

Die Seele im 20. Jahrhundert

Kocku von Stuckrad

Die Seele im 20. Jahrhundert

Eine Kulturgeschichte

Wilhelm Fink

Umschlagabbildung:
Green Pine Trees Covered with Fog,
Photo by Lum3n.com from Pexels

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung
des Verlags nicht zulässig.

© 2019 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore;
Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6437-8 (hardback)
ISBN 978-3-8467-6437-4 (e-book)

Für Hans G. Kippenberg zum achtzigsten Geburtstag



Dank

Der Großteil der Forschungen zu diesem Buch entstand während Freisemestern, die ich in Berlin verbracht habe, wo sich seit einigen Jahren mein Lebensmittelpunkt befindet. Berlin ist ein Ort, an dem die Geschichte allgegenwärtig ist, an dem Licht und Schatten wie in kaum einer anderen Stadt nebeneinander bestehen und bestehen dürfen, eine Stadt, die mit einer unglaublichen Lebenskraft sich selbst immer wieder neu erfindet, ohne jemals präventiv zu sein, eine Stadt, in der Scheitern und Wiederaufstehen zu einer Lebensform werden, die Kreativität schafft und Luft zum Atmen. Berlin hat eine Präsenz, die sich in der Begegnung mit Orten und Personen entfaltet. Der ganze erste Teil dieses Buches ist voll von Personen, die Berlin geprägt haben und mit denen Berlin Geschichte geschrieben hat.

Viele der Personen, die an diesem Buch mitgeschrieben haben, gehören nicht der menschlichen Gattung an. Die Vögel, Füchse, Eichhörnchen, Mäuse, Hunde, Bäume und Pflanzen Wilmersdorfs sind meine ständigen Begleiter. Ihnen gilt mein Dank. Besonders möchte ich mich bei unserer Yorkie-Dame Genki bedanken, von der wir uns 2017 schmerzlich verabschieden mussten, und bei Oskar, der einen festen Platz in unserer Mitte gefunden hat – beide waren und sind eine fortwährende Quelle von Weisheit, Freude und Lebensenergie.

Nicht nur Berlin hat an diesem Buch mitgeschrieben. In den letzten Jahren habe ich viele Orte besucht, an denen die Grenze zwischen den Wirklichkeitsebenen durchlässig ist. Zu diesen *thin places* gehört die Westküste der USA, allen voran Redwood Forest, doch auch Schottland und Nordskandinavien. Besonders möchte ich mich bei dem Berg Gisuris bedanken, der heute zusammen mit Akka und Nijak den Eingang zum Sarek-Nationalpark beschützt und der seit 65 Millionen Jahren einer der Ein- und Ausatmungspunkte Lapplands ist.

In diesem Buch führe ich Forschungen weiter, die mich in den letzten zwanzig Jahren immer wieder beschäftigt haben. Viele Gespräche mit Kolleginnen und Kollegen sowie mit Studierenden haben mir dabei geholfen, meine Argumente zu formulieren und zu verbessern. Besonderer Dank gilt Whitney A. Bauman, der 2018 mit mir das Forschungs- und Begegnungszentrum Counterpoint: Navigating Knowledge gegründet hat und der mir ein wichtiger Freund und Gesprächspartner ist. Wertvolle Anregungen zu diesem Buch habe ich außerdem von Jay Johnston, Bron Taylor, Jens Schlieter, Claudia Bruns und den Mitgliedern der Forschergruppe zu *new animism*, allen voran Sarah Pike, Graham Harvey und David Haberman, erhalten. Meinem Freund und Kollegen Dylan Burns verdanke ich viele Anregungen während unserer

Lunchpausen in der Mensa der Freien Universität Berlin oder bei abendlichen Gesprächen.

Anne Koch, Helmut Zander, Andreas Sommer und Stefan Mekiffer haben das Buchmanuskript oder Teile davon gelesen und mir wichtige Rückmeldungen gegeben, die ich versucht habe, so gut es geht umzusetzen. Für diesen Gedankenaustausch bin ich sehr dankbar.

Einen besonderen Dank möchte ich Hans G. Kippenberg aussprechen. Ich werde nie vergessen, wie ich ihn 1995 in seinem Büro an der Bremer Universität aufsuchte, um ihm ein Dissertationsprojekt zur antiken Astrologie vorzuschlagen. Er war sofort interessiert, obwohl er mich gar nicht kannte. Seine Begeisterung für kulturwissenschaftliche Forschung, auch und gerade wenn sie überkommenes Wissen gegen den Strich bürstet, hat mich seitdem fortwährend motiviert und inspiriert. Hans G. Kippenberg war es auch, der mich auf die Spur einer diskursorientierten Religionsforschung gesetzt hat, und das meiste, was ich seit meiner Zeit als Doktorand gelernt habe, geht direkt oder indirekt auf ihn zurück. Über die Jahre ist eine Freundschaft gewachsen, die mich mit Dankbarkeit erfüllt. Aus Anlass seines achtzigsten Geburtstags sei ihm dieses Buch gewidmet.

Auch Alissa Jones Nelson gebührt ein besonderer Dank. Sie war nicht nur eine geduldige ZuhörerIn, wenn ich sie einmal mehr mit Fragen zur Geschichte der Seele behelligt habe, sondern sie hat mich auch mit Autorinnen und Autoren sowie mit Themen und Fragestellungen bekannt gemacht, die in vielfältiger Weise in dieses Buch eingeflossen sind. Und was noch wichtiger ist: Sie teilt mit mir das Abenteuer des Lebens. *Love is touching souls.*

Inhaltsverzeichnis

Prolog: Die Krise der Seele im zwanzigsten Jahrhundert	1
--	---

TEIL I

Die Seele im kulturellen Diskurs zwischen 1870 und 1930

1	Naturforschung, Psychologie und Okkultismus im neunzehnten Jahrhundert	7
	Die Seele in der europäischen Kulturgeschichte	7
	Seele und Natur in der romantischen Philosophie	11
	Die Bedeutung des Okkultismus	15
	Kontroversen um die „Wissenschaft von der Seele“ und ihre Institutionalisierung	18
2	Faszination der Seele im Spannungsfeld von Religion, Kunst, Philosophie und Wissenschaft	29
	Orpheus und Dionysos als Kulturträger	30
	Das orphische Geflecht bei Rainer Maria Rilke	33
	Rausch, Ekstase und Tanz in der Religionsforschung	41
	Seele und Natur in der neoromantischen Philosophie	46
3	Die Mobilisierung der Seele im politischen und nationalistischen Umfeld	52
	Ernest Renan: Die Nation als „Seele und geistiges Prinzip“	53
	Die „deutsche Seele“ von der Romantik bis zu Alfred Rosenberg ...	57
	Die „jüdische Seele“ in der Selbstorientalisierung jüdischer Intellektueller	64
4	Carl Gustav Jung: Psychologie als allumfassende Erfahrungswissenschaft von der Seele	72
	Von der Biografie zum Kollektiv	74
	Alchemie und die Grundmuster der Seele	79
	Psychologie und Naturwissenschaft: Weltseele, Quantenmechanik, Hermetik	85

5	Okkultismus, Naturwissenschaft und Spiritualität bis 1930	91
	Die Seele in Monismus und Vitalismus	91
	Der Okkultismus der 1920er Jahre	101
	Die Seele bei Carl Ludwig Schleich: Chirurgie zwischen Psychologie, Spiritualität und Poesie	108
	Die Seele verlässt die Universitäten	114

TEIL II

Von Europa nach Amerika und zurück: Die Seele von 1950 bis heute

6	Transpersonale Psychologie: Das kosmische Potenzial der Seele ...	121
	Roberto Assagioli und Abraham H. Maslow: Psychosynthese und Transpersonale Psychologie	122
	Die Verfestigung des Diskurses: Esalen und das Human Potential Movement	130
	Kosmos und Seele bei Richard Tarnas	141
7	Renaissance der Naturphilosophie: Quantenmystik, kosmisches Bewusstsein und die Seele des Planeten	149
	Wie die Hippies die theoretische Physik retteten	149
	Tiefenökologie und die Spiritualisierung der Naturphilosophie ...	157
8	Die Seele als Bezugspunkt neuer spiritueller Praktiken	165
	Animismus: Vom negativen Stereotyp zur positiven Selbstbeschreibung	166
	Schamanismus: Rituelle Naturerfahrung und Reisen der Seele	169
	Neopaganismus und Magie	174
9	Die Seele als zentrales Thema in Literatur und Film	181
	Die Seele im literarischen Naturdiskurs Nordamerikas	181
	Innere und äußere Landschaften der Seele von der Romantik zur Science-Fiction	191
	Harry Potters Seele	196

10	Ökologische Bewegungen, naturwissenschaftliche	
	Erzählungen und die Sakralisierung der Erde	201
	Rachel Carson, Barry Lopez und die Wunder der Natur	203
	Mythopoetische Wissenschaft und das „Epos der Evolution“	211
	Die Globalisierung der „dunkelgrünen Religion“	214
	Ökologische Krise und Kulturwissenschaft, oder: Die Paradoxien des Anthropozän	223
	Epilog: Eine kulturwissenschaftliche Seelenrückholung	233
	Literaturverzeichnis	237
	Register	261

Prolog: Die Krise der Seele im zwanzigsten Jahrhundert

Dieses Buch begann mit einer Beobachtung: Wenn man sich darüber informieren möchte, was die Psychologie heute zum Thema „Seele“ zu sagen hat, wird man schnell enttäuscht. Viele psychologische Wörterbücher enthalten nicht einmal einen Eintrag zu „Seele“. Das gilt zum Beispiel für das doch sehr renommierte *Oxford Dictionary of Psychology*. Auch die American Psychological Association scheint in ihren Datenbanken ohne Seelenbegriff auszukommen. Dieser Seelenvergessenheit der Psychologie steht eine andere Beobachtung gegenüber: Schaut man sich in der heutigen Kultur Europas und Nordamerikas, aber im Grunde auch weltweit, um, so scheint die Seele Hochkonjunktur zu haben. Wie ist diese Diskrepanz zu erklären? Und wie kommt es, dass die Seele zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts auch in der professionellen Psychologie nicht wegzudenken war? Wann ist der Psychologie die Seele abhanden gekommen, und wann begann die Karriere der Seele in Literatur, Spiritualität, Ökologie und Politik?

Um Fragen wie diese zu beantworten, muss man sich genauer ansehen, welche Rolle der Seelenbegriff in kulturellen Debatten seit dem neunzehnten Jahrhundert gespielt hat und wie sich diese Rolle im Laufe der Zeit verändert hat. Wo finden sich Kontinuitäten und Diskontinuitäten? Und was leistete der Seelenbegriff in wechselnden Zusammenhängen für die Gesellschaften des zwanzigsten Jahrhunderts? Mit welchen anderen Begriffen wurde er kombiniert, um dadurch neue Bedeutungen anzunehmen oder alte Bedeutungen weiterzugeben? Dieses Buch versucht Antworten auf solche Fragen zu geben. Was ich hier vorlege, ist deshalb auch keine Geschichte der Psychologie. Solche Geschichten gibt es zur Genüge, und das in ausgezeichneter Qualität. Dieses Buch ist eine Kulturgeschichte, und damit ist schon angedeutet, dass ich die Seele an sehr unterschiedlichen Orten aufsuche und analysiere – von Literatur und Poesie über naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Interpretationen bis hin zu spirituellen Praktiken und politischen Dokumenten. Es ist gerade das Zusammenspiel dieser kulturellen Orte, die gegenseitige Beeinflussung jener Systeme, wodurch Bedeutung entsteht. Anders ausgedrückt: Das kulturelle Wissen über die Seele wird in gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen organisiert. Es entstehen Wissensordnungen, die für große Teile der Bevölkerung Orientierungen und selbst Handlungsanleitung sein können. Diese Ordnungen sind immer wandelbar, und doch zeigen sie eine gewisse Beständigkeit, die der historische Blick rekonstruieren kann.

Wenn ich hier von Wissensordnungen spreche, so ist damit nicht die Frage gemeint, welche Behauptung über die Seele „wahr“ ist oder wie man die Seele wissenschaftlich definieren sollte. Ich verwende den Begriff so, wie er in kulturwissenschaftlichen und wissenssoziologischen Traditionen eingeführt worden ist, nämlich als Darstellung und Rekonstruktion dessen, was Gruppen und Gesellschaften jeweils als Wissen konzipieren und akzeptieren. Der Begriff der Wissensordnungen spielt auch für die Diskursforschung eine große Rolle, und oft wird hier auf Michel Foucault Bezug genommen, der sich für die „Genealogie“ heutiger Wissensbestände interessierte und wichtige Beiträge zu deren kultureller „Archäologie“ geleistet hat. Diese Kulturgeschichte der Seele versucht etwas Ähnliches. Indem ich mir ganz unterschiedliche, doch jeweils einflussreiche historische Beiträge zur gesellschaftlichen Diskussion ansehe, beschreibe ich die Genealogie heutiger Wissensordnungen zur Seele. Ich schaue mir an, wie der Seelenbegriff in wechselnden historischen Bezügen mit Bedeutung aufgeladen wird, anders gesagt: wie gesellschaftlich geteiltes Wissen über die Seele legitimiert oder delegitimiert, verstetigt oder verändert wird, und wie es mit anderen Wissensbeständen verschränkt wird.

Das vorliegende Buch ist deshalb nicht nur eine Kulturgeschichte, sondern auch eine Diskursgeschichte der Seele. Da der Begriff des Diskurses, trotz (oder gerade wegen?) seiner bisweilen inflationären Verwendung, oft verwirrend ist, möchte ich ganz kurz erläutern, wie ich ihn hier verwende (für eine ausführlichere Diskussion s. von Stuckrad 2014, 1–18; von Stuckrad 2020). Sehr brauchbar für unsere Zwecke ist hier eine „offene“ Definition von Diskurs, wie Franz. X. Eder sie vorgeschlagen hat: Diskurse sind Praktiken, „die Aussagen zu einem bestimmten Thema systematisch organisieren und regulieren und damit die Möglichkeitsbedingungen des (von einer sozialen Gruppe in einem Zeitraum) Denk- und Sagbaren bestimmen“ (Eder 2006, 13). Es geht bei der Diskursanalyse deshalb nicht nur um die textliche und sprachliche Dimension, sondern auch um Praktiken, die Wissensordnungen tragen oder verändern. Das können auch Institutionen sein. Wenn zum Beispiel ein neues Studienfach „Psychologie“ an Universitäten eingerichtet wird, so stellt dies die gesellschaftliche Manifestation einer Wissensordnung dar, die durch die Existenz dieses Studienfachs legitimiert und weiter verstetigt wird. Dasselbe gilt für die Schaffung von Vereinen und Gesellschaften, für die Publikation von populären Büchern und Zeitschriften oder auch für juristische und politische Entscheidungen. In der Diskursforschung nennt man solche institutionellen Träger von Diskursen gern „Dispositive“. Dispositive sind gewissermaßen die „Infrastruktur“, die einen Diskurs trägt und verbreitet.

Bedeutung und „Wissen“ über die Seele entstehen also im Zusammenspiel ganz unterschiedlicher Zeugnisse und Beiträge zum gesellschaftlichen

Gespräch. Dabei steht der Begriff der Seele niemals für sich allein. Wie bei allen anderen Diskursen auch, gewinnt der Seelenbegriff erst durch die Kombination mit anderen Begriffen seine spezifische Bedeutung. Wenn „Seele“ zum Beispiel mit „Kosmos“ verbunden und als „Weltseele“ beschrieben wird, oder mit Begriffen wie „Leben“, „Atem“ oder „Geist“ kombiniert wird, so verändert dies die Wissensordnung, in welcher der Seelenbegriff seine Bedeutung erhält. In der Diskursforschung nennt man dies einen „Diskursknoten“ – einzelne Diskursstränge (also individuelle Begriffe wie „Seele“ oder „Leben“) werden miteinander „verschränkt“ und ergeben ein Diskursarrangement, das erst im Zusammenspiel der Einzelelemente Bedeutung generiert.

Was ich in diesem Buch tue, ist eigentlich ganz einfach: Ich schaue mir eine Vielzahl von historischen Quellen an und analysiere die jeweiligen Diskursknoten, in denen der Seelenbegriff seine Bedeutung erhält. Bei der Auswahl der Quellen beschränke ich mich nicht auf ein bestimmtes Genre; vielmehr kommt alles, was gesellschaftlich geteilte Meinungen beeinflussen kann, als mögliche Quelle in Frage. Parallel dazu, und oft in Wechselwirkung zu textlichen Quellen, schaue ich mir die jeweiligen Dispositive an, welche die Quellen tragen und verbreiten. Die populäre Schrift eines Nobelpreisträgers für Physik oder ein Bestsellerroman haben mehr diskursiven Einfluss (und damit auch „Macht“) als andere Quellen; die Etablierung von Studienfächern, Vereinen und Akademien ist eine Institutionalisierung von Wissensbeständen, die ihrerseits den Diskurs beeinflussen können.

Der Wissenssoziologe Reiner Keller hat in einer Diskussion einmal gesagt, Diskursanalyse sei Handarbeit. Das ist sicher richtig, denn das Material, das man für die Rekonstruktion eines Diskurses heranziehen kann, ist so riesig, und die Entscheidungen, welchen Diskursformationen man genauer nachgehen möchte, sind so stark von den Präferenzen der Wissenschaftlerin oder des Wissenschaftlers abhängig, dass es niemals *die* Diskursgeschichte der Seele (oder irgendeines anderen Begriffes) geben kann. Das vorliegende Buch ist deshalb auch nur *eine* Kulturgeschichte der Seele im zwanzigsten Jahrhundert. Es erhebt keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit, schon allein deshalb, weil es sich auf Europa (mit einem Schwerpunkt auf Deutschland) und Nordamerika beschränkt. Da der Begriff der „Seele“ der europäisch-amerikanischen Geschichte entstammt, kommen entsprechende Überlegungen (mit jeweils ganz anderen Worten und Bedeutungen) außerhalb dieses Kulturraumes nur dann zur Sprache, wenn sie mit euro-amerikanischen Seelendiskursen direkt verschränkt sind (zum Beispiel über Prozesse von Kolonialismus und Globalisierung).

Trotz der exemplarischen Vorgehensweise sind die Wissensarrangements, die ich in diesem Buch rekonstruiere, meines Erachtens repräsentativ für eine

einflussreiche kulturelle Entwicklung in Europa und Nordamerika. Sie zeigen, wie über den Seelenbegriff zentrale Ansichten zur Stellung des Menschen in der Welt, zur Verbindung zwischen materiellen und spirituellen Dimensionen der Wirklichkeit sowie zur Evolution menschlichen und planetarischen Lebens verhandelt werden. Auch zeigen sie, wie stark wissenschaftliche und nicht-wissenschaftliche Auffassungen und Praktiken sich gegenseitig beeinflussen und bereichern. Wir haben es hier mit einer „Diskursgemeinschaft“ zu tun, die im Zusammenspiel unterschiedlicher kultureller Orte an der Schaffung von Bedeutungen zur Seele arbeitet. Einige Grundlinien dieser Diskursformation nachzuzeichnen, ist das Anliegen meines Buches.

Um die verschiedenen Diskursstränge, die in den jeweiligen Beiträgen zu finden sind, überzeugend sichtbar zu machen, muss ich immer wieder auch längere Zitate verwenden. Ich möchte ja nicht einfach nur ein bestimmtes Diskursarrangement behaupten, sondern es aus den Quellen selber rekonstruieren. Nur auf diese Weise können sich Leserinnen und Leser selber ein Bild machen von den Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der Kulturgeschichte der Seele im zwanzigsten Jahrhundert. Diese Linien lasse ich außerdem im neunzehnten Jahrhundert beginnen, und ich ziehe sie weiter bis in die Gegenwart. Es entsteht dabei ein Muster, das in seiner kulturellen Bedeutung noch weit über das hinausgeht, was ich zu Beginn meiner Arbeit an diesem Buch vermutet hatte. „Seele“ klingt ja auf den ersten Blick ziemlich langweilig. Doch wenn man dann feststellt, wie stark Seelenbegriffe mit Begriffen wie Bewusstsein, Evolution, Natur, Materie, Energie, Kunst und Erkenntnis verwoben werden, sieht die Sache schon ganz anders aus. Besonders interessant wird es, wenn man den Blick auf vermeintlich „säkulare“ Kontexte wirft, auf Bereiche also, die mit der althergebrachten „Religion“ nichts mehr zu tun haben wollen und dennoch an metaphysischen und ethischen Fragen interessiert sind, die den Menschen in größere Zusammenhänge einbinden. Deshalb beschreibe ich in diesem Buch vor allem solche Diskurse, die im Zusammenspiel von „säkular-wissenschaftlichen“ und „spirituell-metaphysischen“ Beiträgen entstanden sind, und weniger Seelendiskurse, wie sie sich in traditionell „religiösen“ Bereichen – allen voran in der katholischen Theologie – entwickelt haben. Es ist gerade das Potenzial des Seelendiskurses, „religiöse“ und „säkulare“ Sichtweisen spielerisch zu überbrücken, was die Kulturgeschichte der Seele von der Romantik bis in die Gegenwart so faszinierend macht.

Vielleicht ist es also gar nicht die Seele, die in der Krise steckt. Vielleicht ist es nur ihre wissenschaftlich-kulturelle Wahrnehmung, die etwas aufzuholen hat.

TEIL I

*Die Seele im kulturellen Diskurs
zwischen 1870 und 1930*

Naturforschung, Psychologie und Okkultismus im neunzehnten Jahrhundert

Die Seele in der europäischen Kulturgeschichte

Die Seele hat eine jahrtausendealte Geschichte, die von der Antike bis in die Gegenwart reicht. Babylonische, ägyptische und griechische Philosophien und Religionen formten eine breite Basis, auf der in der Spätantike ein Seelendiskurs entstand, der die Idee der Seele in Europa – und über vielfältige Kontakte weit darüber hinaus – lange Zeit prägte. Verschiedene Namen wurden dem gegeben, was wir heute mit der Seele assoziieren: Das griechische *pneuma* verwies auf „Luft“, „Hauch“ oder „Atem“. Auch das altgriechische Substantiv *psychē* und das Verb *psychein* („atmen“) referieren an diese Begriffe und können außerdem das „Leben“ selber meinen. Ähnlich war es später im Lateinischen, wo der Begriff *anima* („Atem“) die Seele bezeichnet (Kantor 1963, 61–293; Doucet 1971, 15–78; Bremmer 1983; Jüttemann et al. 1991, 15–93; Sorabji 1999).

Hinter diesen Bezeichnungen stehen Grundfragen, die immer wieder neu aufgebracht wurden. Was ist der Mensch zusätzlich zu seinem Körper? Gibt es eine denkende und fühlende Instanz im Menschen? Wo ist diese angesiedelt? Gibt es etwas, das den Tod des Körpers überdauert? Und wenn das die Seele ist, was geschieht dann mit ihr? Fragen wie diese sind es, die in der Spätantike Mythologie, Religion, Philosophie und auch das praktische Leben beeinflussten. Die zentrale Bedeutung dieser Diskussionen hat Burkhard Gladigow gut auf den Punkt gebracht:

Für den europäischen Bereich gehört der Seelenbegriff wahrscheinlich zu den universellsten und folgenreichsten Begriffen. Die Grundmuster, die Versatzstücke des Diskurses gewissermaßen, sind praktisch bereits in der Antike präsent: Vereinheitlichung und Binnendifferenzierung (die Seele ist „eine“, hat aber „Teile“), die Seele als Wissen akkumulierendes Ich, das „dauert“ und das eine eigene Verschuldungs- und Aufstiegs-geschichte hat. (Gladigow 1993, 126)

Die entscheidende Wende, auf die sich Gladigow bezieht, wurde von griechischen Philosophen (vor allem Heraklit) im Anschluss an die Vorsokratiker vorbereitet: Während man zuvor von einer Mehrzahl von Seelen

ausging, war es nun die *eine* Seele, die die menschliche Erkenntnisfähigkeit der Welt repräsentiert. Eine zweite Wende bestand darin, dass griechisches Denken die Vorstellung entwickelte, die Seele existiere unabhängig vom Körper. Diese Vorstellung, erstmals von Sokrates überliefert, hatte gewaltige Auswirkungen auf die nachfolgende Kulturgeschichte, denn sie machte die „Erfindung des inneren Menschen“ möglich und eine Trennung zwischen dem „nur“ körperlichen und dem „echten“ seelischen Menschen (Dodds 1970; Assmann 1993; Gladigow 1993; Baumgarten et al. 1998; Zander 1999, 57–152; Bremmer 2002).

Man kann in der Folgezeit zwei große Linien in der europäischen Seelenvorstellung unterscheiden. Die eine geht auf Platon zurück und interessiert sich für die Einheit zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos, und damit für die menschliche Seele als Abbild der kosmischen Seele. Diese schon von Plotin (204–270) formulierte Vorstellung kommt in holistischen Ideen der „Weltseele“ und der mystischen Schau des Kosmos zum Vorschein und wird uns in den folgenden Kapiteln immer wieder begegnen. Plotin interessierte sich für die Frage, in welchem Verhältnis die Einzelseele zum Absoluten, zur Weltseele steht. Er erklärte dies damit, dass die Seele sich zwar von der reinen geistigen – intelligiblen – Welt getrennt habe, indem sie ihre Wirkungskraft auf etwas Einzelnes gerichtet habe, doch bleibe sie noch immer mit dieser Welt verbunden, da sie als Teilseele das Ganze repräsentiere. Die Seele, die aus dem *Nous* („Geist“, „Intellekt“, „Verstand“) entstanden ist, nimmt daher eine Zwischenstellung zwischen geistiger und materieller Welt ein. Sie „läßt sich sozusagen als die Gelenkstelle zwischen zwei Welten begreifen; ihr Wesen ist durch *Energeia* gekennzeichnet, durch die Wirksamkeit an der Nahtstelle zwischen *Nous* und *Materie*. Daher hat Plotin ihr Teilbarkeit wie Unteilbarkeit zugesprochen; wendet die Seele sich der Erscheinungswelt zu, wird sie teilbar, wendet sie sich dem *Nous* zu, bleibt sie unteilbar“ (Zintzen 1991, 46). Tatsächlich kann der Einfluss dieser Argumentationslinie für die europäische Kulturgeschichte kaum hoch genug bewertet werden. Nicht nur die Trennung von Körper und Seele wurde hier eingeführt, sondern auch die Teilbarkeit der Seele, ohne die eine Theorie multipler Persönlichkeiten kaum denkbar wäre (Corcilius und Perler 2014.)

In Weiterführung von Platons Überzeugung, dass die Seele sozusagen im Körper exiliert sei, oder der Körper gar zum „Grab der Seele“ werde (so etwa in *Gorgias* 43a, *Phaidros* 250c und *Nomoi* 958c), brachten Plotin und andere Neuplatoniker nun auch das Motiv der Erlösung ins Spiel, christlich gewendet als die Hinwendung der Seele zum christlichen Gott und damit als ihre Reise zurück in die Lichtheimat, von der sie gekommen sei (Schmidt-Biggemann 1998). Für die mehr „offizielle“ christliche Theologie und Philosophie dagegen

wurde die Linie entscheidend, die sich auf Aristoteles bezieht und die einen Dualismus zwischen Körper und Seele propagiert. Die als Scholastik bekannte christliche Philosophie des Mittelalters verfestigte diesen Dualismus, der bis heute vor allem die katholische Theologie beeinflusst. Thomas von Aquin (1225–1274) kommt hierbei eine entscheidende Rolle zu. Seine als offizielle „Psychologie“ der Kirche festgeschriebene Lehre geht davon aus, dass der Mensch zwei Seelen besitzt. Die *anima vegetativa* ist eine angeborene Seele, die auch Tiere oder selbst Pflanzen besitzen können. Erst mit der Taufe jedoch, in einer Art göttlichem Schöpfungsakt, erhält der Mensch die sogenannte *anima rationalis* oder *anima intellectiva*, also eine Vernunftseele, die nur der Mensch besitzt. Im Anschluss an diese Einteilung entspricht die Dreiheit von Gedächtnis, Denken und Wollen der christlichen Trinität. Mit solchen theologischen Entwürfen der Seele hat die katholische Kirche wichtige Impulse zur Entstehung von „Psychologie“ geliefert. Dies markiert einen Unterschied zu islamisch dominierten Kulturkreisen, in denen der für Europa entscheidende Seelendiskurs viel weniger sichtbar ist (zum Kontext europäischer Kulturgeschichte s. Zander 2016). Übrigens ist diese starke Prägung christlicher Theologie auch für die Konstanz des Seelenbegriffs innerhalb großkirchlicher Zusammenhänge verantwortlich. In der katholischen Kirche gab es im letzten Viertel des zwanzigsten Jahrhunderts eine intensive Debatte um die Eschatologie, in der Kardinal Joseph Ratzinger, der spätere Papst Benedikt XVI., sich massiv für die Beibehaltung des Seelenbegriffs aussprach, auch wenn dieser andernorts außer Mode gekommen war. Dass der Seelenbegriff, oft in Verbindung mit Konzepten von Erlösung, in vielen christlich geprägten Kulturen außerhalb Europas und Nordamerikas auch heute noch so stark verankert ist, hat mit diesen theologischen Entscheidungen zu tun.

Aus dieser historischen Konstellation ergibt sich ein ähnliches Problem, wie ich es andernorts als „Tragödie des Nominalismus“ bezeichnet habe (von Stuckrad 2010, 100). Die scholastische Philosophie des Thomas von Aquin eröffnet nämlich einerseits die Möglichkeit einer philosophisch und empirisch begründeten Psychologie, insoweit sie sich auf die körperlichen, vegetativen Systeme des Menschen bezieht. Andererseits entzieht sich jede höhere Erkenntnis der Seele dem menschlichen Zugriff und kann nur als theologische Gotteserkenntnis erreicht werden. Die *anima rationalis* als „eigentliche“ Seele muss vollkommen sein, da sie göttlich ist; alle Erkrankungen oder Veränderungen der Seele können demnach nur körperlicher Natur und durch Umweltfaktoren – oder, theologisch ausgedrückt, durch das Böse – verursacht sein. Die Vorstellung, dass „Geistesranke“ in einem im Grunde seelenlosen Körper hausen und deshalb nicht wie vollwertige Menschen behandelt werden können, oder dass die Seele nur durch die Verbrennung des Körpers

auf dem Scheiterhaufen „gerettet“ werden kann, war in Europa bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein die Leitidee bei der Beurteilung psychischer Besonderheiten. Es handelt sich im Sinne Michel Foucaults um einen Diskurs, der durch Institutionen wie die christliche Kirche oder Krankenhäuser einen kontrollierenden Zugriff auf den Menschen legitimiert und zugleich die diesen Zugriff tragende Seelenkonstruktion verstetigt.

Die Grundlinien eines solchen Seelendiskurses ziehen sich durch die philosophischen und religiösen Debatten der europäischen Neuzeit und werden auch in der Aufklärung behandelt. Sie sind wichtige Aspekte einer Geschichte der Seele, die als historische Psychologie rekonstruiert werden kann (Jüttemann 1986a; Jüttemann 1988; Jüttemann et al. 1991). René Descartes (1596–1650) hatte einen wichtigen Baustein für die moderne Auffassungen von Seele, Natur und Materie geliefert, indem er dichotomisch zwischen *res cogitans* (der „denkenden Sache“) und *res extensa* (der „ausgedehnten Sache“) unterschied: Dinge, die räumlich sind, können nicht denken, und umgekehrt hat das denkende Ich, die Seele, keine Ausdehnung. Ich werde noch genauer ausführen, wie stark diese Dichotomie im animistischen Naturdiskurs des zwanzigsten Jahrhunderts in die Kritik geraten ist. Doch auch in Neuzeit und Aufklärung gab es bereits Alternativen zu diesem Modell, etwa in der „Monadenlehre“ des Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), die die Monade als Punkt ohne Ausdehnung konzipierte und doch mit eigener *agency*, also Handlungskompetenz, ausstattete. Diese Lehre hatte noch den frühen Immanuel Kant (1724–1804) beeinflusst, der sich später jedoch einer strikten Trennung von Denken und Körper verschrieb.

Auf die Details dieser Vorgeschichte des modernen Seelendiskurses kann hier nicht eingegangen werden. Festzuhalten ist aber, dass am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts verschiedene Alternativen die Diskussion bestimmten, wobei die führende Position des deutschen Idealismus, der die Entscheidungs- und Handlungshoheit allein im menschlichen Bewusstsein verortete, zunehmend kritisch beurteilt wurde. Die sich entwickelnde Romantik schloss denn auch stärker bei Denkern wie Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) und Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) an, während sie sich an Descartes und Kant wund rieb. Es bildete sich ein Diskursarrangement, das einerseits die aus der mediterranen und europäischen Kulturgeschichte übernommenen Assoziationen der Seele mit Leben, Lebendigkeit, Animismus, Immaterialität und Kosmos fortschrieb, andererseits die Seele nun noch stärker als zuvor in einen Zusammenhang mit Naturbetrachtung stellte.

Seele und Natur in der romantischen Philosophie

Sowohl Schelling als auch Goethe sind gute Ausgangspunkte, um den romantischen Diskurs zur Seele und zur Natur zu vermessen (Jüttemann 1988, 21–130). Die Universität von Jena war um 1800 ein Zentrum der deutschen Naturphilosophie, und viele später als Romantiker bekannt gewordene Denker kamen, um Schelling und seinen Auseinandersetzungen mit Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) zu folgen. Zu den Naturphilosophen, die Schellings Vorlesungen in Jena besuchten und später in je eigener Weise in ihre Arbeiten integrierten, gehörten Lorenz Oken (1779–1851), Friedrich Hufeland (1774–1839), Dietrich Georg von Kiefer (1779–1862, ab 1812 Professor für Medizin in Jena), Gotthilf Heinrich von Schubert (1780–1860) und Ignatius Paul Vital Troxler (1780–1866). Allen diesen Philosophen war gemeinsam, dass sie von Schellings Modell der Natur als Organismus fasziniert waren und die Idee der Belebtheit des Kosmos weiterentwickelten.

Lorenz Oken konzipierte in seinem *Lehrbuch der Naturphilosophie* von 1809 die Naturphilosophie als notwendige Voraussetzung der Geistesphilosophie (Oken 1843, § 15, S. 2). Das Ewige und Absolute bildet eine Einheit mit dem Realen und Materiellen, indem Letzteres aus dem Ersteren hervorgeht (§ 38, S. 6). Das Hervorgehen des Organisch-Realen folge jedoch dem Grundprinzip alles Seienden, der Polarität, also einer gestalterischen Dynamik, die von Anbeginn existierte, „eine Idee, ein bewegter Gedanke Gottes, der Uract selbst mit allen seinen Folgen“, wie es in § 88 heißt. Da es kein Ding gebe, das ohne eine solche Dynamik und Bewegung sei, schließt Oken sich Schelling an und sagt: „Es gibt nichts eigentlich Todtes in der Welt; nur das ist todt, was nicht ist, nur das Nichts“ (§ 90, S. 19).

Auch die Materie ist also lebendig, sofern sie überhaupt existiert. Existieren wiederum kann sie nur „durch fortwährendes Entstehen, durch Leben. Es gibt keine tote Materie; sie ist durch ihr Sein lebendig, durch das Ewige in ihr.“ Und pantheistisch heißt es dann: „Die Materie hat an sich keine Existenz, sondern es existiert nur das Ewige in ihr. Es ist alles Gott, was das ist, und außer Gott gibt es schlechterdings nichts“ (§ 162, S. 31). Jene Materie, die das ganze Universum erfüllt, nennt Oken „*Urmaterie*, Weltmaterie, cosmische Materie, *Äther*“ (§ 169, S. 32, Hervorhebung im Original).

Wenn alles Seiende aus der rhythmischen Dynamik des Werdens entstanden ist, dann besteht der Unterschied zwischen dem Organischen und dem Unorganischen lediglich darin, dass das Unorganische der Bewegung entbehrt, also nur Masse ist. Das Organische ist belebt und beseelt, denn, so Oken: „Die Bewegung ist [...] die Seele, wodurch sich das Organische über das

Unorganische erhebt“ (§ 993, S. 161). Man sieht hier gut, wie die Diskursstränge von Seele und Natur mit denen des Organischen und Unorganischen, aber auch mit naturwissenschaftlichen Begriffen wie „Äther“ verschränkt werden. Auf allen ihren Entwicklungsebenen spiegelt die organische Welt die Natur in ihrer Totalität wider. Der Mensch verkörpert für Oken jedoch die höchste Ebene und vereinigt dadurch alle anderen Reiche – also auch das Tier- und Pflanzenreich – in sich. „Der höhere Organismus ist ein Universum im Kleinen; im tiefsten, wahrsten Sinne *kleine Welt, Microcosmus*“ (§ 1019, S. 165, Hervorhebung im Original).

Hatte Schelling sich noch um einen analytischen Zugriff auf die Natur bemüht, der den *Begriff* der Natur in einen großen philosophischen Entwurf einarbeiten wollte, sieht man bei Oken ein stärker im Ästhetischen und Emotionalen gründendes Verständnis der Natur. Odo Marquard nennt dies die Überwindung der „Kontrollnatur“ durch die „Romantiknatur“. Die Kontrollnatur als „die Natur der Verstandesgesetze und Regeln“, als „die Natur der Naturgesetze“ (Marquard 1987, 56), wird sichtbar in Descartes' Feststellung, dass „wir uns zum Meister und Besitzer der Natur machen“ („[...] ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature“; Descartes 1976 [1627], 62) oder in Kants einflussreicher Definition der Natur als „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“, in einer Natur also, die der menschlichen Kontrolle unterworfen ist (so Kant in seinen „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ von 1783, zitiert nach Marquard 1987, 56). Diesem Zugriff auf Natur steht für Marquard die „Romantiknatur“ gegenüber, nämlich Natur als „die vornehmlich als Organismus gesehene erhabene oder schöne und jedenfalls heile außergeschichtliche Lebendigkeit“, die in Kunst und Gefühl aktualisiert wird (ebd., 57).

Was das bedeutet, zeigt Gotthilf Heinrich von Schubert in seiner *Symbolik des Traumes* aus dem Jahre 1814 und in seiner *Geschichte der Seele*, erschienen 1830. Ähnlich wie in Goethes *Werther* wird das Fühlen der Natur hier zur Grundinstanz der Naturbetrachtung. Für Schubert stellt die Symbolsprache des Traumes, wie sie auch in den Mythologien der Antike noch greifbar war, eine Möglichkeit dar, die Sprache der Natur zu entschlüsseln. „Vielleicht könnte es gelingen, durch Hilfe dieser Verwandtschaft den verloren gegangenen Schlüssel auch für den bisher noch nicht enträthselten Theil jener Naturzeichensprache zu finden, womit dann für uns mehr als eine bloße Erweiterung unserer archäologischen und mythologischen Kenntnisse würde gewonnen werden: eine Ansicht von der Bedeutung der uns umgebenden Natur, von welcher sich unsre gewöhnliche Naturkunde nichts träumen lässt“ (Schubert 1821, 31).

Auf den ersten Blick erscheint eine solche Naturbetrachtung subjektiv und willkürlich. Doch wir können sie auch als eine Naturforschung interpretieren, die die Natur nicht als Objekt dem menschlichen Blick unterwirft, sondern sich von den natürlichen „Dingen“ verändern und inspirieren lässt. Im Anschluss an William Blake nennt Amanda Jo Goldstein dies „sweet science“, und sie weist nach, wie ein solches Verständnis einer nicht-domestizierenden Naturforschung bei Johann Wolfgang von Goethe und Percy Bysshe Shelley (1792–1822) einen besonders starken Ausdruck gefunden hat. Zwar wendet sich diese Naturforschung gegen die „Kontrollnatur“ im Sinne Marquards, doch stellt sie ihr nicht eine schlichte Einfühlungs- und ästhetisierende Natur gegenüber, wie Marquard sie als „Romantiknatur“ identifiziert. Die Alternative ist komplizierter, und sie ist subversiv:

Romantische, revisionistische poetische Wissenschaften [...] forderten die sich entwickelnden lebenswissenschaftlichen und ästhetischen Protokolle heraus, die „rohe“ Empfindung selbst als empfänglich und schöpferisch für soziale und rhetorische Transformation zu verstehen; die gegenseitige materielle Beeinflussung zwischen den Subjekten und den Objekten eines Experiments zu akzeptieren; und schließlich Verletzlichkeit – durch Eindruck, Einfluss und Verfall – als zentral, nicht als nachteilig für das biologische Leben zu betrachten. Gegenüber dem vitalistischen Ideal einer sich selbst generierenden „organischen Form“, mit dem die romantische Biologie häufig identifiziert wird, begreifen die *sweet sciences* Lebendigkeit als relationalen Effekt von Kontakt und Kontext; den zweigleisigen wissenschaftlichen und ästhetischen Idealen der unparteiischen Beobachtung im Anschluss an Kant stellen sie ein Ethos der unvermeidlichen Teilhabe an dem, was gefühlt oder gewusst wird, entgegen. (Goldstein 2017, 8; alle Übersetzungen von Zitaten ins Deutsche, sofern nicht anders angegeben, stammen vom Verfasser)

Goethe nennt eine solche Art von Naturforschung „zarte Empirie“. In *Wilhelm Meisters Wanderjahre* schreibt er: „Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird. Diese Steigerung des geistigen Vermögens aber gehört einer hochgebildeten Zeit an“ (Kapitel 43). Schon 1931 machte Arthur Titius in seinem Buch *Natur und Gott* darauf aufmerksam, dass für Goethe Naturerkenntnis und Intuition direkt zusammengehörten. „Durch Spinozas ‚intuitives Erkennen‘ glaubt sich Goethe direkt auf die Erkenntnis der Dinge hingewiesen, um in Pflanzen und Steinen das Göttliche zu suchen“ (Titius 1931, 266). Diese methodischen Grundüberlegungen gilt es ernst zu nehmen. Goldstein geht

deshalb noch einen Schritt weiter und deutet sie als kritische Reaktion auf objektivierende Ansätze, wie vor allem Kant sie propagiert hatte.

Die „Zärtlichkeit“ in Goethes „zarter Empirie“ ist eine doppelte Tugend, die an die *sweet science* in Blakes Antamon erinnert: eine Art der „Betrachtung“ eines Objektes in „schönen, beweglichen Händen“, welche die Gewalt experimenteller Praxis vermeidet, indem sie die Objekte behutsam behandelt, aber auch, indem sie die anpassungsfähige Geschmeidigkeit und die Verletzlichkeit des Experimentators durch ihre Berührung anerkennt. Tatsächlich [...] legt Goethes „objektiv aktive“ poetische Wissenschaft auf subtile Weise die kantische Ethik einer distanzierten „Unparteilichkeit“ bei ästhetischer und wissenschaftlicher Beobachtung bloß, die darauf ausgerichtet ist, sich vor der Zärtlichkeit im zweiten Sinne zu schützen. (Ebd., 101; s. auch das Kapitel „Goethe’s Scientific Revolution“ in Richards 2002, 407–502)

An dieser Stelle sei auch daran erinnert, dass die heute vertretene Auffassung von Objektivität als einer „vom Betrachter unabhängigen“ Methode erstaunlich neu ist. Lorraine Daston und Peter Galison halten fest:

[Diese Auffassung] entstand in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts und hat sich in wenigen Jahrzehnten nicht nur als wissenschaftliche Norm, sondern auch als wissenschaftliche Praxis etabliert [...]. So dominant die Objektivität in den Wissenschaften seit etwa 1860 auch geworden sein mag, niemals hatte sie das erkenntnistheoretische Feld für sich allein, auch heute nicht. Bevor die Objektivität kam, galt die Wahrheitstreue zur Natur; mit der Objektivität kam geschultes Urteil. (Daston und Galison 2007, 28–29; s. auch Goldstein 2017, 13)

Naturforschung als „zarte Empirie“ und als „Wahrheitstreue zur Natur“ führt in Gotthilf Heinrich von Schuberts *Geschichte der Seele* zu interessanten Überlegungen. Schubert widersetzt sich der Position Descartes’ und Kants, Tiere seien leblose „Maschinen“. Stattdessen hält er fest, es gebe „auch in dem organischen Ganzen des Thierleibes einen gemeinsamen Ausgangs- und Endpunkt des willkürlichen Bewegens sowie der Empfindungen; ein Organ, das vor allen andren Theilen des Leibes ein Seelenorgan genannt werden kann. Weder der Krystall noch das Gewächs haben eine solche herrschende Mitte des leiblichen Werdens“ (Schubert 1850, 80). Die Seelen der Tiere, mit *agency* ausgestattet, drängen nach einer Erkenntnis, die sie im Menschen vermuten. „Der Blick, selbst des sterbenden Thieres, sagt es seinem ‚mit Vernunft

begabten‘ Pfleger oder Mörder: daß es die geisterhafte Tiefe des menschlichen Wesens zwar nicht verstehe, wohl aber ahnde“ (ebd., 84). Tiere haben ein „selbstständig geistiges Vermögen der Erinnerung“ und können „aus der singenden Nachtigall, mitten in finsterner Nacht, das Sehnen der sie hörenden Wesen“ wahrnehmen (ebd., 86). Die Welt der Tiere und Pflanzen ist mit der Welt der Menschen auf eine Weise verknüpft, dass „das Thierreich in allem seinem Suchen und Bewegen ein äußeres Abbild der Thätigkeit des Geistes im Menschen [ist], wie im Leben der Pflanze sich das Geschäft der Seele abspiegelt“ (ebd., 87).

Für Schubert geht es um das organische Ganze. „In der ganzen Geschichte des Entstehens, des Wachsens und Wirkens der organischen Wesen wiederholt sich ohne Aufhören die Schöpfung eines Sichtbaren und sinnlich Wahrnehmbaren aus einem Unsichtbaren und Uebersinnlichen“ (ebd., 90). Schubert schlägt damit eine Brücke zwischen dem empirisch Wahrnehmbaren und Messbaren einerseits und dem Transzendenten oder Übersinnlichen andererseits. Inwieweit sich diese Bereiche gegenseitig beeinflussen und ob es sich vielleicht um zwei Dimensionen einer *einzig*en Wirklichkeit handeln könnte, die in einer Universalwissenschaft erfassbar wäre, sind Fragen, die in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts zunehmend an Bedeutung gewannen. Die Debatten kristallisierten sich mehr und mehr am Begriff des „Okkultismus“ aus, der auch für die Diskursgeschichte der Seele im zwanzigsten Jahrhundert von großer Bedeutung ist. Dass der Okkultismus eine entscheidende Rolle nicht nur bei der Herausbildung der akademischen Psychologie, sondern bei der Entwicklung von Naturwissenschaft, Kunst und Politik insgesamt gespielt hat, ist von neueren Studien überzeugend dargelegt worden (Treitel 2004; Owen 2004; Sommer 2013a; Aspörm 2014; Bauduin und Johnsson 2017; Josephson-Storm 2017). Eine historische Diskursanalyse zur Seele bestätigt diese Beobachtungen, wie ich in den folgenden Kapiteln ausführlicher darstellen werde. Deshalb genügt es an dieser Stelle, kurz auf die Vorgeschichte jener Debatten einzugehen.

Die Bedeutung des Okkultismus

Wenn man die Faszination des späten neunzehnten Jahrhunderts für die Verbindung zwischen dem Metaphysischen und dem Materiellen, dem Übersinnlichen und dem empirisch Fassbaren verstehen will, muss man sich vor Augen halten, dass es in dieser Zeit eine ganze Reihe von Entdeckungen und Erfindungen gab, die eben diesen Zusammenhang auf die Tagesordnung setzten. Ulrich Linse betont, dass die Entdeckung der elektromagnetischen Wellen,

der Röntgenstrahlen und der Radioaktivität eine besondere Herausforderung für die philosophische und wissenschaftliche Verortung unsichtbarer und psychischer Phänomene darstellte.

Führte der Materialismus zu einer reduktionistischen Auffassung seelischer und geistiger Vorgänge auf „Kraft und Stoff“ (Ludwig Büchner, 1855), so trennte andererseits das traditionelle christliche Weltbild die materiell-natürliche Ebene von der geistigen. Der Spiritismus aber verband gerade die physikalische Welt mit der übernatürlichen, indem er eine tiefergehende Kluft zwischen beiden leugnete, ja geradezu ihre wechselseitige Durchdringung postulierte. Die Geister konnten sich „materialisieren“, und beim neuen Bild des Todes war der Unterschied zwischen Diesseits und Jenseits ein ganz fließender, beides nach Carl du Prel „nur subjektiv getrennte Welten“. (Linse 1996, 16; zum Ganzen auch Hahn und Schüttpelz 2009)

Zu Recht weist Linse hier auf Carl du Prel (1839–1899) hin, dessen Arbeiten auf der Schnittstelle von kulturgeschichtlicher Forschung, Naturwissenschaft, Mystik und Okkultismus angesiedelt waren (Sommer 2013a, 87–93; Josephson-Storm 2017, 184–191). Sein Standardwerk, die *Philosophie der Mystik* (1885), wurde durch eine englische Übersetzung auch international bekannt, und Wissenschaftler wie Sigmund Freud rezipierten das Buch. Aber auch sein Buch *Die Mystik der alten Griechen* (1888) sowie Aufsätze wie „Der Dämon des Sokrates“ oder „Moderner Tempelschlaf“ (du Prel 1887; du Prel 1890) trugen dazu bei, dass sich diese Diskurse in einer breiteren wissenschaftlichen und öffentlichen Debatte verfestigten.

Wenn es um die Einführung des Begriffes „Okkultismus“ in die gelehrte deutschsprachige Diskussion geht, wird zudem oft der Name Karl Kiesewetter (1854–1895) genannt. Und in der Tat kommt seinem Werk – sowohl dem über 900-seitigen Band *Der Occultismus des Altertums* als auch der ebenso umfangreichen *Geschichte des neueren Occultismus* – eine große Bedeutung zu. In Letzterer unternimmt es Kiesewetter, die okkultistischen Beiträge zwischen 1500 und 1900 in einer Gesamterzählung zu präsentieren und damit einer kritischen Forschung zugänglich zu machen. Der Okkultismus ist für Kiesewetter das Gebiet „der occulthen Erscheinungen des Seelenlebens“, das oft zum Versuch geführt hat, „eine übersinnliche Weltanschauung zu konstruieren“ (Vorwort zur ersten Auflage; Kiesewetter 1909, vii).

Kiesewetters Rekonstruktion okkultischer Traditionen ähnelt in vielerlei Hinsicht der Beschreibung von Sachverhalten, die heute auch unter dem Begriff der Esoterik verhandelt werden. Kiesewetter selbst verwendet diese

Bezeichnung, und zwar im Sinne von „Geheimwissenschaft“: Der Okkultismus sei „im Kern“ seit Jahrtausenden derselbe, doch „[n]atürlich wechselten mit den verschiedenen Staatsreligionen seine *Formen*, und wir haben deshalb den stets gleichen *esoterischen Kern* unter den wechselnden Hüllen der *Dogmen* nachzuweisen sowie auch seine fortschreitende Weiterbildung und Ausreifung“ (Kiesewetter 1896, 3; Hervorhebung im Original). Die Unterscheidung zwischen Okkultismus und Esoterik, wie sie etwa Antoine Faivre vorgeschlagen hat, greift hier also zu kurz:

Richtig angewendet, bezieht sich der Begriff *Okkultismus* auf eine große Anzahl von Praktiken, die von Astrologie und Alchemie bis hin zu okkulten Medizin und Magie reichen und die auf die eine oder andere Weise auf dem homoanalogischen Prinzip oder der Korrespondenzlehre beruhen. [...] Okkultismus als eine Gruppe von Praktiken ist von Esoterik zu unterscheiden, welche, grob gesagt, die Theorie liefert, die okkulten Praktiken ermöglicht. (Faivre 1987, 36)

Eher lässt sich mit Karl Hoheisel festhalten, dass der Begriff Okkultismus seit Kiesewetter als Sammelbezeichnung „aller mit ‚übersinnlichen‘, ‚übernatürlichen‘ Kräften befaßten Lehren und Praktiken“ fungiert, dabei stark mit „Esoterik“ überlappt und praktisch häufig mit „Parapsychologie“ identisch ist (Hoheisel 2003, 498). Dies gilt aber, so muss man einschränkend betonen, vor allem für die deutschsprachige Begriffsbildung.

Nach einer kurzen Darstellung mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Quellen – von Roger Bacon über Albertus Magnus zu Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin und Johannes Trithemius von Sponheim – beginnt Kiesewetter nicht zufällig seinen detaillierten Bericht zum „neueren Occultismus“ mit Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535). Denn Agrippa, so Kiesewetter, „faßte [...] in seiner *Occulta Philosophia* alles, was die alten Philosophen, Mystiker, Kirchenväter, Scholastiker und Naturforscher über den transzendentalen Phänomenalismus geschrieben und gelehrt hatten, zusammen und brachte es in ein System, indem er von dem unserem Werk vorangestellten Grundsatz ausging, daß der in uns lebende Geist Magie und Wunder bewirke“ (Kiesewetter 1909, 3).

Kiesewetter weitet den Begriff des Okkultismus damit aus und bildet einen Diskursknoten, der aus Okkultismus, Seele, Transzendenz, Phänomenologie, Geist, Magie und Wunder besteht, der aber auch die Philosophie, die Mystik, die übersinnliche Weltanschauung und die Geheimwissenschaft (Kiesewetter 1894) mit einschließt. Damit markiert er einen Trend, der am Ende des neunzehnten Jahrhunderts breite Teile der europäischen – aber

auch der amerikanischen (Kerr und Crow 1983) – Bevölkerung erfasste. Alex Owen betont zudem, wie stark die Verbindungen zwischen Okkultismus und einer neuen Konzeption von Subjektivität waren, „jenem innovativen Selbstgefühl, das so charakteristisch für die selbsterklärten ‚wir Modernen‘ des Fin de Siècle gewesen ist“. Okkultismus, so Owen, war „ein integraler Bestandteil dessen, was an der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts selbstbewusst als neu präsentiert wurde“ (Owen 2004, 7). Und zusammenfassend hält sie fest:

In den 1890er Jahren hatten sich die Begriffe „Mystik“ (*mysticism*) und „mystische Erneuerung“ (*mystical revival*) als Bezeichnung für einen der wichtigsten Trends des Jahrzehnts allgemein etabliert: die großflächige Entstehung einer neuen esoterischen Spiritualität und das Aufblühen von spirituellen Gruppen und Identitäten, die zusammen das bildeten, was Zeitgenossen die neue „spirituelle Bewegung der Epoche“ nannten. Kennzeichnend für diese „spirituelle Bewegung“ war ein gesteigertes Interesse an christlicher Mystik des Mittelalters und der Renaissance, an neuen und inspirierenden Formen heterodoxen Christentums, vor allem aber an nichtkonfessioneller – bisweilen auch nichtchristlicher – „esoterischer Philosophie“ oder am Okkultismus. (Ebd., 4)

Es waren diese neuen Diskursformationen, die auch an der Wiege der akademischen Psychologie standen. Das Interesse an der Seele war am Ende des neunzehnten Jahrhunderts in vielen Bereichen gesellschaftlicher Meinungsbildung überaus stark. Dabei waren die Fragen, wie eine „Wissenschaft von der Seele“ aussehen könne, ob sie an der medizinischen, naturwissenschaftlichen oder philosophischen Fakultät ihren Platz habe, und mit welchen Methoden sie ans Werk gehen sollte, Teil heftiger Auseinandersetzungen.

Kontroversen um die „Wissenschaft von der Seele“ und ihre Institutionalisierung

Verwissenschaftlichung und Institutionalisierung gesellschaftlich gültigen Wissens sind zwei Dimensionen einer Diskursgeschichte, die vielfältig miteinander verknüpft sind. Steven Shapin hat darauf hingewiesen, dass die Mechanismen der Zuschreibung von „Wahrheit“ und Gültigkeit an bestimmte gesellschaftlich geteilte Meinungen sich seit dem siebzehnten Jahrhundert stark verändert haben. Waren es früher persönliche Beziehungen und soziale Werte, die über die Zuschreibung von Wahrheit entschieden, so sind es seit dem neunzehnten Jahrhundert die Institutionen, denen die Gesellschaft am

meisten vertraut – was Niklas Luhmann „Systemvertrauen“ nennt. Selbst das Fachwissen von Individuen gilt heute nur dann als wirklich vertrauenswürdig, wenn es über die Institutionen kommuniziert wird, mit denen diese Experten verbunden sind (Shapin 1994, 412).

Die institutionelle Verfestigung von gesellschaftlichem Wissen über die Seele sagt also viel über Legitimierung und Delegitimierung von Wissensbeständen. Auch Kurt Danziger betont die soziale und organisatorische Dimension von Wissen über die Seele.

Es gibt eine sehr enge Beziehung zwischen allgemeinen Formen von Vorurteilen, Forschungsinteressen und Forschungspraktiken, einschließlich ihrer spezifischen Formgebung. Wenn die Gemeinschaft der Wissensproduzenten wächst, entwickelt sie interne Normen und Werte, die ihre externen Allianzen widerspiegeln. Ihr wissenschaftliches Projekt hat zum Ziel, Nischen im professionellen Ökosystem der Gesellschaft zu bilden und zu besetzen, und die internen Normen wiederum reflektieren die Erfolgsbedingungen für dieses Unterfangen. Tendenziell bestimmen diese Normen sowohl die Produktion von Wissen als auch die Produktion von Wissensproduzenten, und zwar durch entsprechende Trainingsprogramme. (Danziger 1990, 182)

Schaut man sich nun die gängige Rekonstruktion der Geschichte der Psychologie an, stellt man fest, dass diese oft erst mit der Etablierung des Faches an europäischen Universitäten um 1900 beginnen (die besten Darstellungen sind Balmer 1976; Ellenberger 1970; vor allem auch Smith 1997, 492–529 und 575–870). Tatsächlich hatte die Verwissenschaftlichung und Professionalisierung psychologischer Forschung aber schon zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts eingesetzt (Bruder 1991; Gripentrog 2016, 250–255). Die Institutionalisierung psychologischen Wissens in neuen Zentren und Studiengängen ist demnach eher als Materialisierung und Verfestigung von Diskursen zu deuten, die in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts zunehmend an Bedeutung gewannen. Dabei ist es keineswegs so, dass diese Geschichte linear verlief. Vielmehr gab es zum Teil erbitterte Auseinandersetzungen über Art und Charakter der Psychologie, und es entstanden unterschiedliche „Schulen“, die das Fach bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein prägen sollten. Der Begriff der Seele spielte in diesen Auseinandersetzungen eine nicht unwichtige Rolle. Helmut Zander konstatiert ganz Ähnliches, wenn er diesen Abschnitt seiner *Geschichte der Seelenwanderung in Europa* mit „Jahrhundertwende. Das große Laboratorium der Seelenwanderung“ überschreibt (Zander 1999, 505–550). Im Sinne Bruno Latours könnte man auch sagen, dass wir zum Verständnis der Prozesse eine

„symmetrische Historiografie“ brauchen, die keineswegs eine „Evolution“ der Psychologie hin zu einer normativen Disziplin konstatiert, welche fortan entscheiden konnte, was als „Seele“ oder „Psyche“ galt, sondern die das gleichzeitige Vorhandensein unterschiedlicher Ansätze zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts betont, die sich in je eigener Weise entwickelt haben.

In der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts war die Psychologie bereits in ihren Theorien und Methoden durchaus etabliert, wobei der Begriff der Seele zunehmend an Begriffe wie Empirie und Bewusstsein gekoppelt wurde. Doch man konnte noch von der materiellen Präsenz der Seele sprechen, wie es Joseph Beck in seinem *Grundriß der Empirischen Psychologie und Logik* 1846 tat:

Das Mittel, wodurch die Seele, als eine *innerlich seyende in blos zeitlicher Thätigkeit erscheinende, d. i. geistige Kraft*, mit der *äußern gegenständlichen Welt* in Verbindung tritt, ist eigentlich der ganze Leib, durch den und dessen Organe sie Eindrücke von Außen empfängt, und Bewegung nach Außen hervorbringt. Die Physiologie und Erfahrung lehren uns aber, daß die Seele mit den manchfachen Theilen des Leibes in theils *mittelbarer*, theils *unmittelbarer* Wechselwirkung stehe, und daß insbesondere das *Nervensystem* es sey, durch welches im gesunden Zustande die letztere vermittelt werde; darum heißt es auch vorzugsweise das *Seelenorgan*. (Beck 1846, 16; Hervorhebung im Original)

In dieser Periode gingen viele Impulse von Johann Friedrich Herbart (1776–1841) aus, der seit 1809 Nachfolger auf dem Lehrstuhl Immanuel Kants in Königsberg war. In seinem 1834 erschienenen *Lehrbuch der Psychologie* unterscheidet er zwischen Psychologie als der Disziplin der „inneren Erfahrung“ und der Naturphilosophie als der Disziplin der „äußeren Erfahrung“.

Wie die beiden Erfahrungskreise verschieden und doch verbunden sind, so auch die beiden Wissenschaften. Sie hängen in Ansehung der Grundbegriffe gemeinschaftlich von der allgemeinen Metaphysik ab; jedoch hat zur letztern die Psychologie das eigenthümliche Verhältniß, daß in ihr manche Fragen, die bey Gelegenheit der Metaphysik sich ergeben, und dort zurückgelegt werden müssen, zur Beantwortung gelangen. Den Vortrag der Psychologie läßt man schon deshalb gern dem Vortrage der Metaphysik vorangehn; und sucht dabey Anfangs den metaphysischen Begriff der *Seele* (der Substanz des Geistes) zu vermeiden. (Herbart 1834, 1; Hervorhebung im Original)

Die Seele, so Herbart, sei weder räumlich klar zu lokalisieren noch zeitlich klar zu erfassen (ebd., 122–123). Auch das „Einfache *Was* der Seele ist völlig unbekannt, und bleibe es auf immer; es ist kein Gegenstand der Speculativen so wenig, als der empirischen Psychologie“ (ebd., 123; Hervorhebung im Original). Eine empirisch begründete Erforschung innerer Erfahrungen ist für ihn nur dann möglich, wenn begriffliche Klarheit herrscht.

Wenn nun zu den unwissenschaftlich entstandenen Begriffen von dem, *was in uns geschieht*, die Voraussetzung von *Vermögen, die wir haben*, hinzugefügt wird, so verwandelt sich die Psychologie in eine *Mythologie*; von der zwar Niemand bekennen will, daß er im Ernste daran glaube, von der man aber gleichwohl die wichtigsten Untersuchungen dergestalt abhängig macht, daß nichts Klares davon übrig bleibt, wenn jene Grundlage weggenommen wird. (Ebd., 3; Hervorhebung im Original)

Eine ähnliche Argumentationsrichtung schlug auch Friedrich Eduard Beneke (1798–1854) ein, der die Psychologie als „die Naturwissenschaft von der menschlichen Seele“ definierte (Beneke 1853, 1), um dann sein Lehrbuch um den zentralen Begriff der Seele herum zu entwickeln. Auch in seinem 1833 erschienenen *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* war der Begriff der Seele noch keineswegs dem Begriff der Naturwissenschaft oder Empirie gegenübergestellt; Beneke kann die Seele noch definieren „als ein durchaus immaterielles Wesen“, das „aus gewissen Grundsystemen“ besteht, „welche nicht nur in sich, sondern auch mit einander auf das innigste Eins sind, oder eben Ein Wesen bilden“. Dieses Wesen sei „ein sinnliches Wesen, d.h. die Urkräfte der Seele sind gewisser Anregungen von außen fähig durch Reize, welche von diesen Kräften angeeignet und festgehalten werden“ (Beneke 1877, 28). Dennoch kann Beneke als Vorläufer einer „empirisch begründeten Psychologie“ gelten, und er war es auch, der den Begriff „Neue Psychologie“ einführte. Was Friedrich Herbart, Friedrich Eduard Beneke und der hier nicht näher behandelte Jakob Friedrich Fries (1773–1843) gemein haben, ist ihr Versuch, „Kants Einwände gegen die Möglichkeit einer ‚naturwissenschaftlichen Psychologie‘ zu ‚widerlegen‘, indem sie diese als Handlungsanleitungen für die Entwicklung einer wissenschaftlichen Psychologie umdeuteten“ (Bruder 1991, 322–323).

In der sich entfaltenden wissenschaftlichen Psychologie geriet der Seelenbegriff zunehmend unter Druck. Besonderes Augenmerk verdient dabei Wilhelm Wundt (1832–1920), der Benekes Begriff der „Neuen Psychologie“ übernahm. Die Gründung von Wundts Institut für experimentelle

Psychologie an der Universität Leipzig im Jahr 1879 wird oft als die Geburtsstunde moderner Psychologie beschrieben, auch wenn es natürlich Vorläuferprogramme gegeben hat (Danziger 1990, 17–48; Sommer 2013a, 202–229). In Wundts *Vorlesungen zur Menschen- und Thierseele* – gemäß dem Vorwort zur zweiten Auflage eine „Jugendsünde“, deren größte Fehler Wundt im Licht seiner neueren Forschungen zur experimentellen Psychologie korrigieren musste – findet man den Begriff der Seele nur noch im Buchtitel. Stattdessen werden die Gefühle und Sinneseindrücke des Menschen über physiologische Prozesse erklärt. In der 22. Vorlesung kommt Wundt sodann auf Phänomene wie Traum, Schlafwandeln, Hypnose und Suggestion zu sprechen. Diese seien in ihrer Wichtigkeit sehr überschätzt, denn, so Wundt:

In allen Lebensverhältnissen macht man die Erfahrung, dass der Mensch die Neigung besitzt, das Ungewöhnliche für wunderbarer zu halten als das Gewohnte und Normale. Der Schimmer des Räthsels umgibt das Seltene eben darum, weil es selten ist, während die geläufigen Erscheinungen, die so oft die schwierigeren Probleme in sich bergen, für selbstverständlich gelten. So hat eine frühere Zeit in den Wahnsinnigen je nach Umständen bald von den Göttern begnadete und einer höheren Erleuchtung gewürdigte, bald von Dämonen besessene Wesen gesehen; und noch heute sind diese Meinungen, die in den verschiedenen Formen des Irreseins ihre Quelle hatten, zuweilen auf die subjectiven Vorstellungen der Irren selber von Einfluss. (Wundt 1897, 366)

Wundt macht in diesem Zusammenhang auch klar, was er von okkulten Theorien hält:

Einen um so freieren Spielraum haben phantastische Hypothesen, zu denen der ungewöhnliche, den Laien verblüffende Charakter der Erscheinungen einlädt. Und zu den psychologischen Laien gehören in diesem Fall leider häufig auch diejenigen, die sich die Beobachtung der Hypnose zur Aufgabe gemacht haben. Die meisten dieser Hypnotismusforscher sind entweder Aerzte, die sich ihrer zu Heilzwecken bedienen, oder Philosophen, die in dem Hypnotismus eine Quelle neuer Weltanschauungen entdeckt zu haben glauben, und die nun, statt die Erscheinungen im Lichte klar erkannter psychologischer Gesetze zu untersuchen, umgekehrt ihre ganze Psychologie auf den Hypnotismus gründen wollen. So ist es denn nicht zu verwundern, dass die moderne Hypnotismus-Psychologie zuweilen zu einem Ableger des Spiritismus geworden ist. Hellsehen und magische Fernwirkungen von Seele

zu Seele haben in ihr eine bedenkliche Rolle gespielt; und wenn besonnener gebliebene Beobachter auch nicht an allen diesen Verirrungen theilnehmen, so verräth sich doch auch bei manchen von ihnen der verwirrende Einfluss dieses Treibens darin, dass sie jene abergläubischen Dinge immerhin für „offene Fragen“ halten, die der näheren Erforschung werth und bedürftig seien. Wie der wissenschaftliche Aberglaube aller Zeiten, so pflegt sich aber auch dieser mit Gewändern zu schmücken, die er von der wirklichen Wissenschaft erborgt hat. (Ebd., 379)

Diese Position schließt direkt bei der Kampfschrift gegen den Spiritismus an, die Wundt fast zwanzig Jahre zuvor verfasst hatte (Wundt 1879; s. Sommer 2013b, 35). Am Ende des neunzehnten Jahrhunderts kann die neu etablierte empirisch-wissenschaftliche Psychologie bereits als Richterin über medizinische und philosophische Ansätze zur Erklärung des Seelenlebens auftreten. Die diskursiven Prozesse von Inklusion und Exklusion von Wissen werden erneut deutlich, wenn Wundt Bestrebungen kritisiert, das Gebiet hypnotischer Mystik „experimentelle Psychologie“ zu nennen oder „Gesellschaften für psychologische Forschung“ zu gründen, die nichts anderes seien als Legitimation für laienhaft durchgeführte hypnotische Experimente. „Man darf wohl hoffen, dass solche Missbräuche und Verirrungen in dem Maße verschwinden werden, als dieses Gebiet aus den Händen der dilettirenden Laien und Aerzte allmählich in die der Berufenen, das heißt in diesem Fall der psychologisch und naturwissenschaftlich vorgebildeten Vertreter der medicinischen Wissenschaft übergehen wird“ (ebd., 380).

Ähnliches können wir bei Wilhelm Jerusalem konstatieren (ebenso wie bei Külpe 1893, auf den ich hier nicht näher eingehe). In seinem *Lehrbuch der Psychologie* (1902) sind die Diskursstränge „Bewusstsein“, „Nervensystem“, „Empfindung“, „Wahrnehmung“, „Vorstellung“, „Denken“, „Sprache“, „Fühlen“ und „Wollen“ die zentralen Bedeutungsträger, und nur im Anhang kommt er auf „Unterbrechungen und Störungen des Seelenlebens“ zu sprechen, wobei er auf Schlaf, Traum, Hypnose, Halluzinationen, Illusionen, Störungen der Sprache und Geisteskrankheiten eingeht (Jerusalem 1902, 206–213). Der Seelenbegriff kommt in seinem Lehrbuch nur beiläufig zur Sprache, und nur aus einem Grund:

Der Glaube an ein vom Körper verschiedenes Seelenwesen, das den Leib nach dem Tode verläßt und dann ein selbständiges Dasein führt, ist tief in der Menschennatur begründet und findet sich tatsächlich schon bei den primitivsten, auf der niedrigsten Kulturstufe zurückgebliebenen Völkern. Fast sämtliche Religionssysteme der Erde haben diesen Glauben zum

Dogma erhoben, und derselbe ist als selbstverständliche Voraussetzung in viele philosophische Systeme übergegangen. Die wissenschaftliche Psychologie findet somit den *Seelenbegriff* vor und muß dazu Stellung nehmen. (Ebd., 14; Hervorhebung im Original)

Doch ein wissenschaftlicher Status könne der Seele nicht zugebilligt werden.

So wie aber die Mechanik nichts über das Wesen der Materie auszusagen vermag, sondern nur die Gesetze des Gleichgewichtes und der Bewegung erforscht, so muß auch die Psychologie es ablehnen, über das Wesen der Seele Behauptungen aufzustellen. Die Seele ist für den Psychologen nichts anders als der innige Zusammenhang des Seelenlebens. Die Fragen nach dem Wesen, dem Ursprung, den Schicksalen der Seele nach dem Tode gehen über die Erfahrung hinaus. Mit diesen Fragen beschäftigt sich die *Metaphysik*, deren Aufgabe es ist, die Tatsachen der Erfahrung zu einem widerspruchlosen System zu verbinden. Die Psychologie beschränkt sich auf die Erforschung der Gesetze des Seelenlebens. (Ebd., 15; Hervorhebung im Original)

Was man hier sieht, ist die diskursive Trennung von Psychologie und Metaphysik. Dies geschieht sogar dann, wenn der Autor selber Philosoph ist, wurde doch das „Eindringen der Physiologie in den Bereich der Philosophie [...] von seiten der Philosophie selbst begrüßt“ (Bruder 1991, 322). Ein Beispiel dafür ist Friedrich Jodl, Professor für Philosophie an der Universität Wien. In seinem *Lehrbuch der Psychologie*, zuerst 1896 erschienen, hält er fest:

Die Summe der in der inneren Wahrnehmung gegebenen Bewußtseinserscheinungen pflegt man unter der substantivischen Bezeichnung „Seele“ zusammenzufassen und die Seele auch als den substantiellen Träger der bewußten Prozesse anzusehen. Dies ist unbedenklich, solange der symbolische Charakter dieses Ausdrucks strenge gewahrt und stets im Auge behalten wird, daß derselbe nichts weiter bedeutet als eine sprachliche Abbeviatur für die Totalität dessen, was in den Bewußtseinserscheinungen selbst gegeben ist und sich (nach III, 1) als Erlebnis, Zustand oder Tätigkeit eines Ich oder einer Person darstellt. Ob der Versuch gerechtfertigt sei, die logisch-grammatikalische Geltung dieses Ausdrucks in eine ontologische zu verwandeln, die Seele der Gesamtheit dessen, was im Bewußtsein vorgeht, als reales Subjekt zu unterlegen und dem physischen Organismus als eine selbständige, von demselben verschiedene und trennbare Substanz gegenüberzustellen, kann erst in folgenden Erörterungen klargelegt werden. (Jodl 1908, 38)

Die Seele also als „sprachliche Abkürzung für die Totalität“ der Bewusstseinserscheinungen, des „Ich“ oder der „Person“. Die neue Diskursordnung ist unverkennbar. „Bewusstsein“ selber, gemeinsam mit „Empfindung“ nun als Kernbegriff der Psychologie gehandelt, wird bei Jodl ebenfalls physiologisch definiert, und zwar als „eine Verknüpfung singulärer Reize, eine Summation von Eindrücken, Vorstellungen, und Leitung von Bewegungen durch Vorstellungen“, weshalb die Idee, Tiere verfügten möglicherweise ebenfalls über Bewusstsein, „mit der größten Entschiedenheit zurückgewiesen werden“ müsse (ebd., 45–46).

Auch Otto Klemm, Privatdozent für Philosophie an der Universität Leipzig, betrachtet das Bewusstsein als den zentralen Begriff und Gegenstand der Psychologie (Klemm 1911, 175–221). Das Auseinanderdriften von Diskursformationen zur Seele und solchen zu Bewusstsein und physiologischen Erklärungen drückt sich in Klemms *Geschichte der Psychologie* in zwei Richtungen aus, die er historisch unterscheidet – die „metaphysische Psychologie“ einerseits und die „empirische Psychologie“ andererseits. Es sei der Antagonismus dieser beiden Richtungen, der historisch relevant gewesen sei, der jedoch erst in der Erscheinung der „wissenschaftlichen“ Psychologie ihr vorläufiges Ende gefunden habe.

Zwar tritt die Psychologie als Wissenschaft von der Seele schon überraschend frühe in der Hierarchie der Wissenschaften auf, aber doch haben sich Jahrhunderte hindurch in ihren Lehren nur die Voraussetzungen oder Folgerungen der philosophischen Systeme dokumentiert. Wenn die Gesichtspunkte einer metaphysischen Weltanschauung auf das Gebiet der Bewußtseinsinhalte übertragen wurden, dann erwiesen sich diese als Erscheinungen oder Betätigungsweisen einer meist substantiell gedachten Seele. Aus dem begrifflichen Wesen der Seele, das in ihrer Definition zum Ausdruck kam, wurden die einzelnen Erscheinungen abgeleitet. Neben dieser *metaphysischen* Psychologie steht die *empirische*, welche die psychischen Erscheinungen als Inhalte der Selbstbeobachtung bestehen läßt und sie in einen wissenschaftlichen Zusammenhang zu bringen sucht. Dabei schließen sich diese metaphysische und empirische Richtung der Psychologie keineswegs gegenseitig aus. (Ebd., 12–13; Hervorhebung im Original)

Hiermit befinden sich Klemm und seine Kollegen am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts in einer zwiespältigen Situation: Auf der einen Seite scheint der Begriff der „Seele“ durch seinen allgemeinen Gebrauch unabdingbar zu sein, doch auf der anderen Seite entbehrt er der wissenschaftlichen Zugriffsmöglichkeit empirischer Psychologie. Der Versuch, den Seelenbegriff durch den

Bewusstseinsbegriff zu ersetzen, ist eine Antwort auf dieses Dilemma – und wie ich in Kapitel 6 ausführen werde, eine entscheidende Diskursformation für die bleibende Verbindung zwischen Psychologie und Seelendiskursen im zwanzigsten Jahrhundert. Doch bei Wundt, Jerusalem, Klemm und anderen geht die Verwissenschaftlichung des Seelenbegriffs mit seiner Eliminierung einher. Anders ausgedrückt, die Seelendiskurse und die Psychologiediskurse driften langsam auseinander, wobei der Begriff der Seele in der akademischen Psychologie, wenn er überhaupt noch Verwendung findet, zu einem leeren Wort ohne ontologischen Referenzpunkt wird.

Dies wurde auch um 1900 schon erkannt, und so spricht K. O. Beetz vom „Übergang zur ‚Psychologie ohne Seele‘“:

Das beharrliche Streben, sich der Fesseln der Metaphysik zu entledigen, treibt also die Psychologie immer entschiedener auf die allgemeine Heerstrasse der Erfahrung. [...] Von dieser Seite her werden neue Begriffe entwickelt, neue Gesetze zur Grundlage aller Forschung gemacht. Die Psychologie konnte sich sehr bald dieser Einwirkung nicht mehr entziehen, und so endete die von Herbart angeregte Strömung, der Seele alle Vermögen und Kräfte abzuspochen, folgerichtig mit der Preisgabe der Seele selbst. (Beetz 1900, 40)

Auch Wilhelm Dilthey (1833–1911) hatte schon 1894 die sich neu entwickelnde experimentelle Psychologie, für die „Herbart [...] das glänzende Beispiel“ (Dilthey 1894, 195) sei, wegen ihrer „Seelenlosigkeit“ kritisiert. Eine wirklich wissenschaftliche Psychologie, so Dilthey, könne niemals experimentell und mit einem Anspruch auf „Erklären“ konzipiert werden, sondern müsse immer deskriptiv-hermeneutisch und damit auf „Verstehen“ ausgerichtet sein. „Das Verfahren der erklärenden Psychologie ist aus einer unberechtigten Erweiterung der naturwissenschaftlichen Begriffe über das Gebiet des Seelenlebens und der Geschichte entstanden. Das Naturerkennen wurde eine Wissenschaft, als es im Gebiet der Bewegungsvorgänge Gleichungen zwischen Ursachen und Effekten herstellte.“ Dies sei „unserem lebendigen Denken aufgedrungen worden“ (ebd.). Diltheys Kritik richtete sich gegen Herbart, doch besonders auch gegen Wilhelm Wundt, dessen Psychologie, wie gesehen, im Grunde ohne Seelenbegriff auskommt.

Die hier nur stichwortartig angedeuteten Diskussionen machen klar, dass es am Ende des neunzehnten Jahrhunderts keineswegs ausgemacht war, welche Richtung die wissenschaftliche Psychologie einschlagen solle und wo sie institutionell und methodisch zu verankern sei. Selbst innerhalb der Psychologie gab es so viele unterschiedliche Positionen, dass William James