

W. W. Dawydow, J. E. Illesch

Die historischen Wurzeln des psychophysischen Parallelismus

Heute wissen wir über die sozialhistorischen Bedingungen für die Entstehung des psychophysischen Problems (des Leib-Seele-Problems) recht gut Bescheid. Dennoch wird es in Philosophie und Psychologie weiterhin heftig diskutiert. Auch wenn dabei Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft in breitem Maße herangezogen werden, läßt sich in der eigentlich philosophisch-psychologischen Analyse dieses Problems kein wesentlicher Fortschritt erkennen. Die Hauptursache dieser Stagnation liegt unseres Erachtens darin, daß der Analyse der *logischen* Grundlagen solcher philosophischen Richtungen wie des *Dualismus* und des *Monismus* nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird. Das führt zu einer Verwischung ihrer Unterschiede und damit wiederum zu Schwierigkeiten bei der Analyse der wirklichen Grundlagen dieser oder jener Lösung des psychophysischen Problems. Eine solche Lösung ist der sogenannte *psychophysische Parallelismus* (es sei angemerkt, daß dieser in der heutigen Wissenschaft explizit oder implizit weit verbreitet ist). Im vorliegenden Artikel soll versucht werden, einige Voraussetzungen dieser Lösung und ihre Zusammenhänge mit der dualistischen Konzeption aufzuhellen.

Der Parallelismus als einer der Lösungswege für das von Descartes formulierte psychophysische Problem entstand in jener philosophischen Richtung, die als Okkasionalismus bezeichnet wird. Als ihr Begründer gilt der niederländische Philosoph Arnold Geulincx (1625—1669). In der Psychologie fand der Parallelismus um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert die weiteste Verbreitung.¹ Dabei ist charakteristisch, daß sich sowohl idealistische als auch materialistische Psychologen zum Parallelismus bekannten. Die Frage ist naheliegend, warum die Parallelismuskonzeption für einen so langen Zeit sowohl für die materialistische als auch für die idealistische Psychologie eine akzeptable Position gewesen ist und auf welche Weise sie diese anscheinend unversöhnlichen Haltungen zum psychophysischen Problem zu versöhnen vermochte. Diese Frage läßt sich unseres Erachtens nur beantworten, wenn wir die Basis des Parallelismus, die in gewissem Sinne ein-

¹ Es ist bezeichnend, dass sich auf dem III. Internationalen Kongreß für Psychologie im Jahre 1896 die meisten Teilnehmer für den Parallelismus aussprachen (siehe M. G. Jaroschewski, L. I. Anzyferowa: Raswitije i sowrennennoje sostojanije sarubeshnoj psihologii, Moskau 1974, S. 21).

heitlich war, herausarbeiten. Dazu bedarf es einer Analyse der historischen Bedingungen für die Entstehung seiner ersten Abstraktionen.

Eine solche Abstraktion des psychophysischen Parallelismus ist die Entgegensetzung von Seele und Leib, der cartesische Dualismus also, der in der Entwicklung der Psychologie eine große Rolle gespielt hat. An einem Beispiel aus der Geschichte der russischen Psychologie hat L. S. Wygotski dies seinerzeit folgendermaßen charakterisiert: „Für den Methodologen ist es bedeutsam, daß solche Antipoden wie A. I. Wwedenski und I. P. Pawlow oder W. M. Bechterew und A. I. Wwedenski einander nicht nur negieren, sondern sich auch wechselseitig voraussetzen ... Offensichtlich ist das nicht eine Übereinstimmung in den Schlußfolgerungen, die von Vertretern verschiedener Fachgebiete, beispielsweise von dem Philosophen Wwedenski und dem Physiologen Pawlow, ganz unabhängig voneinander gewonnen worden sind, sondern eine Kongruenz der Ausgangspunkte, der philosophischen Voraussetzungen des dualistischen Idealismus; diese Übereinstimmung* ist von Anfang an vorherbestimmt; Bechterew setzt Wwedenski voraus; wenn der eine im Recht ist, dann ist es auch der andere.“²

L. S. Wygotski betrachtete also den Dualismus als Voraussetzung für die Koexistenz bestimmter Formen der idealistischen und der materialistischen Psychologie, die sich unabhängig voneinander zu entwickeln scheinen, tatsächlich aber mit Notwendigkeit gleichzeitig bestehen. Daher muß der Parallelismus als Strömung der Psychologie unseres Erachtens als Äußerung jener widersprüchlichen Grundlage betrachtet werden, auf die L. S. Wygotski hingewiesen hat.

In diesem Zusammenhang ist es aufschlußreich, jene Wege zu analysieren, auf denen die Entwicklung des cartesischen Dualismus in der Philosophie des 17. Jahrhunderts verlaufen ist, insbesondere den Okkasionalismus, der die logische Alternative zum spinozistischen Monismus bei der Lösung des Leib-Seele-Problems war. Das Rätsel des cartesischen Dualismus brachte in der Geschichte der Philosophie zwei entgegengesetzte Lösungswege hervor. Bei dem einen wurden mit dem Übergang zur monistischen Philosophie Spinozas die Grundlagen des Cartesianismus verändert, bei dem anderen wurde der Dualismus beibehalten und galt das psychophysische Problem als ein für die Vernunft unlösbares Problem. Die zweite Richtung wurde im Okkasionalismus ausgearbeitet, dessen Analyse notwendig ist, um das Schicksal des cartesischen Dualismus und seine Rolle in der Geschichte der theoretischen Psychologie aufzuklären. Gerade im Okkasionalismus von Geulincx wurden die von Descartes aufgeworfenen Probleme, insbesondere das psychophysische Problem, mit methodischer Konsequenz zum logischen Abschluß geführt.

Seine Bezeichnung erhielt der Okkasionalismus vom lateinischen Terminus *causa occasionalis* (Gelegenheitsursache). An die Stelle der mechanisch-kausalen Erklärung der Wechselwirkung von Leib und Seele im Menschen, die Descartes zu begründen versucht hatte, trat das parallele Nebeneinanderbestehen der körperlichen und der geistigen Erscheinungen. Die Okkasionalisten schätzten die dualistischen Prinzipien höher als das Prinzip der Kausalität, das für Descartes die Grundlage seiner allgemeinen Methode bildete. (Ein derartiger Tribut an die mechanistische Kausalität war der Versuch Descartes, das Geistige in der Zirbeldrüse zu lokalisieren, was den dualisti-

² L. S. Wygotski: *Istoritscheski smysl psichologitscheskowo krisissa*, § 7 (Manuskript).

schen Grundlagen seiner Metaphysik zweifellos widersprach.) Für Geulincx unterlag es jedoch keinem Zweifel, daß die verschiedenartigen Substanzen keinerlei Berührungspunkte haben und sich *prinzipiell* nicht in kausaler Abhängigkeit befinden können. Jene Verbindung von Seele und Körper, die wir in jedem realen Menschen erblicken, sei keine Wechselwirkung, sondern die Koexistenz zweier unabhängiger Reihen. Veränderungen in der einen geschehen nicht infolge, sondern nur *bei Gelegenheit* von Veränderungen in der anderen. Die Ordnung dieser Veränderungen wird von der höchsten Substanz, der wahren Ursache alles Seienden, hergestellt; der Mensch vermag diese Ordnung nicht zu verstehen, sie ist ein *Wunder*.

Geulincx warf Descartes vor, er habe die Verbreitung der Meinung begünstigt, daß im Menschen Seele und Körper eine Einheit bilden. Er schrieb: „Nichts weist darauf hin, daß die Seele mit dem Körper eins ist.“³ Diese scheinbare Einheit sei durch das ständige Eingreifen einer höheren, unfaßbaren Kraft vermittelt: „Nicht mein Wille setzt den Bewegter (motor) in Aktion, der meine Glieder bewegen kann, sondern der, der die Bewegung in die Materie gelegt und ihr die Gesetze gegeben hat, schuf auch meinen Willen und verband diese überaus verschiedenartigen Dinge (die Bewegung der Materie und meinen Willensentschluß) so miteinander, daß, wenn mein Wille will, die Bewegung erfolgt und umgekehrt, wenn die Bewegung erfolgt, mein Wille sie will, ohne jeglichen Kausalzusammenhang, ohne jeden Einfluß des einen auf das andere. Ähnlich verhält es sich, wenn zwei Uhren, die aufeinander und auf den täglichen Lauf der Sonne abgestimmt worden sind, zugleich schlagen und uns ein und dieselbe Zeit anzeigen; auch dies erfolgt ohne jegliche Kausalität, das eine bedingt nicht das andere.“⁴ Die wahre Ursache dieser Synchronität liege in der hohen Kunst dessen, der sie abgestimmt und auf eine nicht mit Worten auszudrückende Weise miteinander verbunden habe.

Geulincx betrachtete die menschliche Existenz eben als eine solche unfaßbare Einheit von Wirken (actio) und Leiden (passio). [. . .] Nach seiner Logik ist dem Menschen in Wirklichkeit jedoch weder das Wirken noch das Leiden eigen, denn sowohl das eine als auch das andere unterstellt irgendeinen Verkehr der Körper mit der Seele. Man müsse eine absolute Passivität der Seele anerkennen, eine ohnmächtige Abhängigkeit von einer höchsten, unfaßbaren Kraft. „Zu leiden ist mir nicht eigen, zu wirken ist mir nicht eigen, selbst wenn sofort nach der Entscheidung meines Willens irgendetwas geschieht. Denn niemals geschieht etwas nach meinem Willen nur deshalb, weil ich es will, sondern deshalb, weil der Bewegter mich wollen lassen will. Wenn er aber nicht will, dann ist mein Wunsch, selbst ein wiederholter, nutzlos, wie es bei Lähmung oder Ermüdung der Glieder offenkundig wird.“⁵

Von hier aus eröffnet sich für Geulincx der Weg in die Ethik. Als ethisches Grundprinzip formuliert er: „Wo du nichts vermagst, da wünsche nichts.“⁶ Der menschliche Geist kann nicht Ursache von irgendetwas sein, was es auch immer sei. Um Ursache einer Erscheinung zu sein, muß man wissen, wie diese bewirkt wird. Um das zu wissen, muß man ein Bild haben, ein

³ Arnold Geulincx: Antverpiensis Opera Philosophica. Recognovit J. P. N. Land, Bd. II, Hagae 1892, S. 270

⁴ ebenda, Bd. III, Hagae 1893, S. 211f.

⁵ ebenda, Bd. II, S. 155

⁶ ebenda, S. 150

Resultat der Erscheinung, oder man muß sie zum Ziel haben. Sowohl das eine als auch das andere muß bereits bekannt sein. Wenn jedoch offenkundig ist, daß mir eine Erscheinung unbekannt ist, ich sie aber trotz dieser Unkenntnis bewirken kann, dann muß das Wissen von ihr in der höchsten aktiven Substanz beschlossen sein. Folglich ist der Mensch nicht handelnde, wissende Substanz, sondern passives Werkzeug. Daraus folgt ein anderes Prinzip:

„Wovon man nicht weiß, wie es bewirkt wird, das bewirkt man auch nicht.“⁷

In seinem Werk „Ethik“ summiert Geulincx einige Schlußfolgerungen, die auf Selbstbeobachtung gegründet sind: „1. In dieser Welt bin ich nicht imstande, irgendetwas außerhalb von mir zu vollziehen. 2. Jede meiner Handlungen, sofern sie die meine ist, verbleibt in mir. 3. Sie breitet sich bisweilen durch göttliche Kraft aus mir nach außen aus. 4. Und aus diesem Grunde ist sie nicht meine, sondern Gottes Handlung. 5. Sie breitet sich aber aus, wann es Gott gefällt und wie es Gott gefällt, gemäß den von ihm frei aufgestellten Gesetzen, die voll und ganz von seinem Entschluß abhängen. Die Tatsache, daß sich auf Befehl meines Willens in meinem Munde die Zunge bewegt, wenn ich das Wort ‚Erde‘ ausspreche, ist dieselbe Eigenschaft und genauso erstaunlich, als hätte sich auf denselben Befehl die Erde selbst bewegt. Der Unterschied ist nur, daß es zu dieser Zeit Gott gefällt, daß jenes geschieht und nicht dieses. 6. Ich schaue diese Welt nur.“⁸

Die Aktivität der Handlung ist nach Geulincx ein Wunder des göttlichen Eingreifens. Wissen und Willen — die beiden Komponenten dieser Aktivität — sind bei ihm nicht Merkmale der menschlichen Seele, sondern Äußerungen der Tätigkeit Gottes. Ein Ding kennen heiße dieses Ding schaffen. Der Mensch habe nicht die Macht, irgendetwas von außen zu verändern; in seiner Willensäußerung sei er hilflos und vom göttlichen Willen abhängig. Also sei jegliche Bewegung des Körpers als ein Wunder anzusehen. Das Handeln könne vom Standpunkt der Vernunft nicht erklärt werden; es gehöre nicht der natürlichen Welt an. Außerdem seien Wissen und Wollen nicht ausreichend, um eine Handlung hervorzubringen. Dazu sei es vonnöten, „sich auf die künftige Sache vorzubereiten, ihr näherzutreten, damit im Bewußtsein schon erfaßt und im Wollen festgelegt wird, was verwirklicht werden soll“.⁹ Damit eine Handlung ausgeführt werden kann, müsse sie zuvor im Bewußtsein vollzogen werden. Obwohl, wie Geulincx meinte, im göttlichen Geist nichts anderes ist als Wissen und Wollen, liege in ihm etwas Nichtausdrückbares, wodurch im göttlichen Willen die beiden Momente — das Wünschen und das Vollziehen — zusammenfallen. Die Gerichtetheit des menschlichen Verhaltens in die Zukunft sei wiederum etwas Unfaßbares.

Das einzige, was in der Macht des Menschen steht, sei das Schauen, aber auch dieses könne nicht aktiv sein, denn die Welt an und für sich sei für den Menschen nicht sichtbar. Nur Gott vollbringe ein ständiges Wunder — er mache sie der menschlichen Wahrnehmung zugänglich. Handeln und Leiden sind demnach bei Geulincx keine Charakteristika der menschlichen Seele, sondern Funktionen der göttlichen Substanz: Das Schauen der Welt ist eine Gabe Gottes; die Erkenntnis der Welt der Ideen vollzieht sich in Gott und ist Erkenntnis Gottes. „Alle Ideen sind ewig und wahr, sie befinden sich im

⁷ ebenda

⁸ ebenda, Bd. III, S. 36

⁹ ebenda, Bd. II, S. 286

göttlichen Geiste, nicht in unserem; wenn wir diese Ideen erkennen, so erkennen wir sie in Gott und auf diese Weise Gott selbst."¹⁰ Die dualistischen Prinzipien in der Auffassung des Menschen verlangen zwangsläufig eine einheitliche logische Grundlage, und in dieser Rolle figuriert im Okkasionalismus die göttliche Substanz, die mit allen Attributen des Geistigen ausgestattet ist. Der wahre Geist ist allein Gott; die menschliche Seele ist nur etwas begrenzt Geistiges.

Im Okkasionalismus von Geulincx wird das Problem der menschlichen Seele also für unlösbar erklärt, für ein Geheimnis des Eingreifens eines göttlichen Meisters, der den Menschen auf unerklärbare Weise geschaffen hat. Jedoch trotz dieser Unmenge von Unfaßbarkeiten und Wundern ist der Okkasionalismus keine mystische Lehre. Wenn wir seine innere Logik explizieren, erweist sich das Wunder nicht als Tradition der Mystik, sondern als ein für die Ganzheitlichkeit der Theorie notwendiger logischer Begriff. Es ist ein unerläßliches Glied in der Kette der Grundprinzipien: *Parallelität* der geistigen und der körperlichen Prozesse, ihr *okkasionaler* Zusammenhang und das *Wunder* als einzig mögliche Antwort auf die Frage, auf welche Weise sich der reale Zusammenhang zwischen den endlichen Substanzen und der Substanz Gottes als der einzigen wirkenden Ursache der Welt herstellt.

In der Tat, wenn man den Menschen als Summe zweier nicht aufeinander reduzierbarer Wesenheiten — der Seele und des Körpers — betrachtet und diese unter dem Aspekt einer rein räumlichen Wechselwirkung, also nach der Logik des Mechanismus, untersucht, dann kann man das Wesen des menschlichen Verhaltens nicht verstehen. In diesem Fall ist es am ehrlichsten, ihre Unerklärlichkeit zuzugeben. Es ist unmöglich, den Schlüssel zur menschlichen Seele innerhalb des Körpers zu finden, und es ist sinnlos, die Methoden der Naturwissenschaft auf ein prinzipiell andersartiges Untersuchungsobjekt anzuwenden. Das Problem ist dabei nicht, daß sich die Physiologie des Menschen im 17. Jahrhundert noch im Embryonalzustand befand. Man kann nicht umhin, hier einem Gedanken von N. Chomsky zuzustimmen: „Die Cartesianer versuchten zu zeigen, daß die Theorie materieller Körper selbst dann, wenn sie verschärft, präzisiert und bis zu ihren Grenzen erweitert wird, immer noch nicht in der Lage ist, eine Erklärung für jene Fakten zu liefern, die der Introspektion unmittelbar zugänglich sind und überdies durch unsere Beobachtung der Handlungen anderer Menschen bestätigt werden.“¹¹

Für Geulincx kann keinerlei Veränderung der Materie die Entstehung von Ideen bewirken. Ihre wahre und einzige Ursache kann allein Gott sein. Wie aber ruft er diese Ideen im Menschen hervor? Das kann nur mittels irgendeines Körpers geschehen, der, weil er ausgedehnt ist, sich vielfältig zu verändern vermag: „Ich kann nicht daran zweifeln, daß diese Gedanken in mir durch Einmischung des Körpers erregt werden. Ich verstehe, daß dieser Körper unangepaßt ist, daß er überhaupt nicht darauf eingerichtet ist, mir durch sich selbst Ideen zu vermitteln, daß er dies lediglich ausführt. Derselbe, der mit Hilfe eines an sich so ungeeigneten Instruments diese Ideen in mir hervorruft, ist in dieser Hinsicht unfaßbar und übersteigt alles, was ich denken kann...“¹²

¹⁰ ebenda, S. 287

¹¹ N. Chomsky: Sprache und Geist, Frankfurt a. M., 1970, S.18

¹² Arnold Geulincx, a. a. O., S. 151f.

Diese Logik ist nicht nur eine Antizipation des physiologischen Reduktionismus, sondern auch sein Fazit. Sofern die dualistischen Grundlagen verlangen, eine Abhängigkeit der Bewußtseinserscheinungen von der Tätigkeit des Gehirns herzustellen, ist letzten Endes auch die Anwesenheit einer höchsten Kraft notwendig, die die physiologischen Erscheinungen in die Sprache des Bewußtseins „übersetzt“ und umgekehrt.

Im Unterschied zu der Philosophie von Geulincx, in der die Prinzipien des Okkasionalismus die Basis einer ethischen Konzeption bilden, ist die Lehre des französischen Okkasionalisten Nicole Malebranche (1638—1715) eine vollständigere Anwendung dieser Prinzipien auf konkretes psychologisches Material. Die Probleme, die bei Geulincx sehr allgemein gestellt worden waren, werden bei Malebranche im Detail analysiert. Das bezieht sich insbesondere auf eines der psychologischen Schlüsselprobleme — das Problem der Wechselwirkung von Seele und Körper in der Empfindung. Der Okkasionalismus von Malebranche enthält das gleiche „dreigliedrige“ Schema: Die menschliche Seele steht gleichsam zwischen dem Körper und der göttlichen Substanz, die als intelligible Ausdehnung, als Behältnis der Ideen verstanden wird. Zwischen diesen drei Substanzen bestehen Beziehungen, von denen die engsten diejenigen zwischen Seele und Leib sind. [...]

Auf der Grundlage dieser beiden axiomatischen Behauptungen (über die „Mittel“stellung der Seele und über ihre Abhängigkeit vom Körper) expliziert Malebranche bei der Analyse der Empfindung den Begriff der Seele folgendermaßen: Die Empfindungen sind Modifikationen der Seele. Der Verstand als ihre passive Fähigkeit „ist etwas aus Anlaß dessen, was in den Organen des Körpers vor sich geht“.¹³ Die Einwirkung der sinnlichen Gegenstände auf die Organe des Körpers teilt sich dem Gehirn mit, und von da aus wird über die Fasern, die in die Organe des Körpers gehen, die notwendige Reaktion übertragen.

Malebranche wiederholt das cartesische Reflexschema, indem er den menschlichen Körper in eine mechanische Wechselwirkung mit den Körpern der Außenwelt einbezieht, wo alles nur der Erhaltung des Leibes dient. „Die Sinne sind uns gegeben, um den Körper zu erhalten, nicht aber dazu, uns die Wahrheit zu entdecken.“¹⁴ Die in dieses reflektorische Schema einbezogene Seele wird im Gehirn lokalisiert, und zwar in dem Teil, „wo alle Fasern unserer Nerven zusammenlaufen“. Sie befindet sich dort, um „alle Teile unseres Körpers zu unterstützen und zu schützen“.¹⁵ Indem er der Seele einen Platz im Gehirn zuwies, machte Malebranche das Psychische zu einem Epiphänomen.

Parallel zur physischen Seite der aus der Einwirkung des Gegenstands und der Antwort des Organismus bestehenden Empfindung bildet sich die geistige Seite, bestehend aus den Modifikationen der Seele (Empfindung, Wahrnehmung) und den Vorstellungen, zwischen denen Kausalbeziehungen hergestellt werden. So wird das Prinzip der mechanischen Kausalität auf die Erscheinungen des geistigen Lebens ausgedehnt, und es entsteht parallel zu der Reihe der reflektorischen Reaktionen des Körpers die Reihe der assoziativen Vorstellungen.

¹³ N. Malebranche, *Oeuvres Completes*, Bd. 1, Paris 1962, S. 19

¹⁴ ebenda, S. 78

¹⁵ ebenda, S. 86

Das Grundprinzip der Methode von Malebranche besteht im Übergang von der Erklärung des Einfachsten zum Verständnis des Komplizierten. Die cartesische Methode der Zerlegung des Ganzen in Elemente und der Analyse ihrer Wechselwirkung wird in Malebranches System zur Voraussetzung eines groben Materialismus. Die Logik des Aufsteigens vom Einfachen zum Komplizierten, vom Teil zum Ganzen, gerät in einen unauflösbaren Widerspruch, wenn sie mit dem allgemeinen Prinzip konfrontiert wird, daß „die Natur oder die Kraft eines jeglichen Dinges nur der Wille Gottes ist“.¹⁶ Die mechanistische Methode, die eine gegenständliche, zergliederbare Realität voraussetzt, und das Prinzip der Ganzheitlichkeit der Schöpfung sind bei der Lösung des speziellen Problems logisch unvereinbar. So wird dem allgemeinen Prinzip gemäß die aktive, schöpferische Seite bei der Schaffung des Abbildes in der Empfindung der göttlichen Substanz übertragen, und auf diese Weise wird das Geistige aus der Empfindung eliminiert. Die verbleibende materielle Gegebenheit wird zergliedert und kann unter dem Aspekt der räumlichen Wechselwirkung ausführlich analysiert werden. Somit erweist sich die Logik von Malebranche als eine Voraussetzung für die mechanistische Reduktion psychischer auf physiologische Erscheinungen.

Gehirn und Körper des Menschen sind in die Wechselwirkung mit der gegenständlichen Welt einbezogen. Die Einwirkung des Gegenstandes ruft Abdrücke im Gehirn hervor. So stehen die Fähigkeiten der Empfindung und der Vorstellung in direkter Abhängigkeit von der Fähigkeit des Gehirns, mit größerer oder geringerer Stärke bestimmte Abdrücke zu reproduzieren. Das Gehirn stellt sich als ein passives Objekt äußerer Einwirkungen dar, aus dessen Aufbau sich alle geistigen Unterschiede zwischen den Menschen erklären lassen. Der Mensch ist völlig vom Bau seines Körpers abhängig, und seine Handlungen hängen von der Verbindung der Abdrücke im Gehirn ab. Die Psyche reproduziert also die Logik der körperlichen Bewegungen, aber nicht die Logik der Zusammenhänge in der äußeren Welt.

Das Prinzip des parallelen Ablaufs der körperlichen und der geistigen Prozesse vertiefte den Widerspruch, der sich in der Formulierung des psycho-physischen Problems in der dualistischen Philosophie von Descartes gezeigt hatte. Der Parallelismus erwies sich als theoretische Voraussetzung sowohl für die Reduktion des Seelenlebens auf die Hirnprozesse als auch für die ideologische, introspektivistische Auffassung vom Wesen der Seele. Die Vorstellung von der „Mittelstellung“ der menschlichen Seele machte es möglich, sie entweder als eine rein materielle Erscheinung, die zum Körper des Menschen gehört, oder als eine immaterielle Äußerung der göttlichen Substanz zu deuten.

Nach der Definition von Malebranche ist die Seele unveränderlich und begrenzt. „Die menschliche Seele ist sozusagen eine bestimmte Quantität. Denken oder ein Teil vom Denken, dessen Grenzen sie nicht überschreiten kann:

die Seele kann nicht größer oder umfassender werden, als sie ist.“¹⁷ Die Begriffe Werden, Entwicklung und Bewegung sind nur auf die höchste, die schaffende Substanz anwendbar. In der Seele erfolgen keine Veränderungen“. Es verändert sich nur ihre äußere Erscheinungsform — der Körper, das Gehirn. Aber auch diese körperlichen, materiellen Wechselwirkungen, die nach

¹⁶ ebenda, Bd. 2, Paris 1974, S. 313

¹⁷ ebenda, S. 282

mechanischen Gesetzen erfolgen, sind nicht selbständig; sie sind die Folge der von Gott errichteten Weltordnung, denn die Körper selbst sind ohne Aktivität.

Untätig und passiv ist auch die Seele, denn Bewegung und Entwicklung sind ihr nicht eigen. Aber wenn man auch annähme, die Seele könne selbständig erkennen und ihren Willen auf das Gute richten, so hätte dies keinen Sinn, denn die Seele ist machtlos, irgendetwas in der materiellen Welt zu verändern. Nach den Prinzipien von Geulincx und Malebranche kann kein Geist Ursache für die Veränderung eines Körpers sein. Malebranche verneinte ebenso wie Geulincx die Möglichkeit einer willkürlichen Bewegung. Er verstand, daß die Annahme der Möglichkeit eines Kausalzusammenhangs zwischen Willen und Bewegung zu der Konsequenz nötigt, die menschliche Seele und die ganze übrige materielle Welt als eine Kraft anzusehen, die die Natur zu verändern vermag. Aber das wäre unmöglich, weil eine derartige Annahme die Übertragung der schöpferischen Potenz von der göttlichen Substanz auf den Menschen bedeuten würde.

Im Okkasionalismus wurde aus der cartesischen „Spalte“ zwischen Leib und Seele des Menschen eine „Kluft“ zwischen Materiellem und Göttlichem, und in dieser Entgegensetzung blieb die menschliche Seele nur nominell, nur als formale Kategorie erhalten. Die lange Geschichte des psychophysischen Parallelismus in der Psychologie reproduziert mehr oder minder deutlich die Konsequenz der okkasionalistischen Prinzipien, denen zufolge die Seele, das Psychische, als Forschungsgegenstand entweder in den Tiefen des Gehirns oder in der geheimnisvollen höchsten Substanz verschwindet.

Das Grundproblem oder die Grundfrage einer solchen Psychologie ist schon aus den Titeln von Büchern bekannter Parallelisten wie beispielsweise „Seele und Gehirn“ von Wilhelm Wundt oder „Gehirn und Seele“ von G. I. Tschelpanow ersichtlich. Wundt löste das Problem der Wechselwirkung der Substanzen eindeutig okkasionalistisch: „Anders verhält es sich mit dem *psychischen* Inhalt der Lebensvorgänge. Er bildet einen Kausalzusammenhang für sich, der zwar nach dem Prinzip des psychophysischen Parallelismus immer mit entsprechenden Gliedern der physiologisch-chemischen Kausalreihe verbunden, aber wegen der Ungleichartigkeit der hier und dort stattfindenden Begriffe ebensowenig aus jenen abzuleiten ist, wie aus ihm selber die Glieder der physischen Kausalität zu gewinnen sind.“¹⁸ Wundt konstatierte eine Parallelität und das Fehlen einer kausalen Abhängigkeit zwischen Körper und Seele, wobei er jedoch eine Einschränkung machte, die auf den sekundären Charakter des psychischen Lebens im Vergleich mit den physiologischen Prozessen hindeutet: „Dennoch kann für den gegenwärtigen Standpunkt . . . von einem ‚Parallelismus‘ zwischen Psychischem und Physischem nur insofern die Rede sein, als alle Elemente des psychischen Lebens an organische physische Vorgänge gebunden sind . . .“¹⁹

In der Konzeption von Geulincx werden dem geistigen und dem körperlichen Prinzip im Menschen durch die göttliche Substanz gewissermaßen gleiche Rechte zugewiesen — beide sind gleichermaßen passiv. Beim Fehlen einer höchsten Substanz sinken die Chancen des Geistigen auf Selbständigkeit jedoch beträchtlich, und das Psychische wird zu einem Epiphänomen.

¹⁸ W. Wundt: Kleine Schriften. Dritter Band, Stuttgart 1921, S. 163

¹⁹ W. Wundt: Einführung in die Psychologie, Leipzig 1911, S. 123

Diese Entwicklungslinie des Parallelismus in der Psychologie geht von naturwissenschaftlichen Voraussetzungen, von Daten der Physiologie und Physik, aus und beruht auf der Überzeugung, daß „der Fortschritt der Psychologie an den Perioden gemessen werden kann, in denen physikalische Methoden, physikalische Konzeptionen, physikalische Termini im übertragenen Sinne auf die Deutung von Fakten des Geistes angewandt wurden“.²⁰

Diese Orientierung der Psychologie auf die Anwendung von Methoden und Theorien der Physik ist ein ständiger Entwicklungsfaktor der Psychologie gewesen.

Neben dieser Linie des Parallelismus, die den Weg zur Untersuchung der Psyche in der Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden erblickte, entwickelte sich in der Psychologie auch eine idealistische Richtung. So lagen beispielsweise der Theorie des russischen Philosophen A. I. Wwedenski okkasionalistische Prinzipien zugrunde.²¹ [...] In seiner Deutung des Leib-Seele-Problems geht A. I. Wwedenski von den Prinzipien des Parallelismus aus.“²²

Die Frage, wie die Wechselwirkung vor sich geht, ist seiner Meinung nach kein Gegenstand der Psychologie.²³ Der Verzicht auf die wissenschaftliche Erklärung dieses zentralen Problems führt zu der These, daß die Seele Gegenstand des Glaubens und nicht der Wissenschaft sei.

Auf diesen Prinzipien basiert das von A. I. Wwedenski formulierte psycho-physiologische Gesetz von der Unmöglichkeit eines Beweises der Beseeltheit anderer Wesen: Weil das körperliche und das seelische Leben nach eigenen Gesetzen verlaufen, die nichts miteinander gemeinsam haben, so sehen wir, wenn wir Menschen beobachten, nicht Äußerungen des Seelenlebens, sondern nur die körperlichen Prozesse, die diese begleiten; von der Analyse dieser Erscheinungen und ihrem Vergleich mit unseren eigenen schließen wir auf die Beseeltheit anderer Menschen. Diesem Schluß liegt folglich die Selbst-Beobachtung, die Selbsterkenntnis als einziges Verfahren zur Erkenntnis einer fremden Seele zugrunde. Es sei bemerkt, daß das „psychophysiologische Gesetz“ von A. I. Wwedenski die Ideen des Okkasionalisten Malebranche wiederholt, der seinerseits auf Prinzipien Augustins zurückgegriffen hatte. Diese Übereinstimmung betrifft die prinzipiellen Grundlagen der Theorie. Deshalb ist es kein Zufall, daß uns ein derartiges „Gesetz“ auch bei anderen Parallelisten, zum Beispiel bei W. Wundt und T. Lipp, begegnet.

Jedoch kam nicht nur der Philosoph Wwedenski zu dem Schluß, daß eine höchste, göttliche Kraft an der Koordination der Prozesse des geistigen Lebens und der Hirnvorgänge beteiligt ist. Zu analogen Schlußfolgerungen gelangen unter dem Einfluß der Prinzipien des Parallelismus auch jene Forscher, die nicht vom Geist, sondern von der Materie und insbesondere von der Erforschung des Gehirns ausgehen. Wir wollen diese Frage näher betrachten.

In der Psychologie hat sich die grundlegende Gegenüberstellung „Seele - Gehirn“ zwar auf der Basis des cartesischen Schemas entwickelt, aber ohne Vertiefung bis zum Okkasionalismus. Bei konsequenter Durchführung dieser Gegenüberstellung erweist es sich jedoch für die betreffenden Psychologen als unabdingbar, ein Drittes als Bindeglied einzuführen. So wie im 17. Jahrhun-

²⁰ F. A. Selenogorski: Otscherk raswitija psihologii ot Dekarta do nastojaschtschewo wremeni. Charkow 1885, S. 1

²¹ Siehe A. I. Wwedenski: Dekart i okkasionalism, Petrograd 1922, S. 29

²² Siehe A. I. Wwedenski: Psichlogija, Petrograd 1919, S. 59

²³ ebenda, S. 60

dert ist das auch gegenwärtig der Fall. In jüngster Zeit äußert sich das am ausgeprägtesten bei J. Eccles, einem bekannten westlichen Neurophysiologen. Dieser schrieb, er sei ein Dualist gewesen, nun aber sei er ein „Trialist“.²⁴

Eccles hatte anfangs konsequente parallelistische Positionen verfochten und auf dieser Grundlage das Problem der Wechselwirkung von Psychischem und Physiologischem untersucht. Er lokalisierte das Psychische im Gehirn, aber nicht in diesem oder jenem großen Gehirnabschnitt, sondern auf der Ebene einzelner Neuronen oder sogar einzelner Synapsen. Auf diese Weise versuchte Eccles, die rein cartesisch formulierte Frage, wo und auf welche Weise der Geist in das Gehirn eintritt, zu lösen. Dabei folgte er der Logik von Descartes auch darin, daß er die feinsten materiellen Verbindungsstellen suchte, wo das Materielle unmerklich in das Geistige übergehen könnte.

Die Evolution der theoretischen Ansichten von Eccles ist insofern von Interesse, als sie die Prinzipien des Cartesianismus in ihrer folgerichtigen Veränderung reproduziert: von Descartes' Vorstellungen über die Zirbeldrüse bis hin zur These, daß das psychophysiologische Problem unlösbar ist und ein höchstes nichtrationales oder sogar religiöses Geheimnis eingeführt werden muß.

Den Übergang von den dualistischen Prinzipien zur Theorie des trialistischen Interaktionismus erklärt Eccles damit, daß es von der Position des Dualismus aus nicht möglich sei, das Rätsel der psychophysischen Wechselwirkung aufzuhellen. An die Stelle der dualistischen Gegenüberstellung von Gehirn und Seele tritt ein dreigliedriges Schema, das neben der Materie und dem Bewußtsein noch die für beide äußerliche Welt der Kultur, der Zivilisation, einschließt. Die Aufgabe der Theorie des Interaktionismus bestehe darin, die Zusammenhänge zwischen diesen drei Welten aufzudecken. Doch selbst mit der Einführung einer dritten Ebene, die die materiellen und die psychischen Prozesse vermittelt, erübrigt sich nicht die Frage, *wo* und *wie* die Zusammenhänge zwischen der Welt des Selbstbewußtseins und dem Gehirn, zwischen der Weltkultur und dem individuellen Bewußtsein hergestellt werden. Durchaus zwangsläufig gelangt Eccles zu der Schlußfolgerung, alle diese Wechselwirkungen werden über das Gehirn vollzogen, aber wie das geschieht, das bleibe für die menschliche Vernunft ein Geheimnis. Deshalb, so schreiben J. Eccles und K. Popper in dem Buch „The Self and Its Brain“, ist vom Standpunkt der Vernunft aus das psychophysische Problem unlösbar.²⁵

Derartige Ansichten namhafter bürgerlicher Wissenschaftler zeugen ein übriges Mal davon, daß dualistische Grundlagen in der Auffassung von der menschlichen Psyche unausweichlich zur offenen Anerkennung des göttlichen Wunders führen, wobei es belanglos ist, ob das Gehirn als Wohnsitz der „Lebensgeister“ oder als ein kompliziertes Gebilde aus 15 Milliarden Zellen betrachtet wird.

A. I. Wwedenski glaubte, daß seine Psychologie von „Metaphysik“ frei sei und somit die Frage der objektiven Realität „nach beiden Seiten“ offen lasse und daß es eine derartige Psychologie erlaube, „sich zu jeder beliebigen Modifikation des Idealismus oder des philosophischen Realismus zu bekennen“.²⁶

²⁴ J. C. Eccles: The Understanding of Brain, London 1973, S. 189

²⁵ J. C. Eccles, K. R. Popper: The Self and its Brain, New York – London 1977, S. VII

²⁶ A. I. Wwedenski: Psychologija, S. 13

Tatsächlich sind, wie wir gesehen haben, die Prinzipien des Parallelismus sowohl für manche materialistischen Psychologen als auch für manche Idealisten akzeptabel, und sie bilden eine Art Zentrum, zu dem einzelne Vertreter dieser Richtungen gleichsam hingezogen werden. Die von «der Philosophie des Okkasionalismus begründeten Prinzipien scheinen eine magische Kraft zu besitzen, die diese beiden gegensätzlichen Richtungen verbindet.

Es war durchaus kein Zufall, daß sich A. I. Wwedenski zur experimentellen Bestätigung seines „Gesetzes“ auf die

Experimente berief, die der junge I. P. Pawlow an Hunden durchgeführt hatte. Den Begriff der Seele einzuführen, um die Fakten des Verhaltens zu erklären, sei keineswegs nötig, denn „jede Erscheinung, die bei Tieren zu beobachten ist ..., läßt sich auch ohne die Annahme ihrer Beseeltheit erklären“.²⁷

Jene Richtungen in der Psychologie, die in irgendeiner Form die Prinzipien des psychophysischen Parallelismus vertreten, koexistieren nicht einfach, sondern benötigen einander sogar. Je tiefer die eine Richtung in die Geheimnisse der physiologischen Natur des Menschen eindringt, um so höher erhebt sich die andere Richtung zu den Sphären des „göttlichen Wunders“, und beiden geht dabei in ihren Untersuchungen das, was in der Philosophie des 17. Jahrhunderts „Seele“ genannt wurde und in der modernen Wissenschaft als Psyche bezeichnet wird, verloren.

Weder eine Psychologie, die in der cartesianischen Tradition den menschlichen Körper als einen reflektorischen Mechanismus auffaßt, noch eine Psychologie der körperlosen Seele, noch beide zusammen sind also imstande, die „Seele“ wissenschaftlich zu untersuchen, denn die Vereinigung von Körper und Seele kann von ihnen nur unter Zuhilfenahme eines „Wunders“ bewerkstelligt werden.

Auch bei der Formulierung einiger heutiger wissenschaftsmethodologischer Probleme ist mitunter die Logik des Okkasionalismus zu spüren. Beispielsweise wird in der gegenwärtigen Diskussion über das sogenannte biosoziale Problem die Sache gelegentlich so dargestellt, daß zwei Faktoren — der biologische und der soziale — die menschliche Psyche prägen. Angeblich beginnt das Problem dort, wo die Wechselwirkung dieser beiden Faktoren im Menschen erklärt werden muß. Als „Konvention“ für eine konkrete Untersuchung kann eine derartige Gegenüberstellung durchaus gerechtfertigt sein. Unbegründet sind unseres Erachtens jedoch die Ansprüche einiger Forscher, auf diesem Wege die Erklärung dafür finden zu wollen, wie sich die ganzheitliche menschliche Persönlichkeit herausbildet. Die Versuche, von den Positionen einer solchen Gegenüberstellung aus das Problem der menschlichen Persönlichkeit bewältigen zu wollen, werfen unvermeidlich ein neues Problem auf: die Klärung der Wechselwirkung. „Die konkreten Wege der *Vereinigung* sozialer und biologischer Methoden, ihre dialektische *wechselseitige Beeinflussung und Durchdringung* müssen noch entschlüsselt werden.“²⁸ „Im Hinblick auf die Mechanismen der Wechselwirkung von Biologischem und Sozialem ist insbesondere auf dem Gebiet der Psychologie noch vieles unklar.“²⁹ Äußerungen dieser Art könnte man noch viele anführen. Verbreitet ist auch die Überzeugung, daß alle Unklarheiten verschwinden, sobald die Geheim-

²⁷ ebenda, S. 81

²⁸ „Biologitscheskoje i sozialnoje w rasvitii tscheloweka“, Moskau 1977, S. 95

²⁹ ebenda, S. 29

nisse der Arbeitsweise des Gehirns endgültig gelüftet sein werden. Unseres Erachtens ist das eine Art umgekehrtes Geulincxsches Wunder. In dieser Hinsicht ist interessant, wie L. Feuerbach die Rolle von Geulinx in der Geschichte der Philosophie beurteilte: „Nicht ohne Interesse für die Geschichte der Erkenntnis ist das System des Arnold *Geulinx* besonders auch deswegen, weil es in der offenen Behauptung, die Vereinigung von Leib und Seele und überhaupt die Welt sei ein Wunder, ein Unbegreifliches, Unausprechliches, den wahren Grund oder *Ursprung* aller Unbegreiflichkeiten, der in vielen Denkart oder sogenannten Systemen der neueren Zeit versteckt ist, wenigstens nicht leicht gefunden wird, so klar und unverhohlen an den Tag legt.“³⁰

Die Analyse des Okkasionalismus ist für die theoretische Psychologie von wesentlicher Bedeutung. Hierbei wird in allgemeiner Form die logische Sackgasse sichtbar, die nicht zu vermeiden ist, wenn von der mechanischen Wechselwirkung gegensätzlicher Substanzen, das heißt von einer dualistischen Position, ausgegangen wird. Historisch bildete sich der Okkasionalismus als eine widernatürliche Allianz des naturwissenschaftlichen Denkens mit der religiös-idealistischen Tradition heraus, die sich lange Zeit für bevollmächtigt hielt, die „Sphäre des Geistigen“ zu vertreten. Dieses zwitterhafte Gebilde erwies sich nichtsdestoweniger als außerordentlich zählebiger Ansatz bei der Erforschung des Menschen, der als unbegreifliche Einheit von Leib und Seele aufgefaßt wurde. Selbst bei maximaler Detaillierung der naturwissenschaftlichen Methoden zur Erforschung des Menschen paßt irgendein Teil seiner geistigen Äußerungen nicht in den von der Naturwissenschaft vorgegebenen Rahmen. Und dann kommt wiederum offen oder versteckt die Logik des Cartesianismus zu Hilfe. Sobald man nur seinen Boden betritt, läuft unvermeidlich die ganze logische Kette ab, die der Okkasionalismus so genau vorgezeichnet hat: An dem einen Ende befinden sich die Prinzipien des konsequenten Parallelismus, am anderen die Notwendigkeit der Anerkennung eines göttlichen Eingriffs oder irgendeines anderen Wunders. Die Unabweisbarkeit dieser Logik könnte noch an vielen anderen Beispielen demonstriert werden. Die Prinzipien des Parallelismus werden aber nicht nur von solchen Forschern wie W. Wundt, A. I. Wwedenski und J. Eccles vertreten, die mit der philosophiehistorischen Seite des Problems vertraut sind. Am gefährlichsten ist das spontane Wiederaufleben der okkasionalistischen Prinzipien bei solchen Forschern, die in der Begründung der eigenen theoretischen Position nicht konsequent sind. Dann werden Ideen des 17. Jahrhunderts nicht selten als Errungenschaften der heutigen psychologischen Wissenschaft präsentiert. Diese Ideen werden solange nicht endgültig überwunden sein, solange noch eine eingehende Analyse des „Leib-Seele-Problems“ von den Positionen des dialektischen Materialismus aussteht. Eine wirklich monistische Lösung dieses Problems setzt eine weltanschauliche und allgemeintheoretische Klarheit voraus. Andernfalls gerät die Psychologie unter die Herrschaft des in ihrem Rahmen nicht lösbaren psychophysischen Problems.

Die Logik des Parallelismus bleibt wie auch im 20. Jahrhundert eine Sackgasse in der Entwicklung der Wissenschaft. In der gleichzeitig mit dem Okkasionalismus entstandenen monistischen Philosophie Spinozas wurde das Pro-

³⁰ L. Feuerbach: Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza, Gesammelte Werke, Bd. 2, Berlin 1969, S. 325

blem des Menschen grundsätzlich anders gestellt. Spinoza überwand den cartesianischen Dualismus und wies nach, daß das Problem von vornherein falsch formuliert worden ist. Die menschliche Seele wurde in der Philosophie Spinozas weiter gefaßt — über die Grenzen des Gehirns und des Organismus hinaus, und es wurde auch die vom Menschen erkannte und umgestaltete Natur einbezogen. Als Schlüssel zum Psychischen galt nicht mehr die Untersuchung der Prozesse in den Körpergeweben, sondern die Erforschung der *Bewegung des denkenden Körpers* in der erkennbaren materiellen Welt.³¹

In der sowjetischen Psychologie ist die Auffassung des Psychischen als *Tätigkeit* Ausdruck eben jener Orientierung auf die materialistische Tradition und die marxistisch-leninistische Widerspiegelungstheorie. Diese Auffassung wurde in den Werken sowjetischer Wissenschaftler (L. S. Wygotski, E. W. Iljenkow, A. N. Leontjew, A. R. Lurija, S. L. Rubinstein u. a.) eingehend dargestellt. Indes darf man nicht annehmen, daß die heutige Wissenschaft, speziell die Psychologie, die dualistischen, parallelistischen Prinzipien endgültig überwunden hätte.

Eine der Ursachen für das ständige offene oder versteckte Wiederaufleben dieser auf den Cartesianismus zurückgehenden Logik besteht unseres Erachtens darin, daß aus der Lehre von Descartes entweder die Physik (das progressive, materialistische Prinzip seiner Philosophie) oder die Metaphysik (die idealistische „Hälfte“ seiner Lehre) als der wahre Inhalt des Cartesianismus hervorgehoben werden. Weil in unserer Philosophie natürlich die materialistische Physik bevorzugt wird, bezieht man sich auch in der Psychologie vorzugsweise auf den cartesischen Reflex. Dabei wird aber außer acht gelassen, daß im System von Descartes das eigentlich menschliche Verhalten und die Seele auf der Grundlage des Reflexbegriffs nicht erklärt werden können.

In der Philosophie von Descartes wurde das Problem des Menschen zugespitzt als Problem der widersprüchlichen Einheit eines seelenlosen Körpermechanismus und einer ausdehnungslosen universalen Seele gestellt. Wird aus diesem System willkürlich die Reflexlehre als materialistischer Teil herausgelöst, dann ist das im Grunde keine Lösung jenes allgemeinen Widerspruchs, der den Dualismus hervorgerufen hat. Wenn die Psychologie die cartesische Abstraktion des seelenlosen Körpermechanismus beibehält, dann bleiben die Voraussetzungen für die Wiedergeburt des Dualismus bestehen. Ein dialektisches Verhältnis zu Descartes' Erbe äußert sich nicht in der Entwicklung einer „Hälfte“ seiner Lehre, sondern nur in der Lösung des allgemeinen Widerspruchs des Dualismus. L. S. Wygotski schrieb seinerzeit: „Das Wesen der psychologischen Krise besteht im Kampf der materialistischen und der idealistischen Tendenzen, die auf diesem Wissensgebiet mit einer solchen Wucht wie wohl in keiner anderen Wissenschaft aufeinandergeprallt sind.“³² Wygotski betonte, daß zwei Psychologien existieren — eine spontan-materialistische, kausale, naturwissenschaftliche und eine ideologische, idealistische Psychologie. Diese dualistische Verzweigung der Psychologie äußert sich sowohl in der Existenz zweier Richtungen als auch in der Möglichkeit eklekti-

³¹ Siehe E. W. Iljenkow: *Dialektitscheskaja logika. Otscherki istorii i teorii*, Moskau 1974, S. 14-53

³² L. S. Wygotski: *Strukturnaja psichologija*, in „*Osnownyje tetschenija sowremennoi psichologii*“, Moskau – Leningrad 1930, S. 84

scher Verknüpfungen von Ideen des Materialismus und des Idealismus in einer Lehre.

Der Dualismus in der Psychologie kann nicht überwunden werden, solange nicht auf theoretischer Ebene, in den fundamentalen philosophischen Begriffen die vom Cartesianismus gestellte Frage nach dem Verhältnis von Bewußtsein und körperlichem Sein im Menschen beantwortet wird. Der Okkasionalismus als logisch zugespitzte Antwort auf diese Frage bildet die Alternative zum spinozistischen Monismus, und diese Antwort demonstriert alle Sackgassen und logischen Konsequenzen des cartesischen Dualismus. Deshalb trägt die Beschäftigung mit dieser Entwicklungslinie dazu bei, die bisherigen Entwicklungswege der Psychologie besser zu verstehen und eine Reihe ihrer gegenwärtigen theoretischen Schwierigkeiten kritisch zu durchdenken.