

Dietmar Kamper und Christoph Wulf

Vexierbild und transitorische Metapher

Die Seele als das Andere ihrer selbst

I.

Wer heute von der Seele spricht, erregt Verwunderung. Bedient er sich nicht eines veralteten Begriffes, der längst durch neue präzisere Vorstellungen und Begriffe ersetzt worden ist? Auf den ersten Blick könnte es so scheinen. Doch eine genauere Betrachtung enthüllt den Irrtum. Statt eines besseren Verständnisses hat die Präzisierung der Begriffe eher dazu geführt, daß sich das als „psyche“, „anima“, „Seele“ in der europäischen Geschichte Bezeichnete immer mehr dem Verstehen entzogen hat. Daher ist hier von der „erloschenen Seele“ die Rede, deren Spuren jedoch noch nicht vollends verschwunden sind. Im Rahmen historisch-anthropologischer Arbeit gilt es, das Aufflackern, das Leuchten und das Erlöschen der Seele im Verlauf der abendländischen Geschichte zu rekonstruieren, ohne der Nostalgie zu verfallen. Wie kann man heute von der Seele sprechen? Entzieht sie sich nicht dem identifizierenden Zugriff? Muß man daher nicht eher anstatt von ihr von etwas anderem reden: vom Körper, von den Sinnen, vom Heiligen, vom Schönen, von der Liebe, vom Schweigen – und im Sprechen von diesem Anderen deutlich machen, wie die Seele, ohne instrumentalisiert oder funktionalisiert zu werden, erscheint und wirkt? Wenn die Seele die Wirkung des Verlustes der Transzendenz in der Immanenz darstellt, dann würde ihr Erlöschen die vollständige Immanenz der Welt bedeuten.

Die Rede von der Seele hat schon immer Metaphern hervorgebracht. In Betracht kommen: Brücke, Bogen, Pfeil; die Schlange, das Einhorn, die Amsel; Gast und Schmetterling, Odradek; das Fließen, das Feuer, das Wasser, die Luft; Atem, Sprache, Musik; das Unbewußte, der Traum, die Passage; das unumgängliche Paradox, die reißen Bewegung, die sterbende Zeit. Die Seele selbst ist eine Metapher und damit ein Effekt der Rede. So ist sie in eine lange Kette von metamorphotischen Metaphern verwickelt, die sich diskursiv ausgelegt hat: symbolisch/allegorisch, literarisch, philosophisch, wissenschaftlich. Das entspricht den vier in diesem Band behandelten Dimensionen in umgekehrter Reihenfolge: Mythos, Kunst, Geschichte, Disziplin. Metaphorisch gesprochen verweist die Seele auf den Menschen und über ihn hinaus, auf den Anderen; sie bezieht sich auf die Dinge und

transzendiert sie. Verweilt sie an einem Nicht-Ort dazwischen? Alle Versuche, die Seele über ihre Metaphorik hinaus zu orten oder gar dingfest zu machen, sind gescheitert. Erinnerung sei an die Vorstellungen von der Seelenwanderung, an Bemühungen, sie bestimmten Organen des Körpers zuzurechnen: dem Bauch, der Zirbeldrüse, oder an die Versuche, sie zwischen den Körpern oder gar bei Dingen zu lokalisieren. Von diesen Vorstellungen, von denen noch im einzelnen die Rede sein wird, wird sie gejagt und verfolgt, so daß ihr nur ein beschleunigter Rückzug bleibt, der sie schließlich in den Städten verschwinden läßt, in denen sie allerdings durch ihr Fehlen weiterwirkt. Dann wird von einer „leeren Stelle“, vom „Anderen Zustand“, von einem geschichtlichen „Plusquamperfekt“ gesprochen.

8 Die gegenwärtige Rede von der Seele ist also hauptsächlich eine Fehlanzeige. Es gibt sie nicht, es gibt sie keineswegs außerhalb der Sprache und der Schrift. Eine solche Einsicht aber deutet auf eine „Realität des zweiten Blicks“, für die immer mehr Zeitgenossen sensibel werden. Der vorgelegte Band hat die Absicht, diese Sensibilität zu stärken: jenseits der Trauer um das Verlorene die Trauer selbst nicht für verloren zu halten.

II.

Auf der Suche nach einer Darstellungsform, die im Rahmen einer transdisziplinären historischen Anthropologie versucht, die Spuren der Seele in Wissenschaft, Geschichte, Kunst und Mythos nachzuzeichnen, ergibt sich für diesen Band eine Gliederung in vier Dimensionen

1. Disziplin: der kurze Prozeß der Psychologie
2. Geschichte: die lange Herkunft der Psyche
3. Kunst: die schöne flüchtige Seele
4. Mythos: der unstillbare Rest

Die Anordnung der Beiträge folgt dem Krebsgang, rückwärts von vermeintlicher Gegenständlichkeit zur offenbaren Rätselfigur, die aus chaotischen Frühzeiten der Zivilisation stammt und schon ebenso aufschlußreich wie verschleiernd ist. Die Seele war stets zweideutig. Sie hatte und hat den Charakter eines Fabelwesens. Sie ist Legende; sie kann als europäisches Großereignis von ihrem Erlöschen her gelesen werden.

1. Der das **Disziplin**-Kapitel eröffnende Beitrag konstatiert den Verlust der Seele in der Psychologie (Michael Sonntag). Danach läßt sich die Geschichte der Psychologie als eine Geschichte der Entfernung

der Seele und ihrer Entsubstantialisierung begreifen. Die Entwicklung hat mehrere Höhepunkte, zunächst im 18. Jahrhundert in der Trivialisierung der Seele zu vielen kleinen Seelen-Vermögen und inneren Tatsachen und später im 20. Jahrhundert im Behaviorismus mit seinem monologischen Wissenschaftsverständnis, seinem Methodenzwang und seinen inhaltlichen Reduktionen. Hier werden nur noch Wirkungen untersucht. Der Erfolg gilt als Bestätigung. Die Inthronisierung des Funktionalismus und Instrumentalismus ergeben sich zwangsläufig. Die Universalien der Psychologie feiern den Substanzverlust der Disziplin.

Mit dieser Entwicklung einher geht die Konstituierung eines Marktes für psychologische Güter durch Dienstleistungsbeziehungen (Robert Castel). Er erscheint als Ergebnis des Übergangs vom religiösen zum psychologisch-therapeutischen Paradigma, das auf die Herstellung der inneren Ökonomie zielt. Ein „Reparaturmarkt für verwundete Seelen“ entsteht, der die Notwendigkeit psychischer Behandlung voraussetzt und der die dazu erforderlichen Fertigkeiten und Techniken von Spezialisten anbietet. Psychische Gesundheit wird zur Ware. Man arbeitet an der Wiederherstellung bzw. Erhaltung der Normalität und an der Entwicklung von Normalitäts-Profilen. Ein psychisches Wachstumsmodell gibt dafür die Norm an.

Um die Psychologie zu Hilfe zu rufen, muß der Mensch regrediert und zerstört sein (Bernhard Dieckmann). Dem entspricht, daß die Psychologie nicht die Seele, sondern nur die Psyche kennt; letztere erscheint in dem Augenblick, in dem das Leibliche zum bloßen materiellen nicht beseelten Körper wird. Daher ist auch nur das Psychische, das eine „konformistische Funktion der Realität als Prinzip“ darstellt, erforschbar. Da sich der transzendente Charakter der Seele nicht mit dem Wissenschaftsbegriff der Disziplin verträgt, behauptete die Psychologie den Tod der Seele nicht als Konsequenz, sondern als Prämisse. Die Psyche ist ihr ein eigener Immanenzzusammenhang, der vermeßbar und behandelbar ist. Die Psychologie will beweisen, daß der glückliche Mensch die Spannungen seiner Seele überwinden kann und hofft, daß das Beweisbare bzw. Bewiesene eintreten wird. Nur was wahrnehmbar und beweisbar ist, ist für diese Wissenschaft existent. Daher ist auch das Ungewisse, das Dazwischen nicht ihr Thema.

Das gilt sogar auch noch für die Psychoanalyse. An ihrem Beispiel wird zwar deutlich, daß das ausgehende 19. Jahrhundert die Seele als kranke und damit als Produkt einer bestimmten politisch-gesellschaftlichen Situation, wie sie sich im Österreich der Jahrhundertwende entwickelt hat, in den Blick bekommt (August Ruhs).

„Die Zeit bewegte sich... Man wußte bloß nicht wohin“ (Musil). Freud war es, der im Wien dieser Jahre begann, das bürgerliche Subjekt über sich aufzuklären und es damit jedoch in neue Verstrickungen zu stoßen.

Diese Spur wird am Beispiel des Traums weiterverfolgt (Norbert Bolz), der das Wirklichkeitsbewußtsein der Neuzeit verunsichert. Erst Freuds Konzeption der Seele als Apparat verschiedener Instanzen und seine Lehre vom Arbeitscharakter der Psyche beruhigt wieder. Das Ganze des Traums ist das Unwahre, seine Wahrheit wird erst durch Deutungsarbeit, in deren Verlauf das Traumganze zerstückelt und neu zusammengesetzt wird, und durch Übersetzung herausgearbeitet. Der Traum ähnelt einer Schreibszene; er erscheint jedoch nicht als selbst geschriebenes eigenes Produkt, sondern in eigentümlicher „Seelenfremdheit“. Wer ist der Autor des Traums? Wer entziffert seine Schrift, die Zeichenbeziehungen zwischen seinen Elementen? Seelenschreibmaschine! Nach Freud muß der Traum „wie ein heiliger Text“ gelesen werden. Jedes Zeichen ist wichtig. Seelenarbeit ist Arbeit am Text. „Die Logik des Unbewußten kann erst geschrieben werden, wenn die Seele erloschen ist.“ Dies gilt nach Benjamin für den Traum der Geschichte, den Benjamin in den Pariser Passagen erfährt. Archäologie der Seelenschicksale ist Aufgabe. Im Tiefschlaf versäumt das Kollektiv die Veränderungen der Welt. Von der Seele finden sich nur noch Souvenirs. „Modernität erscheint als geschichtsbildende Traumform der Zeit“. Dies ist ein erwachendes Erinnern, das begreift, was uns zustößt. Das 19. Jahrhundert ist für Benjamin Zeit(t)raum. So gehen im Traum Alp und Befreiung ineinander über. Der Traum vom Untergang des Abendlandes ist Spenglers Vision. Gibt es ein Erwachen? Auch Jünger ist von diesem Traum fasziniert. „Wir scheitern nicht an unseren Träumen, sondern daran, daß wir nicht stark genug geträumt haben.“ Wer träumt, ist ein Souverän des anderen Schauplatzes. Doch diese Träume sind kaum mehr analytisch aufklärbar. Sie sind die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung – auch dort, wo sie Vernichtung ankündigen.

Nicht nur die Psychologie und die Psychoanalyse haben Schwierigkeiten mit der Seele. Nicht anders geht es der Sportwissenschaft und der Erziehungswissenschaft. Das Verhältnis von Körper und Seele bei den Athleten verweist auf ein Zusammenspiel von Einbildungskraft und Sprache und öffnet den Raum der Wünsche (Gunter Gebauer). Der Körper ist der Widerschein eines anderen Begehrens, das sich auf den Bereich richtet, den man als Seele bezeichnet. Die Liebe des Athleten zu seinem Körper zielt auf die allmähliche Verwirklichung seiner körperlichen Möglichkeiten. Sie hat ihren Ursprung im Mangel und im Begehren des Anderen und sei es des den Sportler bewun-

dernden Kollektivs. Der Athlet tut alles ihm mögliche, um sich an die Stelle des Leitbildes zu setzen. Die Konkurrenz erhöht seinen Wert. Das Begehren des Sportlers ist auf sich selbst gerichtet. Darin besteht sein Narzißmus. Die Zurückweisung des Begehrens des Zuschauers ist das Ergebnis. Daß die Seele der einzige Gegenstand ist, den man allein durch die Rede besitzen kann, zeigen die bekannten Verführungsromane. Ihre Charakteristika: eine moralisch verwerfliche Falschheit des Diskurses und der Verzicht auf den begehrten Besitz, der als Besessener seinen Wert verliert. Die Verführung gelingt, wenn sich die Verführte in ein für sie entworfenes Idealbild verliert, bei dessen Verwirklichung sie sich so verhält, wie es der Verführer für sie vorgesehen hat. Nach diesem Modell arbeitet auch die Pädagogik seit Rousseau, die moderne Kunst der Verführung – der Personenformung. Ebenso vollzieht sich die Arbeit an Athleten, die wie die Selbsterziehung in der Arbeit an sich selbst mündet. Auch hierin gibt der moderne Leistungssport das Vorbild für die Jugend. Zielsetzen und Zielerreichen strukturieren in beiden Fällen das Leben.

Ließ sich soeben Seele als der nicht greifbare Ort des Begehrens des Anderen begreifen, so geht es nun um das vieldeutige Verhältnis von Seele und Kind. Kinder sind „Seelengestalten“ – Schmetterlinge (psyche). Doch was ist die Seele? Liegt sie im Menschen oder außerhalb seiner? In einigen Kinderspielzeugen scheint sie fast sinnlich greifbar zu sein; in der „Puppenseele“ (Rilke) entzieht sie sich jedoch dem Zugriff (René Schérer/Guy Hocquenghem), sie meint etwas, das Paradoxa vereint und über sie hinausweist. Ein Übergangsobjekt, das zwischen den Subjektiven und den Objektiven intermediär ist – eine Illusionsfläche, ein ursprünglicher Ort, von dem ausgehend eine „direkte Fläche“ entsteht, die der Schnittpunkt der Frage nach der Sache und der nach dem Menschen ist. Ist diese der organlos gewordene Körper, der eine „Oberfläche der Verschiebung“, der das „Immanenzfeld des Wunsches“ geworden ist? Jedenfalls löst dieser Begriff die magischen Fähigkeiten der Seele als Fetisch und Übergangsobjekt zu einer „Karte der Intensitäten“ auf. Seele und Körper werden in der unbegrenzten Welt der Seele ununterscheidbar. Allegorische Seele: hier ist der Körper Hieroglyphe der Seele, nicht ihr Symbol und schon gar nicht ihr Grab.

Die Nicht-Feststellbarkeit der Seele ist auch Thema der pädagogischen Unterhaltung über die Einschulung Ludwigs (Konrad Wünsche). Indirekt ist hier der Zugang. Von der Seele ist nicht die Rede. Dennoch scheitern an ihr gutmeinende pädagogische Theorien – so unterschiedlich sie auch sind. Lediglich in der Erzählung schimmert etwas durch, daß sich als die Seele des Kindes begreifen läßt, das auf der Flucht ist, das nur in Erscheinung tritt, indem man von etwas

anderem redet, etwas, was sich im Handeln der Kinder ausdrückt, ohne mit ihm identisch zu sein, was in ihrem Sprechen erscheint, ohne in ihm aufzugehen.

2. Während zunächst der Versuch und die Unmöglichkeit, die Seele zum Gegenstand einer Disziplin zu machen, Thema war, gilt es nun an ausgewählten Beispielen zentrale Aspekte der **Geschichte** der Seele zu erarbeiten. Eröffnet wird dieser Abschnitt durch eine Darstellung indischer Seelenvorstellungen (Christoph Wulf), bei der sich der Autor weitgehend der Deutungen enthält – eine Erzählung aus einer anderen Kultur, in der viele Elemente der Seele aus der abendländischen Geschichte auftauchen, andere sich hingegen neu zeigen: Zentral sind hier die Fragen nach der Beziehung zwischen Einzelseele und Universalseele, dem Stoff der Seele, dem Verhältnis von Körper und Seele und dem von der Seele und den Elementen. Seelische Entwicklungszustände werden bestimmt, in deren Rahmen der Seele die Aufgabe zugeschrieben wird, sich höher zu entwickeln. Ziel dieser Entwicklung ist die Erlangung eines höheren Wissens und die auf verschiedenen Wegen erreichbare Erlösung. Radikal wird hier die Bildbarkeit der Seele betont.

In Indien, im Abendland und in anderen Kulturen beschäftigt die Frage nach dem Sitz der Seele die Menschen bei ihrem Versuch, ihrer ansichtig zu werden (Rudolf zur Lippe). Der Seelenvogel Altägyptens war eine Verkörperung der menschlichen Belebtheit außerhalb des menschlichen Körpers. Auch die ägyptische Psychostase findet ihre Fortführung in den christlichen Vorstellungen vom Jüngsten Gericht. Die Vorstellung, die Seele in bestimmten Organen des Körpers zu lokalisieren, also die Konzeption der Organseele, findet sich in vielen Kulturen. Vorstellungen vom Atem- bzw. Hauchcharakter der Seele überwiegen. Was man am Beispiel indischer Seelenvorstellungen sehen kann, bestätigt sich auch hier: statt einer Seele gibt es eine Vielzahl von Seelen. Ihnen ist ihre Unbestimmtheit im Vergleich zur christlichen Einzelseelen-Konzeption gemeinsam.

Von der christlichen Einzelseele unterscheidet sich deutlich die aristotelische Seelenvorstellung, die von einer Verdopplung des Organismus ausgeht, bei der jeder Teil vom anderen trennbar ist (Thanos Lipowatz). Der Grund für die Verdopplung wird in der Notwendigkeit der menschlichen Selbstbeherrschung gesehen, bei der ein Teil über den anderen Teil des Menschen herrschen soll. Die Seele ist der Garant der Selbstbeherrschung und Selbstgenügsamkeit und damit der Gottähnlichkeit des Menschen. Aristoteles sucht eine strukturierte Einheit der Seele, in der das Viele aufgehoben ist. In seiner Ethik schließt er die mit der Seele bezeichneten irrationalen Ele-

mente des Menschen aus. Ethik gehört in den Bereich des Ideals und seiner Erkenntnis. Die Handlungen des Menschen sollen mit dem orthos logos konform sein. Von einer vegetativen wahrnehmenden bzw. bewegenden und bewegten Seele unterscheidet Aristoteles den vernünftigen Teil der Seele, der die praktische Vernunft, die Imagination und die praktischen Urteile umfaßt. Erst das Christentum konstituiert die Seele als das Andere, das „Anders als Sein“ und gelangt damit partiell aus der Falle der Verdopplung heraus.

Wie schon Freud so spricht auch Lacan über die Seele in verräumlichenden Begriffen (Walter Seitter). Er entwickelt eine Topologie des Subjekts, die durch die Einführung des Anderen erweitert wird. Er verwendet Graphen, schriftgeschlossene und schriftlose Zeichen, um Wohnverhältnisse darzustellen. So bewohnt der Mensch die Sprache und die Sprache den Menschen, ohne daß dieses Verhältnis einfach reziprok wäre. Vielmehr ist die Reziprozität unklar. Statt von Psychologie spricht Lacan von Topologie und Ökologie und präzisiert damit die Differenz zur sogenannten wissenschaftlichen Psychologie. Die menschliche Seele wäre vielleicht am ehesten der Ort, der von autonomen äußeren Mächten bewohnt ist – von Dämonen, guten oder bösen. Das Problem heute liegt darin, daß die Seelen unbewohnbar geworden sind und darunter leiden, ohne daß sich dieses Leiden einfach durch Vertreibung beenden ließe. Seele und Mächte sind einander äußerlich; Pathologie ist Topologie.

Statt von einer unsterblichen Seele geht Nietzsche von einem Aggregat vieler kleiner Seelen aus, von der Vielheit der inneren Zustände. „Ich bin viele“ – ein Seelenleben, das sich als „Wahnsinn mit Methode“ kennzeichnen läßt (Martin Reuter). Doch eindeutig sind Nietzsches Aussagen auch hier nicht. Mal heißt es „Leib bin ich und Seele“, dann wieder „Leib bin ich ganz und gar“ oder „es gibt keine Seele“. In Nietzsches Denken ist der Mensch Chaos. Seine Demaskierung ist angesagt. Einheitlichkeit und Systematisierung sind unmöglich. In der Einsicht in die Uneinheitlichkeit und Widersprüchlichkeit der individuellen Seele und der „Zeit-Seele“ liegt ein spezifischer Beitrag Nietzsches zur Geschichte der Seele.

Nicht weniger radikal hat Wittgenstein gesehen, daß der Mensch sich täuscht, wenn er von der Seele redet. Am Beispiel der Philosophischen Untersuchung 293 wird der Frage nachgegangen, woher wir wissen, was in der Schachtel des Anderen enthalten ist (Manfred Geier). Die einen gehen davon aus, daß dies nicht gewußt werden kann. Doch schließt die Privatheit des Besitzes den anderen als Eigentümer nicht aus. Daher gehen andere davon aus, daß Verhaltensweisen Indizien dafür sind, was immer schon mit „mentalistischen Be-

griffen“ sinnvoll und allgemein verständlich bezeichnet wird. Nach Wittgensteins Auffassung gehört es nicht zum Sprachspiel, zu wissen, ob die Schachtel Etwas oder Nichts bzw. ob sie die Seele enthält oder nicht. Für Wittgenstein gibt es keine Privatsprache. Sein Schachtelbeispiel ist ein Argument gegen den Solipsismus, der die Privatheit der Empfindungen, ihrer sprachlichen Beschreibung und ihrer Bedeutung behauptet. Wittgenstein weiß, daß das Sprechen von der Seele ein Sprachspiel ist; so räumt er nicht die Seele, sondern die Mißverständnisse über sie weg. Er zertrümmert das Bild einer solipsistischen Grammatik, um gerade so das seelische Ereignis in seiner Besonderheit zu retten.

Diese Dimension abschließend wird die bereits angesprochene Frage nach der Weltseele aufgegriffen (Michel Tibon-Cornillot). Unter Rückgriff auf Platon und andere zentrale Positionen wird die Weltseele als „autonome, spirituelle nicht auf die Welt in ihrer materiellen und lebendigen Unterschiedlichkeit rückführbare Substanz“ begriffen und ihre Bedeutung am Ende des 20. Jahrhunderts untersucht. Einschneidend für das weitere Verständnis sind die Herstellbarkeit stellarer Temperaturen und der „metadarwinistische Sprung“, die heute mögliche Beeinflussung der Entstehung von Leben durch menschliche Lebewesen. Davon ausgehend wird die Frage gestellt, ob es metahumane Finalitäten gibt. Möglicherweise beschleunigt die Fähigkeit des Menschen, in die Strukturen des Lebens einzugreifen, gerade durch die Verschiebung der Wissenskstitution und die mögliche Transformation des Menschen die Herrschaft der Nicht-Herrschaft und damit das Verschwinden des Menschen. Anzeichen für eine Dezentrierung und Verschiebung der Herrschaft sind heute kaum übersehbar. Wie die Hyperentwicklung bestimmter Organe den Untergang mancher Tierarten beschleunigt hat, so könnten die nun möglichen Eingriffe auch den Untergang des Menschen oder wenigstens des „klassischen Menschen“ bewirken. In jedem Fall stehen wir vor ganz neuartigen Einwirkungen der Biosphäre auf den Menschen und seine Geschichte. Vielleicht wird eine bis hierhin nicht für möglich gehaltene Selbsttransformation des Menschen die Antwort auf diese Situation sein.

3. Seit den Anfängen der europäischen Kultur sind **Kunst** und **Künstler** von der schönen flüchtigen Seele fasziniert. Seit den pythagoräischen Vorstellungen von der Harmonie der Sphären, die sich in der menschlichen Seele spiegelt, und in besonderem Maße seit der klassisch-romantischen Epoche gilt die Musik als Kunst der Seele (Reinhard Kapp). In der Klassik materialisiert sich die Seele in der Musik, bildet mit ihr ein Amalgam, das dem Selbstverständnis des bürgerlichen Subjekts entspricht und für das Espressivo ein be-

sonderer Ausdruck ist. Die klassische Auffassung, daß der Takt die Seele der Musik sei, verschwindet in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Jetzt wird die Melodie als Seele der Musik entdeckt. Die Musik kann sich jeder Regung anpassen. Galt das *Espressivo* bis dahin als eine allgemeine Vortragsweise wie das *dolce* und das *animato*, so wird es nun zur mystischen Vereinigung von Ton und Musik. Partituren werden wie Texte gelesen. Man interpretiert genau und will dadurch frei für den Ausdruck werden. Im 20. Jahrhundert wächst das Mißtrauen gegen das *Espressivo*. Man beginnt, die alte Musik aus der Perspektive der neuen zu interpretieren. Die Unmittelbarkeit der Seelensprache gilt nun als nicht produktiv gemachtes Erinnerungsvermögen. Cages Auffassung, daß der Ton die Seele eines unbelebten Objektes sei, bedeutet endgültig das Ende des *Espressivo*. Von nun an wird eine nichtintentionale Expressivität angestrebt. Musik fördert heute Innenwelten, doch keine Seele mehr zutage.

In der Gartenbaukunst hat der *genius loci* stets eine entscheidende Rolle gespielt (Philippa Comber). In den Gärten wird der Ort Ausdruck der Beziehung zwischen der Physis und dem Transzendenten. Der *genius loci* bestimmt Charakter und Funktion des Gartens: Lustort, heiliger Ort, irdisches Paradies oder Zufluchtsstätte vor den Sorgen des Alltags. In den englischen Gärten des 18. Jahrhunderts gilt die Natur als wild; der Garten ist nicht mehr die Umrahmung der mittelalterlichen Seele, sondern bietet die Möglichkeit zur Expression. Die Seele wird zur Wanderung eingeladen. Mit der Landschaft und wie diese wird die menschliche Sensibilität geformt. Natur und Landschaft werden zu Seelenspiegeln.

Wie die Gartenbaukunst die Natur zur Ausstellung bringt, so werden Dinge im Museum und bei Installationen ausgestellt. Dinge, die uns überleben, bis sie selbst sterben (Michael C. Glasmeier). Zugrunde liegt diesem Umgang mit den Dingen die Akzeptierung der einmaligen Seele der Dinge. Wie das Auge gilt es die Seele einzustellen, um die Seele der Dinge zu beleuchten. Zeigen nicht Melvilles Erzählung vom Apfelholztisch diesen als einen Tisch, der durch einen Käfer beseelt ist? Das Ticktack des Käfertisches als Vanitas-Musik. Marcel Duchamp erfand 1916 einen Gegenstand „mit geheimnisvollem Geräusch“, das aus seinem Inneren drang, ohne sich erklären zu lassen: Seelenmusik. Auch Giacomettis „abscheuliches Objekt zum Wegschmeißen“ enthält Verweise auf eine etruskische Leber, die als der Sitz der Seele galt, und wird so zum Hinweis auf die Seelenhaftigkeit der Dinge. In den Museen überdauern die Dinge, deren Bedeutung wächst. Sie erzeugen im Menschen Scham über seine Produktivität. Obwohl die Bedeutung der Dingwelt steigt, werden die Dinge negiert. Künstlerische Installationen versuchen den Dingen

wieder eine Stelle zu geben. Gerade die Namenlosigkeit vieler installierter Dinge verweist auf ihre Seele. Die Dinge sperren sich gegen ihre Lesbarkeit. Kafkas Odradek gewinnt durch die Dunkelheit seines Namens Unsterblichkeit. Bei Installationen bestimmt der Ort (nach Rilke) die Melodie der Dinge, ihre Seele.

Die Seele – „eine Flamme zwischen Nichts und Etwas“. Das ist eine für die Frühromantik einleuchtende Bestimmung. Deshalb verwundert es umso mehr, daß der Begriff „Seele“ in den frühromantischen Schriften kaum auftaucht (Winfried Menninghaus). Sein Fehlen deutet darauf hin, daß Vorstellungen von Seele selbstverständlich sind und wegen ihrer Selbstverständlichkeit und ihres tragenden Charakters im Dunkel bleiben. Nur die Seele oder der Geist und auch nur sie können erscheinen. Die Seele selbst ist daher ein Nicht-Ort. Erst im Sprechen bilden sich Bedeutung und Geist. Das Paradigma der Repräsentation gilt nicht mehr. Der Buchstabe vollbringt eine Schöpfung aus dem Nichts: „Mysterium der Grammatik“ (Novalis). Die Seele ist nur „im Flammenspiel zwischen *dem unmöglichen Ort ihres ‚Sie-selbst-Seins (Nichts)‘* und ihren Verkörperungen in Leib, Sprache und Verhalten (Etwas).“ Eine Bestimmung, die Überlegungen Wittgensteins vorwegzunehmen scheint.

In einem *Bildessay* zeigen Künstler, daß die Selbstthematization seit dem Beginn der ästhetischen Moderne ein vielfältiges Gespür für das Erlöschen und Wiederaufflackern der Seele bewirkt hat.

Für Musil ist die Seele der „Andere Zustand“, gegen den der Schriftsteller anschreibt (Jürgen Galow). Man hofft im Geist des Nachsetzens, der einer der Versprachlichung der Welt ist, von der Seele empfundene Bilder gegenwärtig zu halten. Am Beispiel des „Übergangs“ von der Nachtigall zur Amsel mit Hilfe des Denkens wird dies in Musils Erzählung deutlich. Durch die Sprache erfolgt eine Urbansierung der Seele. Im Kern des Augenblicks wird ein Gefühl der Vergangenheit erfaßt. Haltloses Schwimmen im Raum, Verbot von Eindeutigkeit. „Die wirkliche Zeit ist das Pulsieren der Ewigkeit.“ Schreibend versucht der Schriftsteller diesen Prozessen Ausdruck zu verleihen.

„Seele“ ist eine Metapher für den „Anderen Zustand“. Sie hat kein zu Hause, sondern nur ein Als-ob-zu-Hause (Wolfgang Kaempfer). Sie sucht nicht das Bekannte, sondern das Fremde. Sie wird angezogen von den ins Abseits geratenen Dingen. Sie vagabundiert; sie ist funktionslos. Sie ist Odradek (Kafka), ein Wesen, das seine Existenz verloren hat und doch weiterbesteht, in der Isolierung, in der Collage. Sie ist eine Leerstelle, ein Zwischenspiel, ein Gespenst. Wenn die Seele

nicht mehr in der Welt ist, wird diese immanent und damit endlich; Entzauberung und Entfremdung sind notwendige Folgen.

4. Neben der Kunst ist der **Mythos** einer der Nicht-Orte der Seele, an dem sie wirkt, ohne faßbar zu werden. Auch die neueren Versuche der Mythenanalyse, die den Mythos als Traum begreifen, in dessen einzelnen neuzusammengesetzten Elementen die Wahrheit liegt, haben die Sensibilität für die Bewegungen der Seele erhöht. Im Märchen von „Amor und Psyche“ und in seiner Interpretation wird dies deutlich (Gerburg Treusch-Dieter). Parallelen zum Demeter- und Kore-Mythos werden greifbar. Parallelen zu vielen Volksmärchen liegen auf der Hand. Verschiedene Mythologeme kommen ins Spiel. Die Vermählung der Jungfrau mit dem Drachen, die Unterweltreise der ihren Geliebten suchenden Jungfrau, das für die Jungfrau geltende und von ihr verletzte Verbot, nach der Gestalt ihres Gatten zu fragen, die sich im Ungeheuer verbergende Gestalt eines Gottes. Raub, Gefangenschaft, Tod/Vergewaltigung der Psyche, der „neuen Venus“, die das Opfer, der Brennstoff ist, auf den die Flamme des Eros angewiesen ist. Verschleierung dieser Abhängigkeit und allmähliche Umwandlung der Opferordnung in die neue Schuld- und Strafordnung. Psychisches Leben beginnt mit dem Tod und endet mit der Unsterblichkeit. Psyche, der Schmetterling wird geopfert; doch bleibt er innerhalb der neuen Schuldordnung erhalten.

Wie der Schmetterling Gast auf den Blüten ist, ist die Seele Gast auf Erden (Hans-Dieter Bahr). Als solcher ist sie nicht Teil der Gemeinschaft, aber auch nichts Fremdes, sondern dazwischen. In der römischen Antike ist der hospis Gast und Gastgeber, ein Zwillingsskreis, wie die Welt und der Leib Herbergen der Seele. Der Gast ist weder er selbst als Subjekt noch ist er Stellvertreter eines anderen. Als Botschafter ist er die Botschaft selbst. Herbergen bringen den Gast zum Verschwinden. „Ich wandere aus diesem Leben fort als wie aus einer Gast-Herberge, nicht aus eigenem Haus“ (Cicero). Leib und Seele sind noch zwillingshaft austauschbar. Später erst werden sie unterscheidbar. Eine Zweiheit entsteht. Nicht als Lebender, nur als Toter ist reine Selbsterkenntnis nach Sokrates möglich. Der Ort der reinen Erkenntnis ist die Unterwelt, die ihre Schatten in die Welt der Sterbenden zurückwirft. Der Tod ist nicht die Trennscheibe, sondern der Filter. Da die Seelen auch körperhaft gedacht werden, sind die Begierden unsterblich; sie zielen allerdings auf den Tod des Begehrens, auf die reine Erkenntnis. Erst Aristoteles reinigt die Seele vom Begehren und läßt nur Geistiges überleben – als durch sich selbst lebende Substanz. Doch führt diese Verneinung des Todes nicht zur früheren Unsterblichkeit zurück. Allmählich konstituiert sich das Ich. Sein Ursprung ist das Unzugängliche des Anderen, die Alternitas des

Ego. Wie sich in der Gegenwart die Vergangenheit konstituiert, so konstituiert sich im Ego das Fremde. Das gastliche Ich spürt die Fremdheit des Anderen. Das Ich spaltet sich vom „Strom des Erlebens“; Freiheit wird möglich. Nach Kant sind wir uns als Erscheinungen gegeben; die Affizierung der Sinne wäre dann das Apriori aller möglichen Aprioris. Die Welt der Erscheinungen blickt uns an, bevor wir sie anblicken. Diese Affizierung ist der Ur-Sprung des Daseins aus Abwesenheit. Der Schrecken darüber bringt das Bewußtsein hervor. Das heißt, das Subjekt ist schon vor seiner Herkunft anwesend; seine Herkunft kommt als Schrecken auf es zu. Das Subjekt ist nichts Gegebenes, sondern nach Nietzsche etwas Hinzu-Erdichtetes. Wo sie rein sein will, wird sie zum referenzlosen Namen. Dem Ich ist nur die Welt begreifbar, die das Ich begleitet – Gäste, Schmetterlinge...

Die Seele ist eine Figur des Exils, der Transzendenz; sie ist Parzelle und Metapher des Göttlichen, Form eines höheren Strebens (Jean Baudrillard). Sie lebt im Exil in der Immanenz eines zufälligen Körpers. War sie einst eine Opferseele, wurde sie im Abendland eine spirituelle. Die Seele ist eine Herausforderung Gottes und der Welt. Das Exil ist eine territoriale Figur, eine transzendente Figur, die in der Deterritorialisierung verschwindet. Sie hat sich in das Versagen der Programme, in die verborgene Unordnung, die verborgenen Spielregeln und in das Schweigen am Horizont des Sinns begeben. Ihre Flucht, ihr Erlöschen bewirken den Verlust der Transzendenz und die vollständige Immanenz der Welt. Die Dinge sind gegenüber ihrem eigenen Sinn gleichgültig. Die Welt und wir werden einander gleichgültig. Ungeduld entsteht, nachdem die Leidenschaften verschwunden sind und damit das traditionelle Streben der Seele nach Transzendenz keine Bestätigung findet.

Der Ort der Seele liegt zwischen Laut und Strich; sie taucht meistens als verlorene auf und bedarf eines Sprechers, um gerettet zu werden (Eva Meyer). Am Anfang ist stets das Wort, das sublime Zeichen der Allwissenheit, als Seele in den Körpern; selbst unsichtbar, materialisiert es sich dort. Erst wenn die Seele erkennt, daß sie vom Anderen kommt, erkennt sie die Göttlichkeit ihrer Natur und wird gerettet. Dieser Prozeß der Beseelung des Fleisches wird oft mit erotisch-sexuellen Wendungen beschrieben. Spekulation und Spiegelung verweisen noch immer auf Transzendenz, da sie der Transparenz verpflichtet sind.

„Rettet unsere Seelen“. Warum legte man 1906 fest, daß der Notruf so heißen solle und nicht „rettet unsere Körper“ oder einfach „rettet uns“? Warum beruft man sich im Zusammenhang mit der Ausendung von Funkzeichen auf etwas so Veraltetes wie die Seele? Erst

durch den Unfall, die Katastrophe und die über den Erdball gesendete Nachricht wird die Seele konstituiert. Weltweit ist es nun zu hören: Es gibt Seelen, die der Hilfe bedürfen. Die Technik verbreitet diese Information mit großer Geschwindigkeit. Sie kündigt von einem Kampf auf Leben und Tod. Die Lebens- und die Todesgeschwindigkeit sind synchron. Das SOS ist eine Weisung von Lebenden an Lebende im Kampf gegen die Fatalität. Eine apokalyptische Situation. Die Technik kündigt von den in Not geratenen Seelen, von ihrem Erlöschen, von ihrem Ertrinken. „Schiffbruch mit Zuschauer“ heißt die Devise, wo immer noch Seelen im Spiel sind.

III.

Der Seele haftet ein Transitorisches an, ein Unstillbares, das über den Menschen und die Dinge hinaus zielt, wie der Pfeil des Humanen, der ins Über-, Unter- und Unmenschliche fliegt. Ausdruck dafür ist auch der Dimensionensprung vom Großen ins Kleine, und umgekehrt: die Pupille als Seele im Auge. Keineswegs hat die Seele eine Substanz. Sie ist eher eine Wirkung vielfältiger Techniken an den Körpern, die mit Entwürfen der Einbildungskraft und mit self-fulfilling-prophecies verbunden sind. Unter Berücksichtigung der Bedingungen der jeweiligen Zeit kann offensichtlich vieles geschaffen und geschafft werden. Das Spektrum reicht von der religiösen Mystik bis zur profanen Ekstase, von der menschlichen Verantwortung für göttliche Willkür bis zum „Jüngsten Gericht“, das die Menschheit über sich selbst hält. Zwei historische Strategien dominieren dabei. Die eine konstituiert die Seele aus der Subjektivierung von Substanzen. Die andere begreift sie als Objekt der Techniken des Herstellens und Nachstellens, das jedoch als Produkt verlorengelassen wird und als dieses verlorene Objekt „unheimlich“ und faszinierend wird. Was die Kunst noch von der Seele aus den mythischen Schatten errettet, zerstreut und zerstört die wissenschaftliche Analyse im Laufe der Geschichte. Wegen solcher Techno-Strategien von Usurpation, Übermannung, Einkerkelung, Inquisition, Psychologie, Seelen-Markt erscheint das verlorene Objekt Rache zu üben: die längst komisch gewordene Mimesis, die ironische Revokation, die massive Wiederkehr der Dämonen sind Ereignisse, die den Menschen mitspielen und zwar in der Facette zwischen schöner Unbestimmtheit und der schrecklichen Intervention des Bösen. In fliehenden Bildern schaut heute die malträtierte Seele zurück, auf der Suche nach einer Gegenwart angesichts einer sich immer mehr ver-ringernden Zukunft. Verhaltensmöglichkeiten angesichts eines derart der Macht der Menschen entzogenen, sie jedoch betreffenden Ereignisses könnten sein: Ehrfurcht vor der Maske, Überwindung des Pathos der Methode, entweder Entmischung der Verfahren oder Ent-

grenzung der Probleme, der kalte Blick verbunden mit Selbstskepsis, die darstellende Anspielung auf ein Undarstellbares, eine langfristige historische Anthropologie des „Restes“, dessen, was nicht aufgeht... Es handelt sich um ein Dilemma zwischen zwei Unmöglichkeiten, denen auch die abstandnehmende, abschätzig Ironie nicht vollends gewachsen ist.

Als Fokus, als Herd, auf dem es nicht mehr brennt, hat die Seele die Zeitstruktur eines Souvenirs. Hier kommen die Dinge ins Spiel, die ein ähnliches Schicksal haben. Bald wird man nicht mehr verstehen, was es damit auf sich hatte. Die Seele entfällt dem Gedächtnis. Hervorgetrieben vom Dauerregen einer vorgeschichtlichen Katastrophe ist ihre Existenz dem stummen Dasein einer geschichtlichen Ruine vergleichbar, die allerdings noch zum Sprechen gebracht werden kann. Aber sie spricht von einem Dilemma: mit der Lösung der Zwangszusammenhänge der Natur haben sich die Grenzen in der Geschichte verhärtet. Die Menschen sind in dem Maße in die Isolierung geraten, in dem sie sich behaupten mußten. Emanzipation und Abstraktion sind ein- und dasselbe. So betrachtet handelt es sich bei dem Erlöschen der Seele nicht um eine fremde Geschichte. Die aktuelle Seelenlosigkeit ist vielmehr der Effekt eines notwendigen Kampfes gegen unerträglich gewordene Asymmetrien in den Verhältnissen der Menschen. Und das Dilemma liegt darin, daß weder Anfang noch Ende der Geschichte akzeptabel ist.

I. Disziplin

Michael Sonntag

Substanzverlust

Die Seele in der institutionalisierten Psychologie¹

1. Rauchzeichen²

Um die Seele geht's allemal; es ist die rechte Seelenseligkeit ausgebrochen – und wir bemühen uns nach Kräften, sie wieder einzufangen. Entflogen zeigt der bunte Schmetterling sich in den Spiegeln der Rede als die „erloschene“ Seele, die mal gebrannt haben muß.

Aber wie hat sie gebrannt? Wie eine Kerze, die flackert im Lufthauch, der selbst einmal Bild der Seele war? Oder wie die Hexen im Autodafé? Wie Menschenfleisch in Napalm? Oder wie die Nahrung einer Feuerstelle? Wie ein Buch? Hat sie überhaupt je gebrannt, wurde die Feuerlohe tatsächlich gesehen – oder bloß ein Rauch, der emporstieg? Der uns vom Rauch berichtete – woher weiß er, daß die brennende Seele ihn erzeugte?

„Kein Rauch ohne Feuer“ heißt es; so heißt aber auch ein Film³, der von einem bösen Gerücht handelt. Gerüchte wirken in der Weise einer Prophezeiung, die sich dadurch erfüllt, daß sie ausgesprochen wird.

Es muß ja nicht unbedingt so sein, daß die Seele „nur“ ein Gerücht wäre – wiewohl sie als solches schon allerhand dar- und herstellte –; sie könnte auch dem Herrgott gleichen: der erschuf in 6 Tagen eine Welt – *die* Welt – und ruhte am siebenten Tag nicht etwa aus, wie es die Legende erzählt; vielmehr ist er überall herumgelaufen und hat seine Fingerabdrücke abgewischt.

In säkularisierter Form, also bezogen auf „den (recht neuzeitlichen) Menschen“, der Welt-„Geschichte machen“ wollte, der *es sein wollte*, der Geschichte, *die* Geschichte macht, ist ein ähnliches Phänomen angesprochen worden als „die Kunst, es nicht gewesen zu sein“.⁴

Vielleicht ist auch die Seele künstlerisch begabt, vielleicht *stellt* sie sich nur tot: um endlich in Ruhe gelassen zu werden oder um es nicht gewesen zu sein. Sie wäre in ihrer Abwesenheit ihr eigenes Alibi.

Die Seele, die erloschen ist, hinterläßt keine Asche. Sie passagiert, sie nimmt einen anderen Aggregatzustand ein. Sie wird zur Kalten Seele.

Aber Namen sind Schall, und Rauch.

2. Off Limits

In einem gängigen Lexikon zur Psychologie findet sich im Sachregister der Begriff „Seele“ ein einziges Mal. Schlägt man die angegebene Seite nach, erblickt man unter dem Stichwort „Schichtenlehre“ eine Kürzestbeschreibung der aristotelischen „Seelenlehre“. Sonst taucht „Seele“ im ganzen Lexikon nur im Zusammenhang mit dem „Leib-Seele-Problem“ auf, dem ein eigenes Stichwort gewidmet ist. Dieses beginnt folgendermaßen:

„Die Psychologie hat zwar ihren Namen von der Seele, jedoch liegen Aussagen über deren Wesen und Eigenschaften (z. B. über die Unsterblichkeit der Seele) außerhalb der Reichweite ihrer empirischen Methoden; sie gehören in den Zuständigkeitsbereich von Philosophie und Theologie.“⁵

Nun läßt sich zunächst durchaus bezweifeln, daß die Psychologie „ihren Namen von der Seele“ habe. Namengebend ist das griechische „psychè“, dessen verschiedene Ursprünge und Konnotationen sich mit dem, was sehr viel später erst unter dem Sammelnamen „Seele“ rubriziert werden wird, wie er uns geläufig ist, nicht schlicht gleichsetzen lassen – um das Mindeste zu sagen.⁶ Deutlich wird im Zitat aber, in welchem Bedeutungshinterhof die als wissenschaftlich sich verstehende Psychologie ihrerseits den Begriff der „Seele“ ansiedelt und sich mit Grausen wendet, nämlich dem des Nichtfaktischen, Metaphysischen, Spekulativen, Übersinnlichen etc., dem mit wissenschaftlichen, d. h. hier „empirischen“ Methoden nicht beizukommen ist.

Folglich kommt im „Wörterbuch zur Psychologie“ von Drever/Fröhlich⁷ das Stichwort „Seele“ erst gar nicht mehr vor. Und die volkseigene Psychologie des realen Sozialismus benutzt es nur, um ihr Verdikt darüber aussprechen zu können:

„Die dialektisch-materialistische Psychologie geht von der marxistischen These aus, daß ‚Bewußtsein bewußt gewordenes Sein‘ ist, und lehnt deshalb die Zuhilfenahme des Seelen-Begriffs ab.“⁸

Die Beispiele ließen sich mehrten und sind zusammenzufassen in einer Definition der experimentellen Psychologie von Theodule Ribot, die zwar über 100 Jahre alt, aber unverändert gültig ist:

„Ihr Gegenstand sind einzig die Erscheinungen, deren Gesetzmäßigkeiten und ihre unmittelbaren Ursachen; sie befaßt sich weder mit der Seele noch mit deren Beschaffenheit, denn diese Frage, die sich jenseits der Erfahrung und außerhalb jeder Prüfungsmöglichkeit bewegt, gehört in das Reich der Metaphysik.“⁹

3. Substanzverlust

Tatsächlich ließe sich die Geschichte der Psychologie – ihrer Etablierung als Einzelwissenschaft, Loslösung von der Philosophie, Institutionalisierung – als Geschichte der Entfernung der Seele aus dem legitimen Gegenstandsbereich der Disziplin schreiben. Dieser konstituiert sich als eigenständiger erst in der Vertreibung einer vorher umgedeuteten, verharmlosten „Seele“, deren Erörterung man dann „füglich der Theologie oder der aus subjektiven Bedürfnissen gemüthlicher Ordnung geschöpften Spekulation überlassen“ kann.¹⁰

Die Einzelwissenschaft Psychologie speist sich in ihrer Entstehung aus zwei Hauptquellen, Philosophie und Physiologie. Der Substanzverlust der Seele, der der Psychologie aus der Philosophie zukommt, ist die Entsubstantialisierung der Seele; der Substanzverlust aus der Physiologie ist die Entvitalisierung der Seele.

Ihre Entsubstantialisierung umfaßt für die Seele den Verlust ihres Wesens, ihrer Unsterblichkeit, ihrer Einfachheit (Nicht-Zusammengesetztheit), ihrer Verbindung zum göttlichen Schöpfungsplan ebenso wie ihrer Herrschaft über die gesamte Innenwelt des Menschen. Daran arbeiten u. a. die englischen „Empiristen“ und französischen „Materialisten“ des 18. Jahrhunderts. Diese Arbeit mündet in einen frühen Assoziationismus und Sensualismus, der sich in seiner Betonung der Bedeutung von Außenreizen, der Ablehnung eines Wesens der Seele und in seiner mechanistischen Terminologie erheblich von der gleichzeitigen deutschen Vermögenspsychologie unterscheidet. Der Boden wird bereitet, auf dem die spätere „naturwissenschaftliche“ Fassung der Psychologie gedeihen wird. David Hartley kann bereits 1749 von einer „Physik der Seele“, die auf den mechanischen Gesetzen der Tätigkeit des Hirngewebes zu beruhen habe, als der eigentlichen Aufgabe der Psychologie sprechen. Es war im Laufe des 18. Jahrhunderts „... letzten Grundes doch der Fortschritt der Weltanschauung von Begriffen zu Gesetzen, der sich in unserer Wissenschaft spiegelte. Wenn als das wahrhaft Seiende nicht mehr metaphysische Wesenheiten, sondern Gleichförmigkeiten des Ablaufs erkannt wurden, so mußte auch die Erklärung der Seele an die Stelle allgemeiner Begriffe den Zusammenhang regelmäßigen Geschehens setzen. So kam es, daß man nicht nur die höheren Leistungen aus den regelmäßigen Beziehungen elementarer Inhalte ableitete, sondern überhaupt mit Eifer nach einem einheitlichen Wirkungsgesetz des seelischen Geschehens suchte, während die ältere Psychologie mit der Aufstellung und Definition von Klassenbegriffen oft genug ihre Aufgabe erfüllt geglaubt hatte.“¹¹

In Deutschland bricht Kant mit der Substantialität der Seele und demonstriert am Begriff des „inneren Sinnes“ den Erscheinungscharakter der seelischen Vorgänge. Jede Erörterung des „Wesens der Seele“ ohne Rücksicht auf die Bedingungen der Erkenntnis entfällt, denn eben diese Rücksicht führt zur „Schlußfolge“, „... daß wir auf keine Art, welche es auch sei, von der Beschaffenheit unserer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen können.“¹²

Die ältere Philosophie habe im „psychologischen Paralogism“ die Kategorie der Substanz angewendet auf „bloß die Einheit des Bewußtseins“, mithin „nur die Einheit im Denken“, der also keinerlei Substantialität zugesprochen werden könne. Kant fragt folglich nicht mehr nach „... der Gemeinschaft der Seele mit anderen bekannten und fremdartigen Substanzen außer uns, sondern bloß [nach] der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modifikationen unserer äußeren Sinnlichkeit, und wie diese unter einander nach beständigen Gesetzen verknüpft sein mögen, so daß sie in einer Erfahrung zusammenhängen.“¹³

Entvitalisierung der Seele bedeutet den Verlust ihrer lebens- und antriebsspendenden Kraft. Im jahrhundertelangen Streit über den Sitz der Seele waren im Laufe der Zeit so gut wie alle bekannten Teile des Gehirns irgendwann einmal zu diesem Sitz erklärt worden, vom Rückenmark über das verlängerte Mark zu Descartes' Epiphyse, vom Kleinhirn zum Corpus callosum, und selbst die harte Hirnhaut wurde nicht ausgespart. Der lokalisatorischen Position zufolge mußte dieser Ort daran zu erkennen sein, daß seine Verletzung unweigerlich zum Tode führt: mit der Seele flieht auch das Leben. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts zeigt sich immer deutlicher, daß es *mehrere* solcher lebenswichtiger Zentren im Gehirn gibt. Albrecht von Haller, „der große Polyhistor des 18. Jahrhunderts“¹⁴, gibt daraufhin die Identifizierung der Seele mit „dem“ lebenswichtigen Zentrum gänzlich auf, und J. G. Zinn weist zur gleichen Zeit den Lokalisatoristen unter Rückgriff auf Experiment und Beobachtung minutiös nach, daß ihre diversen Residenztheorien allesamt unhaltbar seien und daher das ganze Gehirn Sitz der Seele sein müsse.

Im folgenden lassen sich Lokalisierungsbemühungen der Seele immer weniger auf ihre vitalisierende Funktion begründen. Sie verliert ihre Rolle als Lebensspenderin, und in dem Maße, in dem nun mehr und mehr das ganze Gehirn als ihr Wohnsitz anerkannt wird, zeigt sie sich immer ortloser: nur deswegen muß sie im ganzen Gehirn residieren, weil sie nirgendwo gefunden werden konnte. Sie ist überall und nirgends, heimatlos. Wird sie in der Physiologie immer unkonkreter in

dieser Verflüchtigung, so ist dies die andere Seite ihres Schicksals in der Philosophie bzw. Psychologie, wo sie immer „unwesentlicher“ wird. Sie verliert zugleich ihr Wesen und ihre Konkretion. Der Blick, der durchschaut, kann beide nirgendwo entdecken.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts treffen sich Physiologie und Psychologie als die beiden Seiten des Daseins der Seele unter Gesetzen. Im Zentrum der Aufmerksamkeit des Unternehmens, das als „Psychologie“ sich ausweisen wird, steht dabei statt der substantiellen die Individualesee, und die Physiologen interessiert weder mehr die Residenzfrage noch überhaupt die Seele „an sich“: ihre *Wirkungen* rücken in den Vordergrund. Nur diese nämlich, und nicht die Seele selbst, so führt schon Johannes Müller aus, sind beobachtbar und fallen damit – wie die gesamte Psychologie – in den Bereich der Naturwissenschaften.

Zum „unwesentlichen“ und „unkonkreten“ Rivalen und späteren Nachfolger der Seele wird das „Bewußtsein“. Der Begriff findet sich erstmals wohl bei Christian Wolff in dessen deutschsprachigen Schriften und meint dort die der Seele eigene Betätigung, während sie selbst als einfache, vorstellende Substanz das Wesen sei, das Bewußtsein habe. Wolff unterscheidet dabei zwischen Vorstellungen mit (Denken) und ohne Bewußtsein (Schlaf), ferner Bewußtsein von etwas („äußerer Sinn“) und Bewußtsein von sich selbst („innerer Sinn“). Bewußtsein faßt er als „Veränderungen der Seele, denen sie sich bewußt ist“.

Mit dem Nachfolger Kants auf dem Lehrstuhl in Königsberg, J. F. Herbart, vollzieht sich der Aufstieg des Bewußtseinsbegriffs zum zentralen Gegenstand einer potentiell eigenständigen, von der Philosophie losgelösten Psychologie. In der Kritik der Vermögenspsychologie, die alles seelische Geschehen auf die Wirkung zugrundeliegender, unveränderlicher „Vermögen der Seele“ zurückführt, bloßer „*nudae agendi possibilitates*“ (Wolff), die selbst immer latent und unsichtbar bleiben, ersetzt er den Vermögensbegriff durch den der Vorstellungen. Diese sind erfahrbar, insofern sie auf sinnliche Wahrnehmung zurückgehen. Es sind letzte, nicht weiter ableitbare psychische Elemente und machen in ihrem Gesamt bzw. ihrer Interaktion das „Bewußtsein“ und alle seine Inhalte aus. „Bewußtsein“ gilt als „die Gesamtheit alles gleichzeitigen wirklichen Vorstellens“.¹⁵ Es steht unter Gesetzen:

„Die Gesetzmäßigkeit im menschlichen Geist gleicht vollkommen der am Sternenhimmel.“¹⁶

Diese Gesetze sind von der „wissenschaftlichen Abstraktion“¹⁷ mathematisch-deduktiv (nicht empirisch) als Statik und Mechanik der Vorstellungen zu erfassen, worauf sich in spezifischer Wendung später Fechner beziehen wird.

Wenngleich Herbart sich ausführlich mit der „Seele“ befaßt, die ihm als einfache Substanz zwar grundsätzlich unerkennbar, aber einheitsstiftendes Prinzip (der Mannigfaltigkeit der Vorstellungen und Empfindungen) ist, so richtet sich doch jetzt und in seiner Nachfolge das Augenmerk wie in der Physiologie auf das Einzelne (bei Herbart die „Vorstellungen“), aus dem das Ganze („Bewußtsein“) erst aufgebaut werden muß. Mit dieser „Vereinzelung“ ihrer Gegenstände, die zugleich eine Vermassung darstellt, inauguriert sich die wissenschaftliche Psychologie. Sie kann sich der trivialisierten Seele zunächst nicht entledigen, weil sie sie braucht, um die „Mannigfaltigkeit der psychischen Erscheinungen“ zusammenzuhalten.

Herbarts Nachfolger auf dem Göttinger Lehrstuhl, der Mediziner Lotze, kann in diesem (ihm unfreiwilligen) Sinne als Aufgabe der Psychologie die Frage formulieren:

„Unter welchen Bedingungen und durch welche Kräfte entstehen die einzelnen Vorgänge des geistigen Lebens, wie verbinden und modifizieren sie sich untereinander und bringen durch dies Zusammenwirken das Ganze des geistigen Lebens zustande?“¹⁸

Das „Ganze des geistigen Lebens“ regiert mithin nicht mehr seine Teile; ganz im Gegenteil muß es aus ihnen – vom Psychologen – zusammengesetzt werden. Es ist – als Ganzes – nicht selbstverständlich und noch weniger unmittelbar gegeben. Als unter erheblichem Aufwand Zusammengesetztes ist es wesentlich fragil und steht unter ständiger Drohung des Bruches.

Auch Lotze behält den Begriff der „Seele“ bei, „um jener Einheit des Bewußtseins willen“¹⁹ und versucht, der Zerstreuung zu begegnen:

„Daß es weit entfernt ist, die Einheit eines Bewußtseins zu begründen, leuchtet von selbst ein. Anstatt der einen Seele ... hätten wir nur ein Aggregat vieler kleinerer Seelen erlangt...“²⁰

Aber der Weg zu den „kleineren Seelen“ ist längst eingeschritten. Etwas später definiert Wundt die Psychologie als „Lehre von den Thatsachen des Bewußtseins“. Er betreibt den Aufbau dieses Bewußtseins aus den einfachsten Elementen, aus Empfindungen (von Reizen) und elementaren Gefühlen, den Scherben der zertrümmerten Seele. Diese einfachsten „psychischen Elemente“, „im Sinne absolut einfacher und unzerlegbarer Bestandtheile des psychischen Gesche-

hens²¹ verbinden sich zu den „psychischen Gebilden“, d. h. zum „zusammengesetzten Bestandtheil unserer unmittelbaren Erfahrung ... als eine relativ selbständige Einheit“.²² Diese in sich noch weiter unterteilbaren „Gebilde“ wiederum werden verbunden durch das „Bewußtsein“, den „Zusammenhang der psychischen Gebilde“, ein „speciell die wechselseitigen Beziehungen der Bestandtheile [des psychischen Geschehens] hervorhebender Ausdruck.“²³

Den allgegenwärtigen Beteuerungen, von Herbart über Lotze bis Wundt, in z. T. identischen Formulierungen, daß die „Einheit des Bewußtseins“ in unmittelbarer Einsicht jedem zugänglich sei, „weit entfernt“, begründet werden zu müssen, stehen diese baumeisterlichen Bemühungen ihrer Psychologie gegenüber. Immer ist es die Seele, die als Kitt zwischen den Fugen dienen soll. Tatsächlich ist sie nur Einhüllung, und ihr bleibt dabei diejenige textile Funktion, die auch des Kaisers neuen Kleidern zukam; leere Hülle und bloßer Name für etwas, das zu diesem Namen keine eigentliche und ausweisbare Beziehung mehr besitzt, deus ex anima als sich ständig verkürzender Ariadne-Faden durchs Labyrinth der psychischen Mannigfaltigkeit. Von der „Seele“ als nur einem „Titel“ spricht Lotze einmal,²⁴ und für Wundt „... ist nun der Begriff der *Seele* eine Hilfskraft der Psychologie ... insofern unentbehrlich, als wir durchaus eines die Gesamtheit der psychischen Erfahrungen eines individuellen Bewußtseins zusammenfassenden Begriffs bedürfen.“²⁵

„Seele“ ist hier nurmehr Name für etwas anderes, für die individuellen „inneren Thatsachen“, ein althergebrachter und gewichtiger Name zwar, aber was unter ihm daherkommt, ist nicht mehr wiederzuerkennen und aller Zähne beraubt:

„Unsere Seele ist nichts anderes als die Summe unserer inneren Erlebnisse selbst, unseres Vorstellens, Fühlens und Wollens, wie es sich im Bewußtsein zu einer Einheit zusammenfügt und in einer Stufenfolge von Entwicklungen schließlich zum selbstbewußten Denken und freien sittlichen Wollen erhebt.“²⁶

Damit ist die Seele endgültig trivialisiert und endgültig überlastet: einerseits nichts als bloße Summe innerer Erlebnisse, soll sie andererseits eben deren Mannigfaltigkeit zusammenhalten.

Diese Psychologie der zu „inneren Thatsachen“ verharmlosten und in ihre „Elemente“ zerfaserten Seele hat zu Beginn des 20. Jahrhunderts dem aufkommenden Behaviorismus gegenüber einen schweren Stand. Dieser ist hier insofern konsequent, als er Sanierungsbemühungen an einem Haus ablehnt, das in seine Einzelteile zu zerfallen droht, dessen Bausubstanz nicht erhalten ist. Während Freud die Keller dieses

Hauses aufsucht, in die ihm angesichts erhöhter Einsturzgefahr zunächst kaum jemand folgen will, setzt der Behaviorismus auf Kahl-schlagsanierung. Seine „neue Psychologie“ wird eine der „Methode“ sein, die nicht primär über „Inhalte“ sich definiert, sondern über die Normativität objektiver Verfahrenswesen.

4. Menschen-Dinge

Der Aufstieg der neuen Psychologie beginnt um die Jahrhundertwende in den USA als „Psychologie der Organismen“, worin Mensch und Tier zusammenfallen insofern, als sie sich „verhalten“. In der Zentrierung auf diesen neuen, gegenstandslosen Gegenstandsbereich, das von außen mit „objektiven“ Mitteln beobachtbare und beeinflussbare „Verhalten“ in einer physikalistisch genommenen Umwelt, das variabel und adaptiv zu sein hat, enthebt der Instrumentalismus den psychologischen Gegenstand jeder eigenen Legitimität. Dieser wird zum uneigenständigen Amalgam aus Ingredienzen der Physik und Biologie auf der Grundlage umfassenderer Bewegungen:

- der Etablierung einer normativen experimentell-empirischen Methodologie im Zusammenhang mit einem Objektivismus, der sich wiederum im Kontext der zunehmenden „Positivierung“ der sich verselbständigenden Einzelwissenschaften vom Menschen und der Anlehnung an die Verfahrenswesen der „erfolgreichen“ Naturwissenschaften, insbesondere der Physik, entfaltet;
- der post-darwinschen Vernaturung des Menschen als mit den Tieren verwandter biologischer Organismus, die eine weitere Basis der Vernaturwissenschaftlichung der Psychologie darstellt;
- der besonderen historisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in den USA, die den fruchtbarsten Boden und die größtmögliche Aufnahmebereitschaft für den über den Funktionalismus wirkmächtig werdenden Behaviorismus bieten.²⁷

Das Konzept der environmental steuerbaren Anpassung eines menschlichen „Organismus“, der sich nicht mehr prinzipiell von seinen animalischen Vettern unterscheidet, an eine komplexe Umwelt, in der es die bestmöglichen Überlebensstrategien zu produzieren gilt, macht der Mühsal der Beschäftigung mit einer von der Herrschaft der substantiellen Seele befreiten und widerständig gewordenen Innenwelt ein Ende. Für die wissenschaftlich-objektive Konstruktion des Menschen zählt nur die Angriffsfläche des Außen, über die ein jedes Innere sich miterledigen lassen soll. Gleichzeitig mit Freud entdeckt dabei der Funktionalismus das „Unbewußte“, allerdings nicht als störrisches, sondern in Gestalt quasi-automatischer Lern-

prozeduren, „well-habituated“ und „half-unconscious“,²⁸ als nützliches Vehikel zur besseren Anpassung. Studien zum „Lernen“ bzw. zur „Konditionierung“ an Mensch und Tier bilden daher den absoluten Schwerpunkt des behavioristischen Unternehmens.

Nach dem Substanzverlust der Seele tritt nun der der Psychologie hinzu. Der klassische Behaviorismus fällt inhaltlich hinter seine Vorgänger (James, Dewey, Funktionalismus) zurück; im späteren Neo-behaviorismus z. B. müssen aufgegebenene funktionalistische Positionen unter neuem Namen wiedereingeführt werden. Zunächst handelt es sich um nicht viel mehr als ein methodologisches Prinzip, das sich in wachsendem Maße als Theorie ausgeben kann, weil die „Organismen“, und zwar zunächst Tiere, die man sowieso nicht introspektiv befragen kann, sich danach zu richten scheinen. Der sogenannte „Gründer“ des Behaviorismus, J. B. Watson, operiert bis zu seinem erzwungenen Abgang von der Universität (1920) vornehmlich methodologisch gegen den Introspektionismus; er leugnet keineswegs die Existenz eines Bewußtseins, es interessiert ihn nur nicht, da es mit objektiven Methoden nicht zu erfassen sei, da die Ergebnisse der Anwendung objektiver Methoden ausreichen, da ein Bewußtsein zur Verhaltensklärung, -modifizierung und -ausübung irrelevant sei.

Zum Konstruktionsprinzip des Instrumentalismus gehört aber, daß er nicht „gegenstandslos“ bleibt, sondern sich seine „Gegenstände“ selbst herstellt. So kommt es zur Neuformulierung des legitimen Untersuchungsbereiches in Termini einer Einheit die *zugleich* Einheit des Verhaltens *und* Einheit der Untersuchungsmethode ist. Diese Aufgabe übernimmt eine bestimmte Variante des Reflexbegriffs: das Reiz-Reaktion- oder S-R-Schema bildet als Verhaltenseinheit das direkte veräußerlichte Gegenstück zu Wundts bzw. Titcheners „Elementen des Bewußtseins“; als „bedingte“ oder „klassische“ Konditionierung Pawlows und in Gestalt weiterer Konditionierungstechniken die Methode der Untersuchung. Methode und „Inhalt“ sind nicht mehr unterschieden.

Einzig relevante „organismische“ (Re-)Aktivität ist nunmehr das beobachtbare „Verhalten“ (behavior); dieses ist generell „Reaktion“ (R; response) auf aus der physikalischen Umwelt stammende „Reize“ (S; stimulus). Die Reaktion ist anfänglich an die angeborene Grundausstattung gebunden; mit den Konditionierungstechniken sollen sich aber alle Reaktionen mit allen Reizen verknüpfen lassen. Komplexere Verhaltensweisen bestehen aus Verknüpfungen der elementaren Reiz-Reaktionsverbindungen. Um erwünschtes Verhalten zu produzieren, muß man die richtigen Ausgangsreize setzen; um gegebenes Verhalten zu erklären, die auslösenden Reizbedingungen

finden; um es zu ändern, die alten durch neue Ausgangsreize ersetzen. Später kommt die Verstärkungstechnik hinzu, die Belohnungen für erwünschte Reaktionen erteilt, womit insbesondere Skinner („operant conditioning“) sich und seine Versuchstiere ernährt.

5. Kompensation

Der Behaviorismus steht hier nicht für sich selbst, sondern für die generelle Verfassung gegenwärtiger akademischer Psychologie. Zwar nicht mehr ihr vorherrschendes Paradigma, ist er aber Erblasser ihrer Selbstdefinition als Disziplin, die nicht in der Lage ist, sich über ihre Inhalte zu begreifen, sondern nur über ihre Verfahrensweisen. Angesichts der inzwischen restlosen Verstreutheit der Inhalte bleibt es ihr relativ beliebig, *womit* sie sich beschäftigt; es kommt nur darauf an, *wie* dies geschieht und eben aus dem Glauben, dieses „wie“ zu wissen, rechtfertigt sich der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit.²⁹

Die untergründige Spannung zwischen inhaltlicher Dürftigkeit und strenger Pseudoordnung des Verfahrens, der durchaus anarchische Momente anhaften, evoziert eine gewisse Dynamik hinsichtlich der psycho-ökonomischen Verfaßtheit dieser Psychologie. Sie zeigt entsprechend eine beständige Oszillation zwischen Minderwertigkeitskomplex und Größenwahn. Ersterer offenbart sich z. B. in der seit der Anlehnung an das Ideal der exakten Naturwissenschaften fortdauernden „Grundlagenkrise“, also dem Streit, ob Psychologie natur-, geistes-, sozialwissenschaftlich betrieben werden soll bzw. ob sie denn überhaupt bereits eine Wissenschaft sei.³⁰ Andererseits wird abseits und heftig unbekümmert von derlei Skrupeln „Psychologie überall in der Welt vorwiegend als *nomologische Wissenschaft* betrieben“.³¹ Der Größenwahn äußert sich dann z. B. in den sozialtechnologischen Varianten der Verbesserung des Menschen durch Verhaltenskontrolle, beim späten Watson, bei Skinner.

Da der wissenschaftliche Status an der Methodologie hängt, resultiert zwangsläufig eine Art „minimal psychology“, und die muß ihre inhaltliche Dürftigkeit kompensieren nicht nur durch Größenwahn. Sie versucht dies auf mindestens dreierlei Weise:

- (1) durch die Verfestigung der Methodologie zum Methodenzwang, zum rigorosen Instrumentalisierungsaktivismus; die institutionalisierte Psychologie beginnt historisch wie inhaltlich dort, wo sie sich selbst aufgibt, indem sie sich als gegenstandsunabhängige Verfahrensweise begreift;
- (2) durch Entlastungsmythen, die diesen Zwangscharakter und die zugrundeliegende inhaltliche Notdurft verbrämen sollen. Diesem

Bemühen widmet sich z. B. fast die gesamte Geschichtsschreibung der Disziplin, die sämtliche historischen Brüche mit dem Zuckerguß vermeintlicher Kontinuität und linearen Fortschritts verklebt;³²

- (3) durch eine schon wieder erstaunliche Kompetenz, eine „Inkompetenzkompensationskompetenz“,³³ nämlich die Kompetenz zur absoluten Maximierung von Minima.³⁴ Der rigorosen Ausgrenzung von Gegenstandsattributen durch den Methodenzwang entspricht dabei die ebenso entschiedene Aufdonnerung des verbliebenen Restes mittels technisch-instrumenteller Terminologie, die sich als Inhalt ausgibt. Nur was zu messen ist, ist wirklich. Das aber gründlich.

Diese „Gründlichkeit“ ist in sich selbst und angesichts der öffentlichen Ausbreitung dieser Psychologie und ihrer Institutionen und Maßnahmen nicht zu unterschätzen. Sie läßt sich auch folgendermaßen formulieren:

„Für Leute, die als Werkzeug nur einen Hammer haben, ist jedes Problem ein Nagel.“³⁵

Das erinnert nicht zufällig an das Konstruktionsprinzip des Instrumentalismus und es verschärft sich die Frage, wie denn die psychologischen Nägel zustande kommen und wie sie beschaffen sind, um trotz ihrer Kopflösigkeit so erfolgreich sein zu können.

6. Exkurs über den Erfolg

Repräsentativ für die Thematisierung ihrer Erfolge durch Psychologie selbst ist der folgende großzügige Verzicht auf Last und Luxus der Reflexion:

„Wir brauchen uns hier nicht mit den philosophischen Grundlagen einer objektiven Verhaltenswissenschaft auseinanderzusetzen... Die objektive Methodologie fand ihre Anhänger nicht aufgrund ihres philosophischen Gehalts, sondern wegen ihrer Erfolge bei der Bewältigung psychologischer Probleme...“³⁶

Hier drückt sich – um es vorsichtig zu formulieren – ein erhebliches Mißverständnis aus. Denn die „objektive Methodologie“ z. B. des Behaviorismus löst bestehende „psychologische Probleme“ eben *nicht*: vielmehr erklärt sie diese für irrelevant und grenzt sie aus. Sie formuliert ihrerseits neue, mit den alten unvereinbare Problemstellungen, und zwar auf der Basis einer bereits im Prinzip entwickelten theoretischen Konstruktion, von der her gesehen sich erst „Probleme“ als relevante und legitime Aspekte der Betrachtung formieren. Der

Behaviorismus löst nicht die „psychologischen Probleme“ zur Zeit seiner Entstehung, er erwächst aus der grundsätzlichen Neukonstruktion dessen, was „Psychologie“ zu sein hat, und was nicht. Er stellt eine andere Psychologie dar. In diesem Sinne gibt es keine genuin „psychologischen Probleme“.

„Erfolg“ besteht hingegen darin, daß Behaviorismus bzw. Neo-behaviorismus bis in die Sechziger Jahre hinein nahezu die gesamte akademische Psychologie dominiert haben. Gerade das aber ist mit nur disziplinimmanenten Errungenschaften der Forschungs- und Theorienbildungspraxis – also dem herkömmlichen Sinn obigen Erfolgsbegriffs – nicht zu erklären. Diese fällt, wie bereits angedeutet, hinter ihre Vorgänger zurück, ohne daß dies ihrer Durchsetzung schadet, was nur durch allgemein akzeptierte Ausgrenzung, nicht durch „Lösung“ möglich war.

Das krasse Mißverhältnis zwischen „Erfolg“ (in der Durchsetzung) und Dürtigkeit der zugrundeliegenden theoretischen und forschungspraktischen Fundierung zeigt sich noch am „erfolgreichsten“ Vertreter, B. F. Skinner, dessen Theorien nach wie vor für eine regelrechte Bastion des wissenschaftlichen Fortschritts der Psychologie gehalten werden. Wie leicht sie zu schleifen ist, demonstriert Noam Chomsky in seiner Analyse von Skinners „Beyond Freedom and Dignity“. Er zeigt, daß diesem Werk mitnichten auch nur ein minimaler wissenschaftlicher Standard der Argumentation eignet. Ein vorzügliches Moment ist dabei die Diffusität der Skinnerschen Thesen, die meist nur die Wahl zwischen Scylla und Charybdis lassen:

„Verstehen wir also derartige Bemerkungen wörtlich, so ergeben sie baren Unsinn; verstehen wir sie metaphorisch, so ersetzen sie lediglich einen alltäglichen Ausdruck durch ein Homonym eines fachspezifischen Terminus, ohne dadurch mehr Präzision zu erzeugen.“³⁷

Chomsky spricht von einer „Travestie“ wissenschaftlicher Forschung und resümiert:

„Skinner verwechselt Wissenschaft mit Terminologie. Er glaubt offenbar, daß er eine wissenschaftliche Analyse des Verhaltens geleistet habe, wenn er nur geläufige, ‚mentalistische‘ Ausdrücke neuformuliert in einer Terminologie, die er aus der Verhaltensforschung im Laboratorium übernimmt, dabei aber ihren präzisen Inhalt fortläßt. Ein noch auffälligeres Unverständnis gegenüber selbst den einfachsten Grundlagen wissenschaftlichen Denkens ist nicht leicht vorstellbar.“³⁸

Nicht wesentlich besser sieht es aus bei den zugrundeliegenden Befunden der Tierkonditionierung. Bischof³⁹ verweist auf eine

„Affaire“, „auf die man in Textbüchern selten einen Hinweis findet“, weil sie nicht ins erfolgsmythische Bild paßt:

„Zwei frühere Mitarbeiter Skinner, Keller und Marion Breland mit Namen, hatten sich Ende der vierziger Jahre selbständig gemacht, die Lerntheorie in die Praxis umgesetzt und ein florierendes Geschäftsunternehmen aufgebaut... Von Vergnügungsparks bis zur Werbeindustrie besteht, jedenfalls in Amerika, ein recht erheblicher Bedarf an Hühnern, die steptanzen, Schweinen, die das Radio andrehen und mit Staubsaugern hantieren, Truthähnen, die Fußball spielen, und dergleichen mehr. Wer Probleme dieser Art hatte, konnte sich an die Brelands wenden.

Skinner prahlte, wo es sich so ergab, ... ganz gern einmal mit Brelands Erfolgen. Dabei entging ihm, daß sich dort inzwischen höchst frustrierende Erfahrungen eingestellt hatten: Tiere, die nach allen Regeln der Kunst darauf konditioniert waren, irgend etwas Ausgefallenes zu tun, drifteten nach einiger Zeit aus unerklärlichen Gründen in andere Bewegungsmuster ab, die die Brelands gar noch als ‚instinktiv‘ bezeichneten. Da gab es Waschbären, die zwar lernten, *eine* Münze in ein Sparschwein zu stecken, dies aber bei *zwei* Münzen nicht mehr lernen wollten, weil sie dem arttypischen Drang, sie aneinander zu reiben, nicht widerstehen konnten, und zwar besonders dann, wenn sie Hunger hatten. Dann gab es Hühner, die zwar gelernt hatten, für Futterbelohnung kleine Kugeln in Tore zu kicken, die sich dann aber selbst um den Erfolg brachten, weil sie den Kugeln sogleich unbelehrbar hinterherjagten und auf ihnen herumhackten.

Von dergleichen Erfahrungen zermürbt, entschlossen sich die Brelands schließlich zum Abfall von der Lerntheorie. 1961 veröffentlichten sie eine Arbeit, die den perfiden Titel ‚The Misbehavior of Organisms‘ trägt. In dieser heißt es: ‚The tacit assumptions that species differences are insignificant, and that all responses are about equally conditionable to all stimuli ... are no longer tenable. After 14 years of continued conditioning and observation of thousands of animals, it is our reluctant conclusion that the behavior of any species cannot adequately be understood, predicted, or controlled without knowledge of its instinctive patterns, evolutionary history, and ecological niche.‘...“

Bischof faßt den Erfolg der objektiven Psychologie des Verhaltens in einem Zitat zusammen:

„Übrig geblieben ist letzten Endes nur, was Jerry Hirsch ... ironisch das ‚allgemeinste Verhaltensgesetz‘ genannt hat oder auch das

„Harvard Law of Animal Behavior“: „Under the most carefully controlled experimental conditions the animals do as they damn please.“

7. Universalien und self-fulfilling prophecies

Der „Erfolg“ der neuen Psychologie zeigt sich nur dem, der von vornherein bereit ist, ihre Position einzunehmen, aus welchen Gründen immer, jedenfalls nicht solchen des „Erfolgs bei der Lösung psychologischer Probleme“. Massive Kritik am Behaviorismus hat es seit seinen Anfängen gegeben, durch den Funktionalismus z. B., später durch die Gestaltpsychologie. Daß diese Kritik samt ebenfalls vorliegenden widersprechenden „empirischen Befunden“ nichts hat ausrichten können, daß Behaviorismus und Neobehaviorismus in den „Laboratorien“ inner- und außerhalb der Universitäten ihre großen Erfolge (der Durchsetzung) feiern konnten, verweist auf die immense Wirksamkeit jener Kompensationsmechanismen und ihre Verflochtenheit mit gesellschaftlichen Machtstrukturen.

Kompensation durch Instrumentalisierung fungiert als ein Produktionsapparat, der zugleich mit der Entleerung zur „Gegenstandslosigkeit“ den freigewordenen Raum mit den selbst hergestellten Gegenständen auffüllt. An denen ist entscheidend, daß sie produziert, aber zugleich mit dem „Schein des Natürlichen“ ausgestattet sind. Das durch die Methode organisierte „Material“, das „worüber“ die Theorie spricht, also z. B. „Lernen“, „Emotion“, „Wahrnehmung“, „Motivation“ etc., tritt auf, vermittelt über das Legitimationskriterium der „empirischen Prüfbarkeit“, als außerhalb der Theorie in einem realen Universum der Faktizität Gegebenes, zu dem die Theorie, wie ausschnitthaft auch immer, und ob nun über „Bestätigung“ oder „Falsifizierung“, direkten Kontakt hat, etwa in Form von „Daten“, „Basissätzen“ und dergleichen.

Tatsächlich aber sind die sogenannten „Tatsachen“ oder „Fakten“ und die „Gesprächsgegenstände“ des psychologischen Diskurses immer schon hergestellt aus dem Material des theoretischen Blicks, in dem sie nur erscheinen.⁴⁰ „Inhalt“ zeigt sich hier als produzierter Inhalt der Theorie, nicht aber der Welt außer ihr: diese liegt „außerhalb der Reichweite ihrer empirischen Methoden“. Insofern spricht der Diskurs immer nur sich selbst; er produziert die Dinge, über die zu sprechen er vorgibt.

Sobald sie einmal in Gang gekommen ist, verarbeitet diese Produktion immer nur das Material, das als Produkt aus ihr hervorgeht. Sie bildet dann einen relativ geschlossenen, gleichförmigen Kreislauf, der

nur als ganzer stillgestellt werden kann. Seinen Anfang hat er nicht an einer bestimmten raum-zeitlichen Stelle seines zyklischen Ablaufs, sondern historisch an der Stelle des Bruchs, der ihn – als ganzen – hervorbringt, der sein Ausgangsmaterial bereitstellt und dessen zukünftige Bearbeitungsmöglichkeiten nahelegt, und der gleichzeitig in diesem bearbeiteten Material scheinbar nie mehr auftaucht, sich hinter dem „Selbstlauf“ der Produktion verbirgt.

Das folgt unausweichlich aus der Anwendung „nomologischer“ Bemühungen auf ein geschichtliches Substrat. Dem Gesetz liegt die Voraussetzung eingeschrieben nicht nur, daß Inkommensurables es nicht gibt unter ihm, sondern auch, daß andererseits überhaupt ein Kommensurables existiert. Das aber ist „am Menschen“ nicht zu beweisen; der „Beweis“ setzte die Gültigkeit eben der Kommensurabilitätskriterien voraus, die es erst zu beweisen gälte. Unmöglich zu unterscheiden, ob eine erfolgte Feststellung von Kommensurablem an menschlichem Innen und Außen nicht in Wirklichkeit nur dem Kommensurablen der Beurteiler sich verdankt, die im übrigen auch in die Konstruktion der „Meßinstrumente“ einfließt, die dann ebenfalls zeithaft bedingt sind. Die „Gesetze“ menschlichen „Verhaltens“ erschöpfen sich also in den Techniken ihrer Erzeugung.

Dem Anspruch nach soll sich „Intersubjektivität“ herstellen, die sich letztlich in gemeinsamen Entscheidungen einer bestimmten „scientific community“ ausdrückt, welche dann „Theorie“ heißen. Urteile sind, wie wir (nicht nur) aus der Physik wissen, relativ zur Position des Beurteilers. Die Position des Beurteilers im humanwissenschaftlichen Fall ist relativ zur Geschichte. Sie wird an deren Bruchstellen bezogen. Die Brüche, die in den Humanwissenschaften die je neuen Theorien hervorbringen, sind nicht nur wissenschafts- oder gar disziplin-immanente, sondern solche „des“ Menschen und seiner Verhältnisse selbst. Sind die Positionen an der Bruchstelle bezogen, d. h. ist die Setzung vorgenommen, setzt seinerseits der im folgenden scheinbar selbstlaufende Prozeß gleichförmiger Theorie(re)produktion ein, in dem sie sich wieder verbirgt. Theorien basieren hier auf Entscheidungen, diesen „Menschen“ in bestimmter Weise sehen zu wollen, sowie auf der darin bereits enthaltenen Zusatzentscheidung, mit dieser Setzung wie mit einem Gegebenen umzugehen, für das der Entscheidende nicht verantwortlich ist. Er entfernt seine Fingerabdrücke von seinen Produkten. Das bedeutet nicht unbedingt, daß diese Entscheidungen „frei“, „bewußt“, gar „autonom“ etc. wären; ihre „innere Logik“ verrät aber zumindest eine gewisse künstlerische Begabung: im folgenden bleibt es anderen überlassen, dar-

über zu spekulieren, wer „es“ denn nun sein soll, der nach Gott, menschlichem Subjekt und Kapital sich als Geschichtsmacht die eigenen Finger beschmutzt.

Strukturprinzip der empirisch-nomologischen Wissenschaften vom Menschen ist dann das Ausschließungsverhältnis zwischen den Bedingungen des Zustandekommens der Entscheidungen und dem (empirisch-nomologischen) Anspruch, unter dem sie auftreten, d. h. im Dunkel bleiben. In diese Entscheidungen fließt eine Heteronomie von Motiven und Zwecken ein, die sich verbirgt hinter einer vermeintlichen „Objektivität“ von „empirischen Methoden“ und „Prüfungen an der empirischen Wirklichkeit“ sowie im resultierenden Selbstlauf theoretischer Produktion. Es sind Glaubensentscheidungen, für die man ja gute (oder schlechte) Gründe haben kann, über die aber nie gesprochen werden darf.

Das Resultathafte tritt auf als Zeitloses, nämlich in Form empirisch begründeter Gesetze, worin die Unveränderlichkeit der Dinge behauptet ist, die unter ihnen ihr Dasein fristen. Darüber hinaus zeigt sich, was in Anbetracht der Nähe dieses Gesetzesbegriffs oder des „nomologischen“ Prinzips zum Status der Naturgesetze nicht verwunderlich ist, eine Tendenz zur Universalisierung der möglichen Dinge, die überhaupt unter das Gesetz fallen können.

So reproduziert sich im Namen des Gesetzes in der unterschiedenen Einheit, als die Material und Produkt über das kreisförmige Förderband der wissenschaftlichen Produktion laufen, jene Hülle, die das Management, die „nomologische Psychologie“, jenes mit dem Bade ausgeschüttete Kind der Aufklärung, den menschlichen Dingen eigentlich abstreifen wollte: „Metaphysik“, Allgemeinheit, Wesenheit, substanzlose Substanz, Universalien, und zwar solche ante res. Geschichte wiederholt sich hier als Farce.

Eine – noch unvollkommene – dieser Universalien ist jener „Organismus“ der Verhaltenstheorien: ihre Gesetze beanspruchen Gültigkeit für *alle* Organismen, mindestens für alle Säugetiere (Hull), weshalb man von Mäusen auf Menschen schließen kann, und für *alles* Verhalten dieser „Organismen“. „Real“ ist ihnen z. B. ein konkretes Individuum nur insoweit und dadurch, daß es unter diese Kategorie der Allgemeinheit fällt, daß es das Gesetz erfüllt.

Der „Organismus“, also letztlich die legendäre *Mus albinus norvegicus* (weiße Ratte), ist mittlerweile vielfach abgelöst vom „information processor“ im sogenannten „information processing view“ (IFP),⁴¹ vom „Informationsverarbeiter“ also, der bereits „universeller“ ist: darunter fallen nicht nur Tiere und Menschen, sondern auch noch die

entsprechenden „technological devices“, z. B. Computer. Alle diese Gegenstände zeichnen sich dadurch aus, daß sie „Information verarbeiten“ – und alle ihre Äußerungsformen, auch die „inneren“, sind „Verarbeitung von Information“, folglich mit den Mitteln der Informationsverarbeitungstheorie erschöpfend zu behandeln. Ein konkretes Individuum ist diesem Paradigma nur insofern existent, als es „Information verarbeitet“. Das Allgemeine ist das Wirkliche.

Der Kreis schließt sich: wie dereinst alles eine substantielle Seele hatte, was sich oder anderes bewegte, also z. B. auch Planeten und Magneten, so dient heute als Modell der „Seele“ alles, was „Information verarbeitet“.

Die so kybernetisch heruntergekommene „Seele“ ist natürlich auch die universell fungible „Seele“, so sehr, daß sie selbst hinter dieser Fungibilität nicht mehr erscheint. Dann ist es aber Verkenning der eigentlichen Problematik, gegen die modernen Universalienlehren der Sozial- und Psychotechnologie den Vorwurf des Faschismus zu erheben, wie das bisweilen geschieht. So hat z. B. Bruder unrecht, wenn er meint, Chomsky habe Skinner eben diesen Vorwurf gemacht.⁴² Chomsky spricht zwar von „gefährlichem Unsinn“ und stellt die sozialtechnologische Hybris in den Zusammenhang gesellschaftlicher Interessen, die sie hervorrufen und aufrechterhalten. Aber:

„Wenngleich man Skinners Empfehlungen auch so lesen kann, so wäre es doch eine falsche Schlußfolgerung, daß Skinner für Konzentrationslager und totalitäre Herrschaft eintritt (freilich bietet er auch keinen Einwand dagegen). Eine solche Schlußfolgerung übersähe eine grundlegende Eigenschaft der Skinnerschen Wissenschaft, nämlich ihre Inhaltslosigkeit.“⁴³

Aufgrund dieser inhaltlichen Leere bieten sich die Universalienlehren jeder möglichen Variante politischer Theorie und Praxis an, sofern diese nur die technischen Voraussetzungen der jeweiligen Kontrollverfahren erfüllt. In dieser Anwendung am Menschen liegt ihre eigentliche Erfolgsverheißung, die sich partiell bereits erfüllt hat in Gestalt „programmierter Lernumwelten“, verhaltenstherapeutischer Prozeduren, in Bionik und Biotechnologie.

„Realität“ und (wissenschaftliche wie politische) Einbildungskraft lösen sich hier ineinander auf. Denn es geht längst nicht mehr um „Erkenntnis“ und dergleichen, es geht ums schiere „Machen“ – und um die Macht dazu. Tatsächlich sagen die Universalienlehren über den oder die Menschen nichts aus, sind „nichtssagend“, „stuff-free theories“,⁴⁴ die einem „non-statement view“⁴⁵ folgen, an dessen un-

falsifizierbaren Theoriekern keinerlei Gültigkeitsproblematik heranzutragen ist, bezüglich dessen sich vielmehr nur noch fragen läßt, ob und welche Anwendungsbereiche zu finden sind. Das „Menschenmachen“ steckt dann in diesem „Findungsprozeß“, der, am Menschen, ein „Zeugungsprozeß“ ist.

Denn in der praktischen Anwendung „auf“ den oder die Menschen zeigt sich, daß anders als das Tier mit seinen artspezifischen Widerständen „der“ Mensch zu einem Gutteil das ist, wofür er sich hält oder wozu er gemacht wird. Den menschlichen Dingen fehlt unter bestimmten gesellschaftlichen Umständen die Widerständigkeit der wirklichen Dinge und die der Tiere. Davon profitieren die neuen Universalienlehren, die sich direkt in Sozial- und Psychotechnologie umsetzen lassen. Sie können „den“ oder die Menschen weder beschreiben noch erklären, sind aber innerhalb gewisser Grenzen, die ihrerseits historisch-gesellschaftlich variabel sind, in der Lage, sie zu „machen“, zu „formen“, zu „lenken“ bzw. sie sich selbst lenken zu lassen. Der menschliche Anwendungsbereich wird nicht „gefunden“, er wird hergestellt durch „Anwendung“, die somit „Zeugung“ ist, in dem Sinne, in dem self-fulfilling prophecies zeugen und sich darin selbst erzeugen: vom Ende her.

Haben sie damit „Erfolg“, sagt das nichts über ihre „Gültigkeit“, „Angemessenheit“, „Bewährung“, „empirische Abgesichertheit“ etc. Es hat sich nur jemand gefunden, der den Prophezeiungen glaubt oder sich etwas davon verspricht und sie anwendet, z. B. eine Institution mit entsprechenden Interessen und Möglichkeiten. Über den „Erfolg“ dieser „Theorien“, die zugleich „Metaphysik“ und „Technologie“ sind, in der gesellschaftlichen Praxis entscheiden ganz andere als „wissenschaftliche“ Kriterien, nämlich Machtkonstellationen, gesellschaftliche Interessen und Zusammenhänge, die diese Technologien brauchen und gebrauchen. Diese Zusammenhänge mögen anonym und unüberschaubar geworden sein, darin erfüllt sich aber nur das Konstruktionsprinzip einer Welt, die „machbar“ ist und „gemacht“, auch und gerade wenn die Fingerabdrücke verwischt sind.

Also hat Boring, der Klassiker der Geschichtsschreibung der experimentellen Psychologie, recht, aber anders als er glaubt, wenn er von einer „psychology in use“ spricht, „Psychologie im Gebrauch“. Theoretisch leer und inhaltlich blind, funktionieren die Technologien insofern, als die Menschen zum Funktionieren zu bringen sind, auf die sie angewendet werden. Bearbeitbares Menschenmaterial, das „funktioniert“, nicht als erzwungene Reaktion auf offene Gewaltausübung, sondern „freiwillig“, mit ihm eingeschriebenen Funktionsweisen, nicht „automatisch“, aber „wie von selbst“, Selbststeuerungstechniken auf

der Basis eingeschriebener Programme, wie bei den neuen „Automaten“, die ebensowenig noch Automaten sind, wie hier die „Seele“ noch Seele ist.

Oder ist sie's doch? „Erlöschen“ mag die ehemals heiße, die emphatische Seele sein, aber die entweder andere oder die, zu der die eine geworden ist, die erkaltete, die kalte, die profane Seele, die „im Gebrauch“: von ihr wissen wir noch nicht einmal den Namen. Es sei denn, er hat sich nicht verändert.

Anmerkungen

- ¹ Unter „Psychologie“ wird im folgenden die akademisch institutionalisierte Psychologie verstanden, wie sie an Universitäten lehrt, in Laboratorien und ähnlichen Einrichtungen forscht, auf Fachkonferenzen tagt, in Fachzeitschriften schreibt und dort ihre besonderen Vornamen trägt, wie „Allgemeine Psychologie“, „Differenzielle Psychologie“, „Sozial-Psychologie“ etc. Nicht dazu soll hier zählen – aus Praktikabilitätsgründen – die gesamte Klinische Psychologie, auch nicht die Psychoanalyse in allen theoretischen und therapeutischen Varianten.
- ² Vorbemerkung zum bisherigen Verlauf des Symposions; zugleich Einführung ins Kommende.
- ³ Von André Cayatte.
- ⁴ Odo Marquard: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt/M. 1973.
- ⁵ P. R. Hofstätter: Fischer Lexikon Psychologie. Frankfurt/M. 1970, S. 185 f.
- ⁶ Vgl. den Beitrag von G. Treusch-Dieter in diesem Band.
- ⁷ J. Drever; W. D. Fröhlich: dtv-Wörterbuch zur Psychologie. München 1970.
- ⁸ G. Clauß (Gesamtleitung) u. a.: Wörterbuch der Psychologie. Leipzig 1981, S. 542.
- ⁹ Zit. n. J. Brozek und S. Diamond: Die Ursprünge der objektiven Psychologie, S. 768 f. In: H. Balmer (Hg.): Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. I – Die Europäische Tradition. Zürich 1976, S. 721-819.
- ¹⁰ B. Révész: Geschichte des Seelenbegriffes. Amsterdam 1966 (Nachdruck von 1917), S. 303.
- ¹¹ M. Dessoir: Abriß einer Geschichte der Psychologie. Heidelberg 1911, S. 112.
- ¹² I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Werke in 10 Bänden, hg. von W. Weischedel, Frankfurt/M. 1968, Bd. 4, S. 354 (B 420).
- ¹³ Ibid., S. 386 (A 385 f.).
- ¹⁴ Révész, a. a. O., S. 209.
- ¹⁵ J. F. Herbart: Lehrbuch zur Psychologie. Leipzig/Hamburg³1857, S. 18.
- ¹⁶ Ibid., S. 20.
- ¹⁷ Ibid., S. 10, Anm. 1.
- ¹⁸ H. Lotze: Grundzüge der Psychologie. Leipzig⁴1889, S. 5 f.

- 19 H. Lotze: Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele. Leipzig 1852, S. 15.
- 20 Ibid., S. 18.
- 21 W. Wundt: Grundriß der Psychologie. Leipzig 1898, S. 33.
- 22 Ibid., S. 107.
- 23 Ibid., S. 241; S. 242.
- 24 Lotze, Grundzüge, a. a. O., S. 91.
- 25 Wundt, a. a. O., S. 376.
- 26 W. Wundt: Vorlesungen über die Mensch- und Thierseele. ³1897, S. 516.
- 27 Vgl. K. J. Bruder: Psychologie ohne Bewußtsein. Die Geburt der behavioristischen Sozialtechnologie. Frankfurt/M. 1982.
- 28 E. G. Boring: A history of experimental psychology. New York 1957, S. 557.
- 29 Wie sich bei H. J. Eysenck zeigt, der sonst eher als strammer Vererbungstheoretiker der „Intelligenz“ und anderer „Persönlichkeitsfaktoren“ bekannt ist, darf es sich dabei sogar um astrologische Fragestellungen handeln, wenn diese nur „wissenschaftlich“ bearbeitet werden, d. h. z. B. mit umfangreichen Korrelationsberechnungen zwischen Sternen- und Planetenkonstellationen und empirisch festzustellenden Beschaffenheiten großer Mengen von Individuen. Zur Vielfältigkeit der möglichen und unmöglichen „Gegenstände“ der Psychologie vgl. G. Eberlein und R. Pieper (Hg.): Psychologie – Wissenschaft ohne Gegenstand? Frankfurt/M. 1976.
- 30 In diesem Zusammenhang fällt übrigens oft das bezeichnende Wort, wonach die Psychologie noch immer auf „ihren Newton“ oder „ihren Galilei“ warte.
- 31 T. Herrmann: Psychologie als Problem. Stuttgart 1979, S. 17.
- 32 Z. B. der allgegenwärtige Mythos von Wundt als dem „Vater“ der experimentellen Psychologie oder die bei Homer beginnende Geschichte der „objektiven Psychologie“ (z. B. Brozek und Diamond, a. a. O.). Vgl. dazu M. Sonntag: Zeitlose Dokumente der Seele – Von der Abschaffung der Geschichte in der Geschichtsschreibung der Psychologie. In: G. Jüttemann (Hg.): Die Geschichtlichkeit des Seelischen. Weinheim 1986, S. 116-142.
- 33 Vgl. bei O. Marquard: Inkompetenzkompensationskompetenz? In: ders.: Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1981, S. 23-38.
- 34 Ein kompetentes Beispiel bietet N. Birbaumer: Physiologische Psychologie. Berlin etc. 1977. Vgl. insbesondere das Kapitel „Emotion“, wo sich u. a. folgender Ausruf findet: „Psychisches Geschehen ist entweder bewußt oder kein psychisches Geschehen!“ (S. 211 f.).
- 35 George Lang, zit. n. STERN 41/1982.
- 36 Brozek und Diamond, a. a. O., S. 721.
- 37 N. Chomsky: Psychologie und Ideologie. Zu Skinners ‚Jenseits von Freiheit und Würde‘. In: ders.: Aus Staatsraison. Frankfurt/M. 1974, S. 44-103; Zitat S. 67.
- 38 Ibid., S. 102.
- 39 N. Bischof: Eröffnungsvortrag. Aristoteles, Galilei, Kurt Lewin – und die Folgen, S. 24. In: W. Michaelis (Hg.): Bericht über den 32. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Zürich 1980. Göttingen etc. 1981, S. 17-39.

- ⁴⁰ D. h., sie erscheinen *nur* in ihm und sie *erscheinen* nur in ihm. Dies betrifft im übrigen nicht nur den „psychologischen“ Diskurs, sondern z. B. auch den der Physik, vgl. K. Hübner: Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. Freiburg/München 1978. Aus vergleichbaren Gründen stammt Feyerabends Forderung nach „Theorienproliferation“: Theorien seien nur aneinander und an keinerlei empirischem Substrat überprüfbar. Folglich gälte: Je mehr Theorien, desto mehr Prüfbarkeit.
- ⁴¹ Der aus der Kommunikations- und Militärtechnologie stammende IFP kann hier aus Platzgründen nicht näher erläutert werden. Zur entsprechenden Denkweise vgl. das Lehrbuch P. H. Lindsay und D. A. Norman: Human information processing. An introduction to psychology. New York etc. 1977.
- ⁴² Bruder, a. a. O., S. 9
- ⁴³ Chomsky, a. a. O., S. 77.
- ⁴⁴ Zu den „stuff-free theories“ vgl. M. Bunge: Method, model and matter. Dordrecht 1973 (z. B. S. 33 ff.).
- ⁴⁵ Zum „non-statement view“ (physikalischer) Theorien vgl. W. Stegmüller: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. II, 2. Halbband: Theorienstruktur und Theoriendynamik. Berlin etc. 1973. Als eine Anwendung auf die Psychologie vgl. N. Groeben und H. Westmeyer: Kriterien psychologischer Forschung. München 1975. Vgl. dort den von Westmeyer geschriebenen Abschnitt S. 71 ff. Beide, Stegmüller und Westmeyer, liefern Rettungsversuche der wissenschaftsrationalen Unschuld gegen ihre Versuchung durch Wissenschaftshistoriker (Kuhn, Hanson, Feyerabend, Toulmin etc.).

Robert Castel

Der Markt der Seele

Eine Wendung wie der „Markt der Seele“ kann auf vielerlei Arten verstanden werden. Im Rahmen dieser Einlassung werde ich eine bestimmte wählen, die ich zuerst etwas ausführen werde, um sie dann später zur Diskussion zu stellen. Ich werde also sagen, daß ein Markt der Seele in dem Moment entsteht, in dem die Zustände der Seele (oder, wenn man es vorzieht, die psychischen Probleme) *Gegenstand von Dienstleistungen* werden, wenn sie im Rahmen einer *Dienstleistungsbeziehung* abgehandelt werden. Ich verwende den Ausdruck „Dienstleistungsbeziehung“ in dem sehr strengen, äußerst technischen Sinn, den z. B. Erwin Goffman ihm gibt: die Vertragsbeziehung zwischen einem Fachmann und seinem Kunden, deren Inhalt die Bearbeitung eines Gegenstandes ist, der dem Kunden gehört, der dem Fachmann Geld zahlt mit dem ausdrücklichen Auftrag, diese Umwandlung vorzunehmen und sein spezifisches Fachwissen in die Verwirklichung dieser Aufgabe einzubringen.¹

Es folgt daraus (das ist zumindest meine These oder meine Hypothese, die ich noch zur Diskussion stelle), daß sich die Seele (der menschliche Psychismus) zu folgenden Bedingungen in eine Marktwirtschaft einschreibt (einschreiben würde): sie ist Gegenstand einer *Umwandlungsarbeit*, die ein objektivierbares *Resultat* ergibt (eine Veränderung des „Zustandes“ der Seele); diese Arbeit soll durch einen qualifizierten *Praktiker* durchgeführt werden, der über besondere *Techniken* verfügt und dessen *Dienste* in einer *Konkurrenz*-situation auf der Basis seines Angebotes *entlohnt* werden; die Regulierung eines solchen Marktes (seine Expansion oder seine Rezession) gehorcht den *Gesetzen* des Angebots und der Nachfrage.

Sind das metaphorische Wendungen? Oder gibt es eine historische Situation (die unsrige?), in der die Seele tatsächlich in einem Netz von ausgetauschten Dienstleistungen gefangen ist, die, zumindest teilweise, der Logik des Warentausches gehorchen?

1. Markt der Heilsgüter und Markt der psychologischen Güter

In einem religiösen Kontext könnte man, wenn auch metaphorisch, schon von einem Markt der Seele sprechen, wenn man die Webersche

Definition der Religion annimmt: die Bildung eines Monopols für die Verteilung der Heilsgüter. Im Christentum z. B. ist die Seele Gegenstand von Manipulationen, die sie „bearbeiten“ (die „geistigen Übungen“, die Exorzismen etc.), von seiten kompetenter Spezialisten (Priester und andere Kleriker), die aus dieser Tätigkeit sowohl symbolische wie auch materielle Vorteile ziehen. Es gibt auch Konkurrenzsituationen zwischen rivalisierenden Religionen und sogar zwischen verschiedenen „Spezialisten“ innerhalb derselben Religion. Das Entstehen einer neuen geistigen Schule oder einer neuen Sekte kann wie das Lancieren eines noch erfolgreicherer Produktes auf dem Markt der Heilsgüter gelesen werden.

In diesem Zusammenhang jedoch bleibt die Zuordnung einer seelischen Bearbeitung zu einem Markt metaphorisch, weil das angestrebte Ziel dieser Handlung, das Heil, im Verhältnis zur Bearbeitung der Seele transzendent ist. Tatsächlich ist das Heil kein notwendiges Resultat der geistigen Übungen, der Riten und der Opfer. Es ist eher eine der Seele gewährte Belohnung, gewiß im Verhältnis zu ihren Verdiensten, doch letztendlich die Gnade eines Willens oder einer Liebe, die an anderem Ort entscheidet. Auf homologe Art ist umgekehrt die Verdammung die Sanktion einer Verurteilung durch einen anderen, die sich zwar auf eine Prüfung der Seele stützt, jedoch ein souveräner Akt der Gottheit bleibt (vgl. die ganze christliche Problematik der Gnade). Diese Bemerkungen behalten ihren Sinn auch im Fall magischer Rituale und Religionen von sogenannten archaischen Gesellschaften: wenn die Seele dort Gegenstand sehr technischer Manipulationen durch Spezialisten ist, die daraus materielle und symbolische Vorteile ziehen, so sind diese Handlungen nur Mittel der Einflußnahme auf die Ökonomie des Heiligen. Nur bei den niederen Formen des religiösen „Handels“, wie dem Verkauf von Ablässen, könnte man wörtlich von einem Markt sprechen, im merkantilen Sinn des Wortes. Aber auch da bleiben die Transaktionen – verstärkt – in einer Äußerlichkeitsbeziehung zur Seele: man „gewinnt“ oder kauft Ablässe, deren Wirkung sich einstellt – wenn sie sich einstellt –, ohne den Zustand der Seele selbst zu verändern.

Der Ausdruck verliert seinen metaphorischen Charakter, wenn man von einem Markt der Heilsgüter, dessen Finalität die Bearbeitung der Seele transzendiert, zu einem Markt der Gesundheitsgüter oder einem Markt der psychologischen Güter übergeht, dessen Ziel die Reparatur, das Gleichgewicht oder das Wachstum des in seiner inneren Ökonomie erfaßten Psychismus ist. Die Umwandlung der Seele wird dann zum Einzelfall jener *personalisierten Dienstleistungsbeziehung*, die ich in bezug auf Goffman erwähnt habe und deren Entwicklung eine typische Struktur der westlichen Gesellschaften dar-

stellt. Goffman hat selbst die Zweideutigkeiten jener paradoxalen Figur dargestellt, einer Dienstleistung, in der „der zu reparierende Gegenstand“ das Subjekt selbst ist, anders gesagt, wenn die Person des Kunden das Ziel der fachmännischen Manipulationen, der Umwandlung ist. Dieser zugleich notwendige und *stricto sensu* unmögliche Rückbezug auf die Dienstleistungsbeziehung macht jedoch aus der Bearbeitung der Seele einen *Beruf*, der sich im Verhältnis zu anderen Aktivitäten, die so alt sind wie die Welt, verselbständigt, denn es hat zu jeder Zeit „psychologische“ Praktiken mit dem Ziel gegeben, den Psychismus der anderen zu beeinflussen, zu verwandeln, zu verführen. Es hat jedoch nicht immer Fachleute gegeben mit dieser speziellen Befugnis. Wer Beruf sagt, erkennt eine spezialisierte Kompetenz an, er glaubt an die Verfügung über spezialisierte Techniken, um sie auszuüben, er meint das tariflich vereinbarte Entgelt und die zumindest potentielle Konkurrenz unter den Anbietern – kurz, einen Markt im buchstäblichen Sinn des Worts.

Die Entstehung eines solchen Marktes entspricht dem Übergang von einem religiösen Paradigma (einer durch die *Transzendenz* oder das Heilige geregelten Ökonomie der Seele) zu einem psychologischen oder psychotherapeutischen Paradigma (einer Arbeit, deren Ziel dem Psychismus immanent bleibt, die sich darin erschöpft, die *innere* Ökonomie der Seele wiederherzustellen, zu erhalten oder zu verbessern). Oder auch dem Übergang von einem „natürlichen“ Verkehr zwischen Subjekten, der zwar gewisse Techniken der Einflußnahme, der Manipulation und der Verführung des anderen benutzt, dies jedoch auf eine nicht professionalisierte Art, die man nachträglich „wild“ nennt, wie man von einer „wilden Psychoanalyse“ spricht – zu einem geregelten Austausch von Dienstleistungen, der von einem impliziten oder expliziten Vertrag zwischen zwei Partnern oder zwei Gruppen von Partnern bestimmt wird, von denen einer Güter anbietet, nach denen der andere fragt. Es ist dies der Prozeß der Laisierung und der Entzauberung der Welt, dessen Auswirkungen Max Weber beschreibt, und der über eine „objektive“ Seite (die Vormacht der Wissenschaften, der Technik, der Bürokratie etc.) und eine „subjektive“ Seite verfügt, die Verinnerlichung, oder besser noch das Umschlagen dieser rationellen Vorgänge der Beherrschung der objektiven Wirklichkeit in die psychische Wirklichkeit. Wie man auch den Fortschritt dieser Rationalisierungsprozesse der Welt an dem Fortschritt der Arbeitsteilung ermessen kann, die immer enger bemessene Aufgaben Spezialisten zuweist, deren Techniken immer spezifischer werden, so mißt sich die Entwicklung des Marktes der Seele an der sukzessiven Erscheinung neuer Gruppen von Fachleuten, die die

Konkurrenz beleben, indem sie neue Techniken der psychischen Umwandlung kreisen lassen.

2. Das Entstehen eines Marktes der Seele: der Reparaturmarkt für verwundete Seelen

Diese Problematisierung der Frage hat den Vorteil, daß sie einen Leitfaden anbietet, um das Auftauchen und die wichtigsten Etappen der Entwicklung eines Marktes der Seele zeitlich zu bestimmen.

Die Entstehung eines solchen Marktes fällt trotz der äußeren Zeichen nicht genau mit der Geburt der Psychologie zusammen. Die ersten introspektiven Psychologien nämlich passen nicht in den Rahmen einer Dienstleistungsbeziehung, denn ihr Subjekt bleibt der faszinierte Zuschauer der Entfaltung seiner eigenen Seelenzustände. Wenn auch eine „bessere“ Kenntnis seiner selbst eine gewisse Umwandlung des Ich mit sich bringt, so doch im Rahmen einer verdoppelten Beziehung des Selbst zum Selbst, die sich den Rückgriff auf den kompetenten Spezialisten erspart. Auch wenn diese Entdeckung des Ich in der introspektiven Annäherung über die Spiegelbeziehung des Selbst zum Selbst hinausgeht, so doch nur, um die Spuren einer in den Tiefen des Subjekts vergrabenen Transzendenz zu entdecken und somit zum religiösen Paradigma zurückzukehren. Für die introspektive Tradition bleibt die Seele eine Substanz, die man in ihren Zuständen betrachten kann oder deren Wesen man aufdecken kann. Der gewonnene Mehrwert an Erkenntnis ist nicht mit dem Produkt technischer Handlungen zu vergleichen, die hier nur Hilfsmittel sind.

Die ersten „wissenschaftlichen“ Psychologien brauchen umgekehrt Spezialisten, Techniken, Messungen, Laboratorien. Sie stehen in enger Beziehung zum Markt und besonders zum Arbeitsmarkt, denn die Fähigkeit, Kapazitäten, Leistungen etc., die sie messen, dienen der Rekrutierung, der Auswahl, der Einschätzung von Arbeitskräften unter dem Blickpunkt des Ertrages, der Effizienz, der Sachkundigkeit. Was jedoch solcherart gemessen und „abgehandelt“ wird, bildet höchstens die Hülle der Seele, diese Grenzzone des Psychismus, in der das Qualitative und das Quantitative sich vermischen: die Wahrnehmung, die Motorik, die organische Infrastruktur der Triebe. In dieser „wissenschaftlichen“ Perspektive kann man höchstens gewisse Ausdrucksformen der psychischen Aktivität messen oder verändern. Man kann die Seele auch leugnen, indem man behauptet, daß es nur Materie, d. h. Exteriorität gibt, oder man kann sie wegen der „Objektivität“ ausklammern. Aber man bearbeitet nicht die Seele selbst in den inneren Anordnungen des Psychismus, man bewirkt keine Veränderung ihres Zustandes.

Wann erscheint also ein *synthetischer Blick auf den menschlichen Psychismus*, wann nimmt es ein *spezialisierte, außenstehender Operateur mit den Problemen eines Subjektes auf und tritt mit ihm in den umfassenden Prozeß einer Umwandlung ein, unter Verwendung spezieller Techniken?*

Das Modell eines solchen Eingriffs gehört – so scheint es mir – zuerst zur Psychotherapie oder zumindest zu einigen Formen der Psychotherapie, deren Ziel die ganzheitliche Instrumentalisierung des Subjekts ist, und es erscheint unbestreitbar nach dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, vielleicht auch etwas früher.

Nehmen wir z. B. die Praxis von François Leuret im Hospital Bicêtre um 1830. Als einer der ersten, wenn nicht als der erste überhaupt, hat dieser Spezialist systematisch eine Form der „moralischen Behandlung“ entwickelt, die man mit Fug und Recht eine vollkommene Psychotherapie nennen kann, ehe es diesen Begriff gab, und die dem Goffmanschen Modell der Dienstleistungsbeziehung entspricht. Auf langen Seiten beschreibt Leuret seinen oft monatelangen Kampf mit verschiedenen seiner Patienten mit dem Ziel, den Kranken zum Verzicht auf seine Wahnideen zu bringen. Angesichts des Verrückten, der insoweit seine Seele verloren hat, als sein Delirium einen Bruch mit dem wesentlichen Merkmal der Menschlichkeit, der Vernunft, darstellt, entfaltet der Irrenarzt ein ganzes Register von sowohl sanften als auch offen gewalttätigen Strategien, um eine totale Umstellung der Vorstellungen des Kranken zu erzwingen.²

Man findet hier die Bestätigung der notwendigen Vorbedingungen, um den Eingriff in eine Seele in einer Marktsituation einzuschreiben:

- die Feststellung eines seelischen Zustandes, der eine umfassende innere Umwandlung verlangt (hier ein Zustand der Verrücktheit oder des Wahnsinns, im wesentlichen durch das Delirium charakterisiert, ein Symptom des Verlustes eines normalen Funktionierens des Psychismus);
- die Feststellung einer wirklichen Produktion, d. h. einer tatsächlichen Umwandlung dieses Zustandes durch die Wiederherstellung des vorherigen vernünftigen Zustandes der Seele;
- das Vorhandensein eines Registers von Können und rationellen Techniken, um diesen Wandel zu bewerkstelligen (in der Sprache jener Zeit nannte man das die Verbindung der „physischen Mittel“ mit den „moralischen Mitteln“);³

- die Gegenwart eines befugten Spezialisten, der diese Operation durchführen darf, weil seine Kompetenz eine offizielle Anerkennung erfahren hat und er dafür bezahlt wird.

Eine solche Zusammenstellung setzt die Organisation der Kundschaft auf der einen Seite und der Spezialisten andererseits als spezifische, unterschiedene Gruppen voraus und regelt ihre Beziehungen im Rahmen einer Tauschwirtschaft. Im idealen Fall würde eine Marktsituation eine freiwillige Vertragsbeziehung zwischen dem (den) Klienten und dem (den) Spezialisten voraussetzen. Im Falle des Marktes für Gesundheitsgüter sind die Dinge etwas komplizierter. Die Irrenärzte als die ersten Spezialisten hatten den Status von verbeamteten Ärzten, sie wurden vom Innenminister rekrutiert und waren dem Präfekten verantwortlich. Die Mehrzahl ihrer Kunden wurde gegen den eigenen Willen durch eine höhere Entscheidung in eine „besondere Einrichtung“ eingewiesen und besaß keine Geschäftsfähigkeit, nicht einmal Handelswert, da sie zumeist mittellos waren. Viele Irrenärzte jedoch, wie z. B. Esquirol selbst, öffneten private Einrichtungen, deren Besitzer oder Angestellte sie waren und verkauften somit einen Teil ihrer Dienstleistungen nach den Marktgesetzen.

Der Markt für Gesundheitswerte stellt sich von Beginn an als eine Mischwirtschaft von handelbaren und nicht-handelbaren Dienstleistungen dar (was man später „Sozialleistungen“ nennen wird). Wegen gewisser der geistigen Krankheit eigenen Charakteristika wird er nie die reine Struktur des durch die ökonomischen Gesetze des Angebots und der Nachfrage geregelten Tausches bekommen.⁴

Wenn man sich jedoch auf den Begriff der nichthandelbaren Dienstleistung besinnt und die Rolle der gesellschaftlichen Übertragungen, um die öffentlichen Dienste zu finanzieren, dann steht man wohl einer erweiterten Gestalt des Marktes gegenüber.

Eine zweite Besonderheit verdient eine noch stärkere Beachtung: diese erste Organisation eines Marktes der psychologischen Güter bleibt von Anfang an sowohl quantitativ wie auch qualitativ begrenzt. In der unter dem Reparaturschema ins Auge gefaßten Dienstleistungsbeziehung hat der umwandelnde Eingriff zum Ziel, eine Störung des „normalen“ Funktionierens des Psychismus zu bekämpfen und womöglich zu beheben. Quantitativ folgt daraus, daß seine Indikation auf charakterisierte pathologische Zustände beschränkt bleibt. Qualitativ folgt daraus, daß das Produkt dieser Arbeit an der Seele, auch ihre bestens gelungene Umwandlung, immer nur eine Rückkehr zum *Status quo ante* einer als unberührbare Struktur verstandenen Normalität sein kann. Geheilt sein heißt z. B., nicht

mehr delirieren, seine Vernunft wiedererlangen, d. h. sich wieder in eine Ordnung einfügen, die man ohne diesen unglücklichen Zwischenfall, den Sturz ins Pathologische, nie verlassen hätte.

Der erste Markt der Seele war also ein Reparaturmarkt für verwundete Seelen. Seine Entstehung stellte daher auch keine prinzipiellen Fragen, zumindest nicht für die „aufgeklärten“ Kreise jener Zeit. Er stellte die Verbindung der Philanthropie und des Wissens dar, er schrieb sich in den Fortschritt der historischen Vernunft ein.⁵ Im Schema der Reparatur stellte seine Ausweitung auch keine grundsätzlichen Fragen. Die Definition des Pathologischen, die psychiatrische Nosographie konnte sich verbessern und verfeinern, sie brachte nur eine Veränderung der Techniken zur Bekämpfung der Geisteskrankheit mit sich. Schon bald (am Anfang der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts) wird eine Kritik der Unzulänglichkeiten des ersten Dispositivs und der vielerlei Versuche, es zu erneuern und zu verbessern, aufkommen. Nie jedoch wurde die Tatsache bezweifelt, daß gewisse ernste seelische Störungen den Eingriff eines Spezialisten verlangen und daß dieser Eingriff der Struktur einer Dienstleistungsbeziehung gehorcht, außer vielleicht in gewissen extremen Erscheinungsformen der „Antipsychiatrie“.

3. Die Verallgemeinerung des Marktes der Seele: der Markt des featuring der Seele

Ich möchte meine Hypothese in eine abenteuerliche Richtung erweitern. Was passiert, wenn man ein Geschäft betreibt, das nicht nur Reparatur, sondern auch featuring der Seele darstellt? Man verschiebt die Arbeit am Pathologischen zur *Arbeit an der Normalität*. Sehr konventionell verstehe ich hier unter „Normalität“ den „natürlichen“ Zustand der Seele, das innere Gleichgewicht des Psychismus, das ihm eine zumindest relative Beherrschung seiner Umgebung gestattet. In der klassischen Tradition kann man diesen „normalen“ Zustand der Seele durch eine Behandlung (Psychotherapie oder Reparaturmarkt) *wiederherstellen*, wenn er verloren ist; dieser Zustand wird als ein zerbrechliches Gut betrachtet, das man vorsichtig behandeln muß, um es zu *erhalten* (Vorsorgetradition). Aber kann er *hergestellt* werden? Ein wirklich allgemeiner Markt der Seele muß *Profile der Normalität* herstellen und verkaufen, d. h. verschiedene psychische Funktionsmodelle anbieten, die sich von den für gewöhnlich *gegeben* und traditionell „normal“ genannten unterscheiden.

Gibt es einen solchen Markt? Gewiß nicht ausdrücklich, man kann die Seele nicht wechseln, indem man eine neue Bestimmung des

eigenen Selbst als Subjekt kauft. Es entstehen jedoch Produktionseinheiten für neue psychologische Profile, die sich von der „gewöhnlichen“ Normalität unterscheiden, und jeder, der will, kann gegen Geld an diesem Unternehmen teilhaben. Es gibt also schon die notwendigen Vorbedingungen für die Bildung eines allgemeinen Marktes der Seele: der Begriff *der Normalität als Symptom*, d. h. ein nicht endgültiger Zustand, den man durch Extrapolation der Prozeduren, die in der klinischen Tradition die Eingriffe in die pathologischen Zustände bestimmten, bearbeiten und umwandeln kann; die Verfügung über ein qualifiziertes Personal und spezifische Techniken, um aus dieser Arbeit eine Dienstleistung zu machen. Ich möchte das zumindest andeuten, wenn ich gewisse neuere Entwicklungen nach diesem Raster interpretiere, und meine das, was die Amerikaner sehr genau die „Therapie für Normale“ genannt haben.

Die Bedeutung des Ausdrucks „die Normalität als Symptom“ kann man von der Psychoanalyse aus verstehen. Letztere entwickelte sich aus der Erforschung gewisser neurotischer Zustände. Es ist dies auch noch Pathologie, doch sehr unterschieden und im Ganzen viel „leichter“ als diejenige der traditionellen medizinischen Richtung. Bei der Analyse jener Zustände mußte Freud indes sehr früh entdecken, daß die psychologischen Prozesse, die auf dysfunktionelle Charaktere verweisen (das Pathologische indizieren) *dieselben* sind, die das „normale“ Funktionieren des menschlichen Psychismus bestimmen. Zumindest auf dem Gebiet des neurotischen Verhaltens erscheinen die Begriffe von normal und pathologisch als sehr relativ, es ist stets möglich, die Grenze in der einen oder in der anderen Richtung zu überschreiten. Mehr noch: die Stabilisierung jener gemischten Zustände ist immer verdächtig und provisorisch, sie bilden nicht wirklich einen „Zustand“; sie sind nichts Substantielles, Endgültiges, Unberührbares. Die Normalität selbst, wenn man dieses Wort weiter benutzen will, ist nur ein momentaner Schnitt in die Dynamik psychischer Prozesse, für die man unmöglich apriori einen endgültigen Stabilisierungspunkt festlegen kann. Normal sein heißt im Grunde genommen, diese sogenannten normalen Zustände zu bearbeiten, weniger, um ihre pathologischen Wurzeln freizulegen, als um sie als solche umzuwandeln, wobei es nicht notwendig ist, sich auf die Normalität als Ziel des Prozesses zu berufen. Man gibt somit das Reparaturmodell auf zugunsten eines psychischen *Wachstumsmodells*: wenn die Normalität kein Symptom mehr ist, dann wird sie nicht zum Zustand, sondern zur *Aufgabe*.

Man kann feststellen, daß viele psychoanalytische Experimente eigentlich keine Kur mehr sind, d. h. ohne Reparaturabsicht vorgenommen werden, sondern zu geistigen Abenteuern wurden, deren

Einsatz eine authentischere Beziehung zum eigenen Selbst und zum anderen ist, eine Klärung und Intensivierung des psychischen Funktionierens. Diese Arbeit geschieht jedoch stets in einer technisierten Form, im professionellen Rahmen. Es handelt sich sogar um eine Hypertechnisierung und um eine Hyperprofessionalisierung, denn die psychoanalytische Situation stellt vielleicht die entwickeltste, die komplizierteste historische Erscheinungsform der Dienstleistungsbeziehung dar.

Aus technischen Gründen sind die Expansionsmöglichkeiten eines solchermaßen entstandenen Marktes beschränkt. Wenn die von der Psychoanalyse geschaffene Nachfrage virtuell unbegrenzt oder zumindest unbestimmt ist (die Forderung nach Maximierung des eigenen psychischen Funktionierens ist zumindest in den Mittelschichten weit verbreitet), so stellt das Angebot an den Klienten so hohe Anforderungen, daß die Mehrheit der virtuellen Benutzer darauf verzichtet. Der Psychoanalytiker als Dienstleistungsunternehmer bietet sowohl von der Motivierung als auch vom Finanziellen her so kostspielige Leistungen an, die kulturellen Vorbedingungen für den Eintritt in diese langzeitliche duale Beziehung sind so hoch, daß die meisten potentiellen Kunden entmutigt oder ausgeschlossen werden.

Diese von der Existenz der Psychoanalyse geschaffene Nachfrage wird von ihr auch enttäuscht, d. h., außer für eine kleine Elite bleibt sie unbefriedigt, solange sie im Rahmen der eigentlichen psychoanalytischen Dienstleistung bleibt. Die Verallgemeinerung der Tiefenforschung am eigenen Selbst bringt den Zusammenbruch dieser elitären Angebotsstruktur mit sich, um dem Bedürfnis nachzukommen, greift man auf das Angebot weniger strenger Dienstleistungen, einfacherer und in jedem Sinn des Worts billigerer Eingriffstechnologien zurück.

Diese Aufweichung der psychoanalytischen Orthodoxie vollzieht sich in der Nachkommenschaft der Psychoanalyse, in den Strömungen, die man in Europa „die humanistische Psychologie“ und „die Bewegung des menschlichen Potentials“ nennt. Diese Richtungen (Bioenergie, Gestalttherapie, Cocounselling, Urschrei etc.) gingen tatsächlich von einer Kritik der Psychoanalyse aus, die sie als technisches Dispositiv zu umständlich fanden, deren Funktionskosten sie zu hoch fanden im Verhältnis zu den erwarteten Resultaten. Statt der anamnestischen Arbeit, der Erforschung primärer Prozesse, des langsamen Hinabtauchens ins Unbewußte haben sie sich auf den Körper zurückgezogen, auf die augenblickliche Situation, das Hier und Jetzt. Sie haben die lange Dauer und die Strenge der analytischen Technik in einem Maße teleskopiert, daß man es als Verstümmelung der Freudschen

Perspektive ansehen kann, als einen Verlust ihrer symbolischen Dimension und als eine Reinterpretation im Rahmen eines kurz-sichtigen Pragmatismus. Beibehalten haben sie jedoch die Dimension einer „Arbeit an der Normalität“, d. h. den Begriff eines psychischen Eingriffs nach dem Modell unbeschränkten Wachstums mit dem Ziel, das Profil der Normalität zu verändern. Die ständige Referenz auf den Begriff des *menschlichen Potentials* ist diesen Richtungen gemeinsam. Eine „normale“ Person, so behaupten all diese Vorkämpfer „neuer Therapien“, funktioniert weit unter ihren „wirklichen“ Möglichkeiten (oft spezifizieren sie: nur zu 20 %). Man muß dieses Potential also entwickeln, an sich selbst arbeiten, um die psychologische Wirksamkeit zu vergrößern. Wie das? Durch *ad hoc* – Techniken, die im Rahmen einer Dienstleistungsbeziehung erneuern und erhalten: es geschieht meistens in Gruppen, unter der Führung eines Animateurs, und die Leute gehen dorthin mit dem einzigen Ziel, an sich selbst zu „arbeiten“.

Diese Verschiebung eröffnet der psychologischen Arbeit einen fast unbegrenzten Markt. Die Entwicklung dieses Potentials ist zum einen eine wahre Sisyphosarbeit, die kein Ende findet, denn es wird immer noch eine verschüttete Dimension des eigenen Selbst geben, eine zu intensivierende Fähigkeit. Es geht tatsächlich darum, sich als ein Wesen permanenten Wandels zu konstituieren, die Fähigkeit der ununterbrochenen Mobilität zu entwickeln, deren äußere Probe darin besteht, jeder neuen Situation gerecht zu werden. Diese Definition des idealen psychischen Profils steht im Gegensatz zur traditionellen Auffassung der Seele, zum Prinzip der Kontinuität und der wesentlichen Permanenz.

Zum anderen ist das Angebot genauso unbegrenzt ausformbar wie die Nachfrage. Gewiß bedarf es eines „kompetenten Spezialisten“, um die Operationen zu leiten und in der Dienstleistungsbeziehung den Fachmann zu spielen. Aber das Milieu dieser „neuen Therapien“ ist wenig strukturiert, es gibt kaum offizielle Anerkennungen oder Kontrollen. Meistens spielt daher ein Quasi-Profi, z. B. ein früherer Klient, der sich eines Tages mit ein paar Kollegen erlaubt, ein eigenes Unternehmen aufzubauen und auf eigenes Risiko am Markt mitzuspielen, die Rolle des „kompetenten Spezialisten“. Die meisten dieser kleinen psychologischen Dienstleistungsbetriebe haben daher nur eine kurze Existenz; wenn sie verschwinden, tauchen andere der gleichen Art auf. Der Wettlauf nach dem Neuen, die Sucht nach neuen Techniken, die immer neuen Werbetricks, um der Konkurrenz eine neue Scheibe der Kundschaft abzunehmen, gehören zu diesem Spiel. So schnell die Institutionen veralten, so schnell veralten auch die

Techniken, weil sich in dieser Wettbewerbssituation nur völlig ungesicherte Handelnde gegenüberstehen.

Die Arbeitsteilung bei der Verteilung dieser psychologischen Dienstleistungen erinnert sehr an den Markt im wilden Kapitalismus. Man kann das Wesen seiner Struktur und seiner Entwicklung anhand der Wettbewerbsgesetze in der Wirtschaft beschreiben.⁶ Psychologische Güter verkaufen sich heute wie andere Konsumgüter. Es handelt sich kaum mehr um Gesundheitsgüter, sondern um jene „Seelenzusätze“, die Bergson herbeisehnte, um der technischen Entfremdung ein Gegengewicht zu geben, von denen er aber noch nicht sagen konnte, daß sie selbst nach einem technischen Modus hergestellt würden.

Zum Schluß sollten wir uns die Frage nach der Relevanz dieser neuen Industrie stellen. Markt der Seele oder nur Markt für psychologische Werbetricks? Es handelt sich meistens um sehr schlichte, von Halb-Profis verteilte Dienstleistungen, um primitive oder zusammengebastelte Techniken, die ein oft marginalisiertes Publikum ansprechen und deren Wirkungen meistens oberflächlich und kurzfristig sind. Daher habe ich diese Entwicklungen auch nicht nach ihrer intrinsischen Wirkung dargestellt,⁷ sondern nur als vielleicht etwas lächerliche Illustrierungen der beiden Bedingungen, unter denen ein Markt der Seele möglich ist, ein Markt, der sich schon auf eine weit „ernstere“ Art zu bilden beginnt:

- (1) Die Normalität oder was man so nennt wird als Zustand grundsätzlicher Unvollkommenheit gedacht. Diese Feststellung gibt der Psychologie und der psychologischen Arbeit einen neuen Status. Sie betrifft nicht mehr „Seelenzustände“, sondern sie bearbeitet die Substanz der Seele selbst. Somit ist die psychologische Beschäftigung keine beschränkte Aktivität mehr (sie begleitet, sie repariert, sie beobachtet ...), sondern sie betrifft die Produktion des Subjektes selbst.
- (2) Die in ihrer Substanz bearbeitete Seele jedoch hört auf, Substanz zu sein. Das ganzheitliche psychische Funktionsmodell, die Grundlage einer solchen Arbeit, ist eine komplizierte technische Anordnung, die technisch manipuliert werden kann. Es gibt ja verschiedene Versionen dieses Modells, und das naturalistisch-energetische, die Arbeitsgrundlage aller „neuen Therapien“, ist sicherlich sehr primitiv. Aber es gibt auch kybernetische, systematische, behavioristische Modelle etc. In all diesen Fällen jedoch sind zur Umwandlung dieses Modells die technischen Interventionen wirksam, unter der Bedingung, daß sie der Technizität des Modells entsprechen, d. h. daß ein kompetenter Techniker sie ausführt.

Die Verbindung dieser beiden grundsätzlichen Bedingungen öffnet einen neuen Raum für Experimente, deren wesentliche seelische Einsätze Gegenstand fachmännischer Dienstleistungen sind. Was verhindert, daß die solcherart hergestellten Güter den Anforderungen der Rentabilität und Effizienz gehorchen, die allgemein den Tauschhandel regeln?

Anmerkungen

- ¹ Vgl. E. Goffman: *Asyle*. Frankfurt 1972, IV. Teil.
- ² Vgl. F. Leuret: *Du traitement moral de la folie*. Paris 1840.
- ³ Die „moralischen Mittel“ sind die eigentlich psychologischen Techniken, währenddem die „physischen Mittel“ wie Duschen und Medikamente auf den Körper einwirken. Für Leuret jedoch gehören letztere auch zur „moralischen Behandlung“, d. h. zur Psychotherapie, denn er verwendet sie wegen ihrer psychologischen Wirkungen; so gebraucht er z. B. die Dusche, um den Willen des Patienten zu brechen.
- ⁴ Das hängt nicht nur damit zusammen, daß ein Teil der Kundschaft zahlungsunfähig ist und somit von der öffentlichen Fürsorge und der privaten Wohltätigkeit abhängt. Es hängt auch nicht nur damit zusammen, daß die meisten Geisteskranken der öffentlichen Ordnung ein Problem stellen und von einer Behörde gegen ihren Willen eingewiesen werden, wobei die Behörde die Zahlungsverpflichtung für diese Dienstleistung übernimmt. Auch der Zustand eines zahlungsfähigen und privat behandelten Geisteskranken ist in seinen akuten Phasen oft so, daß er keine Verantwortung tragen kann und man daher nicht mit ihm über seine Behandlung verhandeln kann. Aufgrund wirklicher oder vermeintlicher Gründe, die das Interesse des Kranken, wie er es selbst verteidigt hätte, wenn er im Vollbesitz seiner Kräfte wäre, einschließen, handeln also die Familie oder andere nahestehende Personen den Vertrag aus.
- ⁵ Man findet die Bestätigung dafür in der Tatsache, daß die erste „Antipsychotherapie“ in einer konservativen religiösen Umgebung entstanden ist, die Widerstand gegen die Anwendung profaner rationeller Techniken auf die Seele leistete. (Vgl. z. B. J. Tissot: *Mémoire en faveur des aliénés*. Lyon 1838.) Unbestreitbar ist der Irrenarzt der Erbe der Philosophie der Aufklärung, sein Erfolg gehört zum Rationalisierungs- und Laisierungsprozeß, den die liberale Bourgeoisie gegen den religiösen „Obskurantismus“ eingeleitet hat. Sein Durchbruch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts fällt zeitlich mit der Verallgemeinerung der Marktgesetze als wichtigste Tauschstruktur zusammen.
- ⁶ Man kann jedoch auch in der neueren Zeit ein Vordringen dieser Techniken und der neuen Spezialisten in den öffentlichen Sektor der Verteilung von Gesundheitsgütern beobachten. Man befindet sich dann vor einem oben beschriebenen gemischten Markt (die meisten dieser Techniken betreffen nicht nur „Therapien für Normale“, sondern beschäftigen sich auch mit dem Reparaturmarkt, denn ihre „Indikation“ findet, wie die der Psychoanalyse, auf beiden Seiten der Grenzlinie zwischen dem „Normalen“ und dem „Pathologischen“ statt; sie tragen ihrerseits zur Auflösung dieser Grenzen bei).
- ⁷ Ich halte diese Wirkung jedoch nicht für unbedeutend in unserer heutigen Gesellschaft, und ich habe an anderem Ort versucht, die Bedeutung dieser Praktiken bei der Verwaltung (gestion) zeitgenössischer psychischer Anfälligkeiten und in der Verbreitung der fortgeschrittensten Formen der neuen psychologischen Kultur darzustellen (vgl. R. Castel: *La gestion des risques*. Ed. de Minuit. Paris 1981).

Bernhard Dieckmann

Zwischen Grund und Möglichkeit

Über Versinnlichung und seelische Arbeit

„Das Wort Seele ist ein unsterbliches Wort.“¹

In der „Dialektik der Aufklärung“ schon hieß es, daß die Menschen wohl regrediert und zerstört sein müßten, wo Psychologie sie erklären solle. Wo man unter Menschen Psychologie zu Hilfe rufe, werde der karge Bereich ihrer unmittelbaren Beziehungen abermals verengt, sie würden sich auch darin noch zu Dingen. Der Rekurs auf Psychologie, um den anderen zu verstehen, sei unverschämt, zur Erklärung der eigenen Motive sentimental.²

In unserer Epoche, Parteigängerin solchen Psychologismus, brauchen wir stets nur die Dosis ein wenig zu erhöhen und schon taucht vor unseren Augen in allem und zu jeder Zeit das Sexuelle auf. Wo Psychologie erklärungskräftig wird und Verlässlichkeiten liefert, bezeugt uns bereits die Andeutung einer zylindrischen Form den Phallus. Auf der Suche nach dem durch Tabus und Verbote behinderten, nach dem so störanfälligen Glück demissioniert die Ethik und charakterisiert sich die Neuzeit schlußendlich durch das Theorem des Pansexuellen und ineins durch die Kunde vom Tod des Eros. Erst recht, seit etwa die Institution der Freundschaft die einstige Funktion der unwiderstehlichen Liebe übernommen hat, glauben wir nicht mehr an die Existenz in sich tragischer Leidenschaften, an die qualvollen Illusionen seelischer Phänomene, an etwas vom Wissen noch Unbetretenes, ihm Unbekanntes. Auf die Gipfel der Lust tragen uns nicht mehr die Flügel der Seele. Ein versuchter Suizid der Liebe wegen etwa macht die Betroffenen nur lächerlich, weil anachronistisch, am Ende zum Erweis der Störanfälligkeit personaler Systeme. Der Zauber ging wohl doch aufs Mittel über. Die Seele scheint erloschen, seit Seelenkunde und Ethik sich trennten – die einst metaphysische Seele als letztes Fundament alles Wirklichen oder als archetypische Idealität alles Existierenden und die dann naturalisierte Seele, durch den Leib bestimmte gleichermaßen. Und wenn es trotz des Verlustes ihres gnadenlosen Zaubers noch Gefühle gibt, sind diese nur noch Wirkungen sexueller Aktivitäten, keinesfalls mehr seelische Impulse. Vor und hinter solchen Akten liegt nur Psychisches. Das *omne animal triste post coitum* gilt nur noch für alte, sich

erinnernde Kämpfer; kaum noch für die in Freundschaft verbundene Jugend. Sollte es gleichwohl eine Komplexität seelischer Phänomene noch geben, so scheint diese allemal schon lebenspraktisch durch ihre soziale Institutionalisierung reduziert und den einzelnen, den sie angeht, zu entlasten. Wer einstmals in Liebe schmachtete, also in der „Steigerung *aller* Relevanzen durch Bezug auf *einen* anderen Menschen“³, der gehört heute, weil ja bekanntlich die Liebe das Ich hassen soll, dem Klientel der Psychologen zu – wohl weniger der Liebe, sondern des störenden Schmachtens wegen. Sentimentalität wird banalisiert und bildet kein Sujet des Psychologen. Das „seelische Klima“ (Sartre) ist kein Gegenstand ihrer Befunde, weil kein psychischer Zustand. Die Psychologie – weil sie nur an den Observablen als den Entäußerungen des Empfindungslebens, des Handelns oder des Sprechens haftet – geht nichts mehr an, was Dante noch am Eingang zur Hölle hinstellte: Die Psychologie z. B. erkennt eine *fornicatio* nur noch, wenn diese zugleich mit Störungen verbunden ist. Und selbst daran noch zu zweifeln, lehrte uns der Fall des perversen Moosbrugger schon, denn „in den Augen des Richters gingen seine Taten von ihm aus, in den seinen waren sie auf ihn zugekommen wie Vögel, die herbeifliegen. Für den Richter war Moosbrugger ein besonderer Fall; für sich war er eine Welt, und es ist sehr schwer, etwas Überzeugendes über eine Welt zu sagen.“⁴

In jeder Tat und in allem Verhalten wird nur noch gesucht oder abgelesen, was die Täter schon waren: Vor dem Credo der szientifischen Methode erlöscht die Liebe und all ihr Tun bleibt Wirkung von „Herkömmlichkeit“, also dessen, was schon gelebt wurde.

These soll daher sein, daß psychologische Lehrmeinungen ausschließlich Psychisches, den Seelenbegriff indes nicht kennen; daß nur Psychisches und nichts Seelisches wissenschaftlich erfahrbar ist, da die Kategorie der Psyche erst erscheint, wo das Leibliche als *res extensa* begriffen, d. h. entseelt worden ist. Der klinische Blick jedenfalls sieht keine Seelen; doch auch nicht, daß das durch ihn „säkularisierte System der Seelenphänomene eine mythologische Konstruktion ist.“⁵

These soll weiter sein, daß hingegen die „Blumen des Bösen“ und die ruchlosen Körper, etwa die Devianzen in ihren extremen Aspekten, die die Psychologie mit den Begriffen Überschreitung, Exzeß, Libertinage, Derealisation oder Phantasievorsatz, jedenfalls in der Reihung von Symptomen beschworen hat, ohne einen Begriff der Seele kaum gedacht werden könne, der zu einer „Methodologie des Unbekannten“⁶ aufruft. So daß dieser keineswegs zufällig wäre oder verquer zur Neuzeit stünde, sondern sich als notwendig, d. h. für ein Verständnis der in Frage stehenden Phänomene unerläßlich erweist, ohne daß wir

uns daher schon auf das Gebiet einer Anthropologie der Fundamentalien begäben. Denn was in der Psychologie den Status epistemischer Würde nicht erreicht, gehört umgekehrt noch lange nicht in die Fundgrube apriorisierender Anthropologien.

Darauf, und nicht auf metaphysische Aspekte der Pathologie lenkte Freud schon hin, als er meinte, in der Perversion „sei ein Stück *seelischer Arbeit* geleistet, dem man trotz seines greulichen Erfolgs den Wert einer Idealisierung des Triebes nicht absprechen kann. Die Allgewalt der Liebe zeigt sich nirgends stärker als in diesen ihren Verirrungen. Das Höchste und das Niedrigste hängen in der Sexualität überall am innigsten aneinander („Vom Himmel durch die Welt zur Hölle“)⁷. In der Flucht nach unten, also in der Verlagerung aller Aktivitäten auf den Triebraum des Körpers, bekanntlich das Negativ der Flucht nach oben, der Sublimation als der gestrengen Bereinigung alles Triebhaften, ist etwas, das „in dem gleichförmigen normalen Leben“ seinen „Ausdruck eingebüßt“ hat. Denn nirgendwo sonst erscheint uns ja so deutlich die alte semantische Differenz zwischen den *res corporales*, der wollüstigen Begierde, und den *res incorporales*, der schönen Seele, und innerhalb dieses Unterschieds die Emphase der nicht-körperlichen, der seelischen Seite – als müsse man diese gerade (auf paradoxe Weise) in der Überantwortung des Körpers an finstere Triebe unentwegt anrufen.

Für uns ist die Psyche eine konformistische Funktion der Realität *als Prinzip*, die aus Vergangenen hochkommt. Die „Blumen des Bösen“ aber erklären sich nicht aus ihrem Dünger, niemals aus einer regressiven Analyse. Die Seele ist eine Funktion des Nicht-Gegebenen, das dennoch (wieder auf paradoxe Weise) wirklich und also keine Apothese des nur Illusionären ist.

Die Psyche also expliziert alles in Funktion unserer vergangenen Entwicklung, die Seele drückt alles in Funktion unserer Unterentwicklung aus. Sie ist Auswuchs des Virtuellen. Die Psyche kennt nur ein Wachstum, das ihrer Disposition immanent ist; die Seele weist auf ein Werden, das frei bleibt von jeder empirischen Kausalität – weil sie, wie nirgends wohl deutlicher als an den von Freud benannten Aspekten der Perversion gezeigt werden kann, die Wirklichkeit des Virtuellen ist, die jede Wenn-dann-Realität, also die Realität *als Prinzip* aussetzt. In diesem Sinn bleibt die Psyche eine „entelechetische Tendenzgestalt“⁸, der von den gegebenen Bedingungen ein „nach Möglichkeit“ aufgedrückt wird; die Psyche ist ein Begriff der Potentialität (des gewachsenen Vermögens), die Seele aber einer des Virtuellen (der Wirkfähigkeit schlechthin).

Der Aufklärung war die Seele noch eine Substanz und daher niemals selbst nur Prädikat. Herder hielt sie für eine nationale, weil einfach historisch gewordene. Die Romantiker machten aus ihr ein belebendes Fluidum und bei Fichte strebte sie noch zum Übernatürlichen auf. Bei Schelling geriet die Seele zum Identitätsprinzip und Schleiermacher noch erkannte in ihr eine pantheistische Herberge. Bei Hegel dann hatte der Mensch eine Seele nur infolge des Logos; sie galt ihm leibungebunden, abstrakt und universalistisch. Die rationalistische Psychologie endlich entwirft den Konnex zwischen Seele und Zahl, zwingt beide im Begriff der Psyche zusammen, die sie fortan für einen Apparat, für etwas Greifbares, Isolierbares, Kalkulierbares, mindestens motivisch Wirksames hält. Auch die Verirrungen dieser solchermaßen um ihre Flügel gebrachten Seele fallen fortan in das Gebiet der Psychopathologie.

Wenn gesagt werden muß, die Psychologie sei keine Lehre von der Seele, diese in Kategorien und Konstanten psychologischer Doxa nicht zu entfalten, der Psychologie sei also die Aphanisis des Seelischen *im Sinnlichen*, *in* der Flucht nach unten, gar *im Monströsen* rätselhaft, wenn also gesagt werden kann, die Poesie der Seele gehe in der Prosa der Psyche nie auf, dann deutet dies an, daß eine Redefinition des Seelenbegriffs die Umkehrung psychologischer Perspektiven erfordert, die ihre Objekte ja immer nur über die Umleitungen eines *analytischen Wissens* vermitteln. Dann aber bleibt zu fragen, was denn die Psyche sei, die man erwiesenermaßen doch analysieren, also auf abstrakte und allgemeine Tendenzen (nenne man diese nun Archetypus oder Struktur) rückführen könne, die also *synthetischer Natur* sei, während die Seele immerhin unanschaulich, wenn auch nicht unbedingt ohne alle Referenz auf die Erfahrung bleibe.

In der Selbstermächtigung des Menschen gegen seine unwillkürlichen Regungen, im Subjektbegriff also, im Physiologismus der Wahrnehmungslehren wie ebenso in den Bemühungen zur Objektivierung der Außenwelt lag keineswegs die Bedingung des Erlöschens der theologischen oder der substantialisierten Seele vor. Was Manfred Frank bezüglich des Verhältnisses von Gottesbegriff und analytischer Vernunft bereits sagte, bleibt hinsichtlich von Psychologie und Seelenbegriff analog zu wiederholen: Der behauptete Tod der Seele war keine „Konsequenz der Analyse, sondern vielmehr die Prämisse derselben“⁹. Psychologie konstituiert sich und kontiniert erst, wo die *res extensa*, wo der Organismus entseelt ist und vom Jenseits nur das Nichts bleibt. Wo Psychologen als unbeirrte Realisten nach Experimenten verlangten, sank die Seele als einst allgewaltig postulierte unter dem szientifischen Prinzip zum bloß Scheinhaften und zum Unwirklichen herab, da ja das phänomenale Gebiet jede Gewißheit

ihrer Existenz versage. Wenn die Seele sei, so jedenfalls nicht in eigenständiger Seinsart, sondern körperlich-leiblich gebunden und räumlich-zeitlich begrenzt, mithin individuiert. Vom Absoluten aber könnten wir nur etwas wissen, wenn dieses es als solches zu adäquaten Erscheinungen brächte, so daß am Ende „die Seele die Natur des Gegenstandes annimmt, an den sie sich entäußert hat“¹⁰. Entweder es gebe ein Jenseits der körperlichen Erscheinungen und entsprechend eine Flucht nach oben nicht, oder sie müsse ebenfalls zusammengesetzter Natur, also wieder analysierbar, Gegenstand eines möglichen Wissens, mithin als absolute unmöglich sein. Und nur weil wir die Seele analysieren, ihr also jede Unberechenbarkeit, alles Unge- wisse austreiben könnten, sei uns überdies auch ein sinnhaftes Verständnis des Körpers ermöglicht worden.

Daran war immerhin die Ahnung noch richtig, Transzendentes dürfe vom Gegebenen nicht abgelöst werden, wenn die Seele ihrerseits nicht zur Illusion und das sie tragende Subjekt vergöttert werden solle. In der Psychologie aber avanciert die Psyche zum Analogon der Gesetzmäßigkeiten der Körperwelt, zum Ding in der Dingwelt und daher zum Gegenstand der dieser eigenen Kausalitäten. Im Begriff der Psyche wurde alles Dramatische getilgt und Transzendenz endlich dingfest. Seither ist Leiden immer ein erfahrenes Leiden und mit keiner Erlösung oder Gnade mehr verbunden, eine Freude stets eine erfahrene Freude, die nicht mehr notwendigerweise zu einer intellektuellen Anstrengung hinführt. Keiner einzigen Empfindung mehr inhäriert eine sie selbst ins Unbekannte transzendierende Bedeutung; ihre „hergekommene“ soll nur noch die Empfindung selbst, ein Bedeutetes verständlich machen. So daß nun eine Empfindung einerseits, sobald wir vom erkennenden Subjekt abstrahieren, nur noch als eine äußere der Erfahrungswelt gegeben ist, andererseits, sobald wir sie als eine das Subjekt einschließende Erfahrung auffassen, als innere Erfahrung derselben Empfindung gilt. „Wie sich aus der Anwendung der Prinzipien der Naturkausalität auf bestimmte Zusammenhänge des physischen Geschehens gewisse allgemeine Naturgesetze ableiten lassen, so werden auch die empirischen Gesetze des psychischen Geschehens auf jene allgemeingültigen psychischen Prinzipien zurückzuführen sein.“¹¹

Die transzendente Bedeutung wird ontologischen Versuchen über- antwortet, die sie dann ja auch prompt im Begriff des „intelligenten Körpers“ reflektierten, während einer wissenschaftlichen Doktrin der Psyche – wohl wegen der vermeintlich drohenden Gefahr eines „aller Erfahrung widerstreitenden Intellektualismus“¹² – solch transzen- dente Gründe oder gar metaphysische Mußmaßungen nichts angin-

gen. Denn „von der Seele der anderen erleben wird unmittelbar schlechterdings nichts.“¹³

Im wissenschaftlichen Begriff der Psyche wird die Kategorie der Seele, damit auch die des Virtuellen verdinglicht, da es außerhalb des Räumlichen, des Anschaulichen wirklich nichts gebe oder umgekehrt alles, was es gebe, sich im Räumlichen, im Anschaubaren wiederholt. Selbst wo Psychologie sich noch Offenes vorstellt, fällt es sogleich als das verdinglichte Andere dem Ganzen des verdinglichten Bestandes und seinen Objektivationen anheim. Vorsatz und Sehnsucht gar übersteigen das Gegebene nicht mehr. Weil sie seinen Vorstellungen nicht genüge, bestelle also der Mensch die Natur, weil sie ihm fehlten, stelle er neue Dinge her, und da sie ihn störten, stelle er sie um. Das Offene verkommt zum nur noch Fehlenden.

Die Psychologie wird so zum Schuldner der Devise, daß es nicht gebe, was sie nicht sehe, und daß das, was es noch nicht gebe, nur ein Fehlen im Gegebenen, nur noch ein Loch der Wirklichkeit sei. Denn schließlich habe ja auch jedes Auge seinen blinden Fleck. Sie nähert sich dem Obscurum per obscurius. Der Körper ist ihr in dem ihr eigenen Perspektivismus einfach die Elementarfunktion „Leben“ von außen, die Psyche dieselbe von innen. Jenseits dieses „Hauptvorhangs, der das Innen vom Außen trennt“¹⁴, liegt ihr kein Terrain der Seele. Etwas Suprasensibles oder etwas Noumenales kann ihr niemals fühlbar werden und sie kann den Begriff einer terra incognita nicht dulden, dessen Geltungskriterien nicht unmittelbar in der Prüfbarkeit des Erfahrungsbezuges dieses Begriffs liegen.

Die Psyche ist also nur ihr eigener Immanenzzusammenhang, „wenn das Skalpell des klinischen Blicks schmerzhaft auch in den Mittelpunkt des seelischen Lebens schneidet, ins warm pochende Herz, und ihm jede Ausflucht verbietet, die den wissenschaftlichen Standards der Analyse nicht standhält.“¹⁵ Das begann schon in der Erfahrungsseelenkunde, der auch nur die Theoretisierung der Seele schon mißfiel, und es endete in der Diktion, auch das Psychische sei immer Gegebenheit, eben „psychische Realität“. Der Psychebegriff ist der Versuch der Metrisierung des inneren Sinns, der – so Friedrich Schiller schon in seiner zweiten medizinischen Dissertation – „inneren Labyrinth meines eigenen Wesens“, und darf solcherart dann in der Psychologie des Individuums allen observablen Verhaltensweisen präsidieren. Sobald die Psyche aber auch die Ursache von Verhalten ist, d. h. nach Freud den Körper sowohl erregen wie gleichermaßen hemmen kann, kann die Psyche auch Gegenstand der den Prinzipien des psychischen Geschehens folgenden Interventionen werden, d. h. von Handlungs- und Behandlungsanweisungen. So daß

alle Psychologie am Ende Verhalten erklärt, indem sie das Individuum qualifiziert.

Philosophisch führte solche kausale Wechselseitigkeit von Seele und Leib zur Phänomenologie des gelebten Körpers. Ihrer Metaphysik wie ineins ihrer Schuldbeladenheit beraubt, wird die Seele zum handhabbaren Objekt, das auch noch den Körper zu seinem eigenen, durch die Psychismen abgesteckten Emanationsfeld macht. Die Wirkungen des Psychischen setzen sich in Wirkungen des Körpers fort, in den Erscheinungen des äußeren Sinns. So weit und *nur* so weit ist der Raum des Psychischen seinerseits Wirkraum und seine Wirkung körperlicher Natur. Zwar bestrafe man nun Aggressionen, doch durch sie hindurch Aggressivitäten; zwar verfolge man Vergewaltigungen, aber zugleich Perversionen; zwar ahnde man die Morde, in ihnen aber auch Triebe und Begehren.¹⁶ In allen Taten liest die Psychologie als Geometrie des inneren Olympos die Odyssee des Psychischen; doch nicht – auch wenn sie meint, sich darin dem rational begreifbaren Charakter einer unkörperlichen Realie, den Tatsachen zuzuwenden – ohne zuvor selbst an die Wurzel verpflanzt zu haben, was sie vermeintlich sodann dort – als psychische Disposition etwa – tatsächlich finden wird. In diesem Begriff bindet noch alles Ungewisse sich ans unausgeschöpfte, wachstumsfähige Reale, alles hergestellte Neue ans schon Daseiende, alle Imagination an den Determinismus, alle freie Ausarbeitung ans Faktische, alles Virtuelle noch an eine analysierbare Ursache, repräsentiert also, wie schon bei Aristoteles, das Reale erschöpfend alles Ideale. Das Psychische macht sie zum naturalisierten Schnittpunkt aller Kausalitäten und Bedingungen. Selbst wo einige Deviante sich aufmachen, die „Allmacht der niederen Instinkte“ und die „Schwäche des Fleisches“¹⁷ in der Flucht nach unten zu promovieren, um jedem Angelismus zu widerstreiten, wird diese sogleich entweder in einer „Wiederentdeckung des Körpers“, in neuen Definitionen der Körperlogik sozialisiert oder zum bekannten Verleugnungsdelir, jedenfalls auf einen beschreibbaren Mechanismus als Folge imaginärer Fixierungen, auf die begriffliche Auswirkung eines äußeren Schicksalsschlages heruntergestimmt. Am Ende ist gar nichts mehr freie Wahl, da alles Psychische immer bewirkt, Objektivation eines psychischen Determinismus sei.

Wir dürfen all dies nicht einfach für ein uns vom Materialismus des 19. Jahrhunderts vererbtes Sprachspiel halten. Denn die Psychologie will immer noch beweisen, daß „der glückliche Mensch die Spannung seiner Seele verloren hat“¹⁸, und leugnet die längst erteilte Lehre des Fiktiven, „wie indifferent der Stoff ist und daß alles vom Denken her in ihn hineingelegt werden kann – eine Wahrheit, die durch das so oft mißverständene und unnütz geschmähte Phänomen der sexuellen

Inversion noch stärker verdeutlicht wird als durch das seinerseits bereits so instruktive der Liebe.¹⁹ Solche, keinesfalls beliebigen Virtualitäten verunsichern ein Denken in psychischen Kausalitäten, das alles Mögliche und Ungewisse ins Repertoire der deutlichen, d. h. der schon geklärten Dinge verbringt. Sie erscheinen folglich nur noch in der Lehre vom Vorstellungswechsel, werden zu Repräsentationen von schon abgezogenem Leben, während sie doch die Möglichkeiten unserer nur sinnlichen Beobachtung in der Natur übersteigen. Wo der Psychologie jeder Begriff vom Unverhofften, gar von der Transzendenz verlorenging, sieht sie als Konsequenz ihres Panmethodismus in jeder Flucht nach unten nur noch die pansexualistische Erotisierung der Schöpfung im Sexualakt.

Auch wenn es in der Psychologie Differenzen über die Zurechnungsprozesse von Ursache und Wirkung gibt, stellt doch in ihr – die in ihrer Methode selbst Regression zum Ursprung und Restitution von Anfänglichem bleibt – für ein beobachtetes Verhalten die Psyche das dar, was ein Grund in Ansehung seiner verbürgten Wirkungen ist. Das gilt auch noch für eine Psychologie, derzufolge psychisches Geschehen sich in bewußtem nicht erschöpft. Denn auch das Bedeutete ist ans Bedeutende „durch einen Kausalitätsbezug gebunden.“²⁰

Anfänglich war Psychologie nur systematisch: Da ging es um ihr Objekt (etwa: Der Mensch als faktisches Sein der Welt)! Bald aber verfuhr sie selbstreferentiell, wissenschaftstheoretisch und verallgemeinerte ihr Ursache-Wirkung-Schema zu handlungsleitenden Kauselplänen (etwa jetzt: Der Mensch als ein Sein, das sich die Welt und sich selbst in dieser vorstellt). Selbst wo die Psychologie einräumt, Verhalten sei nicht vorauszusagen, nimmt sie es dennoch als determiniert an. Das ihr so angelegene Individuelle ist ihr auch nur in der Unendlichkeit der Modalitäten des jedenfalls Gesetzmäßigen. Nur sei eben beobachtetes Verhalten oft so komplex, als selbstreferentielles dann sogar so hochkomplex, daß man seine „Kausalabläufe nicht beobachten, nicht durchschauen, nicht einmal simulieren könne.“²¹ Zwar sei Determination noch wirklich, doch nicht mehr als gegeben im Analytischen selbst abbildbar. Folglich wird sie formalisierungstechnisch einfach situativ zugerechnet. Also bleibt noch denkmöglich, d. h. mögliches Objekt eines Wissens, was nicht mehr realmöglich ist. Alles wird methodisch auf anderes rückgeführt, so daß das von der Methode her Aposteriorische, der Fundus im Jetzt, am Ende zum Apriorischen, zum primum agens wird, ohne zugleich zu erkennen, daß im Apriorischen Methode sich erschöpft und im Apriorischen der Sache, im „Grund“ ihrer Unendlichkeit als Formalismus innewird, wenn sie die einem Sachverhalt eigenen Konsequenzen an seine Quelle rückverlegt.

Ob nun Kausalität, Grund und Folge unter dem Aspekt logischer Richtigkeit oder zur Bewältigung situativer Arrangements, d. h. zum Beispiel auf der Ebene determinierter Selektion von Möglichkeiten des Handelns unterstellt werden, also einer jeden Zweck-Mittel-Rationalität noch vorausliegen, kann hier gleichgültig bleiben: Denn immer unterstellt die Psychologie die Garantie einer Entsprechung zwischen Kausalplänen und dem Gegebenen.

Das erlaubt ihr, kausal wirksame Ereignisse durch kausale Generalisierung nomologisch zu integrieren. Alle Erlebnisse geraten in eine innere Folge, in einen gesetzmäßigen Zusammenhang. Sie geraten damit an den Sinn. Kein Empfinden oder Verhalten ohne kausal wirksame Antezedenzen. Selbst noch deren Korrelat, der Sinn, korreliert notwendig, d. h. gesetzmäßig. Am Ende ist nichts Unverhofftes mehr ohne seine Bindung ans Erwartbare, nichts Mögliches mehr außerhalb der Bedingungen einer sozialen Praxis. Soweit solche Faktoren disponieren, disponieren sie immer zu etwas (und die Reichweiten solcher Disposition sind natürlich begrenzt), unterstellen alles Psychische als determinierbar in Funktion eines Programms.

Spezifizierte Wirkungen haben – darauf kommt es hier an – eine *eindeutige* Beziehung zu besonderen Ursachen. Das schafft Verlässlichkeit und das ermöglicht Gesten und Handeln. In der Folge empirischer Kausalität gibt es kein Handeln mehr, das – prinzipiell wenigstens – logisch, d. h. denkmöglich nicht mit Wahrscheinlichkeit vorhergesagt oder aus den ihm vorangehenden Bedingungen als notwendig ableitbar wäre. Weil die Menschen schließlich handeln mußten, mußten sie die Seele löschen und das Mögliche logisch verfügen. Die Seele ist nicht verglüht oder verschüttet, wir haben auf sie verzichtet. Daß aber wenigstens das Empirische Ausdruck eines nur Intelligiblen sein könnte, das dem Empirischen und folglich dem Erklärungsgrund noch nicht unterliegt, sieht Psychologie nicht ein. Doch ist die Seele den Kausationen nicht auszuliefern, wenn sie, selbst keineswegs übernatürlich, das unbedingte Vermögen nicht zu künftigen Handlungen oder als unkonditionierte eine mögliche Struktur der wirklichen Welt. Damit es Virtuelles, damit es ein Futur gibt, ist es aber nicht nötig, das Gegebene ursächlich zu erklären. In jedem Fall bleibt die psychische Kausation zirkulär im Sinne einer unendlichen Reziprozität von Ursachen und Wirkungen, von Gründen und Folgen, wenn sie die Kontrollierbarkeit ihres Zusammenhangs, d. h. doch die Möglichkeit der Reversibilität von Grund und Folge postuliert.

Die Erwartung des Kommenden hängt seither an der Kenntnis der Bedingungen dieses Kommens. Erwartung wird zum dumpfen Warten

und verbleibt zwischen Proton und Eschaton, zwischen dem Ursprünglichen und dem Finalen. Nichts Kommendes mehr wird unverhofft kommen, da alles Kommende selbst schon als resultativ projiziert ist. Mögliches kommt nur noch als *Ermöglichtes* vor, das seinerseits seinem Grund als *ermöglichendem* schon inhäriert. Noch die Musilschen Vögel kommen schließlich von *irgendwoher*. Das prinzipiell Mögliche leuchtet der Psychologie nur noch als Paraphrase des von ihr nomologisch bereits Verallgemeinerten oder aber als Phantastik des Wunderbaren, der Götter, Nymphen und Faune. Die von aller Analytik einzig noch zugelassene Prophetie schrumpft zum: Das Bewiesene wird zwangsläufig kommen.

Wenn es prinzipiell immer möglich ist, daß Moosbrugger zum Perversten werde, so ist zugleich prinzipiell unmöglich, daß er es nicht gemäß psychischer Gesetzmäßigkeiten werde. Die haben infolge des Panmethodismus kein heteronomes Jenseits. Die Psyche selbst ist zum Asyl des Körpers geworden und nicht länger der Körper die Behausung der Seele. Solches „Werden“ weist auf einen Begriff von Historie, der um die Dimensionen eines unentschiedenen und eines indeterminierten Werdens, ums Unbefahrene, wie Paul Celan das nannte, verkürzt ist.

Giordano Brunos Überzeugung, Denken sei nicht ein Prozeß der Bestimmung, sondern heiße, mit Bildern zu spekulieren, wird abermals komisch, weil schließlich doch jeder Gedanke Souvenir der Erfahrung sei, Gehorsam gegenüber dem Realismus des Restituierten bleibe. Die Inflationen der Kausalitäten geben der Psychologie nur noch Geschmack an den Wirkungen der Realitäten, am Zitat des Wirklichen, am Abgespiegelten, zu dessen hochgezüchtetem Ausdrucksmedium auch der Körper noch wird. Alles Pathische wendet sie sogleich ins Logische, indem sie vermeintlich Inferiores anspricht. Vorbestimmtes Handeln aber erscheint als naturwüchsiges, eben als vorbestimmtes; ist indes kein Handeln, wo jedes Kriterium einer Handlung, die Unentschiedenheit entfällt.

Die Psyche hat nur die Funktion der Entwicklung und der Explikation, da für die Psychologie die Dinge nun mal sind, wie sie sind. Sie entwickelt nur das Ausgedrückte einer schon determinierten und organisierten Welt. Soweit sie aber als Resultat vergangener Welten und vergangener Objekte vermögend ist, wird dieses Vermögen auf der Seite des Subjekts sofort in der psychischen Einheit eines Ich-Selbst zusammengezwungen: Dann bin stets Ich es, der wahrnimmt, ausdrückt oder Vorstellungen hat; und auf der anderen Seite, der des Objekts in der individualisierten Form der Welt: Dann z. B. ist es immer das Mutterobjekt, das ich hier oder dort wahrnehme, berühre

oder mir vorstelle. Subjektiv wie objektiv finden sie im Feld der Psyche nur Reminiszenzen initialer Zustände, von Infantilem, von Hereditärem.

Wenngleich hier nicht entschieden werden soll, ob durch die noch junge Behauptung der „Agonie des Realen“ oder durch die Erschütterung der „Fraglosigkeit einer gegenständlichen, dinghaften realen Welt“²² der Begriff der Psyche endlich mit Möglichem, mit Fiktivem oder Ungewissem aufgeladen werden kann, ob also der objektive Raum vielleicht selbst psychisch konstituiert ist, seine Repräsentanzen sich über psychische Repräsentanzen vermitteln; wenngleich hier auch nicht entschieden werden soll, ob unsere psychischen Empfindungen sich unerwartet ändern, sobald – umgekehrt – die Dinge sich ändern, weil beide, worauf der Freudsche Terminus der psychischen Teilnahme hindeutet, vielleicht objektiven Zusammenhängen zugehören, so geht es hier hinsichtlich des Seelenbegriffs doch um die jetzt naheliegende Vermutung, daß jeder psychologischen Kausation es angelegen ist, „zukünftige Wirklichkeit mittels Einsicht in die gegenwärtige unter Kontrolle oder wenigstens Voraussicht zu bekommen, das Und-so-weiter der Fakten in der Prävention als das, worauf es ankommt, verfügbar zu machen.“²³

Es scheint ausgemacht, daß – ganz unabhängig von der Frage, ob denn wirklich kausale noch gültige Aussagen sind – das Psychische als Wirkung das retardierende Moment einer Schließung ist, die das Mögliche noch umfaßt und dieses zu ihrer eigenen Manifestation, zu einem Oberflächeneffekt macht. Als *habe* man nur eine Zukunft, wenn man seine Vergangenheit *ist*. Daß also in der Psychologie alles Offene ins Geschlossene fällt, in ein unvermeidbares System von Grund und Folge, in das Exposé eines Schicksals, das jeden vorstellbaren Aspekt menschlichen Verhaltens durch irgendein noch so verborgenes Prius erklärt. Daß psychische Kausalität „in gewisser Weise enttäuschend (ist).“²⁴ Im Begriff der Psyche degeneriert der Begriff des Virtuellen, da dieses als nicht-gegeben ja nicht in das Feld der unserer Erkenntnis passivisch dargebotenen Objekte fällt; da wir vom Zukünftigen also keine Repräsentationen, sondern nur Imaginationen haben.

Wenn also die Psychologie sagt, auch in der Freudschen Flucht nach unten, der Moosbruggerischen Devianz etwa fände sie durchaus Ursächliches, dessen Merkmal es sei, die Verursachung selbst wie das Verursachte zu garantieren, selbst noch die Ausnahmen der (Entwicklungs-)Regeln wandelten auf den Alleen ihrer Kindheit und übten das Fort-Da-Spiel im Bett ihrer Mutter, dann hat sie in diesen rückwärts gewandten Befunden vielleicht (und vielleicht unverlier-

bare) Einsichten gewährleistet, doch auch den Verzicht auf die Ahnung gelehrt, daß gerade hier, wo das Avancierende der fälligen Wirksamkeit und den funktionellen Bedingungen des Erlebens und Verhaltens zuvorkommt, wo das Unbekannte die Kausalität unterbricht, die Körper „fiktionalisiert“ werden im Sinne einer Wende, einer Umkehrung der sinnlichen Passivität in die aktive Intellektion, der Aussage des Sensiblen, das sich in einer geistigen Perspektive, der der Imagination anbietet; daß in solchen Phänomenen das den Gestalten der *vita acta* Transzendente sich immanentisiert, während, nach einer Sentenz Nietzsches, „die wahre Welt zur Fabel wurde“.

Wenn also – und diese Vermutung liegt nun nahe – nur für die Psychologie die Seele schon erloschen ist, dann ist sie zwar kein bloß psychischer Impuls mehr, da sie ja keinerlei empirische Realität hat, da sie also kein dingfester Gegenstand der Erfahrung und also *ausschließlich* analytischer Überlegungen ist. Die Seele hat aber, auch wenn man wie Georg Simmel die eine Seite ihres ambivalenten Status den „Siegelauf ins Transzendente“ nennen will, dennoch überhaupt keine transzendente Realität, in der sie sich verlöre oder errettete. Die Seele ist keine Illusion, da sie ja außerhalb des Gegebenen nicht gegeben ist, also ihrer eigenen Manifestation, in der sie sich offenbart, nicht präexistiert. Mithin läßt sich über die Seele nicht *ausschließlich* synthetisch urteilen. Die Behauptung der „getrennten Seele“ ist und bleibt mittelalterlich.

Auf paradoxe Weise war die Psychologie einstmals, als sie sich selbst noch als Projekt der Aufklärung begriff, in der Flucht nach unten, in den Phänomenen der Versinnlichung, einer Flucht nach oben, einem Stück seelischer Arbeit begegnet. Gerade im „Hang zum Sündigen“ (Gebaute) fand sie einen Ausdruck der Seele, die gleichwohl mit diesem ihrem anschaulichen Ausdruck nicht zusammenfällt. Die Seele ist zwar Erfahrungsbestimmung, insofern – auf kontraktuelle Weise – nur vom Gegebenen her gesagt werden kann, was nicht-gegeben ist. Doch sie hängt der gegebenen Erfahrung nicht auf kausale oder auf bedingte Weise an.

Natürlich kann nicht gesagt werden, der Hang zum Ungewissen, die Entregelung der Sinne etwa sei ein Beweis für die *Existenz* der Seele; sondern höchstens, daß das sich virtualisierende Wirkliche, das Schwanken zwischen dem Gewissen und dem Ungewissen in keiner psychologischen Funktion ausdrückbar ist, da ja in dieser die Welt grundsätzlich nur als gewesene erfahren wird, so als wäre auch unser Schicksal noch immer das infernalische Los des Sisyphus.

Die Seele kündigt sich in keinem Stadium einer Genese, in keiner Beschaffenheit einer Form, in keinem dynamischen Grund schon an.

Denn jede Rede von Kausalität, von Gesetzlichkeit oder Wahrscheinlichkeit blockierte zumindest ihren offenen Gestus.

Während die Psychologie diese Affinität der Seele zum jederzeit möglichen Vorkommnis nur als Ästhetisierung, als das Übertriebene einer Haltung wahrgenommen und zuweilen bewundert hat, weist uns gerade die Flucht nach unten, von der Freud sprach, dieser von Gründen ungedeckte Vorgriff auf die Freiheit gegenüber der „Natur“ und der „Kausalität“ beweist, daß Zukunft keineswegs die Wiederholung dessen sein muß oder sein wird, was schon durch uns gelebt wurde. Daher wird die Seele auch keine natürliche, keine durch den Körper bestimmte Naturseele sein können.

Für virtuelle Erfahrungen reicht der Begriff der Psyche, dieser Inbegriff des Wartens aufs Vorwegbestimmte, nicht hin. Er mag, auch wenn er das Neue, das Mögliche nicht hergibt, erforderlich sein; ausreichend ist er nicht.

Gerade die Ausnahmen von der Regel, die der Psychologie hätten beibringen sollen, daß der Mensch mit dem Gegebenen nicht harmonisiert, scheinen heute einer der wenigen Orte, an denen die Seele im Ephemeren des Sensiblen, in der Flucht nach unten, sogar in der Allmacht der niederen Instinkte des Moosbrugger sich ausdrückt. Vielleicht beweist uns am Ende wirklich nur die Amor intellectualis diaboli die *Insistenz* des Seelischen.

Anmerkungen

- ¹ G. Bachelard: Poetik des Raums. Frankfurt/Berlin/Wien 1975, S. 13.
- ² Th. W. Adorno; M. Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt ⁵1969, S. 220.
- ³ N. Luhmann: Liebe als Passion. Frankfurt 1982, S. 167.
- ⁴ R. Musil: Der Mann ohne Eigenschaften. Reinbek 1978, S. 75.
- ⁵ G. Politzer: Kritik der klassischen Psychologie. Köln 1974, S. 19.
- ⁶ K.H. Bohrer: Plötzlichkeit. Frankfurt 1981, S. 77.
- ⁷ S. Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Studienausgabe Band V. Frankfurt 1982, S. 71.
- ⁸ E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Erster Band. Frankfurt ³1976, S. 237.
- ⁹ M. Frank: Der kommende Gott. Frankfurt 1982, S. 119.
- ¹⁰ M. Frank: Steinherz und Geldseele. In: Ders. (Hg.): Das kalte Herz. Frankfurt ²1981, S. 376.
- ¹¹ W. Wundt: Der Begriff der Seele. In: Ders.: Grundriß der Psychologie. Leipzig ¹⁵1922, S. 397.

- ¹² Ebda., S. 395.
- ¹³ O. Bumke: Gedanken über die Seele. Berlin ²1941, S. 23.
- ¹⁴ M. Tournier: Freitag oder Im Schoß des Pazifik. Frankfurt 1982, S. 56.
- ¹⁵ M. Frank: Steinherz und Geldseele. Op. cit., S. 364.
- ¹⁶ Vgl. M. Foucault: Überwachen und Strafen. Frankfurt 1977, S. 27.
- ¹⁷ J. P. Sartre: Baudelaire. Reinbek 1978, S. 28.
- ¹⁸ Ebda., S. 61.
- ¹⁹ M. Proust: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Die wiedergefundene Zeit 2. Band 13. Frankfurt 1977, S. 328.
- ²⁰ J. P. Sartre: Die Transzendenz des Ego. Reinbek 1982, S. 285.
- ²¹ N. Luhmann: Die Voraussetzung der Kausalität. In: Ders.; E. Schorr (Hg.): Zwischen Technologie und Selbstreferenz. Frankfurt 1982, S. 44.
- ²² D. Kamper: Das Reale als das Unmögliche. In: D. Hombach (Hg.): Mit Lacan. Berlin 1982, S. 175.
- ²³ H. Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos. In: H. Fuhrmann (Hg.): Terror und Spiel. München 1971, S. 38.

August Ruhs

Zur Geopolitik der Seele in Mitteleuropa

I.

Der Blick, den das endende neunzehnte Jahrhundert in der geographischen Mitte Europas schließlich auf die Seele wirft, ist ein abgelenkter, die Seele selbst zunächst eine kranke. Von einem bürgerlich-liberalen Subjekt ausgehend beginnt er mit einem strategischen Kreis, aus dem er resignativ taumelnd nach Durchlaufen exzentrischer, spiralenförmiger Bahnen auf sich, zu sich und in sich selbst zurückkehrt.

Als politische Kraft stand der österreichische Liberalismus, der nach der gescheiterten Revolution 1848 „beinahe aus Versehen“ (Schorske) zur Herrschaft unter dem neo-absolutistischen Regime kam, von vornherein auf schwächlichen Beinen. Sein Dilemma war eben, „der Gegenwart gerecht zu werden, ohne mit der Vergangenheit zu brechen“ (März). Diese Vergangenheit bedeutete Monarchie, Bürokratie, Aristokratie und Agrargesellschaft, die Gegenwart hingegen war die westliche bürgerliche Kultur, die Industrialisierung, die aufkommende Arbeiterklasse in ihrer sozialdemokratischen Bewegung, die deutsch-nationale Bewegung, die christlich-soziale Partei, der zunehmende Antisemitismus und der Gegendruck der unterdrückten Nationalitäten. Mit zunehmender parlamentarischer Gewalt, die der Bourgeoisie ab 1867 zu ihren Kompromissen zur Verfügung stand, verkleinerte sich aber auch der politische Raum, in dem die gegenläufigen gesellschaftlichen Kräfte aufeinanderprallten: das Scheitern der österreichischen Großmachtpolitik, die Niederlage von Königgrätz im österreichisch-preußischen Krieg und das Ausscheiden der in zwei Hälften zerfallenen Monarchie aus dem Deutschen Bund festigten zwar die Herrschaft des gehobenen Mittelstandes als „Bürgerministerium“, engten aber auch sein Bestreben nach Verteidigung und Durchsetzung der eigenen überlieferten Gesellschaftsordnung und Kultur im Sinne des liberalen Weltbildes ein, in dessen Zentrum der rationale, die Natur und sich selbst beherrschende sittliche Mensch stand. Eine prekäre Situation, die durch die zunehmende Organisation der neuen sozialen Strebungen, vor allem der Arbeiterklasse, noch verschärft wurde.

Dermaßen eingekreist, von den Bastionen des Alten und den Bewegungen des Neuen, von ihnen zurückgedrängt auf jenen geographi-

schen Punkt, in dem es seine gesellschaftliche Grundlage der mittelständischen Deutschen und der deutschen Juden hatte, nämlich Wien, blieb dem Bürgertum nur eines übrig: selbst einzukreisen.

Die Ökonomie des Kreises hat man immer schon für den Fall des Aufnehmens und Bewahrens von Inhalten gepriesen. Und der Bourgeoisie, die der Expansionsmöglichkeiten beraubt worden war, ging es um das Bewahren des Bestehenden, um ein „Starksein durch Gesetz und Frieden“, wie sie es sich in einer Werbebroschüre für den Stadterweiterungsplan 1860 (aus Schorske) zu ihrem Leitspruch gemacht hatte.

Die Strategie des Kreisens verleiht dem Blick Wachsamkeit und dem Handeln Unauffälligkeit. Zeitlosigkeit vortäuschend und Sinnlosigkeit suggerierend stellt sich die Kreisbahn der rationalen Geraden, die, gescheit wie sie ist, zwei Punkte auf kürzestem Weg miteinander verbindet, entgegen. In ihr kann sich Verteidigung als lautloses Angreifen und Zerstören realisieren. Sich einkreisen und umkreisen. Defensive Rundform der Amöbe unter existentieller Bedrohung, aber auch Umfassen und Umschlingen als Einleitung der Phagozytose. Beides, als Notwendigkeit und als Begehren, durchdringt das in Wien an der Macht mitbeteiligte Großbürgertum. Kreis, Gürtel, Ring, Reigen, Zirkel sowie deren geöffnete Varianten Bogen, Schleife, Girlande usw. strukturieren das Bewußtsein jener, die während der Gründerjahre von 1867 bis 1873 Wien zu einer kulturellen Blüte führen. Damit gelingt dem Liberalismus, bevor ihm die Sinne schwinden, mehreres: den politischen und wirtschaftlichen Zusammenbruch hinauszuschieben sowie sich und seine Werte in Architekturkörpern abzubilden. Die Produktion von Schönheit und Erhabenheit, die sich während der Gründerzeit als Politik der Ästhetik und als Ästhetisierung der Politik den gegen die feudalen Strukturen gerichteten Kräfte der gesellschaftlichen Umwälzung und der Parade der dadurch bedrohten Aristokratie entgegenstellt, ist aber auch imstande, im Bewußtsein der Bevölkerung eine Illusion der Expansion diesseits der realen außenpolitischen Mißerfolge zu errichten. Das Reale dieser Illusion verdichtet sich als ein Mikrokosmos besonderer Art in einem städtebaulichen Projekt, das die Gestaltung eines breiten Landgürtels, der die Innenstadt Wiens von den Vorstädten trennt, vorsieht, worin sich gleichzeitig und paradigmatisch die vorletzte Anstrengung eines liberal-bürgerlichen Subjekts verbirgt, eine bedrohte Identität zu retten, bevor es sich durch eine psychotisch anmutende Introversion in der Existenz jenes „homo psychologicus“ wiederfindet, der sich für das zwanzigste Jahrhundert bestimmend auswirken wird. Vorerst ist der Niederschlag dieses Identitätssicherungsversuchs der bauliche

Rundkörper, der auch die Epoche auf den Begriff bringt: die Ringstraße.

Die Ringstraße entsteht auf einem weiten Glacis zwischen Stadtzentrum und dem übrigen Wien, das durch seine militärischen Anlagen auch nach 1848 Bedeutung beibehält, indem es den in der Innenstadt gelegenen Lebensbereich des ersten und zweiten Standes vor drohenden Volksaufständen schützen soll. Den mittlerweile an die Stadtregierung gekommenen Liberalen gelingt es durch zähes Ringen, dieses Bollwerk teilweise zu schleifen, teilweise zurückzudrängen, teilweise architektonisch zu tarnen. Mit dem Bewußtsein und unter dem Vorwand, nur das Stadtbild verschönern zu wollen, kreist die Ringstraße die Altstadt isolierend ein. Spielerisch und unauffällig vollzieht sich jenes Tun, das den Sitz der absolutistischen Macht „zum Musealen herabwürdigt“ (Grimschitz). Und gleichzeitig: die aufwendige Gestaltung dieses immunisierenden Gürtels ist Bestand der Anstrengung, die ihr Ziel in der Beruhigung und Ablenkung der nach gesellschaftlicher Umwälzung trachtenden Volksseele sieht. Die Schaffung öffentlicher Einrichtungen in Richtung sozialer Wohlfahrt – Wasserversorgung, Verbesserung der Gesundheitsvorsorge etwa – ist ein Mittel. Die Errichtung der Ringstraßenmonumente ein anderes. Erbaut im Nichtstil des Eklektizismus dienen sie nicht nur der Verewigung der Stadtväter, der Behausung und Glorifizierung des Geldadels und der Berufsstände, sondern auch der Darstellung einer universalen Kulturseele, die den Bürger ermuntert, sich dem Schönen, Wahren und Guten zu widmen. Durch Mitbeteiligung an den Größenphantasien der Bourgeoisie, die eine Abwehr der anachronistischen politischen Verhältnisse darstellen, die sich aber unter dem Prinzip der Wiederkehr des Verdrängten gerade in der Stilllosigkeit der Ringstraßenbauten wieder abbilden, soll das Volk das Streben nach realer Macht vergessen: sein Blick wäre zu fangen in der Synchronie des Kreisens, zu bannen in der Repräsentation der Diachronie des Weltenlaufs, zu begeistern in einer quasi-totalen Erfahrung der Äußerlichkeit, wie sie durch das panoptische Aneinanderreihen von Griechenland, Barock, Bildungspolitik, Deutschland, Renaissance, Mystik, Frankreich, Hellenismus, Parlamentarismus, Gotik, städtische Demokratie, Italien, Theater usw. vermittelbar sei. Das solcherart ausgedrückte Streben, ein Bewußtsein, das Universum auf engstem Raum eingefangen zu haben, aufrechtzuerhalten, gipfelt schließlich in der Planung der Weltausstellung, die am 1. Mai 1873 tatsächlich eröffnet wird.

Die Zeit ist bewegend und, wie Musil im „Mann ohne Eigenschaften“ schreibt: „Die Zeit bewegte sich ... Man wußte bloß nicht wohin. Man konnte auch nicht recht unterscheiden, was oben und unten war, was

vor- oder zurückging.“ Im Universum zeigen sich allmählich bedrohliche Risse. Fast gleichzeitig mit dem Beginn der Weltausstellung bricht eine Choleraepidemie aus, am 9. Mai 1873 kommt es zum Börsenkrach. Unter dem Eindruck des ökonomischen Niedergangs bilden sich im Inneren des Liberalismus Kreise, die sich den neuen politischen Kräften anschließen und die überkommenen liberalen Werte in Frage stellen. Die Rede des Philosophen Volkelt vor dem „Leseverein der deutschen Studenten Wiens“ ist programmatisch für die nunmehrigen Verhältnisse. Volkelt wendet sich entschieden gegen die kapitalistische Kultur und propagiert einen idealistischen Kollektivismus gegenüber dem materialistischen Individualismus des Liberalismus. Er streicht heraus, daß die moderne Technologie und der wissenschaftliche Rationalismus den Menschen korrumpierten und sein Gefühlsleben sowie seine Fantasie verkümmern ließen (McGrath, zitiert nach Erdheim).

Der Körper des Liberalismus beginnt langsam zu verbrennen. Das Phlogiston, das bei diesem Prozeß entweicht, ist seine Seele. Ihre Sichtbarmachung ist eine mitteleuropäische Regung, die die Welt zu bewegen imstande sein wird.

II.

Die Begegnung des Blickes mit sich selbst, das Auseinanderklaffen von Wahrnehmung und „Wahrgebung“ (Seitter), die Erfahrung der Erfahrung geht über das Zufällige und Flüchtige hinaus, zieht Erkenntnisinteresse auf sich, wenn der Körper, der das Reale ist, Bruchlinien zeigt, Risse erfährt, aus den Fugen gerät, auseinanderzufallen droht. Der stabile Körper, das solide Kreisen, das gute Funktionieren, der ausgeglichene Wechsel der Stoffe geben den Sinnen Halt und der Seele Ruhe. Das Haften der Sinne an der äußeren Welt, Sinnhaftigkeit, ist zugleich jene Bewußtlosigkeit, in der das Denken im Sein und das Sein im Denken aufgehen darf. Im Hin- und Hinaufblicken auf einen Gott kann dieser Zustand auch zu einem ontologischen Prinzip verdichtet werden: Descartes.

Bewußtwerdung ist schmerzhaft, weil sie an die Erfahrung des Mangels gebunden ist. Daher ist auch das erste Bewußtsein ein krankes, weil leidendes: die Durchtrennung der Nabelschnur versetzt die Sinne in Erregung, haftet sie an jenes existentielle Loch, das aus dem Nichts heraus plötzlich zwei Subjekte auftauchen läßt. Ab diesem Zeitpunkt ist das Subjekt zu seiner Entfremdung verurteilt: es denkt nicht mehr dort, wo es ist, eher dort, wo es war, am ehesten dort, wo es gewesen sein wird: Lacan.

Die Krise des österreichischen Liberalismus, sein Zerschlagen an der Metamorphose der sozialen Realität, versetzte die Seele der bürgerlichen Intelligenz in taumelnde Bewegung. War jener Teil, der Assimilierung an die Kultur der Aristokratie anstrebte, um ein elitäres Bewußtsein zu retten, existentiell gefährdet durch den „Pöbel, der durch die Gassen tobte“ (der sechzehnjährige Hofmannsthal, zitiert nach Erdheim), mußten sich die jüdischen Intellektuellen gegen den wachsenden Antisemitismus, der in den Reihen der Christlich-Sozialen herrschte, zur Wehr setzen. Die Melancholie, die sich zwangsläufig als Grundstimmung dabei ausbreitete, konnte allerdings überwunden werden. Der Realität der politischen Ohnmacht stand nämlich ein ungebrochener Wille zur Macht gegenüber und führte zu einem Irrationalismus der Allmacht, der in kulturschöpferischer Tätigkeit Ausdruck finden konnte. Erdheim hat die ästhetischen und wissenschaftlichen Ausformungen dieser narzisstischen Größenphantasien herausgearbeitet und einander gegenübergestellt.

So wie die Romantik angesichts ihrer politischen Bedeutungslosigkeit für das Unbewußte und das Krankhafte zu schwärmen begann, so trat der frustrierte Blick des intellektuellen österreichischen Bürgers eine Reise zum Mittelpunkt der Erde an, wo er schließlich ein Territorium eroberte, das die Ringstraße an Glanz, die ganze Welt letztendlich an Größe übertraf: das weite Land der Seele, das in seiner Unnahbarkeit und Unergründlichkeit, wie es sich noch für Heraklit darstellte, Attraktivität genug besaß, um eine Epoche, die von der Allmacht der Gedanken überzeugt war, in seinen Bann zu ziehen.

Vorerst vertraute man sich bewährten Führerfiguren an. 1874 wurde der erste Nietzsche-Zirkel in Wien gegründet, die darüber hinausgehende Beschäftigung mit Schopenhauer und Wagner entpolitisierte und entleerte die bereits bestehenden Intelligenzgemeinschaften. Freud ließ sich 1885 vom großen Magier Charcot, später von den Hypnotisuren Liebault und Bernheim im Zugang zur kranken Seele unterweisen, ohne allerdings dabei wesentlich über die Erfahrungen seines anfänglichen Weggefährten Breuer hinauszugehen.

Die neue Seele, die philosophisch begründet, ästhetisch ausgestaltet und schließlich in einem wissenschaftlichen Diskurs, der die Möglichkeit ihrer Beeinflussung nach sich zieht, eingefangen wird, trägt noch die Schalen des liberalen Eies, dem sie entschlüpft ist. Das bürgerliche Bewußtsein, das zwischen Individuum und Staat nichts Weiteres anzuerkennen bereit ist, bestimmt die Topologie: die Seele liegt nicht außerhalb des Subjekts, nicht zwischen den Subjekten, sie liegt im Subjekt, noch mehr, sie ist das Subjekt selbst. In diesem Sinne wird

Freud später, wenn sich sein Blick verschärft haben wird, die Dreiheit von Körper, Geist und Seele auflösen können.

Der Narzißmus, das heißt Sensibilität, Angst, Überheblichkeit, Weltabgewandtheit, Mystik liegen dem neuen Seelenbewußtsein zugrunde, sind aber zugleich Nährboden und Voraussetzung für die „zwei modernen Dinge“, die das junge Wien beschäftigen: „die Anatomie des eigenen Seelenlebens“ und „das Träumen“, wie von Hofmannsthal erkannt. Beides Tätigkeiten, die das Subjekt isolieren. Deshalb wird das Kaffeehaus einerseits, das abgeschiedene Universitätsinstitut andererseits - man denke an die Verbissenheit, mit der Freud sich dem einsamen Mikroskopieren im Institut Brückes hingibt, Abwehr und Vorbereitung gleichzeitig im Hinblick auf den Aufbruch zum eigenen Selbst – zum bevorzugten Aufenthaltsort. Die Ästheten, Literaten und Philosophen „bewohnen“ zuerst das Café Griensteidel, das bezeichnenderweise den Spitznamen „Café Größenwahn“ erhält, später das Café Central, über das Alfred Polgar folgendes schreibt: „Das Café Central ist nämlich kein Kaffeehaus wie andere Kaffeehäuser, sondern eine Weltanschauung, und zwar eine, deren innerster Inhalt es ist, die Welt nicht anzuschauen ... Hier entwickelt Ohnmacht die ihr eigentümlichen Kräfte, Früchte der Unfruchtbarkeit reifen, und jeder Nichtbesitz verzinst sich. Das Café Central liegt unter dem wienerischen Breitengrad am Meridian der Einsamkeit. Seine Bewohner sind größtenteils Leute, deren Menschenfeindschaft so heftig ist wie ihr Verlangen nach Menschen, die allein sein wollen, aber dazu Gesellschaft brauchen.“

Und ein anderer Schriftsteller der Epoche, Beer-Hofmann (zitiert nach Erdheim) meint: „Freunde, Freunde sind wir eigentlich nicht – wir machen einander nur nicht nervös“. Diese zwischenmenschliche Distanz, Arroganz und Angst, begünstigt die Seelenschau, erweist sich aber auch als ihr Hindernis. Denn es ist erstaunlich, wie weit Freuds Zeitgenossen – Schnitzler, Mach, Hofmannsthal, Breuer, Bahr, Weininger, Altenberg, oder aber Janet in Frankreich – in neuen Philosophien, Psychologien und den literarischen Produkten der Decadence in den Bereich vorgestoßen sind, der als Psychoanalyse die geographische Ordnung der Seele schließlich abgeschlossen hat, es ist aber auch verständlich, daß sie beim herrschenden Mißtrauen zurückschrecken vor den in Griffnähe liegenden letzten Konsequenzen ihrer anatomischen Tätigkeit, die eine hemmungslose Äußerung größter Privatheit und einen möglichen Verlust der sozialen Identität bedeutet hätten. Sie agierten stattdessen, wie Erdheim bemerkt, ihren Willen zur Macht aus und verloren sich im Mystischen und in Größenphantasien, in idealistischen Philosophemen oder in einem barocken Katholizismus. Nur einer – Freud – war imstande, die

Gedanken seiner Generation zu Ende zu denken. „Die Traumdeutung“, erster „guide bleu“ für Reisen in das „weite Land“, genau 1900, im Haus „Bellevue“ (!) vollendet, wurde somit nicht nur wissenschaftlicher Ausdruck eines Zeitalters, sondern ein Buch für mindestens zwei Jahrhunderte.

Auch auf Freud lastete die Bürde, etwas Besonderes sein zu müssen, Macht zu erlangen, aber er analysierte sein Größen-Selbst und verzichtete auf den Ruhm des medizinischen Zauberkünstlers. Auch er war der romantischen Naturphilosophie seiner Generation verhaftet, aber er konnte noch jenes Maß an Ratio aus der liberalistischen Hochblüte in die neue Zeit mithinübernehmen, das ihm kritische Distanz gegenüber eigenem und fremden seelischen Erleben erlaubte.

Auch er war nicht unbeeinflusst vom therapeutischen Nihilismus, der die Wiener medizinische Schule um das Jahrhundertende kennzeichnete, wodurch er sich gelassener und konzentrierter dem Studium der kranken Psyche hingeben konnte, aber er war genügend tatkräftig, diesen in der Einflußnahme auf die leidende Seele zu überwinden. Nicht zuletzt aber war er bereit, für seine Erkenntnisbesessenheit, die äußersten Risiken auf sich zu nehmen, sein Innerstes und Privatestes, das die individuelle Seele als Unbewußtes letzten Endes ist, preiszugeben und - wie Erdheim es pathetisch ausdrückt - zu wagen, einen sozialen Tod zu sterben. Andere, die die Seele in ihrer Dreidimensionalität ebenfalls hätten schauen können, trauten sich diesen Schritt der Selbstanalyse nicht zu. Sie blieben dem Symbolischen verhaftet, wie etwa Schnitzler, oder wählten, wie Weininger, den realen Tod.

Nachsatz

In einem noch nicht gefundenen Brief schreibt Sigmund Freud folgendes: „In meiner Heimatstadt wird 1983 ein Symposium stattfinden, das sich mit dem Aggregatzustand der Seele befassen wird. Ich kann mir eine heimliche, aber tiefe Sehnsucht vorstellen, die den Erörterungen zugrundeliegen wird, genauso wie man damals, als ich mich mit demselben Gegenstand zu beschäftigen begann, ihr Dahinschwinden beklagte. Dort, wo man mittem im Sprechen sich versprechen wird, wo sich in einem Reiben des Sprechens ein Lachen entzünden wird, wird man der Seele sehr nahe sein, sie aber freilich niemals an ihrem Urgrund treffen, der nach meiner Erfahrung damit etwas zu tun hat, daß zwischen Mann und Frau etwas nicht stimmt, etwas nie gestimmt hat, vermutlich nie stimmen wird. Mit dem Tabu, das damit in Beziehung steht, habe ich mit jugendlichem Mut den Kampf aufgenommen. Heute, als alter Mann, fürchte ich manchmal, daß ich durch meinen Kampf seine Macht gestärkt haben könnte.“

Literatur

- Erdheim, M.: Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Frankfurt/M. 1982.
- Grimschitz, B.: Die Wiener Ringstraße. Bremen/Berlin 1938.
- Hofmannsthal, H. v.: Gabriele d'Annunzio. In: Ausgewählte Werke in zwei Bänden. Bd. 2, Frankfurt/M. 1957.
- März, E.: Österreichische Industrie- und Bankpolitik in der Zeit Franz Josephs I. Wien/Frankfurt/Zürich 1968.
- McGrath, W. J.: Dionysian Art and Populist. Politics in Austria. New Haven/London 1974.
- Musil, R.: Der Mann ohne Eigenschaften. Hamburg 1968.
- Polgar, A.: Theorie des Café Central. In: Fensterplatz. Eine Sammlung betrachtender Prosa. Hamburg 1959.
- Schorske, C. E.: Wien. Geist und Gesellschaft im Fin-de-Siècle. Frankfurt/M. 1982.
- Seitter, W.: Der große Durchblick. Zur Geschichte des Empirismus als Politik. In: Der große Durchblick. Berlin 1983.

Norbert Bolz

Nur geträumt

*„In the destructive element immerse! ...
To follow the dream, and again to fol-
low the dream— and so— always—
usque ad finem.“*

J. Conrad

1. Freuds Naturtraum

Der Traum hat das Wirklichkeitsbewußtsein der frühen Neuzeit verunsichert. Darüber hat, an ihrem Ende, erst die Konzeption der Seele als Apparat hintereinandergeschalteter Instanzen, d. h. die Lehre vom totalen Arbeitscharakter der Psyche, beruhigt. Der Traum, sagt Freud, ist eine Arbeit, die „im Wachen unterdrückte Arbeitsweisen“ der Seele in Funktion setzt (540). D. h.: umformen statt urteilen. Und zwar erweist sich die Traumverschiebung als primärer denn normale Seelenprozesse. Solches Entstellen, höfliches Sich-verstellen, im Traum entspricht der Zensur als Instanz, die den Zugang zum Bewußtsein regelt. In ihr terrorisiert das Über-Ich den Diskurs des Traums. Denn Zensur ist eine Intention, das Vergessen des Traums ein Teil seiner Botschaft, d. h. ein negatives semantisches Element in der Lektüre des Sinns. Freuds Interesse gilt also dem Traum als artikuliertem Sprechen; er apperzipiert seine Botschaft als „unterbrochenen Diskurs, der insistiert“ (Lacan). Doch an wen richtet sie sich, und wer spricht?

Zunächst gilt es, in der zensurierten Traumrede die Tatsache der Untersagung zu agnoszieren: Der Diskurs strukturiert sich – und das macht Kafka mit jedem seiner Sätze deutlich – durch seine Beziehung auf das in seiner Gänze unverständliche Gesetz, dessen geheimnisvolle Verkörperung der Traum ist. Jeder Traum imaginiert das Symbolische, und seine Deutung symbolisiert das Bild. Und deshalb wurde Freuds berühmter Irma-Traum zum Muster, weil er beide Momente vermittelt in einer Symbolisierung des Symbols – jener Formel Trimethylamin, dem absurden Wort, das bekundet: ein anderer spricht.

„Das Unbewußte ist das Kapitel meiner Geschichte, das weiß geblieben ist oder besetzt gehalten wird von einer Lüge. Es ist das zensierte

Kapitel. Doch seine Wahrheit kann wiedergefunden werden. Zumeist steht sie schon anderswo geschrieben.“¹

Das Verborgene stellt die Traumform durch eine Umwertung der psychischen Werte dar. Traumarbeit dreht, zerbröckelt die Stücke und schiebt sie zusammen, „etwa wie treibendes Eis“ (310), um neue Oberflächen zu bilden. Und zwar werden diese Traumversetzungen durch den Sprachgebrauch gebahnt; in striktem Gegensatz zur symbolischen Traumdeutung benutzt Freud deshalb Sprachspiele, „feststehende Sprachübungen“ als Schlüssel zum Traum (337). Er ist Wunscherfüllung, sofern er den verdrängten Wunsch entstellt erfüllt.

Ausdrücklich setzt sich Freuds traumdeutende Aufklärung der Architektonik des „seelischen Apparats“ (161) hier von der Philosophie ab, deren hermeneutisches Teil nur „das volle Mißverständnis“ ist. Denn während der analytische Rekurs aufs Traummaterial und seine Wahrheit die Zerrissenheit des Sinns erträgt, stipuliert die Hermeneutik einen falschen Zusammenhang durch intelligible Ordnungserwartungen (480). Der Traum selbst folgt ja einem Zwang zur Einheit gegenüber den erregenden Tageserlebnissen. Deshalb aber muß seine Deutung zerstückeln, d. h. den Zwang brechen. Das Ganze des Traums ist das Unwahre. Deshalb ist die Traumdeutung der Traumarbeit genau entgegengesetzt.

Der Traum soll aufgelöst werden, zerfallen – das ist die Aufgabe einer „Deutung en detail“. Sie verfährt nicht hermeneutisch, sondern übersetzend, weil die Traumdarstellung gar nicht auf Verständnis zielt. Hier zeigt sich: Das Unbewußte ist eine Sprache, die nicht auf Verständnis aus ist, doch unaufhörlich spricht. Nicht auf Verständnis aus, aber auslegbar – nämlich durch die das Traumrätsel liquidierende Übersetzung von manifest in latent. Träume deuten, heißt, sie „durch etwas ersetzen“; denn der Traum ist selbst „Ersatz eines anderen Denkvorgangs“ (117). Und zwar ersetzt die Deutung den Traum durch seinen Funktionssinn – so liest sie die vergangene Geschichte des Subjekts.

Nur ungerne erwacht man aus der narzißtischen Seligkeit des Schlafs. Und der Traum ist sein „Wächter“ (240); er verteidigt den Schlaf, indem er äußere Reize, die ihn stören, deutet. Denn daß die Arbeit des Traums den aktuellen Sensationen die Realität raubt, heißt: „die schlafende Seele“ deutet. Sie ist als Falschmünzer am Werk, indem sie das heterogene Material in der Perspektive der Verständlichkeit ordnet. Diese „Traumfassade“, die durch die Deutung der Seele errichtet wurde, muß von der analytischen eingerissen werden: Traumdeutung löst wieder auf, was die Seele um des seligen Schlafs willen verschmolzen hat.

Die traumarbeitende, synthetisch deutende Seele nivelliert die Affekte, und deshalb erscheinen ihre Träume oft indifferent. „Es ist wie die Ruhe eines Leichenfeldes; man verspürt nichts mehr vom Toben der Schlacht“ (450). Das leistet die Aufspaltung von realem Affektinhalt und imaginärem Vorstellungsinhalt. Weil nun im Wachleben Vorstellung und Affekt immer verknüpft sind, ignoriert das Erwachen den Affekt des Traums. Erst die analytische Übersetzung setzt den verschobenen Vorstellungsinhalt wieder an seine frühere Affektstelle ein. „Der Affekt hat“ nämlich „immer recht“ (445); er gibt den entscheidenden Hinweis für die Analyse. Denn der Vorstellungsinhalt verschleiert das Wesentliche, sofern Vorstellung und Affekt im Traum nur „aneinandergelötet“ sind. Die Analyse nun löst sie voneinander und bringt sie an ihre ursprüngliche Stelle. Diese Technik erhellt, warum die Symbolik des Traums von Freud depossediert wird, denn Traumsymbole sind ja nur Stereotypen auf der Ebene des manifesten Traum Inhalts und spielen bei der Traumarbeit keine wesentliche Rolle. Eher könnte man von einer Traumallegorese sprechen: Die Bedeutung (der psychische Wert) ist ja „angelötet“, der Traum demnach strukturiert wie eine individuelle Allegorie.

So erklärt sich die Vorliebe des Traums für „das Gleichgültigste, Unscheinbarste“ (45) – gerade die insignifikantesten Eindrücke hinterlassen eine trace inaltérable (Delboeuf). Die „Abfälle des Tages“ (559), das Kleinliche, bilden das Inkognito des anstößig Bedeutsamen. Als Faustregel gilt: Wenn Sexualität der Sinn ist, findet er im Alltäglichen, dem Abhub, das beste Versteck.

Mit hoher Absicht beschreibt Freud diese List des Traums in Hamlet-Metaphern: seine tollen Assoziationen bilden den „erzwungenen Ersatz“ für eine sinnvolle Verknüpfung – „wie klug der Traum ist, wenn er sich absurd stellt“ (561). Denn nur scheinbar präsentiert der Traum seine aus dem Zusammenhang des Wachlebens gerissenen Einzelheiten in chaotischer Streuung – sein Wahnsinn hat Methode. Wahnsinn sans phrase, denn der Traum ist die „normale Psychose“ und der Verrückte, wie schon Kant gesehen hat, nur ein „Träumer im Wachen“. So legitimiert die Traumdeutung den „Blödsinn“ (424), denn der Traum ist „oft am tiefsinnigsten, wo er am tollsten erscheint.“ Freud liquidiert hier also den Skandal der sinnlosen Assoziation, indem er ihr die Hamlet-Würde verleiht: Die Deutung des Traums lüftet die „Narrenkappe“ seiner Absurdität, um die unter ihr verborgene „untersagte Rede“ (429) laut werden zu lassen. Die untersagte Rede stört den Schlaf und bekommt es deshalb mit seinem Wächter, dem Traum, zu tun.

Schlafen, schlafen – vielleicht auch Träumen. In experimenteller Klarheit hat die Hypnose über das Wesen des Schlafs belehrt: er hebt den Willen auf und macht pathologisch abgespaltene psychische Gruppen wieder zugänglich. Und vor dem Dunkel des *moi splanchnique* (Tissié) gehen die Gestirne des Traums auf. Er reagiert auf die Störung des Schlafs, in dem sich das Subjekt aus einer „Welt, in die wir so ungern gekommen sind“², zurückziehen möchte. Was sich dem Schlafwunsch entzieht, ist das bewußtseinsunfähige, aber ausdrucksfähige, ichunabhängige Verdrängte, das den verbotenen Traumwunsch bildet. Zwischen der motorischen Lähmung des Schlafs und der Aktionsbereitschaft des Wachlebens strukturiert sich der Traum, bevor dann – nach Freuds umgekehrtem Höhlengleichnis – das Sonnenlicht der Sinneswelt seine Gestirne verblassen läßt. Aber das „Erwachen braucht Zeit; in dieser Zeit fällt der Traum vor“ (548). Und in der Kluft des Aufwachens findet die Analyse das Subjekt. Im Erwachen tritt zum Traumbild Kritik hinzu, und deshalb darf sich der Analytiker nicht als *contemplator caeli* des geträumten Sternenhimmels mißverstehen. Dem komplementären Mißverständnis unterliegt das „naive Urteil des Erwachten“ (34), das die Welt des Traums für eine ganz andere hält – eben: nur geträumt.

Wie aber kann man erwachen, ohne den Preis der Naivität zu entrichten? Technisch gesprochen: Wie kann man das Wissen der Hypnose ohne die Entfremdung der Hypnose gewinnen? Formelhaft geantwortet: Das Erwachen muß dialektisch, genauer: als dialektisches Modell agnosziert werden – das begriffene Traumbild als Muster des dialektischen.

Dialektisch ist ein Bild als lesbares. Der Traum halluziniert ja, d. h. er ersetzt Gedanken und Vorstellungen durch Halluzinationen und dramatisiert eine Idee. Dies Traumtheater auf dem „anderen Schauplatz“ hat Freud als „Schreibszene“ (Derrida) rekonstruiert. Und zwar erscheint der Traum dem Subjekt keineswegs als selbstgeschrieben, eigenes Produkt, sondern in einer eigentümlichen „Seelenfremdheit“ (72). Wer ist der Autor des Traums? Der Analyse zeigt sich, daß ich zwar, mit Schopenhauer zu sprechen, der heimliche Theaterdirektor meiner Träume bin, aber auf einem anderen Schauplatz von Unsinn, Zufall, Abhub und Fehlern. Gesucht wird das Subjekt auf dem Feld des Unbewußten, jenem unräumlichen Ort des Anderen, an dem es sich konstituiert – jenem unzeitigen Ort des „Zwischen Wahrnehmung und Bewußtsein“ (Lacan). Anderer Schauplatz besagt aber auch: Der Traum ist für die Seele eine zweite Realität, wirklich wie die sinnenvermittelte und Ort eines unbewußten Wissens – nämlich des Wissens um eine versäumte Realität. Unbewußtes Wissen besagt, daß der Träumer, in der Analyse nach dem

Sinn seines unverständlichen Traumtexts befragt, nicht weiß, daß er den Sinn weiß. „Auch das Subjekt, das als ein Sklave der Sprache erscheinen kann, ist mehr noch einem Diskurs hörig in der universalen Bewegung, in der sein Platz niedergeschrieben ist bereits bei seiner Geburt – und sei es bloß in der Form des Eigennamens.“³

Die Genealogie des Traummaterials führt immer auf ein früheres Erlebnis. Der Traum produziert nämlich nicht selbständig, sondern schaltet mit einem vom Wachleben abgespaltenen Wissen, einem „Mehrwissen“ (40), dessen Quelle vergessen ist. Traumdeutung heißt die Technik der Annäherung an diese Quelle, die immer im Unbewußten liegt. Bewußtsein rückt, als bloßer Effekt, ins zweite Glied der Seelenvermögen. „Das Unbewußte ist das eigentlich reale Psychische“ (580). Freuds Deutung des Traums verwandelt seine Bilderkette in Schrift: Traumbilder sollen nicht wahrgenommen sondern gelesen werden, und zwar nach „Zeichenbeziehungen“ und „Fügungsgesetzen“ statt nach ihrem Bilderwert – wie ein Rebus also. D. h. man muß die Zeichen einzeln übertragen, denn sie bilden eine inszenierte Signifikantenkette; jeder Bildinhalt ist ein abbrevierter Diskurs, jeder Traum eine Hieroglyphenschrift und damit die deutlichste Manifestation der von Freud schon in seinem berühmten Brief an Fließ vom 6. 12. 1896 analysierten Eigenart der Seele: sie ist eine Schreibmaschine, ein système d'écriture stratifiée (Derrida).

Einen ersten Schritt zur Freudschen Seelenschreibmaschine tat Artemidors Chiffriermethode, die das Traumganze zerstückelte, als Konglomerat betrachtete. Allerdings reintegrierte Artemidor die membra disiecta des falschen Traumganzen der Assoziation des Deuters, während bei Freud der Träumer selbst assoziiert. In seinen Chiffren kommt eine spezifische Unübersetzbarkeit jedes Traums zutage, ein irreduzibler Rest, der eine je eigene Grammatik jedes Träumers indiziert. Man könnte sagen, daß die unbewußte Erfahrung ihre eigenen Signifikanten produziert.

Vor diesem Hintergrund erhellt der berühmte Satz Freuds, er behandle den Traum „wie einen heiligen Text“ (493). Jede Nuance ist unendlich bedeutsam. Deshalb wird der Traum nicht einfach gelesen, sondern „Korrektur gelesen“. Denn das signifikatsgeleitete Lesen produziert immer wieder die Illusion des Richtigen im Hinweglesen über „sinnstörende Druckfehler“. Daß man „richtig“ liest, was „falsch“ dasteht, ist ja das Kreuz jedes Fahnenkorrektors, dem es nur auf die Signifikanten ankommen darf. Freuds Lektüre des Traums bewegt sich genau in dieser Dimension der „Sinnlosigkeit“ der „Buchstabelemente“ – die Analyse muß einzig und allein „die Buchstaben ins Auge fassen“ (480 f.). Der Text des Traums ist textum,

Gewebe – ein Rhizom, das „ja ganz allgemein ohne Abschluß bleiben“ muß. Nichts systemfremder als dies Mycelium, dem die freie Assoziation folgt.

Seelenarbeit ist Arbeit am Text – auch die psychische Zensur, die antipodisch zu jener „Fahnenkorrektur“ steht. Es gibt keine Schrift ohne Verdrängung; aber was ist sujet de l'écriture? Und wie bildet sich ihr Raum? Freud bestimmt den „Schriftraum“ als Produkt einer „großartigen Verdichtungsarbeit“ und „Kompression“ (282), die Knotenpunkte im Traum bildet; dort ist er vieldeutig, überdeterminiert. Es gibt hier keine proportionale Repräsentation der Traumgedanken, sondern „Wahl durch Listenskrutinium“ (287). Das Manifeste des Traums und die von ihm „repräsentierten“ Bedeutungen haben keinen gemeinsamen Bezugspunkt. So kraß offenbart der „Schriftraum“ des Traums die „Textverschiedenheit“ (307) von Inhalt und Gedanke, bzw. seine Intertextualität.

Bekanntlich sind Verschiebungen und Verdichtungen, Metonymie und Metapher, die Werkmeister des Traums. Und ihr Werk ist Text – genauer: Textentstellung. Der Traum, so ließe sich definieren, ist die Textentstellung des Wunsches. Das Unbewußte des Texts insistiert also nicht hinter dem Manifesten, sondern in und als seine Struktur. Hier nun führt Freud den Begriff der „Übertragung“ (536) als Ausdruck des Unausdrückbaren ein. Gemeint ist die Anerkennung des Traumwunsches durch etwas Gleichgültiges, das in einem symbolischen System organisiert ist. Diese „Phonematik der Tagesreste“ liefert das Signifikantenmaterial: „erlebte, phonematische Punkte“ (Lacan), die das Sprechen des Traums leiten.

In dieser Perspektive stellt sich die Traumarbeit als Erzählprozeß dar, der sich auch nach dem Erwachen fortsetzt. Der Traum ist ein „Vektor des Sprechens“ (Lacan), und was die Traumerzählung stört, ist ein Signifikant dieses Sprechens – der Widerstand gegen einen Einfall nichts als dessen Auszeichnung. Als Vektor des Sprechens offenbart der Traum das Begehren radikal als das des anderen; es geht um Anerkennung. Das zeigen die Gegenwunschräume am deutlichsten. Sie sind, wie alle Träume, ein Sprechen ohne Wissen des Subjekts. Wenn es sich, in der Kluft des Erwachens, verfehlt, bleibt dies „Mehrwissen“ nur geträumt.

2. Benjamins Geschichtstraum

Die Logik des Unbewußten kann erst geschrieben werden, wenn die Seele erloschen ist. Schon früh hat man an Freuds so skandalösem Material ein leise Veraltetes wahrgenommen. Er analysierte Träume

des bürgerlichen Individuums, das sich im 19. Jahrhundert selbst zur Natur geworden war. Schon Brecht und Jünger haben sich darin nicht mehr wiedererkannt.

Der Schritt vom Naturtraum Freuds zum Traum der Geschichte führt Benjamin ins Kollektiv und seinen Raum: die Großstadt. Als Flaneur reist er durch die entschwundene Kindheitszeit und erfährt die Pariser „Passagen als Abguß eines Traums“ (V 670). In ihnen finden sich fossile Abdrücke einer untergegangenen Epoche. „Passagen sind Häuser oder Gänge, welche keine Außenseite haben – wie der Traum“ (V 513). Als inverse Torwege der kollektiven Seele locken sie mit dem Eintritt „in die intrauterine Welt“ (V 522). Diese Erfahrung, die sich der Einheit von Traum und Bedeutung wie im Barock versichert, ist der Tiefe hörig, wie ein geomantischer Traumschlaf.

Benjamins Arbeit ist Archäologie der Seelenantike und Topographie als Aufriß eines „mythischen Traditionsraums“. Topographien macht man, wenn die Monumente verfallen und die acherontische Schicht urgeschichtlicher Stadtfiguren zutage tritt. Derart soll die Geschichte der Passagen zum Schlüssel werden „für dies Jahrhundert Unterwelt, in das Paris versank“ (V 134). Mythologische Topographie zeigt die Traumstruktur einer Stadt auf, d. h. der Stadtplan wird als Schrift moderner Acheronta sichtbar. Der tiefe Schlaf, in dem das Kollektiv die Veränderung der Welt versäumt, führt auf den Schauplatz der Bilder. Träume münden in die Unterwelt. Und doch findet, was nur geträumt ist, seinen Ausdruck in der Wirklichkeit, verleiht ihren Innovationen einen Traumweltindex. So bezeugen in ihren Anfängen neue Techniken und Architekturen Kollektivräume. Natur belohnt, so Benjamin, die logische Lösung eines sachlichen Problems mit Form; folglich liegen in den Maschinen die zeitparadigmatischen Formen verborgen, und technische Innovationen haben „natürliche Symbolgewalt“ (V 218). Benjamin betrachtet also die Dinge des 19. Jahrhunderts wie „Vexierbilder“ der Traumarbeit und inauguriert eine Psychoanalyse der Dingwelt. Denn das 19. Jahrhundert ist die wahre Traum-Zeit. Seine Welt ist „auf Traum möbliert“ (V 282). Der Traum-Zeit entspricht ein Schein-Raum: das bürgerliche Interieur, in dem sich die Stile verschränken wie in der Photomontage, um den Raum zu maskieren.

Die diesem Raum zugeborene Innerlichkeit ist Schein – die Seele in suspenso. Hier wird die entscheidende Bedingung der Freudschen Analytik deutlich: die allegorische Aushöhlung der Seelenvermögen. Von der Seele gibt es nur noch Souvenirs. Ungedeutet verklärt der Traum das 19. Jahrhundert, die Kultur der Zerstreung. Denn wo es keine Tradition mehr gibt, d. h. die religiöse Lehre als Traumdeutung

entmachtet ist, bleiben schon die Träume der Kinderwelten ungedeutet. Prompt nimmt sich ihrer die Psychoanalyse an und macht sie pathologisch dingfest. Psychoanalyse entsteht, wenn die „leiblich-natürlichen Behelfe des Eingedenkens verloren“ gehen. Von nun an bedarf es einer „Technik des Erwachens“, um die „Kinderseite“ der Epoche, ihre geschichtliche „Traumgestalt“ zu erobern (V 490). Der Traum von der Kindheit ist der von der Ferne: eine Bilderwelt, die der Natur Einhalt gebietet. Doch diese Kindheit gibt es nur geträumt. Das natürliche Erwachen ist immer ein Verfehlen, Mißlingen – paradigmatisch in Benjamins Traum vom Regiment des Mondes (IV 301 f.).

Der Surrealismus hat als Sprachgesetzgeber im Traumbereich Benjamin auf glücklichere, nämlich geschichtliche Formen des Erwachens verwiesen. Seine korrupte ältere Schwester, die Mode, figuriert im „Passagenwerk“ als Asyl gesellschaftlicher „Traumenergie“ (V 113). Sie gewinnt seit der Beschleunigung des Lebens um 1800 den Primat. Ihre erwachte Gestalt: „Die Reklame ist die List, mit der der Traum sich der Industrie aufdrängt“ (V 232). Modernität ist nichts als die geschichtsblinde Traumform der Zeit. Auf der Schwelle zum historischen Erwachen nun steht der Jugendstil als ein Träumen, man sei erwacht. Er bildet die Nachgeschichte der Innerlichkeit als Versuch, das erschütterte Interieur durch Veräußerlichung zu retten. Das ist aber auch die Signatur der Psychoanalyse, die den Sexus, in dem sich das private Individuum leibhaft begegnet, an die Stelle der leeren Innerlichkeit setzt.

In einem Brief an Benjamin hat Adorno (2. Aug. 1935) sehr schön deutlich gemacht, daß sich der Jugendstil genau so zum Interieur der Innerlichkeit verhält, wie die „traumdeutende, erwachende Psychoanalyse“ zur Hypnose.

Im Traum vom Erwachen hat sich die Furcht vor dem Aufwachen verbarrikadiert. Sie antwortet auf die Zweideutigkeit des Traums vor der Entscheidung zwischen Alp und Befreiung. Benjamins dialektisches Erwachen versucht, diese Furcht von den Menschen zu nehmen, indem es eine Technik der Verwertung einübt. Und zwar entspricht die Verwertung der Traumelemente beim Erwachen genau der Verwertung des Abfalls in der Montage: das farbige Traumbild soll zu der nüchternen Prosa der Aktion erwachen. Erwachen nämlich ist die Synthesis von Traum- und Wachbewußtsein; es markiert die dialektische Bruchstelle des Lebens, an der sich das Kollektiv die Augen reibt. Hier durchdringt der Traum den Körper des Kollektivs und befähigt es zur Aktion.

Das Traumkollektiv ist wohlgermerkt die Bourgeoisie (V 1033). In ihrem Unbewußten sind urchgeschichtliche Erfahrungen deponiert, aus denen sich die Wunschbilder des Zukunftstraums, die phantastischen Vorformen des Neuen speisen. In diesem Reich seiner sich selbst undurchschaubaren Ähnlichkeit behauptet das Bild den Primat vor dem Ich. Deshalb verpflichtet Benjamin die Hermeneutik des Kollektivtraums auf Techniken, die längst die allegorische Auslegung der Bibel bereitgestellt hat. Denn in der traumhaften Entstellung der Welt sucht er nach den „Bildern des tausendjährigen Reichs“ (III 417). Hier schlägt die Lehre vom Traumkollektiv in eine Theologie des dialektischen Bildes um. Subjekt ist ja nicht mehr, wie beim „Naturtraum Freuds“ (V 1214), das Individuum. Vielmehr geht es um jenen „Traum von einer Sache“ (Marx), in dem sich die Gesellschaft selbst darstellt, d. h. ins dialektische Bild versetzt, das die „Einbruchsstelle des Erwachens“ (V 1140) enthält, in dem der Traum stillsteht. Während jeder Traum, von dem das Erwachen ferngehalten wird, die Herrschaft des Mythos befestigt.

Nur geträumt lähmt der Traum als Alp. Traumlos lähmt das Wachleben als Immergleiches. Benjamins Konzept der Befreiung versucht deshalb, die grandiose Aufmerksamkeit des Traums ins Wachleben zu retten. „Denn was im Traum sich an uns vollzieht, ist ein neues und unerhörtes Merken, das sich im Schoße der Gewohnheit losringt“ (IV 408).

Der Traum, dem Benjamin folgt, hat nicht mehr blaue Blumenform, sondern die graue Schutzfärbung des Banalen. Ihn deuten, heißt, historisch ihn erleuchten. Historik braucht den Traum, weil nur seine Energie das Gewesene noch intensiv zu durchdringen vermag. Und der Traum braucht die historische Deutung, solange er sich als Naturform, wie bei Freud, seinen Anteil an der Geschichte verstellt. Benjamins Verfahren übt einen traumartig veränderten Apperzeptionsrhythmus ein: als ob das Gewesene vor unseren Augen geschähe, uns zustieße. Sein Inbegriff ist der Chock der wahren Erfahrung. In ihr gibt es für den vom Bild Betroffenen nichts Bestehendes mehr. Zwar steht die Wachwelt analytisch im Gegensatz zu den Traumbildern des Gewesenen, synthetisch aber soll das Erwachen dessen dialektische Fixierung leisten. Im Traum selbst gibt es ja keine Synthesis der Erfahrung; er erinnert sich an alles, nur nicht ans Ich. Erst das Erwachen erinnert das Ich.

Der Traum der Geschichte ist Troja, d. h. barbarisch; doch er birgt das Beste in seinen Mauern. Und Troja selbst träumt sich das Holzpferd der Griechen in seinem Innern. Ja, Troja ist ein Traum und Paris Benjamins Troja. Damit der Traum aber erkannt werden

konnte, mußte ihm etwas in der Wirklichkeit entsprechen – Freuds Zeit ist diese Entsprechung. Und Benjamin analysiert das 19. Jahrhundert genau unter diesem Aspekt: Der kapitalistische Traum wartet auf das Erwachen aus der Vorgeschichte. Kants dualistisches Erwachen aus dem „Entwicklungsschlaf“ (II 32) hat am Beginn der Moderne die Einheit der Seele zerstört, die dann von der deutschen Klassik nur ästhetisch zu restituieren war. Benjamin hofft am ihrem Ende auf ein dialektisches.

Das Gewesene als Einfall des Erwachten – das besagt, daß das erwachende Erinnern die Fakten feststellt als das, „was uns soeben erst zustieß“. Der eigentliche Fall des Erinnerns ist also der Einfall des Erwachens. Und die „Gegenwart als Wachwelt“ erfahren, heißt, aus dem „Traum, den wir Gewesenes nennen“, zu erwachen. In diesem eminenten Sinne ist das 19. Jahrhundert für Benjamin *Zeit(t)raum* (V 491). Sein „Passagenwerk“ ist eine Reise durch die leibliche Innenwelt des Kollektivs, das schläft und dessen Empfindungen sich in der Traumsprache von Mode, Reklame und Architektur chiffrieren. Diesem kollektiven „Zustand des von Schlaf und Wachen vielfach gemusterten, gewürfelten Bewußtseins“ (V 492) entsprechen im 20. Jahrhundert die Filmfiguren, die Traum und Wachwelt radikaler noch als der Surrealismus indifferenzieren. Der Film figuriert, wie korrumpiert auch immer, die Träume des Kollektivs. „Das Dasein von Micky-Maus ist ein solcher Traum der heutigen Menschen“ (II 218). Deshalb altert die Psychoanalyse so rasch, seit es den Film gibt. Und während man sich im ancien régime der Seele noch den Kopf zerbricht, wie man die Segnungen der Psychoanalyse den Massen zugute kommen lassen könnte, haben diese Massen schon die Antwort gefunden: sie gehen ins Kino. Dort üben sie die Traumwahrnehmung als Norm der alltäglichen Chock-Rezeption ein. In den kleinen und großen Katastrophen des Films hat Benjamin heilsame Antizipationen der drohenden Massenpsychose gesehen: „eine therapeutische Sprengung des Unbewußten“ (I 462). Apokalypse now – aber nur geträumt. So kommt eine Idee technisch zu sich, die Kafka zu verdanken ist: Wie, wenn Don Quichote nur geträumt war? Die Gestalt eines Traums des Sancho Pansa, in der er seinen Teufel von sich ablenkt und der er dann schadlos folgt als ein freier Mann. So sind im Traum Alp und Befreiung ineinander. „Auch Kafka“, so hat dann Benjamin diesen Gedanken noch einmal potenziert – auch Kafka ist „ein Geträumer; die ihn träumen sind die Massen“ (II 1247).

3. Der Traum vom Untergang

Damit der Traum seinen historischen Index zu erkennen gibt, muß seine naturhafte (Freudsche) Gestalt selbst geschichtlich werden. Geschichtlich aber ist Natur als Vergängnis, d. h. im Untergang. Und es sind die Träume vom Untergang, um Euphorie und Trauma des Ersten Krieges gruppiert, die von der naturhaften zur historischen Traumszene geleiten. Vielleicht darf man sagen: Die heroische Phase der deutschen Philosophie beginnt mit dem Traum von der Revolution: Kant, und endet mit dem Traum vom Untergang: Spengler. Seine autobiographischen Notizen berichten von einem nachtwanderischen, von Angstträumen geschüttelten Kind, das sich immer wieder in den Tagtraum vom großen Krieg flüchtet. Der blieb bekanntlich nicht nur geträumt und hat dem Historiker Spengler ein beständiges Gefühl der Schuld an großen Weltereignissen induziert. So stilisiert er sich in *Ecce-homo*-Attitüde: gemartert von der Tragik des sich verstehen Wollens nach dem Tod Gottes. „Seine unendliche Strafe: alle Kulturen durchschweifen, ohne *in* ihnen zu sein.“⁴ Und weil sich Spengler als posthume Existenz verstand, hat sein Bewußtsein, der letzte und „zu spät“ zu sein, ein sinnfernes Bild der Geschichte geprägt. Jeder Sinnvermutung fährt das riesige Gedächtnis des Historikers in die Parade, der nur noch in einer äußersten Selbststilisation Halt findet – im Ebenbild des Judas: „die ungeheure Gestalt des Skeptikers – *ich selbst* –, er sieht tiefer als alle über die Jahrtausende hin, er fühlt alles voraus, wie ich. Sie hassen ihn.“⁵ Nur der Traum erlöst – wie schon das Kind – den Historiker vom Alpdruck des Gedächtnisses und der Prophetie. Und zwar träumt Spengler zu erwachen; das ist nach Benjamins präziser Beobachtung die Signatur des Jugendstils. Dem nihilistischen Erwachen wäre Kultur nur ein Traum, in dem sich eine Zivilisation über ihren barbarischen Fundus betrügt. Doch – nota bene – Spenglers Erwachen, das „Der Untergang des Abendlandes“ heißt, ist nur geträumt. Seine bis zum Zynismus kalte Sachlichkeit schließt sich als Bewußtseinspanzer um den Traum vom Untergang.

Wie schon Novalis die Antike als je neues Gebilde unserer produktiven Einbildungskraft bestimmte, so gilt sie auch Spengler nur als Traum, den die faustische Seele träumt, um sich zu vergessen. Die Antike ist der Entlastungstraum des Abendlandes. Er ist so produktiv wie jeder Seelenausdruck und so manifest wie die Gebilde aus Traum, die man Bauwerke nennt. Die entscheidende Zäsur ist gelegt, wo die Architektur nicht mehr „steinerne Traumgebilde“ zaubert, sondern nur noch „steinerne Gehäuse“ (256, 1155) fabriziert: in der bürgerlich kalten Stadt aus Geld und Geist. Es träumt sich nicht mehr gut in der großen Stadt, deren grelle Wachheit das Bewußtsein imprägniert.

Unterm Pflaster ihrer Straßen liegt, erstickt, „das Dasein ohne Wachsein“ (663) – der Strand. Der Dämonie des Geistgebildes Weltstadt hat Spengler seine passioniertesten Seiten gewidmet. „Diese steinerne Masse ist die absolute Stadt. Ihr Bild, wie es sich mit seiner großartigen Schönheit in die Lichtwelt des menschlichen Auges zeichnet, enthält die ganze erhabene Todessymbolik des endgültig ‚Gewordenen‘“ (673). Ist Paris für Benjamin die Hauptstadt des 19. Jahrhunderts als Traumstadt der Passagen zwischen Urgeschichte und Moderne, so starrt in Berlin Spengler die Weltstadt des 20. Jahrhunderts als dämonische Steinwüste des Posthistoire entgegen. Die Weltstadt sieht Spengler als Schauplatz des vollendeten Nihilismus: Triumphstätte eines tyrannischen Wachseins und abstrakter Geistesformen. Hieraus läßt sich schon erschließen, was Spengler an unauffälliger, fast verborgener Stelle auch formuliert – der Wunsch nämlich, der sein ahasverisches Schreiben treibt: „die Erlösung vom Wachsein“ (721). Vielleicht darf man auch sagen: die Erlösung zum Traum. Und der Traum vom Untergang läßt Spengler von der grellen Wachwelt träumen, ohne erwachen zu müssen.

Intellekt, Mechanismus, Konstruktion, Zivilisation, Cäsarismus – das sind die Totenmasken „der erloschenen Seele“ (452). Wo die Seele erlischt, gibt es keine Geschichte mehr und keine Bedeutung – eine Kultur tritt in die finale Phase der Kristallisation ein und das stahlharte Gehäuse schließt sich. So hat Spengler trotz Faust II als Herold der zivilisatorischen, traumlosen Erstarrung begrüßt und die Lehre von der Entropie als säkularisierte Götterdämmerung verstanden.

Zwar werden keine Interpretationskünste aus dem reaktionären Historisten einen heimlichen Kulturbolschewisten formen können. Vielleicht aber ist es heute an der Zeit, jene Passagen, in denen der Träumer des Untergangs zum Propheten des Posthistoire sich wandelt, materialistisch zu rezipieren. Ist die kristalline Zivilisation erst einmal in ihrem Grundriß fertig, so gibt es keine Geschichte mehr, sondern nur noch die schein geschichtliche Ausprägung des zivilisierten Stils in allen Dimensionen des Daseins – eine Welt fortwährender Veränderungen, in der nichts anders wird. Alle Städte zivilisatorischen Weltgepräges sehen gleich aus: „leere Gehäuse einer erloschenen Seele, in die sich geschichtslose Menschheit langsam einnistet“ (1107). Die neuen Nomaden, die diese Städte bewohnen, fürchtet Spengler wie eine meontische Drohung. Kein Gedanke wäre ihm unvollziehbarer als der Benjaminsche, daß die Massen träumen. Denn der Traum ist ja Ausdruck der Seele und Reservoir ihrer Formen. Vielleicht kann man sagen: Weil die Massen nicht träumen können, werden sie Spengler zum Alptraum.

Doch die Differenz zu Benjamin ist eine scheinbare, denn dessen Traumkollektiv ist ja die Bourgeoisie. Die meontische Masse aber, die Spengler schreckt, ist die proletarische: „Ausdruck der Geschichte, die ins Geschichtslose übergeht. Die Masse ist das Ende, das radikale Nichts“ (1004). Nämlich für die bürgerliche Welt. Und für Den Menschen.

Ein Archäologe des Wissens hat in dem Werk, das seinen Ruhm begründete, analytische Schnitte durch die Geschichte gelegt, die je und je das „*changement dans les dispositions fondamentales du savoir*“ aufweisen sollten. Er hat unser Bewußtsein mit der Einsicht skandalisiert, daß Der Mensch eine recht junge Erfindung des Denkens ist. „*Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues ... – alors on peut bien parier que l’homme s’effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable.*“⁶ Metaphorologisch verweist diese geistige Erfahrung auf Spengler zurück. Er perzipiert geschichtliche Zeit als ein Meer, dessen Wellenschlag die Generationen, dessen Wellenkreise die großen Kulturen sind. „Sie tauchen plötzlich auf, verbreiten sich in prachtvollen Linien, glätten sich, verschwinden“ (143). So zeigt sich das große Diskontinuum der Geschichte: plötzliches Auftauchen an der Oberfläche der Zeit – und dann ein ebenso plötzliches Erstarren zum Untergang. Und weil Spengler den Untergang der Antike derart schematisiert, kann er analog die Vorempfindung des eigenen Untergangs präzisieren. Hier tritt das Gedächtnis des Historikers in den Dienst des apokalyptischen Traums. Und nicht müde wird Spengler der Geste: Ich sage es voraus; Ich sehe es vor mir; Ich sehe – lange nach 2000... So spricht der Prophet des Posthistoire, und man wird sagen müssen, daß er recht behalten hat. Spenglers ganzes Werk ruht auf der Analogie zwischen Gegenwartskrisis und Spätantike. Vielleicht sind dies die privilegierten Erkenntnisaugenblicke der Geschichte. Krisispositionen „zwischen den Kulturen“, wo sich die Menschen zweier Zeitalter ins Auge sehen (656).

Kaum ein Jahr nachdem Benjamin vor der faschistischen Drohung aus Paris geflohen ist, betritt ein „kultivierter Barbar“ die Szene. Auch Ernst Jünger ist ein starker Träumer. Und eigentümlich: Jünger ist der Krieger, als den sich Spengler nur geträumt hat, doch seine Erfahrungen inmitten der Vernichtungszonen bleiben traumförmig. Träume suspendieren die transzendente Apperzeption und setzen das Subjekt mit der intelligiblen Sphäre in Rapport. „So treten die Menschen in unsere Träume nicht nur in ihrer historischen Erscheinung, sondern zugleich mit ihren Möglichkeiten ein“ (II 330). Der Traum verleiht dem Gegebenen einen Zuwachs an Präzision und Nuanciertheit. So ließe sich Jüngers magischer Realismus als prästa-

bilierte Harmonie zwischen Bewußtem und Unbewußtem definieren. Er greift auf das Reservoir eines kollektiven Gedächtnisses zurück und beschwört, gemäß der Jungschen Lehre von den mythischen Bildern, die Macht der Archetypen, mit der wir durch eine unzerstrennbare „metaphysische Nabelschnur“ verbunden seien. Und wie Spengler charakterisiert Jünger seine Gegenwart als grelle Wachheit eines nie suspendierten Bewußtseins, unter dessen permanenter Spannung „der Wille zum Glück und auch zum Ungebahnten“ erschlaffe. „Wo wohl der Weltgeist heute seine Träumer und Schläfer in Reserve hält?“ (I 46)

Das Monopol der Träume zu hüten, ist das Zentrum der priesterlichen Arkana. Und geht nicht jeder epochalen Wendung jene träumende Bezwingung des Wirklichen voran, die man Wahnsinn nennt (Wahnsinn vom Kreuz)? Gerade wo die Geschichte eine Achsendrehung vornimmt, wird ja die Unterscheidung von Gegebenem und Fiktion gegenstandslos. „Wir scheitern nicht an unseren Träumen, sondern daran, daß wir nicht stark genug geträumt haben.“⁷ Denn wenn der Traum tatsächlich mit dem intelligiblen Charakter in Rapport setzt, ist er Garant der Freiheit und der Traum von ihr ununterscheidbar von Freiheit selbst. Nichts wäre irriger, als diese Konzeption romantisch zu nennen. Eher ließe sich von einer Inversion des romantischen Traums spechen. Der Träumer tritt nicht – romantisch – ins Bild ein, sondern dieses in ihn, um ihn zu steigern, damit er vom Traumbild gestärkt in die Wirklichkeit eintrete. Auratische Traumwahrnehmung als „neue, klarere Optik“ im Wirklichen zu bewähren ist „noch schmerzhaft“ (I 370). Dieser Schmerz invertiert die Romantik: Jünger ist Traumpilot am wissenschaftlichen Armaturenbrett – auch so ließe sich der magische Realismus charakterisieren. Er zeigt sich der Freudschen Traumdeutung überlegen, weil er sich vom mythischen Primat der Bilder in der Wirklichkeit selbst getragen weiß.

Sicut deus ist, wer träumt: allmächtiger Beherrscher der Welt und Souverän des anderen Schauplatzes. Wenn dieser Traumpilot am Wirklichen zerschellt, erwacht er nicht zu einer anderen Welt, sondern sinkt tiefer in den Traum hinab. „Aktiver Solipsismus: in diesem wird die Welt von uns geträumt“ (I 376). Bis zur Unsterblichkeit inmitten der Vernichtungszonen. Denn ein Traum beherrscht die Szene: die Antizipation der Katastrophe, die Feuerwelt als zentrales Traumbild von 1918, die im Zweiten Krieg Wirklichkeit wird. Und merkwürdig: Immer sind Jüngers Visionen künftiger Vernichtung präziser und erschreckender als die je und je protokollierte Gegenwart des Todes. Seine Erfahrung des Ersten Kriegs steht im Bann des Traums vom Zweiten. 1939 resümiert der aus Grabenkämpfen

geborene Traum vom „Maskenball des Nichts“ die frühen lustvollen Visionen einer ausgestorbenen Welt.

Und als Abbild des eigenen Innern lagen dann die ausgebombten Städte Jünger vor Augen. Doch woher rührten die Vernichtungswunschträume? Woher die Lust, daß sich der Körper im Poe'schen Malstrom der Zerströrung auflöse? Solche Träume ersehnen im Krieg die Erlösung von der bürgerlichen Langeweile und der verständigen Sterilität. „Es ist mein geheimer Stolz, daß ich hinter der Mathematik der Schlachten den prächtigen Traum witterte, in den sich das Leben stürzte, als ihm das Licht zu langweilig ward.“⁴⁸

So stürzen sich Seelen, denen das Erlöschen droht, in den Traum vom Krieg, weil nur noch der Untergang eines Lebens, das nicht lebt, den Übergang in eine andere Ordnung zu verheißen scheint. Und träumt nicht Jünger nur den Traum zuende, den die bürgerliche Ordnung in sich selbst trägt? Sie ist ja, wie Benjamin sagt, vielfach gemustert nach Traum und Wachen, gemäß der in ihr herrschenden Technik. Und zwar emanzipiert sich die Technik auf dem Rücken des Traums vom Menschen; je weniger er träumt, desto technischer sein Sinn. Denn, so Jünger, nur der Träumende kann eine Technik meistern, die sich immer traumhafter realisiert. Entzauberung der Welt besagt ja, daß die Technik dem Menschen den Traum geraubt hat. Angesichts dessen ist Jüngers magischer Realismus der Versuch, die Technik durch Traumbeleuchtung zu re-mythisieren. Der Krieg ist der Schauplatz, auf dem Jünger der Technik mit dem Traum Paroli bietet. Diese magische Technik hat eine genaue Entsprechung im Leben der Menschen. Das ausgebombte Bewußtsein erinnert sich an die Schreckenswelt „wie an einen Traum“ – sie hat das Cachet des Illusionären. Realer Schrecken wird erinnert, als ob er nur geträumt worden sei. Das erhebt Jünger zum Darstellungsprinzip. Seine Texte sind Traumprotokolle als ob. Notorisch die Notiz vom 27. Mai 1944, als er auf dem Dach des Pariser „Raphael“ feindliche Überfliegungen bewundert: „Beim zweiten Mal, bei Sonnenuntergang, hielt ich ein Glas Burgunder, in dem Erdbeeren schwammen, in der Hand. Die Stadt mit ihren roten Türmen und Kuppeln lag in gewaltiger Schönheit, gleich einem Kelche, der zu tödlicher Befruchtung überflogen wird. Alles war Schauspiel, war reine, vom Schmerz bejahte und erhöhte Macht.“

Doch dieser Ästhetizismus der Vernichtung ist nicht ohne Präzedenz. So erörtert Prousts Sucher nach der verlorenen Zeit einmal mit Robert das „ästhetisch höchst bedeutsame Schauspiel“ eines Zeppelinangriffs, dem man unter der „Gala-Illumination“ von Flak-Strahlengarben vom Balkon aus zugeschaut hat. Und man bewundert

die kriegs-
Augen
die

sische Koketterie, „in einer Situation, in der man jeden
getötet werden kann, etwa festzustellen: ‚Wie wundervoll,
wie schön und dieses zarte Grün!‘“. Flieger steigen wie Walküren
auf und stellen sich am Nachthimmel zum ‚apokalyptischen‘
Geschwaders. „Diese Sirenentöne klingen wirklich nach
irrit!“⁹ Ganz klein ist hier der Schritt von Proust zu Jünger,
und auch zu F. F. Coppolas „Apokalypse now!“, wo sich der
sische Hubschrauberangriff tatsächlich an Wagners Walkü-
rauscht.

Über der Vernichtungszonen kühlt sich das Eis der sachlichen
Betrachtung durch das Bewußtsein im Alptraum: Es ist nur geträumt.
Daraus entfaltet Jünger seine traumesstarre Ästhetik des Schreckens.
„Von allen Schrecken der Vernichtung stieg zu den Marmorklippen
einzig der goldene Schimmer empor. So flammen ferne Welten zur
Lust der Augen in der Schönheit des Untergangs auf.“¹⁰ Daß Jünger
später von diesem Buch „Auf den Marmorklippen“ meinte, es hätte
im Traum die Schrecken des Zweiten Krieges präziser vorher-
bestimmt, als sie sich dann im Erlebnis verwirklichten, wird nicht
überraschen. Doch unheimlich wird Jüngers Selbsteinschätzung durch
den Kult bestätigt, den man an der Ostfront den „Marmorklippen“
widmete. Aus dem Brief eines Oberleutnants notiert Jünger am 13.
Juli 1943: „Des Nachts, da die Spannungen des Kampfes und
schauerlicher Erlebnisse sich lösten, lasen wir in unseren Zelten in
den ‚Marmorklippen‘, was wir eigentlich erlebt hatten.“ Hier ist das
Traumbild zur Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung geworden.

Schon die Traumbilder von 1918 ließen sich ja nicht traumdeutend,
analytisch auflösen. Es waren Träume vom Erwachen aus dem Alp-
traum des Kapitalismus – oder, wie man heute sagt, der Moderne. So
stand auch Jüngers Traumintensität einmal im Dienste des Erwachens
aus der Narkose des Automatismus und der Lähmung des großstädti-
schen Angsttraums. „‚Erwachen und Tapferkeit‘ – das könnte auf
unseren Fahnen stehen.“¹¹ Hinter dieser Fahne folgten sie dem
Traum – usque ad finem.

Anmerkungen

Ich danke den Berliner Philosophiestudenten, die in dieser Rede vielleicht das Echo
ihren Schweigens vernehmen, das unser Seminar über Freuds Traumdeutung getra-
gen hat.

Im 1. Teil wird Freuds Traumdeutung nach der Studienausgabe Bd. II mit Seiten-
zahlen direkt im Text zitiert. (Freud, S.: Die Traumdeutung, (FSA) Fischer Studien-
ausgabe, Bd. II, Frankfurt/Main 1972.)

Im 2. Teil wird Benjamin nach der Ausgabe der Gesammelten Schriftsamer Bandziffer und arabischer Seitenzahl zitiert. (Benjamin, W.: Schriften, Bd. I-V, hg. v. R. Tiedemann; H. Schweppenhäuser, Frankfurt 1982.

Im 3. Teil wird Spenglers „Untergang des Abendlandes“ mit arabischer Seitenzahl und Jüngers „Strahlungen“ mit römischer Band- und arabischer Seitenzahl zitiert. (Spengler, O.: Untergang des Abendlandes, München 1969. Jünger, E.: Strahlungen, Stuttgart 1980.)

- ¹ Lacan, J.: Schriften I. Olten 1973, S. 98.
- ² Freud, S.: 5. Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse. FSA Bd. I, Frankfurt/Main 1969.
- ³ Lacan, J.: Schriften II. Olten 1975, S. 19 f.
- ⁴ Spengler, O., zit. nach: Kocktanck, O. S., S. XXV.
- ⁵ A. a. O., S. 248
- ⁶ Foucault, M.: Les mots et les choses. Paris 1966, S. 398.
- ⁷ Jünger, E.: Eumeswil. Stuttgart 1977, S. 427.
- ⁸ Jünger, E.: Das abenteuerliche Herz. 1. Fassung, Stuttgart 1980, SW II Abteilung, Bd. 9, S. 148.
- ⁹ Proust, M.: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Frankfurt/M. 1964, S. 3790 f.
- ¹⁰ Jünger, E.: Auf den Marmorklippen. Stuttgart 1960, S. 126.
- ¹¹ Jünger, E.: Das abenteuerliche Herz. 1. Fassung, S. 81.

Erstdruck in:

N. Bolz und R. Faber (Hrsg.): Walter Benjamin – Profane Erleuchtung und rettende Kritik. Würzburg ²1985.

Gunter Gebauer

Die arme Seele des Athleten

I.

Wer über die Beziehungen von Körper und Seele der Athleten nachdenkt, wird bald auf die Einbildungskraft und die Sprache stoßen. Es ist merkwürdig, daß die körperlichen Handlungen im Sport, wenn wir sie auf die Personen, die sie vollbringen, beziehen, immer tiefer in Phantasien verwickelt und in sprachliche Zusammenhänge eingebunden erscheinen. Merkwürdig, weil man, bevor man sich die Mühe des Nachdenkens gegeben hat, von der unmittelbaren Konkretheit des Sports überzeugt war. Niemand wird Handlungen im Sport diese Eigenschaft absprechen können – aber das Konkrete hat, wie sich schnell zeigen wird, verzweigte Wurzeln, die tief in den Boden der Einbildungskraft¹ reichen.

Hat man den Athleten nicht gerade Einbildungskraft abgesprochen? Hat ihnen die Kulturkritik nicht immer die Borniertheit und Geistlosigkeit ihrer Spiele vorgehalten? Hinter solchen Urteilen stehen Einstellungen, die sensibles Gespür und Aversion gegen das Gespürte zugleich verraten. Verlassen wir uns einen kurzen Augenblick lang auf diejenigen, die dem Sport und den Sporttreibenden mit Widerwillen begegnen: Was ist der Gegenstand ihrer Abneigung? Es ist nur vordergründig die Sportlichkeit der Körper und deren aufdringliches² Schaustellertum. Manche der Kritiker geben mit diskreten Hinweisen vielmehr ein geheimes Interesse an ihnen zu, ein Angezogensein, gegen das sie sich zur Wehr setzen. Sie erkennen beim Athleten eine außerordentliche affektive Beziehung zu seinem Körper. In Berichten und Erzählungen von Athleten läßt sich tatsächlich eine starke Sensibilität für den Eros des eigenen Körpers in Situationen des Sports erkennen.³

Die affektive Hinwendung zum eigenen Körper bildet im Inneren des Sportlers eine Perspektive auf die positiven Möglichkeiten des Sports aus. Der Sport ist für ihn ohne jede Einschränkung ein affektiv besetzter Erfahrungsbereich: der Raum, in dem sein affektives Objekt, sein Körper, sich entfaltet und seine Zuneigung, aufgrund der Entfaltung, anwächst. Der Blick der in diesen Raum fällt, kommt nicht aus den kalten Augen eines unbeteiligten Beobachters.

Der Sport spannt einen Raum der Wünsche auf; für die Zeitdauer, in der sich der Athlet in ihm aufhält, eröffnet sich ihm die Chance, sein Verlangen, das sich auf seinen Körper richtet, zu erfüllen.⁴ Darin ist der Sport der Mode, der Kosmetik, dem Glücksspiel und letztlich einer bestimmten Form des Theaters verwandt. Welcher Art ist das Begehren? Der Körper ist sein Ansatzpunkt, aber es geht darüber hinaus; es richtet sich auf seine Person, auf sein Ich.

Das Ich-Verlangen der Mittelschichten unserer Gesellschaft: der Wunsch, sich von den Anderen zu unterscheiden, der dem ersten – scheinbar – widersprechende Wunsch, mit den Anderen eine solidarische Gemeinschaft zu bilden, schließlich der Wunsch nach einer „Harmonie mit sich“, nach Zuneigung für sich selbst, nehmen im Sport eine wunderbar sinnliche Form an. Wettkämpfe, Vereine, Sportarten, Sportgeräte, Unterricht, soziale Situationen des Sporttreibens sind die Orte, wo das Ich-Verlangen im Sport eine Gestalt erhält. Sie erzeugen Spielräume, in denen die Körper auftreten und das Ich-Verlangen erfüllen sollen.⁵ Nur, allein sind sie dazu nicht in der Lage. Die Wünsche, die an den Sport gerichtet werden, erfüllen sich nicht in Zuständen des Körpers. Das körperliche Sein ist nicht mehr als der Widerschein eines anderen Begehrens. Dieses richtet sich auf den klassischen Bereich der Seele. Der Körper ist nichts anderes als ihr Ausdrucksmedium; er stellt etwas dar, woran er vielleicht teil hat, was er aber selbst nicht ist.⁶

II.

Die Einbildungskraft ist schon lange wirksam geworden, wenn das Ich-Verlangen in den Raum des Sports eindringt: in der affektiven Zuwendung zum eigenen Körper. Man liebt seinen Körper nicht von Natur aus. Die Tatsache allein, daß man angenehme körperliche Empfindungen gemacht hat, reicht für eine Erklärung dieser Affektionen nicht aus; die Liebe zu Körpern klammert sich nicht an die Erinnerung. Ihre Schubkraft liegt in der Erwartung des allmählichen Wirklich-Werdens der körperlichen Möglichkeiten. Dabei spielt es überhaupt keine Rolle, ob die erwarteten Möglichkeiten realistischerweise eintreten können oder nicht.

Liebe entsteht nicht aus dem Besitz des geliebten Objekts. Es ist umgekehrt: weil wir das Liebes-Objekt *nicht* besitzen, können wir es begehren. Aber wir begehren es nicht als das Objekt, was es im Augenblick des Begehrens tatsächlich ist. Denn, besitzen wir es, verflüchtigt sich unser Begehren. Die sublimen Kenner des modernen Begehrens, die Analytiker der Wunschstruktur der Seele, Romanautoren von Cervantes bis Proust, geben eine andere Auskunft⁷: Wir

begehren, weil ein Anderer (oder mehrere Andere) dasselbe Objekt begehrt. Immer wenn wir jemanden lieben, gibt es einen Konkurrenten unserer Liebe, und nur er gibt unserer Liebe die Impulse, während das begehrte Objekt selbst nahezu ohne eigenen Wert ist. Modernes Begehren ist immer „Dreiecksbegehren“.

René Girard, dem wir diese hellsichtige Analyse der „romantischen Lüge“ verdanken⁸, zeigt, wie das Dreieck sich in die Einbildungskraft einer Person verlagern kann. Der Konkurrent braucht nämlich nicht mehr physisch zu existieren; er kann vom Liebenden eingebildet werden, als quälende Vorstellung eines vermuteten, verdächtigten Liebhabers. Die Einbildung, der Andere (oder ein Anderer), liebe dasselbe Objekt wie man selbst, reicht aus, um den Mechanismus der Liebe in Gang zu setzen. Umso unaufhaltsamer, denn nichts ist schwerer zu widerlegen als Vorstellungen über Personen, die es nicht gibt.⁹

Die affektive Zuwendung zum eigenen Körper ist zweifellos von der Liebe zu einer anderen Person unterschieden. Aber die von Girard analysierte Struktur des Begehrens läßt auch sie erkennen. Der aktuelle Besitz des eigenen Körpers erscheint uns nicht als wertvoll – er ist banale Tatsache; Bedeutung haben allein die *Möglichkeiten*, die in ihm gleichsam enthalten zu sein scheinen. Die wirklichen Seiten des Körpers, die dem Begehren im Wege stehen würden, werden verschwiegen – seine Krankheiten, Verletzungen, Trainingsschäden, Unfähigkeiten, sein Altern. Der begehrte Körper ist von den Wünschen geprägt, die der Athlet irgendwann einmal ausgebildet hat. Die „romantische Lüge“ will, daß sein Begehren irgendwann einmal aus seinem Inneren entstanden ist. Aber in jeder Athleten-Karriere finden sich Personen der unmittelbaren Umgebung, die den Körper des Athleten, in dessen Kindheit (oder Jugend) mit Zuneigung und unter dem Aspekt seiner zukünftigen Möglichkeiten betrachtet haben; Eltern, Nachbarn, Klassenkameraden, Sportlehrer und Trainer gehören dazu. Ihre Affektion gegenüber dem Körper des Kindes drückt sich in einer besonderen Rede aus – über Begabung, Talent – und kleidet sich in Formeln wie: „in ihm steckt etwas“, „aus ihm wird sicher einmal etwas“. Im Diskurs der Zuneigung werden potentielle Körper aus Materialien der Einbildungskraft geformt. Das Kind nimmt den Diskurs in sich auf; es wächst in der Sprache über seinen wirklichen Körper hinaus, der klein und bedeutungslos wird im Vergleich zu seinem Wunsch-Körper. Das Begehren entfaltet sich in einem Diskurs über den potentiellen Wunsch-Körper des Kindes. Sprachlicher Diskurs, Phantasie und affektive Hinwendung zum Körper beginnen, sich in der Seele des Kindes miteinander zu verbin-

den. Wenn der Knoten stark genug geworden ist, wird es den Sport als den Bereich ansehen, in dem sein Begehren sich verwirklichen kann.

In die Sprache des Sports sind die Phantasien über den Körper und die Person des Athleten eingegangen. Ihr wird von den Wünschen eine verdeckte Organisation gegeben. Sie formt die möglichen Ereignisse vor, verteilt die Personen, eröffnet einen Spielraum; sie richtet, vom Anfang bis zum Ausgang, ein Sportdrama ein, das den Athleten im Kampf gegen Widerstände aller Art darstellt.¹⁰ Sie ist mit dem Begehren der Sportler und ihrer Bewunderer aufgeladen. Man muß das in die Sprache des Sports eingeschlossene Verlangen freilegen, wenn man die Wirkungen der Einbildungskraft, die den Hörer wie den Sprecher ergreifen, betrachten will.

Die affektive Sprechweise ist in die pädagogischen Techniken des Sports eingedrungen. Mit ihrer Hilfe wird das Begehren nach sportlichen Leistungen in das Kind eingepflanzt. Die Formung der kindlichen Seele durch die Sportpädagogik erreicht den entscheidenden Moment einer Sport-Karriere – augenblickliche „Erleuchtung“ oder allmählicher Prozeß der „Bewußtwerdung“ –, in dem für das Kind feststeht: „Ich habe die Begabung, ein der-und-der zu werden“. Diese Gewißheit, die mit einem Mal kommt oder sich langsam entwickelt, entscheidet über alles: Engagement, Trainingsintensität, Verbissenheit in der Verfolgung des Wunsches, Resistenz gegenüber Rückfällen usw. Analog zum Erleben und zur Biographie des Filmstars wird von Sportlern im Rückblick dieser Moment als „Entdeckung“ beschrieben. Der Verdacht liegt nahe, hier handle es sich um eine Mythologisierung aus der Erinnerung. Aber in dieser Perspektive zählt nur die subjektive Deutung durch die erlebende Person – die „Entdeckung“ ist *in ihrer Interpretation* ein mit Sicherheit eingetretenes Ereignis und ist *für sie* eine Basis für weiteres Handeln. Der Moment der „Entdeckung“ ist entscheidend, da er das affektive Verhältnis zum eigenen Körper auf lange Zeit hinaus festlegt und mit der Autorität einer (oder mehrerer) Bezugsperson (-personen) besiegelt.

In der Sprache der Erotik würde man diesen Moment den Beginn der Liebe, das Sich-Verlieben, nennen. N. Luhmann hat die geschichtlich sich wandelnden literarischen Darstellungen dieses Moments für die „amour passion“ untersucht.¹¹ Viel wichtiger noch als die Ausdifferenzierungen und Bedeutungen der verschiedenen Entwicklungsstadien und unterschiedlichen Ausdeutungen der Liebesursache ist Luhmanns Nachweis, daß Gefühlsbereiche, die unmittelbar subjektiv zu sein scheinen, durch eine überindividuelle, historisch veränderbare Struktur geprägt sind. Mit dem Entdeckungsgefühl im Sport verhält es

sich nicht anders: Scheinbar ohne jede Vermittlung ergreift es den „Entdeckten“ und erzeugt in ihm ein liebesähnliches Gefühl.

III.

Welche Struktur hat der Entdeckungs-Vorgang? Die Sportwissenschaft ist bei der Beantwortung dieser Frage nicht sehr hilfreich, als habe sie eine in ihre Methoden eingedrungene Angst vor dem Begehren, das doch für ihren Bereich so wichtig ist. Das Entdeckungserlebnis wird von ihr nur soweit erfaßt, als es in Form eines fertigen Gefühlsprodukts – als „Selbstwertgefühl“, „positive Verstärkung“, „Selbsterfahrung“ oder „Selbstvollendung“ – in einen der gängigen Begriffsrahmen hineinpaßt. Aus den einschlägigen Abhandlungen schält sich heraus, daß die sportbegabten Kinder und ihre Eltern dem frühzeitig betriebenen Leistungssport eine Reihe positiver Werte abgewinnen können: Die Kinder sind nicht auf der Straße, auch nicht vor dem Fernsehapparat; sie machen weite Reisen; man erwartet allgemein positive Auswirkungen auf den Beruf; schon früh haben sie „Leistungserlebnisse“; die moralische Reinheit der Sportwelt mag auch noch zählen. Das Kind soll *sich selbst entdecken*. Ein unfrommer Wunsch – schon Jean-Jacques Rousseau hat die Hinterlist des versteckten Pädagogen in reines, d. h. in diesem Fall: schiefes, Licht gerückt.

Folkert Meeuw, jemand, der als ehemaliger Leistungsschwimmer aus eigener Erfahrung spricht, hebt die Resonanz, die Athleten bei anderen Personen finden, hervor: darin liege ein Grund für Identitätserleben.¹² Die Bedeutung der anderen wird niemanden überraschen, der soziologische Identitätskonzepte kennt. Meeuw nennt aber noch einen zweiten Part in der Erzeugung des Entdeckungsgefühls: die Leitbilder. Deren Bedeutung wird fast in jeder Sport-Biographie hervorgehoben. Kaum einer läßt das Kapitel seiner Vorbilder und der eigenen „Entdeckung“ aus.¹³ Im Vorgang der „Entdeckung“ wird durch eine Autorität eine Verbindung, die fast einer Verwandtschaft gleicht, zwischen Kind und Vorbild vorgestellt.

Sobald im Kind das Wissen entsteht: Ich bin möglicherweise wie der-und-der (d. i. das Leitbild), beginnt der von Girard beschriebene affektive Mechanismus zu funktionieren. Der Schwimmtrainer Counsilman berichtet mit der Offenheit des Erfolgreichen eine von ihm provozierte Auslösesituation: „Stellen Sie sich die Wirkung vor, wenn der Trainer, nachdem ein Schwimmer eine Serie von 20 x 100 alle 1:15 Minuten und mit einem Durchschnitt von 1:02,5 hinter sich gebracht hat, zu diesem hingeht und sagt mit lauter Stimme – „Glückwunsch, John, Du hast gerade einen Durchschnitt von 1:02,5

auf diesen Hundertern erreicht. Das ist das Beste, was jemals einer aus unserer Mannschaft geschafft hat. Du bist ein Riesentalent, ich spendiere Dir ein Essen.“¹⁴

Die Einschätzung als „Riesentalent“ stellt schlagartig eine potentielle Gleichartigkeit mit dem Leitbild her. Wenn das Kind erst einmal all seine Möglichkeiten begriffen hat, verschmilzt dieses mit dem imaginierten Bild der eigenen Person, die die versprochene Entwicklung verwirklicht. Der Athlet setzt sich im Prozeß seiner sportlichen Karriere als Möglichkeits-Mensch selbst an die Stelle des Leitbildes. In seiner Verschlagenheit hat der Trainer mit der Möglichkeitsaussage die gesamte Gruppe, die härtesten Konkurrenten, alarmiert. Der Belobigte wird mit der ständigen Angst vor den ebenso chancenreichen Mitbewerbern wie er selbst leben müssen, aber genau diese ist es, die ihn an jedem Trainingstag von neuem das Erreichen seines Leitbildes begehren lassen wird. In Counsilmans Schwimmgruppen wird die affektive Hinwendung zum eigenen Körper (der Stolz auf die eigene Fähigkeit), die aus der Trainerautorität geboren ist, in harte Arbeit und „Mannhaftigkeit“ (Counsilman) transformiert. „Ich bemühe mich, eine Art von Heiligenschein über dem Kopf desjenigen Schwimmers aufzubauen, der die Fähigkeit zu solch harter Arbeit besitzt.“^{14a} Counsilman beschreibt seine Methode vollkommen zutreffend als positive Verstärkung und sieht sie in einer „ursprünglichen Zuneigung“ begründet.

Wenn es der Trainer ist, der die affektive Zuwendung des Athleten zu seinem Körper einrichtet, hängt vom gegenseitigen Vertrauensverhältnis entschieden mehr ab als nur gute Trainings- und Wettkampfergebnisse. Der Trainer erzeugt ein System affektiver Beziehungen, eine Art Liebessystem, von dem keiner der Beteiligten vorher etwas geahnt hat. Der Außenstehende wird es kaum bemerken können, weil er sich entweder dem einzelnen oder der ganzen Gruppe zuwendet. Erst wenn er beide Aspekte miteinander kombiniert, wenn er betrachtet, welche Sicht *jedes* der Mitglieder auf die *gesamte* Gruppe entwickelt hat, wird er feststellen, daß jeder einzelne dasselbe Objekt begehrt wie die Anderen und davon überzeugt ist, daß er dies Objekt im Kampf gegen alle Anderen erringen muß¹⁵, daß es aber gerade ihm in besonderer Weise zukommt und eines Tages gehören wird. Diese Sicherheit gründet sich darauf, daß *für ihn* das begehrte Objekt seine eigenen Züge angenommen hat.

Die Konkurrenz erhöht den Wert und damit die gefühlsmäßige Hinwendung zum Objekt, das schnell in den Rang eines der höchsten Lebensziele aufsteigt. Die Abgeschlossenheit des Liebessystems und dessen Fundierung in der Trainerautorität lassen für die Beteiligten

keinen Zweifel an der universalen Begehrbarkeit des affektiven Objekts aufkommen. Die Schwimmer Counsilmans sind davon überzeugt, daß alle Menschen eben dieses Objekt begehren oder wenigstens begehren würden, wenn sie die physischen Möglichkeiten dazu hätten.

Jean-Jacques Rousseau hätte sich keine bessere Verwirklichung seiner Theorie pädagogischer Mechanismen wünschen können. Die stärkste Triebfeder pädagogisch erzeugten Handelns ist die Einbildungskraft, die in Liebe konvertiert wird. Rousseau läßt seinen Schüler Emile Außerordentliches vollbringen, allein aus der Vorstellung heraus, dieser sei in ein Mädchen verliebt, das alle erdenklichen Vollkommenheiten besitzt – außer der einen, wirklich zu existieren. (Bei Rousseau fehlt zwar in seiner Darstellung die Konkurrenz; aber sein ganzes Denken ist wesentlich konkurrentiell strukturiert in dem Sinn, daß alles Erstrebbar einer Konkurrenz zu entreißen ist.) Das Liebesobjekt – das zeigt das Rousseausche Beispiel – kann sogar leer bleiben; es ist gar nicht nötig, eine konkrete, inhaltlich ausgefüllte Vorstellung zu entwickeln. Der einfache Rekord- oder Siegeswunsch tut schon seinen Dienst: das nackte Besser-sein-wollen als die Anderen kann eine immense Kraft des Begehrens freisetzen.

IV.

Innerhalb des Liebessystems hat dies Begehren einen unumstößlichen, jederzeit konkretisierbaren Sinn; außerhalb erscheint es leer – was kann man mit der Vorstellung verbinden, daß jemand 1 Hundertstelsekunde schneller ist als ein anderer? Die sportlichen Heldentaten sehen, von außen betrachtet, aus wie ein Heroismus ohne heroisches Ziel. Der im Begehren geübte Sportler braucht immer weniger sein affektives Objekt mit Einzelheiten auszugestalten. Wo er als Kind oder Jugendlicher sich seine zukünftigen sportlichen Leistungen und Triumphfeiern noch in feinsten Details ausmalte, reicht bei eingespielter Einbildungskraft eine Art „Zielpauschale“. Diese Entwicklung zeigt keine Verarmung der Phantasie, sondern deren Macht über individuelles Leben, das sich in permanenter Referenz auf das Imaginäre seine Handlungsbereiche absteckt.

Die Bewegungen des Athleten in Richtung auf sein Ziel erzeugen ganze Ketten von „Eigenleistungen“¹⁶. Daß diese als Leistungen angesehen werden, liegt daran, daß sie von einer Gruppe von Konkurrenten begehrt werden. Ihre positive Bewertung erhalten sie aus dem Konkurrenzverhältnis. Das macht den Glanz, aber auch das Elend der „Eigenleistung“ aus: Sobald die Konkurrenz aufhört, verschwindet das Begehren und damit auch die hohe Zielbewertung. Schlimmer

noch: wenn das Ziel erreicht wird, nach dem Augenblick des Jubels und der Euphorie, erlischt das Begehren. Das solange gewünschte Objekt, Rekordinhaber, Sieger zu sein, die eigene Person als einmalig zu erleben, als stärkste, als schnellste, ist keineswegs das Objekt, dessen Besitz dem Athleten dauerhaft ein überwältigendes Glück der Wunscherfüllung oder wunschloses Glücklich-Sein schenkt. Es wird nur momentlang empfunden und gleitet rasch fort, weil das Objekt selbst kaum einen Wert hat. Die Arbeit an seinem Glück besteht für den Athleten darin, es zurückzuholen, auf jedem erdenklichen Weg: durch die Rückkehr in die Erinnerung, durch Gespräche, Filme, Bilder, Interviews, Memoiren – Rituale des Wiedervergegenwärtigens vergangener Wünsche des alten Sportlers, der nicht mehr wünschen kann, oder durch eine neue sportliche Zielsetzung, die bei vielen Zielen tatsächlich schon institutionell vorgesehen ist, z. B. als „Titelverteidigung“, „hat trick“, „Grand Slam“ oder auch als Fortsetzung der Athletenkarriere – Krone des Erfolgs! – im Berufsmilieu.

Man wird vielleicht einwenden, daß diese Überlegungen nur den „autoritären Typ“ des Sportlers oder Kinder betreffen; hingegen hätte die bereits geformte selbständige Persönlichkeit des Athleten, vor allem des Erwachsenen, einen größeren Spielraum der Selbstbestimmung.¹⁷ Aber dieses Argument bewegt sich in der Alternative von Fremdmanipulation einerseits und Selbstbestimmung andererseits, die von den Girardschen Überlegungen längst außer Kraft gesetzt worden ist. Im Endeffekt ist es egal, wer das Liebessystem eingerichtet hat – das Begehren der Athleten hat eine *mimetische* Struktur, d. i.: es bildet und erhält sich in der Nachahmung des Begehrens eines Anderen (oder mehrerer Anderer). Für die Existenz eines mimetischen Begehrens ist es unerheblich, ob das Modell, der begehrende Andere, existiert. Die bloße Vorstellung eines Modells reicht dafür aus.

Das mimetische Begehren eines Wunsch-Körpers entwirkt den Körper, den der Athlet tatsächlich besitzt. Es erkennt diesen nicht mehr in seinem gegenwärtigen Zustand an, sondern legt hinter ihn den eingebildeten Körper, der dem aktuellen überlegen ist. Der gegenwärtige Körper wird unwirklich, transparent; er läßt den eingebildeten Körper durchscheinen. Der Blick des Athleten ist auf die potentiell vorhandene, unmittelbar bevorstehende Zukunft gerichtet. Sein Verhalten zu seinem Körper wird durch die Differenz zwischen aktuellem, aber unwirklichem, und noch nicht eingetretenem, aber eigentlichem, Zustand gekennzeichnet. Die ständige Aufmerksamkeit auf das Noch-nicht-aber-bald erteilt dem Begehren eine permanent anhaltende hohe Dynamik. Die größte Gefährdung des affektiven Verhältnisses des Athleten zu seinem Körper liegt im Auslöschen der

Fehler

R

Wiederholung
von
Aufnahmen



die kriegerische Koketterie, „in einer Situation, in der man jeden Augenblick getötet werden kann, etwa festzustellen: ‚Wie wundervoll, dieses Rosa und dieses zarte Grün!‘ “. Flieger steigen wie Walküren auf und konstellieren sich am Nachthimmel zum ‚apokalyptischen‘ Bild eines Geschwaders. „Diese Sirenentöne klingen wirklich nach ‚Walkürenritt!‘“⁹ Ganz klein ist hier der Schritt von Proust zu Jünger, ganz klein auch zu F. F. Coppolas „Apokalypse now!“, wo sich der amerikanische Hubschrauberangriff tatsächlich an Wagners Walkürenritt berauscht.

Im Feuer der Vernichtungszonen kühlt sich das Eis der sachlichen Betrachtung durch das Bewußtsein im Alptraum: Es ist nur geträumt. Daraus entfaltet Jünger seine traumesstarre Ästhetik des Schreckens. „Von allen Schrecken der Vernichtung stieg zu den Marmorklippen einzig der goldene Schimmer empor. So flammen ferne Welten zur Lust der Augen in der Schönheit des Untergangs auf.“¹⁰ Daß Jünger später von diesem Buch „Auf den Marmorklippen“ meinte, es hätte im Traum die Schrecken des Zweiten Krieges präziser vorherbestimmt, als sie sich dann im Erlebnis verwirklichten, wird nicht überraschen. Doch unheimlich wird Jüngers Selbsteinschätzung durch den Kult bestätigt, den man an der Ostfront den „Marmorklippen“ widmete. Aus dem Brief eines Oberleutnants notiert Jünger am 13. Juli 1943: „Des Nachts, da die Spannungen des Kampfes und schauerlicher Erlebnisse sich lösten, lasen wir in unseren Zelten in den ‚Marmorklippen‘, was wir eigentlich erlebt hatten.“ Hier ist das Traumbild zur Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung geworden.

Schon die Traumbilder von 1918 ließen sich ja nicht traumdeutend, analytisch auflösen. Es waren Träume vom Erwachen aus dem Alptraum des Kapitalismus – oder, wie man heute sagt, der Moderne. So stand auch Jüngers Traumintensität einmal im Dienste des Erwachens aus der Narkose des Automatismus und der Lähmung des großstädtischen Angsttraums. „‚Erwachen und Tapferkeit‘ – das könnte auf unseren Fahnen stehen.“¹¹ Hinter dieser Fahne folgten sie dem Traum – usque ad finem.

Anmerkungen

Ich danke den Berliner Philosophiestudenten, die in dieser Rede vielleicht das Echo ihres Schweigens vernehmen, das unser Seminar über Freuds Traumdeutung getragen hat.

Im 1. Teil wird Freuds Traumdeutung nach der Studienausgabe Bd. II mit Seitenzahlen direkt im Text zitiert. (Freud, S.: Die Traumdeutung, (FSA) Fischer Studienausgabe, Bd. II, Frankfurt/Main 1972.)

Im 2. Teil wird Benjamin nach der Ausgabe der Gesammelten Schriften mit römischer Bandziffer und arabischer Seitenzahl zitiert. (Benjamin, W.: Gesammelte Schriften, Bd. I-V, hg. v. R. Tiedemann; H. Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1974-1982.

Im 3. Teil wird Spenglers „Untergang des Abendlandes“ mit arabischer Seitenzahl und Jüngers „Strahlungen“ mit römischer Band- und arabischer Seitenzahl zitiert. (Spengler, O.: Untergang des Abendlandes, München 1969. Jünger, E.: Strahlungen, Stuttgart 1980.)

¹ Lacan, J.: Schriften I. Olten 1973, S. 98.

² Freud, S.: 5. Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse. FSA Bd. I, Frankfurt/Main 1969.

³ Lacan, J.: Schriften II. Olten 1975, S. 19 f.

⁴ Spengler, O., zit. nach: Kocktanek, O. S., S. XXV.

⁵ A. a. O., S. 248

⁶ Foucault, M.: Les mots et les choses. Paris 1966, S. 398.

⁷ Jünger, E.: Eumeswil. Stuttgart 1977, S. 427.

⁸ Jünger, E.: Das abenteuerliche Herz. 1. Fassung, Stuttgart 1980, SW II Abteilung, Bd. 9, S. 148.

⁹ Proust, M.: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Frankfurt/M. 1964, S. 3790 f.

¹⁰ Jünger, E.: Auf den Marmorclippen. Stuttgart 1960, S. 126.

¹¹ Jünger, E.: Das abenteuerliche Herz. 1. Fassung, S. 81.

Erstdruck in:

N. Bolz und R. Faber (Hrsg.): Walter Benjamin – Profane Erleuchtung und rettende Kritik. Würzburg ²1985.

Gunter Gebauer

Die arme Seele des Athleten

I.

Wer über die Beziehungen von Körper und Seele der Athleten nachdenkt, wird bald auf die Einbildungskraft und die Sprache stoßen. Es ist merkwürdig, daß die körperlichen Handlungen im Sport, wenn wir sie auf die Personen, die sie vollbringen, beziehen, immer tiefer in Phantasien verwickelt und in sprachliche Zusammenhänge eingebunden erscheinen. Merkwürdig, weil man, bevor man sich die Mühe des Nachdenkens gegeben hat, von der unmittelbaren Konkretheit des Sports überzeugt war. Niemand wird Handlungen im Sport diese Eigenschaft absprechen können – aber das Konkrete hat, wie sich schnell zeigen wird, verzweigte Wurzeln, die tief in den Boden der Einbildungskraft¹ reichen.

Hat man den Athleten nicht gerade Einbildungskraft abgesprochen? Hat ihnen die Kulturkritik nicht immer die Borniertheit und Geistlosigkeit ihrer Spiele vorgehalten? Hinter solchen Urteilen stehen Einstellungen, die sensibles Gespür und Aversion gegen das Gespürte zugleich verraten. Verlassen wir uns einen kurzen Augenblick lang auf diejenigen, die dem Sport und den Sporttreibenden mit Widerwillen begegnen: Was ist der Gegenstand ihrer Abneigung? Es ist nur vordergründig die Sportlichkeit der Körper und deren aufdringliches² Schaustellertum. Manche der Kritiker geben mit diskreten Hinweisen vielmehr ein geheimes Interesse an ihnen zu, ein Angezogenensein, gegen das sie sich zur Wehr setzen. Sie erkennen beim Athleten eine außerordentliche affektive Beziehung zu seinem Körper. In Berichten und Erzählungen von Athleten läßt sich tatsächlich eine starke Sensibilität für den Eros des eigenen Körpers in Situationen des Sports erkennen.³

Die affektive Hinwendung zum eigenen Körper bildet im Inneren des Sportlers eine Perspektive auf die positiven Möglichkeiten des Sports aus. Der Sport ist für ihn ohne jede Einschränkung ein affektiv besetzter Erfahrungsbereich: der Raum, in dem sein affektives Objekt, sein Körper, sich entfaltet und seine Zuneigung, aufgrund der Entfaltung, anwächst. Der Blick der in diesen Raum fällt, kommt nicht aus den kalten Augen eines unbeteiligten Beobachters.

Der Sport spannt einen Raum der Wünsche auf; für die Zeitdauer, in der sich der Athlet in ihm aufhält, eröffnet sich ihm die Chance, sein Verlangen, das sich auf seinen Körper richtet, zu erfüllen.⁴ Darin ist der Sport der Mode, der Kosmetik, dem Glücksspiel und letztlich einer bestimmten Form des Theaters verwandt. Welcher Art ist das Begehren? Der Körper ist sein Ansatzpunkt, aber es geht darüber hinaus; es richtet sich auf seine Person, auf sein Ich.

Das Ich-Verlangen der Mittelschichten unserer Gesellschaft: der Wunsch, sich von den Anderen zu unterscheiden, der dem ersten – scheinbar – widersprechende Wunsch, mit den Anderen eine solidarische Gemeinschaft zu bilden, schließlich der Wunsch nach einer „Harmonie mit sich“, nach Zuneigung für sich selbst, nehmen im Sport eine wunderbar sinnliche Form an. Wettkämpfe, Vereine, Sportarten, Sportgeräte, Unterricht, soziale Situationen des Sporttreibens sind die Orte, wo das Ich-Verlangen im Sport eine Gestalt erhält. Sie erzeugen Spielräume, in denen die Körper auftreten und das Ich-Verlangen erfüllen sollen.⁵ Nur, allein sind sie dazu nicht in der Lage. Die Wünsche, die an den Sport gerichtet werden, erfüllen sich nicht in Zuständen des Körpers. Das körperliche Sein ist nicht mehr als der Widerschein eines anderen Begehrens. Dieses richtet sich auf den klassischen Bereich der Seele. Der Körper ist nichts anderes als ihr Ausdrucksmedium; er stellt etwas dar, woran er vielleicht teil hat, was er aber selbst nicht ist.⁶

II.

Die Einbildungskraft ist schon lange wirksam geworden, wenn das Ich-Verlangen in den Raum des Sports eindringt: in der affektiven Zuwendung zum eigenen Körper. Man liebt seinen Körper nicht von Natur aus. Die Tatsache allein, daß man angenehme körperliche Empfindungen gemacht hat, reicht für eine Erklärung dieser Affektionen nicht aus; die Liebe zu Körpern klammert sich nicht an die Erinnerung. Ihre Schubkraft liegt in der Erwartung des allmählichen Wirklich-Werdens der körperlichen Möglichkeiten. Dabei spielt es überhaupt keine Rolle, ob die erwarteten Möglichkeiten realistischerweise eintreten können oder nicht.

Liebe entsteht nicht aus dem Besitz des geliebten Objekts. Es ist umgekehrt: weil wir das Liebes-Objekt *nicht* besitzen, können wir es begehren. Aber wir begehren es nicht als das Objekt, was es im Augenblick des Begehrens tatsächlich ist. Denn, besitzen wir es, verflüchtigt sich unser Begehren. Die sublimen Kenner des modernen Begehrens, die Analytiker der Wunschstruktur der Seele, Romanautoren von Cervantes bis Proust, geben eine andere Auskunft⁷: Wir

begehren, weil ein Anderer (oder mehrere Andere) dasselbe Objekt begehrt. Immer wenn wir jemanden lieben, gibt es einen Konkurrenten unserer Liebe, und nur er gibt unserer Liebe die Impulse, während das begehrte Objekt selbst nahezu ohne eigenen Wert ist. Modernes Begehren ist immer „Dreiecksbegehren“.

René Girard, dem wir diese hellsichtige Analyse der „romantischen Lüge“ verdanken⁸, zeigt, wie das Dreieck sich in die Einbildungskraft einer Person verlagern kann. Der Konkurrent braucht nämlich nicht mehr physisch zu existieren; er kann vom Liebenden eingebildet werden, als quälende Vorstellung eines vermuteten, verdächtigten Liebhabers. Die Einbildung, der Andere (oder ein Anderer), liebe dasselbe Objekt wie man selbst, reicht aus, um den Mechanismus der Liebe in Gang zu setzen. Umso unaufhaltsamer, denn nichts ist schwerer zu widerlegen als Vorstellungen über Personen, die es nicht gibt.⁹

Die affektive Zuwendung zum eigenen Körper ist zweifellos von der Liebe zu einer anderen Person unterschieden. Aber die von Girard analysierte Struktur des Begehrens läßt auch sie erkennen. Der aktuelle Besitz des eigenen Körpers erscheint uns nicht als wertvoll – er ist banale Tatsache; Bedeutung haben allein die *Möglichkeiten*, die in ihm gleichsam enthalten zu sein scheinen. Die wirklichen Seiten des Körpers, die dem Begehren im Wege stehen würden, werden verschwiegen – seine Krankheiten, Verletzungen, Trainingsschäden, Unfähigkeiten, sein Altern. Der begehrte Körper ist von den Wünschen geprägt, die der Athlet irgendwann einmal ausgebildet hat. Die „romantische Lüge“ will, daß sein Begehren irgendwann einmal aus seinem Inneren entstanden ist. Aber in jeder Athleten-Karriere finden sich Personen der unmittelbaren Umgebung, die den Körper des Athleten, in dessen Kindheit (oder Jugend) mit Zuneigung und unter dem Aspekt seiner zukünftigen Möglichkeiten betrachtet haben; Eltern, Nachbarn, Klassenkameraden, Sportlehrer und Trainer gehören dazu. Ihre Affektion gegenüber dem Körper des Kindes drückt sich in einer besonderen Rede aus – über Begabung, Talent – und kleidet sich in Formeln wie: „in ihm steckt etwas“, „aus ihm wird sicher einmal etwas“. Im Diskurs der Zuneigung werden potentielle Körper aus Materialien der Einbildungskraft geformt. Das Kind nimmt den Diskurs in sich auf; es wächst in der Sprache über seinen wirklichen Körper hinaus, der klein und bedeutungslos wird im Vergleich zu seinem Wunsch-Körper. Das Begehren entfaltet sich in einem Diskurs über den potentiellen Wunsch-Körper des Kindes. Sprachlicher Diskurs, Phantasie und affektive Hinwendung zum Körper beginnen, sich in der Seele des Kindes miteinander zu verbin-

den. Wenn der Knoten stark genug geworden ist, wird es den Sport als den Bereich ansehen, in dem sein Begehren sich verwirklichen kann.

In die Sprache des Sports sind die Phantasien über den Körper und die Person des Athleten eingegangen. Ihr wird von den Wünschen eine verdeckte Organisation gegeben. Sie formt die möglichen Ereignisse vor, verteilt die Personen, eröffnet einen Spielraum; sie richtet, vom Anfang bis zum Ausgang, ein Sportdrama ein, das den Athleten im Kampf gegen Widerstände aller Art darstellt.¹⁰ Sie ist mit dem Begehren der Sportler und ihrer Bewunderer aufgeladen. Man muß das in die Sprache des Sports eingeschlossene Verlangen freilegen, wenn man die Wirkungen der Einbildungskraft, die den Hörer wie den Sprecher ergreifen, betrachten will.

Die affektive Sprechweise ist in die pädagogischen Techniken des Sports eingedrungen. Mit ihrer Hilfe wird das Begehren nach sportlichen Leistungen in das Kind eingepflanzt. Die Formung der kindlichen Seele durch die Sportpädagogik erreicht den entscheidenden Moment einer Sport-Karriere – augenblickliche „Erleuchtung“ oder allmählicher Prozeß der „Bewußtwerdung“ –, in dem für das Kind feststeht: „Ich habe die Begabung, ein der-und-der zu werden“. Diese Gewißheit, die mit einem Mal kommt oder sich langsam entwickelt, entscheidet über alles: Engagement, Trainingsintensität, Verbissenheit in der Verfolgung des Wunsches, Resistenz gegenüber Rückfällen usw. Analog zum Erleben und zur Biographie des Filmstars wird von Sportlern im Rückblick dieser Moment als „Entdeckung“ beschrieben. Der Verdacht liegt nahe, hier handle es sich um eine Mythologisierung aus der Erinnerung. Aber in dieser Perspektive zählt nur die subjektive Deutung durch die erlebende Person – die „Entdeckung“ ist *in ihrer Interpretation* ein mit Sicherheit eingetretenes Ereignis und ist *für sie* eine Basis für weiteres Handeln. Der Moment der „Entdeckung“ ist entscheidend, da er das affektive Verhältnis zum eigenen Körper auf lange Zeit hinaus festlegt und mit der Autorität einer (oder mehrerer) Bezugsperson (-personen) besiegelt.

In der Sprache der Erotik würde man diesen Moment den Beginn der Liebe, das Sich-Verlieben, nennen. N. Luhmann hat die geschichtlich sich wandelnden literarischen Darstellungen dieses Moments für die „amour passion“ untersucht.¹¹ Viel wichtiger noch als die Ausdifferenzierungen und Bedeutungen der verschiedenen Entwicklungsstadien und unterschiedlichen Ausdeutungen der Liebesursache ist Luhmanns Nachweis, daß Gefühlsbereiche, die unmittelbar subjektiv zu sein scheinen, durch eine überindividuelle, historisch veränderbare Struktur geprägt sind. Mit dem Entdeckungsgefühl im Sport verhält es

sich nicht anders: Scheinbar ohne jede Vermittlung ergreift es den „Entdeckten“ und erzeugt in ihm ein liebesähnliches Gefühl.

III.

Welche Struktur hat der Entdeckungs-Vorgang? Die Sportwissenschaft ist bei der Beantwortung dieser Frage nicht sehr hilfreich, als habe sie eine in ihre Methoden eingedrungene Angst vor dem Begehren, das doch für ihren Bereich so wichtig ist. Das Entdeckungserlebnis wird von ihr nur soweit erfaßt, als es in Form eines fertigen Gefühlsprodukts – als „Selbstwertgefühl“, „positive Verstärkung“, „Selbsterfahrung“ oder „Selbstvollendung“ – in einen der gängigen Begriffsrahmen hineinpaßt. Aus den einschlägigen Abhandlungen schält sich heraus, daß die sportbegabten Kinder und ihre Eltern dem frühzeitig betriebenen Leistungssport eine Reihe positiver Werte abgewinnen können: Die Kinder sind nicht auf der Straße, auch nicht vor dem Fernsehapparat; sie machen weite Reisen; man erwartet allgemein positive Auswirkungen auf den Beruf; schon früh haben sie „Leistungserlebnisse“; die moralische Reinheit der Sportwelt mag auch noch zählen. Das Kind soll *sich selbst entdecken*. Ein unfrommer Wunsch – schon Jean-Jacques Rousseau hat die Hinterlist des versteckten Pädagogen in reines, d. h. in diesem Fall: schiefes, Licht gerückt.

Folkert Meeuw, jemand, der als ehemaliger Leistungsschwimmer aus eigener Erfahrung spricht, hebt die Resonanz, die Athleten bei anderen Personen finden, hervor: darin liege ein Grund für Identitätserleben.¹² Die Bedeutung der anderen wird niemanden überraschen, der soziologische Identitätskonzepte kennt. Meeuw nennt aber noch einen zweiten Part in der Erzeugung des Entdeckungsgefühls: die Leitbilder. Deren Bedeutung wird fast in jeder Sport-Biographie hervorgehoben. Kaum einer läßt das Kapitel seiner Vorbilder und der eigenen „Entdeckung“ aus.¹³ Im Vorgang der „Entdeckung“ wird durch eine Autorität eine Verbindung, die fast einer Verwandtschaft gleicht, zwischen Kind und Vorbild vorgestellt.

Sobald im Kind das Wissen entsteht: Ich bin möglicherweise wie der-und-der (d. i. das Leitbild), beginnt der von Girard beschriebene affektive Mechanismus zu funktionieren. Der Schwimmtrainer Counsilman berichtet mit der Offenheit des Erfolgreichen eine von ihm provozierte Auslösesituation: „Stellen Sie sich die Wirkung vor, wenn der Trainer, nachdem ein Schwimmer eine Serie von 20 x 100 alle 1:15 Minuten und mit einem Durchschnitt von 1:02,5 hinter sich gebracht hat, zu diesem hinget und sagt mit lauter Stimme – „Glückwunsch, John, Du hast gerade einen Durchschnitt von 1:02,5

auf diesen Hundertern erreicht. Das ist das Beste, was jemals einer aus unserer Mannschaft geschafft hat. Du bist ein Riesentalent, ich spendiere Dir ein Essen.’¹⁴

Die Einschätzung als „Riesentalent“ stellt schlagartig eine potentielle Gleichartigkeit mit dem Leitbild her. Wenn das Kind erst einmal all seine Möglichkeiten begriffen hat, verschmilzt dieses mit dem imaginierten Bild der eigenen Person, die die versprochene Entwicklung verwirklicht. Der Athlet setzt sich im Prozeß seiner sportlichen Karriere als Möglichkeits-Mensch selbst an die Stelle des Leitbildes. In seiner Verschlagenheit hat der Trainer mit der Möglichkeitsaussage die gesamte Gruppe, die härtesten Konkurrenten, alarmiert. Der Belobigte wird mit der ständigen Angst vor den ebenso chancenreichen Mitbewerbern wie er selbst leben müssen, aber genau diese ist es, die ihn an jedem Trainingstag von neuem das Erreichen seines Leitbildes begehren lassen wird. In Counsilmans Schwimmgruppen wird die affektive Hinwendung zum eigenen Körper (der Stolz auf die eigene Fähigkeit), die aus der Trainerautorität geboren ist, in harte Arbeit und „Mannhaftigkeit“ (Counsilman) transformiert. „Ich bemühe mich, eine Art von Heiligenschein über dem Kopf desjenigen Schwimmers aufzubauen, der die Fähigkeit zu solch harter Arbeit besitzt.“^{14a} Counsilman beschreibt seine Methode vollkommen zutreffend als positive Verstärkung und sieht sie in einer „ursprünglichen Zuneigung“ begründet.

Wenn es der Trainer ist, der die affektive Zuwendung des Athleten zu seinem Körper einrichtet, hängt vom gegenseitigen Vertrauensverhältnis entschieden mehr ab als nur gute Trainings- und Wettkampfergebnisse. Der Trainer erzeugt ein System affektiver Beziehungen, eine Art Liebessystem, von dem keiner der Beteiligten vorher etwas geahnt hat. Der Außenstehende wird es kaum bemerken können, weil er sich entweder dem einzelnen oder der ganzen Gruppe zuwendet. Erst wenn er beide Aspekte miteinander kombiniert, wenn er betrachtet, welche Sicht *jedes* der Mitglieder auf die *gesamte* Gruppe entwickelt hat, wird er feststellen, daß jeder einzelne dasselbe Objekt begehrt wie die Anderen und davon überzeugt ist, daß er dies Objekt im Kampf gegen alle Anderen erringen muß¹⁵, daß es aber gerade ihm in besonderer Weise zukommt und eines Tages gehören wird. Diese Sicherheit gründet sich darauf, daß *für ihn* das begehrte Objekt seine eigenen Züge angenommen hat.

Die Konkurrenz erhöht den Wert und damit die gefühlsmäßige Hinwendung zum Objekt, das schnell in den Rang eines der höchsten Lebensziele aufsteigt. Die Abgeschlossenheit des Liebessystems und dessen Fundierung in der Trainerautorität lassen für die Beteiligten

keinen Zweifel an der universalen Begehrbarkeit des affektiven Objekts aufkommen. Die Schwimmer Counsilmans sind davon überzeugt, daß alle Menschen eben dieses Objekt begehren oder wenigstens begehren würden, wenn sie die physischen Möglichkeiten dazu hätten.

Jean-Jacques Rousseau hätte sich keine bessere Verwirklichung seiner Theorie pädagogischer Mechanismen wünschen können. Die stärkste Triebfeder pädagogisch erzeugten Handelns ist die Einbildungskraft, die in Liebe konvertiert wird. Rousseau läßt seinen Schüler Emile Außerordentliches vollbringen, allein aus der Vorstellung heraus, dieser sei in ein Mädchen verliebt, das alle erdenklichen Vollkommenheiten besitzt – außer der einen, wirklich zu existieren. (Bei Rousseau fehlt zwar in seiner Darstellung die Konkurrenz; aber sein ganzes Denken ist wesentlich konkurrenziell strukturiert in dem Sinn, daß alles Erstrebare einer Konkurrenz zu entreißen ist.) Das Liebesobjekt – das zeigt das Rousseausche Beispiel – kann sogar leer bleiben; es ist gar nicht nötig, eine konkrete, inhaltlich ausgefüllte Vorstellung zu entwickeln. Der einfache Rekord- oder Siegeswunsch tut schon seinen Dienst: das nackte Besser-sein-wollen als die Anderen kann eine immense Kraft des Begehrens freisetzen.

IV.

Innerhalb des Liebessystems hat dies Begehren einen unumstößlichen, jederzeit konkretisierbaren Sinn; außerhalb erscheint es leer – was kann man mit der Vorstellung verbinden, daß jemand 1 Hundertstelsekunde schneller ist als ein anderer? Die sportlichen Heldentaten sehen, von außen betrachtet, aus wie ein Heroismus ohne heroisches Ziel. Der im Begehren geübte Sportler braucht immer weniger sein affektives Objekt mit Einzelheiten auszugestalten. Wo er als Kind oder Jugendlicher sich seine zukünftigen sportlichen Leistungen und Triumphe noch in feinsten Details ausmalte, reicht bei eingespielter Einbildungskraft eine Art „Zielpauschale“. Diese Entwicklung zeigt keine Verarmung der Phantasie, sondern deren Macht über individuelles Leben, das sich in permanenter Referenz auf das Imaginäre seine Handlungsbereiche absteckt.

Die Bewegungen des Athleten in Richtung auf sein Ziel erzeugen ganze Ketten von „Eigenleistungen“¹⁶. Daß diese als Leistungen angesehen werden, liegt daran, daß sie von einer Gruppe von Konkurrenten begehrt werden. Ihre positive Bewertung erhalten sie aus dem Konkurrenzverhältnis. Das macht den Glanz, aber auch das Elend der „Eigenleistung“ aus: Sobald die Konkurrenz aufhört, verschwindet das Begehren und damit auch die hohe Zielbewertung. Schlimmer

noch: wenn das Ziel erreicht wird, nach dem Augenblick des Jubels und der Euphorie, erlischt das Begehren. Das solange gewünschte Objekt, Rekordinhaber, Sieger zu sein, die eigene Person als einmalig zu erleben, als stärkste, als schnellste, ist keineswegs das Objekt, dessen Besitz dem Athleten dauerhaft ein überwältigendes Glück der Wunscherfüllung oder wunschloses Glücklich-Sein schenkt. Es wird nur momentlang empfunden und gleitet rasch fort, weil das Objekt selbst kaum einen Wert hat. Die Arbeit an seinem Glück besteht für den Athleten darin, es zurückzuholen, auf jedem erdenklichen Weg: durch die Rückkehr in die Erinnerung, durch Gespräche, Filme, Bilder, Interviews, Memoiren – Rituale des Wiedervergegenwärtigens vergangener Wünsche des alten Sportlers, der nicht mehr wünschen kann, oder durch eine neue sportliche Zielsetzung, die bei vielen Zielen tatsächlich schon institutionell vorgesehen ist, z. B. als „Titelverteidigung“, „hat trick“, „Grand Slam“ oder auch als Fortsetzung der Athletenkarriere – Krone des Erfolgs! – im Berufsmilieu.

Man wird vielleicht einwenden, daß diese Überlegungen nur den „autoritären Typ“ des Sportlers oder Kinder betreffen; hingegen hätte die bereits geformte selbständige Persönlichkeit des Athleten, vor allem des Erwachsenen, einen größeren Spielraum der Selbstbestimmung.¹⁷ Aber dieses Argument bewegt sich in der Alternative von Fremdmanipulation einerseits und Selbstbestimmung andererseits, die von den Girardschen Überlegungen längst außer Kraft gesetzt worden ist. Im Endeffekt ist es egal, wer das Liebessystem eingerichtet hat – das Begehren der Athleten hat eine *mimetische* Struktur, d. i.: es bildet und erhält sich in der Nachahmung des Begehrens eines Anderen (oder mehrerer Anderer). Für die Existenz eines mimetischen Begehrens ist es unerheblich, ob das Modell, der begehrende Andere, existiert. Die bloße Vorstellung eines Modells reicht dafür aus.

Das mimetische Begehren eines Wunsch-Körpers entwirkt den Körper, den der Athlet tatsächlich besitzt. Es erkennt diesen nicht mehr in seinem gegenwärtigen Zustand an, sondern legt hinter ihn den eingebildeten Körper, der dem aktuellen überlegen ist. Der gegenwärtige Körper wird unwirklich, transparent; er läßt den eingebildeten Körper durchscheinen. Der Blick des Athleten ist auf die potentiell vorhandene, unmittelbar bevorstehende Zukunft gerichtet. Sein Verhalten zu seinem Körper wird durch die Differenz zwischen aktuellem, aber unwirklichem, und noch nicht eingetretenem, aber eigentlichem, Zustand gekennzeichnet. Die ständige Aufmerksamkeit auf das Noch-nicht-aber-bald erteilt dem Begehren eine permanent anhaltende hohe Dynamik. Die größte Gefährdung des affektiven Verhältnisses des Athleten zu seinem Körper liegt im Auslöschen der

Differenz – im Erreichen des Wunschobjekts – und in dem Gegenteil: der Unmöglichkeit, das Ziel zu erreichen.

Die Gegner des Sports (insbesondere in der Rolle von Kulturkritikern) sind gelegentlich sehr hellsehtig für die Tatsache, daß der Athlet sein Begehren wesentlich auf sich selbst richtet. Was irritiert die Kritiker daran? Der offenkundige Narzißmus? Das erschiene merkwürdig, denn im Verhältnis zu dem bei Schriftstellern, Schauspielern, Malern und Politikern anzutreffenden Narzißmus nimmt sich der von Sportlern ganz harmlos, manchmal geradezu kindlich aus.

Eine lebhaft Aversion kann die affektive Hinwendung zum eigenen Körper bei demjenigen auslösen, der selbst eine gewisse mögliche Zuneigung zu dem Körper des Athleten hat. Als affektives Objekt eines Anderen ist der Athlet ein höchst undankbares und außerordentlich enttäuschendes Ziel. Auf den ersten Blick ist für den Anderen klar, daß der Athlet Gefühle nicht erwidern wird. Affektive Selbstbezogenheit bis zur totalen Gleichgültigkeit gegenüber den Anderen kennzeichnet das Verhalten der klassischen Beispiele für Narzißmus – Frauen, kleine Kinder, Raubtiere¹⁸, Sportler, deren Prototyp die sportlichen und rücksichtslosen jungen Mädchen von Prousts „kleiner Bande“ sind.¹⁹ Es lassen sich einige neue Einsichten in die Wunschstruktur bei den Kritikern der Athleten erwarten, wenn man den Vorwurf des Primitivismus oder, umgekehrt, der Angleichung an die Maschine im Lichte möglicher Affektionen gegenüber sportlicher Körper neu betrachtete. Einige Erzählungen, wie Thomas Manns „Tonio Kröger“, Montherlants „Olympiques“, Rilkes „Turnstunde“, enthalten diskrete, aber klar entschlüsselbare Hinweise auf das gefühlsmäßige Engagement der Autoren.

V.

Auf der Galerie. Dort sitzt der Kritiker der Athleten, vereint, gegen seinen Willen, mit deren Bewunderern, herausgehoben aus der Menge der Zuschauer, die sich mit vordergründigen Symbolen einer fiktiven Gemeinsamkeit mit dem Sportstar zufriedengeben. Er hingegen sucht (wie auch die Bewunderer) den Besitz der begehrten Person. Der affektive Selbstbezug erteilt den Athleten, Raubtieren vergleichbar – man hat sie mit erotischer Aggressivität „Leistungsbiester“ genannt –, die Faszination des für den Begehrenden Unerreichbaren. Der Panther, den Rilke durch die Gitterstäber des Jardin des Plantes betrachtet, erwidert keinen Blick. Marcel wird am Strand von Balbec unwiderstehlich von den sportlichen Eigenschaften der Mädchengruppe angezogen: kraftvolle, junge, gebräunte Körper, Vorliebe für Sportaktivitäten, Rücksichtslosigkeit. Zugleich erkennt

er schmerzlich, daß die Wildheit der jungen Mädchen sich nie in Zärtlichkeit für ihn verwandeln ließe, sondern sich nur in heftiger Ablehnung seiner schüchternen und körperlich schwachen Person äußern könnte. Als er erst eines der Mädchen, Albertine, gleichsam gezähmt als gelehrige Schülerin in seine Wohnung eingeschlossen und ihre Zuneigung okkupiert hat, verfliegt ihre Attraktivität ohne Rückstände. Wo hingegen Besitz verwehrt wird, steigert sich das Begehren in Hellsichtigkeit bis zu einem Grad, der Blindheit zur Folge hat und das Begehren in ein scheinbar anderes Verhältnis transformiert.

Der Kritiker und die Bewunderer der Athleten leiden an ihrem abgewiesenen Begehren. Sie werden hellsichtig und empfindlich für die privilegierte Person, die als einziger Zugang zum Athleten findet, für den Trainer: seine affektive Gestik und offenkundige Zärtlichkeit, die Sorge für den Athleten, die Anteilnahme an dessen Glück und Angst vor Enttäuschungen. Eine Fülle subtil affektiver Bilder drückt eine intime Beziehung zwischen zwei Generationen aus (nicht unbedingt zwischen zwei Geschlechtern), die einerseits das Aussehen von Liebesgestik hat, andererseits aber einer liebevollen Vater/Mutter-Kind-Beziehung ähnelt: der heißgeschwitzte Körper des Athleten wird vom Trainer in eine Decke gewickelt, umfaßt, massiert, für den nächsten Kampf bereit; die Eiskunstläuferin wartet nach der Kür schweratmend auf die Notengebung, die Trainerin daneben streichelt und küßt sie, arrangiert ihr Haar, faßt bei der Notenverkündung ihre Hand, umarmt sie im Glück und führt sie, den Arm des durch die Schlittschuhe behinderten Mädchens stützend, durch die Gänge des Eispalastes in den Umkleideraum.

Die sinnliche Wirklichkeit, die sich in der Arena entfaltet, rückt den Athleten in unerreichbare Ferne für den Galeriebesucher und steigert dessen Sehnsucht ins Unermeßliche. Aber seine gut funktionierende Psyche besitzt einen Mechanismus, der seine unendlichen Gefühle unter Kontrolle zu bringen ermöglicht, einen wunderbaren Gestaltswitch, der zu den unscheinbaren, aber außerordentlich wichtigen Selbstrettungsmaßnahmen der Moderne gehört – die *Entlarvung* der Situation: Der Augenschein *täuscht*; das Spiel und die freie Entfaltung der Kräfte sind „nur ein Schein“; alle tragen eine Maske; dahinter kommen die Erbarmungslosigkeit und Profilneurose beim Trainer zum Vorschein, beim Athleten die Qual und Fron der täglichen Trainingsarbeit und eine Sucht nach Selbstdarstellung und Anerkennung, beim Publikum die Sensationsgier.

Was ist aus dem Athleten geworden? Ein Getretener des Trainers, eine Kreatur, ein künstliches Produkt. Seine Zukunft ist Altern, Schwach-und-Häßlich-Werden; am Ende jeder sportlichen Karriere

steht das definitive Scheitern (wenn nicht das wirkliche, so zumindest das potentielle). Jedes Sportlerleben wird vom Ende her erzählt, wenn der Erzähler aus seinem Haß heraus die Biographie organisiert. Das Erzählen drückt dann seinen Wunsch aus, daß der Athlet altern, unansehnlich werden, Fehler machen, Mißerfolg an Mißerfolg reihen, daß er fallen möge, im Sport und im Berufsleben. Keine Vorstellung ist behaglicher für den zurückgewiesenen Liebhaber, dessen Person ja mitgealtert ist, als den ehemaligen Sportstar als heruntergekommenes, gebrochenes, ausgebranntes Subjekt im Slum zu wissen.²⁰ Die Entlarvungsgeschichte ist nichts anderes als die Umkehrung der Zuneigungsgeschichte; Intensität und Ziel der Affektionen sind gleich.

Der Blick von der Galerie durchdringt die Szene und erkennt am Grunde des Geschehens die „wirklichen Zustände“. Der Kritiker, am Punkt des Erblindens angelangt, findet hier einen neuen Angriffspunkt für seine Gefühle: Der Athlet muß die Entlarvung erfahren, er muß gehindert, ihm muß geholfen werden. Der Liebende verwandelt sich – Umkehrung durch den Gestaltswitch – in den Helfer. Könnte er sich dem Athleten verständlich machen, er riefte das: Halt! Er würde ihn aufklären und umerziehen. Er würde ihn aus seiner Umgebung entfernen, ihn den Applaus des Publikums verachten lehren und den Weg zu sich selbst weisen. Keine Instanz an diesem Plan verrät dem Unbefangenen das geheime und ins Pädagogische transformierte Begehren. Er selbst hat darüber keine größere Klarheit; seine Motive sind rein und lauter. Es ist auffällig, wie viele Initiativen des Helfens, Therapierens, Menschen-Verbesserns und -Formens unter dem Vorwand der Erziehung des Leibes unternommen werden.

Auf dem Feld der Erziehung stößt der Kritiker mit dem Trainer zusammen; es ist dessen Domäne. Ohne es je offen zuzugeben, führt der Trainer den Athleten mit langfristiger Planung auf den Weg zu einer Person, die sein Kopf entworfen hat. Zwei unterschiedliche Erziehungsstrategien konkurrieren miteinander, beide mit dem Anspruch, das Ich des Athleten hervorzuformen, beide subtile Strategien des Begehrens, das letztlich der Seele des Sportlers gilt. Denn auch der Trainer hat, wie gleich zu zeigen sein wird, ein affektives Interesse am Athleten.

VI.

In seiner Erzählung „Auf der Galerie“ analysiert Kafka ein veritables Dreiecksverhältnis, wenngleich keines im klassischen Sinne. Die Zirkusreiterin, die Spitze des Dreiecks, verfolgt das Wunschbild ihres Ich-Entwurfs, das sie als glänzende, umjubilte (Zirkus-)Prinzessin

darstellt. Diese Bewegung wird in Gang gesetzt und vorangetrieben vom Direktor/Trainer. Die bruchstückhaften blendenden Verwirklichungen des Ich-Entwurfs der Reiterin und die Unerreichbarkeit ihrer Seele reizen das Begehren des Zuschauers. Für den Direktor/Trainer macht die Affektion der vielen Anderen die Seele der Reiterin wertvoll; sein eigenes Begehren wird durch ihren zunehmenden Erfolg und die wachsende Intensität der Affektionen von seiten des Publikums gesteigert. Das Publikum ist einerseits notwendig, um seine eigenen Gefühle zu erhalten oder sogar zu erhöhen; andererseits wird es zum Konkurrenten. Der Direktor/Trainer übernimmt die gleiche Haltung des Liebenden gegenüber dem Objekt, das er dem Publikum zum Lieben angeboten hat; er ahmt seine Konkurrenten nach. Sein Begehren wird *mimetisch*.

In jeder mimetischen Konkurrenz des Begehrens, geht der Urheber der Affektionen, der das erste Modell des Begehrens darstellt, ein gewisses Risiko ein, die Kontrolle über den Konkurrenz-Zyklus zu verlieren. Die begehrte Person könnte unkalkulierbar reagieren, die Konkurrenten könnten die Oberhand gewinnen. In Kafkas Analyse haben weder die Reiterin noch die Konkurrenten auf der Galerie eine Chance. Wenn wir der Ursache nachgehen, müssen wir das Problem in den Kontext stellen, in den es gehört: in die Geschichte der Verführungsstrategien. Verführung und affektive Beziehungen haben gemeinsam, daß es bei ihnen um immateriellen Besitz, den Besitz einer Seele, geht.

Die Seele ist der einzige Gegenstand, den man allein durch die Rede besitzen kann. Die wichtige Verführungsliteratur verweist auf die Bedeutung der Sprache des Verführers und darauf, daß jede Verführungsstrategie einen sprachlichen Diskurs ausbildet. Kafka führt uns zwei Verführungsdiskurse vor: den des Direktor/Trainers, der das begehrte Objekt erschafft; den des Bewundernden, Entlarvenden und Helfenden. Der erste appelliert an die Stärke, der zweite an die Schwäche der begehrten Person. Die bekannten Verführungsgeschichten von Abélard bis Kierkegaard stellen den ersten dar; sie zeigen uns, warum und auf welche Weise er erfolgreich ist. In der Moderne sind beide Diskurse pädagogisch orientiert – es ist die erzieherische Methode, die dem Verführer dauerhafte Macht über die begehrte Person zu geben vermag. In umgekehrter Richtung zu den üblichen Vorstellungen, nach denen Verführungselemente in den Rahmen einer allgemeinen pädagogischen Strategie eingelassen werden, läßt sich die Pädagogik als das Kernstück moderner Verführungsstrategien auszeichnen.

Mit den „Liaisons Dangereuses“²¹ endet die Geschichte der alten Verführungsstrategien, mit der „Julie“ und dem „Emile“²² beginnt die Geschichte der neuen. Sprachlicher Diskurs und Techniken werden seit Rousseau aus dem scheinbar unverfänglichen Bereich der Pädagogik, der Menschenformung, wo sie entwickelt, diskutiert und erprobt wurden, in den Raum der Menschen-Verformung hinübergezogen. Das neue Erziehungs-Wissen hat den unschätzbaren Vorteil, den Immoralismus der alten Verführung aufzugeben und dem Verführer bei Bedarf zu gestatten, sich mit einem moralgetränkten Mäntelchen zu bekleiden.

Der Umbruch der Verführungsstrategien von der alten Kunst in die neue Wissenschaft ist nirgends deutlicher zu beobachten als in den „Liaisons Dangereuses“. Es ist sicher richtig, sie dem untergehenden Ancien Régime zuzurechnen.²³ Die alte Verführungskunst gründet auf der sorgsamsten Scheidung von Wahrem und Falschem – der Verführer trägt eine Maske, die sein wahres Gesicht verbirgt; sein scheinbarer Moralismus dissimuliert die absolute Loslösung von jedem menschlichen und göttlichen Gesetz; seine angegebenen Motive sind Vorspiegelungen, hinter denen das wirkliche Ziel der Verführung liegt. Das ist der Genuß der verführten Person und – noch sublimer – der Genuß des Genusses, vollzogen in vertraulichen, intimen Briefen, die einer dritten Person von der höchsten und letzten Überwindung des Hindernisses erzählen.

Die alten Verführungsstrategien haben, wie leicht zu erkennen ist, zwei Hauptmängel – jedenfalls mußte es in den Augen des Bürgertums so aussehen: Das Spiel mit der Falschheit mußte als bodenlos unmoralisch erscheinen – Frauen verführt man nicht, sondern man besitzt sie. Zweitens erweisen die alten Verführungsstrategien gerade unter dem Besitzaspekt ihren größten Mangel, indem sich das begehrte Objekt prinzipiell nicht besitzen läßt. Denn im Erreichen des Objekts verliert es seinen Wert.

Laclos' Romangeschehen differiert in diesen beiden Punkten von den alten Verführungsstrategien: Er läßt den routinierten Verführer alten Stils, Valmont, am Ende in die neuartige Fallgrube des zutiefst moralischen Wesens der Présidente fallen; gefesselt von der Hingabe des unschuldigen weiblichen Wesens, verliert er seine eigene – bis dahin von Zynismus und Machtkalkül gespeiste – Kraft. Man kann diesen fatalen Sieg der Unschuld, dem diese selbst als erste zum Opfer fällt, als ironische Wendung der Rousseauschen Lektion von der siegreichen Macht der Tugend in der „Julie“ lesen. Und Laclos läßt die Présidente, wenn auch zaghaft – ihrem Charakter entsprechend –, eine pädagogische Strategie verfolgen in der Absicht, den

Charakter Valmonts zu bessern. Genau diese wird ihr definitiv zum Verhängnis; Valmont bezwingt ihre Widerstände dadurch, daß er vortäuscht, die Strategie habe zum Erfolg (seine intendierte Hinwendung zum Mönchsleben) geführt. Die Pädagogin wird Opfer ihres, scheinbaren, Erziehungserfolgs; sie wird Besitz und besessen von ihrem Erziehungsobjekt.

Hierin liegt eine – sogar zweifache – ironische Verkehrung von Rousseaus Gedanken²⁴ aus dem „Emile“: Im Roman gelingt es dem Pädagogen, den Charakter des Zöglings wirklich und allumfassend zu formen und auf diese Weise sein Denken und seinen Willen zu besetzen. Das mag sich wie eine Pädagogik ausnehmen, die fachlich innovativ und versiert ist und nur durch einige Nebengedanken ihres Verfassers Rousseau eine gelegentliche Zweideutigkeit erhält, die aber die erzieherische Konzeption nicht antastet. Laclos' parodistische Wendung der Gedanken des „Emile“ wirft ein ganz anderes Licht auf das Erziehungswerk: Die Charakterformung des Emile ist das zentrale Element einer neuartigen Verführungsstrategie. Laclos scheint diese ironisch zu verwerfen – die penetrante moralische Sprache, der Seelenadel der Personen, der Verzicht auf Genuß reizen den Repräsentanten des Ancien Régime zu schärfstem Einspruch²⁵ –, aber ihm entgeht die universelle Anwendbarkeit und die Erfolgssicherheit der neuen Methode. Gewiß kann diese niemanden überzeugen, der am Vollzug geschlechtlicher Liebe interessiert ist. Aber die dogmatische Konzentration auf den Geschlechtsakt kennzeichnet, aus dem Blickwinkel Rousseaus, die Borniertheit der adligen Liebesspiele.

Zuneigung zu anderen Personen, ihren Besitz begehren, kann viele andere Formen als den Geschlechtsverkehr annehmen; und Frauen sind (für Männer) sicher nicht die einzige begehrenswerte Personenkategorie. Rousseau schildert sich selbst als eine Person, die auf merkwürdige Weise unfähig zum Liebesvollzug in der geschlechtlichen Liebe gewesen sei. Es ist auffallend, daß er solche Frauenbeziehungen sucht, die ihm einerseits ständig intimen Kontakt ermöglichen, ihn Liebe also ungehemmt beschreiben, literarisch verarbeiten lassen, die ihm andererseits aber den Liebesakt verbieten. Einzige Ausnahmen sind die mütterlichen Gestalten der „Maman“ und seine Frau Thérèse.

VII.

Auch andere bürgerliche Verführungs-Theoretiker, die an geschlechtlicher Liebe als Ziel festhalten und des Rousseauismus' vollkommen unverdächtig sind, suchen die Falschheit und den Mangel

an Besitz zu vermeiden und greifen ebenfalls zu Mitteln der Pädagogik. Kierkegaards Verführer gründet sein Leben auf eine ästhetische Haltung des Genusses, die sich dem Immoralismus des Ancien Régime schon wieder angenähert hat. Zu dessen Maskenspiel will aber auch er nicht zurückkehren. Auf den Besitz des Körpers der Begehrten kommt es ihm nicht an: „Ich kann mir vorstellen,“ schreibt der fiktive Herausgeber des Tagebuchs des Verführers, „daß er (der Verführer – G. G.) es verstand, ein Mädchen auf den Höhepunkt zu bringen, daß er sicher war, sie würde alles opfern. Wenn die Sache so weit gediehen war, dann brach er ab, ohne daß von seiner Seite die mindeste Annäherung erfolgt war, ohne daß ein Wort der Zärtlichkeit gefallen war, geschweige denn eine Erklärung, ein Versprechen.“²⁶ Keine Falschheit also, aber auch keine Liebesrhetorik, sondern ein neuer Diskurs, der auf die Einbildungskraft des Opfers wirkt: Wenn die Verführte schließlich fallengelassen worden ist, kämpft sie gegen Zweifel an, „ob das Ganze nicht einfach Einbildung sei“.

Die verlassene Cordelia schreibt ihrem Verführer hinterher: „Flieh wohin Du willst, ich bin dennoch Dein ...“ (23). Kein anderer Gedanke beseelt sie, als „Deine Sklavin zu sein“. Der Verführer hat die Person verlassen, ihre Seele bleibt in seinem Besitz. „Aber welcher Genuß ist schon die Liebe, wenn sie nicht die absolute Hingabe in sich hat, das heißt von der einen Seite ...“ (59).

Die Einbildungskraft, zentraler Angriffspunkt des Rousseauschen Erziehungssystems, wird durch pädagogische, nicht durch erotische Techniken in Gang gesetzt. „Was tue ich? Betöre ich sie? Keineswegs; damit wäre mir nicht gedient. Stehle ich ihr Herz? ... Was tue ich dann? Ich bilde mir ein Herz nach ihrem Herzen. Ein Künstler malt seine Geliebte ..., ein Bildhauer formt sie. Das tue ich auch, aber im geistigen Sinn“ (140). Verführen beruht auf einer *poiesis*, ein Herstellen, eine Formung; die Waffe des Verführers ist ein Bild. Es stellt die begehrte Person dar; aber nicht so, wie sie ist oder wie sie sich sieht. Es ist ein Phantasiebild, das die mögliche Entwicklung der Person zeigt – das, was sie *sein könnte*. Sobald die Verführte von ihrem Möglichkeits-Bild fasziniert ist, gerät sie in die Gewalt des Verführers. Jeden Schritt ihrer weiteren Entwicklung macht sie von der Gestalt auf dem Bild abhängig. Nur weil die Verführte sich selbst begehrt, läßt sie sich verführen. Im Nachhinein wird der Verführer sagen: „Ihre Entwicklung war mein Werk ...“ (226).

Auf der höchsten und letzten Stufe der Verführung durchdringt das Imaginäre die reale Welt des Mädchens total; der Verführer hat eine Traumwelt aufgebaut: es ist die Rekonstruktion der normalen Umgebung Cordelias, ihrer Wohnung, „alles ist das gleiche, nur prächtiger“;

„die Illusion ist vollständig“ (219). Der Verführer geht selbst in die phantastische Wirklichkeit mit ein; „alles ist Bild, ich selbst ein Mythos meiner selbst“ (225). Er wird ins Gewaltige gesteigert: Schöpfer eines Bildes und einer Umgebung, die für eine eigene, besondere Welt genommen wird. „Wie kräftig meine Seele ist, gesund, froh, gegenwärtig wie ein Gott“ (225 f.). Das Prinzip der *poiesis* steigert Macht und Machtempfindung des Verführers zur Gottähnlichkeit. Von allen Formen der *poiesis* (z. B. Malerei, Bildhauerei, Fotografie, Film) hat der pädagogische Diskurs die umfassendsten Mittel, weil er zusammen mit der Person auch die ganze Umwelt einrichtet.

Die pädagogische Verführungsstrategie macht sich vom begehrten Objekt unabhängiger als die des Ancien Régime. Diese verlangt zwar keine schöne Person, aber einer reichen, adligen, hochangesehenen Familie muß sie zumindest angehören – alles Bedingungen, die nicht allein durch die begehrte Frau, sondern vor allem durch deren Mann erfüllt werden. Das Begehren, dessen Größe vom Status des Ehemanns abhängt, richtet sich letztlich darauf, das Prestige des Mannes zu verzehren. Auch der alte Verführungsstil ist weniger am andersgeschlechtlichen Partner interessiert, als es den Anschein hat. Die neue Technik stellt nahezu keine Anforderungen an das begehrte Objekt, außer der einen, daß es Gegenstand erotischer Zuwendung sein kann. Kierkegaards Verführer verlangt, daß es ein junges Mädchen sei, egal welches; anstelle von Cordelia hätte es auch ein anderes der vielen Mädchen sein können, die er ständig beobachtet. Die Zerline des Don Juan ist so unbedeutend wie möglich; auch Fausts Gretchen erhält ihre Bedeutung für ihn erst durch ihre Liebe (Kierkegaard in seiner Analyse des Don Giovanni und des Faust).²⁷

Rousseau verlangt nichts anderes als ein ganz normales Kind. Vielleicht muß dieses aber noch eine weitere Bedingung erfüllen, damit es Objekt der Verführung werden kann: Es darf nicht sein leibliches Kind sein. Dieser Gedanke mag höchst spekulativ erscheinen; er läßt aber einsichtig werden, daß Rousseau, während er seine eigenen Kinder ins Findelhaus getragen hat, sich romanhaft die Erziehung eines fremden Knaben ausmalt. Das eigene Kind hat man; man kann es nicht besitzen wollen (es sei denn im Sinne einer Projektion). Mit der traditionellen Hofmeistererziehung, wie man behauptet²⁸, hat dies alles sehr wenig zu tun.

Die Personenformung, die *poiesis* des Erzieher/Verführers, wird vom Pädagogen nur erwartet; sie erlaubt also dem Verführer, eine normale gesellschaftliche Rolle zu übernehmen. Sie hat bei Begabung des Pädagogen beste Erfolgchancen: Der Verführer entwickelt ein

Bild, das einen zukünftig möglichen hochentwickelten Zustand des Kindes darstellt. Ein überzeugender Diskurs vermag die gesamte Vorstellungskraft des Kindes gefangen zu nehmen und es sein eigenes Bild begehren zu lassen. Die Stellung des Erziehers festigt sich dadurch immer mehr; das Kind wird alles daran setzen, den verheißenen Zustand zu verwirklichen. Den Weg dahin – das wird ihm indirekt immer wieder klar gemacht – gibt der Erzieher an. Auch die Details des Bildes, die es (noch) nicht kennt, aber zu kennen verlangt, werden ihm vom Erzieher Zug um Zug ausgemalt. Der Schüler übernimmt mit dem Bild die Vorstellungen, Ziele und letztlich den Willen des Erziehers. Alles, was er wünscht, entwirft und anstrebt, ist vom Erzieher im Bild angelegt worden.

Der Erzieher sieht nicht nur seine Macht über das begehrte Objekt wachsen, sondern auch sein Begehren. Indem das Kind sich selbst begehrt, wird es zum Rivalen; der Zyklus der mimetischen Konkurrenz, der Nachahmung des Begehrens, ist eröffnet. Es genügt jetzt, daß der Erzieher die Selbstliebe des Schülers immer weiter schürt, und er sichert sich eine ständige affektive Spannung. Allerdings muß er das Eindringen einer dritten Person, wie z. B. einer Geliebten, in sein geschlossenes System verhindern.

Rousseau wählt im „Emile“ eine überzeugende Lösung: Er bereitet in den Vorstellungen des Schülers den Platz für eine potentielle Geliebte vor. Das Bild, das die ganze Erziehung bestimmt hat, wird rechtzeitig vor Ende der biologischen und psychischen Reifung um den Zusatz einer fiktiven Geliebten erweitert. Die wirkliche Person, die später von Emile geliebt wird, tritt dann auf einen schon genau vorbereiteten Platz. Liebt Emile Sophie wirklich? Diese Frage hat in Rousseaus Verführungsstrategie keinen Sinn. Emile bildet sich ein, sie zu lieben; seine Einbildung wird vom Erzieher eingerichtet. Was wirklich ist und was Produkt der Einbildungskraft läßt sich nicht voneinander trennen – alles ist *poiesis*. Die fiktive Welt enthält keine Demarkationslinie zwischen Wahrem und Falschem.

Die pädagogische *poiesis* kennzeichnet den Kern des Verhältnisses von Direktor-Zirkusreiterin und von Trainer-Athlet (wenn auch nicht jedes Detail). Das Glänzende und Begehrenswerte von Reiterin/Athlet und des gemeinsamen Glücks mit dem Direktor/Trainer sind keine blanken Illusionen. Hinter den Erscheinungen wartet keine eingeschlossene Verzweiflung insgeheim darauf, daß die äußeren Masken abgerissen werden. Die Entlarvungsstrategie gegenüber Reiterin/Athlet kann kein *richtiges* Bewußtsein (im Unterschied zum falschen der Akteure) für sich in Anspruch nehmen, sondern ist selbst ein konkurrierendes Begehren, das sich in therapeutisch-helfende

Wünsche kleidet. Im Bereich des Schulsports, der sicher weniger durch gemeinsame Glückszustände von Lehrenden und Lernenden gekennzeichnet ist, hat die Therapeuten- und Helfer-Strategie ungleich größere Erfolgchancen als im Hochleistungssport. Gegenüber dem Paar Reiterin/Athlet ist sie nahezu machtlos. Diese können sich, selbst in der größten Misere, nur um den Preis der Selbstverleumdung als hilfebedürftige Person auffassen.

VIII.

Der moderne Sport gehört, nach der Einschätzung seiner Theoretiker, zu den Exerzitien der Selbstfindung. Der Trainer verspricht dem Athleten einen Weg zur „Erfahrung des Selbst“ und zur „Selbstverwirklichung“ oder „Selbstbestätigung“ oder – noch anspruchsvoller – zur „Selbstvollendung“, zu einer herausragenden Existenz („excellence“, Paul Weis), zur „allgemein menschlichen Vollendung“ (Diem). Jahn, der Turnvater, beschrieb schon „ein göttliches Gefühl in der Brust ..., sobald man erst weiß, daß man etwas kann, wenn man nur will“. Die Begriffswahl macht deutlich, daß der Trainer dem Athleten ein Glücksversprechen gibt.

Der Superlativ dominiert in der Rede des Trainers: der Erste, der Schnellste, der Stärkste, der Beste, der einzige ... Auf diese knappe Charakterisierung gebracht, erscheinen die Bilder der begehrten Zustände außerordentlich dürftig. Aber der Eindruck täuscht. Für den Athleten und seinen Trainer gehen in den Superlativ *alle* Konkurrenten, wirkliche und potentielle, mit allen ihren Anstrengungen, Mühen, Opfern ein, die alle umsonst sein werden, weil der Eine sie alle zum Scheitern gebracht haben wird. Die Bilder können die Stärke von Obsessionen annehmen; der Eine entfernt sich aus der menschlichen Sphäre und nähert sich den Göttern an. Es genügt dafür der Glaube, *alle* Menschen strebten dieses eine, von ihm begehrte Ziel an, von dem er glaubt, daß er es einst erreichen werde.

Reinhold Messners, des Rekord-Bergsteigers, Vorstellungsleben ist von derartigen Annahmen geprägt: Wer träumt nicht davon, einen Achttausender zu bezwingen? Eine ganze Reihe von Personen haben dieses Ziel bereits erreicht. Wer *zwei* Achttausender bezwingt, hat die Grenze der menschlichen Leistungsfähigkeit erreicht. Fast, denn 5 Sahibs und 2 Sherpas haben es immerhin schon geschafft. Aber *drei* Achttausender zu besiegen, scheint das reine Menschenunmögliche zu sein. Aber dennoch: „Wer würde der erste Bergsteiger sein, der drei Achttausender bezwang?“²⁹ Der Gedanke, daß *er* es sein könnte, „drängte alle anderen Überlegungen in den Hintergrund“ (88). Dann, am 10. August 1975, hat die Menschheit in der Person R. Messners

ihren ersten Bezwingen von drei Achttausendern. Nach dem Abstieg liegt Messner im Basislager und versucht, seine Personenempfindungen mit den Bildern seiner Einbildungskraft zu verschmelzen: „Sprunghaft tauchten im Unterbewußtsein Gedanken auf, die beim Aufstieg nicht da gewesen waren: ‚Wir waren oben.‘ – ‚Mein dritter Achttausender.‘ – ‚Der erste Mensch, der drei Achttausender bezwungen hat.‘“ (181). Das Bild des einmaligen Gipfelstürmers gerinnt für ihn selbst zur Kennzeichnung seiner eigenen Person; es steht stellvertretend für sein erlebtes empirisches Ich. Er klammert sich daran, wenn es ihm notwendig erscheint, seine Person zu definieren. Im Halbbewußtsein, morgens beim Aufwachen im Zelt, sagt er zu sich: „Bezwinger der Achttausender, ... und so schläfrig“ (5).

Der Direktor/Trainer wird nur soweit wahrgenommen, wie er sich mehr oder weniger spektakulär in Szene setzt, mit Peitschenknallen, großen Gesten, Interviews, Posen. Könnte man sich vorstellen, daß er *als Person* nicht vorhanden ist? Im Sport ist dies, eine ausgeformte Athletenpersönlichkeit vorausgesetzt, denkbar. Der Athlet hat von einem bestimmten Entwicklungsmoment an, neben technischen, taktischen, medizinischen Kenntnissen, seine leitenden Vorstellungen entwickelt und bedarf nicht mehr unbedingt einer bestimmten Betreuungsperson. Kann unsere Analyse, wenn der Trainer nicht vorhanden ist, noch weiter verfolgt werden – ist es möglich, daß der Athlet sich selbst begehrt, ohne vom Trainer begehrt zu werden? Kann es Verführungen ohne Verführer, Sportlerbegehren *ohne* Trainer geben?

Nach dem alten Verführungsstil wäre eine derartige Vorstellung leer. Auch die Verführer-Pädagogen der gelehrigen Schüler Emile und Cordelia können uns keine Aufschlüsse geben. Aber Rousseaus „Julie“ beschreibt eine Verführungsstruktur, die in seltsamer Weise auf die eigene Person bezogen ist. Der Ausgangspunkt ist dabei, wie bei der modernen Verführung eines Anderen, der Wunsch, eine Person zu begehren. Dieser richtet sich auf die *eigene* Person; die Entwurfskräfte arbeiten an einer Vorstellung, die Möglichkeiten des eigenen Ichs zeichnen. Jedes Begehren bedarf, nach Girards These, eines Konkurrenzverhältnisses. Es wird zu zeigen sein, wie auch im Falle des Selbstbegehrens diese Bedingung erfüllt wird.

Die Selbstverführung ist letztlich eine konsequente Entwicklung einer Linie, die schon im alten Verführungsstil angelegt war. Madame de Merteuil³⁰ weiß genau, wie viele Spiegelungen und Einbildungen den Blick auf den Verführten überformen. In der Wahrnehmung der begehrten Person gibt es kaum ein Element, das unabhängig vom begehrenden Betrachter wäre: „Denn man darf sich hierin nicht irre-

führen lassen; in uns existiert dieser Charme, den man in dem Anderen zu finden glaubt; und es ist einzig die Liebe, die das geliebte Objekt so sehr verschönt“ (Madame de Merteuil an Valmont, 323). In der „Julie“ ist das Einbildungssystem auf die höchste Stufe weiterentwickelt worden. Über Liebe wird zwar unaufhörlich gesprochen, sie darf sich aber nicht entfalten. Die Romanhandlung besteht in der Verhinderung von Liebe. So ist die „Julie“ eigentlich die Anti-These eines Liebesromans, obwohl sie doch als ein solcher empfunden werden mußte.

Nach der üblichen Lesart sind der Hauslehrer Saint-Preux und seine Schülerin Julie rettungslos ineinander verliebt. Der Vater des Mädchens verweigert die Verbindung mit dem mittel- und namenlosen Liebhaber und verheiratet sie mit seinem adligen Freund Wolmar. Saint-Preux, der Julie verlassen mußte, wird viele Jahre später von Wolmar in sein Haus aufgenommen. Ihm wird die Erziehung der inzwischen geborenen Kinder übertragen und der privilegierte Platz eines intimen Freundes an der Seite der Hausherrin freigemacht. Saint-Preux weiß die Großmut des Ehemanns zu schätzen und lebt an der Seite Julies, zwar von manchen Anfechtungen gequält, aber ohne den Ehemann Wolmar zu hintergehen. Ein *ménage à trois* nach dem Geschmack Rousseaus. Was zumindest so aussah wie glühende Liebe, wird in eine Intimbindung auf Freundschaftsbasis mit partnerlicher Billigung verwandelt.

Es gibt allerdings ernste Zweifel, ob die Liebe Saint-Preux' zu Beginn des Romans von seiner Schülerin entzündet worden ist. Man kann eher den Eindruck haben, ein heißer Kopf suche sich partout ein Objekt des Begehrens, wobei Julie, unmittelbar gegenwärtige Person und Schülerin, eine schon vorbereitete Rolle zu übernehmen habe. Drei unmittelbar aufeinander folgende Briefe Saint-Preux', davon zwei unbeantwortet, bilden eine Art sich beschleunigendes Vorspiel zu einem ständig größer werdenden, mit der Höhe der Hindernisse wachsenden Begehren. Von Julie ist dabei weniger die Rede als von ihm selbst. Saint-Preux gibt schon in den ersten Briefen sein Liebesobjekt ganz genau an: „Es ist dieses so sanfte Mitleid gegenüber allen Schmerzen des Anderen ..., das ich in Ihnen anbeate“ (Saint-Preux an Julie, 32). Von dem Moment an, in dem er sieht (im dritten Brief), daß er sie beeindruckt, ist der Liebes-Zyklus eingerichtet.

Saint-Preux ist zu Beginn des Romans eher ein Liebes-Rhetoriker, zu einem Liebenden wird er erst durch Julies Erwiderung, die ihm ihre eigene Liebe offenbart. Julie ist nicht die Person, die seine Affektionen auslöst, sondern ihn in die Rolle des Liebenden einsetzt. Sie ermöglicht Saint-Preux, sich selbst als Entflammten zu erleben. Was

die Verführungsaktivitäten Saint-Preux' anzieht, ist Julies Liebesfähigkeit, die Fähigkeit, geliebt zu werden und Liebe zu erwidern. Die Cousine und Intimfreundin Claire schreibt an Julie in einem Brief, der diese über ihre Begabung aufklärt: „Es gibt kein sichereres Mittel, die Zuneigung der Anderen zu gewinnen, als ihnen die eigene zu geben.“³¹ Julies körperlichen Reize spielen nicht nur eine untergeordnete Rolle, sondern überhaupt keine; Saint-Preux schreibt das ganz offen: „... es sind, in einem Wort, die Reize der Empfindungen, viel mehr als die der Person, die ich an ihnen anbede“ (10).

Julie liebt Saint-Preux – bezeichnenderweise ist sie diejenige, die am Ende stirbt –, und Saint-Preux liebt sich selbst. Es läßt sich wieder eine Form des Dreiecks-Begehrens erkennen: Zwei Personen lieben dasselbe Objekt, jede begehrt, weil der Andere begehrt; die beiden Begehrenden treten in Konkurrenz zueinander. Je schärfer die Konkurrenz wird, desto intensivere Gefühle werden erzeugt. Das Dreieck hat die Besonderheit, daß seine Spitze – der geliebte ideale Saint-Preux – nur in der Vorstellungskraft der beiden Personen, Julies und des „wirklichen“ Saint-Preux', besteht. Denn beide begehren nicht den Hauslehrer Saint-Preux, sondern das Bild, das dieser von sich entworfen hat und das den leidenschaftlichen Liebhaber Julies darstellt.³²

Der Ehemann Wolmar hat nie eine Chance, trotz gewaltiger intellektueller Überlegenheit, in das Dreieck einzudringen. Aber er kontrolliert das Objekt *seines* Begehrens, Julie, das durch die Liebe Saint-Preux' nur umso begehrenswerter wird. Als Kontrollinstanz und Liebender gleicht er dem Lehrer Emiles aufs Haar. Er verhindert ein Heißlaufen der Gefühle und eine drohende Kernverschmelzung. Das Mittel der Kontrolle, das er in beide Akteure einpflanzt, ist die *Selbst-Erziehung*: sich als Liebende zu empfinden, aber als Freunde zu verhalten. Die auf die eigene Person gerichtete Pädagogik ist gleichzeitig auch ein Mittel des Begehrens; sie sichert den Begehrenden vor Exzessen ab, die letztlich in der Zerstörung des Anderen und der eigenen Person, im Ruin der Gefühle und der gesellschaftlichen Positionen enden würden. Sie setzt Saint-Preux in den Besitz von stabilen Affektionen, die neben ihrer Kontinuität den Vorteil der gesellschaftlichen Akzeptierbarkeit haben. Wolmar teilt Claire seine exakte Diagnose des Gefühlszustandes des Liebespaares mit: „... daß sie heißer füreinander brennen als je zuvor und daß zwischen ihnen nicht mehr als nur eine ehrenwerte Zuneigung herrscht; daß sie immer noch Liebende und nicht mehr als Freunde sind, das ist, denke ich, etwas, das Sie am wenigsten erwarten“ (508). Saint-Preux reichen die schicklichen Gefühle aus, um sein wirkliches Liebesobjekt permanent begehren zu lassen. Letztlich führen die ehrenwerten Gedanken, die

ihn durchdringen, so schreibt er an Milord, zu einem Zustand des Wohlbefindens: „c'est celui de se plaire avec soi-même“ (das ist derjenige, in dem man mit sich selbst zufrieden ist, an sich Gefallen hat, 487).³³

IX.

Rousseaus Quadratur des Liebeszirkels stellt das gültige Modell dar, nach dem der Athlet seine Beziehung zu seinen Bewunderern und umgekehrt, die Fans ihr Verhältnis zu ihrem Star, organisieren. Das Rekord- (oder Sieg-) Streben des Athleten hat zwei Seiten: Dieser erwidert die intensiven Affektionen, die ihm von seinen Bewunderern entgegengebracht werden, mit seinen Leistungen.³⁴ Die Bewunderer empfinden sich als durch die Leistungen „ihres“ Athleten persönlich betroffen und intensivieren ihr Begehren. Der Athlet weiß seinerseits, daß er aufgrund seines gelungenen Rekord-Strebens die Zuneigung „seines“ Publikums fordern kann. Der frenetische Applaus der Bewunderer, das Aufjubeln, ihr Wunsch, vom Athleten etwas zu besitzen, seine Unterschrift, sein Trikot, eine Körperberührung, sind nicht der Versuch, sich mit ihm zu identifizieren, sondern Ausdruck einer intensiven affektiven Beziehung, die durch die Leistung des Sportlers erwidert worden ist. Umgekehrt stellt sich bei schlechten Leistungen ein Kummer bis zur Bitterkeit ein, der dem Verlassenwerden durch die geliebte Person ähnlich ist.

Daß der Athlet sich, wie Saint-Preux, selbst begehrt und die Bewunderer in erster Linie für sein eigenes Begehren braucht, erkennt man an der Austauschbarkeit des Publikums. Wenn dieses in dem Ruf steht, schwierig oder spröde zu sein, wiegt sein Begehren mehr als das einer klatschfreudigen Kulisse. Differenzierungen unterhalb der Kategorie des Publikums existieren für den Athleten nicht; welche Personen ihn begehren, ist für sein eigenes Begehren nahezu egal. Die Bewunderer sind ihm eigenschaftslos. Sie kommen im Erlebnis des Athleten nur im Plural vor oder, wenn sie einmal als Einzelperson auftreten, nur als Repräsentant der Vielen. Während es geschehen kann, daß der Athlet gegen einzelne Bewunderer arrogant und unhöflich reagiert, wird er immer – und meistens mit Recht – seine Zuneigung zur Gesamtheit seiner Fans erklären können.

Die Gefahr des Überhitzens besteht auf beiden Seiten, beim Athleten und bei seinen Bewunderern. Die Selbstliebe des Athleten kann durch die konkurrierenden Begehren unzähliger Personen in ungeheure Höhen getrieben werden. Die Bewunderer senden ihre Affektionen per Brief; täglich kommt Fan-Post – darunter viele Heiratswünsche – waschkörbeweise. Das Werben des Athleten um Zuneigung kann sich

in ungeheuren Anstrengungen ausdrücken. Die Affektion des Publikums kann die Form von unbedingter Selbstaufgabe, fanatischer imitatio und inbrünstigen Liebesbezeugungen annehmen.

Die Übersteigerungen auf beiden Seiten wirken im Sport – anders als im Showbusiness – zerstörerisch auf das Begehren. Exzesse der Zuneigung werden von der großen Mehrheit der Sportinteressierten (und erst recht von den Verbandsfunktionären) strikt abgelehnt. Dem Athleten wird der Zwang zur Selbsterziehung auferlegt. Sein Begehren, sich selbst und dem Publikum gegenüber, darf nicht gezeigt werden – der Sportstar muß „natürlich“ bleiben. Es wird erwartet, daß er sich zügelt, öffentliche Zurückhaltung übt, sich weiterhin einordnet, für seine Aufgabe lebt. Erst die pädagogisch gebändigte Selbstliebe macht den Sportler zum Gegenstand von öffentlich gebilligter, sogar propagierter Zuneigung. Das Wilde, Chaotische, Exzessive – der Horror aller Sportfunktionäre und -berichterstatter – muß umgeformt werden in eine zivilisierte „mittlere“ Empfindung. Der Athlet, der das fordernde „Erziehe Dich selbst!“ in seinem öffentlichen Auftreten verwirklicht, hat die Chance, von der großen Mehrheit begehrt zu werden. Keine Forderung ist für den Sportler so wichtig wie die nach seiner Bescheidenheit.³⁵ Ein offen nach Größe verlangender Athlet entzieht sich der Liebesfähigkeit des Publikums.

Den modernen Leistungssport, dem man so lange Vorbildcharakter für die Jugend hat zusprechen wollen, verbindet mit der Pädagogik nur das Prinzip der Selbst-Erziehung. Die Formung des Athleten durch sich selbst ist nichts anderes als eine Strategie des Begehrens. Diese bleibt dem Sportbeobachter gerade wegen ihrer pädagogischen Anstrengungen verborgen. Neben ihrer Diskretion hat sie den weiteren Vorteil, daß sie beliebig oft wiederholbar ist. Der Athlet nimmt mit jeder großen Leistung von neuem Anlauf für die Besitzergreifung seiner begehrten eigenen Person. Immer wieder kann er den Eindruck haben, sie momenthaft zu fassen. Einen Augenblick lang, dann sind die Glücksgefühle in Enttäuschungen verebbt. Was er erreicht hat, kann nie mit seinen Wunschvorstellungen zur Deckung gebracht werden. Sein Ich ist mit der Zielerreichung nicht verwandelt worden. Es ist nicht zu dem immens wertvollen Ich geworden, das er die ganze Zeit begehrt hat. Da ihm der wirkliche Besitz dessen, was er begehrt, bei jeder Zielverwirklichung entgleitet, antwortet er auf diese Situation mit dem Zwang, sich *neue* Ziele zu setzen. Der Athlet kann den Zyklus des mimetischen Begehrens nicht kontrollieren, er bleibt in der Rolle des Konkurrenten gefangen.

X.

Wir verstehen die Schwierigkeiten des Athleten, wenn wir uns Klarheit über den Konkurrenten-Status verschaffen. Die Konkurrenten, Athlet und Bewunderer, begehren ein Bild, das den Sportler zwar abbildet, aber nicht seinen jeweils gegenwärtigen Zustand als Strebender und Begehrender darstellt. Es zeigt ihn in einem zukünftig möglichen Stadium, als Sieger, Bezwinger, Rekordbrecher. Schon zu früheren Zeitpunkten war es Gegenstand seines Begehrens, mit Sicherheit ist er ihm schon in der Vergangenheit nahegekommen, in Perioden besserer körperlicher Form, das eine oder andere Mal sogar näher als in der Gegenwart. Auf das vermutete bessere Ich der Vergangenheit fällt der Verdacht der Eifersucht in der Gegenwart. Der kleine Vorteil, um den er im letzten Jahr schneller war, die vielen kleinen Indizien, die ihm ein winziges, aber vielleicht entscheidendes Quentchen Rückstand zu seinen Erwartungen anzeigen, konstituieren Verdoppelungen, Verdrei- und Vervierfachungen des Athleten. Wer sich dem *Hic-Rhodos-hic-salta* verschrieben hat, sieht sich umgeben von Konkurrenten aus dem eigenen Fleisch.

Keiner seiner Gegner ist so unerbittlich und unerträglich wie die erinnerte eigene Person. Diese zwingt den Athleten, sich auf Schritt und Tritt mit ihr (oder ihnen) zu messen, den Stand seiner gegenwärtigen Fähigkeiten an ihrem Maßstab einzuschätzen, gleichzeitig die Verlässlichkeit seiner Erinnerungen zu kontrollieren. Wenn er sich, was zwangsläufig geschieht, auf einen Kampf gegen seine anderen Ichs eingelassen hat, verrennt er sich in einen Zustand der permanenten Selbstbeobachtung, der vielen kleinen Verzweiflungen über sein gegenwärtiges und der bitteren Anklagen gegen sein früheres Ich. Nur eine außerordentliche Leistung kann ihn aus seinen Verwirrungen befreien. Der Rekord oder Sieg, vor allem die höchsten: der Weltrekord oder Olympiasieg, sind deswegen so bedeutsam, weil sie dem Athleten Ruhe vor den inneren Qualen versprechen. Sie sind in der Mythologie des Athleten aus den hektischen Konkurrenzen und Vergleichen herausgenommen: die Zeit bleibt still stehen; die Marke des Rekordes schreibt sich in die Ewigkeit ein; der Athlet verwandelt sich beim Überschreiten der gültigen menschlichen Grenzen, beim Weltrekord, in eine neue Natur und bei der Eintragung in die „ewige Siegerliste“ Olympias in einen Unsterblichen.

Die Athleten-Mythologie ist eine positive Umdeutung einer endlosen Kette von Versuchen, Unsterblichkeitswünsche zu verwirklichen. Für die Seele des Athleten bietet sie eine ungeheure Entlastung, weil sie alle Enttäuschungen über die Ungreifbarkeit des Objekts des Begehrens und das Bewußtsein seiner definitiven Niederlage, die eines

Tages eintreten wird, in seinen Triumph verwandelt. Wenn man den antiken Mythos des Sisyphus, den ein genaues Bewußtsein von der Struktur des Begehrens kennzeichnet, in die Sage vom Übermenschen umformt, verstellt man sich die Einsicht in die Sinnlosigkeit, besser: *Sinnfreiheit*, des Rekords oder Titels. Der antike Mythos läßt Sisyphus nie ans Ziel kommen.

Für den Athleten ist es unvorstellbar, sich kein Ziel zu setzen. Ziellosigkeit ist das Ende der Selbstliebe. Sisyphus hat kein wirkliches Ziel. Die Camussche Analyse³⁶ erkennt gerade in dessen Fehlen die Glücksbedingung des athletischen Kampfes: „Der Kampf zu den Gipfeln selbst reicht aus, um das Herz des Menschen zu erfüllen. Man muß sich Sisyphus glücklich vorstellen“ (Camus, 166). Sisyphus' Glück entsteht daraus, daß er in den Ruhemomenten seiner Anstrengung, während der Stein von der Bergspitze, auf den er ihn bewegt hat, hinunter ins Tal rollt, ein Bewußtsein seiner Existenz bildet, das die ganze Tragweite seiner unglücklichen Lebensbedingungen umfaßt. Dadurch daß Sisyphus zu diesem Wissen gelangt, gibt er seinem Kampf eine tragische Dimension. Aber, und das ist entscheidend, „ihm gehört sein Schicksal“ (165).

Man mag Camus' Deutung des Sisyphus-Mythos in bezug auf die Absurdität des menschlichen Daseins ablehnen, man wird aber kaum in Frage stellen können, daß die Erlangung eines tragischen Wissens für die griechischen Mythen ein wesentlicher Vorgang ist. In eben diesem Punkt weicht die Mythologie des Athleten von den antiken Mythen ab: Der Athlet darf kein Bewußtsein von seinen Lebensbedingungen erhalten. Seine Selbstliebe darf nicht gefährdet werden; sie ist das heiligste Pfand des Ewigkeitsversprechens für ihn und seine Bewunderer. Daher erzählt die Mythologie des Athleten die Biographien von Sportlern immer von vorn, vom Anfang der Laufbahn bis zu ihrem Höhepunkt, und nie von hinten, vom definitiven Scheitern aus, das jedes Sportler-Schicksal zwangsläufig besiegelt. Freilich, wer will den alten Mythos des Sisyphus heute noch hören? Die Götter, die er leugnet (Camus, 166), stehen wieder in so hohem Ansehen, daß jeder Athlet einer von ihnen werden möchte.

Anmerkungen

¹ Die Ausdrücke „Einbildungskraft“, „Phantasie“ und „Imagination“ werden in dieser Arbeit ohne spezielle Differenzierungen zur Bezeichnung der menschlichen Fähigkeit verwendet, mögliche, aber nicht wirkliche Zustände oder sogar mögliche Welten zu entwerfen. Zur Entwicklung und Bedeutung des Begriffs der Einbildungskraft vgl. Dietmar Kamper: Zur Geschichte der Einbildungskraft.

² So jedenfalls sieht es vom Blickwinkel mancher Kulturkritiker aus. Es ist allerdings nicht zu übersehen, daß die feine, die hohe Mode in immer stärkerem Maße sportliche Elemente in Kleidungsentwürfe und -präsentation übernimmt.

- 3 Viele Sportler-Autobiographien verraten eine außerordentliche liebevoll-besorgte Aufmerksamkeit für körperliche Prozesse.
- 4 Während die sozialen Schichten sich in der Art der Sportpraktiken und ihrer Ausübung deutlich voneinander unterscheiden, trifft diese Beobachtung unabhängig von der sozialen Schichtung zu.
- 5 Dieser Gedanke, der typisch für die Sportauffassung der bürgerlichen Mittelschichten ist, wird von Alan Sillitoe in seiner Erzählung „Die Einsamkeit des Langstreckenläufers“ in scharfer Karikatur hervorgehoben und von der Hauptfigur, dem aus der Unterschicht stammenden Läufer, zurückgewiesen.
- 6 Vgl. zur historischen Entstehung der Ausdrucksfunktion des Körpers Gunter Gebauer: Ausdruck und Einbildung. Zur symbolischen Funktion des Körpers.
- 7 Neben Cervantes und Proust sind insbesondere zu erwähnen Stendhal, Flaubert und Dostojewski.
- 8 René Girard: *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Die Ausweitung seiner an Romaninterpretationen gewonnenen Hypothese nimmt Girard vor in: *La violence et le sacré*, und: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*.
- 9 Das eindrucksvollste Beispiel hierfür ist Prousts Beschreibung von Marceles Verdächtigungen und Nachforschungen, nachdem Albertine umgekommen ist.
- 10 Fast alle Berichte über den Sport haben eine derartige Struktur; vgl. dazu Gunter Gebauer: *Wettkampf als Gegenwelt*. Aber diese Struktur ist nicht auf den Sport beschränkt; sie läßt sich generell in modernen Autobiographien vorfinden.
- 11 Niklas Luhmann: *Liebe als Passion*.
- 12 „Seine eigene Identität holt man doch aus der Resonanz der anderen. Vor allem am Anfang sind hier die ersten Zeitungsartikel sehr wichtig. Ich war ungeheuer stolz darauf.“ F. Meeuw zitiert nach H. Gabler u. a.: *Praxis der Psychologie im Leistungssport*.
- 13 Vgl. die systematische Analyse deutscher Sportler-Autobiographien der Nachkriegszeit durch Jörg Weidlich.
- 14 James E. Counsilman: *Handbuch des Sportschwimmens*. S. 288.
- 14a Ebd., S. 269.
- 15 „Jeden Dienstagnachmittag lasse ich einen Schwimmer das Trainingsprogramm gestalten und auf die Tafel schreiben. Es bildet normalerweise den härtesten Trainingsabschnitt der ganzen Woche“ (Counsilman, 286).
- 16 Vgl. zu diesem Begriff Hans Lenk: *Eigenleistung*.
- 17 Dies ist die klassische Behauptung von Trainern typischer Erwachsenensportarten, wie Rudern und Leichtathletik, und von seiten der Sportpädagogik.
- 18 Freud nennt den „Reiz des Kindes“, der „zum guten Teil auf dessen Narzißmus, seiner Selbstgenügsamkeit und Unzugänglichkeit“ beruht, den „Reiz gewisser Tiere, die sich um uns nicht zu kümmern scheinen, wie der Katzen und großen Raubtiere“ und den „großen Reiz des narzißistischen Weibes“ (S. Freud: *Gesammelte Werke X*, 155 ff.).
- 19 Das letzte Beispiel wird von Girard einer bemerkenswerten Analyse unterzogen, in: *Des choses cachées ...*, S. 510-529.
- 20 Ein herausragendes Beispiel für Vorstellungen dieser Art gibt die Serie „Die Sieger“, 1972 veröffentlicht in der auf Enthüllungen spezialisierten Illustrierten „Der Stern“. Der Stern-Reporter besucht Bob Beamon, der den „unglaublichsten

aller Weltrekorde“, im Weitsprung, aufgestellt hat: Der „zerbeulte Oldsmobile ist auf Stottern gekauft ... Bertha (seine Frau, G. G.) verdient beim Arbeitsamt die Brötchen für zwei.“ „Wir haben überall Schulden“, sagt Bertha Beamon fröhlich.“ Die Beamons wohnen in einem Schwarzen-Ghetto. „Das Wohnzimmer ist mit Linoleum in Persermuster ausgelegt. Am fünfflammigen Leuchter tun im Augenblick zwei Birnen ihren Dienst nicht, eine flackert. ... Im Haus riecht es sehr streng nach etwas. ... In der Küche liegt viel feuchtes Zeitungspapier auf dem Boden, etwas Hundekuchen ist verstreut. ... Bob Beamon ist faul, elegisch, gelangweilt, mürrisch, mundfaul und uninteressiert. ... Er ist unendlich passiv. ... Dieser Sieger hat einmal etwas Unglaubliches vollbracht, aber ein Sieger war er nie.“ Aus der Heiligen-Legende ist die Legende des Anti-Heiligen geworden.

- 21 Choderlos de Laclos: *Les liaisons dangereuses*. Zitiert nach: *Oeuvres complètes*.
- 22 Jean-Jacques Rousseau: *Julie ou la nouvelle Héloïse*; und *Emile ou de l'éducation*.
- 23 Vgl. Hans Maier: Die „*Liaisons Dangereuses*“ gehören „unverkennbar zum künstlerisch-literarischen Ausklang des Ancien Régime“ (79).
- 24 Vgl. Hans Maier: „Die Gesamtstruktur der ‚*Liaisons Dangereuses*‘ läßt erkennen, daß es sich um eine Gegenschöpfung zu Rousseau handeln sollte, nicht um eine rousseauistische Fortsetzung und Variante“ (77). Maier bezieht sich insbesondere auf Rousseaus „Julie“.
- 25 Vgl. Laclos' erstaunliche Preisschrift für die Akademie von Chalons-sur-Marne „*De l'éducation des femmes*“ („Das Glück besteht nicht darin, nichts zu begehren, sondern zu erhalten, was man begehrt“ [425]).
- 26 Sören Kierkegaard: *Entweder/Oder*. 1. Teil, Bd. 2, *Das Tagebuch des Verführers*. Zitiert nach der Übersetzung von H. Ritzerfeld. S. 15.
- 27 Sören Kierkegaard: *Entweder/Oder*. 1. Teil, Bd. 1, „Die unmittelbaren erotischen Stadien oder das Musikalisch-Erotische“ und „Schattenrisse: Psychologischer Zeitvertrieb“.
- 28 So z. B. Hans-Jochen Gamm, für den der „*Emile*“ der „klassische Roman aller Hofmeister“ ist (213).
- 29 Reinhold Messner: *Die Herausforderung. Zwei und ein Achttausender*. S. 98
- 30 Die intime Vertraute und spätere Gegenspielerin von Valmont in den „*Liaisons Dangereuses*“.
- 31 Claire ist (in demselben Brief) überzeugt, daß die eigentliche Liebesquelle nicht das Talent, jemandem zu gefallen, ist, sondern das „sanfte Herz, das nichts anderes verlangt, als sich hinzugeben“ (S. 204).
- 32 So in Julies Brief an Saint-Preux: „... und ich mag Dich lieber sanft und empfindlich am Grunde meines Herzens sehen als angespannt und zerstreut in einer Gesellschaft“ (105).
- 33 Saint-Preux schreibt diese Formel zu dem Zeitpunkt nieder, an dem die gegenwärtige Julie über die vergangene Julie triumphiert. Der Herausgeber des Romans, B. Guyon, beklagt sich in einer Fußnote, daß Rousseau seine Romanperson „etwas im Stich läßt. Es scheint uns, daß Saint-Preux sich recht schnell mit diesem ‚Vergessen‘ der vergangenen Julie abfindet. Wir hätten etwas weniger Tugend und etwas mehr Liebe vorgezogen ...“ (Anmerkungen, 1615).
- 34 Das kann so weit gehen, daß der Athlet seine Leistungen, wie z. B. Messner, der ganzen Menschheit widmet.

- ³⁵ Ihr Ergebnis ist dann die volkstümliche Demut, mit der die Spitzenverdiener des bezahlten Fußballs in Interviews über ihren Immobilienbesitz sprechen.
- ³⁶ Albert Camus: *Le mythe de Sisyphe*.

Literatur

- Albert Camus: *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*. Paris 1942.
- James E. Counsilman: *Handbuch des Sportschwimmens*. Brockenem am Harz 1980.
- Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*. London 1940-1952.
- Hartmut Gabler, H. Eberspächer, E. Hahn, S. Kern, G. Schilling: *Praxis der Psychologie im Leistungssport*. Trainerbibliothek Bd. 19. Berlin 1979.
- Hans-Jochen Gamm: *Allgemeine Pädagogik. Die Grundlagen von Erziehung und Bildung in der bürgerlichen Gesellschaft*. Reinbek 1979.
- Gunter Gebauer: *Ausdruck und Einbildung. Zur symbolischen Funktion des Körpers*. In: D. Kamper und Ch. Wulf: *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt 1982, S. 313-329.
- Gunter Gebauer: *Wettkampf als Gegenwelt*. In: H. Lenk (Hg.): *Aspekte der Sportphilosophie*. Reihe: Bundesinstitut für Sportwissenschaft 46, Schorndorf 1983.
- René Girard: *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris 1961.
- René Girard: *La violence et le sacré*. Paris 1972
- René Girard: *Les choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris 1978.
- Dietmar Kamper: *Zur Geschichte der Einbildungskraft*. München 1981.
- Sören Kierkegaard: *Entweder/Oder*. Dänische Ausgabe: Kopenhagen 1843, Deutsch übersetzt von E. Hirsch, Gütersloh 1979.
- Sören Kierkegaard: *Tagebuch des Verführers*. Übersetzt von H. Ritzerfeld, Frankfurt 1983.
- Choderlos de Laclos: *Oeuvres complètes*. Hg. von Maurice Allem. Paris 1951.
- Hans Lenk: *Eigenleistung. Plädoyer für eine positive Leistungskultur*. Zürich 1983.
- Niklas Luhmann: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt 1982.
- Hans Maier: *Die bösen Spiele des Ancien Régime*. In: H. Schulte (Hg.): *Spiele und Vorspiele. Spielelemente in Literatur, Wissenschaft und Philosophie*. Frankfurt 1978, S. 67-89.
- Reinhold Messner: *Die Herausforderung. Zwei und ein Achttausender*. München, Zürich 1978.
- Jean-Jacques Rousseau: *Oeuvres complètes*. Hg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, Bd. II (*La nouvelle Héloïse* mit Anmerkungen von Bernard Guyon), Paris 1964; Bd. IV (*Emile*), Paris 1969.
- Alan Sillitoe: *Die Einsamkeit des Langstreckenläufers*. Übersetzt von G. Klotz, Zürich 1967 (Englisch 1959).
- Jörg Weidlich: *Sportler-Biographien der Nachkriegszeit. Ihre Struktur und ihre gesellschaftliche Funktion als Thema der Sportsoziologie*. Examensarbeit, Masch. Berlin 1983.

René Schérer und Guy Hocquenghem

Die Seele und das Kind

„Seele“, das ist ein aus unserem Wortschatz fast ausgeschlossenes Wort. Von Seele zu sprechen, hat etwas Emphatisches oder Lächerliches. Jedenfalls gehört dieses Wort schon nicht mehr zur Sprache der Erkenntnis.

Die Spekulationen über die Seele, über ihre Verbindung mit dem Körper, über ihre Unsterblichkeit, die die klassische Metaphysik genährt haben, nachdem sie das der antiken episteme, der mittelalterlichen Physik und Kosmologie eigene Objekt gewesen waren, erscheinen unserem im wesentlichen experimentellen Denken entlegen und haltlos. Ihr Gegenstand entzieht sich angesichts des objektiven Wissens. Die Seele – soviel ist sicher – wird gänzlich vernachlässigt.

Banale Bemerkungen, wenn die Seele nicht, entgegen ihrer Ungebräuchlichkeit, durch andere Sprachen als die der Erkenntnis auf Dauer beibehalten worden wäre. Weniger vielleicht durch die der Moral und der Religion – wer glaubt wirklich an die Unsterblichkeit der Seele? – als durch die der Kunst und der Poesie oder die der historischen Anthropologie.

Die Seele ist nicht Objekt einer Wissenschaft, die nur Körper zu erkennen vermag; sie ist ebensowenig das einer „seelenlosen“ Psychologie, die keines substantiellen Referenten bedarf, um Verhaltensweisen oder Gelebtes zu beschreiben.

Sie ist jedoch sehr wohl dasjenige einer besonderen Erfahrung, ohne die ein Großteil der Erfahrung überhaupt sich entleeren würde. Sie hält ein Gebiet besetzt, in dem sie durch keinen anderen Namen zu ersetzen ist.

„Was werden wir heute abend sagen, arme einsame Seele...“ – „Jeder würde insgeheim mit der Seele sprechen...“ (Baudelaire)

Die Engel, „Vögel der Seele“ (Rilke)

„Meine Seele, sie verschafft sich Gehör, um uns nicht mehr zu ängstigen...“ (Mallarmé)

Nichts anderes kann im Poetischen an diese Stelle gelangen. Doch auch im Reich der Zeichen kann nichts an diesen Ort gelangen, den

Montaigne ihr zuwies: „*Unsere Seele hat die Fähigkeit, sich selbst ins Auge zu schauen, sie vermag sich selbst Gesellschaft zu leisten, sich selbst anzugreifen, sich gegen sich selbst zu verteidigen, von sich zu empfangen, sich selbst mitzuteilen.*“¹ Setzen Sie „Bewußtsein“ ein oder „Reflexivität“, und die Sinngewichtung wird sich durch dieses Loch verflüchtigen. Oder besser noch die Gewichtung dessen, dem wir einen genauen und anerkannten Sinn geben zu können glauben, das aber schon das bloße Auftauchen des Worts Seele ins Schwanken geraten läßt.

Wir werden der Seele allerdings nicht über diesen anrufenden und beschwörenden Umweg näherkommen; wir wollen versuchen, sie auf trivialere Weise und in einem engeren Gebiet einzukreisen, indem wir auf das Kleinste, auf das Geringste zu sprechen kommen, das aber anscheinend seit jeher eine sonderbare Verwandtschaft mit der Seele besessen hat: das Kind.

Pädagogische Affinität, da man sich schon seit langem bemüht hat, dem Kind die Seele beizubringen; psychagogische, sobald man nur an die Erziehung der Seele denkt, an ihre Lobpreisung; ontologische schließlich im Hinblick auf Ausdrücke, die so häufig zur Bezeichnung des Kindes gedient haben; um nur Jean Paul zu nennen: „*Die Kinder sind Seelengestalten ... Schmetterlinge* – der Schmetterling wird im Griechischen auch *psyché* genannt (Aristoteles, Hist. Animalium) – *ausländische Engel*“² – Wesenseinheit der Seele und des Engels, beide geflügelt.³

Wenn wir unser Untersuchungsfeld noch weiter einschränken, finden wir eine präzisere Anwendung in Baudelaires „*L'Art romantique*“, wenn er am Ende von „*La morale du joujou*“ diese Kinder beschwört, die, einer ersten „*metaphysischen Tendenz*“ folgend, das Spielzeug, das man ihnen gibt, zerstören, gewaltsam öffnen, um darin die Seele zu finden: „*Wo ist denn die Seele? Genau hier beginnen der Stumpfsinn und die Traurigkeit.*“

Dieses Bedürfnis nach einer Seele, diese Vertrautheit des Kindes mit der Seele – und es handelt sich hier keineswegs um eine pädagogische Einpflanzung, sondern um eine Art natürlichen Antriebs – ist auch Thema des wunderschönen Textes von Rilke: „*Puppen*“. Rilke entwickelt und differenziert den Ansatz Baudelaires und begnügt sich dabei nicht mit der Entdeckung einer, sondern von Seelen überhaupt. In einer grundlegenden und systematischen Unterscheidung stellt er die wohlwollenden, erreichbaren, fast sichtbaren Seelen einiger Spielzeuge und Gegenstände wie Marionetten, Hampelmann, Schaukelpferd, Trambahn, Schultasche der einzigen unheimlichen, unauffindbaren, aber auch auf intimere Weise verstrickten und verbundenen

Seele der Puppe gegenüber: „*Nur du, Puppenseele, von dir konnte man nie recht sagen, wo du eigentlich warst.*“⁴

Wir werden auf diese Unterscheidung und auf den Stellenwert dieses „Halb-Objekts“, das uns auf Unsichtbares rückschließen läßt, noch zurückkommen. Doch erst nach einem unerläßlichen Umweg.

Diese Kinder sind Kinder des 19. Jahrhunderts. Sie gehören zu einer Kultur, zu Familien, zu einer alltäglichen Umgebung, in denen die Seele sozusagen geläufig ist. Und man braucht sich wirklich nicht zu wundern, daß sie in einem solchen Kontext spontan auf die Sprache der Seele bedacht sind. Betrifft unser Problem ganz im Gegenteil nicht die zeitgenössischen Kinder? Könnten sie diese Texte verstehen, die uns unvermittelt erregen und unserer Reflexion ein reichhaltiges Material voller Referenzen liefern, aber nur, weil wir sie als Kulturmenschen angehen? Das ist ganz sicher. Eher ist es sehr wahrscheinlich, daß das Kind von heute, wenn es immer noch sein neues Spielzeug aufschlitzt und sein Inneres befragt, weniger ein kleiner Metaphysiker als eher ein junger Mechaniker ist; und sicher ist, daß die Beziehungen zum Spielzeug allgemein oder zu den Puppen (und eher noch, wenn es sich um einen Jungen handelt!) zu keinen Reflexionen über die Seele anregen könnten.

Big Jim, Action-Joe, Barbie und die anderen, diese Akteure vielfacher Inszenierungen und Nahkämpfe, in denen sie psychodramatische Tugenden erwerben, die einem ganz anderen Register, dem der Modernität, angehören, scheinen ihre Seele abgelegt zu haben. Gibt es noch ein Kind, das für sich den Rilkeschen Ausruf tun könnte: „*Wir meinten etwas ganz anderes, Unsichtbares, das wir über dich und uns, heimlich und ahnungsvoll, hinaushielten, und wofür wir beide gleichsam nur Vorwände waren, die eine Seele meinten, wir: die Puppenseele.*“⁵

Gehen wir noch einen Schritt weiter: in der doppelten Hypnotisierung durch das erbarmungslose System der Verzahnung der Fragen und der Antworten und der Fernsteuerung treibt das elektronische Spielzeug die Seele förmlich aus, löscht alles, was dem klassischen Spielzeug an Heidnischem, Mysteriösem, Unsichtbarem geblieben war, um es in Code-Entzifferung aufzulösen und es materiell in der Räumlichkeit der Transistoren und der Kreisläufe zu vergegenwärtigen. Es gibt nichts Unbestimmtes, keinen Glanz und keine Projektion einer Intimität mehr, seit diese letztere sich in bestimm- und berechenbaren Ketten manifestiert. Wo es darum geht, den Verstand (*mind*) zu schulen – zieht die Seele sich zurück.

Ein solcher Gegensatz zwischen dem Kind des 19. Jahrhunderts, empfindsam, träumerisch, animistisch, begeistert vom traditionellen,

nicht-wissenschaftlichen Spielzeug, mit dem es eher durch das Gefühl als durch die Intelligenz umgeht, und dem Kind des Endes des 20. Jahrhunderts, versunken in ein elektronisches Universum, selbst angehender Techniker, das zur Welt, zu den anderen, zu sich selbst nur eine instrumentale Beziehung hat, diese Gegenüberstellung ist vielleicht wohl gerechtfertigt, doch immerhin weit davon entfernt, vollständig und zutreffend zu sein. Und dies in doppelter Hinsicht. Denn das 19. Jahrhundert kennt auch schon seit langer Zeit das technische Spielzeug (Baudelaire erwähnt es); und das 20. Jahrhundert ist nicht bereit, affektive Projektionen und magische Beziehungen, sei es auf der Ebene des Erwachsenen oder der des Kindes, preiszugeben. Es bewahrt sie und betont sie sogar im Verhältnis zu einem Gegenstand, dessen Struktur um so komplizierter ist, je bequemer seine Handhabung scheint.

Eine detailliertere Untersuchung dieser Veränderungen und dieses Fortbestandes, die zu verfolgen wahrscheinlich lehrreich wäre, ließe unser Vorhaben hier ausufern. Wir wollen uns darauf beschränken, geschützt durch eine unbestreitbare Veränderung, eine Verschiebung dessen zu begreifen und zu kennzeichnen, was man das „Problem: Seele“ nennen kann. Es geht darum, den Bereich und die richtungsweisenden Begriffe einer neuen Formulierung dieser „Sache“ zu bestimmen, die zunächst von einer Archäologie der Erkenntnis abzuhängen scheint, von der wir aber in einer ersten Bemerkung sagen konnten, daß sie aufgrund der Vielfalt dessen, was ihr Name konnotiert, nicht ersetzbar ist.

Kehren wir also zurück zu Rilke, zur Puppenseele, zur Trennung zweier Seelenkategorien. Giorgio Agamben widmet dieser Puppenseele im Kapitel „*Mme Panckouke ou le fer du joujou*“ seines Buches „*Stanze*“ eine sehr einleuchtende Analyse, in der er die Betonung auf die entgegengesetzten Eigenschaften legt, von denen diese Seele affiziert wird: gleichzeitig nah und fern, ungreifbar, Objekt des Wunsches und des Hasses, im Verhältnis zur Seele anderen Spielzeugs und anderer Objekte unheimlich, halb Mensch, halb Sache. Sie verfügt nämlich über alle Charakterzüge dessen, was die Anthropologen ausführlich auf anderen Gebieten beschrieben haben, die Charakterzüge des Fetischobjekts. Wenn Rilke schreibt, daß man niemals anzugeben vermochte, wo die Seele sich befindet, so heißt das, daß sie tatsächlich nicht in einer dem Experimentalraum zugehörigen Region situierbar ist, daß sie jedoch den Raum „*öffnet*“, einen „*ursprünglichen Ort*“ errichtet, von dem aus „die Erfahrung des äußeren meßbaren Raums“ möglich wird. Dieser kulturellen Interpretation mittels des Fetischismus kann man eine andere, psychologischere und besonders dem Kind angemessenere Interpretation hinzufügen. Auf diesem Weg

verbindet Agamben die Puppe mit der allgemeinen Kategorie des von Winnicott beschriebenen „Übergangobjekts“: „Diese Dinge (Stoffteile, Kleidungsstücke oder anderes sind die ersten, die das Kind in der äußeren Realität isoliert, um sie sich anzueignen, und sie situieren sich in einer Erfahrungszone zwischen dem Daumen und dem Teddybären, zwischen der oralen Erotik und der wahrhaften Objektbeziehung“.

So wird „eine zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven intermediäre Zone, eine Illusionsfläche“ definiert, die sich dem Spiel und der Kultur öffnet. Hier liegt das eigentliche Feld, auf dem das Kind sich bewegt. Hier hat die Verwirrung, die Unentschiedenheit ihre Stätte, die man so lange „Seele“ genannt hatte. Wenn „die Seele“ durch das Kind so gebieterisch geltend gemacht wird, bedeutet das, daß sie keine Stilklausel, kein Kunstgriff ist; sie entspricht einem wirklichen Bedürfnis, sie nimmt einen strukturell vorbereiteten Platz ein. Es handelt sich um die Struktur eines ursprünglichen Orts, von dem ausgehend eine Welt entsteht, ein „*Topos outopos*“, so Agamben, eine „*dritte Fläche*“ in der Erfahrung des in der Welt Seins, ein Schnittpunkt der „*Frage nach der Sache und der Frage nach dem Menschen*“.⁶

Diese Antwort auf das Problem Seele wirft ein gewiß entscheidendes Licht auf alles, was man leichthin als einen historisch bedingten Aberglauben oder eine gegenstandslose Träumerei abtun würde. Als kommentierende Randbemerkung zu Rilke beruft sie sich in gleicher Weise auf eine große Anzahl Rilkescher Ausdrücke, die die „Übergangs“-Funktion der Puppe auf dem halben Weg zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven anzuzeigen scheinen: sie war uns hingelegt worden, „*wie man den Tieren in den Aquarien einen Scherben hinlegt, damit sie an ihm ein Maß und Kennzeichen ihrer Umwelt fänden*“.⁷

Doch dies sind eben nur episodische Anmerkungen, und Rilke ist weit davon entfernt, einfach die Theorie Winnicotts vorwegzunehmen. Denn diese Theorie – die des Übergangobjekts – zeigt trotz allem den Nachteil einer jeden psychologischen Reduktion – Reduktion auf ein Signifikat, das durch die aus dem Enigmatischen entspringende Unsicherheit determiniert wird. Sie bringt eine Funktion zum Vorschein, die stets die Existenz einer „psychischen Realität“ mit ihrem Korrelat der objektiven Realität voraussetzt; eine doppelte Realität also, in deren Namen schließlich das Spielzeug, die Puppe, der Fetisch und auch die Seele in ihrer Abhängigkeit von einer einzigen signifikanten Kette, die ihrer Entsprechung im Wirklichen bedarf, bewertet werden. Das psychische Signifikat jedoch, das zweifellos immer reaktiviert werden kann, bleibt unendlich arm angesichts des

Reichtums, der Wucherung, der Gestaltung, die dieser Komplex gestattet.

An dieser Stelle werden also weitere Präzisierungen erforderlich; und wir wenden uns jetzt aufs neue dieser Unterscheidung zu, die Rilke mit solchem Nachdruck zwischen dem Schweigen, der Leere, der beunruhigenden Ambiguität der Puppe und den wohlwollenden Seelen jenes anderen Spielzeugs trifft, das sich offen anbietet, Spielaktivität aufzunehmen und fortzusetzen. Wenn wir diese Existenzweise, die für Rilke von einer weit größeren Allgemeinheit zu sein scheint, näher betrachten, werden wir zu einem anderen Typus von Interpretation geführt, der sogleich aber auch die Begriffe unseres Problems zu verwischen droht. Denn es ist klar, daß das Verhältnis zu diesen Seelen – wir beziehen uns hier auf die erste, auf die des Schaukelpferdes – vor allem den Wunsch betrifft: das Verlangen des Körpers, seine Gestualität, seine Verlängerung in und durch das Objekt, seine „*Verkoppelung*“ entsprechend der Ausdrucksweise von Deleuze und Guattari; und daß diese Beziehung, um hier weiterhin dieselbe Sprache zu verwenden, eine auf eine „*Wunschmaschine*“ bezogene „*Maschinenordnung*“ darstellt. Dieser Orientierungswechsel kann auf eine äußerst fruchtbare Weise genutzt werden, soweit die Welt des Spielzeugs der bevorzugte Ort solcher maschinellen Verkoppelungen zu sein scheint. Die so eröffnete Perspektive hat den unbestreitbaren Vorteil, jede intimistische Psychologie auszuschließen, die Notwendigkeit einer auf die Objektbeziehung gegründeten Logik zu problematisieren, das Mysterium der Tiefe an der Oberfläche, im Bereich der „*Intensitäten*“ auszubreiten. Ihre offensichtlichste Illustration erfährt sie in der greifbaren Verkoppelung des zeitgenössischen Kindes mit dem Flipper oder den Steuerknöpfen seines elektronischen Spielzeugs. In räumlichen und wiederholbaren Beziehungen enthüllt sich, was zum intimen Geheimnis gehörte, die affektive Intensität, die das Kind des 19. Jahrhunderts – metaphysisch gesprochen – im Unsichtbaren der Seele untergebracht hatte.

Die Topik der Seelenlokalisierung, das berühmte „*Wo?*“, „*Wo ist sie denn?*“ entspricht der Begrenzung des menschlichen Körpers auf seine organischen Funktionen, auf seinen Hautsack, wobei der ganze Psychismus einem Innen zugewiesen wird. Daher konnte sich die aufgrund einer solchen Zweiteilung befragte Puppe nur als „*leerer Sack*“ (Rilke) offenbaren, während doch andererseits so viele kindliche Projektionen sie in die körperlose Welt der Seele versetzten.

Wenn die deleuzianische Theorie den Körper als „*Immanenzfeld des Wunsches*“ behandelt, als „*Oberfläche der Verschiebung*“, der form-

losen „Intensitäten“, befreit sie ihn vom Organismus, dessen Gefangener er war – und dem er nur entkommen konnte, indem ihm eine Seele unterstellt wurde. Der „organlos“ gewordene Körper nimmt den Platz der Seele ein und rechtfertigt somit zugleich seinen Anspruch. Sie war tatsächlich keine einfache Illusion, keine Fiktion und kein Hirngespinnst: sie war fester Bestandteil eines „Kindheitsblocks“, Wunschfeld, Kreuzung von Kräften, die auf keine psychologische Aneignung rückführbar sind.

Der „organlose Körper“, eine Bezeichnung, die Artaud als Ausdruck seiner Revolte gegen die organischen Zwänge des Körpers erfunden hat, scheint uns diesmal den Begriff zu liefern, der das zu überwinden erlaubt, was man das „epistemologische Hindernis“ der Seele nennen könnte. Wir sind versucht zu sagen: das also war sie, die Seele! Vom Kind mit der Puppe zum Kind mit der Maschine erklärt, oder in einem buchstäblicheren Sinne, entfaltet der organlose Körper sie. Er entzaubert alle sogenannten magischen Fähigkeiten der Seele – und auch des Fetisches und des Übergangsobjekts – indem er sie in einer Karte „der Intensitäten“ auflöst.

Wenn wir mit dieser Interpretation auch nicht völlig zufrieden sind, so werden wir aber auch keine überzeugendere zur Erklärung anbieten können. Wir sind ganz im Gegenteil von ihrer Erklärungskraft überzeugt. Doch handelt es sich für uns nicht um ein in erster Linie epistemologisches Problem. Denn die Lösung eines Problems dieser Art läuft Gefahr, abermals zu einer Reduktion zu werden. Die Reduktion bestünde hier darin, mittels des Maschinellen und des organlosen Körpers einen Nominalismus der Seele zu suggerieren. Nun geht es aber in der beschwörenden Kraft ihres Namens um etwas ganz anderes.

Zunächst einmal ist es ratsam, die Sprache des Körpers nicht notwendigerweise für verständlicher als die der Seele zu halten, sondern am Begriff einer doppelten Sprache festzuhalten; eine doppelte Polarität, eine Bipolarisierung, die sich bald dem Körper, bald der Seele zuwendet, die leert oder anfüllt, verdichtet oder ausweitet, die ein „Flattern“ von einem zum anderen hervorruft.

„Die Seele ist eine Aktivität des Herzens“, schreibt Artaud⁸, dessen Lektüre uns zeigt, daß er die Sprache der Seele niemals aufgegeben hat, daß er zugleich den organischen Körper problematisiert, aus dem wir ganz und gar auszubrechen wünschen und gegen den sich das Kind mit seiner ganzen Lebenskraft auflehnt. Der Übergang von der Seele zum „organlosen“ Körper, der sich dem Kräftefeld, den Vibrationen des Seins öffnet, kann nur vollständig verstanden werden, wenn man sich ihn nicht als getrennt vom Übergang vom Körper zur Seele

vorstellt. Einzig die letztere kann das Überschreiten der dem Körper vom Organismus vorgeschriebenen Grenzen vollständig ausdrücken, insofern sie „das Unbegrenzte des Körpers“ ist, „das unergründliche Volumen des auf ewig unermessenen Seins“.⁹ Sobald man dieser Lektüre folgt, muß man sicherlich auch von einer Identität und einer Austauschbarkeit Körper-Seele sprechen, indes aber auch von einer unüberwindlichen Differenz, die eine Spannung, einen Kampf von der Seele zum Körper aufrechterhält: „Die Seele ist Körper und der Körper ist ebenso Seele, doch nicht in der begrenzten Welt des Körpers, sondern in der unbegrenzten Welt der Seele, die ihre Unendlichkeit nicht überschreitet, da sie ja diese ganze Unendlichkeit ist, die sich selbst stets überschreitet“.¹⁰

Obwohl eine solche Annäherung vielleicht nur aus Gründen der Zweckdienlichkeit zu geschehen und lediglich die Absicht einer einfachen Illustration, einer Montage zu verfolgen scheint, läßt sich doch leicht erkennen, daß einige Aussagen Artauds in *Les cahiers de Rodez* die „Puppen“ von Rilke passend kommentieren. Sie antworten insbesondere auf das Rätsel des Schnitts – durch das unsere Überlegungen zunächst unterbrochen wurden –, und zwar des Schnitts zwischen den beiden Seelenkategorien, die wir jetzt benennen können: die einen sind im organlosen Körper angeordnet und von der Ordnung des Wunsches abhängig, die anderen sind problematischer, jedoch die einzigen, die die Quelle einer existentiellen und metaphysischen Verunsicherung darstellen. Gerade weil sie nicht lokalisierbar sind, sind gerade sie es, die das Kind in dem festhalten, was Rilke anderswo „das Offene“ nennt. Die „Leere“ der Puppe kann nicht einfach als Mangel verstanden werden, sondern als diese Öffnungsmöglichkeit: die Puppe war „die erste, die uns jenes überlebensgroße Schweigen antat, das uns später immer wieder aus dem Raume anhauchte, wenn wir irgendwo an die Grenze unseres Daseins traten. Ihr gegenüber, da sie uns anstarrte, erfuhren wir zuerst (oder irr ich mich?) jenes Hohle im Gefühl, jene Herzpause, in der einer verginge, wenn ihn dann nicht die ganze, sanft weitergehende Natur, wie ein Lebloses, über Abgründe hinüberhübe“.¹¹

Wir scheinen hier den Beginn einer Seelendynamik (metaphysische Dynamik oder dynamische Metaphysik) auszumachen, die die Fragen nach dem Subjekt und dem Objekt, nach der Lokalisierung und nach dem einfachen Körper übersteigt. Die Seele, die Seelen sind nicht drinnen, sondern ringsherum, streifen umher, versuchen sich niederzulassen: „Die Seelen sind wie Flammen, sie kreisen im tiefsten Abgrund des Seins“, schreibt Artaud.¹² Die besondere Affinität der Seele zum Kind entstände dann darin, daß dieses die Seelen niemals für sich und auch nicht für seinen Körper behält. Im Verhältnis zum

begrenzten und gemessenen Körper sind sie die Maßlosigkeit. In den Schriften, die Artaud in Rodez den Seelen der toten kleinen Mädchen gewidmet hat, findet man den Satz „ihr meine Töchter die Seelen“.¹³ Bei Rilke: *„Ich habe kein Urteil darüber, was es ist, wenn ein kleines Mädchen stirbt und eine ihrer Puppen ... nicht von sich läßt, auch ganz zuletzt nicht, so daß das arme Ding, ordentlich dürr und welk von der heiß zehrenden Fieberhand, ins Ernste, Endgültige mit hineingerissen wird: ob dann ein bißchen Seele sich in ihm sammelt, neugierig, eine wirkliche Seele zu sehen?“*¹⁴

Die Seele sammelt sich, fügt zusammen. Um noch einen Ausdruck Artauds zu verwenden: sie ist „Träger“; was nicht bedeutet – obwohl der Träger etymologisch ein „*hupokeimenon*“ ist –, daß sie ein Subjekt sei und ebensowenig eine Substanz. Eher „metaphysischer“ Punkt, der in sich das Einfache und das Vielfältige vereinigt, sich ausbreitet oder zusammenzieht, sich in eine Flamme verwandelt, in einen Atem, in ein Kind, umherirrt oder sich nach ihren eigenen Regeln niederläßt.

Die der projizierten Innerlichkeit der Seele oder ihrer Resorption in eine Wunschmaschine zugewandte Aufmerksamkeit darf uns nicht von diesem ursprünglichen Phänomen (in einem dem Goetheschen „*Urphänomen*“¹⁵ analogen Verständnis) ablenken, dem der Seelenwanderung, ihres Transports, ihrer Metamorphosen.

Ständig entsteht oder verschwindet die Seele, sie ist das Gegenteil einer Dauerhaftigkeit und abhängig von Dispositiven, die sie einzufangen, sie sozusagen anschaulich zu machen vermögen. Rings um das Kind herum vermehren sich die Seelen in einer gewissermaßen „monadischen Konstellation“: „*Große mutige Seele des Schaukelpferdes*“, „*überzeugte Seele der Trambahn*“, „*einfältig gefällige Seele des Balls*, *Seele im Geruch der Dominosteine*, *unerschöpfliche Seele des Bilderbuchs*, *Seele der Schultasche*“, „*taube Trichterseele der braven kleinen Blechtrompete*“.¹⁶ Wenn die Puppe allein auf Antrieb aus dieser Art Spiele ausgeschlossen bleibt, bedeutet das, daß sie den zentralen, doch leeren Platz der Verteilung der Seelen einnimmt, stumme Zeugin und Garantin wenn nicht einer Stabilität, so doch wenigstens der Kontinuität einer offenen und verstreuten Erfahrung. Sie kann wie die Leibnizsche Monade, ohne das Sein oder die Wahrnehmung auszusetzen, von der Klarheit des Bewußtseins zur Sinnesbetäubung übergehen.

Die Monadologie, von der wir behaupten, daß sie die Kindheitskonstellation leitet, ist offensichtlich nur ein heterodoxer und heterokliter Leibnizismus; sie zielt vor allem auf die Beibehaltung der dreifachen Verbindung zwischen „geometrischen“, „physischen“,

„metaphysischen“ Punkten, wie ebenso der Perspektivierung des Universums, der Reziprozität der Gesichtspunkte. Leibniz: „*Jede Monade ist ein Spiegel des Universums gemäß seinem Standort.*“¹⁷

Man könnte in diesem Fall behaupten, daß es beim Kind einen spontanen Monadismus gibt, dessen Illustration nicht dort zu suchen ist, wo die Psychologie von einem „kindlichen Animismus“ spricht, auch nicht in einer anpassungsfähigen Übergangsfunktion, jedoch auch nicht auf der Seite einfacher mechanischer Wunschverkoppelungen.

Wenn es sich hier aber dennoch um den Wunsch handelt, sollte man diesen von der paradoxalen monadischen Abgeschlossenheit, die jede Monade das Unendliche einschließen läßt, und von der Wucherung der Seelen her betrachten. Barocke Weltbevölkerung, konstant, konstant barocke Einstellung zum Kind. Wenn die Kunstphilosophie des Barock, wie W. Benjamin es hinsichtlich des historischen Barock festgestellt hat, eine Monadologie darstellt, die das Universum mit auf dem Boden des Aberglaubens und der Ruinenwelt entstandenen Kreaturen, Seelen, Allegorien bevölkert, bahnt das Kind, selbst ein Seelenvolk, den Weg der Seele inmitten der Ruinen unserer Gegenwart. Es weiß natürlich nichts davon, und es benutzt Wege, auf denen die Seele meistens unkenntlich bleibt.

Als Beispiel wollen wir die reichhaltig belegte und überzeugende Studie von Cl. Gaignebet über „*Le folklore obscène de l'enfant*“ und ebenso die über „*Le Carnaval*“ heranziehen, die beide hauptsächlich den Riten und den Mythen der Zirkulation und der Regulation des „Atems“ gewidmet sind, d. h., gemäß der pneumatologischen Tradition, der Seelen in ihrer Odyssee nach dem Tod, in ihren kosmischen Verbindungen. Oder wie Heraklit es hier formuliert hat: „Der obere Weg und der untere Weg sind identisch“. Das Kind befindet sich in der obszönen Folklore seiner Lieder, seiner Spiele unmittelbar verbunden mit den Riten der Bannung der Seelen, zu deren Bewohner es sich unbewußt macht. „*Die Seele des Furzes*“ lebt in der Folklore des Wolfes, des Pferdes, im Spiel des „*Furzes in die Schnauze*“, im Umzug der „*soufflacus*“¹⁸ der Narren und der Kinder am Aschermittwoch. In ihrer kanonischen Form gehören diese Spiele sicherlich zu einer überwundenen Epoche, doch so manches Alltagsverhalten reicht aus, die Beständigkeit der verführerischen und „metaphysischen“ Macht „der Seele des Niedrigen“ zu erweisen.

Der Rückbezug auf eine anal-orale Polarität entsprechend den Maßen eines als konstituierend unterstellten organischen Körpers könnte an dieser Stelle doch leicht einen äußerst reichen Inhalt verdecken, der hingegen selbst das Maß des Körpers abgibt. Eine durchaus nicht reduktive Analyse wie die der obszönen Folklore, die

eine Mythologie und eine Kosmologie wie ebenfalls eine Pneumatologie mit dem Körper verbindet, zeigt die Wege und Umwege der kindlichen Seele.¹⁹

Wenn wir auf unsere durch ihren elektronischen Bildschirm absorbierten Zeitgenossen zurückkommen, vermeiden wir jegliche Gegenüberstellung des mit einer Seele begabten Kindes von einst mit dem, das seine Seele in und durch die Maschine verloren hat. Denn sie wird hier, sofern man sie nur irgend zu entdecken versteht, durchaus, aber eben auf barocke Weise gegenwärtig angetroffen. Und ebenso auf monadische Weise, wenn man anerkennt, daß die vom Kind manipulierte Maschine eher durch Ausscheidungen als durch die Erschütterung der Körper operiert und daß das, was auf einem Bildschirm erscheint, mehr noch Ausdruck von Zuständen als Wirkung einer wirksamen Ursache ist. Die Seele befindet sich am Schauplatz der Szenen eines Dramas, das sich dort entfaltet, wo die bedrohlichen Formen der Maulwürfe, der Drachen, der Roboter, der Fallschirmjäger-fressenden Alligatoren, der Meteoriten, der Außerirdischen, wo sämtliche Ausdrücke des Universums als wahrnehmbare Veränderungen der kindlichen Monade erscheinen – die man durchaus „fensterlos“ nennen kann, so sehr ist sie in ihr Spiel versunken. Die Seele ist kein Wind mehr, keine Flamme, sie ist kein Körper mehr: sie ist nichtsdestoweniger da, sie blitzt.

Wenn wir dieser Richtung folgen, müssen wir die Seele des zeitgenössischen Kindes, sagen wir: des „post-modernen“ – ohne vorschnell über die Permanenz des unteren Weges zu urteilen – als eine Seele auffassen, die – auf dem oberen Weg – Gefallen findet an den mit dem barocken Drama vergleichbaren Konflikten, als eine heroische Seele, als eine strategische Seele.

Diese beiden Qualifikationen sind nicht gleichwertig: die zweite führt eine berechnende Nuance ein, die der ersten fehlt. Wenn wir diese Qualitäten²⁰ und diesen Unterschied betrachten, werden wir vielleicht zusammenfassend besser auf die anfängliche Frage antworten können: „Wo ist die Seele?“ Jedenfalls wäre sie angemessener formuliert.

Die Verwandtschaft zwischen der Seele und dem Heroismus ist leicht feststellbar: sie ist durchaus beständig. Nicht durch Zufall ist die erste Seele, die in der Beschwörung Rilkes auftaucht, die „mutige“ des Schaukelpferdes: „*Auch wie rissest du einen, Schaukelpferdseele, hinaus und hinüber ins unaufhaltsam Heldische*“.²¹ Dieses Heldentum darf nicht als ein besonderer Fall begriffen werden, er ist kein episodischer Zustand der Seele wie andere auch, sondern ihre vorrangige Qualität, ihr Entwickler, ihr Stützpunkt, ihr Angelpunkt. Diese wesentliche

Beziehung geht unter dem Deckmantel eines spirituellen Hochgefühls und einer Beherrschung des der Seele entgegengesetzten Körpers in ein Heldentum über, das die pädagogische Tradition überhöht und in eine moralische Tugend verwandelt hat. D. h. diese Eigenschaft oder Kraft, die schon von sich aus die ganze Seele ist und die selbst Körper ist, doch in seiner „Unbegrenztheit“.

Um die Bedeutung des Heldischen wiederzufinden, muß man sie entweder in den Augenblicken der Erleuchtung Artauds suchen: „*Ihr meine Töchter, die Seelen, ihr seid alle Soldaten.*“²² Oder in den Kapiteln, die Fourier „*der Erziehung der Seele*“²³ gewidmet hat und in denen er in einer scheinbar pädagogischen Weise im Heroischen das Eigentümliche der Seele entdeckt. Die Seelenerziehung besteht darin, die Tugend und die Hingabe aufkommen zu lassen; doch sie beruht nicht auf der Verdrängung der mißliebigen fleischlichen (und das sind nicht die animistischen) Leidenschaften. Sie wird sich im Gegenteil nur dann als durchführbar erweisen, wenn sie die Neigungen (indem sie sie erforscht), seien sie nun ekelhaft (die zu „Schweinereien“) oder seien sie frivol (die, sich zu schmücken), wie ebenso die Leidenschaften einbezieht, die, obgleich animistische (Freundschaft, Ehrgeiz), dem Egoismus verhaftet bleiben. Während die „Hochschüler und Gymnasiasten“ sich leidenschaftlich den abstoßenden Arbeiten oder auch den kollektiven Verschönerungen widmen, entwickeln die Körperschaften der „kleinen Horden“ und der „kleinen Banden“ die Seele durch einen „*Heroismus der Ehre und der Freundschaft*“, der paradoxerweise auf dem enormen Aufschwung dessen beruht, was die klassische Pädagogik niederzuhalten sich müht. Der obere Weg unterscheidet sich nicht mehr vom unteren Weg, wenn erst einmal das Räderwerk der Übung der Leidenschaften in Bewegung gekommen ist. Der egoistische und schädliche Wunsch verändert sich oder besser: verlängert sich in sein heldisches Gegenteil; in das, was sein Gegenteil darstellte, wenn es nicht eben seine Bestimmung wäre: die Seele. Eine wünschende Seele kann es tatsächlich in Gegenwart der heroischen Seele nicht geben. Wer sich damit begnügt, die Sprache des Wunsches zu sprechen, spricht nicht oder noch nicht von Seele, wofern er nicht in ihr den Auslöser des Heldischen und den unauflöselichen Komplex erkennt, den er mit ihr bildet.²⁴

Alle Schwierigkeiten, in die die Dualismen geraten sind, vergehen angesichts einer so geregelten leidenschaftlichen Logik, die zwischen den beiden Polen einen fortlaufenden Wechsel einrichtet.

Man muß hinzufügen, daß die von Platon im „*Kratylos*“ vollzogene Annäherung zwischen „Heros“ und „Eros“ zweifellos die große abendländische Tradition der heldischen Essenz der Seele eröffnet.

G. Agamben zeigt in „*Stanze*“ – worauf wir uns hier erneut beziehen –, wie diese Tradition, die im mittelalterlichen Denken und in der Poesie der Renaissance vervollständigt und reinterpretiert wurde, zum Heroismus der Liebe führt. Helden des Rittertums – Fourier läßt sie in der Erziehung der Kindheit erscheinen und organisiert in „*Die neue Liebeswelt*“ um sie herum die zweite Form des sozialen Engagements – geflügelte Seelen, Dämonen, geflügelte Liebesgötter, Engel, kindliche Helden, Eros-Kind, kindliche Seelen bilden eher noch als eine semantische Kette eine begeisternde Runde, einer Serie allegorischer Figuren im Benjaminschen Sinn: d. h. sie öffnen gleichzeitig die himmlische Region und die Region der Hölle, lassen das Sichtbare mit dem Unsichtbaren aufblühen, bereiten die Erscheinung des Engels vor und inszenieren die Welt als endlose Spielfläche.

Allegorische Seele: diese Formulierung drückt also aus, daß der Körper eine Hieroglyphe oder ein Emblem der Seele ist; nicht ihr einfaches Zeichen und nicht ihr Symbol und erst recht nicht ihr Grab.

Einmal mehr klärt uns das Kind über dieses grenzenlose Rätsel auf, das außerhalb des Heldischen, das sie hervorbringt, keine Antwort erwartet. Kommen wir letztmalig auf Rilke zurück, um ein unterbrochenes Zitat zu vervollständigen: „... du Wellenbadschaukel des Knabenherzens, die die Spielzimmerluft aufregte, daß sie wie über den berühmten Schlachtfeldern der Erde sich überschlug, stolze, glaubwürdige, fast sichtbare Seele. Wie du die Mauern, die Fensterkreuze, die täglichen Horizonte zum Schwanken brachtest, als rüttelten schon die Stürme der Zukunft an diesen überaus vorläufigen Übereinkünften, die im Anstehn der Nachmittage etwas so Unüberwindliches annehmen konnten... Dann lagst du daneben, Puppe, und hattest nicht soviel Unschuld zu begreifen, daß dein heiliger Georg das Tier deiner Stumpfheit unter sich wiegte, den Drachen, der unsere flutendsten Gefühle in dir zur Masse werden ließ, zu einer perfiden, gleichgültigen Unzerbrechlichkeit.“²⁵

Es ist wohl der heldische Allegorismus, der der Erzeuger der Seele ist. Als Ort der heldischen Seele zieht die Allegorie die Puppe in das Spiel der Seele hinein; trotz ihrer Indifferenz – aber vielleicht genau deswegen.

Man wird diese Züge der heroischen Seele im zeitgenössischen Kind leicht wiederfinden. Wenn wir hinzufügen, daß sie überdies strategisch ist, dann nicht, um sie auf den Zustand einer berechnenden Intelligenz zu reduzieren, die es nur mit den Dingen oder mit den Zeichen der Dinge zu tun hat. Man muß die Strategie als den heldischen Zweikampf verstehen zwischen der Seele des Kindes und dem als nicht beherrschbar angenommenen Kalkül, eben zwischen

Zusammensetzbarem. In der geheimen Monadologie, die unser entfernter Gefährte im Handgemenge mit seinem elektronischen Spiel entwickelt, das ihn von der schwachsinnigen Welt der Erwachsenen isoliert, stellt diese heldische Strategie noch immer eine Antwort der Seele auf die Gleichgültigkeit und auf das Chaos dar.

Anmerkungen

- ¹ Montaigne: Von der Einsamkeit, S. 15.
- ² Jean Paul: Sämtliche Werke, Bd. XXIII, § 157.
- ³ Die Wahlbeziehung zwischen der Seele und dem Kind bildet das Thema des Romans von Balzac Louis Lambert. Das Thema wird auf drei Ebenen entfaltet: der der Liebesfreundschaft, des Heroismus in der feindlichen Umgebung des Internats und der Theoretisierung der Seele durch Louis Lambert, ihrer Kommunikationen und ihrer Fähigkeiten. Schwankend zwischen Swedenborg (angelischer Spiritualismus) und Mesmer (Magnetismus und elektrischer Materialismus) erdichtet Balzac eine Willenslehre, die den Geist materialisiert, indem sie die Materie spiritualisiert. Unabhängig von der Philosophie Balzacs verfügt eine solche Konzeption über eine besondere Affinität zur Kindheit, deren Grenze sie erweitert und deren Mächte sie vergrößert. Jedenfalls gehört sie zu einem „Kindheitsblock“. Sie widerstreitet den Lehrsätzen der Seele, die gleichzeitig vom Lehrkörper des Internats verabreicht werden. Louis Lambert erfindet die Seele als Instrument der Revolte und der Selbstbejahung neu.
- ⁴ R. M. Rilke: Puppen, S. 1071.
- ⁵ Ebd., S. 1070.
- ⁶ Giorgio Agamben: Stanze, S. 98-104.
- ⁷ R. M. Rilke: Puppen, S. 1070.
- ⁸ A. Artaud: Cahiers de Rodez, Bd. XVII.
- ⁹ Ebd.
- ¹⁰ Ebd., Bd. XI. In *L'âme et la danse* spricht P. Valéry vom Körper, der „verzweifelte Ausbrüche aus seiner Form“ unternimmt, der „in Geschwindigkeit und Wandel mit seiner Seele wetteifert“, von einem Körper, der in der Tänzerin „Flamme wird“. Dionysischer Aspekt des Sokrates in diesem Text Valérys.
- ¹¹ R. M. Rilke: Puppen, S. 1068-1069.
- ¹² A. Artaud, Bd. XVII.
- ¹³ Ebd.
- ¹⁴ R. M. Rilke: Puppen, S. 1072.
- ¹⁵ Original in deutsch (Anm. d. Übers.).
- ¹⁶ R. M. Rilke: Puppen, S. 1070-1071.
- ¹⁷ G. W. Leibniz: Monadologie, § 56.
- ¹⁸ Zur Kennzeichnung einer anal-oralen Polarität bilden die Autoren ein Oxymoron aus *souffle* (Atem) und *cul* (Arsch) (Anm. d. Übers.).

- 19 Man wird bei Kant einen Widerhall der Theorie der Winde (souffles) feststellen, eines Begriffs der Seele, die sich die oberen Wege und die unteren öffnen kann: „Der scharfsinnige *Hudibras* hätte uns allein das Rätsel auflösen können, denn nach seiner Meinung: wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobet, so kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt, geht er abwärts, so wird er durchaus ein F..., steigt er aber aufwärts, so ist es eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung.“ I. Kant: *Träume eines Geistersehers*, S. 959 ff. Unerwarteter skatologischer Humor Kants!
- 20 „Indessen müssen die Monaden gewisse Qualitäten haben; anderenfalls würden sie gar keine Wesen sein, die sind.“ G. W. Leibniz: *Monadologie*, § 8.
- 21 R. M. Rilke: Puppen, S. 1071.
- 22 A. Artaud, Bd. XVII.
- 23 Ch. Fourier: *Harmonie universelle*, Bd. V.
- 24 Der Heroismus der Seele und die Seele selbst haben ganz offensichtlich etwas mit dem Sublimen gemein, insofern sie jedes sinnliche Maß übersteigen und unrepräsentierbar sind. Doch muß das Sublime hier von einer „Sublimation“ unterschieden werden, die dann eine Ableitung des Interesses darstellte, die auf der Verdrängung des Körpers beruht. Das Sublime der Seele bleibt ein Gefühl des aus seinen Grenzen herausgestoßenen Körpers. Bei Fourier beruht die sublimale Hingabe auf dem größten Schwung der fleischlichen Leidenschaften (vgl. den sublimen Heroismus des sich jedem anbietenden „angelischen Paares“ in *Die neue Liebeswelt*).
- 25 R. M. Rilke: Puppen, S. 1071-1072.

Literatur

- Montaigne: Von der Einsamkeit. In: Montaigne in Auswahl. Hrsg. v. E. Meyer. Stuttgart 1905.
- R. M. Rilke: Puppen. Zu den Wachspuppen von Lotte Prizel. In: *Sämtliche Werke*, Band VI. Hrsg. v. Rilke-Archiv. Frankfurt 1966.
- G. W. Leibniz: *Monadologie*. Hrsg. v. H. Glockner. Stuttgart 1979.
- Platon: *Kratylos*. In: Platon, *Werke in acht Bänden*. Band 3. Hrsg. v. G. Eigler. Darmstadt 1974.
- I. Kant: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. In: Ders.: *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. v. W. Weischedel. Band 2. Darmstadt 1975.
- Ch. Fourier: *Aus der neuen Liebeswelt*. Berlin 1977.

Konrad Wünsche

Ludwigs Einschulung - eine pädagogische Unterhaltung¹

N: Am Abend kriegen die Kinder was erzählt, wenn sie müde sind vom langen Programm. Alle Welt hat sie belehrt, jetzt also ein bißchen Unterhaltung und Entspannung für die strapazierten Gemüther. Ich habe da so etwas wie eine kleine Geschichte.

A: Aha, mein Lieber, du nimmst den Witz vom „Biedermeier unseres Posthistoire“ wörtlich?

N: Jawohl, und hier sitzen richtig die Freunde beisammen: drei, nämlich ich, der Lehrer Wolfgang Niemeyer mit Anton und mit Berthold, meinen Kommilitonen von ehemals, die, zu akademischen Graden gelangt, sich dennoch gern bei mir einfinden.

A: Nun schieß schon los, Wolfgang, sogar Berthold ist bereit, ich jedenfalls bin es unbedingt, mit dir vom 100ten ins 1000ste zu geraten.

B: Ich keineswegs! Ich vermute, Wolfgang wird uns einen kleinen Helden auftischen, einen seiner Götterliebhaber, mit dessen Hilfe durchstößt er den Dschungel zufälliger Schulumstände. Hin zur Lebens-Wirklichkeit! Und wir, theorienblind, merken gar nicht, daß es sich links und rechts bloß um dünne, papierene Kulissen handelt, um gereinigte Schulbeobachtungen.

N: Oh nein, du solltest mich besser kennen! Wenn schon ein Märchen, dann doch eines, zu dem ich jede einzelne Situation selbst erlebt und notiert habe. Ja, Tag für Tag habe ich die Bewegungen dieses Ludwig, um den es geht verfolgt.

A: Ich glaube dir das. Berthold ahnt ja gar nicht, wer ein Rousseau du bist. „Beginne deinen Emile zu erforschen, denn du kennst ihn ganz bestimmt nicht, lasse ihn keinen Moment aus den Augen!“ Das hast du dir hinter die Ohren geschrieben.

N: Also: Die Geschichte von Ludwigs Einschulung.

Ich hatte Ludwig schon früher gesehen, lange vor Beginn seiner Schulzeit, an der Hand seiner Mutter oder seiner Schwester Ursel, die nahmen ihn zum Einkaufen mit. Seine Eltern und seine Geschwister kannte ich durch die Schule, Unterricht, Elternversammlung, und weil sie einige Zeit neben der Schule gewohnt haben, wo auch meine Wohnung war. Von seinem Vater wurde im Ort erzählt, er wäre als

Kind 1945 mit den letzten deutschen Truppen in die Gegend gekommen, elternlos. Bei einem Obstbauern wurde er aufgenommen. In den 50er Jahren nun zog ein Wanderzirkus durch, ein armer Familienbetrieb, Zirkusleute mit zwei Ponys und ein paar Rhesusaffen, die hatten eine Tochter. Und die blieb hier hängen, die Leute nannten sie „dat Apemensch“, das Affenmensch, wegen ihrer Herkunft, und sie blieb bei diesem Waisenjungen, der ein ganz passabler Kerl geworden war. Die beiden fingen an, Kinder zu kriegen, heirateten. Meiner Erinnerung nach hatten sie schließlich 7 Kinder, das jüngste war Ludwig, die vor ihm geborenen zwei starben als Säuglinge. Der Vater arbeitete auf einem Sägewerk, war fleißig, anständig, beliebt. Die Mutter, wegen ihrer zirkushaft naiven Art sich herauszuputzen und wegen ihrer völligen Unwissenheit, wurde belächelt. Sie konnte im Laden Wechselgeld nicht nachrechnen, und wenn sie ihren Kindern bei den Hausaufgaben half, Rechnen im ersten Schuljahr, $4 + 3 =$ usw., waren die immer sehr ordentlich geschrieben und fast immer falsch ausgerechnet.

Als Ludwig vielleicht vier Jahre alt war, zog die Familie an den Rand des Ortes, sie war auf Kirchenland durch eigene Arbeit und durch Hilfe von Kollegen des Vaters zu einem kleinen Haus gekommen. Dort blieb sie ganz unter sich. Ludwig wuchs auf, ohne den Kindergarten zu besuchen, obwohl der nur wenige Minuten von seinem Elternhaus entfernt lag. Nun, zwei Jahre später, mußte der 6jährige zum Schulbesuch angemeldet werden. In einem Klassenraum warteten die Mütter mit ihren Kindern, die Untersuchung fand nebenan im Lehrerzimmer statt. In der Klasse zogen sich die Kinder Pullover, Hemd, Kleid, Schuhe aus, wurden gewogen und gemessen. Mehr als ein Dutzend waren schon da, als Ludwig mit seiner Mutter eintraf. Ich sprach mit ihr, füllte eine Karteikarte aus, Ludwig reagierte auf kein Wort. Er stand an die Mutter gedrängt, um Schutz vor den anderen zu finden, aber auch um die Mutter zu hindern, daß sie ihm den Pullover auszieht. Er sollte zunächst an die Meßlatte gestellt werden, da fing er plötzlich an zu schreien, weinte, klammerte sich an die Brust seiner Mutter, eine andere Frau wollte der zu Hilfe kommen, Ludwig wehrte sich, als die ihn ausziehen wollten, trat um sich, trat nach der Fremden mit den Füßen und brüllte: Du Schwein!

Ludwigs Schreie, ich hatte solche bislang nicht gehört, er schrie wie am Spieß, ihm war Gewalt angetan worden, jetzt plötzlich ausgezogen zu werden, nackt: Er tobte wahnsinnig, wie wenn er Schmerz empfände, und Wut, außer sich, von Sinnen.

A: Dein Erzählen bringt wenig, wenn du damit lediglich zum Ausdruck bringen willst, daß es sich bei Ludwig um ein psychisch oder

sozial geschädigtes Kind handelt. Der Junge hatte Angst, vielleicht. Was er uns erleben läßt, ist ein Rausch, ein Todesschauer, eben Wahnsinn, eine Wahnsinnszene, und er hatte Erfolg damit.

B: Ich kann dir nur bedingt zustimmen, Anton, Pädagogik hat es stets mit dem beschädigten Menschen zu tun, davon gehe ich selbstverständlich aus und sehe es hier bestätigt. Die anderen Kinder sind nur geübter im Kaschieren ihrer Unkenntlichkeiten und Entstellungen. Warum sollen wir sagen: Ludwig ist krank – oder: er ist undiszipliniert, usf., denn „ist“ Ludwig denn schon?

A: Dann, Berthold, erkläre uns, welche höhere Instanzen nach deiner Meinung, welche Gottheiten, Feen oder Fakultäten geben dir Antwort auf die Frage: Wer soll aus diesem Kinde werden?

B: Ludwig selber wird der Gott sein und die Fakultät.

A: Sein Selbstkonzept?

B: Anton, laß die Witze. Es arbeitet an seiner Identität, sie wird gerade im Augenblick provoziert, ein fruchtbarer Augenblick, das Kind wird belastet und reagiert diffus aggressiv.

N: Wenn ich mir die Situation nochmal vorstelle, wie sie war, dann gibt es vielleicht einen Zusammenhang zwischen seinen Kleidern und ihm, der mir damals nicht aufgefallen ist. Natürlich hätte ich genauso Schwierigkeiten gehabt, mich in der Klasse einfach auszuziehen, obwohl ich die Lektion Identität doch leidlich gelernt habe.

A: Einen Augenblick bitte: erzählst du jetzt als Pädagoge oder als Psychologe oder als Mediziner oder als Jurist oder als was? Es handelt sich immerhin um die Einschulung Ludwigs, um einen Rechtsakt, zu welchem soeben ein medizinisches Gutachten erstellt werden soll: der Akt des Sichausziehens muß oder darf demnach gar nicht pädagogisch begründet werden.

B: Was Wolfgang da erzählte, zeigt eben hauptsächlich, wie hilflos ein Lehrer bei solchen Amtsvorgängen dabeisteht. Ihm bleibt ja wirklich nichts zu tun, als sich einen Kinder-Namen merken, den er nach und nach mit Inhalt füllen soll: N. N. Aber der Lehrer klagt, klagt mit dem Schüler und um den Schüler, er sucht die Erfahrungen dieses Ludwig, sucht dessen „Verhalten“, ich setze das in Anführungsstrichen, angesichts der Erfahrung der Einschulungsprozedur. Eine Szene von existenzieller Relevanz und entsprechend geringer Deutungschance, während der Jurist mit einem nackten Geburtsdatum und der Mediziner mit einer Anzahl cm und kg den entscheidenden Wenn-dann-Satz verkünden: er wird eingeschult. Und doch verlassen sich beide auf den Lehrer, daß er aus diesem N. N. einen Menschen macht, einen

vollwertigen, dem sie nach 12 oder wieviel Jahren ihr Placet geben können: du bist mündig.

A: Und du willst damit sagen, jetzt heißt es: Wolfgang produziere einen solchen Menschen!

B: Ja, Anton, und dies ohne Ironie.

N: Dann laßt mich weitererzählen: Ludwig hörte nicht auf zu toben, bis seine Mutter ihn unter den Augen der peinlich berührten Erwachsenen und ihrer Kinder, die sich zu schicken wußten, aus der Klasse trug. In einem kleinen Nebenzimmer dann, mit dem Arzt und der Mutter allein, ließ er sich, auf dem Arm der Mutter sitzend, abhocken, in den Hals schauen, auch Schuhe und Strümpfe ausziehen, messen, wiegen und die Füße untersuchen. Ergebnis: er ist bei knapper Körpergröße doch schulreif.

Meine ersten Kontakte zu Ludwig versuchte ich, als ihn seine Mutter in die Schule zum Unterricht brachte. Er klammerte sich wiederum an sie. Ich schlug ihr vor, mit in der Klasse zu bleiben, sie war einverstanden, setzte sich neben ihn, so daß er kein Kind als Nachbarn hatte. Alles, was die anderen seines Jahrgangs dann während der Stunde machten, Stifte herausnehmen, ein Blatt bemalen usw., tat zunächst sie für ihn. Ich nannte ihn nur ab und zu beim Namen und sah ihn an, er sah erst nach einigen Tagen auch mich an. Er tat nichts, als es neben seiner Mutter auszuhalten, während sich um die beiden herum der Unterricht abspielte; er hielt sich an ihr fest, immer wenigstens eine Hand an ihrer Brust, auf ihrem Bein, den Kopf an sie gedrückt. Am Ende der ersten Schulwoche traf ich ihn mit seinen Eltern auf einem Rummelplatz am Karussell. Ich unterhielt mich mit dem Vater und der Mutter und benützte die Gelegenheit, dem Ludwig übers Haar zu streichen, er zeigte keine Reaktion, stand steif, drehte sich aber später an ihrer Hand nach mir um.

In der Schule saß er täglich weiter mit der Mutter. Die fing an, sich ganz naiv wie ein Schulkind am Unterricht zu beteiligen, las, schrieb, rechnete mit. Sie malte, machte Schriftübungen, meldete sich, um Antworten zu geben, nicht nur an seiner statt, sondern für sich selber. Der Kleine saß dabei und faßte sie an. Kamen ich oder ein Mitschüler in seine Nähe, ließ er nicht auf sein Blatt oder in sein Buch schauen, verteidigte Papier, Tafel, Ranzen gegen unsere Berührung oder Einsichtnahme, indem er die Arme darüber verschränkte oder das Buch schnell wegschob. Ich sprach ihn nur gelegentlich an, mit Fragen, die er nicht zu beantworten brauchte: „Hast du schön gemalt?“ und dergleichen. Er ließ sich von der Mutter die Hand führen.

Ab der zweiten Woche, ständig an Mutters Seite, fing er an, die Unterrichtsvorgänge mit zu verfolgen. Er ging in ihrer Begleitung mit den anderen Kindern, wenn sie sich an den Wandtafeln verteilten, um dort mit Kreide nach Belieben zu schreiben oder zu malen. Wieder ein paar Tage später, als einmal viele nach vorn liefen, ging er zwischen ihnen her, lachte mit ihnen, lief, soweit die Mutter mitlief, ja, er fing an, mit ihr und den Mitschülern, wenn die sich zu Wort meldeten, *gemeinsam die Hand zu heben*.

A: Immerhin, er zeigt selbst auf.

N: Nein Anton, du hast mich mißverstanden, nur im szenischen Verband, gewissermaßen im Corps.

B: Anton sagt „selbst“, weil er es gern hätte. Nur was heißt da „selbst“? Wer sprach zu Ludwigs Hand: Erhebe dich! Oder wer gab es ihr ein? Alles liegt an der Redewendung, die man hier wählt. Wolfgang meinte dem Sinne nach: Ludwig fing an, mit ihr, der Mutter und den Mitschülern, wörtlich: „gemeinsam die Hand zu heben“. Ein anderer hätte vielleicht gesagt „sich am Unterricht zu beteiligen“, wieder ein anderer: „er machte seine Mutter und die Schulkinder nach und hob ihnen entsprechend die Hand“. Er hingegen hat uns erzählt, der Junge habe, wörtlich, „angefangen“, das heißt, von einem bestimmten Zeitpunkt an konnte man das an ihm beobachten, nämlich, daß er *gemeinsam die Hand hob*, und somit ging hier, sage ich, von einem Kollektiv an einen einzelnen die Weisung, besser: eine Bewegung des Kollektivs übertrug sich auf ihn, zog ihm die Hand nach oben „im szenischen Verband“, wie es hieß. Dies alles klingt nicht nach realisiertem Selbstkonzept, es klingt nach niemand, oder nach Noch-niemand. Dieses Ich ist zu schwach, handeln zu können.

A: Berthold, hättest du ihn gern nach seinem Selbstkonzept gefragt? „Was denkst du von dir selber, Ludwig?“ Antwort: „Ich bin ein Schulkind.“ Frage: „Und warum hast du eben aufgezeigt?“ Antwort: „Weil ich ein Schulkind bin.“

B: Du meinst, Anton, er probt die Schülerrolle?

A: Das Angebot an Nichterklärungen ist groß.

B: Anton, hältst du diesen Winzling für bereits Herr in seinem eigenen Haus?

A: Der Seele? Mir genügt, er will aufzeigen. Er will, Berthold.

B: Er kann also nicht nur nicht nicht-aufzeigen, denkst du, Anton, vielmehr er will aufzeigen.

A: Ja, so ist es. Er käme nie auf den Gedanken, zu sagen: Ich kann nicht aufzeigen. Jede Ausrede ist ihm fremd.

B: Trotzdem kann er nicht wirklich aufzeigen, wenn er aufgerufen würde, müßte er passen. Darum ist es die Aufgabe seines Lehrers, ihn handlungsfähig zu machen.

N: Laßt mich weitererzählen.

B: Aber dann werden wir den Fall nie klären!

A: Sollen wir das?

N: Nicht, ehe ich zu Ende erzählt habe. Also, ab der zweiten Schulbesuchswoche, immer die Mutter zur Seite, fing er an, die Unterrichtsvorgänge zu verfolgen.

B: Das hatten wir bereits. Und dabei frage ich mich wieder: Wer fing an?

N: Die Mutter, Berthold, sie machte ihm alles vor, er machte es mit, nicht nach. Kein Schatten, eher ein Zwilling. Die Mutter war die Schule, eine Schule, an die er sich anlehnen mochte. In ihrem Sich-hin-setzen und Auf-zeigen und Vor-zur-Tafel-gehen fühlte sie sich selber recht als Schulkind, ein nachgeholtes. Das Zirkusleben hatte ihr dies vorenthalten, jetzt durfte sie sich's genehmigen.

A: Berthold hat weitere Einwände gegen dein Erzählen. Oder?

B: Was Wolfgang berichtet, klingt nach Harmonie, nach Dyade, Symbiose.

A: Es klingt nach Pas de deux!

B: So harmlos ist das nicht, Anton. Nicht er geht, und folglich auch nicht aufrecht; nicht er redet, sie ist die Seele von dem, was du als Zirkushopserei ansiehst.

N: Mit welchen Worten sollte ich ihr das klarmachen, was für ihr Kind auf dem Spiel steht?

B: Eben, eben, sind wir selber denn uns darüber im Klaren? Hört einmal diese Geschichte: „Ein Kind wird geboren und lebt. Die Eltern begrüßen es mit ehrfürchtiger Freude.“

A: Ludwigs Eltern?

B: Jede Eltern könnten das sein. Das Kind wird gestillt und gepflegt, beginnt nach einigen Wochen zu lächeln, dann zu sitzen, zu kriechen, zu stehen, es läuft und lernt sprechen. So regelmäßig das alles geschieht, so ist es immer ein Wunder ...

A: Du zitierst einen Pädagogen?

B: „Ja, und daß es hier und jetzt wieder geschieht, auch an diesem Kinde, das darf als etwas Heiliges verstanden werden ... Wenn überhaupt noch etwas in unserem Dasein Platz hat, dem Heilsbedeutung zukommt. Dieses ehrfürchtige Gefühl und Wissen...“ und so weiter: „... Junge Eltern“, und jetzt kommt die Rede auf Ludwigs Eltern, „die ihr Kind als etwas Geheiligtetes aufnehmen, mögen wohl zaghaft werden, wenn ihnen völlig bewußt wird, welche Verantwortung auf ihnen liegt...“

A: Nämlich?

B: „Mußte man doch feststellen, daß Kinder, die in frühen Jahren ohne allen Umgang mit Menschen aufwachsen, die Sprache überhaupt nicht erlernen und in ihrem Geisteszustand, auch wenn sie normal oder hoch begabt sind, auf niedrigster Stufe stehen bleiben. Die Kunde von Kindern...“

A: Oh weh, Berthold: Die Kunde von Kindern, kümmerlich, krumm, glutäugig kriechend, klingt nach Richard Wagner.

B: „Die Kunde von Kindern, die als Säuglinge von Wölfen geraubt und bei den Tieren in der Wildnis als Wolfskinder aufgewachsen sind ... sie liefen behend auf allen Vieren, witterten und waren abgehärtet, konnten nicht aufrecht gehen und nicht sprechen ... Dieser Bericht bestätigt uns, daß der Mensch nur durch die Begegnung mit dem Menschen zu seiner Bestimmung gelangt ... Diese Sorge um die richtige Begegnung mit dem Aufwachsenden ist der Ursprung der Pädagogik, als der Kunst von der rechten Erziehung und Bildung.“

A: Ende des Zitats. Und mit dieser Gebärde soll sich Wolfgang an Ludwigs Mutter wenden: Schule oder Wolfskind! Erst hebt er das Kind in den Himmel, dann droht er, es fallen zu lassen: Mutter, deine Verantwortung! Aber ich habe den Eindruck, Wolfgang, du findest, da wäre vielleicht was dran an dieser Pädagogensage?

N: Ich meine, Berthold und der das geschrieben hat, die haben nicht Unrecht. Ein Kind muß sich erst entfalten. Schau Ludwig an: Zunächst, in den ersten zwei Wochen jedenfalls lehnt sich dieses Mutter-Schulkind in allem an, fügte sich den Bewegungen seiner Mutter ein, wie die sich mit den anderen als Schulkind betätigte. Nichts konnte ihm ein Wort herauslocken, hatte die Mutter eine Antwort gegeben, nickte er höchstens zustimmend mit dem Kopf. Allerdings eines Tages riskierte er doch plötzlich, selbst etwas zu sagen.

A: Und wie lauteten diese seine ersten Worte?

N: „Ist eigentlich nicht richtig“, sagte er, einfach so. Hinein in eine Diskussion über Strafen für Kinder. Wir beschäftigten uns mit dem großen Buchstaben O. Es gab dazu von mir eine Geschichte, wie ein kleiner Luftballon, das kleine o, von einem Kind soweit aufgeblasen wurde, großes O, bis er wegflog, woraufhin einer aus der Klasse vermutete, das Kind kriegte jetzt von seinem Vater eine geklebt. Darauf Ludwig: „ist eigentlich nicht richtig“.

B: Und dabei blieb's?

N: Nein. Eine Woche später sagte er wieder was, irgendeine überraschende Unmutsäußerung gegen seine Mutter, die ihm helfen wollte, ins Mathematikbuch um eine Anzahl von Elementen einer Menge eine geschlossene Linie zu ziehen. Er wollte das allein machen. Und am gleichen Tag noch, als ich nachsah, was er daheim geschrieben hätte, beschwerte er sich bei mir, das da hätte der Papa für ihn gemacht, er hatte nämlich bemerkt, daß die anderen nicht wie er Zeile für Zeile lang lauter u und i reihenweise stehen hatte, die ganze Seite voll. Auf sein Gespräch über seine Schreibseite ließ er sich nicht ein, nach seiner Beschwerde schwieg er. Wieder eine Woche. Die Kinder bastelten Tiere aus Kastanien, sie wurden mit abgebrochenen Streichhölzern aneinander gesteckt, mit Federn und Eicheln als Figuren verkleidet. Die Mutter führte ihm die Hand, er aber stieß die Hand zur Seite, wollte nichts mehr mit ihr zu tun haben; ging an den Nachbartisch zu Dietmar.

B: Jawohl, nun also doch: Die Mutter hat ihren Dienst getan, jetzt heißt es: Stirb und werde. Einen „sehr schmerzhaften und nie ohne Narben gelingenden Prozeß“ hat Adorno diese „Mechanismen der Identifikation und Ablösung“ genannt.

A: Was wörtlich hatte Ludwig zu seiner Mutter gesagt?

N: Er sagte: „Mit dich han ich nüs ze don“ – mit dir habe ich nichts zu tun.

A: Das freut dich, Berthold, was? Genau wie Jesus auf der Hochzeit Kanaa. Das Heilige entpuppt sich, die Larve stirbt. Sie verliert ihr Kind, er verliert die Mutter, die er hatte. Sozusagen. Hingegen ohne jede Methaphorik, dann nennen wir das Tod. Aber, was ist, wenn er sich wirklich als selbständig erweist und stirbt? Auf eigene Rechnung? Im weißen Sarg, wie es einem Engel gebührt. Gibt es bei uns das Recht des Kindes auf seinen Tod? Korczak forderte dieses Recht für die Kinder ein, und ich glaube, an dieser Frage entscheidet es sich.

B: Was, darin entdeckst du das Heilige im Kind, Anton, die unsterbliche Seele, oder was?

A: Du verstehst mich nicht, Berthold, weil für dich dieser Entfaltungsglaube bei allem Zynismus doch tief im Herzen sitzt. Euer pädagogischer Eros ist eben genau das Gegenteil einer „heißen, einsichtigen und ausgeglichenen Liebe der Mutter zu ihrem Kind.“ Korczak spricht davon, daß solche Liebe dem Kind „das Recht auf einen frühzeitigen Tod zugesteht, die Beendigung seines Lebenslaufs nicht nach sechzig Erdumdrehungen, sondern nach drei Frühlingen“; ein grausames Ansinnen gewiß angesichts von mütterlichen Kosten und Mühen eines Kindbetts, Ludwigs Mutter hatte das ja bereits zweimal erlebt, wie Wolfgang uns berichtete, zweimal vergebliche Unkosten, die Gesellschaft seufzt auf, doch Semmelweis sei Dank, der Fall tritt selten ein, daß die bereits ausgestreckte Hand der Pädagogik unversehens ins Leere greift. Jedenfalls gehört die Pädagogik zu jenen Institutionen, die aus ihrer Angst uns allen Angst einflößt vorm Kinder-Tod, indem sie die Kleinkinderexistenz zum bloßen Vorspiel des Menschseins, des eigentlichen erklärt, nein, nicht bloß erklärt, sogar dazu macht. Wolfgang, mein Freund, hat es in dir am Grabe von Ludwigs Geschwistern nicht geschrien: Außer Spesen nichts gewesen? Und als der Pastor murmelte: Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, ging's dir da nicht durch den Kopf, es sei widersinnig, dermaßen unentfaltet zu sterben, dieses Kind der Menschheit zu rauben, welcher du es doch erst richtig geben wolltest?

N: Wir könnten den Zynismusvorwurf hier ringsherumreichen. Für Ludwig war es ernst, zweimal Todesangst: bei der Untersuchung und jetzt im eigenen Trennungsentwurf.

B: Todesmut sollten wir das nennen.

N: Ja, nur die Heftigkeit seiner Redensarten, da steckte schon Angst drin, das habe ich gespürt.

B: Er sieht sich mit dem Unvertrauten konfrontiert. Diesmal freilich zeigt er, wie töricht solche Furcht ist, wie sie durchschaut werden kann, wie jemand Kraft aus dem Unvertrauten schöpfen kann, er lernt. „Den Tod aber konstatiere ich nicht“, hätte er mit Goethe seiner Mutter zurufen können.

A: Eine Lernkarriere scheint Berthold Surrogat für das Fortleben der Seele nach dem Tode.

B: Ja, die Todesniederkünfte, die wechselnden Bilder des Todes, ja, Abschied und Willkommen, Willkommen und Abschied, vier Geschwister Goethes waren im Säuglingsalter verstorben, und sein schier endloses Pubertieren bedeutete ein Überleben immer neuer Tode, von Schrecken, welche „die Seele erweitern.“

A: Ich bin mir bewußt, wie verbreitet dein Aberglaube ist, die Geburt des Selbst, die psychische Geburt erfolge separat von der Körpergeburt, gar phasenweise, sogar entscheidend von pädagogisch initiierten Wehen abhängig. Auch „Wehen“ heißt mehr als eine Metapher: Entweder Wehen, oder wie es moderne Didaktik mag, schmerzfreie Geburt der Seele. Die Kinder um Ludwig herum sprechen durchaus an auf die didaktischen Präparate unseres Freundes, der sich gewiß redlich bemühte, ihnen den Übergang so leicht wie möglich zu machen, sich nett ausziehen und vermessen zu lassen, ihre Mutter leicht zu vergessen und anderes mehr, wie man heute eben einschult, bis man vielleicht gerade dahinterkommt, die Kleinen sollten im Interesse ihrer Identität ein wenig auch die Erfahrung der Trennung gewährt bekommen.

N: Ich weiß nicht, ob das richtig war, aber ich habe Ludwig nie auf seine von ihm vollzogene Selbständigkeitsschritte extra hingewiesen. Ich sprach überhaupt immer noch relativ wenig mit ihm oder auf ihn ein. Ich war unsicher, wie ich mich ausdrücken sollte; er sollte ja von sich aus reden, frei, nicht mir irgendwelche Antworten geben. Bloßes Antworten hätte ich für eine Art Schweigen gehalten. Und tatsächlich, wenn Ludwig im Unterricht sprach, dann weil es ihn dazu drängte: er schimpfte vor sich hin, sagte zu irgendwas „ja“ oder „nee“, redete gewissermaßen spaßeshalber den anderen etwas nach oder rief im Chor mit den anderen. Vor allem schimpfte er viel, zumal gegen seine Mutter.

A: Ludwigs magische Formeln. Jemand ist schuld, ihm ist allerhand angetan worden, sein ganzer Zustand kränkt ihn, die Mutter ist schuld, denn wenn die Mutter schuld ist, braucht er sie nicht mehr, also will er, sie sei schuld, und „welche Seele sündigt, die soll sterben“.

B: Anton will uns weismachen, der Ludwig sei ein Muster an archaischem Empfinden. Nein, wenn man Ludwigs Schimpferei nur ein wenig anders beschreibt, wird daraus ein Selbstgespräch, das sich den Weg ins Freie sucht. Er hat Tag für Tag seine Unzulänglichkeit erlebt, eine Fülle von Notizen dazu liegt in ihm vor, er liest dieses Tagebuch in seinem Kopf und sieht, daß es lauter schlechte Nachrichten sind für ihn. Er müßte Nachrichten für andere daraus machen, was in seinem Kopf ist, den anderen mitteilen, sehen, daß er von denen verstanden wird, dann hätten wir einen neuen, sich selbst schaffenden Ludwig.

A: Der wirkliche Ludwig sieht anders aus. Die Verinnerlichung seines Schulversagens, um das mal so zu nennen, geschieht hier jemandem, der alle diese wunderbaren Kindheitserlebnisse in sich aufgehäuft hat, die deine pädagogische Autorität vorhin uns zitierte, mit Recht.

Ludwig ist doch keine Anton-Reiser-Konstruktion ständig wachsender depressiver Innerlichkeit: „Von Reiser konnte man sagen, daß er von der Wiege an unterdrückt war“, du erinnerst dich.

B: Zugestanden. Aber erinnere du dich, wie gerade Reisers größte Not darin bestand, daß es immer wieder war, „als ob ihm die Worte im Munde erstarben“, bis er eines Tages die Freude empfinden durfte, „daß es ihm gelungen war, durch die Sprache ein lebhaftes Bild von seinem Zustande zu entwerfen“, und wie er schließlich eines Tages Mut faßt, seine Gefühle veröffentlichen zu wollen. Sein Freund Marquard lag im Sterben und Anton Reiser versetzte sich, indem er diese Nachricht ausphantasierte, in einen Zustand der Betrübnis, um daraufhin ein Gedicht machen zu können: die schiere Heuchelei. Bald darauf aber ertrank jemand plötzlich, als Reiser selber gerade dort im Fluß baden wollte, er sah den Körper des jungen Mannes herausziehen: ein ergreifend glaubwürdiges Gedicht kommt heraus, ich wollte natürlich sagen: gelingt ihm darauf hin, authentisch, voll Wahrheit im Ausdruck.

N: Jetzt erkläre noch, was deine Erklärung eben mit meiner verbindet.

B: „Dieses Gedicht floß ihm gleichsam aus seiner Seele“ heißt es. Das ist es, was man einen freien authentischen Text nennt, nicht Kreativitätsschwärmerei, sondern der innerliche Ernstfall.

A: Berthold, du möchtest, daß sich ein Schüler verbürgt für das, was er sagt?

B: Gewiß, ich meine, ein auf seine Echtheit und Gültigkeit geprüfter Text bringt mich zu mir selber, der spricht mich los, und ich kann neu leben. Oder, wenn dir das zu geschwollen klingt: es geht nicht ohne die Artikulation von Primärerfahrung.

A: Was geht nicht?

B: Die Identitätsbildung. Und dies ist genau Ludwigs Fall. Er muß lernen, sich auf sein Bewußtsein zu verlassen, aber das kann er nur, wenn er gut begründet redet. Und ich sage dir: eher gibt es diesen Menschen nicht.

A: Du möchtest ihn reduzieren auf schlüssiges Denken, auf Kombinationen und Konstruktionen von Ursachen und Wirkungen. Dann halte dich lieber an Anton Reiser, dem hatten sie schon das Rückgrat gebrochen, ehe er in der Wiege lag. Kein Wunder, daß er ewig unsicher war, trotz aller Lyrikkrücken.

N: Liebe Freunde, ich komme mit euren Einwürfen nicht ganz zurecht. Ich sehe nicht klar, wer hier welche oder wessen Meinung

vertritt, vielleicht sollte ich sogar besser sagen: wer hier welchen Glauben hat. Und außerdem kriege ich ein zunehmend schlechtes Gewissen, wegen meiner offenbar mangelhaften Angebote an Ludwig, sich auszusprechen; da denk ich die ganze Zeit: Mein Gott, warum habe ich nicht Freinet-Pädagogik betrieben! Was für Geschichten von dem Jungen könnte ich erzählen!

A: Du fragst nach unserem Credo, und ich bin der letzte, der eine solche Frage für deplaziert hielte. Machen wir es kurz, es wird sich ohnehin erst noch zeigen, ob das, was ich jetzt als Vermutung äußere, über Berthold und mich, der Fall ist oder besser verschwiegen würde. Also ich: Die Dinge ruhen in sich selber, und auch wir lassen uns in unserer Wirklichkeit nieder und sind nicht zu rechtfertigen, wir atmen den Atem Gottes von Anfang an oder nie. Hingegen Berthold: Alles muß erst noch offenbar werden und der Mensch wird offenbar im Gericht durch seine Beichte.

B: Ich und beichten! Das ist mal wieder einer von deinen Scherzen. Übrigens, kennst du die Anekdote „Wer den Tod fürchtet, soll...“ aus dem Leben Tolstois? Nein? Turgenjew und andere Leute waren zu Gast auf Jasnaja Poljana. Man hatte zu Abend gegessen. Alt und Jung saßen um den großen Tisch, das allgemeine Gespräch kam auf den Tod. Nach einiger Zeit sagte Turgenjew plötzlich: „Wer den Tod fürchtet, soll die Hand heben!“, indem reckte er den Arm. Er sah sich um, nur seine Hand war erhoben. Die Kinder und Nichten und Neffen Tolstois, lauter Leute um die Zwanzig, rührten sich nicht. „Wie ich sehe, bin ich der einzige“, meinte Turgenjew traurig. Nun hob Tolstoi die Hand. „Auch ich fürchte den Tod“, sagte er. Da rief eine uralte Tante der Familie: „Ich und sterben?“ Alle lachten und das Thema wurde gewechselt. Siehst du, und wenn du mich plötzlich fragst, ob ich und mein eigenes Kind, unterstellt ich hätte eines, vom Atem Gottes oder sonst was beseelt sei, ob mein Kind so etwas wie eine Seele habe, dann sage ich dir, – nun gut, ich zögere, aber trotzdem ich sage: „Seele? Atem Gottes? Mündig sollten wir werden, unser Schicksal in die eigenen Hände nehmen können.“

A: Du meinst: in den eigenen Mund!

B: Du weißt wie ich: mündig ist, wer für sich selbst sprechen kann. Dieser Ludwig aus unserer Geschichte braucht seine eigene Sprache. Deren eigene Inhalte – in eigenen Situationen des eigenen Lebens; ohne sie gibt es für ihn weder eigene Situationen noch ein eigenes Leben. Was rede ich da, gerade dieses „eigen“ ist dir verdächtig. Trotzdem, Wolfgang ermißt die Tragweite dieses Begriffs Mündigkeit völlig richtig, wenn er nach Angeboten für Ludwig sucht, sich auszusprechen. Er betätigt sich dann als Pädagoge, gerade wenn er seinem

Schüler einen Rechtstitel verschaffen will, „munt“ ist ein alter Rechtsbegriff, bedeutet „Zurechenbarkeit“, in „Vormund“ oder „Mündel“ ist das noch enthalten. Man kann nicht Mündel und Vormund zugleich sein, oder?

A: Und was geschieht, wenn er nicht mehr als Lesen und Schreiben und Kopfrechnen lernt? Und wenn auch das nicht, Wolfgang?

N: Dann bleibt er unmündig.

A: Dann droht ihm Entmündigung? Damit haben wir freilich, Berthold, die Frage wieder: unter welchen Bedingungen darf ich als Repräsentant von Menschheit gelten. Es gab früher einmal den Begriff: bürgerlicher Tod. Das wärs doch dann, was Ludwig bevorstünde.

B: Du fragst, Anton: wann wird mir eine private Sphäre zugebilligt, das Recht, über Liebe und Freundschaft, Arbeit und Gesundheit, wann darf ich, was mich betrifft, selber entscheiden?

A: Nach deiner Theorie, Berthold, erst, wenn ich die private Erlebnissphäre als Eigentumssphäre jederzeit, unbedingt aber bis Schulabluß, nachweisen kann. Gewissermaßen urheberrechtlich.

B: Ludwig ist gerade sechs Jahre alt. Sein Fall ist nicht aussichtslos, seine Selbstbewegungsfähigkeit erlebt er bereits, eigenen Willen zeigt er in Ansätzen, er kann der Mutter davonlaufen zum Nachbartisch, er kann sogar beurteilen, ob das, was der Papa gemacht hat, das war, was die anderen Schüler gemacht haben. Du siehst, daß Wolfgang pädagogisch viele Ansatzpunkte hat.

N: Die hatte ich schon, doch eine geradlinige Weiterentwicklung gab es bei Ludwig allerdings nicht, wie ihr hören werdet.

A: Dann laß hören.

N: Eines Tages, ich weiß nicht mehr weshalb, brachte ihn morgens statt der Mutter sein Vater zur Schule. Der stellte ihn nach ein paar Minuten sozusagen auf dem Schulplatz ab und ging weg, während die Mutter ihn stets bis Unterrichtsbeginn an der Hand gehalten hatte. Dermaßen nun abgestellt tat Ludwig sich mit Dietmar zusammen. Anderentags brachte ihn wieder die Mutter, kam wohl auch mit hinein in die Klasse, beteiligte sich aber nur noch wenig am Unterricht, Ludwig sah Dietmar als seinen neuen Nachbarn an. Es dauerte noch fast zwei Wochen, bis die Mutter sich entschloß, ganz aus dem Unterricht wegzubleiben. Auf einem Klassenfoto, das damals ein Fotograf von uns machte, sitzen Dietmar und Ludwig nebeneinander. Dietmar suchte Ludwig zu bemuttern, schenkte ihm Frühstück, manchmal Süßigkeiten, oder etwas, das er gefunden hatte. Ludwig

kriegte eine neue Beziehung zur Schule. Manchmal kam er nach dem Unterricht direkt wieder zurück, stolz, das hier war nunmehr sein Gebiet, wo er etwas zu bestellen hatte, und wo man ihn aufgenommen hatte. Mit ausgebreiteten Armen ging er am Morgen auf mich zu. In der Stunde ließ er sich von Dietmar oder von mir helfen, ließ sich die Hand führen, fragen, was ihm schwer war. Auf Hilfen blieb er angewiesen. Jedenfalls, wenn man seine Schulleistungen mit denen der übrigen Kinder verglich, lag er weit zurück. Immerhin, sagte ich mir, er ist schulfähig geworden, von der Mutter weg orientiert er sich hier in der Welt, obwohl ihm die Ziele der Schule gewiß fremd oder geheimnisvoll, gar gefährlich vorkommen müssen.

Das Den-Arm-heben, Umhergehen, Mit-schreien, Mit-sprechen, die Liturgie des Lehrens und Lernens, damit stimmte er voll überein. Ich sagte mir, er hat gelernt, ein Schulkind zu sein. Ja, er konnte mit-sprechen, wenn eine Arbeit oder ein Spiel für mehrere organisiert war, verhielt er sich ganz nach der Regel. „Meister, wir wollen Arbeit haben,“ rief er, zeigte sein Gewerbe und lief rechtzeitig los. Nun haben wir für die Kinder ein Spielzimmer in der Schule. Was gibt es da? Kisten und Polster, Klötze, Puppen, Zeug zum Verkleiden, Brettspiele, Musikgeräte, alles zum Aussuchen, für jedes Kind genug, sie können da ganz nach Laune für sich allein was machen, rasch von Einfall zu Einfall übergehen, für sich lesen, oder sich vor einem kleinen Publikum mit Kasperlepuppen produzieren. Ludwig saß hilflos dort, verstockt, dies alles mißbilligend, ich weiß nicht. Endlich Schulkind, hockte er im Spielzimmer, einem mit den Zeichen neuer identitätsbildender, kommunikativer Didaktik ausgestatteten Raum. Ich sah diese von mir bereitete Situation, wie sie ihm aberlangte, sich jetzt auf den Weg zu sich selbst zu machen und die Spur seiner Aktivität sich zu schaffen, daß sie ihm beweisen würde, täglich, das sei er in seiner Spur. Aber der unglückliche Ludwig hatte doch gerade an der Tafel mit der Kreide in Buchstabenparallelbewegungen sich zwischen die O und i der anderen eingeordnet. Ich meinte zuerst, das wäre bloß das Unvertraute, wie ihr das vorhin beschrieben habt, aber es konnte natürlich ebenso der Lerninhalt sein.

A: Oh, Lehrer du und du, Berthold, gläubiger Einzelner, wie euer Schüler da verharrt an der Tür zum Allerheiligsten eurer Didaktik, erinnert er mich an jene Menschen in Komenskys „Labyrinth“, die aus einem finsternen Tor am Rande der Welt hervorgekrochen kommen, „ohne zu wissen woher, ohne sich selbst zu kennen noch zu wissen, daß sie Menschen sind; darum ist Finsternis um sie gebreitet, man hört nichts als ein wenig Wimmern und Weinen“. Doch wenn sie eine bestimmte Gasse betreten, beginnt es allmählich in ihnen zu dämmern, ein Licht geht ihnen auf. Freilich werden manche sogleich

wieder in Betrübnis fallen, wenn ihnen ein schlechtes Los für den weiteren Weg zuteil wird, der Didaktiker indessen erhält vom Gebieter des Schicksals einen eigens für ihn handgeschriebenen Zettel mit dem Auftrag: „Spekulare!“ Dies ist ihm das absolut glückliche Los: trifft selbst deine Wahl! Nun, hier habt ihr euer Verfahren in Bezug auf Ludwig: ein Herr des Schicksals ernennt den nächsten zum Herrn seines Schicksals. So ist die Schule noch immer fleißig beschäftigt, das Individuum als einzige gesellschaftliche Realität zu kreieren.

B: Du verführst mich und erschreckst mich mit einem Gefühl von Einsamkeit, das aus deiner Komensky-Erzählung sich anschleicht. Du hast ja gleich zu Beginn auf Ludwigs freiem Willen bestanden. Aber nun, wo Ludwig darauf insistiert, der Nicht-mit-spielende zu sein, da traue ich mich zu behaupten, dies sei jetzt ein erster Ansatz zur eigenen Entscheidung. Er kann sie bloß noch nicht rechtfertigen. Wenn er da an der Tür Auskunft gäbe über sich, dann würde er selber sehen, daß er verantwortlich für das ist, was er sagt, und für das, was ihm in den Sinn kommt, und für das, was er als Begründung anführt. Spielt er lediglich nicht mit, dann hat ihn zwar das didaktische Spielzeug irgendwie dazugebracht, als Nicht-mit-spielender für sich zu bleiben und somit Individuum sein zu wollen, freilich erst mit dem ausdrücklichen Bekenntnis dazu bewiese er sich als mündig.

N: Jetzt wird mir auch klar, wenn ich zurückdenke an Ludwigs Widerstandsrausch bei der ärztlichen Untersuchung, da zeigte er ja viel stärker als seine Mitschüler, was allen geschah, denen genauso, die durch ihre Erziehung bereits darauf vorbereitet waren. Hier das Gleiche. Das sind jetzt wieder solche Wehen einer Geburt, einer Trennung, nicht wahr, eine Grenze zieht er gegenüber den anderen.

A: Es hilft euch kaum, schlaumeierisch den Leugner des Glaubens als seinen Kronzeugen zu benennen, gerade weil er hartnäckig leugnet. Hier ist nicht sein freier Wille gefragt. Für Unterschichtskinder, um einmal in diesem Jargon zu reden, liegen die Bildungsziele genau in der Erfüllung bürgerlicher Normen wie für den Nachwuchs höherer Schichten. Ihr tut so, du, Berthold, jedenfalls tust so, als ob diese sogenannten mündig machenden Begründungen des Handelns nichts seien als Informationen dieses Ludwig über die Ursachen seines Tuns, eventuell verzerrte Informationen, aber Informationen. In Wirklichkeit reagiert er auf ein Kommando: Mund auf, sagt der Lehrer, denn dem Lehrer, wie unsereinem überhaupt, wird unheimlich vor der stummen Natur. Und wenn Ludwig schlau ist, antwortet er, und zwar das, was verlangt wird, die Parole der menschlichen Heerscharen: etwas persönlich Ausdrucksvolles. Somit hat der Lehrer, was er

braucht, um ein rechter Lehrer zu sein: den Auftritt seines Schülers als Subjekt.

B: Unsere Bildungspolitik muß, will sie unsere Kultur nicht total ignorieren, Individuation und Emanzipation als das A und O jeder Erziehung, jedes Unterrichts verlangen, darin sind sich alle Parteien einig.

A: Ach so, nach Artikel 2 des Grundgesetzes der BRD hat jeder „das Recht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit“, hat er damit auch die Pflicht?

N: Wer sollte das beim Einzelnen einklagen?

A: Die Schule, Wolfgang. Du vertrittst sie und lieferst die Urteilsbegründung.

B: Anton, magst du den Ludwig von vornherein zum Neger erklären?

A: Auch für den Neger Ludwig hat unsere Gesellschaft durch spezielle Institutionen des Schulwesens bereits gesorgt. Man wird doch die Menschheit im Denken europäischen Zuschnitts nicht schänden, indem man sie in einem Neger ehrt! In einem Neger gleich welcher Farbe.

B: Die Schule, ein kolonialistisches System. Den Vorwurf kenne ich und nehme ihn ernst, gerade weil ich auf individuelle Lernerfahrung setze.

A: Der Glaube, den du damit unter deinen Schülern zu verbreiten suchst: Sprechen macht subtil und was schweigt, vermehrt sich als Herde, dieser Glaube macht dich blind gegenüber „einer Unterdrückung, welche sonst die Kirche autorisiert, und der jetzt die Philosophie ihren Namen leiht“. So ähnlich Schiller. Oder, wie Durkheim es an den laisierten französischen Schulen zu Beginn unseres Jahrhunderts feststellte: sie sind eingerichtet zur Bekehrung nicht anders als die Palastschulen Karls des Großen. Die Pädagogik sucht, in die Tiefen der Seelen hinabzusteigen, um im Kind „einen inneren und tiefen Zustand herzustellen, eine Art Polarität der Seele, die sie für das ganze Leben in eine Richtung lenkt“. Nämlich, bei Strafe wenigstens eines schlechten Gewissens, als Individuum zu leben.

B: Zugegeben, wir erlauben uns gerade in der modernen Pädagogik eine fatale Gleichsetzung von privater Erlebnis- und Eigentums-sphäre, wie gesagt, die Kinder haben sich durch private Erfahrungshintergründe auszuweisen, um als Identitäten anerkannt zu werden, ihre Innenwelt wird zum Reservat, zum Schlafzimmer für Ödipales, Narzißtisches, Numinoses. Nur...

A: Nur, darf ich deinen Satz fortführen, nur einer, ein Wolfgang Niemeyer ist, der ins Verborgene schaut, Jüngstes Gericht, der den Alltag ans Licht holt, Mund auf, mein liebes Kind, Identität und Unterricht. Auf die Art spielt die Pädagogik noch immer und begeisterter denn je das Stück: Gott und deine arme Seele.

B: Und mit diesem Schluß, glaubst du, sei dir der Nachweis gelungen, daß ich eine Beicht-Pädagogik vertrete im Unterschied zu deiner menschenfreundlichen Alle-Kinder-Gottes-haben-Flügel-Schule.

A: Ludwig kann sich offenbar weder der einen noch der anderen anbequemen. Den Steckbaukästen, Puppenhäusern, Buchstaben und Zahlenrätseln, denen unterwirft er sich nicht, er ist darauf nicht neugierig.

N: Ich habe ihm eine Vorschulmappe in die Hand gedrückt, denn ich dachte: er muß unbedingt die elementarsten Voraussetzungen fürs Lernen, Leseübungen, Mathematikvorübungen usw. ganz alleine erfüllen können, wobei ich davon ausging, er käme nicht drumherum, das erste Schuljahr zu wiederholen.

B: Du machtest ihm damit das Angebot, wie die anderen zu werden, genau dies schien dir in ihm angelegt, und du zeigtest ihm gleichzeitig den Weg zu sich selber.

N: Was Berthold da sagt, erinnert mich an jene alten Seminare zum Thema Bildung. Und das ist schon klar, wenn ich einen Schüler mit meiner Beobachtung verfolge, dann nur, damit ich Ausschau halte nach Möglichkeiten für ihn, sich zu bilden, letztlich, damit ich seine Bildung nicht hindere. Freilich bedeutet das, daß er schon immer an sich etwas Gebildetes gehabt hat. Ja, ich hatte an Ludwig ein merkwürdiges Talent entdeckt, mit Erstaunen, ich werde noch davon zu erzählen haben. Und wäre er gestorben wie seine Geschwister, hätten er und ich nie gewußt, wer er war. Und trotzdem wäre er der gewesen, denn meine Entdeckung hat ihm und meiner Zuneigung zu ihm nicht das Geringste hinzugefügt.

A: Haben wir bisher ihn und deine Geschichte einem Verhör unterzogen, dich überprüft? Nicht wahr, wir haben vermieden, uns in die Ludwig-Geschichte hineinsinken zu lassen.

B: Zeig ihn uns nochmal, und wir versprechen dir, uns keine Abschweifungen zu erlauben.

N: Gut. Ludwig versuchte es also redlich mit der Vorschulmappe, ließ sich freilich gern betreuen, besonders von Uta, einem Mädchen mit langen blonden Haaren, das er gern streichelte, was sie wiederum lächelnd gestattete; Ludwig klein und rund, Uta groß und schmal. Ihr

nun brachte er eines Tages einen riesigen Wiesenchampignon mit, ein makellostes weißes Exemplar von einer Viehweide aufgelesen. Er schenkte ihn ihr, das heißt, er brachte ihn an, ging zu mir und sagte: „Der ist für die Uta.“

A: Da interveniert er ja eigentlich ganz schön, oder ist deine Schule sonst öfters schon Umschlagplatz für den Austausch unter Schülern?

N: Nicht, daß ich wüßte, ich kenne das nur aus der Literatur, die Schülerkultur, das Klassenzimmer als Treffpunkt, Markt und so.

B: Irgendwie bringt er den Pilz auch in den Unterricht ein, zuerst jedenfalls stellt er ihn dem Lehrer vor.

N: Das Thema Pilz habe ich sofort aufgegriffen. Der Champignon wurde ausgestellt, mit Utas Zustimmung natürlich, in einer Vitrine neben älteren Fundstücken, das ganze Ereignis war dann mit Ludwig als Helden ein Text für die Sachkundemappe. Durch die Ausstellung hatte sich seine Tat ein ziemliches Publikum geschaffen.

B: Er erlebte, wie er für sich was findet, aufhebt. Und er läßt dieses Ding für sich sprechen.

A: Und durch eben dieses Ding, Wolfgang, wurde er schwerer erreichbar für deine pädagogischen Besserungsversuche.

N: Wahrhaftig, er umgab sich mit Dingen. Seinem Champignon ließ er einen Riesenbowist folgen; anderentags trug er auf dem Arm eines seiner Kaninchen von daheim zur Schule. Manche Kinder folgten seinem Beispiel, den ganzen Sommer über wurden nun ab und zu Tiere in der Klasse einquartiert: Meerschweinchen, Goldhamster, Kaninchen, eine Schildkröte, dazu hatte Ludwig den Anfang gemacht.

A: Jemand hatte ihn verstanden, beziehungsweise, etwas hatte ihn verständlich gemacht, das muß er bemerkt haben.

N: Für die Tiere brauchten wir Unterkünfte, also wurden aus Kartons und Kisten kleine Ställe gebaut, so daß wir in zwei nebeneinander liegenden Klassen eine richtige Menagerie zusammenkriegten. Wie Anton eben sagte: Wir empfangen aus seiner Hand die Aufforderung, in die Zimmer eine Reihe Holzgestelle zu bauen, Kinder taten sich zusammen und besorgten das Material und nach und nach wollten natürlich auch die Schüler alle mal für die Tiere sorgen, oder die aus anderen Klassen wollten sie wenigstens besichtigen. Über seine Kaninchen wachte Ludwig selber. Eines Tages überredete eine Kollegin ihn, doch mal alleine mit einem seiner Tiere auf dem Arm von Klasse zu Klasse zu gehen, es zu zeigen und streicheln zu lassen. Zeigen ja, aber streicheln lassen, das wollte er nicht, nur Uta durfte das. Er machte seine Hände wie eine Schale und Uta setzte ihm das

Kaninchen hinein, dann brach er auf zu dem Besichtigungsgang. Als er zurück war, unterm Beifall der anderen, setzten sich Uta und er vors Ställchen und schmusten mit ihrem Häschen. Sowa zog die Kinder mächtig an. Nach ein paar Tagen schließlich räumte Ludwig dann dem Dietmar einen Schmuseplatz ein, von da an erlaubte er es vielen einzelnen, seine Tiere zu berühren, anzufassen, in die Hand zu nehmen. Wir hatten uns bald gewöhnt, ...

A: Vielleicht, Wolfgang, solltest du an dieser Stelle vorsichtshalber dein sogenanntes Märchen abbrechen. Es enthält gerade eine so angenehme Hypothese.

N: Wie ihr wollt.

Anmerkung

- ¹ Das Zitat einer pädagogischen Autorität stammt von Wilhelm Flitner, aus seinem Vorwort zu *Die Erziehung*, Bremen 1953.