

# Romantische Psychologie

Kurt Röttgers

**Zusammenfassung:** Die These der folgenden geistesgeschichtlichen Untersuchung ist diese: Das Projekt einer romantischen Psychologie ist das erste folgenreiche Beispiel einer Begründung von Ansätzen einer Psychologie in dominanter Orientierung an den Naturwissenschaften, allerdings von Naturwissenschaften, die nicht mehr dem Diskurs der klassischen Mechanik gehorchen, sondern demjenigen einer Revolution der Naturwissenschaften, die von den Entdeckungen Galvanis und Voltas und in Deutschland dann von A. v. Humboldt und J. W. Ritter ausging.

**Summary:** This study in the history of ideas exposes the following thesis: The project of a psychology in the times of Romanticism is the first resultful example of a foundation of psychology, which is predominantly oriented by the natural sciences - natural sciences, it is true, which do not follow the discourse of classical mechanics, but which do follow the revolution in the sciences, effected by the discoveries of Galvani and Volta, of A. v. Humboldt and J. W. Ritter.

„Philosophie ist durchaus nichts als Physik. Hat sie ihre Deduction vollendet ... so bleibt ihr wieder nichts übrig, als ... zu experimentieren ...“ (J. W. Ritter)

## I

Sowohl in den damals noch nicht so genannten Geisteswissenschaften als auch in den Naturwissenschaften führte das Zeitalter der Romantik (in Deutschland beginnend ca. 1796) zu einer radikalen Umorientierung. Hinsichtlich der Psychologie<sup>1</sup> hatte sich zwar in der Ablösung der alten, akademisch gepflegten Psychologia rationalis einiges getan:

Seit der vierten Auflage von J. Lockes Enquiries<sup>2</sup> gab es im Rahmen der empiristischen Philosophie eine Assoziationspsychologie. Dieser wurde gerade deswegen besondere Bedeutung beigemessen, weil ja der Empirismus überzeugt war, daß sowohl die Erkenntnisse („Ideen“) als auch die Strebungen des Menschen von außen in ihn hineinkämen. Zur Garantie „richtiger“ Erkenntnisse und „guter“ Handlungen kam es also darauf an, diejenigen Kombinationsverfahren der Seele empirisch zu studieren, die aus den Eindrücken

Welt- und Handlungsorientierungen machten. Das hauptsächlichste Verfahren der Seele bestand in der Ideenassoziation; inwieweit diese nun eine willkürliche Operation der Seele oder ein unwillkürliches Ereignis in ihr war, das war eine Frage der Erhebung und Interpretation von Daten. Datenerhebung war Beobachtung des Verhaltens anderer, also im Grunde wissenschaftliche Kultivierung von Lebenserfahrung, und es war mehr noch rücksichtslose Introspektion, also wissenschaftliche Kultivierung der individuellen Gewissensforschung.<sup>3</sup> Es gab ferner seit 1783 das „Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde“ unter dem Titel „Gnôthi seautôn“;<sup>4</sup> herausgegeben von Karl Philipp Moritz.

Die Neubegründung des psychologischen Interesses in der Romantik knüpft nun weder an die Assoziationspsychologie der empiristischen Philosophie, noch etwa an die Psychologia rationalis, noch auch an das Moritzsche Unternehmen an. Für den Empirismus hatten

die Romantiker nur eine exzessive Verachtung übrig. Fichtes Wort, er wolle lieber Erbsen zählen als Geschichte studieren, galt auch für die Romantiker. Fleißige Datenerhebung, sozusagen auf Vorrat und ohne eine sie organisierende kräftige Theorie, war für sie, die durch die Schule Kants und Fichtes gegangen waren, eine völlig sinnlose und nutzlose Betätigung. Eine brauchbare Theorie aber stand für die Psychologie nach ihrer Ansicht überhaupt nicht zur Verfügung. Romantische Bastelei in psychologicis hat daher den Sinn, Bausteine für eine solche Theorie zu liefern, die auch künftige empirische Erhebungen erst sinnvoll machen würden. Wir werden im folgenden sehen, woraus diese Bausteine einer psychologischen Bastelei bestehen, wenn es denn keine „Erbsen“ sein sollen.

Psychologie ist für die Romantik aber auch keine beiläufige Beschäftigung. Selbstverständlich darf man die eine Bemerkung noch nicht allzu ernst nehmen, wenn der studierte Jurist und Bergfachmann Friedrich von Hardenberg 1798 notiert, daß die „reale Psych[ologie]“ vielleicht das für ihn bestimmte Tätigkeitsfeld sein könnte. Es kündigt sich jedoch in dieser Bemerkung bereits ein sehr weitgehendes Interesse an, das auch für seine künftigen theoretischen Orientierungen bestimmend bleiben wird (II, 593, Nr. 308)<sup>5</sup>

Friedrich und August Wilhelm Schlegels erste Beschäftigungen waren - trotz Jurastudiums Friedrichs - philologischer Natur. Caroline Böhmer, später Schlegel, war die hochgebildete Tochter des Göttinger Philologen Michaelis. Aus dem frühesten und engsten Romantikerkreis hatte lediglich Friedrich von Hardenberg (als Dichter: Novalis) keine geisteswissenschaftlichen Ambitionen. Für die Philologen unter den Romantikern hätte es also nahegelegen, den Geist der Seele mit Goethe und den Griechen zu suchen.<sup>6</sup> Wenn die Romantische Psychologie so sehr mit der vorgefundenen Tradition empiristischer Psychologie brach und wenn diese jungen Damen und Herren Romantiker Philologen (das hieß in jener Zeit dasselbe wie Altphilologen) waren, was lag dann näher als zu vermuten, daß

sie in der Etablierung einer psychologischen Theorie der Antike eine Leitfunktion einräumen mußten. Aber diese allererste Vermutung erweist sich als so gründlich falsch, daß das Beispiel der Romantischen Psychologie nicht einmal mehr als ein Gegenbeispiel im Rahmen der Vermutung dienlich sein könnte, die Romantische Psychologie hätte „geisteswissenschaftliche“ Ursprünge.<sup>7</sup>

Die umfangreichen Fichte-Studien, die der junge Friedrich von Hardenberg 1795/96 zum Zweck der formalen Schulung seines Geistes trieb, lassen psychologische Fragen noch weitgehend aus; das Leben sei eben unbegreiflich (II, 106), heißt es beiläufig einerseits, andererseits wird in transzendentalphilosophischer Art deduziert, wie das Innere des Menschen beschaffen sein „muß“, nämlich „lauter antithetische Bestimmungen“ (II, 293). Ein Thema jedoch, das S. Th. Sömmering aufgeworfen hatte,<sup>8</sup> beschäftigt Hardenberg über Fichte hinausgehend, nämlich das Thema des Sitzes der Seele. Hatte er im Sommer 1796 noch notiert, daß die Seele im Inneren sitzt und der Körper zur Außenwelt gehört und hatte er damit die klassische Topologie von Körper und Seele als Oberfläche und Tiefe repetiert,<sup>9</sup> ferner aber daß die Sinne zwischen diesen beiden Dimensionen vermittelten, so daß es sowohl eine Einwirkung der körperlichen Außenwelt auf die seelische Innenwelt gäbe, als auch - und völlig reziprok und gleich ursprünglich - eine Einwirkung der Innenwelt auf die Außenwelt (II, 272), so geht er nur wenig später (ca. Ende September 1797) dieser Frage sehr viel radikaler nach und notiert: „Der Sitz der Seele ist da, wo sich Innenwelt und Außenwelt berühren. Wo sie sich durchdringen - ist er in jedem Puncte der Durchdringung.“ (II, 418) Hier nimmt Novalis bezug auf den Streit zwischen Sömmering und Kant über den Sitz der Seele. Kants Position war in der rationalistischen Tradition gewesen, der Seele keinen Ort zuzuweisen: die *res cogitans* war eben keine *res extensa*, hatte infolgedessen keinen Ort, weder außerhalb noch innerhalb des Körpers. Sömmering dagegen trennte diesen Kantischen Seelenbegriff als der Einheit

der transzendentalen Apperzeption von dem Begriff einer Substanz der Seele ab; ersteres als ein bloß operatives, einheitsstiftendes Vermögen nannte er *animus*, letzteres *anima*, deren Ort zu bestimmen, sei eine trotz Transzendentalphilosophie sinnvolle Aufgabe. Genau in diesem Streit interveniert die von den Schlegels in der Zeitschrift „*Athenäum*“ als Blütenstaub-Fragment Nr. 19 im Jahre 1798 publizierte Idee Hardenbergs. Sie löst die klassische topologische Identität von Innenraum und Seele auf. Seele ist vielmehr ein Berührungsphänomen in der Berührung von Innenwelt und Außenwelt. Damit wird der Seelenbegriff von seinen ihn herkömmlicherweise belastenden theologischen und metaphysischen Ambitionen abgekoppelt und an die operative Stelle der Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermittlung gesetzt, die Kant für ihn reklamierte, der Gedanke setzt aber andererseits die Idee einer nicht-seelischen Innenwelt frei. Was Hardenberg später aus diesen Vorgaben machte, werden wir noch sehen. Festzuhalten bleibt einstweilen, daß die psychologischen Erwägungen des Romantikers Hardenberg seit 1797 unter dem Einfluß von medizinischen und naturphilosophischen Fragen entstehen.

Auch Friedrich Schlegels Beschäftigung mit der Fichteschen Wissenschaftslehre (seit 1796) führte ihn verständlicherweise in psychologischen Fragen nicht sehr weit, selbst wenn unter Verwendung eines positiv gewerteten Eklektizismus-Begriffs die Psychologie für eine eklektische Wissenschaft gehalten wird, weswegen sie bestens geeignet sei, zu einer kritischen Philosophie beizutragen (Ph.L. I, 56 f.). Auch wenn Schlegel behauptet: „In Fichtes Wissenschaftslehre ist sehr viel zur Psychologie Gehöriges.“ (Beil. I, 30), so ist das doch zunächst nur eine Generalvermutung und hat mit fest bestimmten Inhalten nichts zu tun. Ähnlich unfruchtbar erweisen sich etliche ausprobierende klassifikatorische Zuweisungen (Ph. L. II, 544; II, 798; II, 820; II, 858; II, 884; cf. II, 62; II, 939; III, 366; III, 394). Immer wieder werden hier verschiedene Verhältniszuweisungen der Psychologie im Ver-

hältnis zu anderen Wissenschaften ausprobiert, insbesondere zur Ontologie, Moral, Ethik, Theologie, Kosmologie, Naturrecht und Ästhetik. Die vielleicht noch überzeugendste Anordnung bietet das Fragment aus dem Jahre 1797 (Ph. L. II, 888), in dem er von Kernbereichen des Theoretischen, des Praktischen und des Ästhetischen ausging, wie ja durch die drei großen „Kritiken“ Kants nahegelegt wird. Jede dieser Dimensionen kann nun entweder mathematischen oder naturwissenschaftlichen oder „dogmatischen“ oder „polemischen“ Methoden unterzogen werden. Im ersten Fall ergibt sich die Logik, im zweiten Fall die Moral, im dritten Fall das Naturrecht. Folgt man diesem Wissenschaftsschema, dann ist also unter Psychologie zu verstehen: die naturwissenschaftliche Erforschung der drei Gegenstandsbereiche des Humanen, nämlich des Theoretischen, des Praktischen und des „Poetischen“ im weitesten Sinne. Wenden wir uns nun den Inhalten zu, insbesondere der Thematisierung von Begriffen wie „Seele“, „Geist“, „Genie“, „Witz“, „Sinn“, „Gemüt“.

Das Athenäums-Fragment 339 beginnt: „Sinn, der sich selbst sieht, wird Geist; Geist ist innere Geselligkeit, Seele ist verborgene Liebenswürdigkeit ... „ (II, 225). Über die Hardenbergschen und Schlegelschen Programmatiken der Psychologie als Naturwissenschaft hinausgehend, zeigt sich hier die Anwendung der Figur der Reflexion, wie die Romantiker sie insbesondere von Fichte erlernt hatten, auf den psychologischen Gegenstandsbereich. Sinnlichkeit, die sich auf sich selbst bezieht, heißt nunmehr Geist, dieser wird auch genannt „Sinn in der zweiten Potenz“ (16, 67, Zur Philol. IV, 79). Oder aber: „Geist ist die bestimmte Einheit und Ganzheit einer unbestimmten Mehrheit von unbedingten Eigenheiten.“ (16, 122, V, 443) Nicht nur die Selbstsichtigkeit der Sinne macht den Geist aus. Da die Sinne vielmehr in einer Pluralität „unbedingter Eigenheiten“ bestehen, ist der Geist in sich auch strukturiert als eine „Geselligkeit“ und darüber hinaus als eine „Einheit und Ganzheit“ dieser Vielheiten. Auf diese Weise kommt der Schlegelsche Geistbegriff

dem Kantischen Vernunftbegriff sehr nahe, vielleicht nur mit dem einen Unterschied, daß die Einheit der Vernunft bei Kant eine ist, die notwendigerweise immer unterstellt sein muß, während die Einheit des Geistes bei Schlegel genetisch-konstruktiv nachgezeichnet werden kann. Diese Geselligkeit des Geistes als integrierende Reflexion von Sinn hat daher „absolute Individualität“ (16, 122, V, 441). Was für ein Platz bleibt neben den Sinnen und dem Geist für die Seele? Was heißt es, sie sei „verborgene Liebenswürdige“? Die Fortsetzung des zitierten Fragments zeigt es: Der Begriff des Geistes wird noch einmal überboten, und zwar durch den des Gemüts. - Es war ja von Anfang an die Kritik der Romantik an der Kantisch-Fichteschen Transzendentalphilosophie, daß sie einseitig vernunftorientiert sei und ihr - so beispielsweise Hardenberg - die Idee der Liebe fehle oder - so F. Schlegel - Fichte, ohne es selbst zu wissen und zu wollen, im Grunde doch mystizistisch sei. Der Begriff des Gemüts versucht nun dasjenige Organisationszentrum zu benennen, auf das sowohl der Geist (die reflexive Geselligkeit der Sinne) als auch die Seele (die liebende Hingabe) bezogen werden. Der Geist ist Logos, Sprache, Vernunft, „Musik von Gedanken“; die Seele ist Liebe, Regsamkeit, Gestalt der Gefühle. Beide aber werden vom Gemüt bewegt.<sup>10</sup> Die Fülle des Gemüts ist der „Sinn für alles“. Ich erspare mir nun weiter auszuführen, daß auch dieser Gemütsbegriff noch einer weiteren Reflexion unterzogen wird und damit auf weiteren Reflexionsebenen einer weiteren Synthese mit „Philosophie“ und „sittlicher Erfahrung“ zugeführt wird.

Es kam an dieser Stelle nur darauf an zu zeigen, daß F. Schlegel schon vor seiner Beschäftigung mit Physik, allein mit dem methodischen Rüstzeug der transzendentalphilosophischen Reflexion zu einer etwas weiteren Ausleuchtung des psychologischen Gegenstandsbereichs kam, als dieses Friedrich von Hardenberg gelingen wollte.

## II

Seit 1798 datiert die romantische Rezeption der neuen naturwissenschaftlichen Ergebnisse. Hinsichtlich der in der wissenschaftlichen Welt noch unentschiedenen Kontroverse in der Interpretation der Verbrennung als Freisetzung von Phlogiston (Stahl) oder als Verbindung mit Sauerstoff (Lavoisier) nahmen die Romantiker entschieden Partei für Lavoisiers Theorie; sie bemerkten frühzeitig die herausragende Bedeutung der Entdeckungen von Galvani und Volta für die gesamten Naturwissenschaften, und sie begeisterten sich teilweise stark für die Brownsche Medizin. Auf der Linie der Erregungstheorie des letzteren liegt es wohl, wenn F. Schlegel eine Theorie der Leidenschaften fordert und dieser Theorie Priorität vor einer Theorie der Krankheit einräumen will, da man nicht nur die Leidenschaften als Krankheiten auffassen dürfe, sondern umgekehrt auch die Krankheiten als Leidenschaften.<sup>11</sup> Der hier schon angelegte psycho-physische Parallelismus wird von Schlegel teilweise bis zu einer Identität von Körper und Seele gedanklich gesteigert: „Geist und Körper sind durchaus eins und dasselbe. Dieß hat absolute Gewißheit“, schreibt er in der zweiten Hälfte 1798 nieder. Und zwar spiele sich das Leben allgemein zwischen den beiden Extremen „von Lähmung und Zuckung“ ab. Krankheit ist ein falsches und Gesundheit („animalische Harmonie“) ein richtiges Verhältnis zwischen diesen Extremen (Ph. L. III, 166). „Das Leben ist ganz eigent[lich] ein Krampf“, sowohl das geistige als auch das körperliche. Aufgrund dieser „absoluten Gewißheit“ der psycho-physischen Identität kann dann Schlegel munter Analogien bilden, und für ihn sind es nicht einmal nur Analogien, sondern Aufdeckung verborgener Identitäten: „Geiz ist kaltes Fieber, Ruhmsucht hitziges, Wollust faules“, (Ph. L. III, 170) auch Eitelkeit, Eigensinn, Habsucht, Schwärmerei, Luxus, Üppigkeit auch in der Poesie, Tollheit, (Ph. L. III, 256) „Verrückung“, Blödsinn (Ph.

L. III, 277) u.v.a.m. werden in dieser Weise pathologisch interpretiert. Mit der Krankheitslehre setzt sich Schlegel auch weiterhin noch auseinander: Der Einteilung der Krankheiten in sthenische und asthenische zuwiderlaufend, hält er fest, alle Krankheiten seien beides (Ph. L. III, 288); er bemerkt, daß Krankheiten eigentlich etwas typisch Humanes seien, und so sei der Krankheitsbegriff eigentlich ein ethischer Begriff; auch unter den Tieren seien Haustiere, die „humanisirten Thiere“, „krankheitsfähiger“ als die wilden, er sagt „krankheitsfähiger“ und nicht krankheitsanfälliger, weil unter seinem Aspekt nun Krankheiten nicht mehr Defekte oder gar kontingente Unfälle des Menschen sind. Mensch zu sein, heißt, krank zu sein. Nach diesen Gedankenexzessen findet er es „seltsam“, daß man in der Verbindung von Leib und Seele ein Problem sehen kann, „da beide Eins sind“ (Ph. L. III, 194). Bemerkenswert ist, daß er sich des Problembestands durchaus bewußt ist; die Schwierigkeit bestand ja doch darin, daß die Seele als unendlich und der Körper als endlich verstanden wurde, so daß ihre Verbindbarkeit das metaphysische Problem der Verbindung des Unendlichen und Endlichen aufwarf: ist z. B. eine solche Verbindung zwischen dem Endlichen und Unendlichen selbstendlich oder unendlich? Offenbar traut Schlegel der naturwissenschaftlich-psychologischen Auflösung des Leib-Seele-Problems, als psychosomatischer Identität, zugleich auch die Auflösung des metaphysischen Problems zu; ausformuliert müßte sie dann lauten: Endlichkeit und Unendlichkeit sind immer schon in Identität verbunden.

Es wird nun wahrscheinlich langsam klar werden, worin die typisch romantische Methode der Naturforschung besteht: in der Respektlosigkeit gegenüber den von den Wissenschaften gezogenen Grenzen. Genau darin aber bestand die Methode der bisherigen Naturwissenschaft: einzugrenzen, einzuteilen, zu klassifizieren, immer dichtere Raster in der Erkenntnis der Natur zu schaffen, so daß am Ende kein Phänomen dem Wissenswillen ent-schlüpfen konnte. Romantische Naturfor-

schung will das Gegenteil: Grenzen einreißen. Legitimiert fühlt sie sich darin durch die neuen wissenschaftlichen Entdeckungen wie z. B. die zuckenden Froschschenkel Galvanis. Hatte man bisher das Organische und das Anorganische als zwei Seinssphären absolut voneinander getrennt gehalten, so scheinen diese und viele andere Ergebnisse der neuesten naturwissenschaftlichen Entwicklung nahezulegen, daß es überall Übergänge gibt oder, wo die Wissenschaftsorganisation sie zu verhindern scheint, der Erkennende sie erneut schaffen muß, um die vielleicht strukturelle Identität in den Phänomenen freizulegen. Galvanismus - für die romantische Naturwissenschaft der Grundprozeß der Materie und des Lebens - fand sich nicht nur im Anorganischen, sondern viel eher noch in den Froschschenkeln, wieso sollte er sich nicht im Lebensprozeß, sei er nun mineralisch, pflanzlich, tierisch oder seelisch überall wiederfinden lassen? „Galvanismus des Geistes“ wird für die Romantiker zu einem Schlüsselbegriff ihres Selbstverständnisses. Nur Unverstand<sup>12</sup> könnte daher attackieren, daß die Romantiker Weiblichkeit mit Blumen, bzw. allgemein dem Pflanzlichen in Verbindung gebracht haben. Denn die andere Seite derselben Analogie ist es, Männlichkeit mit dem Mineralischen, dem Gestein in Verbindung zu setzen. Dem korrespondieren die Produktivität des Weiblichen und relative Sterilität des Männlichen. Aber wiederum auch das Gestein ist nicht schlechthin tot, die Naturprozesse und das heißt die Lebensprozesse allgemein gehen auch durch das sogenannte Unbelebte hindurch. Vielleicht ist ja auch alles Tote tatsächlich Gestorbenes und nicht etwa niemals Belebtes, wie die neueste naturwissenschaftliche Richtung in der Geologie, nämlich der Neptunismus, nahezulegen schien: die Gesteine der Gebirge sind Sedimente aus früher einmal hier gelebt habenden Tieren; vielleicht also ist die ganze Erde ein riesiges, totes Tier, und wir sind ihre Verwesungswürmer.

Daß diese wissenschaftliche Revolution im Zeitalter der Romantik auch gerade die Psychologie betraf, wird bereits von den Zeitgenossen registriert. Die Annäherung und

Durchkreuzung der Diskurse wird ausdrücklich zum Programm erhoben; für die Psychologie bedeutete das vor allem in einem ersten Schritt die Synthese psychologischer und physiologischer Methoden und Begrifflichkeiten, wie Friedrich von Hardenberg bereits 1798 feststellte.<sup>13</sup> Das alles dränge zu einer Wiedervereinigung aller Wissenschaft, einer symphilosophierenden Einheitswissenschaft.<sup>14</sup>

Ich erspare mir, auf die unzähligen Fragmente im einzelnen einzugehen, in denen immer wieder der psychosomatische Zusammenhang, teilweise auch in provozierenden oder bewußt paradoxen Formulierungen angesprochen wird. Provozierend und im romantischen Sinne paradox sind diese Fragmente teilweise deswegen, weil sie traditionell Seelisches in einer Körperbegrifflichkeit aussprechen oder traditionell Körperliches in einer Psycho-Begrifflichkeit. Solche Diskursvermischung ist im romantischen Sinne paradox, weil sie den geltenden Diskursen und ihrer Doxa widerspricht: „Paradoxon ist ein exoterisch gemachtes Esoterikon. Symphilosophie setzt esoterische Philosophie voraus.“ (Ph. L. II, 896) Nichtsdestoweniger ist sich Schlegel auch der Gefahren der Methodenhemmungsloser Diskursvermischung bewußt, und er versucht, ihnen zu entgehen: „Vorsicht und Genauigkeit das Rechte zu treffen; sonst giebt's statt großer Entdeckungen einen Bilderbrei.“ (Ph. L. III, 280)

Nur auf ein einziges Thema möchte ich noch exemplarisch zu sprechen kommen, das Thema des Träumens: „Träume entstehen durch die wurmförmige Bewegung d[er] Eindrücke in d[en] Eingeweiden d[es] Gehirns.“ (Ph. L. III, 289) Was sich hier in der Sprache eines platten Vulgärmaterialismus auszudrücken scheint, wird an anderer Stelle zu dem unwiderleglichen Indiz der Präexistenz und der Postexistenz genommen (Ph. L. III, 127; 323). Ferner wird die Natur als ganze (jenes große Über-Tier) als etwas genommen, das selbst auch träumt. Die Traumbilder der Natur sind die lebenden Individuen, die individuellen Gestaltungen des Lebens - ein solcher Traum der Natur ist wohl eher ein seliger

Wachtraum, „der höchste Zustand“ (Ph. L. III, 289), auch wenn Schlegel meint, daß die „Natur als Thier“ (Ph. L. III, 295) alle Lebensfunktionen an sich hat wie Essen, Wachen, Schlafen, Begatten und Träumen.

Wie für Schlegel ist auch für Hardenberg der Zusammenhang von Körper und Seele eines der wichtigsten und zentralen Themen seiner philosophisch-psychologischen Überlegungen: „Wer bey der Erklärung des Organism keine Rücksicht auf die Seele nimmt und das geheimnißvolle Band zwischen ihr und dem Körper, der wird nicht weit kommen. Leben ist vielleicht nichts anders, als das Resultat dieser Vereinigung - die Action dieser Berührung.“ (III, 643, Nr. 453) Daß der Zusammenhang von Körper und Seele nicht nur theoretisch a priori gewiß ist, sondern daß der innigere Zusammenhang auch ein praktisches, ja ein therapeutisches Ziel sein kann, lesen wir ebenfalls bei Hardenberg: „Unser Körper soll willkürlich, unsre Seele organisch werden.“ (II, 540, Nr. 71) Das aber heißt nichts anderes, als spüren zu lernen, was der Körper von sich aus kann und dem Seelischen auf der anderen Seite nicht so viel Reflexionskultur zuzumuten. Friedrich von Hardenberg gab jene Reflexionswut der Romantiker, von der Schlegel umgetrieben war, tatsächlich für seine Person sehr viel früher auf als jener; denn: „Wir sind dem Aufwachen nah, wenn wir träumen, daß wir träumen.“ (Ath. 288, Schlegel II, 214, Nr. 288; cf. Novalis II, 416, Verm. Bem. Nr. 16; cf. ferner II, 560, Nr. 164)

So ist es entgegen dem ersten Anschein überhaupt keine Abwertung der Sinne zugunsten eines abstrakten Idealismus, wenn Hardenberg sagt: „Nur der Geist sieht, hört - und fühlt - So lange das Auge, das Ohr und die Haut!!! [Hervorhebung von Hardenberg] noch afficirt sind von den Medien ihrer Gegenstände ... so lange sieht und hört und fühlt der Geist noch nicht ordentlich.“ In Wahrheit geht es hier um den Abbau der Vorstellung, daß der Geist und die Welt sich völlig fremd seien und daß daher die artifizielle Apparatur der Sinnlichkeit die Vermittlung und die Vermittlung der Vermittlung usw. leisten müsse. Harden-

berg setzt der Ansicht, daß die Sinne (als Mittler) doch bloß von den „Medien ihrer Gegenstände“ angetan wurden, das aus der Naturwissenschaft stammende Bild des idealen Leiters entgegen, der ohne Widerstand „heraus und hinein“ leiten würde (II, 541, Nr. 77). Selbstverständlich wird damit nicht die Abschaffung der Sinne proklamiert, sondern, daß sich Sinne und Geist auf der einen Seite und Sinne und körperliche Welt auf der anderen nicht so fremd seien, wie oft von Philosophen angenommen worden ist. Nicht in Fichteschlegelscher Art durch immer neue Einschlebung von Mittelgliedern in die Polarität der unendlichen Entgegensetzung, d. h. durch unendliche Reflexion, sondern durch idealisierende Aufwertung des Zwischenreichs „vollkommener Leiter“ ist das Problem der Vermittlung zwischen Körperwelt und Seelenwelt sowohl im theoretisch-metaphysischen Modell als auch im praktischen psychologischen Prozeß zu lösen: Je mehr und je leitfähigere Sinnlichkeit, desto besser für den Geist und desto besser für die Welt der Körper.

Sehr früh schon greift Hardenberg (wahrscheinlich durch Ritters Vermittlung) auf das Modell des Galvanismus zur Erläuterung dieser Zusammenhänge zwischen Körper und Seele zurück: „Der Geist galvanisirt die Seele mittelst der gröbern Sinne. Seine Selbstthätigkeit ist Galvanismus - Selbstberührung en trois.“ (II, 545, Nr. 102; cf. II, 555, Nr. 126) Das in dieser Abbeviatur nur schwer verständliche Fragment besagt genauer folgendes: Wir haben es hier mit drei Elementen zu tun, dem Geist, der Seele und den gröberen Sinnen. In Ritters Interpretation des Galvanismus (entgegengesetzt der zunächst von Schelling vertretenen, bis auch er sich zu Ritters Interpretation bekehrte, ohne allerdings viele Worte darüber zu verlieren) ist Galvanismus derjenige elektrochemische Prozeß, durch den drei verschiedene Stoffe (z. B. Zink, Kupfer und eine Flüssigkeit) auf verschiedenen Ebenen (zwei verschiedene Metalle, eine Flüssigkeit, etwa eine Säure) das Fließen von Elektrizität verursachen. Wenn also der Geist mittelst der Sinne auf die Seele wirkt, dann ist das nicht als eine

kausale und mechanische Einwirkung zu verstehen. Geist und Seele sind vielmehr unterschiedlich, ja polar wie die zwei Metalle, zwischen denen sich eine (elektrische) Spannung herausbildet; aber sie sind wie die zwei Metalle auch von einerlei Natur. Es gibt zwischen ihnen keine mechanische, körperliche Einwirkung, sondern eine prozeßhafte Fernwirkung, ein Spannungsfeld würden wir sagen müssen. Dieses entsteht aber gerade nur unter der Bedingung, daß beide Elemente getrennt sind, und zwar durch ein drittes. Nur weil die Sinne zwischen Geist und Seele liegen und sie trennen, spielt sich zwischen ihnen beiden etwas ab, entsteht eine Spannung, die den humanen Lebensprozeß trägt. Was also für eine mechanistische Deutung wie die freie „Selbstthätigkeit“ des Geistes aussehen mag, ist in Wirklichkeit ein psychischer Prozeß, der nur auf der Grundlage der „gröberen Sinne“ möglich ist. „Selbstberührung en trois“ verweist uns also mit Eindeutigkeit auf die Rittersche Galvanismusinterpretation<sup>15</sup> als Medium der Deutung psychischer Phänomene.

Die Kennzeichnung der gröberen Sinne eröffnet den gedanklichen Raum zur Weiterentwicklung dieser Idee und zur Verknüpfung mit dem oben erwähnten Problem des Sitzes der Seele im Berührungsbereich von Innenwelt und Außenwelt: „Wir haben 2 Systeme von Sinnen, die so verschieden sie auch erscheinen, doch auf das innigste mit einander verwebt sind. Ein System heißt der Körper, Eins, die Seele.“ (II, 546, Nr. 111) Unsere körperliche Sinnlichkeit steht in Verbindung mit der Natur oder der Außenwelt. Die seelische Sinnlichkeit aber empfängt ihre Reize aus der Innenwelt, dem Geist „oder der Geisterwelt“. Normalerweise weiß man nur von einer Einwirkung der Natur auf den Geist; die völlig analoge umgekehrte Einwirkungsrichtung ist im allgemeinen weniger bekannt. „Dennoch sind häufige Spuren eines umgekehrten Verhältnisses anzutreffen, und man bemerckt bald, daß beyde Systeme eigentlich in einem vollkommenen Wechselverhältnisse stehn sollten ...“ „...so wie wir schon jezt oft nicht sehn, hören, fühlen, wenn unsre Seele lebhaft be-

schäftigt ist - und unsre Aufmerksamkeit allein an sich gezogen hat und so vice versa.“ (II, 548, Nr. 112) Für die Geisterwelt ist in der Tat die Natur diejenige Welt, von der sie ihre Reize empfängt; aber für die Natur ist umgekehrt die Geisterwelt diejenige Welt, durch die sie „affiziert“ wird. Zwischen beiden Einwirkungsrichtungen sollte es idealerweise eine Harmonie geben. Tatsächlich aber kann man die Zeitalter der Menschheit danach einteilen, welche der beiden Richtungen die dominante war. Im magischen Zeitalter beispielsweise gab es ein deutliches Übergewicht der Einwirkungen des Geisterreichs auf die Natur. Man braucht hier keineswegs einen Glauben Hardenbergs an die Möglichkeit von Zauberei zu unterstellen. Ja, er selbst bietet sogleich auch eine entschärfte Interpretation an: Denn wenn wir Menschen selbst auch von dieser Polarität von Natur und Geist bestimmt sind, dann wird sich das Phänomen der dominanten Einwirkung des Geistigen auf das Natürliche (als Eigenschaft des Magischen) auch bei uns antreffen lassen: „Vermögen, Fertigkeit nach beliebigen Empfindungen hervorzubringen. (Glaube ist eine solche Willkür, Empfindung hervorzubringen verbunden mit dem B[e-wußt]s[ein] der absoluten Realität des Empfundenen.“ (II, 547, Nr. 112) Die völlige Gleichwertigkeit und Reziprozität der beiden Einwirkungsrichtungen versucht Hardenberg auch durch ein Gedankenexperiment zu verdeutlichen. „Wenn wir blind, taub und fühllos wären, unsre Seele hingegen vollkommen offen, ...“ dann würden uns die Anregungen, Reize, die vom Inneren her unsere Gefühle bestimmten genau die gleichen Qualitäten haben wie die durch äußere Reize bewirkten; daß dergleichen überhaupt möglich ist, kann man wiederum an den durch nichts Äußeres bewirkten Traumbildern erkennen. „Wir würden so manches fühlen, wofür uns nur der Sinn fehlte ...“ (ibd.). Vielleicht würden wir in einem solchen Zustand sogar - vermutet Hardenberg - die Organe äußerer Sinnlichkeit selbsttätig hervorbringen können, „weil dann unser Körper so in unsrer Gewalt stände, so einen Theil unsrer innern Welt ausmache, als

jetzt unsre Seele.“ (ibd.) Diesem Gedanken der doppelten Sinnlichkeit, einer seelischen nach innen, zum Geist hin, und einer körperlichen, nach außen, zur Natur hin, spielt Hardenberg in aller gedanklichen Radikalität durch. Aber er schließt auch zugleich die extremen Annahmen des Gedankenexperiments („blind, taub, fühllos“) an ganz alltägliche Erfahrungen an: es kommt vor, daß wir so in Gedanken versunken sind, wie man sagt, d. h. so sehr von innerer Sinnlichkeit beherrscht, daß wir Außenweltreize nicht mehr wahrnehmen, d. h. momentan die körperliche Sinnlichkeit ganz von der seelischen dominiert wird. Seine Epochen diagnose fortsetzend, aber stellt er fest, daß sein Zeitalter eines ist, in dem zwar die seelische Sinnlichkeit nicht völlig verschwunden ist, aber doch soweit reduziert, wie bei jenem gedachten, blinden, tauben und fühllosen Wesen die körperliche Sinnlichkeit reduziert ist. Der in aller Radikalität durchgespielte Gedanke eines inneren, geistigen Universums führt unter anderem auch zu dem Gedanken einer völligen Beherrschung des Körpers durch den Geist: „Dann wird jeder sein eigener Arzt seyn...“ (II, 583). Dieser Gedanke bestärkt aber ebenso sehr den Gedanken eines kontinuierlichen Zwischenbereichs der Sinnlichkeit zwischen dem Körperlichen und dem Seelischen.

„Wir träumen von Reisen durch das Weltall - Ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht - Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg. ... Die Außenwelt ist die Schattenwelt - Sie wirft ihren Schatten in das Lichtreich. Jetzt scheint uns freylich innerlich so dunkel, einsam, gestaltlos - Aber wie ganz anders wird es uns dünken - wenn diese Verfinsterung vorbei ... Wir werden mehr genießen als je, denn unser Geist hat entbehrt.“ (II, 418, Nr. 17)

Für psychische Krankheiten interessiert sich Hardenberg nachweislich seiner Aufzeichnungen spätestens seit 1797; er vermutet, daß die Kenntnis der seelischen Vorgänge gerade durch die Kenntnis der Gemütskrankheiten gewinnen könne (II, 395, Nr. 61; cf. II, 555, Nr. 126). Im höchsten Schmerz, so be-



obachtet er, tritt eine „Zersetzung“ der Seele ein, die sich als herabgesetzte Empfindsamkeit äußert, als soziale Isolation und als Selbstverzehrung (II, 440, Nr. 69).

Der romantische Physiker J. W. Ritter befaßt sich seit 1796 mit den Erscheinungen des Galvanismus. Im Streit mit Galvanis Interpretation der zuckenden Froschschenkel und derjenigen Voltas vertrat er eine vermittelnde Position in seinem Buch „Beweis, daß ein beständiger Galvanismus den Lebensprozeß in dem Thierreiche begleite. Weimar 1798“. Zwar erwies sich die These des Mediziners Galvani, daß es sich bei dem fraglichen Phänomen um einen spezifisch physiologischen Prozeß handele, der den Zusammenhang des Nervensystem mit den Muskelbewegungen unabhängig von jeder „Lebenskraft“<sup>16</sup> erläutere, als nicht haltbar; er nahm nämlich an, daß das Zucken eine elektrische Entladung zwischen Nervensystem und Muskelsystem sei, die durch den Anschluß der Drähte bewirkt wurde, normalerweise aber willkürlich vom Gehirn gesteuert werde. Immerhin bewies ja doch Voltas Versuchsanordnung, daß es auf die Froschschenkel gar nicht ankam, sondern auf die zwei metallischen Pole, die am besten durch etwas Feuchtes getrennt wären, so daß die Froschschenkel nur Indikator dieser damals teilweise sogenannten „Berührungselektrizität“ waren (im Gegensatz zur Reibungselektrizität, die als elektrostatische Ladung durch das Reiben z. B. von Bernstein und Leder gewonnen wurde). Ritter (und wenig vor ihm Alexander von Humboldt) wies darauf hin, daß Voltas Verzicht auf organische Substanzen zwar zeigte, daß die Froschschenkel nicht nötig waren. Aber ihr tatsächlich beobachtbares Zucken, wenn man nicht auf sie verzichtete, war ja damit keineswegs erklärt. Was befähigte die Froschschenkel, zuckend Indikator dieser Elektrizität zu sein? Gab es nicht doch eine physiologische Elektrizität, die als elektrochemischer Prozeß mit dem Leben der Organismen in engster Verbindung stand? Dieses Problem, inwieweit elektrochemische Vorgänge zur Erläuterung des Lebensprozesses herangezogen werden müssen oder doch dür-

fen, hat die Romantiker lebhaft beschäftigt.

Die Evidenz, daß es hier Verbindungen gebe, war allzu deutlich, als daß man sie übergehen konnte, und romantisches, Diskursgrenzen überschreitendes Denken,<sup>17</sup> war auch zu begierig auf solche Phänomene im Übergang des Psychischen und Physiologischen im Menschen; gleichwohl gab es gerade beim Menschen eine ererbte Scheu sowohl wie eine gut begründete methodische Vorsicht, vom Bestehen eines Zusammenhangs reduktionistisch überzugehen zu der Behauptung, das Seelenleben sei eben „nichts anderes“ als Chemie. (Allerdings finden wir bei Ritter auch radikale Formulierungen der Art: „Solange wir keine strengeren Beweise haben, daß chemische Kräfte es nicht allein sind, die im lebenden Körper wirken, so lange dürfen wir auch keine neuen Kräfte dafür annehmen.“ (Nr. 393) Man behalf sich im allgemeinen in jener Zeit mit pauschalen Formeln wie derjenigen, daß der Lebensprozeß beständig vom Galvanismus „begleitet“ sei. Wie aber diese Konkomitanz im einzelnen zu denken sei, überließ man Einzelüberlegungen und Spekulationen, oft auch in Frageform vorgetragen: „Ist wohl das, was in der Galvanischen Kette die Empfindung veranlaßt und aufwärts fortgeschickt wird, gleichsam ein Medium zwischen Materie und Geist?“ (Nr. 389) Wird hier im Galvanismus die Vermittlung zwischen Materie und Geist gesucht, so vermutet das folgende Fragment etwas Materiellles im Geiste selbst, sowie etwas aus methodischen Gründen schlechthin Unbegreifliches: „Wie, wenn der Geist bestände aus einer Kraft, im Kraftverhältniß der Materie enthalten, und noch etwas anderem, was ich nicht begreifen kann, weil ich es selbst bin?“ Dahinter steht aber eigentlich die generelle Überzeugung von der Einheit der Natur, mit der methodischen Folge: „...man sieht sich nach und nach immer mehr berechtigt, die Phänomene des chemischen Processes im Kleinen auf das ganze Universum anzuwenden. Die Form ist überall dieselbe, und muß es auch, denn Ein Geist ist, der sie denkt.“ (Nr. 511)

Der oben schon angesprochene Gedanke

begegnet uns auch bei Ritter wieder: Leben ist partielle Krankheit: „Bey vollkommner Gesundheit würden wir, höchst wahrscheinlich, nicht mehr leben, sondern todt seyn. Es wäre absolute Einheit, nichts zum Vergleich, nichts Beschränktes, sondern bloß ideale Thätigkeit. Also auch aus zu großer Gesundheit kann man sterben, und zum Leben gehört immer einige Krankheit.“ (Nr. 407) Aber auch hier bemüht sich Ritter, sowohl bei den im engeren Sinne medizinischen Krankheiten wie bei psychopathologischen Befunden, chemische Verursachungen im kranken Körper zu identifizieren (z. B. Nr. 395, 399). Schon in seiner genannten Erstlingsschrift von 1798 erwartet Ritter, daß dieser sein Beweis („daß ein beständiger Galvanismus den Lebensprozeß in dem Thierreiche begleite“) erhebliche Folgerungen für Medizin und Pharmakologie haben werde (p. 161 ff.). Infolgedessen hofft er insbesondere, daß der genaue „Zusammenhang zwischen körperlichen und Seelen-Leiden, wie z. B. plötzlichen Gemüthsveränderungen Krankheiten des Körpers und umgekehrt bewirken“ auf dieser Grundlage besser verständlich werden möchten. Jedoch bleibt die große Frage, die schon Platons Timaios bewegte, vorläufig noch unaufgelöst: „Wo ist denn nun das große Band zwischen Körper und Seele?“ (p. 165) Aber für die Erforschung dieses Zusammenhangs hat der Galvanismus wenigstens die Richtung gewiesen, in der die Auflösung dieser Fragen zu suchen sei. Diese Richtung ist keineswegs eine Reduktion des Geistigen und Psychischen auf Materielles, insbesondere auf chemische Prozesse. Denn gerade letztere werden wiederum von Ritter als „Geist“ interpretiert.<sup>18</sup> So verspricht der Geist-Materie-Gegensatz durch den Galvanismus aufgelöst zu werden. Für die Wissenschaftssprache hat das einstweilen die Konsequenz der Unvermeidbarkeit von Diskursvermischungen. Geistige und psychische Prozesse werden immer wieder in der Terminologie der Chemie und anderer Naturwissenschaften beschrieben; aber gleichzeitig werden die Naturprozesse auch als das Wirken des Geistes in der Natur dechiffriert, so daß insgesamt Ritter sowohl als ein

Materialist wie auch als ein Idealist wahrgenommen werden kann, philosophisch darin am ehestens Spinoza vergleichbar. „Wo ist eine Sonne, wo ist ein Atom, das nicht Theil wäre, der nicht gehörte zu diesem Organischen All... Sind sie nicht sämmtlich Theile des grossen All-Thiers, der Natur?“ (p. 171; cf. auch F. Schlegel III, 268, Novalis III, p. 89)

Im Hinblick auf den von ihm vorgefundenen Zustand der psychologischen Forschung findet F. v. Hardenberg im Herbst 1799 harte Worte; in seinem Notizheft notiert er; „Die sogenannte Psychologie gehört auch zu den Larven, die die Stellen im Heiligthum eingenommen haben, wo ächte Götterbilder stehen sollten.“ (III, p. 574, Nr. 138) Ihre Ergebnisse nennt er „dürftig“ und „geistlos“. Dürftig sei z. B. die Strukturierung des menschlichen inneren Universums durch die Begriffe Verstand, Phantasie und Vernunft. Diese klassifikatorisch gewonnenen Elemente müßten einerseits unabhängig von dieser Klassifikation „als selbständige Geister gleichsam“ wahrgenommen, andererseits aber in ihrem Einwirken aufeinander in ihrer reflexiven Anwendung aufeinander und in ihrer Synthese erkannt werden (p. 298f., Nr. 327, 331). Selbst wenn man aber von den klassifikatorischen Begriffen der rationalen Psychologie ausginge, wäre es doch ganz wichtig, die „wunderbaren Vermischungen“, Gestaltungen, Übergänge zu studieren, d. h. ihre „geselligen Verhältnisse“. Indem man aber lediglich ein abstraktes klassifikatorisches Raster über die Erscheinungen des Seelenlebens gelegt hätte, ließe man völlig die Möglichkeit und Wirklichkeit außer acht, daß es weitere, noch unbekannte „Kräfte“ im Inneren des Menschen gäbe, vor allem aber, daß jedes Zusammenwirken der bekannten und klassifizierten Kräfte neue, ungeahnte Verhältnisse, Beziehungen im Inneren schafft. Diese Vermischungen, Gestaltungen und Übergänge machen eine ganz andere, nämlich eine dynamische Psychologie erforderlich. Die dynamische Psychologie hätte nicht nur wie die herkömmliche empiristische Psychologie in der Nachfolge Lockes die Gesetze der Ideenassoziation zu erforschen, sondern auch und

vor allem die gesellschaftlichen Verhältnisse der Ideen, die „Ideenpolitik - contrat social“ (p. 298, Nr. 325). Gerade deswegen aber kann sich die Psychologie sogar die Physik zum Vorbild nehmen, weil in ihr im romantischen Jahrzehnt der Übergang von der alten mechanischen zur neuen dynamischen Auffassung tatsächlich und überzeugend vollzogen worden ist, zu einer Auffassung also, die zu einer auf Prozesse abstellenden Naturbetrachtung führt. Wenn daher eine „Physik des Gemüths“ von Hardenberg gefordert wird, dann meint er damit eine Ausdehnung dieser neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisweisen auch auf das „Innere des Menschen“. <sup>19</sup>

Die durch die Orientierung an einer neuen Physik ermöglichte neue, dynamische Psychologie betrachtet den Menschen nicht mehr als das Ensemble von klassifikatorisch gewonnenen „Kräften“, sondern als eine Ganzheit, als ein „System“. <sup>20</sup> Wenn aber nun die Psychologie die Seele zum eigentlichen und besonderen Gegenstand hat, dann heißt das im Rahmen dieser neuen Psychologie nicht mehr als, daß sie das „Princip des Systems“ untersucht. Seele ist hier überhaupt nur der Name für das Organisationsprinzip des organischen Systems „Mensch“. Damit werden auch in gewisser Hinsicht die Begriffe „Natur“ und „Seele“ austauschbar, „da unter Natur doch nur Geist des Ganzen, substantielles Princip verstanden wird.“ Die wesentliche Funktion von Systemen besteht in der Bestimmung und Individualisierung des Einzelnen. Ohne ein es bestimmendes System, also isoliert gedacht, wäre jedes Seiende ein Universum (s. III, p. 254, Nr. 79). Durch das System aber steht es mit einer Vielheit von seinesgleichen in Berührung, und zwar je stärker die systematische Individualisierung ist, „desto mannichfacher ist seine Berührung mit andern Individuen - desto veränderlicher seine Grenze - und Nachbarschaft.“ (III, p. 261, Nr. 113) Das gilt sowohl für kosmologische Systeme, als auch für Organismen im allgemeinen, als auch für den Menschen im besonderen: „Jedes Glied im menschlichen Körper ist eine Function des Systems ...“ (III, p. 272, Nr. 178).

Der Sinn für die in Systemen bestehenden Verhältnisse heißt Bewußtsein. Bewußtsein ist also für Hardenberg nicht einfach bewußtes Sein, sondern diejenige Qualität eines Seienden, durch die es sich über die Verhältnisse, in denen es sich befindet, klar ist. <sup>21</sup>

Dem romantischen Psychologen ist aber besonders wichtig die andere, die dunklere Seite des Seelenlebens: „Die Träume sind für den Psych[ologen] höchstwichtig ...“ (III, p. 356, Nr. 519). <sup>22</sup> Sie sind „Naturseelenwirkung“ und beruhen „also“ auf „Associationsordnung“ (p. 452, Nr. 959). Allerdings geht eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Trauminhalten nicht über diese Programmatik hinaus. <sup>23</sup> Als Dichter hat Novalis Träume in seinen Dichtungen an wichtiger Stelle eingesetzt; als Wissenschaftler hat er ihnen lediglich pauschal einen Wert beigemessen, ohne sich auf das Gebiet der Traumdeutung im engeren Sinne vorzuwagen. Immerhin hat er jedoch das Verhältnis von Bewußtheit und Träumen angenommen als eines, das die Seele als Ganze betrifft. Diese ist auch immer nur zum Teil wach; zum Teil schläft und träumt sie auch im Wachzustand. „Schmerz und Angst bezeichnen die träumenden Glieder der Seele.“ (p. 276, Nr. 205) Lust- und Unlustzustände, also somatische Zustände verrechnet er daher auch als „Traumprodukte“. In den unwillkürlichen Organen des Körpers schläft die Seele (das Organisationsprinzip des Organismus) einen Dauerschlaf. In gewisser Hinsicht - nämlich insofern der Körper der Seele entgegengesetzt wird - ist das Körperliche der Ort des Schlafs und Traums der Seele. „Schmerz und Kitzel sind Sensationen der gebundenen Seele“, wobei „gebunden“ hier im eigentlich chemischen Sinne, nicht aber etwa im prometheischen zu lesen ist. Die Seele ist eine Verbindung eingegangen, sie ist körperlich gebunden, und daher träumt sie die Lust- und Unlustempfindungen in den Körper. <sup>24</sup>

Wie Hardenberg im „Allgemeinen Brouillon“ notiert, gibt es besondere Situationen, in denen sich Körper und Seele annähern, z. B. Sexualität. Die Seele steigt „herunter“, der

Körper steigt „herauf“, „bis zur Umarmung“ (III, p. 264, Nr. 126): „Seele und K[örper] berühren sich im Act. - chemisch - oder galvanisch - oder electrisch - oder feurig - Die Seele ißt den K[örper] ... - der Körper empfängt die Seele.“

Aber auch der Schlaf - wir hatten das schon beim Thema des Traums studiert - ist ein Indifferenzzustand von Körper und Seele. Eine chemische Verbindung bindet beide aneinander. „Im Schläfe ist die Seele durch den K[örper] gleichmäßig vertheilt - der Mensch ist neutralisiert.“ (p. 277, Nr. 211) Der Wachzustand dagegen läßt die Polarität auseinandertreten: „Im Schläfe sind die Bande des Systems locker - im Wachen angezogen.“ So ist das wache Auseinandertreten von Körper und Seele eine „Zersetzung des Lebens“ (p. 271, Nr. 171). Zersetzung ist hier jedoch wieder als ein strenger naturwissenschaftlicher Begriff zu nehmen: er enthält keineswegs eine negative Konnotation. Dieser Zersetzungsprozeß ist ein für den Fortgang des Lebens notwendiger Prozeß. Als das polarisierende Prinzip in diesem Prozeß gilt der Wille oder das Moralprinzip, die praktische Vernunft im Sinne Kants jedenfalls, so daß man vor allem annehmen muß, daß im Schlaf in allererster Linie der Wille ausgeschaltet ist.<sup>25</sup> Ohne das Pulsieren, d. h. ohne daß Körper und Seele im Schlafen und in der Sexualität sich nähern und vereinigen und ohne daß sie im wachen Bewußtsein auseinandertreten, gäbe es einen Stillstand und eine Unterbrechung des Austauschs von System und Umwelt; eine solche Unterbrechung aber ist der Tod. Zwischen der Innenwelt und der Außenwelt liegt, wie erwähnt, der erregbare, reizbare, aber beim Stillstand auch der sterbliche Körper. So ist der Körper „eine Function von Seele und Welt“ (p. 314, Nr. 399).

Aus dieser Sicht heraus gibt es zweierlei Sorten von Medizin, eine, die am Verhältnis Körper-Welt ansetzt und dieses Verhältnis therapiert, das ist die übliche und bekannte Medizin: „Die gemeine Medicin ist Handwerck. Sie hat nur das Nützliche im Sinn.“ (p. 315, Nr. 399) Diese Medizin kann aber nichts anderes, als den Status quo des Körpers im

Hinblick auf die Welt möglichst lange zu erhalten. Man könnte jedoch auch an der anderen Waagschale therapieren, indem man deren Gewicht erhöht. Das ergäbe eine alternative, eine „höhere“ Medizin, die das Verhältnis von Seele und Körper therapiert. Sie nimmt jede Krankheit und jede Verletzung des Körpers zum Anlaß, den von der Seele ausgehenden inneren Reiz auf den Körper zu erhöhen. Durch eine Erhöhung der Komplexität des seelisch-körperlichen Gesamtzusammenhangs wird dann die Resistenz des Körpers allgemein gehöhht. „Das Maas der Constitution ist der Erweiterung und der Verengerung fähig.“ Führt diese „Kunst der ConstitutionsBildung“ der höheren Medizin zu einer immer größeren Komplexität, oder genauer gesagt: der Möglichkeit, komplexere Zustände einzunehmen, d. h. der Möglichkeit, sehr viel wacher zu sein, als wir es bisher konnten, dann nähert sich diese „höhere“, psychosomatische Medizin der „Unsterblichkeits“-Kunst, der „Infinitesimalmedizin“. Der Künstler dieser Medizin „betrachtet beständig die beyden Faktoren [d.i. Seele und Welt] zugleich, als Einen, und sucht sie harmonisch zu machen - sie zu Einem Zwecke zu vereinigen. ... Der äußere Reitz ist schon in seiner Unermeßlichkeit gleichsam da und größtentheils in der Gewalt des Künstlers. Wie gering ist aber der innere Reitz gegen den Äußern. Allmälliche Vermehrung des innern Reitzes ist also die Hauptsorge des Künstlers der Unsterblichkeit.“ (p. 315, Nr. 399) „Denselben Einfluß, den der K[örper] auf die Seele hat, hat sie gegenseitig auf ihn. Die meisten Kranckheiten sind complicirt und sowohl in der Seele, als im Körper ... zu suchen.“ (p. 415, Nr. 754) Aber nach Hardenberg sind auch reine Seelenkrankheiten auf die angegebene Weise der höheren Medizin therapierbar, sofern es nur einen integeren geistigen Kern gibt, der dann gegen die kranken Beziehungsteile von Seele und Körper gestärkt werden muß (p. 457, Nr. 999).

Die unendlich komplex gebildete Seele aber wäre der Geist. „Der phil[osophische] Körper ist die Seele ... D[ie] phil[osophische] Seele ist der Geist.“ (p. 404, Nr. 712) Die

Seelenbildung zum Geist hin hat für Hardenberg dann auch einen religiösen Aspekt: Seelenbildung ist der Bau der unsichtbaren Kirche (p. 316f., Nr. 407). Darauf brauche ich hier jedoch nicht weiter einzugehen. Wohl aber möchte ich auf den zeitkritischen Aspekt dieser Gedanken eingehen; denn der handwerklich betriebenen, bloß konservierenden Medizin der Nützlichkeit entspricht ein gesellschaftlicher und kultureller Zustand, in dem eine fortschreitende Erhöhung der Außenweltreize einer Abnahme der psychischen Reize entspricht. So ist der Körper nicht mehr im Gleichgewicht. „Unvollk[ommene] Med[izin] ist, wie unvollkommene Politik, mit unvollkommenen, wirklichen, gegenwärtigen Zuständen nothwendig verbunden ...“ (p. 317, Nr. 409). Die gesellschaftlichen Zustände also machen den Menschen krank, und die kranken Menschen machen die gesellschaftlichen Verhältnisse krank.

Seelenbildung heißt nun aber keineswegs eine größere Fremdheit zwischen Körper und Seele, wenn denn die Seele nichts anderes ist als das Prinzip der Körperorganisation. „Wir sahen vorhin, daß Bildung und Vermehrung der Seele das wichtigste und erste Unternehmen ist.“ (p. 318, Nr. 409) „Vermehrung“ der Seele steigert oder sollte steigern die Synthesen zwischen Körper und Seele, zwischen äußerer Reizbarkeit und innerer Sensibilität. „Äußere Reitze haben wir schon in unsrer Hand - und mit ihnen die Reizbarkeit - es kommt nur vorzüglich auf Vermehrung und Bildung der Sensibilitaet, und zwar auf die Weise an, daß die Reizbarkeit und der äußere Reitz nicht dabey leiden, nicht dabey vernachlässigt werden ...“ Auch hierfür bietet Hardenberg eine Begründung an, die mit Analogien der Chemie arbeitet. Im jetzigen Gesellschaftszustand ist der Körper ungleich stark von der Seele geprägt; die Sinne sind seelischer als die übrigen Körperorgane. Hardenberg glaubt, daß auch der restliche Körper so beseelt werden solle, wie es jetzt schon die Sinne sind. Die Notwendigkeit des Schlafs, d. h. letztlich der pulsierenden Veränderung von Nähe und Ferne von Körper und Seele, erklärt

er sich mit dieser disproportionalen Verteilung von Seele im Körper. Im Schlaf muß sich diese Disproportion ausgleichen. In einem höheren Entwicklungszustand des Menschen aber würde nach dieser Theorie die Unterscheidungsnotwendigkeit zwischen Wachen und Schlafen allmählich fortfallen: „Einst wird der Mensch beständig zugleich Schlafen und Wachen.“ (p. 319, Nr. 409)

Wenn ich in Interpretation der Hardenbergschen Gedanken zur Psychologie teilweise auf die systemtheoretische Terminologie der Steigerung von Komplexität zurückgegriffen habe, dann scheint doch eine solche Ausdrucksweise für die romantische Psychologie keineswegs fremdartig: „Je complicirter, mannichfacher die Seele, desto stärker, desto erregbarer.“ (p. 341, Nr. 477) „Die Einf[ache] Seele wird also nur d[urch] Eine Berührung und Einen Reitz in Thätigkeit gesetzt. Die complicirtere Seele durch mannichfache Berührungen und mannichfachen Reitz.“ (p. 342, Nr. 477) Der gebildete Mensch der Zukunft wird zugleich wachen und schlafen; er wird aber auch „nach Belieben“ mehr Körper oder mehr Seele sein können, d. h. also frei sein in der Entscheidung, ob Außenweltreize ihn jetzt bestimmen sollen oder seelische Sensibilität. Ein schwacher Mensch ist kränklich und unsensibel zugleich; ein robuster Mensch dagegen unanfällig und hochsensibel. „Der vollkommenste Mensch hat alle Constitutionen samt ihren Veränderungen in seiner Gewalt.“ (p. 350, Nr. 500) „Der Körper soll Seele - die Seele Körper werden. Eins durch das Andre - dadurch gewinnen beyde.“<sup>26</sup>

All diese Ansichten und Hypothesen über den Zusammenhang von Körper und Seele haben nun auch Konsequenzen für die psychologische und physiologische Forschung.<sup>27</sup> Man kann nicht nur die Seele nicht ohne den Körper und Seelenvorgänge nicht ohne zugehörige Körperveränderungen studieren; sondern man sollte auch die Phasen maximaler körperlicher Gesundheit und Kraft nutzen, um die Seele zu studieren und vice versa. Ebenso sollte die Seelenbildung die Phasen körperlichen Wohlseins nutzen. „Bey körp[erlichen]

Bewegungen und Arbeiten beobachte man die Seele, und bey innern Gemüthsbewegungen und Thätigkeiten d[en] Körper.“ (p. 379, Nr. 624; cf. p. 435, Nr. 861)

Wir hatten oben schon beiläufig den Begriff des Geistes in den psychologischen Notizen Hardenbergs anführen müssen. Es ist nun angebracht, diesen explizit in den Blick zu nehmen. Gibt es auf der einen Seite einen seelisch-körperlichen Zusammenhang, so steht diesem auf der anderen Seite ein seelisch-geistiger gegenüber. „Wie d[er] Körper mit der Welt in Verbindung steht, so die Seele mit dem Geiste.“ (p. 383, Nr. 634) Die unendlich gebildete Seele wäre der reine Geist; denn ist der philosophische Körper die Seele, so ist die philosophische oder „theoretische“ Seele der Geist: „Die Seele soll als Seele Geist werden - oder quod idem est - der Geist, als Geist, Seele.“ (p. 293, Nr. 296) Die Seele soll philosophischer werden, der Geist aber soll praktischer werden, nämlich Seele: „angewandter, unreiner, vermischter, practischer Geist.“ Wenn die Seele der unreine Geist ist, dann gibt es Reinigungsverfahren (wie sie die Chemie kennt), die den Geist aus der Seele entwickeln können: „Er ist krystallisirte Seele ...“<sup>28</sup> Was aber ist diese „philosophische“ Steigerung des Seelischen, für sich selbst betrachtet? Es ist im Seelischen das gesellige Prinzip, das die Einheit des Seelischen in seiner Diffundierung im Körper gewährleistet. Der Geist verkettet, assoziiert die Seelenvorgänge zu einer geselligen oder politischen Harmonie (p. 456, Nr. 997).

Ich sprach von der Diffundierung der Seele im Körper. Das wirft noch einmal die Frage nach dem Sitz der Seele auf. Wenn der Organismus ein System ist, das einer Welt gegenübersteht, dessen Einheits- und Organisationsprinzip die Seele ist, dann ist die Seele jedenfalls keine vorgegebene präexistente Substanz mehr. Die Seele selbst hat dann ihre Genese, und Hardenberg fragt sich sogar, fast Nietzsche präladierend, ob sie nicht ein „künstliches oder zufälliges Produkt“ sei (p. 272, Nr. 179); in ihrer Differenz vom Körper ist sie jedenfalls, wie wir gesehen hatten, ein

Willensresultat. Daraus folgte dann für die Frage nach dem Sitz der Seele, daß auch er kontingent ist, vielleicht sogar disponibel. Solchen Fragen hätte dann eine „Seelenconstructionslehre“ nachzugehen. Und wenig später heißt es dann bei Hardenberg - ohne die zuvor noch geübte Vorsicht des Fragens -: „Der Sitz der Seele ist bald hier, bald dort - bald an mehreren Orten zugleich - er ist veränderlich - und so auch der Sitz ihrer Hauptglieder - die man durch die Hauptleidenschaften kennen lernt.“ Mit diesem erstaunlichen Theorem eines - wie Hardenberg auch zuweilen sagt: - inneren Pluralismus ohne jede Hegemonie möchte ich diesen Abschnitt beschließen, um dann im nächsten, allerdings nur exemplarisch, einige inhaltliche Einsichten auf den Linien dieser Programmatik einer romantischen Psychologie bei F. v. Hardenberg herauszugreifen.

Für die Krankheitslehre läßt sich am allermeisten lernen durch das Studium der Rauschzustände, weil die meisten Krankheiten vermischte, komplexe Phänomene sind, die Rauschzustände aber, so nimmt Hardenberg an, sind „reine Kranckheitszustände“ (p. 324, Nr. 438). So läßt sich im Prinzip die ganze Medizin aus der Theorie der Rauschzustände entwickeln.<sup>29</sup> Aus einer geläufigen medizinischen Theorie heraus unterscheidet er dann zunächst die Rauschzustände aus Stärke von denen aus Schwäche. Letztere sind die durch Alkohol und narkotische Gifte bewirkten Rauschzustände, die ja einen Teil der seelischen Apparatur lähmen und insbesondere auch die Wahrnehmungsfähigkeit also die Verbindung des körperlich-seelischen Zusammenhangs mit der Welt herabstimmen. Anders die Rauschzustände aus Stärke. Sie stimmen nichts herab, sondern sie steigern einzelne Lebensfunktionen im Übermaß. Hardenberg bezeichnet sie daher auch als „Localentzündungen“ (p. 245, Nr. 43). Als Beispiele nennt er fixe Ideen und Leidenschaften. Leidenschaften, die sich in einer Symptomatik äußern, enden stets wie im Trauerspiel: sie sterben ab (p. 306, p. 368). „Alle Leidenschaft ist Fieber.“ (p. 409, Nr. 727) Leidenschaft

verläßt das Gleichmaß. Als Rauschzustand ist Leidenschaft immer „Unmaas“. Aber neben diesen negativen, ausgrenzenden Bestimmungen des Phänomens der Leidenschaft finden sich auch positivere Charakterisierungen; neben dem affektiven und dem kognitiven Moment (also dem Inhalt) kommt den Leidenschaften nach Hardenberg auch ein produktives, willensmäßige Moment zu. Damit sind die Leidenschaften zum Gesamtbereich des Bewußtseins und der Vernunft zu rechnen (p. 431, Nr. 832). Sogar der Begriff des Genies ist auf dieser Grundlage klärbar. Vielleicht, so vermutet er, ist Genie nichts anderes als das Resultat eines leidenschaftlichen Umgangs mit sich selbst, zugleich geistig und sinnlich. Leidenschaftliche Selbstliebe vor dem Hintergrund eines „innern Plurals“ (p. 577, Nr. 172). Wieso sollte, wenn denn die Seele sich im Körper unregelmäßig und nicht dauerhaft verteilt, nicht ein Teil dieses Selbst über einen anderen Teil so in Entzücken geraten können, daß die Produktivität des Genies als eine solche reflexive Leidenschaft erscheinen kann. Daß auch dieses pathologische Züge annehmen kann und daß der Dichter keineswegs nur durch Genialität gekennzeichnet werden darf, ist demzufolge für Hardenberg wichtig. „Ein abs[oluter] Trieb nach Vollendung und Voll[ständigkeit] ist Kranckheit, sobald er sich zerstörend, und abgeneigt gegen das Unvollendete, Unvollst[ändige] zeigt.“ (p. 384, Nr. 638) Allerdings ist das gewissermaßen eine heilige Krankheit, die von ihr Befallenen sind „wahrhafte Profeten“. Sie kennen und artikulieren das Ideal, das aber in dieser Welt, wie sie nun einmal ist, nur als grelle Einseitigkeit und als Exzeß erscheinen kann.

Neben der Einseitigkeit läßt sich in der Analyse der Triebe auch auf ihre Intensität abstellen. Dann ergibt sich eine Skala, die von der Unlust, als dem „Mangel an Trieb“, bis zur Wollust, dem „heftigen Trieb“ reicht (p. 349, Nr. 498). Auch die Wollust berauscht, „wie Wein“ (p. 245, Nr. 43). Den Übergang von Schmerz in Wollust bedenkt Hardenberg in vielfältiger Weise, so daß in jedem Schmerz der Keim einer Lust liegt und Wollust ein

veredelter Schmerz ist (p. 389, Nr. 653 und p. 451, Nr. 958). „Fängt nicht überall das Beste mit Kranckheit an? Halbe Kranckheit ist Übel - Ganze Kr[anckheit] ist Lust - und zwar Höhere.“ Selbst wenn sie aus Krankheiten hervorgehen, sind die Rauschzustände und die Wollust nur unter einem Aspekt als Einseitigkeit und Exzesse zu betrachten, nämlich insofern man die Betrachtung auf den einen von ihr befallenen Organismus beschränkt. Eine von Hardenberg in Erwägung gezogene „Theorie der Wollust“ (p. 425, Nr. 797) hätte aber darüber hinaus die sozialen Funktionen der Wollust zu betrachten. Die Einseitigkeit in individualpsychologischer Betrachtungsweise bildet für eine sozialpsychologische Sicht einen Horizont intersubjektiver Gemeinsamkeit; auf dieser Darstellungsebene erscheint Wollust also als das Gegenteil einer Vereinseitigung. „Tanz - Essen - Sprechen - gemeinschaftliches Empfinden und arbeiten - zusammenseyn - sich hören, sehen, fühlen etc. - alles sind Bedingungen und Anlässe, und selbst schon Functionen - der Wirksamkeit des Höhern - zusammengesetzten Menschen - des Genius etc. ... In allen obgedachten Functionen liegt Wollust (Sym) zum Grunde. Die eigentlich wollüstige Function ist die am Meisten Mystische - die beynah Absolute - oder auf Totalität d[er] Vereinigung (Mischung) dringende - die chymische.“<sup>30</sup>

Vergemeinsamung ist die Tendenz der Wollust, eine Tendenz, die den inneren Pluralismus der Individuen zur Voraussetzung hat. Sympathie wird auch vor diesem Hintergrund zu deuten sein, es ist ein gemeinsames Leiden; ihr Gegenbegriff - und hier weicht Hardenberg in ein Fremdwort lateinischer Herkunft aus - ist „Coaction“ (p. 291, Nr. 288), obgleich er an anderer Stelle auch schon den Begriff der „Sympraxis“ (p. 263, Nr. 124) verwendet hatte. In diesem Sinne der Vergemeinsamung bezeichnet er auch die Liebe als „Endzweck der Weltgeschichte“ (p. 248, Nr. 50).

Ich übergehe wahrnehmungs- und denkpsychologische Bemerkungen Hardenbergs und seine Feststellung der Ähnlichkeit zwi-

schen Denken und Sehen (p. 355, Nr. 516), über sukzessive Wahrnehmung (p. 245, Nr. 40), über die Notwendigkeit von Repräsentationen für die Erkenntnis (p. 246, Nr. 49), über Empfindung und Denken (p. 288, Nr. 273), weil auch diese Belege nur die bisher gewonnenen Einsichten über Analogien und Beziehungen psychischer und physiologischer oder physikalischer Phänomene bestätigen.

### III

Wegen des intensiven Austauschprozesses, ja der gemeinsamen Produktion von Gedanken im Kreis der Romantiker, dem Symphilosophieren<sup>31</sup>, wechsele ich nun wieder in der Darstellung der romantischen Psychologie zu F. Schlegel um die Jahrhundertwende über, womit ich nun allerdings auch den Thesen dieser Psychologie selbst in ihren Aussagen über die Gesellschaftlichkeit des Geistes folge. Die Psychologie, wie alle Gedanken, ist Resultat eines kollektiven Textes viel eher als die Leistung eines genialen, isolierten Individuums. Das hat zur Konsequenz, daß die Redeweise von der Psychologie F. Schlegels zunächst auf gar nichts anderes abhebt als auf ein unter diesem Autornamen überliefertes Textkorpus. Der Autornamen schneidet einen Text aus einem Ensemble dichter Intertextualität willkürlich, aber auch nicht unbegründet heraus; um die mit diesem Autornamen auch verbundene historische Person aber geht es hier gar nicht. In diesem Sinne ist es zu nehmen, wenn ich nun fortfahre und sage, daß die Aufzeichnungen über Psychologie bei F. Schlegel im letzten Jahr des 18. Jahrhunderts einen immer breiteren Raum einnehmen; dabei läßt sich eine immer engere Verbindung mit den Gedanken F. von Hardenbergs nicht verkennen. Das Material erschien Schlegel selbst bei der späteren Sammlung und Bearbeitung seiner Notizen im Rahmen der „Philosophischen Lehrjahre“ so reich, daß er es unter der eigenen Überschrift „1799. B. Zur Psychologie“ (Bd. XVIII, p. 157ff.) zusammenfaßte.

Auch weiterhin nehmen Basteleien über

den Standort der Psychologie im System des Wissens einen nennenswerten Raum ein. So hält er sie beispielsweise für identisch mit Moral, indem auch sie eine vermittelnde Ethik sei (cf. V, 384; 531; 563); daher - die Verwegenheit geht weiter: - sei sie ein Teil der Ästhetik. Weil aber die Naturauffassung wichtig ist, ist auch die psychologische Deutung des Natürlichen von zentraler Bedeutung. Schnell stellt sich eine Definition ein: Psychologie ist die Theorie der Triebe und Gefühle (IV, 58). Psychopathologie und Psychotherapie gehören zu einer vermittelnden, anthropologisch bestimmten Psychologie. In dem Gedanken der vermittelnden Tätigkeiten der Psychologie ist ein wichtiger methodischer Gesichtspunkt der romantischen Philosophie und Psychologie angesprochen. Die Vermittlungsbewegung kann sowohl vom Abstrakten ausgehen, d. h. von den seelischen Qualitäten und diese dann auf ästhetische Weise behandeln, sie werden dann durch diese Vermittlungsbewegung zu einer konkreten Ganzheit zusammengefügt: die Methode einer „medialen Ethik“ als einer psychologischen Methode. Die Vermittlungsbewegung kann aber auch von den menschlichen Individuen ausgehen und diese metaphysisch behandeln, d. h. sie kann auch die psychische Genealogie von einzelnen Individuen betrachten (IV, 612, cf. IV, 502). Schon allein aus dieser Gedankenentfaltung ergibt sich zwingend, daß Schlegel beide Methoden - sich ergänzend und „vermittelnd“ - fordert. Um das leisten zu können, müssen allerdings die Psychologen in aller konsequenten Radikalität bereit sein, die Extreme tatsächlich als Extreme aufzusuchen. Denn die Natur ist extrem; die Vermittlung und das Medium sind ein Werk menschlichen Wissens und menschlicher Fertigkeiten. Die genannten beiden Vermittlungsmethoden heißen bei Schlegel auch Konstruktion und Charakteristik. Die geforderte Psychologie, die sich dieser Vermittlungsmethoden bedient, heißt bei ihm auch die „dynamische“ Psychologie; ihr steht die alte, bloß zergliedernde Psychologie entgegen, die „atomistische“ (V, 289).



Die Verbindung zu den Hardenbergschen Gedanken zeigt sich immer wieder im Text, so etwa bei der Übernahme des Begriffs der Realpsychologie. Ohne jede Zurückhaltung hält Schlegel eine solche „reelle [Psychologie]“ (neben der „ideellen Ontologie“) für das Zentrum der Philosophie überhaupt (V, 290; cf. V, 796; V, 799; V, 757). Und wenn er die „absolute Psychologie“ für identisch erklärt mit Magie, dann ist es genau die Hardenbergsche Bedeutung dieser Termini, die der Aussage einen nachvollziehbaren Sinn gibt (V, 354). Idealismus und Psychologie als die Leitideen, die er von Hardenberg aufnimmt, konstituieren ein „Chaos von Ideen“ - d. h. eine ungegliederte Vielfalt von Lebendigkeit der Ideen, die allerdings immer unauflöslich auf die Einheit, die Zusammenfassung, als Orientierungspunkt bezogen sind: Das Chaos steht von Anfang an in einer Beziehung zu einer „Mystik“ der Vereinigung der Ideen (V, 402 u.ö.). Diese „mystische“ Vereinigungsbewegung der Methode, ist aber bei Schlegel, vom Chaos ausgehend, nicht einer Beliebigkeit überantwortet, sondern sie wird als logisch und methodisch kontrolliert gedacht. Gerade deswegen ist die idealistische Methode der Vermittlungen des Wissens mit dem „mystischen“ Ziel der Vereinigung des Wissens überhaupt kein Irrationalismus, und erst recht keine des Totalitarismus verdächtige Schwärmerei. Wie beispielsweise die Logik die Genese der Einheit des Wissens methodisch kontrolliert, so in politics die revolutionäre Idee der Freiheit die politischen Wege der Solidarisierungen und gesellschaftlichen Vereinigungen bis hin zu Staat oder Kirche o.ä. (V, 402). Die revolutionäre romantische Philosophie will daher auch die Vermittlung von Psychologie und gesellschaftlicher und politischer Praxis.<sup>32</sup>

Was sind nun die besonderen Gegenstandsbereiche, denen sich die so methodisch charakterisierte Psychologie widmet? Schlegel sagt: „Tod, Schmerz, Weiblichkeit - Tollheit, Traum, Schlaf“ (IV, 880). Übersetzen und interpretieren wir: es sind insgesamt besondere Zuständlichkeiten des Seelischen, das gilt auch für „Weiblichkeit“; denn es handelt

sich ja um ein männliches Wissen von einer Seelenorganisation, die deutlich nicht die eigene, männliche, für das so wissende und sich so wissende Bewußtsein „normale“ Form des Erlebens und Handelns ist. Auch hier sind es die Extreme, die die psychische Natur bereithält, von denen das Vermittelnde des Erkennens auszugehen hat. An anderer Stelle ergänzt Schlegel diese Liste noch um drei weitere Desiderata psychologischer Forschung: die Kinder, die Leidenschaften, die Narheiten (IV, 908).

Den Begriff der Seele siedelt Schlegel, wie bereits erwähnt, zwischen dem des Geistes und dem der Natur an (cf. z. B. III, 337 u. 339). Sie ist das „Mysterium der Harmonie“ beider. In der Tierwelt dagegen ist das Seelische auf die ganze Gattung verteilt, so daß die jeweilige Tiergattung nur eine einzige in sich nicht unterschiedene Seele hat, was auch die Erbllichkeit psychischer Fähigkeiten im Tierreich erklären helfe. Unter den Menschen dagegen ist das Seelische individualisiert. Jeder Mensch hat seine eigene Seele. Das erklärt die unter Menschen bestehende Besonderheit psychischen Erlebens. Es erklärt aber ebenso auch sowohl die mögliche Verrücktheit von Individuen als auch die Möglichkeit überindividueller Kontakte und Harmonien, wie z. B. die Sympathie unter Menschen. Ja, es besteht eine Notwendigkeit solcher sozialer Triebe, damit trotz Individualisierung die Seele, das Prinzip der Harmonie unter und in den Menschen, Realität werden kann. Individualisierung und Sozialisierung sind demnach parallele und komplementäre Prozesse humaner Seelenbildung. Zusammen mit der Individualisierung tritt aber in den Human-Individuen das Geistige und das Körperliche auseinander. Also muß die Seele nicht nur intersubjektiv, sondern auch innersubjektiv wegen dieser inneren Entzweiung als harmonisierendes Prinzip dominant werden: „Soll Harmonie im Menschen entstehen, so muß sein Geist, sein Leib ganz Seele werden.“ (III, 339) Die Seele ist der Ort von Gefühl und von Kraft, von passivem und aktivem Vermögen (III, 340). Der Gedanke, daß die Tiere nicht eine Seele haben, sondern

an einer Seele teilhaben, schafft die Möglichkeit des Übergangs zum Schellingschen Gedanken der Weltseele. Die einem solchen, auf verschiedenen ontologischen Niveaus angesiedelten Seelenbegriff entsprechende Psychologie als Wissenschaft ist entsprechend vielfältig.

Die Psychologie ist die Wissenschaft „vom Beseelten ..., von d[er] niedrigsten Stufe bis zur höchsten.“ (III, 407), und d. h. bis hin zur Weltseele. Die Annahme einer durchgehenden Beseeltheit gibt schließlich die Grundlage dafür ab, die für die Romantiker aufregenden neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, insbesondere des Galvanismus, auf seelische Prozesse anzuwenden, ja, - wenn man die Herkunftsgeschichte des Prozeßbegriffs bedenkt<sup>33</sup> - überhaupt erst den Begriff des psychischen Prozesses zu bilden. „Jeder Gedanke ist ein [chemischer] Prozeß; die Transc[endentale] Methode ist Galv[anisch/anismus]“ (III, 406). Die komplementär entgegengesetzte Denkbewegung liegt vor, wenn der chemische Prozeß als eine Art von Sexualität verstanden wird (III, 408). Eine der ersten Aufzeichnungen aus jenem erwähnten Konvolut „Zur Psychologie“ lautet: „Wenn es mit d[em] Galv[anismus] seine Richtigkeit hat, so muß eine ganz neue Logik durch ihn entstehen.“ (III, 414) Voraussetzung für eine solche Konsequenz ist freilich, daß das Phänomen des Galvanismus eine gültige und anerkannte Interpretation gefunden hat, wovon ja 1799 noch gar keine Rede sein konnte. Man wird wohl nicht fehlgreifen, wenn man unterstellt, daß sich Schlegel wie Hardenberg der Ritterschen Interpretation angeschlossen hat, wenn er vom Galvanismus spricht, d. h. daß einerseits die galvanischen Prozesse nicht durch die Organismen hervorgerufen werden (gegen Galvani), daß sie aber andererseits sehr wohl auch in Organismen vorkommen (gegen Volta) und daß schließlich Galvanismus keine bloße Polarität ist (gegen den frühen Schelling), daß vielmehr Galvanismus ein Prozeß zwischen drei Elementen auf zwei ontologischen Ebenen ist.

Genau unter dieser spezifischen Annahme

machen die Schlegelschen Fragmente bezüglich einer neuen Logik und bezüglich eines „Galvanismus des Geistes“ einen präzisen Sinn. Vom Galvanismus des Geistes redete Schlegel, wohl durch Hardenbergs mündliche Anregungen, seit Juli 1798.<sup>34</sup> Die besondere Logik, die der Galvanismus erforderlich macht, ist - rein formal betrachtet - eine dialektische Logik. Durch sie wird auch eine Neuordnung der Psychologie zum Insgesamt der Wissenschaften fällig, zumal der Galvanismus selbst in jener Zeit ja ein interdisziplinäres Phänomen war, das die herkömmlichen Wissenschaftsabgrenzungen infrage stellte. Die neue Logik ist vor allem auch eine neue Wissenschaftslogik. Auf die vielfältigen gedanklichen Experimente möglicher neuer Zuordnungen der Psychologie unter den Stichworten Magie, Moral, Ontologie, Theosophie, Kosmogonie, Transzendentalphilosophie, Theologie u. a. gehe ich hier jedoch nicht näher ein.<sup>35</sup>

Hier sei vielmehr als erstes auf das Thema der Krankheit und speziell der Geisteskrankheiten in romantischer Sicht eingegangen. Bedürfte es eines weiteren Belegs für die von Koselleck, Lepenies u. a. vertretene These der Historisierung der Begriffe in dieser Epoche, so würde sich folgendes Fragment Schlegels (III, 767) vorzüglich dazu eignen: „Eine Theorie der Krankheiten kann nur ihre Geschichte sein, seit Entstehung des Menschen. Wahrscheinlich sind alle Krankheiten nur zufällig entstanden.“ Krankheit wird für die Romantiker, wie gesagt, ein wertneutraler, teilweise sogar positiv besetzter Begriff; und alle Einseitigkeiten, z. B. jedes künstlerischen Stils sind durchaus den somatischen und psychischen Ungleichgewichtigkeiten und Disharmonien in Krankheitsfällen vergleichbar. Die „geistige Gymnastik“, die sich ja z. B. sein Philosophen-Freund Hardenberg mit seinen Fichte-Studien selbst verordnet hatte, ist in dieser Perspektive nicht von einer Geisteskrankheit verschieden. Wenn aber „Kunstfertigkeit“ der Geisteskrankheit analog ist, dann kann man vielleicht gerade das „Epidemische d[er] Kunst“ (III, 415) - wir sind im Zeitalter

der levée en masse - erklären; ohne Zweifel erscheint die epidemisch auftretende Geisteskrankheit durchweg historisch bedingt. „Enthusiasmus ist epidemisches Genie“ (III, 417). Mit dem partiell positiv gewerteten Krankheitsbegriff hängt zusammen eine relative Entkoppelung der Gedanken von Krankheit und Tod. Man könnte - unter gewissen Umständen - auch aus höchster Gesundheit sterben, weil die höchste Gesundheit in ihrer extremen Einseitigkeit auch wiederum als eine Art von Krankheit angesehen werden darf: „Die höchste Gesundheit ist unerträglich.“ (III, 785) Mit dem Gedanken des künstlerischen Enthusiasmus als einer Geisteskrankheit eröffnet sich der Gegenstandsbereich einer Kunstpsychologie, und zwar nicht nur für die pathologischen Einseitigkeiten der Genialität, sondern auch für den Normalfall (III, 429). Genialität und Phantasie, das Divinatorische, die produktive Anschauung und die schaffende Einbildungskraft, um nur einige der von den Romantikern hoch geschätzten Instanzen des künstlerischen Prozesses zu nennen, werden damit der Wissenschaft der Psychologie als Gegenstände unterworfen (III, 429, 431). Genialität etwa, selbst wenn sie nun als „göttliche Ansteckung“, aber eben als Ansteckung gedacht wird, wird als Perfektibilität der Verstandeskkräfte zum Gegenstand psychologischer Forschungen erklärt (III, 441). Der Gegenpol der „göttlichen“ Genialität des Menschen ist seine Dummheit: „Dummheit ist d[er] Grundcharakter des mensch[lichen] Bewußtseins. Die Aufgabe ist, diese in Raserei zu verwandeln.“ (III, 777) Dummheit hat Ähnlichkeit mit Narrheit: „Der Dumme denkt was er sieht, der Narr sieht was er denkt.“ (III, 749) Eine solche Grundausstattung eines Menschen hat eine zu enge Verbindung zwischen Sehen und Denken geknüpft; in schönen Beziehungen wie der Liebe ergibt sich diese simple minded Konstitution allerdings dann als Naivität, so daß auch hier die negativ wertenden Assoziationen auszuschließen sind: Die Entwicklung aber zum eigentlichen Menschen, die Bildung, erreicht der Mensch erst durch diejenige Selbstidealisierung, die ihn befähigt,

von seinem Zustand der Dummheit u.ä. selbst in eine kritische Distanz zu gehen.

Oben waren wir anläßlich der romantischen Wissenschaftskonzeption bereits auf jenes Frauenbild zu sprechen gekommen, das zu langwährenden Vorurteilen über die Romantik geführt hat, ein Frauenbild, das angeblich die Frauen in einer emanzipationsfeindlichen Weise idealisierte: Frauen seien Blumen, für die Männer schöne, bloße Metaphern eines Höheren, von dem sie als Wesen jedoch durch ihre eigentliche Natur ausgeschlossen seien. Was ist begründet an diesen Vorurteilen; und was ist im Rahmen einer romantischen Psychologie zur Geschlechterdifferenzierung zu sagen? Zunächst: die Geschlechterdifferenzierung war für die Romantiker ein ganz wichtiges Thema - den diesbezüglichen Äußerungen kommt daher einiges Gewicht zu. In diesem Sinne war es kein modisch bedingter Fehlgriff, als F. Menninghaus einen Sammelband mit Arbeiten von Schlegel unter dem Titel „Theorie der Weiblichkeit“ herausgab.<sup>36</sup> „Theorie der Weiblichkeit“ ist für Schlegel in der Tat der Name eines Projektes, das er für längere Zeit verfolgte. Aber sammeln wir zunächst behutsam einige Formulierungen zur Geschlechterdifferenzierung bei F. Schlegel. Alle Vorurteile können erwachen, wenn wir lesen: „Nur der Mann ist fähig die Natur zu erkennen. Die Frauen sinds nicht aber die Relig[ion] sollten sie in sich bilden ...“ (III, 438). Ist eine solche Aussage in irgendeiner Weise zu retten? Ich denke ja. Zunächst müssen wir uns klarmachen, daß die Methoden der Naturerkenntnis und der Religion in gar keiner wertenden Beziehung stehen, sodann, daß sie keine Gegenstandsbereiche markieren. So wie Hardenberg davon sprach, daß er „Religion“ zu seiner Verlobten habe, so muß auch bei Schlegel in vielen Kontexten und auch in diesem unter Religion jede Beziehung auf etwas Höheres oder als höher Angesehenes verstanden werden, wohingegen unter Naturerkenntnis wohl auch hier bereits jene erkennende Unterwerfung des Natur-Objektes unter das erkennende Subjekt verstanden werden darf. Unabhängig vom Gegenstandsbereich

ist - das sagt jenes Fragment letztlich - die männliche Vernunft eine distanzierende und unterwerfende, die weibliche Vernunft aber eine auf Bildung bezogene; etwas als etwas Höheres zu begreifen, die sogenannte Divination, bildet den Menschen. Genau deshalb finden wir nämlich bei Schlegel auch den, seltener zitierten, dem männlichen Stolz abträglichen und den feministischen Vorurteilen wenig entsprechenden Satz: „Der Geist ist d[as] ursprüngl[ich] Weibliche.“ (III, 796) Oder gar die Prophezeiung: „Viele Thiere werden ganz aussterben; so auch das Geschlecht d[er] Männer.“ (III, 742) Der Grund für diese Prophezeiung ist folgender. Die Einheit des Inneren und Äußeren, des Seelischen und des Körperlichen - die wir „Leib“ nennen - ist nach Schlegels Ansicht überhaupt nur bei Frauen gelungen. Männer sind eben wegen des distanzierenden Verhältnisses von Seele und Körper weniger überlebensgeeignet als Frauen, die in ihrem Leib bei sich sind (III, 741).

In der Indifferenzzone von Psychologie und Philosophie, sowie weiterer Disziplinen liegen auch F. Schlegels Überlegungen zum Bewußtseinsbegriff. Auf der einen Seite identifiziert er Bewußtsein und Geist und schreibt ihm die Fähigkeit zu, die bloße Gegenwart (der Wahrnehmung nämlich) für sich aufzuheben. Bewußtsein ist also in der Art immer zeitliches Bewußtsein, daß es niemals bloß gegenwärtig ist und sich seiner Gegenwärtigkeit bewußt, sondern es enthält immer ein Mehr an Temporalisierungsleistung (III, 763, 765, cf. III, 775). Bewußtsein als Geist bezieht sich immer zugleich auch auf Vergangenheit und Zukunft. Auf diese Weise wird die „Gegenwart unendlich voll gedacht“. Solche integrierende und synthetisierende Leistung des Bewußtseins, die ihm eine unendliche Gegenwart gibt, sieht Schlegel modellhaft verwirklicht eher bei Frauen als bei Männern. Und so ist es folgerichtig, daß er bei der Charakterisierung von Bewußtsein im Zweifelsfall den Aspekt der Einheit über denjenigen der Freiheit setzt. Denn Bewußtsein ist die Kraft der Synthesis, und wo diese Kraft den Bereich des individuell Zurechenbaren verlassen hat, da

ist Bewußtsein noch Bewußtsein, aber nicht mehr unbedingt mit Freiheit verbunden. Man sieht, wie Schlegel hier den Gedanken eines Kollektivbewußtseins vorbereitet, ohne daß freilich m. W. der Terminus bei ihm bereits vorkäme. Aber immerhin: „Ein Zeitalter d[er] Menschheit ist ein Gedanke d[er] Menschheit. Hier auf diesem Standpunkt verschwindet die Freiheit d[es] Menschen.“ (III, 491) Wenn er allerdings den Charakter des Bewußtseins auf der anderen Seite so sehr allein mit der integrierten Systemhaftigkeit korreliert, ist es notwendig, auch allen anderen Systemen „Bewußtsein“ zuzusprechen, z. B. der Erde, „weil sie eine wahre Einheit ist und sich Menschheit aus ihr entwickelt.“ (III, 495) Die soeben zitierte zweite Bedingung ist aber offensichtlich keine notwendige Bedingung; denn auch der Sonne und dem „Aether“ werden Bewußtsein zugesprochen (III, 706) Natur, die sich selbst zu systematischer Einheit integriert und organisiert, hat bereits dadurch Bewußtsein. Es ist offenkundig, daß Schlegel, wenn er so ansetzt, verschiedene Grade und Entwicklungsstufen von Bewußtsein vorsehen muß. Denn daß er etwa auch der Sonne oder dem „Aether“ die oben angesprochene „weibliche“, d. h. geistige Temporalisierungsleistung zugestehen wollte wie dem Menschen, dafür gibt es nirgendwo Indizien. Und zweifellos gibt es eine besondere Steigerungsform der Organisation von Systemen, die darin besteht, Einheit nicht nur zu leisten, sondern diese synthetische Leistungskraft zugleich auch zu reflektieren: Selbstbewußtsein.<sup>37</sup>

So löst sich auch jenes rätselhafte Fragment auf, in dem die Materie als „kranker Geist“ (III, 416, 418) bezeichnet wird. Die reine Materie ist jene Sonderform der Natur, die nicht produktiv und nicht synthetisierend wirkt. Zum humanen Ganzen gehören aber ohne Zweifel Bewußtsein und Selbstbewußtsein, synthetisierende Kraft und Reflexion der synthetisierenden Kraft, Systemhaftigkeit und die Fähigkeit des Systems, seine eigenen Zustände im Hinblick auf seine Umwelt zu kennen und handhaben zu können, oder in Kants Terminologie: Verstand und Vernunft, oder in

Schlegels: Enthusiasmus und Ironie.

Seele und Geist können nun zwar und sollen auch gebildet werden (Näheres zum Bildungsbegriff s.u.), aber sie lassen sich nicht zum Handlungsziel eines Handelns machen: ein Mensch kann sich nicht selbst eine Seele machen oder ein Mehr an Seele oder Geist direkt einüben; ebensowenig läßt sich auch Moralität zum individuellen Handlungsziel machen: „Nach d[er] Tugend zu streben ist wohl d[er] schlechteste Zeitvertreib...“ (IV, 643). Das liegt nicht daran, daß sie nicht erreichbar wäre, sondern im Gegenteil daran, daß, nach ihr in individuellem Entschluß und Handlungseifer zu streben, nicht der richtige Weg ist, sich ihr zu nähern. In anderen Zusammenhängen (III, 714) spricht Schlegel aus, wie die seelischen Qualitäten erzeugt und gebildet werden können: „durch Ansteckung“.

#### IV

Die Romantik, soviel wird langsam deutlich, hatte u. a. deswegen anfangs kein Verhältnis zu psychologischen Fragestellungen, weil sie eine im Ansatz „soziale Philosophie“ ist.<sup>38</sup> Erst als es den Romantikern gelang, über den Umweg der Naturphilosophie die psychologische Thematik einerseits an die „Physik“, andererseits aber an das Projekt der Symphilosophie anzubinden, erschlossen sie sich den Bereich des Seelischen zwischen dem Naturalen und Somatischen einerseits und dem Sozialen andererseits.<sup>39</sup> Die enormen Schwierigkeiten, die eine Transzendentalphilosophie, insbesondere Fichtescher Provenienz, der Psychologie entgegensetzte,<sup>40</sup> wurden auf diese Weise elegant umgangen. Gerade die am Ende des letzten Abschnitts zitierte Metapher der Ansteckung ist für den romantischen Erklärungsansatz psychischer Prozesse, zwischen Natur- und Sozialwissenschaft, höchst typisch. Nicht allein aus dem Körperlichen läßt sich das Seelische ableiten; denn die Ansteckung kommt immer aus einem Gleichartigen ausserhalb; aber auch nicht aus dem kollektiven Geistigen läßt es sich erklären; denn die Art

der Beeinflussung ist eine, die sich nur angemessen in Begriffen des Somatischen ausdrücken läßt. - Diese romantische Psychologie ist weder idealistisch noch materialistisch. „Jeder Geist lebt in zwei Welten, ist nur Resultat derselben.“ (V, 1182) Solche Indifferenz zwischen Idealismus und Materialismus drückt sich zuweilen paradox aus: Die psychischen Gesetzmäßigkeiten seien, so sagt Schlegel, „mechanisch und also göttlich“ (IV, 1402; cf. III, 352).

Wie wir bereits sahen, ist aber nicht nur die Differenz von Idealismus und Materialismus für die romantische Psychologie aufgehoben, sondern auch diejenige von Innen und Außen. Das Psychische ist kein Phänomen des Innen mehr, und das nicht nur bei F. von Hardenberg, sondern auch bei Schlegel. Selbstverständlich gibt es Phänomene, deren Schwerpunkte im „inneren“ Zusammenhang von Körper und Seele liegen, ebenso solche, deren Schwerpunkte in dem „äußeren“ Zusammenhang des seelischen Bezugs auf eine Welt bestehen. Aber die „höchsten“ psychischen Phänomene liegen dort, wo beides aufeinander bezogen erscheint; und das ist insbesondere dort, wo intersubjektivität ins Spiel kommt. Liebe z. B. läßt sich weder verstehen als der Ausdruck eines individuellen, etwa somatisch bedingten Begehrens („Begierde“, „Trieb“ etc.), noch aus den objektiven Eigenschaften des Geliebten („Schönheit“, „Liebenswürdigkeit“ etc.). Liebe ist das höhere Zusammenspiel beider Dimensionen, in dem beide Liebes-Partner als Individuen aufhören, die Verrechnungsebene des Erlebens und Handelns zu sein.<sup>41</sup> Liebe läßt sich nur erklären, wenn man die Individualpsychologie verläßt (s. III, 497) und sich eine „potenzierte“ Darstellungsebene erschließt, für die Schlegel mit Vorliebe den Begriff des „Sinns“ verwendet. Dieser Begriff ist insofern sehr komplex gebaut, als er einerseits konnotiert mit Sinnlichkeit in der Bedeutung sinnlicher Wahrnehmung etwa, d. h. also mit dem, was wir über unsere Sinne von der Welt wissen. Andererseits aber meint er ganz unverkennbar auch diejenige Sinnlichkeit, die mit dem sinnlichen Begehren verbunden ist. Und

schließlich meint der Begriff auch das, was wir ansprechen, wenn wir sagen, etwas habe einen Sinn.

Genau in diesem Sinne ist das folgende Fragment zu verstehen: „Der Mensch kann und soll ganz Sinn werden, so geschiehts ihm in d[er] Liebe.“ (III, 437) So wird der Sinnbegriff zu einem, der mit dem der Seele und dem des Gemüts eine Trias menschlicher Weltbezüge meint, die Schlegel auch durch die Epitheta philosophisch, poetisch und ethisch (IV, 812) charakterisiert und hinter der selbstverständlich die theoretische Vernunft, die praktische Vernunft und die Urteilskraft im Sinne Kants stehen. - Wenig später erläutert er die Grundbegriffe der Psychologie und setzt sie in neue Beziehungen zueinander: Hier nimmt der Seelenbegriff die Mitte seiner Überlegungen ein: „Seele ist natürl[iche] Schönheit und schöne Natur und Sinn dafür; istoffenbar schraesthet[isch].“ (IV, 898) Seele ist also einmal die doppelte Inversion aus Schönheit und Natur: in der Seele ist die Natur als schön reflektiert und die Schönheit als natürlich; darüberhinaus beinhaltet das Seelenphänomen eben immer auch die Reflexion dieser zweifachen Zusammenhänge.

Der Begriff des Gemüts und derjenige des Sinns rücken in dieser Version sehr dicht zueinander, beide werden durch eine „metaphysische“ Wendung des Seelenbegriffs erläutert, wobei wohl Sinn eher auf die theoretische Seite der Metaphysik (der „Metaphysik der Natur“; s. z. B. „Sinn ... steht in Beziehung aufs Universum.“ IV, 296), der Begriff des Gemüts eher auf die Seite einer „Metaphysik der Sitten“ (im Sinne Kants) gehört; daher wird letzterer auch als „Gefühl d[es] innern Menschen und d[es] menschl[ichen] Innern“ bezeichnet. Wir haben hier die gleiche inverse Reflexionsfigur wie beim Seelenbegriff. Die Redeweise von Innerlichkeit wird freilich nicht durchgehalten, wenn der Gemütsbegriff in der Mitte zwischen der ästhetisch-poetischen Seele und dem naturrechtlichen Gewissen (als dem „Sinn für Ehre“) angesiedelt erscheint.

Wie auch immer diese Beziehungen zwischen den Begriffen von Schlegel im einzel-

nen ausgeführt worden wären, bleibt bereits jetzt unverkennbar, daß er für den Seelenbegriff als überwiegend ästhetischem Begriff die Vermittlung von theoretischen und praktischen Vermögen vorsah, gerade so, wie Kant die Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft konzipiert hatte.

Unter Schleiermachers Einfluß ab 1798/99 verstärken sich bei Schlegel zeitweilig die Redeweisen von einem inneren Menschen, der ein Mikrokosmos sei und der infolgedessen gleichen Erkenntnisverfahren wie das Universum außer uns unterzogen werden könne und solle, nämlich: 1. Übersetzung (des Ideals) (IV, 502), 2. Topographie und Chronologie,<sup>42</sup> 3. Charakteristik (d. h. Würdigung der Einzelheiten im Blick auf das Ganze und sein Ideal).

Übersetzen wir letzteres in eine heutige Terminologie, so ergeben sich folgende Desiderate für eine Psychologie:

1. ein nicht ausschließlich empirisch verallgemeinerter, sondern zugleich normativ und wertend gefaßter Begriff des Menschen;

2. eine große Menge empirischen Wissens topo- und chronographischer Art von den Details des inneren Menschen;

3. die Möglichkeit, beide Sphären so produktiv aufeinander zu beziehen, daß die Beschreibung der individuellen Seele im Lichte ihrer Möglichkeiten durchgeführt werden kann.

Zwischen dem Mikrokosmos und dem Makrokosmos gibt es nun allerdings außerdem einen privilegierten Seelenzustand der Transparenz, bzw. der unverzerrten Spiegelung: den Traum. Von daher komme den Träumen ihre „tiefsinnige Bedeutung“ (III, 795) zu. Mehr noch als die Geheimnisse der Welt entschlüsseln sich die sonst verborgenen Geheimnisse des Organismus und sogar der Seele im Traum. In ihm werden Körper und Seele zu einem Text, der das verrät, was dem Wachbewußtsein der Seele immer verborgen bleiben wird. Man kann solche Bemerkungen unserer romantischen Psychologen nicht hoch genug einschätzen, leiten sie doch eine Abkehr von der transzendentalphilosophischen Überzeugung

ein, daß eine gesteigerte und vervielfältigte Reflexion die Geheimnisse des operierenden Selbst freilegen läßt. Die Hoffnung, Reflexionssteigerung perfektionierte die Erkenntnis des Selbst, der insbesondere F. Schlegel ( die ihm nachgesagte „Reflexionswut“) zuneigte, ist ihrer Tendenz nach noch ein aufklärerisches Erbe der Romantik, und sie folgt zugleich einer spezifischen „Logik der Macht“<sup>43</sup>

Es ist aber typisch für Schlegel, daß er der Adaption der Mikrokosmos/Makrokosmos-Analogie eine sozialphilosophische Wendung gibt, derzufolge das Universum sich „in d[er] Mitte d[er] Menschheit“ offenbart; das heißt doch: gerade nicht in den separierten und unverwechselbaren Individuen, sondern zwischen ihnen. So heißt es in einem sehr bemerkenswerten Fragment: „Wie ein Mensch einen unendl[ichen] Sinn hat für andre Menschen, so hat die Menschheit einen Sinn für jene Welt - für ein Jenseits.“ (IV, 1067) Aber - so fällt er sich sogleich ins Wort: „Warum aber diese Antithese? Jene Welt ist schon hier. Solange man noch sagt, diese und jene Welt, hat man noch gar keinen Sinn für die Welt.“ Überträgt man diesen Selbsteinwand zurück auf die Sphäre der Intersubjektivität, dann besagt er offensichtlich: Solange das Problem der Intersubjektivität (der sozialen Welt) sich noch als Rede von Ego und Alter darstellt, solange hat man noch gar keinen Sinn für die soziale Welt. Nur der Zusammenhang zwischen uns läßt uns die Seelen erkennen, und nicht die Introspektion und ebenfalls nicht der (modern gesprochen) Behaviorismus (Cf. IV, 290).

In seiner Jenaer Vorlesung über Transzendentalphilosophie von 1800/01 nennt er die introspektive Erkenntnis und folglich die Theorie der inneren menschlichen Vermögen eine bloß subjektive Erkenntnis, weil sie nur experimentiert mit einem einzigen Exemplar, das zudem noch der Erkennende selbst ist. „Die eigentliche Menschenkenntnis aber besteht in der richtigen Kenntniß der äußern Verhältnisse der Menschen zueinander.“<sup>44</sup> Zwar sei eine Theorie der inneren Vermögen des Menschen sinnvoll; aber sie muß sich

darauf beschränken, rein formal zu bleiben, weil jede Konkretisierung von einer Theorie im objektiven Sinne wegführt zu einer Charakteristik eines durchaus kontingenten Einzelfalls. „Eine Geschichte des Bewußtseyns ist zwar nothwendig, aber sie ist noch nicht die Kenntniß des Menschen ... Wer den Menschen ganz kennen lernen will, der muß ihn betrachten in Gesellschaft, da er hier mit seiner ganzen Kraft handelt.“ „Wer also die Grundbegriffe der menschlichen Gesellschaft gefaßt hat, der kennt den Menschen ganz. Er kennt ihn nach seinem äußern Zustand und Verhältniß. Seine Kenntniß ist objektiv, und deswegen allgemein.“<sup>45</sup>

Gleichwohl läßt auch zu dieser Zeit die topologische Spekulation über den Sitz der Seele Schlegel nicht los. Mutmaßt er, dieser könne der „Indifferenzpunkt“ zwischen Muskeln und Nerven des Organismus sein, dann knüpft er damit an die neuesten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und Hypothesen seiner Zeit über elektrochemische Vorgänge im Lebensprozeß der Organismen an (III, 617; cf. V, 1096). Nur wenig später widerruft er diesen Gedanken jedoch bereits, indem er präzisiert: was sich durch Indifferenzsphären zwischen Muskeln und Nerven erklären läßt, ist das Leben; die Seele aber muß anderswo lokalisiert werden, wenn die Seele nicht identisch gesetzt werden soll mit dem Prinzip organischen Lebens schlechthin. Das aber kann nach unseren bisherigen Erkenntnissen unmöglich Schlegels Meinung in dieser Sache gewesen sein. Daher plazierte er sie nun versuchsweise „am Extrem d[er] Nerven“ (III, 621).

## V

Während sich nach der Jahrhundertwende und d. h. nach dem Ende der Aufzeichnungen für das „Allgemeine Brouillon“, das der Idee einer Enzyklopädie folgte, bei Hardenberg keine weiteren Ausführungen zur Psychologie mehr finden, und, gemäß der Maxime „Nichts bewahrt so sicher vor Unsinn als Thätigkeit -

technische Wirksamkeit.“ (III, 561), in der Tat eine Zuwendung zu technischen und ökonomischen Problemen der Lebenskunst zu verzeichnen ist, gehen bei seinen Freunden diese Reflexionen zur Psychologie auf erweiterter Stufe voran.

Die wichtigsten Gedanken Ritters zur Psychologie fallen in die Zeit nach 1802, teils nach 1806 (seiner Übersiedlung nach München<sup>46</sup>). Es sind vor allem die Phänomene des sogenannten tierischen Magnetismus, des Schlags, des Traums u.ä., die ihn beschäftigen und teilweise an Experimenten teilnehmen lassen. Tierischer Magnetismus ist ein Phänomen, das auf den in Frankreich wirkenden Arzt F. A. Mesmer zurückzuführen ist und daher auch den Namen Mesmerismus führt. Er war eine in der Zeit viel diskutierte Erscheinung; auch sie belegt die romantische Tendenz zur Diskursentgrenzung und zur Übernahme von Modellen der neuen Naturwissenschaften zur Erklärung psychischer Phänomene, indem eine Art von Magnetismus zur Erklärung von exzentrischen Seelenzuständen wie Somnambulismus, konvulsivischen Muskelkrämpfen, Epilepsie, Veitstanz, Hysterie, Angstzuständen und Sinnestäuschungen etc. herangezogen wurde. Der sogenannte künstliche Magnetismus setzte dieses Wissen in eine Heilmethode um, die durch Handauflegen, durch Berührung und Bestreichen des kranken Körpers Heilwirkungen erzeugte. Weil Mesmer selbst diese heilenden Körperberührungen zunächst mit einem Magneten durchgeführt hatte, glaubte man an eine Heilwirkung des Magneten; als sich gleiche Heilerfolge auch ohne den Magneten ergaben, war man demzufolge gezwungen, einen „animalischen Magnetismus“ in jedem Organismus zu vermuten. Es ist naheliegend, daß Ritter derartige Erscheinungen und die Berichte darüber mit Faszination aufgriff und in seine Überlegungen einbezog. „Im Schlaf sinkt der Mensch in den allgemeinen Organismus zurück.“ (Nr. 475) Sein Begehren, sein Wollen und sein Wünschen, ist unmittelbar identisch mit den Zielen der Natur. Daher werden im Traum auch alle Wünsche erfüllt; der Mensch wird „physisch

allmächtig, und wahrer Zauberer. ... Hier wird jeder Wunsch befriedigt, denn er hat keinen andern, als den er haben soll und muß.“ Der Traum ist, insofern er noch dokumentiert, bloß ein Übergangsphänomen zu jenem Zustand der willenlosen Identität mit der Natur. Näher an diesen Zustand heran führt der tierische Magnetismus. „Wille ist hier nicht einmal möglich.“ (Nr. 477) „Wo man nicht mehr selbst wollen kann, muß man sich wollen lassen.“ Und gerade dieses Sich-durch-andere-wollen-Lassen ermöglicht im magnetischen Heilschlaf die Heilung durch den Magnetiseur; er räumt mit dem unreinen, krankmachenden Willen des Patienten auf. Ähnlich reinigend wirkt auch der gesunde und gesundmachende Schlaf allgemein und - wie Ritter glaubt - auch die Liebe; den Zustand der letzteren beschreibt er allerdings etwas abweichend folgendermaßen: Zuerst wolle man die Geliebte (bzw. sie ihn), dann resigniere man und sei ohne bestimmten Willen, und schließlich wolle man für die Geliebte, und da für diese das gleiche gelte, sei die Liebe eine wechselseitige animalisch-magnetische Therapie.

Der Zustand des Magnetisierten ist einer, der ohne den Willen, aber mit einem Wissen ausgestattet ist; auf diese Weise kommt eine ganz andere Art von Wissen zustande, ein willenloses, ein unwillkürliches Wissen. Ritter verbindet diese beiden Formen von Bewußtsein - eines Wissens verbunden mit dem Wollen und eines unwillkürlichen Wissens - auch mit den Begriffen Herrschen und Dienen, so daß der Begriff des Herrschaftswissens ins Blickfeld rückt. Wenn aber - fährt er fort - der Tod in nichts anderem bestünde als dem Tod des Willens, dann wäre das Verhältnis zwischen Lebenden und Toten demjenigen zwischen Magnetiseur und seiner Somnambule ähnlich. Wir Lebenden bereiten durch die Art unseres - willentlichen - Andenkens den Toten ihren Himmel oder ihre Hölle. „Die Lebenden bilden das Todtengericht.“ (Nr. 478) Die Macht der Phantasie und des Denkens allgemein verdankt sich diesem mit dem Denken verbundenen, Realität schaffenden Wil-



len.

Hinter die so aufgespannte Polarität von dem Willen und dem unwillkürlichen, von einem fremden Willen bestimmten Bewußtsein, d. h. letztlich die Polarität von Wille und Reiz (von Freiheit und Determination) geht Ritter noch einen Schritt zurück. Hinter dem Reiz - dem äußerlichen, peripherischen (= Wille) oder dem mehr innerlichen der Natur - steht nämlich noch innerlicher als aller Wille dasjenige, was Ritter „das Pulsirende“ nennt. „Der Wille ist ohne Macht über das Pulsirende.“ (Nr. 480) Dieses Innerste des Menschen, das „Pulsirende“ ist zu chaotisch und zu wenig differenziert, als daß der Wille und seine Macht in ihm genügend Widerstand fänden, um sich zu betätigen. Auf dem Weg nach Innen bleibt sich der Wille zur Macht ein Geheimnis. Gestalt gewinnt er allein an der Komplexität der Herausforderung, die die äußere Welt ihm entgegenstellt. Ritter entwirft hier eine Topologie der Seele, die angesichts der Tradition des Seelen-Diskurses unwahrscheinlich und ungewöhnlich ist und die sich in nur wenig veränderter Form erst bei Freud wiederfinden wird: Im Innersten ist das „Pulsirende“ angesiedelt, darum herum liegt die Sphäre des Unwillkürlichen, die im somnambulischen Zustand herrschend wird. Im Übergangsbereich zwischen dem „Pulsirenden“ und dem unwillkürlichen Bewußtsein siedelt Ritter das Gewissen an, das gerade wegen dieser Tiefenlage auch für den Zusppruch der Offenbarung zugänglich gedacht werden darf. Von außen gesehen, markiert so das Gewissen die Grenze möglichen Wissens. Jenseits des unwillkürlichen Bewußtseins erstreckt sich dann die Sphäre des eigentlichen Wissens und des Willens. Denn: „Wo Wissen, ist Willen.“ (Nr. 480) Mit der Herausbildung dieses an den Machtwillen gebundenen Wissens ist eine forcierte Individualisierung verbunden und damit wiederum ein Zwang zur Haltung der Selbstbehauptung - für Ritter eine mehr oder weniger pathologische Folge, weswegen er auch unverhüllt Spekulation als Krankheit bezeichnen kann (Nr. 487). „Das Krankheitsprincip ist zugleich Individualisie-

rungsprincip.“ (ibd.) Allerdings bleibt als Ausweg, aus sich (dem Selbstbehauptungs-individuum) herauszugehen und eine Gemeinschaft mit anderen einzugehen: ein „Gesamtseyn“. Anders als Schlegel, der stets den Wert der Gemeinschaft mit dem Wert der in sie eingebrachten Individualitäten in eine positive Verbindung setzte, so daß sich Individualität und Gemeinschaft gegenseitig und zugleich steigern konnten, glaubt Ritter, daß der Wert einer Gemeinschaft mit dem Grad des Heraustretens aus dem Selbst und den Selbstbehauptungszwängen zusammenhängt.

Unverkennbar deutlich ist dabei Ritters Plädoyer für polygame Gemeinschaftsbildungen. Er spricht nicht nur von der Monogamie als einer Verstandeseinheit, einer „bloßen Policeynorm“ (Nr. 596), der Polygamie aber als einer Vernunfteinheit, er widerspricht nicht nur Süßmilch, der aus der ungefähren Gleichverteilung der Geschlechter ein Argument für Monogamie als natürlicher Lebensform gemacht hatte (denn die Gleichverteilung ermöglicht sowohl die Monogamie als auch die „polyandrische Polygamie“, Nr. 456), sondern er ersinnt auch erotische Arrangements oder sexuelle Apparaturen, die zur Steigerung der libidinalen Energien führen müssen. Sein Gedanke ist folgender: Beruht der animalische Magnetismus, wie anzunehmen ist, auf libidinaler Energie, oder wie er sagt: auf einem „Spiel der Zeugungskräfte“, und sind diese Energien durch die Geschlechter-Polarität so als Feld strukturiert wie im elektrochemischen Prozeß der positive und der negative Pol ein Spannungsfeld erzeugen, so muß es möglich sein, genau wie in Voltaschen Batterien, durch ein Hintereinanderschalten mehrerer solcher Polarisierungen, „Wunder zu thun“. Er vermag oder wagt sich nichts anderes als den Effekt eines solchen Arrangements zur Steigerung libidinaler Energien vorzustellen als „wirklich befruchten, durch bloße Berührung“ (Nr. 466). Was auch immer als Effekt einer solchen Anordnung sexueller Spannungsfelder phantasiert werden mag, sicher ist jedenfalls, daß sich eine solche libidinale „Batterie“ nur polygam

organisieren läßt. Das wird auch an anderer Stelle von Ritter unmißverständlich ausgesprochen, wo der „verstärkte Coitus“ und der „in steigendem Verhältniß verstärkte Coitus“ der „galvanisch-organischen Batterie“ einer „Reihe von Individuen in bloßer Berührung“ (Nr. 502) behandelt wird.

Nach der Jahrhundertwende setzt auch bei Schlegel eine Konsolidierungsphase in dem Projekt einer romantischen Psychologie ein. Die Produktion eines „vollen Chaos“ von Ideen, das er 1802 als das Ziel der „wahren Methode“ (VI, 297) erklärt, wird, was psychologische Materien betrifft zunächst einmal unterbrochen. Auf der anderen Seite aber treten abgeschlossene Abhandlungen und Vorlesungen über Psychologie aus diesen vielfältigen Ansätzen der Frühzeit hervor. Unsere Darstellung der romantischen Psychologie abschließend, sollen hier vier Werke dieser Konsolidierungsphase vorgestellt werden, zunächst Schlegels Kölner Vorlesungen von 1804/05, deren zweites, drittes und viertes „Buch“ eine „Psychologie als Theorie des Bewußtseins“ enthält, sodann seinen Aufsatz „Von der Seele“ aus dem Jahre 1820, ferner Eschenmayers Werk „Psychologie“, sowie abschließend G.H. Schuberts Summa romantischer Psychologie, die „Geschichte der Seele“ von 1830.

Seine Kölner Vorlesungen, die sich an Freunde und „Gleichgesinnte“ richten, gliedert Schlegel in zwölf „Bücher“. Nach der Einleitung und einem historischen Überblick über die Philosophie entfalten die Bücher zwei bis vier die Psychologie als die Grundlage der weiteren Entwicklung und Darstellung der Philosophie. Wenn hier bei Schlegel von „Psychologie“ die Rede ist, so gilt es allerdings zu berücksichtigen, daß die Konzeption einer „Psychologie als Theorie des Bewußtseins“ der Anlage nach eher dem transzendentalphilosophischen Diskurs benachbart ist als so manchem Fragment einer Psychologie, das wir oben schon zur Kenntnis nehmen durften.<sup>47</sup> Um das zu verdeutlichen, stelle ich zunächst die Gliederung dieser Bewußtseinstheorie vor:

1. Theorie der Anschauung;
2. Theorie der Erinnerung und des Verstandes;
3. Theorie des menschlichen Bewußtseins im besonderen.

An diese Theorie schließen sich in den weiteren Büchern die „Theorie der Natur“, die „Theorie des Menschen“, sowie solche der Religion, Moral, Naturrecht und der Politik an.

In der Fortsetzung seiner Vorlesungen u. d. T. „Propädeutik und Logik“ gliedert sich der Logik-Teil wiederum in „Psychologie“, Ontologie und Syllogistik. Auf diese Fortsetzung der Vorlesungen gehe ich hier nicht weiter ein, indem sie deswegen noch weniger den Anspruch des Projekts einer romantischen Psychologie einzulösen vermag, weil sie im Grunde nichts anderes ist als eine Theorie der Begriffsbildung, allerdings - was für eine Logik in der deutschen Tradition des transzendentalphilosophischen Diskurses ungewöhnlich ist - unter Einbeziehung empirischer Gesichtspunkte. Daher hält er auch hier die Psychologie als eine Theorie des Bewußtseins für die Grundlagenwissenschaft der Philosophie und aller anderen Wissenschaften überhaupt, inklusive der Theologie. „Die Psychologie ist demnach nicht sowohl ein abgesonderter Teil der Philosophie, als Erfordernis und Ingredienz für alle Teile der Philosophie.“ (XIII, p. 191) Schlegel sieht sehr klar, daß er sich mit dieser Psychologie-Konzeption in Widerspruch zu vielen anderen setzt, die unter Psychologie eine Wissenschaft von „sonderbaren Erscheinungen im menschlichen Gemüte“ verstehen, wie insbesondere psychischen Krankheiten. Er aber will unter Psychologie verstanden wissen „die Wissenschaft von der Natur des innern Menschen“; und genau das ist für ihn „Theorie des Bewußtseins.“ (ibid.)<sup>48</sup>

Im transzendentalphilosophischen Einsatz glaubt man den Originalton Fichte zu vernehmen, wenn Schlegel dort nämlich vom Ich, von der Unendlichkeit der möglichen Selbstbeziehung des Ich auf sich selbst (Reflexion), sowie schließlich vom Willen als demjenigen

handelt, was solches innere Grübeln und solche Selbstverdoppelung beendet und damit die Bedingung der Möglichkeit der Anschauung eines Gegenstandes herstellt. Diese drei Dimensionen des Ich bezeichnet Schlegel mit den Begriffen: Sinn, Vernunft und Wille. Anschauung wird nun begriffen als Sinn unter den begrenzenden Bedingungen von Vernunft und Willen: „Der Sinn ist das, was da anschaut...“ (327). Der Inhalt der Anschauung, d. h. die Vielfalt der Dinge, ist in seiner Existenz niemals gewiß, was jedoch die Entfaltung von Anschauung und Erkenntnis nicht hindert; umgekehrt haben wir von uns selbst zwar eine existenzielle Gewißheit, aber keinerlei Anschauung. Dieser klassische Topos transzendentalphilosophischer Diskurse erhält nun allerdings bei Schlegel eine psychologische Forschung ermutigende Wendung. Immerhin ist doch die Ernsthaftigkeit der Wißbegierde, verbunden mit der hohen Wahrscheinlichkeit der Existenz des Gegenstandes eine einzigartige Auszeichnung des Gegenstandsbereichs der Psychologie im Vergleich zu anderen Erkenntnisbereichen. Zwar hatte Schlegel ja apodiktisch erklärt: „Anschauen können wir uns nicht, das Ich verschwindet uns dabei immer.“ (332) Sehr wohl aber sah er andere Erkenntnismethoden vor, sich der inneren Welt, dem „Rätsel unseres Ich“ anzunähern; diese umschreibt er vorläufig mit Begriffen wie Denken, Betrachten, Untersuchen. Aus dem Scheitern des vergeblichen Versuchs der Selbst-Anschauung, oder wenn man so will, der zwar selbstbezüglichen, aber nicht reflexiven Sinnlichkeit, entsteht nun für die psychologische Wißbegierde der bestimmte Eindruck einer inneren Sphäre der Unbegreiflichkeit. „Das Gefühl dieses Unbegreiflichen ist aber unendlich gewiß...“ (333). Damit hat Schlegel die drei Konditionen seiner psychologischen Philosophie abgeleitet: den immer möglichen Zweifel an der Existenz der Dinge, die Wahrscheinlichkeit des Ichs und die „Gewißheit eines Unbegreiflichen“ (334). Mit der Unbegreiflichkeit hängt die Idee einer Unendlichkeit zusammen. Die innere Welt - wie im übrigen die äußere auch - ist zwar als innere

extensiv begrenzt, aber „doch intensiv durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit immer unendlich“ (334f.). D. h.: der psychologische Gegenstandsbereich ist sowohl synchron hochkomplex als auch diachron hochvariabel. Die diachrone Variabilität, Veränderlichkeit des Seelischen aber konnte vom ausgehenden 18. und vom 19. Jahrhundert nicht anders denn als Perfektibilität gedeutet werden, so auch bei Schlegel. Ein werdendes Unendliches ist hier immer ein unendliches Werden, und gerade das heißt: ein noch nicht unendlich Gewordenes, ein endliches Sein. Die innere Unendlichkeit, der Gegenstandsbereich psychologischer Erkenntnis, läßt sich hier nur zeitlich entfalten, als Prozeß.

Im zweiten Abschnitt entwickelt Schlegel aus dem Begriff des wollenden Ich denjenigen der Erinnerung, aus dem der Vernunft denjenigen des Verstandes, sowie schließlich aus dem Sinnbegriff den Begriff der Liebe. Die Erinnerung ergibt sich aus dem prozeßhaften Gelingen und Mißlingen der Selbstanschauung. Als möglicher Gegenstand meiner Erkenntnis bin ich mir selbst gegeben, genau insofern ich dieser Gegenstand jetzt nicht (mehr) bin, sondern bloß noch erinnert. Meine eigene Präsenz ohne Erinnerung meiner selbst ist mir gerade niemals anschaulich. Hegel, der ja als Hörer in den Jenaer Vorlesungen Schlegels gesessen hatte,<sup>49</sup> faßte diesen Gedanken später in die prägnante Formulierung, daß das Wesen das ist, was gewesen ist. Als gewußtes ist unser Ich, so sagt hier Schlegel, „ein abgeleitetes“ (352). Darin schwingt kein Bedauern mit; denn der Reflexionsenthusiast<sup>50</sup> weiß: nur durch die Vermittlung der Erinnerung ist sich das Ich konkreter Inhalt eines Wissens. So ist die Erinnerung „Quelle und Wurzel der Ichheit“ (ibd.)

Ich will mir hier ersparen, auf die Einzelheiten der Schlegelschen Begriffsentwicklungen weiter einzugehen; sie werden für eine heutige Psychologie oftmals als allzu konstruiert erscheinen müssen. Das Experimentelle, Respektlose und Treffsichere mancher früheren Bemerkungen und Fragmente ist hier einer gewagten begrifflichen Gesamtkon-

struktion gewichen, die dem transzendental-philosophischen Ansatz eine dezidiert idealistische Wendung gibt, ohne daß freilich die für Schlegel typische liebevoll-sorgfältige Hinwendung zu empirischen Beobachtungen ganz verloren gegangen wäre. Beispielsweise behandelt er im zweiten Abschnitt nicht nur die Liebe und die Gefühle überhaupt, sondern er geht im dritten Abschnitt dazu über, einzelne Phänomene wie die Begeisterung, die Sehnsucht, den Traum, den Wahnsinn und die Gefühle des Sittlichen in seine Konstruktionen einzubeziehen. Aber fast muß man doch das harte Wort, in Anlehnung an Feyerabend, aussprechen, daß der Schlegel, der seine psychologischen Gedanken, Einsichten und Intuitionen ordnet und in einem System konstruiert vorlegt, erheblich an Faszination gegenüber dem früheren Chaoten verloren hat.

In seiner noch einmal erheblich späteren Arbeit über die Seele<sup>51</sup> von 1820 scheint er die Schwächen seiner früheren idealistisch-transzendentalphilosophischen Psychologie deutlich einzusehen. Voraussetzung dieses zuerst in der Zeitschrift „Concordia“ erschienenen Aufsatzes ist es nämlich, daß ein Denken des Psychischen immer nur die denkende Psyche und ihre Gedanken erfaßt; rational verfahrende Seelenkunde zeigt eine Seele, die im wesentlichen rational ist. Intuitiv aber wissen wir alle, daß nicht die Rationalität den Kern unseres Seelenlebens ausmacht. Ein „einfaches und volles Gefühl“ sagt uns, daß in der „dunklen Tiefe“ und „verborgenen Wurzel“ des Seelenlebens ein Gefühl siedelt, „was aus allem hervorgeht, was immer bleibt und überall wiederkehrt“ (4). So gespannt der Leser ist, welches Eine Gefühl nach Schlegel das Zentrum des gesamten Seelenlebens ausmacht, so überrascht ist er durch die Auflösung des Rätsels. Das eine Gefühl auf dem Seelengrund ist nämlich das Gefühl des Zwiespalts: „wir sind mit uns selbst uneins.“ (4). Wenige Sätze später wiederholt er, eindringlicher: „wir sind innerlich uneins, innerlich zerrissen, im Widerstreit und zerstört.“ (4) Die Zerrissenheit des Lebens als Grundgefühl ist dasjenige, was sich der Vernunft des rationalen psychologi-

schen Diskurses immer notwendigerweise entziehen muß, wenn denn die Vernunft das Vermögen der Einheit, der Synthese des Erkennens und Handelns ist. „In dem reinen Denken, wo die Spekulation vom Leben geschieden ist, blickt das Auge aus dem täuschenden Ruhepunkt des eigenen Ich in die weite Runde umher, so weit sich das freie Vermögen irgend erstrecken mag. Aber diese scheinbare Peripherie von endloser Ausdehnung im möglichen Denken, gibt uns nicht die wirklichen Elemente, und die wahre Natur unseres inneren Daseins, welche nur in dem Mittelpunkte des sich vielfach durchkreuzenden Zwiespalts lebendig erfaßt werden können.“ (8) Der Zwiespalt „wurzelt recht in der Mitte und geheimsten Tiefe unseres Seins“; und er geht „bis in jede Falte und die feinsten Fäden“ unseres Nachdenkens über uns selbst. Ja, selbst noch im innersten Zentrum von Vernunft und Rationalität steht der „unbegreifliche Widerstreit“ (6) und äußert sich, in der Philosophie z. B. als der bekannte Cartesianische Dualismus oder als der Fichtesche Dualismus von Ich und Nicht-Ich. Was aber wie ein Zwiespalt von Innen und Außen erscheint, ist nur der Effekt eines tief im Inneren sitzenden Zwiespalts. Um diesen geht es in Schlegels Schrift über die Seele.

Der zweite Abschnitt dieser Schrift setzt dann mit dem ebenso überraschenden Gedanken ein, daß die Seele, wie die Psychologen sie uns erklären, z. B. in ihrer Struktur der Zwiespältigkeit, vielleicht selbst ein historisches Produkt sei und nicht der Natur angehörig.

Schlegel führt, indem er an populärpsychologische Alltagserfahrung appelliert, zwei Belege für diesen Grundzwiespalt an: erstens den Widerspruch zwischen Einsicht in das Gute und dem tatsächlichen Handeln der Menschen, „so verfehlt unser Leben seinen Zweck, oder entspricht ihm doch immer nur sehr unvollkommen“ (9), daß wir freie Wesen sind, die sich doch nicht selbst geschaffen haben, bedingt diesen Zwiespalt; zweitens kommt zu diesem Zwiespalt des äußeren Lebens einer hinzu, der die Seele selbst zuinnerst spaltet zu

„zwei verschiedenen Arten von Bewußtsein, die sich nie verstehen, und nie zusammenkommen, es sei denn, um sich feindlich und störend zu berühren...“ (11): Das helle Denken der Vernunft in bestimmten Begriffen und in einer logischen Ordnung steht gegenüber einem Denken in Bildern, in Ähnlichkeiten und in einer Verknüpfung durch eine „Wahlverwandtschaft des inneren Gefühls“ (12). Lediglich manchmal und nur augenblickshaft verbinden sich die zwiespältigen Seelen-Teile; es sind die sogenannten *lucida intervalla* „im trüben Strom unseres zerteilten Daseins“ (13). Der Zwiespalt der inneren Welt fächert sich insgesamt in vier Richtungen auf: Verstand und Wille, sowie Vernunft und Einbildungskraft sind sich jeweils entgegengesetzt; und zwischen ihnen sind vielerlei Kombinationen möglich.

Im Unterschied zum Herzen als dem Ort von durch ihre Gegenstände bestimmten Gefühlen und Begehungen ist die Seele der Ort der „unbestimmten Gefühle ohne Gegenstand“ (31). Als Beispiele solcher reinen Seelen-Gefühle behandelt Schlegel Sehnsucht, Ahnung und Wehmut. Die Unterscheidung, die Schlegel zwischen Verstand und Vernunft macht, ist insofern bemerkenswert, als sie mit den diesbezüglichen Unterscheidungen Kants kaum mehr etwas gemein hat; sie verweist vielmehr auf diejenigen Unterscheidungen voraus, die dann in unserem Jahrhundert die Verstehen-Erklären-Debatte oder die Unterscheidungen nomothetischer und idiographischer Erkenntnisverfahren motiviert haben. Der Verstand bezieht sich auf das Einzelne, auf das Individuelle, die Vernunft dagegen auf das Allgemeine, das sich im Reflexivwerden des Denkens enthüllt. Im Gegensatz zu manchem Späteren ist bei Schlegel damit jedoch keine Bewertung verbunden. Je nachdem nämlich, ob der Gegenstand der Individualität verstehenden Verstandes ein Vergängliches oder ein Ewiges ist, steht der Verstand unter oder über der Vernunft.

Die Seelenkonstitution des Zwiespalts ist zwar die heutzutage allgemeine, aber sie ist historisch bedingt und pathologisch zugleich.

Daher muß angenommen werden, daß es der Zwiespältigkeit vorausliegend eine seelische Einheit gegeben habe. Eine solche Annahme wird durch religiöse Überzeugungen von der Einheitlichkeit des Willens eines Schöpfergottes getragen. Für die von Gott ursprünglich geschaffene Einheit des Seelischen verwendet Schlegel auch den Begriff des Geistes. Wenn der Geist vom Geist (Gottes nämlich) sündhaft abfällt, dann erzeugt er genau dadurch zugleich den Zwiespalt in sich selbst. Die von Gott abgespaltene, in sich gespaltene und unter ihrem Zwiespalt leidende Seele ist mithin ein Produkt des Sündenfalls. Der Geist kann durch den Glauben zur Aufhebung des Zwiespalts von Verstand und Willen, die Seele kann durch die Liebe zur Aufhebung des Zwiespalts zwischen Vernunft und Einbildungskraft kommen. (23) Wenn aber auch der Zwiespalt zwischen Geist und Seele noch aufgehoben werden soll, dann wird das ein Thema der Hoffnung, der keine diesseitige Realität mehr entspricht; denn es ist eine Bedingung humaner Existenz, daß der Mensch ein Geist ist, „der mit einer Seele vermählt ist“ (24). Selbst der vom inneren Zwiespalt geheilte Mensch wäre nicht einfach, sondern zwiefach. Der Unterschied zwischen dem pathologischen Zwiespalt und dieser Zwiefachheit ist nichts anderes als der zwischen Widerstreit und harmonischem Zusammenwirken. So wie die Liebe zwischen zwei Menschen voraussetzt, daß es eben zwei Menschen sind und nicht nur einer, genau so setzt die innere Harmonie die psychische Doppelstruktur voraus. So wenig aber Liebe ein Kampf ist, so wenig ist auch die Zwiefachheit als solche bereits ein Zwiespalt.

Wir sehen also bei der Schlegelschen Psychologie im Spätstadium, wiewohl sie sich auch weiterhin nachdrücklich zur Empirie bekennt und sich als eine Spielart von Naturphilosophie begreift (s. insbes. p. 24, Anm.), daß es eine „christliche Naturphilosophie“ sein soll, die sich eben deswegen vehement gegen jeden offenen oder verborgenen Materialismus wendet, und daß dort, wo zu Beginn des Projekts der romantischen Psychologie naturwissenschaftliche Erkenntnisse analog oder

auch metaphorisch verwendet wurden, nunmehr Glaubenssätze eines christlichen Spiritualismus die Psychologie begründen helfen sollen. Daß ein solcher Begründungsversuch für kaum eine andere Wissenschaft so verhängnisvolle Folgen haben kann wie gerade für die Psychologie, liegt an der bekannten Ambiguität des Seelenbegriffs. Wir werden genau darauf bei Schubert zurückzukommen haben. Die Schlegelsche Psychologie sägt jetzt mit Entschlossenheit an dem Ast, auf dem sie sich anfänglich eingerichtet hatte, offenbar in der Überzeugung, daß der Glaube diesen Ast ebenso gut abstützen wird, wie es bisher der Baum naturwissenschaftlicher Erkenntnisse getan hatte.

## VI

Auf den ersten Blick scheint sich C. A. Eschenmayers „Psychologie“, erstmals 1817 erschienen, unserer Generalthese über die naturwissenschaftliche und nicht philologische Begründung der Psychologie der Romantik zu widersetzen. Immerhin bemüht sie bereits in der Einleitung ausgiebig Platons Philosophie, um das Wesen der Seele zu erläutern. Auf der anderen Seite jedoch tritt sie schon ihrem Titel nach als eine Psychologie in drei Teilen auf: „als empirische, reine und angewandte“. Frage ist also, wie sich bei Eschenmayer das idealistische und das empirische Moment vermitteln. Mit allen, die durch die Schule Kants gegangen sind, teilt er die Überzeugung, daß Empirie nicht das wilde Sammeln von Daten sein kann, daß vielmehr Empirie selbst theoriegeleitet verfahren muß, um überhaupt zu brauchbaren Ergebnissen zu kommen; sonst verfällt sie dem, „Ungleichartiges zusammenzumischen“ (p. 4). Dennoch ordnet Eschenmayer die empirische Psychologie vor der reinen an; das kann er deswegen, weil die Theorie, von der die Empirie geleitet ist, nicht identisch ist mit dem, was die reine Psychologie enthält. Aus den vielerlei Befunden der empirischen Psychologie geht die reine vielmehr zurück auf die Gesetze und Prinzipien,

denen sich diese Phänomene verdanken; „sie muß daher an die Quelle zurückgehen und die Natur der Seele in ihren innersten Kraisien aufsuchen“, d. h. auf die „Urkraft der Seele selbst“ (p. 7). Der Leitfaden der Empirie aber ist ein anderes, nämlich die Überzeugung, daß die psychischen Phänomene in einer Entwicklungslogik anzuordnen seien, die einer Entwicklungsreihe der Natur selbst nachgebildet seien, so daß der Theorieleitfaden der empirischen Psychologie die konstruktive Aussicht auf eine „innere geistige Naturgeschichte des Menschen“ ist, die die „Evolutionsreihe“ zum Vorbild hat (p. 4 f.). Eschenmayer deduziert also nicht in Fichte-Schellingscher Manier aus dem Begriff der Seele, wie die Seele notwendigerweise beschaffen sein muß. Seine Empirie ist durch Erfahrung belehrbar. Und als Arzt hat er seine Aufmerksamkeit auch auf den Leib gerichtet und die leiblich-seelischen Verbindungen. Die Aufmerksamkeit auf diesen Bereich des Seelischen nennt er die anthropologische Tendenz der Psychologie. Neben dem Ursprung und Prinzip des Seelischen, das die reine Psychologie als Erklärungsgrund der seelischen Phänomene herauszuarbeiten hat, kennt diese Psychologie daher auch das „Seelenorgan“ als denjenigen somatischen Ort, an dem die Seele zuhause ist: das Gehirn und das Nervensystem. Eine solche Gewichtung von Empirie und Theorie hat ferner folgenden Grund. Die Seele als die Urkraft, die die seelischen Phänomene erklären soll, kann gar nicht oder jedenfalls nicht vollständig zum Gegenstand einer Erkenntnis gemacht werden, weil „die Seele als Schöpferin aller Gedanken“ nicht „selbst wieder ein Gedanke oder Begriff seyn oder in einen Satz gefaßt werden kann...“ (p. 18). Er propagiert angesichts dieser Schwierigkeit eine „Approximations-Methode“ (p. 10).

So löblich all dieses ist, muß man doch sehen, daß Eschenmayer sich im strengen Sinne nicht an sein Programm hält. Denn nach der Einleitung, in der, wie gesagt, jener antike „Fürst der Philosophie“ mit neun psychologisch-idealistischen Thesen zu Worte kommt, müßte eigentlich der erste Teil, die

empirische Psychologie beginnen, aber es werden zunächst neun weitere Paragraphen eingeschoben, die ganz entscheidende Weichenstellungen enthalten, nämlich eine Definition der Seele, drei Hauptprädikate, die ihr zuzuschreiben seien, die Trübungen der Seele im irdischen Leben. Die Definition lautet: „Die Seele ist die alleinige Urkraft, von der unser ganzes geistiges Daseyn ausgeht.“ (p. 10) Die Hauptprädikate, die wir der Seele angeblich beilegen „müssen“, sind: Immaterialität, absolute Freiheit und Unsterblichkeit; werden für die ersten beiden immerhin noch Begründungen, wenn auch keineswegs zureichende, angegeben, so wird als Plausibilisierung für letzteres nur ein „Ahnungsvermögen“ angerufen. Die so ausgestattete Seele ist nun im irdischen Leben in einem Körper gebunden, der das ihr absolut entgegengesetzte Prinzip darstellt, dessen Hauptprädikate Materialität, absolute Notwendigkeit und Tod sind. Zwischen diesen beiden Extrempolen des Seelischen und des Körperlichen spielt sich das menschliche Leben ab. Die Entwicklungslogik des menschlichen Lebens aber, die schließlich den Leitfaden der Empirie abgeben sollte, ist genau auf diese Gedanken aufgebaut: Bei der Geburt ist der Mensch Pflanzen und Tieren ähnlich, zuerst gewinnt er Selbstbewußtsein, dann Selbsterkenntnis und schließlich Autonomie, er wächst dem Licht und der Reinheit und Klarheit der Platonischen Ideen entgegen. Erst nach der Befruchtung mit diesem klassischen metaphysischen Ballast wagt sich Eschenmayer dann tatsächlich an die empirische Psychologie.

Eschenmayer ist mit seiner Psychologie unter allen hier betrachteten Romantikern derjenige, der am stärksten dem transzendentalphilosophischen Diskurs verpflichtet geblieben ist, und man darf daher auch sagen, am wenigsten Romantiker gewesen ist, wenn Romantik in der Wissenschaft dem Prinzip der Respektlosigkeit gegenüber Diskursgrenzen und der Vermischung und Chaotisierung der Diskurse folgt. Die starke Verhaftung Eschenmayers im transzendentalphilosophischen Diskurs erübrigte oder verhinderte, wie man

will, die Öffnung gegenüber den neuen Naturwissenschaften.<sup>52</sup> Zwar behandelt er die empirische Psychologie als den ersten Teil der Psychologie, aber gemäß den vorher entwickelten Vorurteilen spricht er dann zuerst über den „geistigen Organismus“, d. h. denjenigen psychosomatischen Zusammenhang, in dem das Geistige das Übergewicht hat, und je mehr es das hat, desto höhere „Dignität“ haben die entsprechenden Seelenoperationen. Entsprechend dem entwicklungslogischen Schema läßt sich dann in der ontogenetischen Bildungsgeschichte des Menschen das immer stärkere Hervortreten des Geistigen konstatieren. Anschließend erst behandelt er den „leiblichen Organismus“, begründet durch ein mehrfach wiederholtes Zitat des Chemikers Stahl, des Begründers der wissenschaftlichen Chemie, der gesagt haben soll, daß sich die Seele einen Körper baue. Wenn Eschenmayer also nach 180 Paragraphen der Betrachtung des baulichen Prinzips auf das dermaßen Erbaute zu sprechen kommt, so behält er auch hier zunächst die eingenommene entwicklungslogische Darstellungsweise bei, d. h. er fragt sich bei Behandlung des Körpers nach den elementaren Organen und identifiziert sie als diejenigen, die der Fötus als erste ausdifferenziert: nämlich Gehirn, Leber und Herz, wobei Gehirn und Leber als Extreme und das Herz als der Indifferenzpunkt zwischen ihnen erscheinen darf.

„Die Seele hat ursprünglich nur den Werth des Bildungstriebes, der während des Schlummers aller geistigen Anlagen sich allein mit dem eigenen Bau beschäftigt. Ist aber dieser Bau fertig, dann strebt die Seele als ewig reges Prinzip über ihn hinaus. Ihre Entfaltung fängt dann erst an, den Charakter des Geistigen zu offenbaren. Diß ist der Zeitpunkt, wo der Fötus an das Licht tritt. Wie nun das Geistige aufgeht, so rücken die Scheitelpuncte des Menschen, die in seinem Organismus noch begrenzt sind, auf einmal ins Unendliche auseinander, der eine in das Unendliche einer objectiven Welt, der andere in das Unendliche einer subjectiven. Das Reingeistige geht jetzt im Menschen auf, und entwickelt sich succes-

siv mit dem Organischen durch die schon berührte Epochen hindurch, und so wächst der Mensch mit seinem bessern Theil der Ewigkeit, mit seinem niedrigen Theil den Tod entgegen.“ (p. 175f.)

Auf der Grundlage der Stahlschen Überzeugung, daß die Seele sich ihren Körper baue, und zwar nach ihrem Schema,<sup>53</sup> läßt sich nach Parallelitäten im geistigen und im leiblichen Organismus fragen: dann erscheinen Herz und Gefühlsvermögen, die beiden höchsten Indifferenzpunkte der beiden Systeme, als Parallelphänomene. Konsequenterweise läßt sich anschließend nach der Indifferenz dieser beiden Systeme fragen, und diese wird im Seelenorgan, der Zirbeldrüse gefunden. Und so weiter.

Insbesondere solche Philosophien, die von der Lichtenbergischen Erkenntnis der magnetischen Polarität einen sehr weitgehenden Gebrauch machten, wie etwa die Schellingsche oder auch die Eschenmeyersche, konnten sich der Suggestivität des Mesmerismus kaum entziehen.<sup>54</sup> In diesen Philosophien ist der „tierische Magnetismus“ keine Analogie, über deren wissenschaftliche Berechtigung man zweifelnd nachdenken konnte, sondern für sie waren sowohl der physikalische Magnetismus als auch die Elektrizität als auch der Leib-Seele-Dualismus oder der Männlich-Weiblich-Dualismus als auch schließlich die Polaritäten des „magnetisierten“ Körpers bloß Erscheinungen eines durchgehenden Prinzips natürlicher Organisation.

Wirkte der Heilpraktiker (der Magnetiseur) zunächst durch Bestreichen mit den Händen „von der Stirne ... bis zur Magen-grube, und von da mit einigem Verweilen über dem Unterleib“ bis zu den Zehen, so war diese Prozedur – wie man sich denken kann – nach und nach ersetzbar durch ein Streichen aus der Entfernung, durch den „starken Blick“, schließlich durch den „blossen Willen mit seinem starken Vorsatz. Die Beobachtungen geben beträchtliche Distanzen an, in welchen der Wille wirken könne.“ (p. 234)

Gerade die Passagen über den tierischen Magnetismus hat Eschenmayer in der zweiten Auflage von 1822 gründlich überarbeitet. Mit

noch größerer Entschiedenheit betrachtet er nun das Bestreichen mit der Hand als das zentrale Phänomen; zu erklären ist also nun die Heilwirkung durch die bloße Hand, nicht mehr ein animalischer Magnetismus. Seine Erklärung besteht darin, daß er nicht mehr nach einer heilenden („magnetischen“) Einwirkung auf den kranken Körper sucht, sondern er unterstellt, daß das Bestreichen eine Freisetzung der Selbstheilungskräfte des Organismus bewirkt. Das belegten auch die zwar seltenen, aber immerhin doch offensichtlich möglichen Fälle von „Selbstmagnetismus“ (p. 250, zweite Pag.), in denen es ja gar keine Einwirkung von außen gebe.

Was die ursprüngliche Erklärung der Phänomene des animalischen Magnetismus betrifft, so zeigt sich bei ihr erneut die Sonderstellung Eschenmeyers innerhalb der romantischen Psychologie, nämlich seine starke Abhängigkeit von der Schellingschen Transzendentalphilosophie. Beispielsweise sagter, daß gerade der tierische Magnetismus, weil unsere geläufige Erfahrungs-Erkenntnis an ihm versagt, „unsern gewohnten Cyclus völlig durchbricht“ (p. 247), der Beweis sei, daß die empirische Psychologie als solche unzureichend sei: ein unendliches Phänomen wie das Seelische läßt sich mit den endlichen Mitteln der Erfahrungserkenntnis nicht bewältigen; aus der Erfahrung kann man das Gesetz, dem die Erscheinungen des Seelischen gehorchen, nicht ableiten.

„Hier tritt das Bedürfniß der rein spekulativen Naturerkenntniß ein, die ihre allgemeinen Formeln oder Prinzipien aus der Idee selbst empfängt, und eben dadurch auch sich von allen getrüben Sinnenreflexen unabhängig macht.“ (p. 247) Romantisch an Eschenmeyers Methode jedoch ist, daß er sich mit leidenschaftlichem Interesse auf gerade solche Phänomene wirft, deren Erklärung zwangsläufig die Diskursgrenzen durcheinanderwirbeln muß („unsern gewohnten Cyclus völlig durchbricht“). Zugleich aber ist bei ihm diese romantische Methode von vornherein durch die Konfinen der Transzendentalphilosophie domestiziert: das „Bedürfniß der rein spekulativen



tiven Naturerkenntnis“, immerhin Natur-Erkenntnis des Seelischen. Und schließlich ist das Ergebnis einer solchen partiellen Unruhe in einer fraglos geordneten diskursiven Ökonomie absehbar: die Aussicht „auf ein höheres Leben ...“, als das ist, was sich unsern Sinnen manifestiert.“ (p. 247)

Ich erspare mir, auf die Einzelheiten einer solchen spekulativen Erklärung einzugehen, aber selbst dieser gewagten, „rein spekulativen“ Erklärungsweise bleiben in den §§ 283 ff. „Unerklärbare Phänomene“.

Die reine Psychologie behandelte die Erklärungs-Grundlagen der empirischen insbesondere durch das, was man eine Metaphysik der Persönlichkeit nennen könnte. Die angewandte Psychologie zu guter Letzt traktiert für heutige Erwartungen an einen solchen Begriff ungewöhnliche Materien wie „Karakteristik der physischen Weltordnung“ (§§ 428 ff.) und „Deduction der Geseze der physischen Ordnung“ (§§ 469 ff.) Das Buch schließt - erinnern wir uns: es ist eine „Psychologie“ - mit „Folgerungen über das Sonnensystem hinaus“ (§§ 508 ff.) Diese Folgerungen werden, da ja alle Anschauung und alle Empirie uns hier verläßt, allein geleitet durch diejenigen reinen Formen, die wir als Ideen in der „inneren Tiefe der Seele“ finden, nämlich durch die mathematischen Ideen. Dabei beruft Eschenmayer sich auf die pythagoreische Überzeugung: „Es gibt keine Proportion in uns, die nicht auch ausser uns wirklich geworden wäre, und irgend eine Classe von Phänomenen beseelte ...“ (p. 566).

## VII

Am Schluß unserer Betrachtungen zum Projekt einer romantischen Psychologie steht G. H. Schuberts „Geschichte der Seele“, die 1850 in der 4. Ausgabe, der Ausgabe letzter Hand, erschien. Man darf in ihr, der Summa des romantischen Naturphilosophen und Arztes, die vorläufige Endmarke der romantischen Psychologie sehen. Denn inzwischen war mit J. von Müller und vor allem mit seinem Schüler H. von Helmholtz eine ganz

andere Art der Orientierung der Psychologie herangewachsen, die das romantische Paradigma weit hinter sich ließ. Schuberts Buch ist mit seinen 1350 Seiten aber deswegen signifikant, weil an seinem Beispiel die Ambiguität der psychologischen Romantik noch einmal deutlich werden kann.

Zunächst ist schon bemerkenswert, daß der gesamte erste Band mit seinen 504 Seiten vom Leib handelt und erst der zweite von der Seele, allerdings auch dieser mit vielfältigen Beziehungen zum leiblich-seelischen Zusammenhang. Die dem ersten Band beigegebenen Farbtafeln stellen Atmung und Blutkreislauf, Verdauung und Ernährung, mehrfache Abbildung des Kehlkopfs, Gehirn und Rückenmark, Nervensystem, Auge und Gehör dar. Äußerlich präsentiert sich dieses Werk wie ein medizinisches und scheinbar rein naturwissenschaftlich fundiertes Werk. Und gleichwohl beginnt es im ersten Paragraphen mit folgenden Worten: „Mitten in dem Reich des Seyns steht eine Sonne, welche alles trägt und hält, Alles belebt und bewegt, und es ist ein Auge, selber von Sonnennatur, für jene Sonne gemacht. Die Sonne ist Gott, das Auge ist die Seele.“<sup>55</sup> Wer das für Poesie oder Rhetorik hält, die nur das wissenschaftliche Unternehmen schmücken sollen, oder aber wer die Farbtafeln und die ihnen zugehörigen Texte bloß für wissenschaftsrhetorische Ornamente hält, den zitierten Satz aber für das eigentliche Programm, hat eine einseitige und falsche Ansicht des ganzen gewonnen und kommt zwangsläufig sehr bald in arge Interpretationsschwierigkeiten, wenn er sich weiter auf den Inhalt dieses Unternehmens einläßt. Schuberts Werk ist mit seinem großartigen Aufwand der vielleicht wissenschaftshistorisch letzte Versuch, diese beiden Dimensionen zusammenzuhalten.<sup>56</sup> Psychologie steht hier, vielleicht zum letzten Male, unter dem vollen Anspruch des *gnothi seauton*, eines Wissens und einer Weisheit, die den Erkennenden innerlich wachsen läßt, so daß er seine Seele, das Objekt zugleich seiner Wissenschaft und seiner religiösen Bemühungen, auf die Ewigkeit vorbereitet. In vollem Ernst meint Schubert noch

mit „Seele“ beides begreifen zu können: den inneren Menschen der Ewigkeit und den Gegenstandsbereich der Psychologie. Zwangsläufig erzeugt ein solches Unternehmen um die Jahrhundertmitte gewaltige diskursive Spannungen, um nicht zu sagen Widersprüche. In charakteristischer Weise drückt sich dieses bereits in der Zielbestimmung der Psychologie gegen Ende des § 1 aus: „Dieses Ausgehen der Seele, zuerst in den buntfarbigen Schein der leiblichen Gestaltung, welche das Leben nur sinnbildlich erfasset, dann in das Wesen des Menschen; wie endlich in diesem die Seele zu sich selber und zu Gott komme; dieß zu beschreiben ist die Aufgabe und der Endzweck der Psychologie.“ (p. 2) Aber bereits die unmittelbar anschließenden „Erläuternden Bemerkungen“ führen eine Unterscheidung des Beseelten und des Unbeseelten ein, die nun alles andere als schwärmerisch ist. Kriterium nämlich der beseelten Natur ist der Stoffwechsel und damit ein Pulsieren zwischen Aufnahme und Ausscheidung. Während auch Metalle oxydieren können, d. h. Sauerstoff aufnehmen können, geht es allein den beseelten Wesen nicht um die Sauerstoffaufnahme als solche, sondern um eine Aufnahme zum Zweck der Fortführung derjenigen Organisationsform von Materie, die wir Leben nennen. Diese Selbstorganisation kommt nur dem Beseelten qua seiner Seele zu. Sie ist nach Schubert teleologisch strukturiert; und also macht es Sinn, nach dem letzten Telos solcher organischer Prozesse der Materie zu fragen.

Shuberts Antwort auf diese Frage bemüht zunächst Gewährsleute der antiken Philosophie (Platon, Aristoteles, Heraklit) und lautet dann: Die Seele hat Teil am Göttlichen als dem Ursprung aller Prozesse, und sie strebt ihm liebend zu, um ihm ähnlich zu werden. Diese teleologische Grundstruktur des Organischen und die Religiosität des Menschen als ihre höchste und selbstbewußteste Form muß von der Wissenschaft, insbesondere hier also der Psychologie, begriffen werden.

Die Ambiguität des Ansatzes durchzieht das gesamte Werk. So hält er beispielsweise zwei Grundkräfte in der gesamten Natur für

wirksam: Schwerkraft und Licht, zentripetal und zentrifugal wirksam, in den psychologischen Sachverhalten erscheinend als die Erdschwere des menschlichen Leibes und als die für die Unendlichkeit offene Weite des Gesichtssinnes. Die stets bestehende Bereitschaft Schuberts zur Emphase hindert ihn jedoch wiederum nicht anzumerken, daß das Licht, da es eine wenngleich hohe, so doch begrenzte Geschwindigkeit hat, offensichtlich auch von der Schwerkraft betroffen sein muß (p. 7). Die Wendung zum Allgemeinen, insbesondere zur religiösen Ausdeutung, kündigt er mit Vorsicht an: „Dürfen wir uns hier einen annähernden Vergleich der niedern Region des Seyns mit einer höheren erlauben, dann erscheint uns...“ (p. 8).

Die durchgehende Ambiguität wollen wir im folgenden an zwei kritischen Punkten näher ins Auge fassen: an der Ambiguität des Seelenbegriffs und an der Bestimmung des Verhältnisses von Seele und Geist.

Im sterblichen Leib des Menschen, dieser „Handvoll Staubes“, „spielt ..., ein Strahl des Geistes, der von oben kommt und nach oben wieder entflucht.“ (p. 104) Diese Grundüberzeugung, nämlich daß die Organisiertheit organischen Lebens durch Seelisches „von oben“ kommt, glaubt Schubert mit medizinischen Befunden belegen zu können. Einige dieser Befunde sind exotisch und erstaunlich, wie der jener Jungfrau namens Furtner, die nie andere Nahrung zu sich nahm als klares Wasser und einmal im Jahr Birkensaft, was beweist, wie stark das Geistige als Prinzip des Lebens die organischen Stoffwechselprozesse reduzieren kann, ohne der Wohlbefindlichkeit Abbruch zu tun (p. 180 ff.). Andere wiederum sind sehr naheliegend, z. B. die Seele mit demjenigen Selbstbewußtsein in Verbindung zu bringen, das auch - trotz vollständiger rein stofflich-körperlicher Nichtidentität des Säuglings mit dem Greis - gewährleistet, sich als derselbe identifizieren zu können: da muß es doch etwas geben - so lautet der verständliche, wenngleich natürlich nicht zwingende Schluß -, das unabhängig von der Körperlichkeit Identität gewährleistet: und das ist die

individuelle Seele, die einst „von oben“ in den Körper kam und ihn mit dem Tode „nach oben“ wieder verläßt. Diese Seele ist das Leben, das die an sich tote Stofflichkeit des Körpers belebt, solange sie sich mit ihm verbunden hat. Wenn aber dieses Leben den Körper verläßt, dann lebt es als Leben unabhängig von ihm weiter, genau so wie es auch schon vor ihm gelebt hat. So ist für diese „Psychologie“ der Leib - drücken wir es drastischer aus, als Schubert es tun würde: - ein lebender Leichnam, eigentlich tot, doch durch die Seele befristet belebt.

Das für heutiges Methodenbewußtsein Verblüffende sind Schuberts immer wieder begegnende Konkretionen und die „empirischen Belege“ für einen solchen ambigen Seelenbegriff. Von dem eben ausgeführten Gedanken der Transzendenz der den Körper belebenden Seele kommt er beispielsweise zur Verdeutlichung darauf, was etwa ein Nerv für ein Körperglied bedeutet. Wird der Nerv entfernt oder betäubt, so zeigt sich, „was das Glied ohne den Nerven, oder vielmehr was es ohne die höhere Wirksamkeit der Seele sey“ ..., „eine Fleischmasse ohne Gefühl und willkürliche Bewegung.“ (II, p. 28) Eine solche Bemerkung darf jedoch nicht zu dem Schluß verleiten, Schubert vermische oder identifiziere gar die Ebenen des Psychischen und des Neurologischen. Im Gegenteil - für sich genommen, ist auch der Nerv bloße organische Masse; so wie der Nerv unmittelbar das Glied belebt, ebenso ist der Nerv seinerseits durch anderes belebt, letztlich durch das Leben selbst.

Gäbe es eine Erkenntnisweise, die die transzendente Seele - abgeschieden von aller Körperlichkeit - zum Gegenstand haben könnte, so wäre eine solche Erkenntnis für die Psychologie sicherlich fundamental. Aber es gibt sie leider nicht; andererseits hilft es aber der Psychologie auch gar nicht, den von der Seele verlassenen Körper - den Leichnam - zu untersuchen. Psychologische Erkenntnis ist angewiesen auf jenes unreine Gemisch des Körperlichen und des Seelischen, wie es das menschliche Leben nun einmal darstellt. Aber auch die medizinische Erkenntnis ist immer

mit dem Wirken des körperlich-seelischen Zusammenhangs konfrontiert, sie kann sich eben so wenig dem reinen Körper widmen wie die Psychologie der reinen Seele.

In Extremzuständen jedoch treten Körper und Seele auseinander, insbesondere bei körperlichen Leiden; in solchen Zuständen kann die Psychologie die Seele in stärkerem Maße als das erkennen, was sie an sich, d. h. ohne den Körper, ist, war und wieder sein wird. Wenn Schubert hinzufügt, daß in besonderen Extremzuständen die Seele sich sogar vom Geiste relativ separiert, dann tritt uns erneut die Ambiguität des Seelenbegriffs klar entgegen. Die Sprache der unsterblichen Seele nämlich besteht „nur in Bildern und Anregungen von Gefühlen, statt der Worte“, „während die Sprache des Geistes die eigentliche, gedankenvolle Menschen- und Wortsprache ist.“ (II, p. 34)<sup>57</sup>

In der Unterscheidung von Geist und Seele wirkt sich die erwähnte Ambiguität des Seelenbegriffs erneut voll aus. Denn auf der einen Seite siedelt Schubert den Seelenbegriff zwischen Körper („Fleisch“) und Geist an; da erscheint dann die Seele desto reiner, je geistiger oder sogar „geistlicher“ (II, p. 495) sie ist. Und nur weil die Seele Geist „atmet“, hat sie Teil am Ewigen. Auf der anderen Seite aber ist die Seele auch dasjenige, was dem Menschen seine Individualität gibt. Die körperlichen Stoffe, aus denen sein Leib besteht, hat er mit den anderen und vielfach auch mit anderen Lebewesen gemein, ebenso ist der Geist am anderen Ende des Spektrums als solcher ein allgemeiner. Die Seele zwischen beiden ist das Vermögen der Individualisierung. Die Stofflichkeit des Körpers ist zwar verweslich, aber als Materie doch unvergänglich; die Allgemeinheit des (göttlichen) Geistes ist der Zeit nicht unterworfen und daher ebenfalls unvergänglich. Daß aber die Seele, das Prinzip der Individualisierung, unsterblich sei, das ist die starke und gewagte Behauptung der Psychologie Schuberts. Als empirisches Programm ist eine solche Psychologie im vollen Umfang unmöglich, weil sich die Seele in ihrer Reinheit von Körperlichem der empirischen Er-

kenntnis entzieht. Bestimmte pathologische Extremzustände zeigen Näherungslösungen, die Schlüsse auf die Seele als solche zulassen. Und schließlich, da die Sprache der Seele eine Bildersprache ist, kommt auch der Diskurs über die Seele nicht ohne einen vielfältigen Gebrauch von Bildern und Analogien aus. So beginnt beispielsweise der § 53 des zweiten Bandes „Die Überkleidung der Seele mit dem Geiste“ mit poetischen Vergleichen aus dem Tierreich, die zeigen sollen, wie der Trieb zum Atmen ein Grundtrieb alles Lebendigen ist und dadurch (irgendwie) vergleichbar dem Streben der Seele nach dem Geist (von Gott), beginnend mit den Worten: „Die schüchterne Taube, noch kaum dem Raubvogel entflohen, verlässet die sichere Kluft der Felsen, wenn der Durst sie zum Bache lockt; es gehet der sonst menscheuscheue Hirsch selbst dem bewaffneten Jäger mit festem Muth entgegen ...“, usw. (II, p. 543). Die Seele – das soll hier in Analogien redend gesagt werden – braucht den göttlichen Geist zu ihrer Art Atmung gerade so wie der Körper den Sauerstoff benötigt. Die Unbeobachtbarkeit und im naturwissenschaftlichen Diskurs nicht formulierbare Qualität der seelischen Relationen und Prozesse erfordert eine metaphernreiche, analogisierende Ausdrucksweise psychologischer Einsichten. Schubert kennt und nennt auch „Beweise“ für die Göttlichkeit der Seele: die Cretins des Kanton Uri z. B. erkennen ein Kruzifix leichter als andere Gegenstände und erfassen „den Gedanken vom Daseyn Gottes und ihres Erlösers früher und leichter...“, als den Begriff vom Zugesehenseyn eines sinnlichen Gegenstandes, z. B. eines Tisches...“ (p. 67).

Im Vergleich zu den Ursprüngen des Projekts einer romantischen Psychologie haben wir hier im Spätstadium nahezu eine Umkehrung des Verhältnisses zu den Naturwissenschaften, das vielleicht dann auch zu den liebgewordenen Vorurteilen über den romantischen „Unsinn“ in der Geschichte der Psychologie sehr viel besser paßt<sup>58</sup> als das, was die Frühromantiker an Hoffnungen hinsichtlich einer Übertragung der Erkenntnismethoden

der neuen, nicht-mechanistischen Naturwissenschaften auf den Bereich des Seelischen hegten.

Was aber bisher als eine bloße Spannung zwischen dem frühromantischen Projekt einer Psychologie, die sich an den neuen Naturwissenschaften orientiert, und dem spätrromantischen Rückfall in den Versuch erschien, metaphysische Seelenbegriffe und naturwissenschaftliche Erkenntnisse noch einmal zusammenzuzwingen, wird von einigen spätrromantischen Zeitgenossen bereits als unversöhnlicher Konflikt empfunden; und so kommt es durchaus bereits zu polemischen Bemerkungen über die Seelenerkenntnis an naturwissenschaftlichen Einsichten: I. P. V. Troxler etwa findet es allein schon anstößig, daß man über die „Bestandteile menschlichen Wesens“ in Begriffen wie Sauerstoff, Nervensystem oder galvanischem Prozeß redet.<sup>59</sup> Zwar habe diese neue Psychologie die Einheit von Körper und Seele neu gedacht, aber um den Preis, den Begriff der Seele auf die Ebene des Organismus herabzuwürdigen. Sie stelle den Menschen als ein Tier dar. Dergleichen verbindet sich bei Troxler nicht nur mit einem Plädoyer für Philosophie und gegen Psychologie und Physiologie, sondern auch, sozusagen die ursprünglichen Impulse der Romantik widerrufend, mit einer Rehabilitation zergliedernder und klassifikatorischer Erkenntnisverfahren: „ja lieber richtig geschieden, als schief vereint!“ (p. 244) Dies ist der Totenschein der romantischen Psychologie, ausgestellt im Inneren der romantischen Bewegung selbst!

Tatsächlich wird man die Wissenschaftsgeschichte der Psychologie im 19. Jahrhundert besser so schreiben, daß man das frühromantische Projekt einer naturwissenschaftlich begründeten Psychologie an ihren Anfang setzt und von dort aus zwei sich extrem auseinander entwickelnde Linien verfolgt, die beide ihre Ursprünge in jenem Projekt haben. Da ist einmal jene Linie, die wir hier über Eschenmayer und Schubert abrißartig weiterverfolgt haben und die den Leitfaden überprüfbarer Erkenntnisse immer mehr verläßt und ihre

Bewährung einer Heilungspraxis mittels Deutung überantwortet. Da ist aber auf der anderen Seite jene Linie, die von den Frühromantikern über J. v. Müller und H. v. Helmholtz führt, die im späteren 19. Jahrhundert in der wissenschaftlichen Psychologie dominant wird, die aber dann zunehmend die Einsicht vergißt, daß der Organismus als Ganzheit organisiert ist und daher nicht ausschließlich durch Vermehrung empirischer Detailkenntnisse besser erkannt werden kann. Erst bei Freud werden beide vereinseitigten Traditionsstränge wiederum zusammengeführt, ohne daß freilich Freuds Beziehung zum frühromantischen Projekt einer Psychologie mehr als untergründig wirksam wäre.<sup>60</sup> Selbstanwendung der Psychoanalyse würde - jenseits der Zensur ihres Über-Ichs, nämlich der szientistischen Diskurs-Orientierung - Romantik freilegen.<sup>61</sup>

Verschweigen wir jedoch zuallerletzt eines nicht: Bereits bei den Frühromantikern hat es zweierlei Einstellungen zu den neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisweisen gegeben: die transzendentalphilosophische Richtung einer „Konstruktion der Natur“, die sich mit dem Namen Schellings und seiner Schule (Eschenmayer, Schubert u.a.) verknüpft und eine experimentell arbeitende Richtung, die sich vorrangig mit Ritter (und Hardenberg und Oersted) verbindet. Uns kam es mit der leichten Überbetonung der letzteren Richtung darauf an zu zeigen, was das romantische Psychologie-Projekt ursprünglich war, und ein Gespür dafür zu entwickeln, was daraus hätte werden können

## Anmerkungen:

1. Selbstverständlich gibt es auch gute Gründe für eine Debatte, was der eigentliche Gegenstand der Psychologiegeschichte ist oder sein soll; cf. dazu R. SMITH: Does the History of Psychology Have a Subject? - In: History of the Human Sciences 1 (1988), p. 147-177. Smith selbst wendet einen von NIETZSCHE und FOUCAULT inspirierten geschichtstheoretischen Ansatz, wie auch ich ihn seit 1977 vertrete, und den man Präsentozentrismus (s. dazu K. RÖTTGERS: Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten. Freiburg,

München 1982, bes. p. 135-207) oder - so Smith - philosophischen Präsentismus und Perspektivismus nennen kann, auf die Problematisierung der Möglichkeit einer Psychologiegeschichte an. Dieser Diskussionszusammenhang wird hier nicht weiter vertieft, und zwar weil es einerseits Psychologie als auch akademisch gepflegten Themenzusammenhang in der Romantik bereits gegeben hat und andererseits eine „Alltagspsychologie“, die dieses bereits weiß und berücksichtigt; dazwischen bewegt sich naheliegenderweise das Diskussionsfeld von Intellektuellen um 1800.

2. J. LOCKE: Enquiries Concerning Human Understanding (1700). Den Psychologiegeschichten ist die Romantik weitgehend terra incognita; insbesondere aber herrscht völlige Unkenntnis über die Ursprünge des Projekts einer romantischen Psychologie in der deutschen Frühromantik. So ist beispielsweise Th. A. LEAHEY (A History of Psychology. 2. ed. Englewood Cliffs 1987, p. 139-142 unter der Überschrift „The Reassertion of the Transcendental: The Romantic Revolt“ zwar die „Tatsache“ der romantischen Entdeckung des Unbewußten bekannt (tatsächlich jedoch verfügt bereits LEIBNIZ über eine Theorie des Unbewußten, was auch in der Forschung seit R. HERBERTZ: Die Lehre vom Unbewußten im System von Leibniz. Diss. Köln 1905, bekannt ist), aber in historisch äußerst zweifelhafter Weise nennt er als Gewährsleute SCHOPENHAUER und CARLYLE, HERDER und BURKE; er behauptet ferner unrichtigerweise, daß die Romantiker Vitalisten gewesen seien, und er nennt keinen einzigen der wirklichen Begründer des psychologischen Denkens der Romantik beim Namen. Noch desolater ist ein Blick in die „History of Psychology“ von H. MISIAK und V. S. SEXTON, New York, San Francisco, London 1966, hier gibt es für diesen Zeitabschnitt ganze 31 Zeilen unter der Überschrift „German Philosophy“, keiner der Romantiker wird genannt, sondern KANT, HERDER und LOTZE, p. 25f.; für A. F. NEEL: Handbuch der psychologischen Theorien. München 1974, gibt es offensichtlich zwischen Assoziationismus und Strukturalismus nichts Erwähnenswertes. Obwohl die Psychologiegeschichte von E. G. BORING: A History of Experimental Psychology. 2. Aufl. New York 1957, unter der Überschrift „Origin of Modern Psychology within Science“, p. 25-95 speziell den auch hier verfolgten Gesichtspunkt der Entstehung der Psychologie aus naturwissenschaftlichen Fragestellungen in den Mittelpunkt stellt, fehlt doch eine Auseinandersetzung mit der Romantik vollständig. L. J. PONGRATZ: Problemgeschichte der Psychologie. Bern, München 1967, kennt die Romantiker ebenfalls nicht. Selbst der Sammelband über die Psychologie im 19. Jahrhundert u. d. T. „The Problematic Science“, ed. W. R. WOODWARD u. M. G. ASH, New York 1982, der ein Kapitel über Kant und darin einen Abschnitt über „Kant's Heritage“ (p. 30-37) enthält, bietet kaum mehr als einen sehr oberflächlichen Überblick: es werden zwar einige der Romantiker erwähnt, aber leider am Leitfaden der üblichen Philosophiege-

- schichten mit ihrem genealogischen Stereotyp KANT - FICHTE - SCHELLING - HEGEL, das für die Darstellung der speziell psychologiegeschichtlichen Fragestellungen ganz ungeeignet ist, wie sich unten zeigen wird. Erkenntnisse über die Ansätze einer romantischen Psychologie werden naturgemäß in diesem Überblick nicht vermittelt, so verdienstvoll ein solcher Überblick in einer Psychologiegeschichte überhaupt schon ist. Ein wenig ausführlicher ist W. HEHLMANN: Geschichte der Psychologie. 2. Aufl. Stuttgart 1967, der unter der Überschrift „Tiefen der Seele: Romantik“ immerhin auf sieben Seiten einen brauchbaren Überblick gibt, freilich auch hier ohne Erwähnung der eigentlich interessanteren Ursprünge des Projekts einer romantischen Psychologie im Kreis der Jenaer Frühromantik. Kaum erwähnt zu werden brauchte nach diesen Befunden, daß in der „Hilfste“ bedeutender Psychologen, die R. I. WATSON aufgestellt hat, alle hier behandelten Autoren fehlen: R. I. WATSON: Selected Papers on the History of Psychology, ed. J. Brozek and R. B. Evans. Hannover/New Hampshire 1977, p. 352-367.
3. Hauptvertreter dieser empiristischen philosophisch-psychologischen Forschungsrichtung war in Deutschland J. G. H. Feder mit seinen Untersuchungen über den menschlichen Willen, dessen Naturtriebe, Veränderlichkeit, Verhältnis zur Tugend und Glückseligkeit und die Grundregeln, die menschlichen Gemüther zu erkennen und zu regieren. Göttingen, Lengo 1779-1793; cf. dazu meinen Aufsatz: J. G. H. Feder - Beitrag zu einer Verhinderungsgeschichte eines deutschen Empirismus. - In: Kant-Studien 75 (1984), p. 420-441.
  4. K. Ph. MORITZ: Die Schriften in dreißig Bden., hrsg. v. P. u. U. Nettelbeck. Nördlingen 1986 ff., Bde. 1-10.
  5. HARDENBERG wird zitiert nach der Kritischen Ausgabe mit Angabe der Bandzahl, Seitenzahl und ggfls. Fragmentnr.: Novalis: Schriften, hrsg. v. P. Kluckhohn u. R. Samuel, Darmstadt 1960 ff.
  6. Tatsächlich findet sich - relativ isoliert und ohne jeden Versuch einer Ausdeutung - ein Fragment Schlegels aus der Zeit seiner Jenaer Vorlesung, das da lautet: „Die Definition d[er] Alten von d[er] Seele sehr reell - eine sich selbst bewogende Zahl usw [sic!]“ (V, 751). F. SCHLEGEL wird zitiert nach der Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. v. E. Behler. München, Paderborn, Wien, Zürich; die Philosophischen Lehrjahre (Bde. 18 u. 19) werden als Ph. L. mit Abschnitt- und Fragment-Nr. zitiert.
  7. Auf den ersten Blick scheint die Psychologie von C. A. ESCHENMAYER, hrsg. v. P. Krumme. Frankfurt, Berlin, Wien 1982, ein Gegenbeispiel zu sein, indem sie sich bereits in der Einleitung ausgiebig und ausschließlich auf PLATON, diesen „Fürsten der Philosophen“ (p. 13) und seine Ideenlehre bezieht; s. aber im übrigen zu ESCHENMAYER unten, S. 30ff.
  8. S. Th. SÖMMERING: Über das Organ der Seele. Königsberg 1796.
  9. K. RÖTTGERS: Die Oberfläche der Seele. Ersch. demnächst in tschechischer Übers. in: Filosoficky Casopis.
  10. Daß dieser seelische Aspekt des Gemüts sich nicht nur in liebender Hingabe aussprechen kann, sondern sich ebenso sehr als Haß artikulieren kann, dazu s. SCHLEGELS LESSING-Charakteristik, Krit. Ausg. II, p. 100-125; auch die Liebe kann allerdings als eine Reflexivität dargestellt werden: Liebe ist „Leben des Lebens“ (Ph. L. III, 280); s. ferner später die „Lucinde“ als Gestaltung solcher reflektierter Liebe.
  11. John BROWN's System der Heilkunde, hrsg. v. C. H. Pfaff. Kopenhagen 1796; cf. auch HARDENBERGS Brief an F. SCHLEGEL vom 26. 12. 1797, IV, 241.
  12. Wohltuend davon hebt sich ab: Chr. GARBE: Fiktionen des weiblichen Begehrens. - In: Konkursbuch 20 (o. J., vermutl. 1987), p. 100-117. Garbe macht sich von der von ihr so genannten „feministischen Repressionshypothese“ (p. 100) frei; sie möchte „erproben, ob andere 'weibliche Blicke' auf diese Texte [nämlich ROUSSEAU und F. SCHLEGELS] möglich sind als jene zornigen, entrüsteten, entlarvenden und verwerfenden, die wir inzwischen kennen...“ (p. 102). Die Probe kann als vollauf gelungen gelten. Ist sie bei ROUSSEAU noch auf die Unterscheidung der „dargestellten Weiblichkeit“ und der „Weiblichkeit der Darstellung“ verwiesen, so ist gerade diese Unterscheidung bei Schlegel bereits nicht mehr implizit, sondern gehört zu dem dem Text eigenen Reflexionsniveau.
  13. Dazu daß Vorformen solcher „interdisziplinärer“ Diskursdurchkreuzung unter der disziplinären Überschrift einer „Anthropologie“ bereits in der Spätaufklärung begegnen s. vor allem E. Scheerer: Psychologie. - In: Historisches Wörterbuch der Philosophie VII, hrsg. v. K. Gründer u. J. Ritter. Basel, Stuttgart 1989, Sp. 1599-1653, bes. Sp. 1606 mit Hinweis auf E. Platner: Anthropologie für Ärzte und Weltweise (1772).
  14. Cf. K. RÖTTGERS: Symphilosophieren. - In: ders.: Texte und Menschen. Würzburg 1983, p. 84-118.
  15. Zwanzig Jahre später hatte sich diese Deutung als allgemeines Prinzip der Naturdeutung so offenkundig durchgesetzt, daß C. A. ESCHENMAYER anmerken konnte: „... was auch unsere heutige Naturphilosophie beherzigen möge, daß aus zwey Gliedern gar nichts folgt, daß die ursprünglichste Basis aller Construction nicht ein Verhältniß aus zwey Gliedern, sondern eine Proportion aus drey Gliedern seyn müsse. Aus einem bloßen Dualism folgt gar nichts; daher sind auch unsere dualistische Systeme so arm geblieben, weil ihnen der dritte Factor fehlte.“ Psychologie. Nachdr. hrsg. v. P. Krumme. Berlin, Wien 1982, p. 189.
  16. Zu RITTERS Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Lebenskraft“ s. Nr. 396 u. 397 (RITTER wird zitiert nach Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers. Heidelberg 1810 Nachdr. (Heidelberg 1969) mit Angabe der Fragment-Nr.); das bezieht sich auf BRANDIS: Versuch über die Lebenskraft. 1795. Die Kernfrage RITTERS lautet: Wozu brauchen wir die Annahme einer Lebenskraft, wenn diese immer nur gleichzeitig mit einem chemischen Prozeß im Körper wirksam wird und dasselbe bewirkt wie dieser, also die Annahme einer Kraft, die immer nur begleitend tätig ist?

17. „Flanieren“ hat St. DIETZSCH dieses genannt: Roman-tischer Dilettantismus - Johann Wilhelm RITTER und die Begründung der Elektrochemie.- Berichte zur Wis-senschaftsgeschichte 9 (1986), p. 191-197.
18. „Der Geist in der Natur“, lautet auch der Titel der Aufsatzsammlung des Physikers und Ritter-Schülers H. Chr. OERSTED. Erw. Aufl. Leipzig 1850/51.
19. Zur Entgegensetzung einer chemischen und einer mechanischen Psychologie s. p. 248, Nr. 50.
20. Wie man sieht, ist hier also auch bereits der sys-temtheoretische Begriff des „psychischen Systems“ präfiguriert: III, p. 249, Nr. 59.
21. Das entspricht, wie man unschwer sieht, der sys-temtheoretischen Unterscheidung von Reflexivität und Rekursivität von Systemen; bei Novalis s. III, p. 303, Nr. 353, cf. Nr. 708: „B[jewußt]S[eyn] - mittelb[are] und unmittelb[are] Beziehung zugleich.“ (III, p. 404).
22. Ähnliches gilt für die wissenschaftliche Märchenfor-schung, cf. p. 417, Nr. 769.
23. Zum Thema des Traums in der Romantik s. an älteren Forschungen insbes. das erstmals 1937 erschienene Buch von A. BÉGUIN: Traumwelt und Romantik. Bern, München 1972; jetzt aber vor allem P. LAVIE/ J. A. HOBSON: Origin of Dreams: Anticipation of Modern Theories in the Philosophy and Physiology of the Eighteenth and Nineteenth Centuries.- In: Psycholo-gical Bulletin 100 (1986), p. 229-240.
24. Cf. I.c., p. 238, wo E. H. CLARKES Theorie (1878) re-feriert wird, daß im Schlaf das Gehirn (nun nicht mehr die Seele!) Gelegenheit zur befreiten Selbsttätigkeit bekommt und genau so die Träume erzeugt.
25. p. 292, Nr. 292 und p. 276, Nr. 209. Der moralische Wille ist auch das Agens der Geheimnisbildung, was von HARDENBERG teils positiv als Romantisierung ge-wertet wird: „Der Busen ist die in Geheimniß-Stand erhobne Brust - die moralisierte Brust.“ (p. 290, Nr. 283), teils aber auch negativ als Verlust der Unschuld: „Mir scheint ein Trieb in unserm Tagen allgemein verbreitet zu seyn - die äußere Welt hinter künstlichen Hüllen zu verstecken - vor der offenen Natur sich zu schämen und durch Verheimlichung und Verborg-enheit der Sinnenwelt eine dunkle, Geisterkraft ihnen beyzulegen.“ (p. 560, Nr. 33)
26. p. 352, Nr. 505; cf. diesen Gedanken in Verbindung mit androgynen Idealen p. 462, Nr. 1040.
27. Zur Physiologie im Zeitalter der Romantik und ihrer wissenschaftshistorischen Rehabilitation s. jetzt die gründliche Untersuchung von B. LOHFF: Die Suchenach der Wissenschaftlichkeit der Physiologie in der Zeit der Romantik. Stuttgart, New York 1990. Diese Habi-litationsschrift ergänzt unsere Darstellung in vieler Hinsicht, allerdings allein beschränkt auf Fragen der Physiologie.
28. p. 464, Nr. 1060; cf. auch p. 316, Nr. 407.- Unter dem Einfluß von KANTS Anthropologie wird als Synthese-begriff von Seele und Geist versuchsweise auch der Begriff der Person eingeführt: p. 457, Nr. 1003; das hat aber - soweit ich sehe - keine weiteren Konsequenzen. An anderer Stelle versucht Hardenberg den Geniebe-griff hier zu plazieren: p. 319, Nr. 416; cf. auch p. 342, Nr. 479 mit weiteren Zuordnungen. Zur Kombination von Körper und Geist in der Seele, insbesondere in Schlaf und Beischlaf äußert sich auch in ähnlichem Sinne F. SCHLEGEL III, 771.
29. Zum Verhältnis von Schmerz und Rausch s. p. 412f., Nr. 745.
30. ibd.; cf. p. 453, Nr. 969: „Wollust d[er] Synthesis“, ferner p. 273, Nr. 186 zum gemeinschaftlichen Essen. Ob an der angeführten Stelle wirklich „Sympathie“ für „Sym“ zu lesen ist (so die Konjektur der Herausgeber der Kritischen Ausgabe), scheint mir aus mehrn Gründen fraglich. Zum einen pflegte Hardenberg Wörter meistens so abzukürzen, daß er den Anfangs-konsonanten der ausgelassenen Silbe noch mitschrieb, so daß „Sympathie“ als „Symp“ abgekürzt wäre, wie es an anderen Stellen auch tatsächlich geschieht (z. B. p. 291, Nr. 288). Zum anderen steht Hardenberg dem ja von der empiristischen Psychologie angelsächsischer Provenienz vorbelasteten Begriff der Sympathie äußerst zurückhaltend gegenüber. Es gibt nur zwei Stel-len, wo er von diesem Begriff unzweideutig Gebrauch macht (p. 291, Nr. 288 und p. 650, Nr. 558). Und nur die erste dieser beiden ist ein Begriffsgebrauch in einem eindeutigen psychologischen Kontext, der andere Gebrauch ist eher poetisch. An allen anderen Stellen aber wird der Begriff metaphorisch verwendet oder überwörtlich (p. 438, Nr. 884: Sym-pathie als Synthe-se von Pathien) oder aber im Sinne der antiken Sympathie-Lehre (p. 661ff.: „Alte Idee der Sympathie und d[es] Parallelismus der Planeten und Metalle.“). Ich vermute vielmehr, daß „Sym“ an dieser Stelle überhaupt keine Abkürzung ist, sondern die Anführung des griechischen Präfix als eines solchen, und zwar als Inbegriff aller Tendenzen zur Vergemeinsamung.
31. S. dazu K. RÖTTGERS: Symphilosophieren, I.c.
32. Im Gleichgewicht wird sie freilich gehalten von einer komplementären „religiösen Philosophie“, der theo-retischen Seite der Vereinigungsbewegung (V, 540).
33. S. dazu im einzelnen K. RÖTTGERS: Der Ursprung der Prozeßidee aus dem Geiste der Chemie.- In: Archiv für Begriffsgeschichte 27 (1983), p. 93-157, zu den Ro-mantikern insbes. p. 108-147.
34. Cf. SCHLEGELS Brief an SCHLEIERMACHER von Mitte Juli 1798: „... Galvanismus des Geistes, eine seiner [d.i. Hardenbergs] Lieblingsideen.“ Novalis IV, p. 619. S. auch Schlegel III, 165; III, 409.
35. Cf. z. B. V, 757, 792, 824, 835, 972 u.ö.
36. F. SCHLEGEL: Theorie der Weiblichkeit, hrsg. v. F. Menninghaus. Frankfurt 1983.
37. Anders als für HARDENBERG reicht also für SCHLEGEL die Rekursivität von Systemen nicht aus, um von „Bewußtsein“ zu sprechen, es ist Reflexivität erfor-derlich. Cf. dazu N. LUHMANN: Wissenschaft als so-ziales System. Kurs 3342 der FernUniversität in Ha-gen, p. 156ff.
38. Cf. K. RÖTTGERS: Symphilosophieren, p. 95f.
39. Einmal vollzogen, wird diese Kombination von Natur und Gesellschaft allerdings überaus produktiv; so wird sogar die Grundlegung der Ästhetik durchaus von

- einer Kombination des Seelischen und des Somatischen erwartet, SCHLEGEL: Kritische Ausgabe 16, p. 14, cf. 18. Immer aber steht der Mensch im Zentrum solcher symphilosophierenden Rekombinationsexperimente, IV, 924, so daß die Anthropologie als „praktische Grundwissenschaft“ bezeichnet werden darf, Krit. Ausg. 16, p. 14;... und die Psychologie bildet selbstverständlich die eine Hälfte dieser Anthropologie.
40. In den „Thatsachen des Bewusstseyns“, den Vorlesungen von 1810/11, (Werke, hrsg. v. I. H. Fichte. Nachdr. Berlin 1971, II, p. 535-691) nennt FICHTE den Begriff der Seele eine „schlechte Erdichtung“, ja er kommt sogar dazu, „das Daseyn einer Seele... schlechthin“ zu leugnen. Weiter heißt es: „Es wird demnach von uns durchaus verworfen die Trennung des Individuums in Seele und Leib, und die Zusammensetzung desselben aus diesen zwei Stücken; wo auch wohl nach dem körperlichen Tode die Seele allein fortdauern soll. ... Man hat da ein sehr überflüssiges, das ursprüngliche Denken mit einem sehr unnützen Zusatz belästigendes Geschäft übernommen. Dem Ich als reinem Noumen soll gar kein Bild gegeben werden... Inwiefern es gebildet werden soll, ist es schon gebildet ohne alles Zuthun unserer Weisheit, durch die absolut productive Bildungskraft selbst, und dieses Bild ist eben der Körper. Dieser ist die Seele, die ihr sucht...“, p. 611 f.
  41. Ja, „nur durch Liebe wird man ein Individuum“, i.e., p. 225.
  42. Man erinnere sich, daß F. von Hardenberg zu dieser Zeit an der ersten sächsischen Landvermessung unter seinem Lehrer Werner beteiligt war. S. G. SCHULZ: Die Berufslaufbahn Friedrich von Hardenbergs (Novalis). - In: Novalis, hrsg. v. G. Schulz. Darmstadt 1970, p. 283-356, bes. p. 317ff.
  43. S. zur Entfaltung dieser „Macht der Transzendentalphilosophie“ insbes. das 15. Kap. von K. RÖTTGERS: Spuren der Macht. Freiburg, München 1990. Ob sich allerdings nicht in einer Traumpsycholegie eine nur differente Strategie der Aufklärung fortsetzt, also ein der Aufklärung immer schon innewohnender „Sadismus“, wäre ernsthaft zu erwägen - also ein „Sadismus“, der nicht die machtvolle Überbietung, sondern den nahezu orgiastischen Exzeß der Verbreitung des Lichts der Vernunft zelebriert.
  44. Krit. Ausg. 12, p. 45.
  45. i.e., p. 46, 45.
  46. Zu RITTER allgemein s. W. D. WETZELS: Johann Wilhelm Ritter: Physik im Wirkungsfeld der deutschen Romantik. Berlin, New York 1973.
  47. Andererseits darf auch nicht übergangen werden, daß dem transzendentalphilosophischen Diskurs die Benennung der Bewußtseinstheorie als „Psychologie“ ein Horror sein muß, ging es ihm doch gerade nicht um das empirische Ich, sondern um das transzendente. Romantik enthemmt auch hier die Rede von den Zwängen der Diskurse, diesmal sogar der neu eingerichteten. Erinnert sei hier auch an FICHTE oben zitierte Bemerkung über die Seele, s. Anm. 40.
  48. Ab jetzt wird SCHLEGEL nach der Kriüschens Ausgabe zitiert unter Angabe der Bandzahl und der Seiten.
  49. Wenigstens im WS 1800/01; s. dazu O. PÖGGELER: Die neue Mythologie. Grenzen der Brauchbarkeit des deutschen Romantik-Begriffs. - In: Romantik in Deutschland, hrsg. v. R. Brinkmann. Stuttgart 1978, p. 341-354, hier p. 345.
  50. Die Bedeutung des Figur des Reflexion für F. SCHLEGEL hat als erstes in aller Deutlichkeit herausgestellt W. BENJAMIN: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. Diss. Berlin 1920.
  51. F. SCHLEGEL: Von der Seele, hrsg. v. G. Müller. Augsburg, Köln o.J. (= Schriften zur deutschen Literatur für die Görresges. hrsg. v. G. Müller, Bd. 2)
  52. Ein systematischer Vergleich dieser romantisch-transzendentalphilosophischen Psychologie mit der „Empirischen Psychologie“ des Kantianers C. C. E. SCHMID, Jena 1791, wäre sicher reizvoll, muß aber aus Platzgründen einer späteren Darstellung vorbehalten bleiben.
  53. Cf. zu STAHL B.G. GOTTLIEB: Bedeutung und Auswirkung des hallischen Professors und kgl. preuß. Leibarztes Georg Ernst Stahl auf den Vitalismus des XVIII. Jahrhunderts .... - In: Nova Acta Leopoldina NF 12 (1943), p. 423-502.
  54. SCHELLING sagt man ja nach, er habe die Tochter von Caroline Böhmer zu Tode kuriert. Zum Mesmerismus allgemein s. R. DARTON: Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich. Frankfurt, Berlin 1986.
  55. G. H. SCHUBERT: Geschichte der Seele. 4. Aufl., 2 Bde. Stuttgart, Tübingen 1850, p. 1.
  56. Cf. zum wissenschaftshistorischen Bedauern des damit verbundenen Verlustes den Sammelbd.: Die erloschene Seele. Disziplin, Geschichte, Kunst, Mythos, hrsg. v. D. KAMPER u. Chr. WULF. Berlin 1988.
  57. Cf. G. H. SCHUBERT: Die Symbolik des Traumes. 4. Aufl. hrsg. v. F. H. Ranke. Leipzig 1862, Nachdr. Amsterdam 1966, p. 8 ff.; hier spricht er von einer „Hieroglyphensprache der Natur der Seele“, die sich im Traum ausspricht. Im Traum ist die Seele von der Doppelherrschaft des Geistes und des Körpers befreit und kann nun ihre eigene Sprache sprechen; diese Sprache ist der Seele angeboren, sie ist interkulturell unter Irokesen und Indem die gleiche, und sie ist zugleich die Sprache ihres künftigen Lebens.
  58. J. ERPENBECK: Mechanik oder Magie der Seele. - In: Philosophie und Natur. Beiträge zur Naturphilosophie der deutschen Klassik. Weimar 1985, p. 137-145, schließt sich der Etikettierung Eschenmayers als „Systemspinner“ (so P. Krumme im Nachwort zur Reprint-Ausgabe) mit Begeisterung an und meint: „Für den psychologischen Fortschritt sind solche Systeme total uninteressant“, p. 144; lediglich als Symptome eines „bürgerlichen Krisenbewußtseins“ verdienen sie - ebenso wie „Freud und seine vielen Nachfolger“ - Erwähnung. Wer so vieles aus dem „psychologischen Fortschritt“ auszusortieren bereit ist und andererseits HERBART deswegen lobt, weil



seine Analogiebildungen „nur im Rahmen mechanischer Vorstellungen“ erfolgen, für den ist die Erinnerung an das Projekt romantischer Psychologie allerdings vergebliche Liebesmühe.

59. I. P. V. TROXLER: Blicke in das Wesen des Menschen (1812), hier zit nach: Romantische Naturphilosophie,

hrsg. v. Chr. BERNOULLI u. H. KERN. Jena 1926, p. 239 ff., hier p. 242.

60. Cf. zu diesem Komplex insgesamt O. MARQUARD: Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse. Köln 1987, insbes. p. 210 ff.

61. K. RÖTTGERS: Symphilosophieren, p. 115, Anm. 36.

*Zum Autor:* Kurt Röttgers ist Professor für Philosophie, insbesondere Praktische Philosophie an der FernUniversität .  
Anschrift: FernUniversität GHS, Postfach 940, 5800 Hagen.