

Sonderdruck

aus:

# Synästhesie

Interferenz – Transfer – Synthese der Sinne

herausgegeben von  
Hans Adler in Verbindung mit Ulrike Zeuch

2001

Verlag Königshausen & Neumann  
Postfach 6007 – D-97010 Würzburg

Heinz Schott

## Synästhesie, Sympathie und *sensus communis*: Zur medizinischen Anthropologie in der frühen Neuzeit

Die Begriffe Synästhesie, Sympathie und *sensus communis* hängen sehr eng miteinander zusammen und werden weitgehend auch als Synonyme benutzt. Synästhesie könnte im Deutschen als „Zusammen-Empfinden“, das durch eine Vermischung von Sinneseindrücken hervorgerufen wird (v. d. Lühe, 1998, Sp. 768), verstanden werden, Sympathie als „Zusammen-Affiziert-Sein“ bzw. „Mit-Leiden“ (Kranz/Probst/v. d. Lühe, 1998, Sp. 752) und *sensus communis* als „Gemeinsinn“ (Maydell/Wiehl, 1974; „Gemeinsinn“, Sp. 3269). Allerdings haben die drei Begriffe eine recht unterschiedliche Geschichte: Der *sensus communis* taucht als Terminus bereits in der antiken Medizin auf und wurde im Gehirn lokalisiert – in einem Areal, das dann als *sensorium commune*, als Wohnsitz der Seele, bezeichnet wurde. Der Begriff der Sympathie (mit den synonymen Adjektiven „sympathisch“ und „sympathetisch“) taucht zwar ebenfalls in der antiken Medizin auf, erhält jedoch seine zentrale Bedeutung erst in der frühen Neuzeit – vor allem im 17. Jahrhundert –, wo er den Wirkungsmechanismus der natürlichen Magie erklären sollte, insbesondere den der sogenannten Sympathie-Kuren, die auch als sympathetisch-magnetische Heilmethoden bezeichnet werden. (vgl. „Sympathie“, 1993; Zedler, 1732–54, Sp. 744–750). Paradigmatisch wäre hier die sogenannte Waffensalbe zu nennen, womit nicht die Wunde, sondern die blutbefleckte Waffe behandelt wurde, um rückwirkend die Wunde zu heilen (vgl. Schott, 1992, S. 111). Der Begriff der Synästhesie dagegen ist in der Medizin der frühen Neuzeit noch unbekannt. Er wurde erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in die medizinisch-psychologische Terminologie eingeführt und zwar 1866 von dem französischen Physiologen E. F. A. Vulpian (1826–1887). Dieser bezeichnete mit *synesthésie* das Phänomen der *sensations associées*, wenn ein sinnlicher Eindruck im wahrnehmenden Subjekt eine weitere Sinneempfindung hervorruft (vgl. v. d. Lühe, 1998, Sp. 768)

### Nervenmechanik versus natürliche Magie

In der Medizin gibt es von Anfang an – d. h. im europäischen Kontext seit dem klassischen Altertum – zwei unterschiedliche Auffassungen, ja, gegensätzliche Blickrichtungen, die man klischeehaft als aristotelisch bzw. platonisch bezeich-

nen könnte. Für die medizinische Anthropologie bedeutet dies, daß zwei verschiedene Menschenbilder einander gegenüberstehen: zum einen der Mensch als in sich perfektes Individuum, dessen Innenleben sich kategorial von seiner Umgebung abgrenzt; zum anderen der Mensch als Mikrokosmos, der mit dem Makrokosmos mehr oder weniger verwoben erscheint. Anders ausgedrückt: Im ersten Fall wird der *Mensch* als Organismus begriffen, der zwar mit der Außenwelt interagiert, aber nicht inwendig mit ihr verwandt oder gar eins ist; im zweiten Fall wird die *Welt* als Organismus begriffen, der sich im Menschen nur in ganz besonderer Weise kristallisiert.

Daraus ergeben sich grundsätzlich unterschiedliche Bestimmungen von Synästhesie, Sympathie und *sensus communis*. Betrachte ich nämlich den menschlichen Körper als Einzelorganismus, so bedeutet Synästhesie die gleichzeitige Wahrnehmung eines Objektes durch verschiedene Sinne, Sympathie bedeutet das Mitleiden eines Organs mit einem anderen, und der *sensus communis* bedeutet den Gemeinsinn, der dort seinen Sitz hat, wo die verschiedenen Sinnesreize zusammenlaufen. Die aus der Antike stammende und insbesondere von Galen (2. Jh. n. Chr.) vertretene Lehre behauptete, daß in den sog. Kammern oder Zellen des Gehirns die Seelenkräfte bzw. geistigen Prozesse zu lokalisieren seien. Diese Anschauung wurde im Mittelalter als Dreikammer-Theorie systematisiert, die bis weit in die Neuzeit hinein in der Medizin vorherrschte. Demnach gliederte sich die Seele entsprechend den drei angenommenen Hirnhöhlen oder -kammern (*cellulae*) in drei Unterorgane:

Die erste Zelle empfing Sinneseindrücke aus den Sinnesorganen und dem übrigen Körper und beherbergte den *sensus communis*. Im hinteren Teil der ersten Zelle oder in der zweiten Zelle wurden aus Sinneseindrücken durch die *imaginativa* (Vorstellungskraft) oder *fantasia* (Einbildungskraft) Bilder geschaffen. Die zweite Zelle war auch der Sitz der Vernunft und beherbergte die *aestimativa* (Urteilsvermögen), *cogitativa* (Denken) und *ratio* (Vernunft). Die dritte Zelle enthielt die *memorativa* (Gedächtnis). (Clarke/Dewhurst, 1973, S. 15)

In der ersten Kammer wohnte also die sinnliche Einbildung (*sensus communis*, *imaginatio*), in der zweiten die Denkkraft (*cogitatio*) und in der dritten das Gedächtnis (*memoria*). Den spätesten Ausläufer dieser Lehre stellt die Publikation des berühmten Anatomen Samuel Thomas Soemmerring „Über das Organ der Seele“ (1796) dar. Er verlegte ein letztes Mal in der Wissenschaftsgeschichte den Wohnsitz der Seele in die Hirnventrikel (vgl. Schott, 1987, S. 4).

Begreift man dagegen den menschlichen Körper als Mikrokosmos, gewissermaßen als Spiegel, ja, als Quintessenz des Makrokosmos, so ergeben sich ganz andere Bedeutungen für unsere drei Leitbegriffe. Denn nun stehen die Wechselwirkungen von Mikrokosmos und Makrokosmos im Mittelpunkt des Interesses, insbesondere die wundersam erscheinenden Fernwirkungen der mit dem Menschen korrespondierenden Naturdinge. Hier sind wir bei der Tradition der magischen bzw. naturphilosophischen Medizin angelangt. *Synästhesie* bedeutet dann

das Zusammen-Empfinden voneinander getrennter Naturdinge, die sich auf diese Weise gewissermaßen ästhetisch vereinigen; *Sympathie* bedeutet entsprechend das Mit-Leiden, das Zusammen-Affiziert-Sein, wenn z. B. bestimmte Himmelskörper oder Heilkräuter bestimmte Körperorgane beeinflussen. *Sensus communis* als Gemeinsinn bedeutet dann eine sinnliche Wahrnehmung ganz anderer Art: nämlich die Möglichkeit, jenseits der Sinnesorgane gleichwohl sinnliche Eindrücke zu empfangen – etwa in Traum, Vision oder Ekstase. Die moderne Parapsychologie spricht hier von außersinnlicher Wahrnehmung (AWS), was den Sachverhalt nicht korrekt darstellt. Denn die Eindrücke haben in höchstem Maße sinnliche Qualität, wenngleich sie nicht von den Sinnesorganen an der Körperoberfläche abzuleiten sind, sondern an diesen vorbei unmittelbar Resonanzen erzeugen, die im Organismus, von den „inneren Sinnen“ (vgl. Zedler, Bd. 37, Sp. 1691f.) wahrgenommen und dann (nach dem modernen psychologistischen Verständnis) nach außen projiziert werden.

Diese Typologie von zwei unterschiedlichen Perspektiven – man könnte die eine auch als neurophysiologische und die andere als naturmagische Perspektive bezeichnen – soll uns vorläufig genügen, um uns nun der Medizin in der frühen Neuzeit zuzuwenden. Was es mit den beiden Perspektiven in dieser Zeit auf sich hat, springt *prima vista* ins Auge: Hier begegnen uns einerseits Anatomie und Physiologie als wichtige Bereiche der physikalisch-gegenständlichen Naturforschung und andererseits Naturphilosophie und Alchimie als nicht minder wichtige Bereiche der „okkulten“ Naturwissenschaft, welche sich in der frühen Neuzeit „natürliche Magie“ (*magia naturalis*) nennt. Kommen wir zunächst zur ersten Perspektive der Neurophysiologie bzw. Nervenmechanik.

#### Willis und Descartes: *sensorium commune* als Sitz der Seele

In Renaissance und früher Neuzeit spielte die bereits skizzierte Dreikammer-Lehre trotz oder sogar wegen der aufblühenden anatomischen Forschung weiterhin eine zentrale Rolle. Am eindrucksvollsten läßt sich dies bei Leonardo da Vinci ablesen, der 1490 in Anlehnung an Avicenna drei Kammern unterschied und die mittlere als Sitz des *sensus communis* ansah (Clarke/Dewhurst, 1973, S. 38f. u. 52) – abweichend von der Tradition, die dem *sensus communis* immer die vordere, erste Kammer zugewiesen hatte. Selbst der bahnbrechende Anatom Andreas Vesal konnte sich noch nicht völlig von diesem scholastischen Dogma verabschieden. Er beschrieb zwar die überlieferte Kammerlehre, bezweifelte zugleich jedoch ihren Wahrheitsgehalt. Er stellte im übrigen die Gehirnkammern in einigen anatomischen Zeichnungen naturgetreu dar, ohne ihre Struktur bestimmten seelischen Funktionen zuzuordnen (Clarke/Dewhurst, 1973, S. 54).

René Descartes (1596–1650) und Thomas Willis (1621–1675) waren sicherlich die einflußreichsten Autoren in der frühen Neuzeit, welche sich mit der

Frage des Wohnsitzes der Seele im Gehirn auseinandersetzen. Für Descartes war die Zirbeldrüse (*corpus pineale*) Sitz der Seele

*où est le siege de l'imagination, & du sens commun, qui doiuent estre prises pour les idées, c'est à dire pour les formes ou images que l'ame raisonnable considerera immediatement, lors qu'estant vnüe à cette machine elle imaginera ou sentira quelque objet.* (Descartes, 1909, S. 176f.).

Descartes konnte einleuchtend erklären, warum es sich genau so verhalten müsse: Die verschiedenen Sinnesempfindungen, die von den peripheren Sinnesorganen ins Gehirn geleitet werden, müssen sich an einem Punkt sammeln, wenn wir überhaupt die Objekte einheitlich wahrnehmen wollen: z. B. ein durch beide Augen aufgenommenes Bild als ein einziges gesehen werden soll.

*Et on peut aysement concevoir que ces images ou autres impressions se réunissent en cette glande, par l'entremise des esprits qui remplissent les cavitez du cerveau; mais il n'y a aucun autre endroit dans le corps, où elles puissent ainsi estre unies ...* (Descartes, 1909, S. 353)'

Das Seelenorgan in Form der Zirbeldrüse wird hier gleichsam als Schmelztiegel der Vereinigung, als gemeinsamer Fokus aller einlaufenden und ausgehenden Impulse gedacht: als *general rendez-vous*, wie es Robert Boyle ausgedrückt hat (Boyle, 1772, S. 742)

Der wohl wichtigste Hirnanatom der frühen Neuzeit war Thomas Willis. Im Anschluß an seinen Lehrer Franciscus de la Boe oder Sylvius (1614–1672) hob er die Bedeutung der Großhirn- und Kleinhirnrinde hervor. Dort sollten nach seiner Auffassung die animalischen oder psychischen Geister (*spiritus*) abgesondert werden, und nicht mehr in Ventrikeln (bzw. im *rete mirabile*). Seine Lokalisation des Seelenorgans in die festen Hirnsubstanzen war ein Novum der Medizingeschichte, das sich freilich erst im 19. Jahrhundert – beginnend mit der Gallischen Schädellehre und ihrer Konzentration auf die Hirnwindungen – wissenschaftlich durchsetzte. Gleichwohl orientierte sich auch Willis noch schematisch an der Dreiteilung der traditionellen Kammerlehre: „Das corpus striatum [Streifenkörper] als Empfänger der Sinnesreize wurde zum Sitz des *sensus communis*, die Einbildungskraft lag im corpus callosum [Balken]... und die Hirnrinde enthielt das Gedächtnis.“ (Clarke/Dewhurst, 1973, S. 71)

Willis lehnte Descartes' Auffassung von der Zirbeldrüse ab. Als Sitz der menschlichen Seele scheidet sie für ihn deshalb schon aus, weil sie bei Tieren z.T. stärker ausgebildet sei als beim Menschen (Isler, 1965, S. 80). Für den *sensus communis*, der in den Streifenkörpern zuhause ist, habe der Balken (*corpus callosum*) eine besondere Funktion: Da dieser Markfasern aus allen Windungen aufnehme, gleiche er einem Marktplatz, auf dem sich in einem *general rendez-vous* (Boyle) die *spiritus animales* trafen und von wo aus sie in die verschiedenen Körperregionen ausströmten (vgl. l. c.).

Robert Boyle, der als Naturforscher stark von Paracelsismus und Iatrochemie (chemische Medizin) geprägt war und höchste, quasi religiöse Bewunderung

für das menschliche Gehirn hegte, referierte die zeitgenössische Auffassung über die Gehirnfunktionen folgendermaßen:

(1) Das Gehirn sei Sitz des *common sense*, „because the nerves terminate ... in the brain, which by this means becomes the rendezvous ... of the several sensories, whereto these sinews [Sehnen] reach“.

(2) Das Gehirn sei Sitz eines weiteren Vermögens (*faculty*) der körperlichen Seele, nämlich der *imagination*.

(3) Der menschliche Geist (*mind*) oder die rationale Seele (*rational soul*) residiere im Gehirn, wobei er die cartesianische Gleichsetzung der Zirbeldrüse mit dem Seelenorgan als *speculations* bezeichnet, denen er offenbar distanziert gegenübersteht.

(4) Zugleich sei das Gehirn ein Arbeitshaus (*workhouse*), wo die *animal spirits* für Sinneswahrnehmung und Bewegung produziert würden.

(5) Das Gehirn sei auch Sitz des Gedächtnisses: „there must be an amazing structure in a soft body“, der dieses wunderbare Vermögen ermögliche.

(6) Schließlich hebt Boyle noch einmal die unendliche Leistungsfähigkeit des Gehirns hervor – unabhängig davon, wo genau man den Sitz der Seele annehme. (Boyle, 1772, S. 741f.)

Allen Theorien über ein lokalisierbares *sensorium commune* im Gehirn ist gemeinsam, daß sie letztlich einen Reflexbogen beschreiben: Sinnesreiz von außen – Weiterleitung zum *sensorium commune* – dortige Umschaltung – nervöse Ableitung in die Körperperipherie. Gegen einen solchen cartesianischen „Mechanismus“ hat übrigens Georg Ernst Stahl argumentiert und angemahnt: „Keinesfalls sollte man das Organische unvorsichtig mit dem Mechanischen vermischen.“ (Stahl, 1714, S. 52) Eine ganz andere Perspektive verfolgt die natürliche Magie, welche die mechanistische Auffassung, wonach ein Außen und Innen des Organismus und ein kausales Nacheinander der physiologischen Vorgänge klar voneinander zu unterscheiden sind, total durchkreuzt. Kommen wir nun zu dieser anderen Perspektive, in deren Zentrum der Paracelsismus steht.

### Ficino: *fascinatio* als Erklärungsmodell für die (krankmachende) Sympathie

Für die paracelsische Medizin der frühen Neuzeit war selbstverständlich die italienische Renaissance-Philosophie, insbesondere der sog. Neuplatonismus entscheidend. Marsilio Ficino gilt – gerade auch im Hinblick auf Paracelsus (vgl. Pagel, 1962) – als der wichtigste neuplatonische Wegbereiter des magisch-alchemistischen Ansatzes. In seinem wirkungsmächtigen Werk *Über die Liebe oder Platons Gastmahl* (Ficino, 1994) benutzt er den Begriff *fascinatio* (Bezauberung), um die sympathetischen Beziehungen, welche die Liebe zwischen zwei Menschen stiftet, wissenschaftlich zu erklären. Er tut dies im vierten Kapitel der siebten Rede mit der Überschrift „Die gemeine Liebe ist Bezauberung“ (*Amoris*

*vulgaris est fascinatio quedam*), wobei er die sog. gemeine Liebe als eine Art infektiöse Liebeskrankheit auffaßt (Ficino, 1994, S. 320–329):

Wie die Sonne, das Herz der Welt, in ihrem Laufe das Licht ausstrahlt und durch dieses seine Kräfte durch die Erde ergießt, so setzt das Herz unseres Körpers durch das ihm eigentümliche Schlagen das in seiner Nähe befindliche Blut in Bewegung und verbreitet dadurch die Lebensgeister [*spiritus*] durch den ganzen Körper. Mittels dieser strahlt es die Lichtfunken in alle Glieder, besonders aber die Augen; denn der Lebensgeist ist überaus leicht und steigt deshalb mit Vorliebe zu den höchsten Teilen des Körpers auf. Sein Licht strahlt deshalb am reichlichsten durch die Augen aus, weil diese klarer und durchsichtiger als die übrigen Körperteile sind. ... Daß aber der Strahl, welcher von den Augen ausgeht, den Dunst der Lebensgeister mit sich führt, und daß dieser Dunst [*vapor*] wiederum das Blut mit sich nimmt, können wir aus der Tatsache erkennen, daß diejenigen, welche die kranken und geröteten Augen anderer scharf ansehen, durch die von den kranken Augen ausgehenden Strahlen leicht augenkrank werden. ... Stellet euch Phaidros aus Myrrhinus vor und den Redner Lysias aus Theben, welcher in jenen verliebt ist! ... [Phaidros] richtet scharf nach den Augen des Lysias die Funkenstrahlen seiner Augen und entsendet zugleich mit ihnen gegen Lysias den Lebensgeist. Bei dieser gegenseitigen Begegnung der Augen ... verbindet sich der Lebensgeist des einen mit dem Lebensgeist des anderen. Der Dunst des Lebensgeistes, welcher von dem Herzen des Phaidros erzeugt war, strebt sogleich eilends nach dem Herzen des Lysias, verdichtet sich durch die feste Substanz von dessen Herzen und wird wieder zu Blut, und zwar zu dem, was es ursprünglich war, nämlich dem Blute des Phaidros. ... Phaidros kann sich nicht von Lysias trennen, weil sein Herz seinen Saft zurückverlangt, und Lysias nicht von Phaidros, weil der Blutsaft in seinen eigentlichen Behälter und an seinen Ort zurückkehren möchte. ... Wie also das Eisen zu dem Magnetstein hingezogen wird, nachdem es dessen Eigenschaft angenommen hat, selbst aber den Stein nicht anzieht, so schließt sich eher Lysias an Phaidros an, als Phaidros an Lysias.

Die *fascinatio*, wie sie Ficino hier beschreibt, demonstriert äußerst prägnant, wie der *sensus communis* in diesem Falle erzeugt wird. Es geht hier nicht um Sinnesindrücke und Nervenbahnen, die in einer bestimmten Hirnkammer zusammenlaufen, sondern um die Herstellung innerlicher Verwandtschaften (*Wahlverwandtschaften*), die dazu führen, daß sich die betreffenden Körper gegenseitig anziehen. Es kommt zu einer gleichsam magnetischen Sympathie, die eine Synästhesie im Sinn der antiken *synaisthesis* erzeugt, nämlich ein gleiches Empfinden zweier Individuen. So heißt es weiter bei Ficino: „Das Blut des Phaidros befindet sich im Herzen des Lysias! Deshalb müssen beide gegeneinander in Rufe ausbrechen: ‚Phaidros, mein Herz, mein teuerstes Fleisch und Blut!‘ und Phaidros: ‚O Lysias, mein Lebensgeist, mein Blut!‘“ (Ficino, 1994, S. 329) Soweit dieses grundlegende Modell der magischen Beziehung.

## Paracelsus: Natürliche Magie als synästhetisches Programm

Paracelsus vertritt nun in seinem Konzept der natürlichen Magie, die Alchimie und Astrologie umfaßt, eine Theorie der Doppelwelt: Der sichtbaren stellt er die unsichtbare Welt gegenüber, die von der magischen Natur erzeugt wird und vom Naturphilosophen erkannt werden kann. Die Arbeit des Naturphilosophen, insbesondere in Person des gebildeten Arztes, läuft darauf hinaus, aus den sinnlichen Wahrnehmungen der äußeren Begebenheiten zugleich die verborgenen Triebkräfte der Natur wahrzunehmen. Diese Art von Synästhesie – ein Begriff, der, wie bereits erwähnt, erst im 19. Jahrhundert in der Medizin auftauchte – verläßt die traditionelle Lehre vom *sensus communis*, da sie von einer virtuellen zweiten Welt ausgeht, welche nur der Eingeweihte aus seinen Sinneswahrnehmungen erschließen kann. Bei dem Begriff des *ens astrale* wird dies z. B. deutlich:

auf das solt ir ens astrale verstehen also. es ist ein ding, das wir nicht sehen, das uns und alles das, das da lebet und die empfindlichkeit hat, enthält bei dem leben, das kumpt aus dem gestirn. ... der leib ist ein holz, das leben in im das feur. nun lebt das leben aus dem leib, nun muß der leib etwas haben das er vom leben nit verzeret werd, sonder im wesen bleib. das selbige ist das ding, darvon wir euch das ens erzelen; dises kumpt aus dem firmament. (Paracelsus, Bd. 1, S. 182)

Ähnlich verhält es sich mit dem *liquor vitae* (Lebensgeist), der mit dem Schatten an der Wand zu vergleichen sei:

derselbig nimpt sich vom menschen und formirt sich nach ime. also ist der liquor auch; der ist microcosmus, er ist der inwendige schatt. aber er hat in im ein substanz, ein greiflichkeit und empfindlichkeit und aller der selbigen des ganzen leibes glider einbildung, wesen und ir natur an im und ist das edlest im ganzen leib und im menschen. (Bd. 1, S. 259)

Das Sichtbarmachen des Unsichtbaren ist die vernehmliche Aufgabe des Magiers bzw. Naturphilosophen. „Es ist ein groß, zu reden von den dingen, so ein krankheit machen eußerlich, gehört allein den magis zu auszulegen. dan die eußerlichen ding müssen innerlich werden. sol nun das beschehen, so muß die magia den grunt anzeigen und weiter kein ander facultas.“ (Bd. 1, S. 152) Dieser Auffassung liegt die Signaturenlehre zugrunde, wonach die Natur alle Geschöpfe zeichne. „dan nempt an ein exempel von dem menschen, das nichts natürlich in im ist, das da betreffe natürliche tugent, das nicht an im eußerlich gezeichnet sei.“ (S. 300) Entsprechend habe der erfahrene Arzt „so die natur auswendigen in zeichen fürlegt, auch erkennen was sie inwendigen bedeuten.“ (Bd. 10, S. 301) Im Text *Von den hinfallenden Siechtagen der Mutter (Hysterie)* heißt es: „dan do ist zu merken, das augen, oren etc. vil leiden von wegen des herzens anatomei und erscheinen gleich als were es der augen oder oren anatomei, so doch derselben anatomei nit angriffen; sonder allein aus bewegung des herzens werden auch die andern bewegt.“ (Bd. 8, S. 353)

Die Lehre von der natürlichen Magie ist im Werk des Paracelsus von grundlegender Bedeutung. Hierbei spielen die sympathetischen Wechselwirkungen zwischen allen Naturdingen eine zentrale Rolle. Der Mensch als Mikrokosmos korrespondiert deshalb mit der gesamten Natur. Diese vielfältigen magischen Korrespondenzen bedeuten zugleich die Herstellung eines höchst weitreichenden *sensus communis*, der nicht auf den Einzelorganismus und dessen Nervenmechanik beschränkt ist, sondern einen kosmischen Organismus im einzelnen Menschen anklingen läßt, sichtbar und fühlbar macht. Dieser kosmische Organismus – d. h. die Natur schlechthin – ist freilich in seinem Innersten verborgen, unsichtbar. Nur der Philosoph, der wahrhaftig gebildete („reine“ und „keusche“) Arzt kann diese unsichtbare Welt aus der sichtbaren erschließen. Er kann nämlich aus den Wahrnehmungen, die ihm sein *sensus communis* bietet, welcher ihn mit der verborgenen Natur vereint, die richtigen Schlüsse ziehen.

### Van Helmont: Die „Verkupplungen der Geister“

Wenden wir uns nun dem bedeutendsten Vertreter des Paracelsismus im 17. Jahrhundert zu, der die chemische Medizin aus dem Geiste der Alchimie begründete, nämlich Johann Baptist van Helmont (1579–1644), dem flämischen Arzt und Naturforscher. Sein Werk wird bis heute in der Medizingeschichtsschreibung auffallend unterschätzt. Auch wenn van Helmont die Mikrokosmos-Makrokosmos-Lehre mitsamt ihrer astrologischen Ausrichtung weitgehend ablehnt, hat er die Idee der natürlichen Magie auf die Funktionen des menschlichen Organismus angewandt und gegenüber Paracelsus verfeinert und intensiviert. Walter Pagel, der bedeutendste van Helmont-Forscher des 20. Jahrhunderts, hat die Naturauffassung van Helmonts als *vitalist monism* (Pagel, 1982, S. 118) bezeichnet. Auf allen Stufen der Natur – selbst bei den Mineralien – könne Leben beobachtet werden, das im Prinzip in allen Naturdingen stecke. In allen – auch in sog. toten Dingen – sei eine „innate sensation“ (*naturalis perceptio*) vorhanden, welche Sympathie wie Antipathie zwischen den Objekten verursache.

„Life“, then, embraces sensory power that starts at the lowest level of *naturalis perceptio* and ascends to a kind of ‚tissue-intellect‘. The latter enables a tissue or organ to judge or to „know“ what is good or harmful for itself and the economy of the organism as a whole. This discriminating virtue is intrinsic in the tissue and there is nothing structural or functional acting between tissues, notably no higher authority, such as a soul, or the nervous system serving as a regulator or transmitter of stimuli. The knowledge required is inherent in the local working-matter. ... Primitive perception, sense, and reactive response are common to all objects in nature. ... Yet blood itself is eminently alive in its own peculiar way. Though not sensitive to touch, it has a ‚sense‘ through which it co-operates harmoniously with the vital principle. It is alive qua sympathetic and „con-sensing“ with it – *sympathetice sentit*. (Pagel, 1982, S. 119)

Im folgenden wollen wir uns an einigen van Helmont-Zitaten in der grandiosen Barock-Übersetzung des Christian Knorr von Rosenroth (*Aufgang der Artzney-Kunst*, 1683) orientieren. Das Leben wird hier als eine „Verkupplungen der Geister“ bezeichnet:

Und weil das Leben nicht dem Körper zugehört ... Sondern ein Liecht ist / so aus der Gabe des Schöpfers herbei kommt und weit über die Art der Elementen und der Himmel geht ... sind also das Sehen / Schmecken / Riechen / Fühlen / und dergleichen Handlungen unmittelbare Würckungen des Lebens selber / welches durch seine Werck-Zeuge also spielt. Denn bey aller Empfindung ist vonnöthen / daß die Verkupplungen der Geister und die angenommene Gestalten der Dinge unmittelbar an das Leben selbst angefüget werden müssen ... (van Helmont, 1683, S. 498).

Die sinnliche Seele gebe den Sinnen ihr Licht und so empfinde sie „durch das Leben in den seelischen Geistern“. Damit wird eine Unmittelbarkeit postuliert, die eine Nervenmechanik mit ihrer Reizeitung überflüssig erscheinen läßt. Die sinnliche Seele

sieht also zum Exempel unmittelbar in dem Gesichts-Geist / der in dem Aug-Appfel wohnt, die gefasteten Gesichts-Gestalten (*species visibiles*.) Denn der Gesichts-Geist (*Spiritus opticus*) ist die daselbst gegenwärtige / sinnliche Seele selbst / welche der Sitz und die Dienstmagd ist des unsterblichen Gemüths. ... Dannenhero sind die Nerven nicht dazu dienlich daß sie die in der Empfindung empfangene Gestalten in das Gehirn bringen müssen: Sondern die in dem Gehirn erleuchteten Geister zu Erquickung und Stärckung derjenigen Glieder zu leiten und zu führen, in welche sie hinein versetzt werden. (S. 499; zum Verhältnis von sinnlicher Seele und unsterblichem Gemüt vgl. S. 188)

Weil die „Vielheit des eintzigen Gefühls [Gemeingefühl]“ auch unabhängig von den Nerven wahrnehmbar sei, könne es nicht auf das Gehirn und die Nerven reduziert werden. Denn Sinn und Empfindung hätten ihren Sitz in der „sinnlichen Seele“, „welche überall zugegen ist / und deßwegen auch am nächsten in dem eingepflanzten Geist der Glieder wohnt. .. Das Gehirn ist nicht der vornehmste Sitz oder Brunn-Quell des Fühlens.“ Das Fühlen z. B. müsse an seinem Ort entstehen, „und nicht erst nach gethaner Anmeldung im Kopf.“ (S. 503) Van Helmont entthront das menschliche Gehirn gewissermaßen von seiner Vorherrschaft zugunsten einer panpsychologischen bzw. naturphilosophischen Empfindungslehre, die *alle* Naturdinge umfaßt. Van Helmont behauptet, „daß auch in den unbelebten Dingen (Niederl. Die man unbeseelt und unempfindlich nennet) gleichwohl ein gewisse Art von Empfindung / Phantasie oder Einbildung ... wohnt“ (S. 588). In diesem Zusammenhang hebt van Helmont den Magneten besonders hervor, dessen Anziehung von Eisen z. B. er als gegenseitige Sympathie, ja, explizit als „Lust oder Liebe“ der beiden Körper (Magnet und Eisen) versteht. Diese „natürliche Liebe“ unterscheide sich freilich von der Liebe zwischen zwei Menschen, „wo oftmahls der eine liebet / und nicht wieder geliebet

wird: ... in der Natur ist auf beyden Seiten eine gleiche Liebe ...“ (S. 589). Die natürliche Magie läßt sich auch an folgendem Beispiel ablesen, in dem den heilsamen roten Korallen eine Empfindung zugesprochen wird: „die rothen Corallen würden nicht blaß werden / wenn sie von einem Weibe getragen werden / das Mutter-Beschwerung hat / und dessen Fleisch berühren; wenn nicht derselben Gebrechen von ihnen empfunden würde.“ (l. c.)

Sympathie setzt nach van Helmont Empfindung voraus. So schreibt er: „Daß aber nicht nur die Kräuter / sondern schier alle erschaffenen Dinge einen gewissen Schatten von Empfindung haben / ist sowohl aus der natürlichen Wiederwärtigkeit [Antipathie]/ als aus der natürlichen Verwandtschaft [Sympathie] (welche ohne Empfindung nicht bestehen können;) weitläufftig zu ersehen“ (S. 1016). Entsprechend bemerkt van Helmont zur Waffensalbe, die er zeit lebens als sympathetisch-magnetisches Kurmittel ansah: „Und ist demnach die natürliche Einbildung der Salbe / die Ursache dieser magnetischen Krafft / und die eigentliche Ursach der Heilung; nicht aber die Einbildung dessen, der die Salbe machet.“ (S.1042)

Van Helmont lokalisiert die Seele des Menschen in den Oberbauch, ins Hypochondrium. Dort regiere das „zweyherrige Regiment“ (*Duumviratus*) von Magen und Milz, dessen Funktion er in vier Punkten umreißt: Magen und Milz hätten (1) die „Herrschaft über den gantzen Leib“, (2) ihnen gehöre Phantasie, „eheliche Lust und dergleichen“ zu, (3) von ihnen komme Schlafen und Wachen und (4) daselbst sei die „Wohnung der Seele.“ (S. 857) So wohnt also der Lebensgeist (*Archeus*) in Milz und Magen und bildet so ein „zweiherriges Regiment“. Die Zusammenarbeit der beiden Organe begreift er als eine Art eheliche Paarung: „Denn ich mache aus dem Miltz und dem Magen gleichsam ein einzige Ehe und paare sie zusammen. Und zwar also und dergestalt, daß der Miltz soviel sey als der Ehemann in Betrachtung der ersten Bewegungen, und der Magen in Betrachtung der ersten Empfindlichkeit. Und ist also der Magen des Miltzes und der Miltz des Magens Vollkommenmachung ...“ (S. 829; vgl. auch S. 833) Milz und Magen paaren sich hier in dieser Darstellung als zwei seelische „Majestäten“ miteinander.

Die Metapher der Ehe, die ja in der alchimistischen Symbolik recht bekannt ist, benutzt van Helmont auch an anderer Stelle. Sie ist höchst aufschlußreich für sein Verständnis von Synästhesie, Sympathie und *sensus communis*, da sie – im Gegensatz zum Solipsismus eines Zentralorgans der Seele im Gehirn (wie bei Descartes oder Willis) – das innerliche Zusammenspiel, die gemeinschaftliche Aktion von sog. Geistern, Organen und Naturdingen in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt. Dies wird auch deutlich, wenn er das sympathetische Verhältnis von unsterblichem *Gemüth* und (sterblicher) *sinnlicher Seele* beschreibt:

weil dies beyde gleichsam in einer unzertrennlichen Eh mit einander stehen / und die sterbliche Seele ihr Leben allein von dem unsterblichen Gemüthe her hat / daß so oft die sterbliche Seele von vergänglichem / schädlichen und feindlich gegen sie handelnden Dingen etwas zu leiden hat, /

solches wegen der gleichmachenden Eh-Verbündniß ... auch das unsterbliche Gemüthe mit zu leiden habe. (S. 867)

## Schlußbetrachtung

Ich habe vor dem Hintergrund des Gegensatzes zwischen Anatomie und Alchimie eine physiologische von einer magischen Perspektive unterschieden (Nervenmechanik versus natürliche Magie). Begründet eine solche Gegenüberstellung auch zwei verschiedene medizinische Anthropologien? Tatsächlich gibt es zahlreiche Mischformen zwischen beiden Polen, was nicht verwundert, wenn wir uns klar machen, daß z. B. Paracelsismus und Galenismus nicht so scharf voneinander abgrenzbar sind, wie sich dies die Protagonisten eingebildet haben und manche Wissenschaftshistoriker heute noch glauben. Auch die Frage, welche Seite zum wissenschaftlichen Fortschritt beigetragen hat und welche nicht, kann aus heutiger Sicht weniger denn je eindeutig beantwortet werden. Es wäre absurd, Paracelsus gegenüber Vesal oder van Helmont gegenüber Willis ausspielen zu wollen. Aus heutiger Sicht sind die beiden Perspektiven gleichermaßen berechtigt. Sie begründen unterschiedliche Menschenbilder, die in der Folgezeit gegensätzlich erscheinen und doch epochal zusammengehören. Denken wir nur ans frühe 19. Jahrhundert, wo dem Zentralnervensystem bzw. Cerebralsystem (im Kopf), in dem der psychische Apparat, die Vernunftseele des Menschen zu hause schien, das autonome Nervensystem bzw. Gangliensystem (im Bauch) gegenübergestellt wurde, in welchem die romantischen Naturforscher und Ärzte die okkulte Natur in Form des unbewußten Seelenlebens (die „bewußtlose Seele“) vermuteten. So ist das Menschenbild eines Soemmerring oder Kant sicherlich grundsätzlich von dem eines Mesmer oder Gotthilf Heinrich Schubert verschieden. Das entscheidende Kriterium ist, ob das *sensorium commune* als der Treffpunkt der Sinneswahrnehmungen im Gehirn begriffen wird, oder aber als vielfältige Empfindungsstellen der verborgenen („okkulten“) Natur im Menschen, die ihn mit anderen Naturdingen sympathetisch korrespondieren lassen.

Der Unterschied zwischen der Nervenmechanik und der natürlichen Magie liegt darin, daß bei der Nervenmechanik der einzelne Organismus durch den *sensus communis* nicht aufgehoben wird und als solcher bestehen bleibt, während bei der natürlichen Magie der einzelne Organismus bzw. das Einzelorgan zugunsten einer Gemeinsamkeit mit anderen Naturdingen zurücktritt, und d. h. tendenziell mit anderen zu einer höheren Einheit verschmilzt. Insofern steht je nach dem das individuelle oder das kollektive Erleben im Mittelpunkt: Descartes oder van Helmont ist hier also die Frage. In letzter Konsequenz geht es um die Alternative (besser: Komplementarität) zwischen rationaler Verinnerlichung von Sinnesreizen sowie ihrer anschließenden Entäußerung im Individuum einerseits und einer Kooperation bzw. Verschmelzung von *archei* (Lebensgeistern) im

menschlichen Körper andererseits, die van Helmont als eine Art mystische Selbstanschauung der Natur begriffen hat.

### Literatur

- Boyle Robert: The Works. Ed. by Thomas Birch. Nachdruck der Ausgabe London 1772. Reprint Hildesheim: Olms, 1966.
- Clarke, Edwin/Kenneth Dewhurst: Die Funktionen des Gehirns. Lokalisationstheorien von der Antike bis zur Gegenwart. Aus d. Eng. übertr. und erweitert von Max Straschill. München: Moos Verlag, 1973.
- Descartes, René: Œuvres. Publ. par Charles Adam & Paul Tannery. Bd. 11. Paris: Cerf, 1909 (Traité de l'homme, S. 119–215; Les passions de l'âme, S. 327–497).
- Ficino, Marsilio: Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Hrsg. und eingel. von Paul Richard Blum. 3., verb. Aufl. Hamburg: Meiner, 1994 (Philosophische Bibliothek; Bd. 368).
- „Gemeinsinn“. In: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm u. Wilhelm Grimm. 4. Bd., 1. Abth., 2. Th. Leipzig: Hirzel, 1897, Sp. 3269–3270.
- [van Helmont =] Christian Knorr von Rosenroth: Aufgang der Artzney-Kunst. Mit Beiträgen von Walter Pagel u. Friedhelm Kemp. München: Kösel, 1971. (Reprint der Ausgabe Sulzbach 1683.)
- Isler, Hansruedi: Thomas Willis. Ein Wegbereiter der modernen Medizin 1621–1675. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 1965 (Große Naturforscher; Bd. 29).
- Kranz, M./P. Probst/A. von der Lühe: Sympathie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Bd. 10. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, Sp. 751–762.
- Lühe, A. v. d.: Synästhesie. In: : Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Bd. 10. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, Sp. 768–773.
- Maydell, A. v./R. Wiehl: Gemeinsinn. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter. Bd. 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, Sp. 243–247.
- Pagel, Walter: Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis. Wiesbaden: Steiner, 1962 (Kosmosophie; Bd. 1).
- Pagel, Walter: Joan Baptista Van Helmont. Reformer of science and medicine. Cambridge; London ...: Cambridge University Press, 1982.
- [Paracelsus =] Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus: Sämtliche Werke. 1. Abt. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften. Hrsg. von Karl Sudhoff. 14 Bde. München, Berlin: Barth, 1929–1933.

- Schott, Heinz: Das Gehirn als „Organ der Seele“. Anatomische und physiologische Vorstellungen im 19. Jahrhundert. Ein Überblick. *Philosophia naturalis* 24, 1987, S. 3–14.
- Schott, Heinz: Sympathie als Metapher in der Medizingeschichte. *Würzburger medizinhistorische Mitteilungen* 10, 1992, S. 107–127.
- Stahl, Georg Ernst: Über den Unterschied zwischen Organismus und Mechanismus (Halle 1714). In: Georg Ernst Stahl. Hrsg. von Bernward Josef Gottlieb. Leipzig: Barth, 1961 (Sudhoffs Klassiker der Medizin; Bd. 36), S. 48–53.
- „Sympathie“. In: Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. 2. Aufl. Berlin: Akademie Verlag, 1993, S. 1400–1401.
- [Zedler =] Zedler, Johann Heinrich: Grosses vollständiges Universal Lexicon ... 64 Bde., 4 Suppl.-Bde. Halle; Leipzig 1732–1754. Darin: „Sinne, Sensus“, Bd. 37, Sp.1691–1699; „Sympathie, Simpathie“, Bd. 41, Sp. 744–750.
- Zeuch, Ulrike: „Ton und Farbe, Auge und Ohr, Wer kann sie commensurieren?“ Zur Stellung des Ohrs innerhalb der Sinneshierarchie bei Johann Gottfried Herder und zu ihrer Bedeutung für die Wertschätzung der Musik. *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 41, 1996, S. 233–257.