zwar — übertragen in das Begriffsfeld forma-materia — als Innen (forma als qualitativer Sinn) und Außen (materia als Hier und Jetzt des Bewegten). Jenes vollzieht in diesem sich selbst und ist damit wieder dessen Sinn (Satz des „materia propter formam“).

Die Seele ist ferner gemäß dem Satze des „forma non immersa in materiam“ zwar wesenhaft forma corporis, erschöpft sich aber in dieser Funktion nicht, sondern ist ein subsistenzfähiges hoc aliquid geistigen Seins. Damit aber auch corpus nicht erschöpfender Ausdruck der erscheinenden Geistigkeit.

Die metaphysische Voraussetzung endlich für solches Zusammensein von anima und corpus ist ein Seinsordo analoger Struktur, der keine absoluten Gegensätzlichkeiten im Seienden kennt, sondern nur relative, das ist aufeinander ausgerichtete im Sinne der analogia entis.

Damit können die beiden Hauptprobleme der historischen Leib-Seele-Forschung: Kausalität und Wesensbestimmung von Geist und Körper im Sinne einer Ausdruckskunde ihrer naturwissenschaftlichen Betrachtung im engeren Sinne enthoben und in eine Körper und Geist umfassende Metaphysik eingeordnet werden; in der die beiden Naturkomponenten der Menschennatur als aufeinander zugeordnete Seinsmächte verschiedener Vollkommenheitsstufen erscheinen, die Leib-Seele-Kausalität aber sich als gegenseitige Mitteilung von Seinsmächtigkeit verschiedenen Grades darstellt.

4. *Axiomé einer Philosophie menschlichen Ausdrucks.* Das Ergebnis, daß der Mensch als in der Mitte stehend zwischen dem wachen Innen reiner Geistigkeit und dem nur zu erweckenden Außen bloßer Materie sich äußern muß, um zu sich selber kommen zu können, kann im Schema so dargestellt werden:

ANIMA als *Geistseele* besagt das
Innen des
Bei-sich-seins (als unum)
im *Bewußtsein* seiner selbst (als verum
einer forma subsistens).

Diese anima ist aber wesentlich forma

CORPORIS und so im
Außen (Raum-Zeit-Bewegung), also
Bei-einem-andern und erst so
bewußt *werdend*.

Damit lassen sich für eine Philosophie des menschlichen Ausdrucks folgende Sätze aufstellen:

1. Die Leiblichkeit als solche ist in sich schon Erscheinung einer bestimmten Geistigkeit.
2. Ausdrucksbewegung im engeren Sinne ist im Maße der Gültigkeit des „agere sequitur esse“ die Erscheinung des jeweiligen Selbstvollzuges menschlicher Geistigkeit.
3. Physiognomik als morphologische Erscheinungsdeutung ist grundsätzlich als Ineins von 1. und 2. möglich, wenngleich ihre Einzelheiten einer sehr behutsamen wissenschaftlichen Fundierung bedürfen mögen.

IV. Zusammenfassung

Auf dem geistesgeschichtlichen Hintergrund der historischen Erklärungsversuche des Leib-Seele-Zusammenhanges im Ganzen der menschlichen Natur versuchen wir eine Begegnung der scholastischen „Anima-forma-corporis“-Lehre mit der neuzeitlichen Ausdruckspsychologie.

Dabei erwiesen sich an Hand von Thomastexten die Auffassung des Zusammenhanges von Erkennen und Sein und damit das Wesen der anima humana als Mittelbereich als Grundvoraussetzungen. In weiterer Ableitung ergab sich die wesentliche Hinordnung der anima rationalis auf Körperlichkeit und ihre Beziehung zu solcher als ein Forma-materia-Bezug. Für die Begegnung mit den geschichtlichen Lösungsversuchen des Leib-Seele-Problems war damit im Verständnis der Somatik von der Seele her und in der Feststellung des Begriffsumfanges der causa formalis Wesentliches gewonnen. Die weitere Untersuchung des Inhaltes des „Anima-forma-corporis“-Axioms ergab den Gesichtspunkt der Wesens- und Wirkeinheit von Leiblichkeit und Seelischem im einen Menschen, die jedoch nur in der gleichzeitigen Kenntnisnahme vom Primat des Geistes recht verstanden

werden kann. Nach Erhebung dieser Einzelbefunde konnte der Umriß einer Systematik versucht werden, die von den Stufen der Seinsmächtigkeit im Maße eines wachen Bei-sich-seins als allgemeinste Grundlage ausgeht und die gewonnenen Ergebnisse zu Aussagen über die anima humana, über anima und corpus im einen Menschen und schließlich zu möglichen Axiomen einer Philosophie menschlichen Ausdrucks zusammenfassen sollte.

Im Blickfeld einer solchen Ausdruckskunde zeigt sich der Mensch als ein der Körperwelt zugehöriges Geistwesen, dessen „Leib“ und „Seele“ nicht zwei in sich schlechthin bestehende Gegebenheiten sind, die als solche zueinander kommen. Vielmehr handelt es sich um Realitäten, von denen bei Entstehen des Menschen die eine immer nur mit der anderen verwirklicht wird. Ihr Zusammentreten ist also nichts den beiden Äußerliches, sondern mit ihrer Wirklichkeit ist immer schon diese ihre Zweiheit von Komponenten gegeben, die zusammen *eine* Natur, *eine* Wesenheit, *einen* Träger aller Lebensvorgänge bilden, den Menschen. Der Mensch stellt so bei Zusammensetzung seiner Natur eine Seinseinheit aller seiner Vollzüge dar. Wo demnach die wesenhafte Zusammensetzung dieser erfahrungsgegebenen Einheit gewahrt wird, ist es weder eine ungehörige Spiritualisierung noch eine verflachende Materialisierung, von Psychischem und Physischem als den zwei Seiten der einen Tätigkeit zu sprechen, die weder rein geistig noch bloß materiell ist, sondern eben menschlich.

Es wäre einer eigenen Untersuchung wert, wie wir uns von der Wesensstruktur der anima rationalis als forma corporis aus die Bezogenheit der Seele zu Materie in Raum und Zeit nach dem Tode des empirischen Leibes und vor dessen Auferstehung näherhin zu denken haben. Doch sei diese Frage von unserer gegenwärtigen Thematik her nur eben noch gestellt⁷².

⁷² Es ist jedenfalls beachtenswert, daß es nach Thomas (vgl. S. c. G. IV 90; III Suppl. 70 3) eine Beziehung geistiger Substanzen zu materiellem Sein gibt, die gleichwohl keine informatio beinhaltet. Vgl. K. Rahner, Zur Theologie des Todes, Synopsis 3 (1949) 92 ff.