

II. Geschichte

Christoph Wulf

Die Seele Indiens

Zwei Vögel, eng befreundet, umkreisen denselben Baum. Der eine von ihnen ißt die süße Pippalafrucht; ohne zu essen, schaut der andere herab. Auf demselben Baum hat sich die Einzelseele Purusha niedergelassen und klagt in ihrer Verwirrung über ihre Ohnmacht. Aber, wenn sie den anderen Vogel, die Weltseele mit ihrer Hoheit, als ihren erwünschten Herrscher sieht, dann weicht ihr Kummer.

In diesem Bild aus der Mundaka-Upanishad kommt das zentrale Thema der indischen Mystik zum Ausdruck – das Verhältnis von Einzelseele und Weltseele. Die Einzelseele bedarf der Universalseele, ohne die sie ohnmächtig und schwach ist, wie auch die Universalseele die Einzelseele zu ihrer Verwirklichung benötigt. In der vedischen Literatur, den Hymnen der Rigveda, den Opferliedern der Samaveda, den Sprüchen der Yajurveda und in den Zaubersprüchen der Atharvaveda werden die Begriffe Einzelseele und Weltseele, Atman und Brahma, häufig synonym verwendet. Atman ist der Atem, der Hauch, der Sitz des Lebens. Doch zugleich erhält er die Bedeutung von Brahman. So heißt es in der Brihad-Aranyaka-Upanishad: „Kennst Du den Faden, durch den diese und jene Welt und alle Wesen miteinander verknüpft sind? ... Kennst Du Kâpya, den geheimen Lenker, der diese und jene Welt und alle Wesen innerlich lenkt? ... Dieser Faden ... ist der *Wind*; durch den Wind als Faden ... ist diese und jene Welt, sind alle Wesen verknüpft. Von einem toten Menschen sagt man darum, daß seine Glieder sich lösen. Denn durch den Wind, den Rauch sind sie zusammengeknüpft. ... Der, welcher in der *Erde* wohnend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die Erde von innen lenkt, das ist dein Atman, der heimliche Lenker, der Unsterbliche.“ Und entsprechend heißt es vom Äther, der Sonne, vom Mond und den Sternen, den Himmelsgegenden, den Welten, den Veden, den Opfern. Sodann wird in bezug auf die Lebewesen und insbesondere auf die Menschen bestimmt: „Der, welcher in allen *Wesen* wohnend von allen Wesen verschieden ist, den die Wesen alle nicht kennen, dessen Leib alle Wesen sind, der alle Wesen von innen lenkt, der ist dein Atman, der heimliche Lenker, der Unsterbliche.“ Und entsprechend heißt es vom Hauch, der Stimme, dem Auge, dem Ohr, dem Verstand, dem Gefühl und der Wonne, dem Dunkel, dem Samen: „Er ist der Seher, den man

nicht sieht, der Hörer, den man nicht hört, der Denker, den man nicht denkt, der Erkenner, den man nicht kennt; es gibt keinen anderen Seher, es gibt keinen anderen Hörer, es gibt keinen anderen Denker, es gibt keinen anderen Erkenner, das ist dein Atman, der heimliche Lenker, der Unsterbliche. Leidvoll ist alles andere.“

Deutlich geht diese Upanishad über das anfangs zitierte Bild der beiden Vögel auf einem Baum hinaus. Die Einzelseele ist nicht allein; sie ist nicht erloschen. Sie erhält ihr Licht von der in ihr wirkenden Weltseele. Die Seele ist identisch und verschieden von der Kraft, die in der Natur und in den anderen Lebewesen wirkt. Zwischen dem Menschen und der Natur, dem einzelnen und der kosmischen Ordnung gibt es einen *Parallelismus*, der bewirkt, daß der Mensch sich geborgen weiß.

Immer wieder bemühen sich die Upanishaden, die Geheimlehren, die denen verkündet werden, die zu den Füßen des Wissenden sitzen, zu ergründen, woraus die Welt und der Mensch entstehen, warum und wohin sie vergehen und wie Makro- und Mikroprozesse zusammenhängen: „Woraus die Wesen, wodurch sie nach ihrer Geburt leben, wohin sie mit ihrem Abscheiden eingehen, das suche zu erkennen, das ist Brahman.“ Brahman ist Speise: „Denn aus Speise entstehen diese Wesen, durch Speise leben sie nach ihrer Geburt. In Speise gehen sie nach ihrem Abscheiden ein.“ Brahman ist Hauch. „Denn aus dem Hauch entstehen diese Wesen, durch Hauch leben sie nach ihrer Geburt. In Hauch gehen sie nach ihrem Abscheiden ein“ (Bhriuvallī-Upanishad).

In der Brihad-Aranyaka-Upanishad werden zwei Formen des Brahman unterschieden, eine körperhaft sterbliche, eine körperlos unsterbliche, eine stehende und eine gehende, eine seiende (sat) und eine jenseitige (yam). Auf den Menschen bezogen wird ausgeführt: „Alles mit Ausschluß des Hauchs und des Raumes im Herzen ist die körperhafte, sterbliche, stehende, seiende Erscheinungsform.“ Davon ist das Auge die Essenz; sie ist die Essenz des Seienden. „Hauch und Raum im Herzen, das ist die körperlose unsterbliche, gehende, jenseitige Erscheinungsform. Von dieser körperlosen, dieser unsterblichen, dieser gehenden, dieser jenseitigen ist der Purusha im rechten Auge die Essenz; denn er ist die Essenz von dem Jenseitigen.“

Unermüdllich versucht das indische Denken eine Ordnung zu schaffen, in der Jenseits und Diesseits, Kosmos und Mensch aufeinander bezogen sind und in der Ungewißheit und Zweifel überwunden werden. Dabei liegt die Schwierigkeit darin, die Ordnungen der Natur und die des Geistes aufeinander zu beziehen und sie zur Deckung zu bringen. In den Veden und in den Upanishaden gelingt dies weit-

gehend. Danach war am Anfang von allem und zugleich anfangslos die *Weltseele*, aus der alles andere entstanden ist. Daraus begründet sich die alles durchdringende Korrespondenz zwischen der *Natur*, dem *Bewußtsein* (buddhi), dem *Ich* als Zentrum der Persönlichkeit, den fünf *Sinnen*: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Tasten, den fünf *Sinnesorganen*: Auge, Ohr, Nase, Zunge und Haut sowie den diesen entsprechenden *kategorialen Elementen*: Form, Ton, Geruch, Geschmack und Berührbarkeit und den *materiellen Elementen* der Natur: Feuer, Äther, Erde, Wasser und Luft. Der Kosmos ist so angelegt, daß er vom menschlichen Bewußtsein, das mit ihm unauf löslich verschränkt ist, erfaßt werden kann; ein Auseinanderklaffen von Kosmos und Bewußtsein ist nicht denkbar. Das Sankhya-System garantiert diese Struktur.

Auch in den anderen philosophischen Systemen Indiens wird eine Struktur entwickelt, die der individuellen Seele ihren genauen Ort in der kosmischen Ordnung zuschreibt. So werden z. B. im Shiva-Siddhanta drei Entwicklungszustände der Seele unterschieden, in deren Verlauf sie sich jedesmal anders zeigt. Im *Kervala-Stadium* ist die Seele allein, abgeschlossen von allem, ohne Körper, unwissend, tatenlos und unendlich träge. Im *Sakala-Zustand* beginnt die Schöpfung. Die Seele erhält einen Körper, dringt in die Welt ein und kann mit Hilfe der Sinne die Objekte genießen. Sie kann sich der Welt gegenüber erkennend, wollend und handelnd verhalten. In diesem Stadium, in dem sie noch von ihrem Karma, also den Verfehlungen aus vorangegangenen Leben behaftet ist, ist sie bereits fähig, sich auf Gott auszurichten, auf Shiva, den Gott der Schöpfung, Erhaltung, Zerstörung und Erlösung. In diesem Zustand ist die Seele überall im Körper. Sie ist gestaltlos, alles durchdringend. Sie ist im Körper und doch ist sie nicht mit ihm und den Sinnen identisch. Sie hat keinen Anfang und kein Ende. Sie ermöglicht erst den Sinnen, etwas wahrzunehmen. „Das Wesen der Seele ist es, wie ein Kristall die Natur dessen zu sein, was in ihrer Nähe ist, daß sie dort allgegenwärtig ist, wo sie sich befindet, daß sie sich identifiziert mit dem, mit dem sie in Verbindung steht“ (Irupa 6). In dem hier geschilderten *Sakala-Zustand* ist die Seele also nicht mehr identisch mit der Universalseele: „Für das Auge der Nachteule ist Licht tiefe Finsternis. So sind die Augen der Seelen, die Vamen (Shiva als den Glänzenden), nicht sehen.“ Im Unterschied zu dem hier Shiva genannten Absoluten, ist die Seele in ihrem Wissen Schwankungen unterworfen; sie bedarf der Organe, der Objekte und ist in ihrem Wissen durch das Karma begrenzt. „Die Seele erkennt Sat und Asat (Sein und Nichtsein) und ist daher weder Sat noch Asat. Ihr wirkliches Wesen ist, obgleich sie als Sat oder als Asat erscheint, doch nicht identisch mit ihnen. Auch

existiert sie nicht, ohne als Sat oder als Asat zu erscheinen. Ihre Erscheinungsweise ist wie der Duft einer Blume“ (Sutra VII, 4). Die Seele existiert ewig; sie kann erkennen, wollen und handeln; doch muß sie sich an etwas anlehnen und die Kraft dessen aufnehmen, an den sie sich anlehnt.

Doch zurück zu den Upanishaden. Wie wird hier das Verhältnis der Seele zum Körper bestimmt? Wie man sich verschiedene Kleider anzieht, kann die Seele in verschiedene Körper eingehen. Nach Art der Entstehung dieser Körper werden vier Gruppen unterschieden:

1. die aus dem Keim geborenen Körper (Pflanzen),
2. die aus dem Schweiß geborenen Körper (Ungeziefer, Gewürm usw.),
3. die aus dem Ei geborenen Körper (Vögel, kriechende Tiere, Wassertiere),
4. die aus dem Mutterschoß geborenen Körper (Götter, Menschen, vierfüßige Tiere).

Bezogen auf den Menschen, wird die Inbesitznahme durch die Seele so beschrieben: Wenn der Atman die Fontanelle durchstoßen hat, tritt er durch die Pforten des Körpers ein. „Er ist selbst in ihn eingegangen bis zu den Fingerspitzen ... er manifestiert sich als Atem, wenn er atmet, als Stimme, wenn er spricht, als Auge, wenn er sieht, als Ohr, wenn er hört, als Geist, wenn er denkt...“ (Brihad-Aranyaka Upanishad).

Im Körper herrscht die Seele wie ein König in seinem Reich. Wie sie von Brahman Kraft erhält, so gibt sie den Sinnen die Kraft, wahrzunehmen. Mit Hilfe der Sinne tauscht sich die Seele mit der Umwelt aus. Dabei entsteht Wissen; doch dieses Wissen ist noch kein höheres Wissen im Sinne mystischen Gottes- und Heilswissens. Es ist der Welt der Maya verhaftet, vergänglich und trügerisch. Jedoch kann die Seele die Grenze dieses Wissens erkennen und dadurch für ein höheres ihr Erlösung bringendes Wissen bereit werden. Dazu bedarf sie der Führung durch einen Satguru, der über folgende gleich wertvolle Mittel der Unterweisung verfügt: Auge, Berührung, mündliche Unterweisung, Hypnose, Philosophieunterricht, Askese und die Symbole des Gottesdienstes.

Immer wieder beschäftigt die Frage, wo denn die Seele im Körper zu lokalisieren sei, das indische Denken. In den Upanishaden erscheint sie als eine nicht-sichtbare, nicht-lokalisierbare, nicht-identifizierbare Kraft. „Sowenig wie man beim Zerteilen der Nyagradhaf Frucht und ihrer Körner das feine Fluidum findet, durch das der große Nyagrad-

habaum entsteht, sowenig findet man in den Geschöpfen des Fluidum, das alles Sein durchdringt und mit dem Atman identisch ist. Genau-sowenig läßt sich das Salz wahrnehmen, das ins Wasser gelegt, dieses durchdringt, in allen Teilen schmeckt, ohne sichtbar zu sein“ (Chandogya-Upanishad). Später wird versucht, die Seele an bestimmten Stellen des Körpers anzusiedeln. Zunächst ist die Seele Muladhara, einem Ort in der unteren Mitte des Leibes eingekörpert für sich allein. Hat sich die Seele etwas vom rein Körperlichen gelöst, steigt sie in die Gegend des Nabels empor; hier beginnt sie zu atmen. Von dort erhebt sie sich zur Herzgegend, in der sie in einen dem traumlosen Tiefschlaf vergleichbaren Zustand kommt. Sodann steigt sie weiter hinauf zum Kehlkopf, in den Traumzustand, bis sie schließlich in der Hirngegend in einen Zustand des Wachseins gelangt.

Die Seele kann mehrere Zustände einnehmen: den Wachzustand, den Traum, den traumlosen Tiefschlaf und den Zustand der Erlösung. Im vom Bewußtsein bestimmten Wachzustand gibt es die Zweiteilung (Adwaita) in Subjekt und Objekt; damit ist eine prinzipielle Zerrissenheit gegeben, der die Seele in diesem Zustand nicht entkommen kann. „Wo eine Zweiheit ist, da sieht einer den anderen, da riecht einer den anderen, da schmeckt einer den anderen, da spricht einer zum anderen, da hört einer den anderen, da denkt einer an den anderen, da erkennt einer den anderen. ... Erst im Zustand des Traums streift die Seele das Körperliche ab und beginnt ihren Weg zu ihrem anderen Standort im Jenseits“ (Brihad Branyaka Upanishad). Die Seele wird einem großen Fisch verglichen, der an beiden Ufern, dem diesseitigen und dem jenseitigen, dem des Wachens und dem des Traums entlangschwimmt. Indem die Seele „schlafend keinen Wunsch wünscht und kein Traumgesicht“ sieht, gelangt sie in den dritten möglichen Zustand, den Tiefschlaf. Nun hat der Schlafende „das reine Sein erlangt, ist er mit dem Sein vereinigt. Wie ein Falke oder Adler, der im Luftraum umhergeflogen ist und ermüdet die Flügel zusammengefaltet hat, sich zum Niedersetzen anschickt, so gelangt die Seele in diesen Zustand, der jenseits des Verlangens ist, der ohne die empirischen Objekte ist, mit denen der Traum spielt.“ Die Seele wird ohne Bewußtsein und Dauer im Tiefschlaf der Brahmawelt teilhaftig. Ziel der Entwicklung der Seele ist jedoch der unbeschreibbare vierte Zustand, Chaturtha oder Turiya genannt, der keine Zweiheit, keine Unterscheidung zwischen innen und außen kennt, der friedvoll und selig ist. Hier begegnet die Seele Gott und erkennt dessen transzendente Nichtdualität mit sich selbst: „*Tat tvam asi: Das bist Du*“ (Chandoga Upanishad). Oder: „*Aham Brahma – Asmi: Ich bin Brahma*“ (Brihad-Aranyaka-Upanishad). Oder: „Es ist wie ein Blitz,

der aufleuchtet, man ruft ‚Aha!‘ und schließt die Augen“ (Kena-Upanishad). Dies ist das Wissen, das die Erlösung der Seele bedeutet.

Die Aufgabe der Seele besteht darin, die Brahman-Atman-Einheit und damit die Erlösung zu suchen. Nach der Lehre der Upanishaden bedarf es dazu mehrerer Voraussetzungen. Der Wunsch nach Befreiung muß stärker als alle anderen Wünsche sein. Die Sinne müssen zur Ruhe gebracht werden; es muß ein Zustand erreicht werden, in dem der Handelnde den Ergebnissen seines Handelns gegenüber indifferent ist (Bhagavad Gita). Sein Vergängliches und Unvergängliches müssen unterschieden, die Kräfte der Seele müssen konzentriert werden. Trotz der übereinstimmend behaupteten Unsterblichkeit der Seele nimmt daher die Frage nach dem Tod in der indischen mystischen Literatur einen zentralen Platz ein.

„Nie war die Zeit, da ich nicht war, und du und diese Fürsten all,
Noch werden jemals wir nicht sein, wir alle, in zukünftiger Zeit.
Denn wie der Mensch in diesem Leib Kindheit, Jugend und Alter hat,
So kommt er auch zu neuem Leib, – der Weise wird dann nicht verwirrt...

Gleich wie ein Mann die altgewordenen Kleider

Ablegt und andere, neue Kleider anlegt,

So auch ablegend seine alten Leiber,

Geht ein der Geist (die Seele) in immer andere, neue...

Unsichtbar sind die Anfänge der Wesen und ihr Ende auch,

Die Mitte nur ist sichtbar uns – was gibt’s für Grund zur Klage da?“

(Bhagavad Gita)

Zuvor ist die Seele unsterblich; doch folgt aus ihrer Unsterblichkeit noch nicht, was mit ihr nach dem Tode geschieht. Prinzipiell gibt es drei Möglichkeiten. Welche von ihnen einer individuellen Seele zukommt, hängt davon ab, wie sie vor dem Tode gelebt hat. Die Qualität des Lebens im Diesseits bestimmt also das Schicksal der Seele im Jenseits. Bei einem entsprechenden Leben hier, kann die Seele im Jenseits Erlösung finden. Erlösung bedeutet, daß die Seele nicht mehr in den Kreis der Geburt eintreten muß. Erreicht die Seele nicht die Erlösung, bleiben zwei Möglichkeiten. Sie tritt wieder in ihrer menschlichen Gestalt in den Kreislauf der Geburten. Oder aber sie verliert nach einer völlig unangemessenen Lebensführung im Diesseits ihre menschliche Gestalt wieder und wird zu einem Wurm, Vogel oder Insekt.

Ziel der Seele ist es, ein höheres Wissen zu erwerben, das ihr die Erlösung – wenn nicht in diesem, so doch vielleicht in einem der nächsten Leben – bringt. Demzufolge ist die Entwicklung der Seele eine Aufgabe, für deren Erfüllung es mehrere Wege gibt. Mit ihrer

Hilfe soll die „Kette der Existenz“ aufgelöst werden, mit der die Seele im endlosen Wechsel zwischen Geburt und Tod gehalten wird. Ob eine Seele Erlösung findet, hängt von ihren Taten ab. „Man wird gut durch gute Taten, schlecht durch schlechte Taten“ (Brihad-Aranyaka Upanishad). Die Taten schaffen das Karma, das auf der Seele lastet, das zu ihrem, jedoch nicht unveränderbaren, Schicksal wird. Der Mensch ist verantwortlich für seine Taten; für ihre Folgen muß er bis über das Ende seines Lebens hinaus einstehen. Nur durch ein entschiedenes moralisches Verhalten kann er sein Schicksal verbessern. In der Bhagavad Gita werden mehrere Möglichkeiten genannt, mit denen sich die Seele befreien kann.

Ein Weg ist der *Karma-Yoga*, der Yoga der Taten. Hier steht nicht passive Selbstdisziplin, sondern aktives besonnenes Handeln im Mittelpunkt. „Vollbringe die notwend'ge Tat, denn Tun ist besser als Nichttun; des Körpers Unterhaltung schon verbietet es dir, nichts zu tun.“ Doch das Ziel ist ein Handeln, das – nicht von egoistischen Motiven bestimmt – ein andächtiges frommes Tun ist. Entscheidend ist, daß die Seele nicht an ihren Taten hängt. „Nie sei Erfolg dir Grund des Tuns.“ Der Mensch soll handeln, doch in Distanz zu seinem Tun. Der Verzicht auf eigennützige Motive und auf das Verhaftetsein mit den Folgen des eigenen Handelns bringen im Handeln die Befreiung vom Handeln und reinigen die Seele.

Ein anderer Weg ist der *Weisheits-Yoga*. Wissen bzw. Weisheit reinigt und befreit die Seele in allen Bereichen. Auch hier liegt das Geheimnis in dem mit dem Wissen gegebenen Nicht-Verhaftetsein. „Begehren, Hassen, Lust und Leid, Körper, Denken und Festigkeit, – zusammen wird's das Feld genannt, in dem ew'ger Wechsel wohnt. Bescheidenheit und Redlichkeit, das Nichtverletzen, die Geduld, Reinheit, Ehrfurcht vor dem Lehrer, Beständigkeit, Selbstzügelung; Entsagung von der Sinnenwelt, vor allem auch Selbstlosigkeit, ein Erwägen wie Geburt, Tod, Alter, Krankheit Schmerz bewirkt; kein Hang zur Welt, noch sich Klammern an Söhne, Gattin, Haus und Hof, beständige Gleichmütigkeit bei jedem Schicksal, gut und böses: Verehrung, die sich nicht verirrt, durch Andacht, die nur mir geweiht, das Wohnen in der Einsamkeit, an Gesellschaft sich nicht erfreuen; stetes Erkennen höchsten Geist's, die Einsicht in des Wissens Zweck. Das ist es, was man Wissen nennt, was anders ist, Nichtwissen heißt's.“ Ziel ist die Reinigung der Seele im Hinblick auf Handeln, Wissen und Begehren. Beiseite geschoben werden müssen die falschen Objekte und Mittel der Erkenntnis und des Handelns sowie das Verhaftetsein in schlechten Gewohnheiten.

Ein dritter Weg liegt im *Liebes-Yoga*, in der liebenden Hingabe an das Höchste, an Krishna/Vishnu. „Brahman geworden, heiteren Geists, trauert er (der Mensch) nicht und wünscht nicht, gegen alle Geschöpfe gleich, faßt höchste Liebe er zu mir. Durch die Liebe erkennt er mich in Wahrheit, wer und wie ich bin; hat er in Wahrheit mich erkannt, kommt er zu mir ohn' Aufenthalt. ... Doch das Allerheimste noch vernimm von mir, das höchste Wort, du bist mir teuer, überaus, darum verkünd' ich dir das Heil“ (Bhagavad Gita). Der Gott liebende Mensch wird von Gott geliebt. Das ist das allerheimste Wissen, das der Seele das Glück bringt.

Schließlich kann der Zustand mystischer Versenkung in Gott auch durch Meditation erreicht werden. Das „ich bin er“ aus den Upanishaden ist ein Hinweis darauf, daß alles Sichtbare Nicht-Ich ist, daß die Seele nicht identisch mit dem unsichtbaren Gott, aber doch voller Liebe zu ihm meditieren kann, um ihn sprachlos, ungespalten, in mystischer Versenkung zu erkennen. Eine der höchsten Formen der Meditation besteht in der Meditation mit Hilfe des Omlautes. „Die große Waffe, die Geheimlehre, nehme er als Bogen, lege darauf den durch Meditation geschärften Pfeil, spanne ihn mit dem dem Herren ergebenen Geiste; in diesem Unwandelbaren erkenne, mein Lieber, dein Ziel. Der Omlaut ist der Bogen, der Pfeil die Seele, das Brahman das Ziel. Aufmerksam muß man es durchbohren. Wie der Pfeil so muß man sein. ... Er ist die Brücke zur Unsterblichkeit. Wie Speichen in der Nabe des Rades, so sind in ihm die Adern befestigt. Er wandert im Innern umher, mannigfach entstehend. Mit dem Wort Om sinnt ihr dem Atman nach“ (Mundaka-Upanishad).

Der das Geheimnis der Welt, genauer das Verhältnis zwischen individueller und kosmischer Seele beinhaltende Omlaut aus der Zeit der Veden ist immer wieder aufgegriffen und neu interpretiert worden und dient heute noch als Meditationsmedium. So werden seine Teillaute AUM z. B. als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gebündelt in einem Punkt gedeutet. Oder sie werden als Hinweis auf die Trimurti Brahma, Vishnu und Shiva interpretiert. Oder sie werden als Verbindung von Wachzustand, Schlaf und traumlosem Schlaf gedeutet, als Symbol, das die Totalität des Universums birgt. „Om“ dient als Weg, den sprachlosen Samadhi-Zustand zu erreichen, in dem die Seele sich in der kosmischen Ordnung aufgehoben erfährt und erlöst ist. Alles menschliche Wissen hat seinen Wert erst dadurch, daß es dazu beiträgt, diesen Zustand zu erreichen. Die Transzendierung des Lebens in Richtung auf diesen Zustand ist Ziel des Lebens.

Literatur

- Bhagavadgita. Übertragen von L. v. Schroeder, Düsseldorf/Köln 1975.
- Cuzisinier, J.: Sumangat. Paris 1951.
- Glasenapp, H. v.: Die Religionen Indiens. Stuttgart 1943.
- Kassner, R.: Der indische Gedanke. Leipzig 1913.
- Keith, A. B.: The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, Bd. 1/2. Cambridge/Mass.: Harvard Press 1925.
- Hohenberger, A.: Ramánuya. Bonn, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität 1960.
- Le maître, S.: Der Hinduismus oder Sanatana Dhorma. Aschaffenburg 1963.
- Upanishaden. Übertragen von A. Hildebrandt, Düsseldorf/Berlin ³1975.
- Parrinder, G.: The indestructible Soul. London: George Allen 1973.
- Le Saux: Abbishktananda. Der Weg zum Anderen Ufer. Düsseldorf/Köln 1980.
- Schomerus, H. W.: Der Caiva-Siddhánta. Leipzig 1912.
- Simmel, G.: Die Religionen. Frankfurt 1912.

Rudolf zur Lippe

Der Sitz der Seele

Meine Überlegungen sind auf die konkrete, materiale Seite des Seelischen konzentriert, die in unserem Sprachgebrauch als der „Sitz“ der Seele erscheint. Man wird nicht verwundert sein, wenn ich die Frage nach der Seele vom Körperlich-Leiblichen her besser zu begreifen versuche. Im Leibe interessiert sie uns doch. Und aus dem Leibe können wir über die Wirkzusammenhänge, die eine Seelenvorstellung begründen, so viel erfahren, daß wir, auf dieses Wissen gründend, nach dem fragen können, was über den Leib hinausweist. Dazu vertraue ich mich allerdings nicht den Erkenntnissen der modernen Medizin an. Obwohl dieses Wissen, mehr noch das der weiteren Humanbiologie, ein notwendiger Hintergrund ist, soll vielmehr erprobt werden, wohin uns Beobachtungen von Seelenvorstellungen in anderen Kulturen führen.

In der modischen Körperbegeisterung werden leibliche Meditationsübungen oder Tänze u. ä. aus traditionellen Gesellschaften so mißverstanden, als ob sie dort letzte Stationen eines sinnhaften Glücksweges seien. Genau dies ist, soweit wir sehen, nicht der Fall; am Leibe werden dort vielmehr Techniken entwickelt, die aus dem Verständnis seiner Funktionsweisen über das Leibliche hinaus führen. Der eigene Leib wird offenbar als ein Durchgangsorgan verstanden für das Leben überhaupt in einem kosmischen Sinne.

Der Titel des Bandes spricht vom Erlöschen der Seele. Wie können wir dann noch leben, um darüber nachzudenken? Offensichtlich wird da ein Unterschied gemacht zwischen Leblosigkeit und Seelenlosigkeit, zwischen ungelebt und unbeseelt. Mir selber scheint zwar dieser Titel als Feststellung verfrüht; umso drängender ist es gewiß, zu fragen: Was bringt die Seele – oder die Seelen? – zum Verschwinden, zum Erlöschen? In der geschichtlichen Situation, die uns diese Frage aufdrängt, geht es dabei offenbar nicht um eine grundsätzliche menschliche Problematik. Vielmehr ist ein Zusammenhang zwischen spezifischen Zügen der modernen Zivilisation in Europa und den hochindustrialisierten Gesellschaften, vor allem Amerikas und vielleicht des sowjetischen Asiens einerseits und andererseits einer Entwicklung zu bestimmen, durch die Vorstellungen von Seele immer

blasser, immer problematischer und Seelisches immer unscheinbarer geworden sind.

Einige kulturvergleichende Überlegungen sollen hier helfen, frühe Gründe unserer inzwischen stark überarbeiteten Vorstellungswelt wenigstens in wesentlichen Zügen greifbarer zu machen und in Vergleichen das je Besondere deutlicher zu sehen. Diese beiden Gründe halte ich für umso wesentlicher, als nach dem Sitz der Seele gefragt wird, also nach einem konkreten Bezug zu unserem Leibe wie zu der Welt.

Der Sitz der Seele in der europäischen Vorgeschichte

Einige Quellen sollen in Erinnerung gerufen werden, um auf herrschend gewordene, verborgene und verschwundene Traditionen aufmerksam zu machen.

Wenn man nach dem „Sitz der Seele“ fragt, muß man sich zunächst einmal klarmachen, daß gar nicht selbstverständlich in jedem Menschen eine eigene Seele Platz nimmt, wo und wie auch immer. Zyklische Vorstellungen von sich wiederverkörpernden Seelen hat es z. B. noch im Judentum bis zum Beginn unserer Zeitrechnung gegeben. Die Idee der „Einzelseele“ ist eine jüdisch-christliche Tradition, die wesentlich mit der einmaligen Geschichte eines Individuums bis hin zu seinem modernen Begriff zusammenhängt. Die „Einzelseelen“ werden immer neu und in unbegrenzter Zahl geschaffen, für jeden neu geborenen Menschen.

Es ist sicher zu Recht darauf hingewiesen worden, daß damit ein Beginn gemacht war zu einer linearen Zeitvorstellung. Das Verdinglichende daran liegt zunächst freilich nicht in der Idee der individuellen Seele. Es hat sich ergeben erst aus der Unumkehrbarkeit einer Heilsgeschichte, die aus der Zeit in die Ewigkeit führt. Neben Unumkehrbarkeit und daraus gefolgerten Fortschrittskonzeptionen ist es die Quantifizierung, die verdinglicht. Beide Konzepte sind auf die Einzelseele zurückprojiziert worden. Sie haben sich niedergeschlagen in den Forderungen nach Identität und Kontinuität, die als Isolierung und Zurechenbarkeit den Stolz sowohl wie das Elend des autonomen Individuums bezeichnen.

Zweifellos erschwert uns diese Vorstellung von individuellen Seelen das Verständnis von Zusammenhängen, die in anderen Auffassungen ihren wesenhaften Ausdruck finden. Zugleich dürften wir uns kaum mit der Vorstellung befreunden können, die jenen uns einbindenden und durchwirkenden Zusammenhängen kosmischen Lebens so nahe sind, daß wir als dieser und jener Mensch uns nicht eindeutig von

ihnen unterscheiden könnten. Dieses scheint mir der eigentliche Punkt in den Auseinandersetzungen zwischen europäischen Geistern und Vertretern anderer Traditionen zu sein, die uns die Werte der menschlichen Lebensgemeinschaft, der Lebensgemeinschaft von Menschen und Natur entgegenhalten. Ich denke etwa an die Auseinandersetzungen von Leopold Senghor mit dem modernen Rationalismus oder von Wole Soyinka mit Senghors wie immer kritischem Eingehen auf den Cartesianismus. Der Streit um Logik, um die rationalistische, die kausalistische, die Identitätslogik ist weitgehend nur eine Verschiebung des Problems. Dieses Problem wird allerdings gerade dadurch geschaffen, daß wir unsere Idealvorstellung vom Individuum verteidigen, indem wir sie mit unserem Denksystem verwechseln. Ebenso verteidigen wir sie, indem wir andere Vorstellungen, die nicht der unseren von einer Einzelseele als abstrakter Identität untergeordnet werden können, verzerrt wahrnehmen. Wir vermögen sie nur so zu sehen, als seien sie Teilstücke der unseren, Deformationen der unseren oder Vorphasen in der Entwicklung zu ihr. Wir reagieren auf alles andere mit einer Berührungsangst, als werde damit unmittelbar die Geschichtlichkeit und Individualität unseres Erlebens zerstört. In solcher Berührungsangst allein könnten die Seelen schon erlöschen. Warum prüfen wir mögliche andere Erfahrungen?

Das deutsche Wort Seele deutet nach allgemeiner etymologischer Anschauung an, daß jede Seele elementar mit dem Ganzen der Welt und ihre Kräfte zusammenhängt: Sie kommt so aus einem imaginären „See“, wie nach den Kleinkindergeschichten des neunzehnten Jahrhunderts der Storch die Kinder aus dem Teich fischte. Die Storchanekdoten sind an die Stelle getreten, wo das Wesentliche während der Moderne in der Erinnerung verschwunden ist: Das Seelische ist ein Fließendes, ein Universelles zugleich, das sich den Einzelnen individuell mitteilt und verbindet.

Die altägyptischen Seelenvorstellungen waren vielfältig. Der Seelenvogel war eine den Lüften zugehörige Verkörperung der menschlichen Belebtheit, die sich auch vom Körper lösen konnte. Wenn sie dies im Tode tat, so fanden sie und der tote Mensch erst nach langen Fahrten durch das Unterirdische wieder zusammen. Ebenso der Schatten des Todes. In den Darstellungen der ägyptischen Totenbücher begegnen sie dem Verstorbenen, während die Hinterbliebenen mit Gebeten die Wiedervereinigung in der anderen Welt fördern. Gerade diese Seiten – Vogel und Luft, Schatten und Bewegung – sind in die christliche Welt nicht mehr aufgenommen worden, obwohl Seelenvögel auch den Griechen eine vertraute Erlebensweise waren.

Bis in die christlich-kirchliche Lehre hat sich dagegen ein anderes ägyptisches Motiv fortgesetzt. Die Psychostasie. Neben Vogel und Schatten gab es noch das Herz des toten Ägypters, das auch unserem Begriff von einer Seele entsprochen haben muß. Es wurde beim Einzug ins Totenreich gewogen. Die Götter Thot und Anubis vollziehen das Wägen. Osiris steht dem Totengericht vor und entscheidet, ob das Herz, d. h. der Tote „für zu leicht befunden“ ist und im Rachen des Totenfressers verschwinden soll. Das Gegengewicht zu dem Herzen in einer Waagschale bildet die Göttin der Wahrheit und Gerechtigkeit, die oft durch eine Feder vertreten wird.

Diese Psychostasie wurde von den alten Griechen nur für einen besonderen Fall aufgegriffen. Zeus läßt, durch Hermes an der Waage, die Seelen von Memnon und Achilles vor ihrem Zweikampf wiegen, während deren Mütter jede der Waagschale ihres Sohnes zur Seite stehen. In der byzantinischen Welt wurde dagegen die Seelenwägung zu dem verbindlichen Bild des Jüngsten Gerichtes christlicher Auffassung.

An die Stelle von Hermes trat der Erzengel Michael. In seinen Kapellen und Kirchen finden sich vorwiegend die entsprechenden Darstellungen, als Fresko oder im Basrelief seit den ersten Michaelskapellen bei Monte Cassino, am Mont Saint Michel, aber vor allem in der Kirche von Torcello, die das byzantinische Erbe von Venedig in besonders früher und schöner Form darstellt, freilich als Teil eines Jüngsten Gerichts im Inneren von Santa Maria.

Die Psychostasie trägt die Idee des Gewichtvergleichs in die Seelenvorstellungen. Sicher ist dieser Aspekt nicht ein Vorläufer späterer quantitativ-mechanischer Begriffe. Dennoch könnte gerade diese Tradition als Vorbereitung der modernen Auffassung interpretiert werden. Das Herz vertritt den ganzen belebten, beseelten Menschen und gibt, selbst im Bilde, die Imago eines Seelensitzes als eindeutiger materialer Einheit. Der ganze Vorgang hebt das Isolieren des Einzelnen hervor und seine einzig individuelle Verantwortung, spricht für die Zurechenbarkeit seines Tuns und Lassens, auch wenn diese Elemente sowohl bei den Ägyptern wie bei den Christen des Mittelalters in anderen Vorgängen aufgehoben waren: Bei jenen etwa im fürsprechenden Gebet der Hinterbliebenen, bei diesen im Erlösungs- und Gnadengeschehen.

Die mittelalterlichen Psychostasien zeigen übrigens alle auf der Waagschale ein Bild des ganzen Mannes oder der ganzen Frau, die als Bilder ihrer Seelen, nicht als Abbildungen der lebenden oder toten Sünder zu verstehen sind. Damit kennt auch das christliche Europa die Verdichtung der leiblichen Erscheinung zum verkleinerten Bilde,

die im griechischen „ἐὶδωλον“ ihren Vorgänger, in ungezählten Vorstellungen aus aller Welt ihre Parallelen hat.

In moderne Anschauungen ist allerdings eher die römische Tradition eingegangen, zumindest dem Namen und einer vagen Empfindung nach. Sie ist uns aus der ältesten lateinischen Literatur bekannt und mit dem Worte genius verbunden. Männer und Frauen haben eine solche, individuelle Seele, die am ehesten mit der Vorstellung des Schutzengels zu vergleichen ist – individuell, Teil eines universellen Lebensstromes und die Menschen mehr begleitend als aus ihnen heraus wirkend. Vergessen ist der Begriff der iuno für die weibliche Form des genius. Diese Seelen waren geschlechtlich. Es gab aber auch einen genius für einen jeden besonderen Ort, eben jenen genius loci, den wir berufen, wenn wir uns unerklärlich an einem bestimmten Platz bewegt fühlen, „angeweht“ sagen manche Dichter.

Die genii sind aber nicht wie die „ψυχή“ oder die griechischen Seelenvögel der Luft verwandt. Sie verkörperten sich in dem anderen tierischen Wesen, das fast allgemein in den Kulturen eine Erscheinung der Seele ist: der Schlange.

Die Beziehung der Römer zu ihrem genius, der Römerin zu ihrer iuno weist diesen Seelentyp dem ethnologischen Modell der „Außenseele“ oder „free soul“ zu. Die Seelenkräfte wurden als etwas den Menschen soweit gegenüber empfunden, daß man ihnen, also dem eigenen genius, Opfer darbringen konnte, um sie zu stärken. Dies geschah zum Geburtstage der Opfernden, die auf diesem Umwege ihre eigene Seelenstärke, eben als Lebenskraft, beförderten. Diesen Einfluß zu nehmen, stand nach mittelalterlicher Kirchenlehre den Menschen nicht zu. Die protestantischen Auffassungen, ob im Sinne einer aktiven Werkgerechtigkeit oder eines sola fide, haben endgültig jeden Dialog mit der eigenen Seele zu einem inneren Ringen gemacht. Daß die mythischen Bilder, die bildhaft äußeren Vorstellungen vom Seelischen für die modernen Gesellschaften im Psychologischen, mutatis mutandis, wieder auftauchen, ist im Zuge dieser Entwicklung folgerichtig.

Ethnologische Seelenbegriffe

Seit der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts haben die Wissenschaftler neben den Theorien über die Innenansicht der modernen Psyche auch Besichtigungen älterer Kulturen vorgenommen, bei denen die Außenansichten anderer Seelenvorstellungen zum Gegenstand wurden.

So stark in den Fällen, in denen Ethnologen selber das Erleben der fremden Vorstellungen miterlebten, ihr Staunen die Feldforschungen begleitet haben mag, in den systematischen Darstellungen werden befremdliche Phänomene daraus. Wir wollen uns trotzdem verschiedene Typologien ansehen. Denn sie enthalten doch immer genug von den unerwarteten Vorstellungen anderer Kulturen, um in uns das Staunen wieder wach werden zu lassen und auf einige wesentliche Momente hinzulenken. Außerdem klärt sich auch über mögliche Fehlstellen in unserem Seelenkonzept einiges auf, wenn man wissenschaftliches Mißverständnis und Unverständnis selbstkritisch aufgreift und in Fragen an die eigene Kultur übersetzt.

„Organseelen“

Besonderes Befremden haben bei den Ethnologen die Vorstellungen hervorgerufen, die eine belebende Wirksamkeit in den Menschen mit bestimmten inneren Organen verbinden. Die wohl wichtigsten scheinen für die verschiedensten Gesellschaften das Herz und die Atmung zu sein. Sie können physiologisch beschrieben werden als die beiden auffallendsten Kreisläufe im menschlichen Körper, die unausgesetzt funktionieren – im Gegensatz z. B. zu dem Stoffwechselfvorgang der Nahrungsaufnahme und -abgabe. Dabei wird sofort deutlich, daß eigentlich kaum von Organen gesprochen werden kann. Wir sagen zwar Herz, aber nicht Lunge. Denn im Herzen oder in der Lunge, dem Zwerchfell usw. findet ein Vorgang seinen besonderen Sachwalter, der sich gerade im ganzen Leib vollzieht und darüber hinaus, mittelbarer oder unmittelbarer, einen Austausch zwischen Innen und Außen bewirkt. Die griechische Antike etwa kannte sowohl die „*ψυχή*“ wie den „*θύμος*“. Die Psyche konnte die Menschen, wie ein Vogel in der Luft, umschweben, in ihnen wohnen und bei ihrem Tode aus dem Munde entweichen. Ähnliche Vorstellungen sind auch für Tiere, auf Vasenbildern z. B., bekannt. Der Thumos ist das Herz im Sinne des Mutes und des Gemütes. Im Atmen lassen wir „Gottes Odem“, eine noch heute verständliche Metapher, durch uns wie durch alle Schöpfung belebend hindurchgehen. Die Psyche würde mehr als Teil einer allgemeinen Lebenskraft aufgefaßt. Dagegen wurde mit Thumos mehr die individuelle Seelenkraft bezeichnet.

Wilhelm Wundt hat den Begriff „Hauchseele“ geprägt, der immer wieder begegnet. E. B. Tylor hatte vor ihm die Frage zum Ausgangspunkt ihres Verständnisses gemacht, was denn den toten vom lebenden Körper unterscheidet, und als Antwort gefunden, daß für die Primitiven das Atmen das wesentliche Merkmal sein müsse. Wenn man in dieser Weise Organe auf bestimmte Einzelfunktionen redu-

ziert, ist der Grund zum Verständnis z. B. einer „Hauchseele“ wesentlich entzogen. Wenn man dann das Konzept der Seele, wie es in Entsprechung zu ego und Ich-Identität entwickelt worden ist, dem gegenüberstellt, dann kommt eine Absurdität heraus: Was man dann „Organseele“ nennt, zwingt in einen Begriff die Bezeichnungen für eine isolierte Körperfunktion zusammen. Insofern ist es folgerichtig, wenn Tylor von einem „Animismus“ im abfälligen Sinne spricht. Für ihn und andere positivistische Beobachter sieht es so aus, als verstünden die Primitiven nicht zwischen Subjekt und Objekt zu unterscheiden.

Dabei trifft dies eher, umgekehrt, für die cartesianische Tradition Europas zu, insofern sie die alte Vorstellung von einer Seele, die das Leben in den Menschen und die Bewegungen im Sternenhimmel bewirkt, durch die Fiktion von einem Motor oder durch die vage Formel von den *spiritus animales* ersetzt hat.

Das „Animismus“-Mißverständnis stellt sich desto leichter ein, je mehr das Organ, das als Träger einer Seelenvorstellung hervortritt, für die moderne Leibwahrnehmung den Charakter eines fremden Gegenstandes annimmt. Viel von unserem Bewußtsein verbindet sich nicht mit dem Atmen; die Leber aber wird erst recht nicht in einem Zusammenhang mit unserem psychischen Selbst erfahren. Auch die Milz wird von manchen Völkern so erlebt, daß die Ethnologie sie für diese Fälle als einen „Sitz der Seele“ begreift; von anderen das Auge.

So muß in verschiedenen Gegenden Asiens die Stirn, in bestimmten jüdischen Traditionen das Geschlecht als „Sitz der Seele“ gelten. Offensichtlich gehen alle diese Anschauungen auf ein Bewußtsein vom jeweiligen Organ zurück, in dem dieses eine Schlüsselfunktion in einem besonders wichtigen Kreislauf einnimmt, der dem modernen Denken noch weniger bedeutet als Blutkreislauf und Atmung, der aber nach der mittelalterlichen Auffassung vom Leben als einem Pulsieren verschiedenster Säfte ähnlich verstanden wurde – etwa bei der Heiligen Hildegard von Bingen.

Wesentliches Problem des Verständnisses ist eben die Idee vom „Sitz der Seele“. Wenn sie sitzen muß, erscheint die Wahl des Sitzes so willkürlich, daß wir befremdet sind. Sobald wir uns einer bewegteren Vorstellung von der Bewegerin nähern, wird manches uns ganz vertraut. Die Bewegung des Blutes, des Atems, der Hormone; der Wechselvorgang der Sauerstoffaufnahme, der Blutreinigung – alle diese von uns als medizinische Phänomene entdeckten Körperfunktionen können gut als Quellen der Lebendigkeit gedeutet werden. Quelle ist freilich immer noch ein Begriff, der trennt zwischen einem Vorhang und der Lebendigkeit, die aus ihm folgt. Wenn wir auch

diesen Mechanismus überwinden, kommen wir vielleicht dahin, empfinden zu können, daß solche Vorgänge die Lebendigkeit *sind*. Aus- und Einatmen ist Leben; Pulsieren des Blutes *ist* Leben.

Aber eines oder das andere ist nicht das ganze Lebensgeschehen. Wenn wir schlafen, atmet und pulst es in uns; aber etwas ist nicht dabei wie im Wachen. Adolf Bastian nannte sie eine „Traumseele“, die da durch die andere Welt der Träume zu gehen und zu uns zurückzukommen scheint. Seit Sir James Frazer wird von der „Schattenseele“ gesprochen. Dies ist enger so zu verstehen, daß vielfach der Schatten als eine Form der Seele gilt. Besonders eindrucksvoll ist diese Vorstellung aus den Bildern der ägyptischen Totenbücher geworden, nach denen die „Totenseele“ sich mit dem Schatten erst wiedervereinigen muß. In einem weiteren Sinne ist sie aber eine „äußere Seele“ überhaupt, die auch als „Spiegelbildseele“ auftritt oder sogar eigene Verkörperungen annehmen kann – z. B. als Schmetterling, gar als Gegenstand. In gewisser Weise gehört auch die griechische Psyche dazu, die den Leib eigentlich verlassen kann, um zu ihm zurückzukehren.

Zweifellos ist Lévy-Bruhls Erklärung richtig, daß etwa Bild und Schatten u. a. nur eine andere Seite einer einzigen Seele, nicht etwas absolut anderes seien. Zugleich kommt diese Rettung der Einheitsidee wohl auch zu früh, obwohl Lévy-Bruhl im „Prinzip der Partizipation“ eine Vorstellung von jenem Erleben und Deuten entwickelt hat, das nicht von einer Ich-Identität ausgeht, sondern Identität auch als Teilhabe an übergreifenden Beziehungen und Vorgängen versteht. Zu früh muß dabei ein Begriff von Einheit kommen, der so statisch gedacht ist wie der „Sitz“ der Seele, z. B. wenn er den Begriff des Dualismus durch den der Dualität ersetzt. So wird der wesentliche Unterschied im modernen Bewußtsein nur sehr schwer zu vergegenwärtigen sein.

Hauptproblem ist selbstverständlich, daß die Einheit im modernen Verständnis gleichgesetzt wird mit einem Ziel der Evolution, so daß sie den Hochkulturen im Gegensatz zu abergläubischen Primitiven zugeschrieben wird. Im Bestreben, die fremden Vorstellungen im Verhältnis zur eigenen Einheitskonzeption zu Gruppen zusammenzufassen, etwa wenn Wundt von einer freien und einer gebundenen Seele spricht, wenden sich die Ethnologen meist von dem geschichtlichen Erleben der Menschen ab, in dem ein Verständnis gesucht werden könnte.

Das ist umso sonderbarer, als in unserem eigenen Erleben, erst recht in den Bildern unserer Sprachen durchaus vergleichbare Anschauungen wirksam sind. Seelen werden, wenn überhaupt von ihnen die

Rede ist, immer noch „ausgehaucht“, manchmal auch noch „eingehaucht“. Was einem geschieht, geht einem noch immer „zu Herzen“; manches, was man sagt, „kommt von Herzen“. Wie der altgriechische Dichter Achilochos zu seinem Herzen spricht – „*ἦ ὦ μὲν, ἦ ὦ μὲν ἀμειχάνοτος ἐν, κήδεος ἐνὶ κειώμενῃ*“ – hat nichts Erstaunliches für uns. Daß aus der griechischen Tradition die christlichen Kirchen den Begriff des „*πνεῦμα*“ für die Seele übernommen haben, daß er im „pneumatischen Zipfel“, in jenem vom Odem Gottes geblähten Schleier über den Geistwesen bis in die Neuzeit bildhaft weitergelebt hat, ist zumindest Theologen und Kunsthistorikern vertraut. Es „weht uns etwas an“. Und allzu leichtfertig nur berufen wir uns auf die römische Vorstellung von einem *genius loci*, wenn anders wir den Eindruck nicht zu erläutern wissen, den ein bestimmter Ort auf uns macht.

Diese Beispiele ließen sich rasch zu erheblichen Taxonomien erweitern. Immer geht es darum, daß unsichtbar, aber gewiß etwas geschieht. Das Geschehen läßt sich näher beschreiben. Immer entstehen Verbindungen, geht eine Bewegung vor sich durch ein Wesen hindurch zu anderen Wesen.

So wäre „die Seele“ eher etwas auf der Schwelle, etwas Zugiges. Da wird aus Indonesien berichtet, etwa von A. C. Kruijt, daß dort ein „Seelenstoff“ angenommen wird, der in allen Teilen des Körpers sitzt, der aber auch Tieren, Pflanzen und Menschen gemeinsam ist. Aber wie material auch immer dieses Seelische gesehen wird, seine stärkste Wesensbestimmung erfährt es doch darin, wie es beim Aufhören des Lebens fort dauert. Der „Seelenstoff“ kehrt zu einem Schöpfer zurück, in dessen Händen er zu neuen Wesen wird, oder er formt sich zu einer „Totenseele“ um. Auch wenn diese neuen Existenzen material sind oder doch die Totenseelen genau dem Bild des einstigen Körpers entsprechen, wird das Motiv der Kontinuität über den Bruch hinaus deutlich: im Wandel.

H. B. Alexander hat Wandel als eine wesentliche Kategorie des „primitiven Seelenbegriffs“ eigentlich erkannt, indem er darauf hinwies, daß für die Primitiven kein Gegensatz zwischen materiellen und immateriellen Substanzen gedacht wird. Er sagt, die Seele *ist* das Leben des Leibes. Ebenso *ist* aber auch Leben in allem anderen, was lebt, was irgendwie auf seine Umgebung Wirkungen ausstrahlt, was selbst in seinen Verwandlungen Wirkungen zeigt. So hat Lévi-Bruhl denn auch dem Animismus ein neues Verständnis gewonnen, das erst in seiner ganzen Bedeutung hervortritt, wenn man an die Geschichte der christlichen Theorien denkt, nach denen zunächst für die Frauen,

zu Beginn der Welteroberung dann für die „Wilden“ die Existenz einer eigentlichen Seele bestritten wurde.

Wenn unsere Geschichte derart von dem Problem geprägt ist, welchen Platz die Seelen in der Heilsgeschichte zugewiesen bekommen werden, dann ist begreiflich, in welche Verwirrung etwa die indianischen Vorstellungen, denen Ake Hultkrantz in Nordamerika nachgegangen ist, uns stürzen. Er zählt eine ganze Reihe von „Seelen“ auf, die mit einem Menschen verbunden sind, im Körper gebundene, an den Körper gebundene und freie Seelen. Wenn auch die „Atemseele“ besonderen Rang einnimmt, so wirken doch im Herzen, im Kreislauf und Puls und in den Muskelbewegungen weitere Seelen, die Hultkrantz zur „Lebensseele“ zusammenfaßt. Er stellt dann fest, daß diese gemeinsam mit der „free soul“ unserem Seelenbegriff entspreche.

Es sei mir gestattet, dies ohne ethnologische Begründung für einen wohlgemeinten Irrtum zu halten. Warum sollten sie unserem Seelenbegriff entsprechen? In der Tat wird allen äußeren Bewegungen und allen inneren Empfindungen eine eigene Aufmerksamkeit gewidmet. Dabei entstehen ebenso unterschiedliche Vorstellungen und Bezeichnungen wie für die Tiere oder Früchte in verschiedenen Entwicklungsstadien – selbst bei uns spricht man doch vom Engerling und vom Maikäfer, ohne eine Kontinuität zwischen beiden zu ignorieren oder zu leugnen. Unterscheidende Aufmerksamkeit auf Unterschiedenes und das wache Bewußtsein dafür sind den nordamerikanischen Indianern eigen, daß Leben sich als Wandel vollzieht und die großen Lebenskräfte Bewegungen sind wie die Luft, die die Ahnen zu den Lebenden trägt (vgl. die Rede des Häuptlings Seattle).

Ähnlich eng durchdringen sich die gestorbenen und die lebenden Wesen, z. B. bei den Bantu Schwarz-Afrikas. Dort finden die Ahnen in ihren jeweiligen Nachkommen wieder einen Leib. Gleichzeitig kommen die Seelen als solche zu den Lebenden, werden wie in so vielen Vorstellungen von Völkern – ja auch von Kindern bei uns in Europa – von den Lebenden auf Altären mit Gaben versorgt. Besonders fällt im Universum der Bantu auf, daß die Fähigkeit, sich willkürlich im Raum zu bewegen, als eine Kraft angeschaut wird, die wiederum einen eigenen Seelenbegriff zu rechtfertigen scheint. Die Menschen haben dann zwar noch eine Seele mehr als die Tiere, aber beide rücken sehr nahe zueinander im Verhältnis zur Pflanzenwelt und zu Steinen und Erde. Freilich ist aber die Erde in den Schöpfungsgeschichten der Bantu die Urmutter der Ahnen und des Menschengeschlechts, so daß auch zu ihr eine tiefgreifende Beziehung ausgedrückt wird.

Die Frage der Einheit der Seele

Alle vergleichend betrachteten Vorstellungen haben gemeinsam, daß sie nicht nur die eine Seele kennen und daß sie aus wesenhaften Zusammenhängen zwischen organischen wie kosmischen Vorgängen mit jenen Entfaltungen der Menschen hervorgehen, die uns zu mehr als biologischen Wesen machen.

Die Frage nach dem Sitz der Seele nimmt damit andere Gestalt an. Ihr Wesen scheint gerade die vereinigende Bewegung zu sein. Von einem Sitz wollten wir ohnehin nicht mehr sprechen; eher von dem Moment eines Durchgangs, einer Verwandlung. Offenbar geht es aber genauso in den anderen Kulturen um die Kontinuität wie für uns. Bei ihnen scheint allerdings Kontinuität und Verwandlung gerade kein Gegensatz zu sein. Die Initiation als Wiedergeburt ist dafür vielleicht das offensichtlichste Modell.

Ebenso scheint unser Problem mit einem Gegensatz zwischen Universellem und Individuellem dort als wechselseitige Teilhabe des einen am anderen gelöst zu werden. In dem Maße, wie diese Auffassung für uns die einmalige Geschichte eines jeden Menschen unkenntlich in die Diffusität eines Naturgeschehens zu ziehen droht, stellt sich uns auch das Problem einer erkennbaren seelischen Einheit, wo es anderen Kulturen keine Schwierigkeiten macht, wenn die Menschen mit sich selbst eins sind vermittelt durch ein Zusammenspiel mit anderen, mit äußeren Kräften.

Damit komme ich zurück zu dem Grundmotiv meines Beitrages, zu den – mehr oder weniger schwindenden – Sinnen. „Der Körper“ ist in doppeltem Sinne eine Fiktion. Seine Einheit, modern zentralistisch verstanden, das heißt zugleich hierarchisch und mit einem Verstand, Gehirn, die diese Einheit nach innen kontrollieren wie nach außen repräsentieren, würde das Gleichgewicht unserer physiologischen Wechselprozesse grundsätzlich mißverstehen. Ebenso wären diese Wechselprozesse undenkbar ohne eine Dimension, in der sie ein anderes, ein sie transzendierendes Ganzes konstituieren. Ein Ganzes, das sich gleichzeitig im Austausch mit einer Mit-welt bildet, erfährt und als eigener Pol bestimmt.

Ich hatte das Motiv der folgenden Passage von Bruno Snell über „die Auffassung des Menschen bei Homer“ zum Ausgangspunkt gemacht: „Jede Mehrung der körperlichen und geistigen Kräfte geschieht von außen, vor allem durch die Gottheit. Im 16. Buch der *Hias* erzählt Homer, wie Sarpedon im Sterben mit seinen letzten Worten den Freund Glaukos zu Hilfe ruft; der aber ist verwundet und kann nicht kommen. Da betet Glaukos zu Apoll, ihm seine Wunde schmerzlos zu

machen und ihm die Kraft des Arms wiederzugeben. Apoll hört sein Gebet, läßt die Schmerzen aufhören, er legt ihm Kraft in den Thumos. Hier wie an vielen anderen Stellen hat das Geschehen, das Homer durch ein Eingreifen der Gottheit motiviert, nichts Über- oder Widernatürliches.“ Ich habe daran die Folgerung angeschlossen, daß die Einheit des Leibes unser Zusammenspiel mit unseren Gliedern, durch personifizierte äußere Kräfte sich vollziehen kann, ohne dem Motiv der Einheit zu widersprechen, insofern sich derart der Austausch zwischen dem einen und dem Universellen ausdrückt, den wir um einer absoluten Identität willen verleugnen müssen.

Snell fährt fort: „Der Glaube an solches Wirken der Gottheit ist also das notwendige Komplement für die Vorstellungen Homers vom menschlichen Geist und von der menschlichen Seele.“ Und etwas weiter: „Mit den Begriffen ‚Organ‘ und ‚Funktion‘ die Seelenvorstellungen Homers beschreiben zu wollen, führt allerdings in terminologische Schwierigkeiten, auf die jeder notwendig stößt, der mit den Termini der eigenen Sprache fremde Eigentümlichkeiten beschreiben will. Wenn ich sage: der Thymos ist ein Seelen-Organ, er ist das Organ seelischer Regung, so gerate ich in Wendungen, die eine *contradictio in adjecto* enthalten, denn für unser Bewußtsein vertragen sich die Vorstellung von Seele und Organ nicht miteinander. Wollte ich genau sprechen, müßte ich sagen: das, was wir als Seele interpretieren, interpretiert der homerische Mensch so, daß drei Wesenheiten dort sind, die er nach Analogie von körperlichen Organen deutet. Die Umschreibungen für Psyche, Nóos und Thymos als ‚Organe‘ des Lebens, des Vorstellens und der geistigen Regung sind also Abkürzungen, Ungenauigkeiten, Unzulänglichkeiten, die sich daraus ergeben, daß die Vorstellung von ‚Seele‘ (aber auch von ‚Körper‘, wie wir gesehen haben) nur in der Interpretation durch die Sprache gegeben ist; verschiedene Sprachen können in der Interpretation weit voneinander abweichen.“

Das zentrale Problem „unserer Terminologie“ gegenüber jenen Seelenvorstellungen, die inneres Organgeschehen wie äußere Energieströme in ihre Einheit einbeziehen, ist die Hierarchisierung unserer Begriffe von den verschiedenen Momenten. Dumezil hat in seiner Studie über die Götterordnungen des Mittelmeerraumes und des Vorderen Orients den entscheidenden Einschnitt mit der Religion des Zoroaster bezeichnet. Gegenüber den vedischen Auffassungen, wie den älteren persischen, ordnete er die dunklen und die lichten Kräfte – wir können sagen der Schöpfung wie der einzelnen Geschöpfe – nicht länger als Pole einander zu. Seither gelten die dunklen Kräfte als die abgefallenen Engel; sie werden, wie alles Organhafte und Materiale, dem Nicht-Geistigen untergeordnet, wie

sich das in den Herrschaftsverhältnissen auch der olympischen und römischen Götterwelten niederschlug.

Freilich ist es nicht eine Ordnung von Höherem und Untergeordnetem überhaupt, die im Problem der modernen Hierarchisierung mündete. Vielmehr kam eine Absolutheit der Verfügung und des Vorranges hinzu. Was damit gemeint ist, wird am besten in einem Gegenbeispiel deutlich, das ich in der jüdisch-kabalistischen Tradition zu finden meine.

Diese Vorstellung von der Seele geht aus von drei Begriffen, von */mäfäsch/*, also dem, was die Ethnologen oft die Leibseele genannt haben. Sie wirkt im Leibe, der mit der Seele zusammengehalten wird. Auch die Funktionen des Leibes wollen beseelt, beatmet sein. Die Benennung hat ihren Ausgang genommen von der Luftröhre, auch dem Kehlkopf. Der Begriff wurde dann erweitert zum Atmen, zu dem Begriff für Begehren und Wunsch. Später bezeichnet er die Person. Dem wird eine zweite seelische Ordnung gegenübergestellt. Der andere Zirkel der inneren Funktionen umschließt Herz, Niere und Leber. Das wäre eine konkrete Form, in der */mäfäsch/* sich manifestiert. */mäfäsch/* ist ein Begriff der Person, der dann auch über die Person hinausgeht. Der ganze Zusammenhang ist nur denkbar als belebtes Wesen durch Gottes Omen. Dies ist der Begriff des */roa/*, der Gegenwart Gottes im Menschen, ist mein Versuch, das zu übersetzen. Wir haben da die drei Bereiche der Seele, die im */roa/*, in dem weitesten von ihnen, kabalistisch zusammenfinden, das zugleich die anderen übergreift. Aber es übergreift sie als Belebung, nicht als Kontrolle. Und es übergreift und durchwirkt sie, um mit allen Ordnungen des Lebens zusammen Teil des heilvollen Schöpfungsgeschehens zu sein. Durch die Lichthaftigkeit des */roa/* wird auch das dunklere Leibgeschehen teilhaftig am Licht.

Man kann sich diesen Vorgang gut vorstellen. Ich denke an eine Entdeckung, die ich als junger Student machte, während Irene Haller, eine Schülerin von Karlfried Graf Dürckheim, mich mit Atem- und Lautübungen in den Zusammenklang von Stimme, Ausdruck und Person führte. Vom indischen Prana hatte ich noch nichts gehört. Aber bei den griechischen Schriftstellern auf dem Gymnasium war mir begegnet, daß ihnen das Zwerchfell als „Sitz der Seele“ galt. Ich spürte im Bauchatmen, wie sich die innere Steifheit löste, die mit der vorherrschenden Brustatmung verbunden ist. Es bewegte sich etwas in mir, das ich nicht kannte. Das Zwerchfell bringt durch sein Schwingen eine rhythmische Verbindung zuwege, von oberem und unterem Raum des Rumpfes. Ich hatte mir diese starke Haut immer als

Trennwand vorgestellt. Ich erfuhr, daß sie das mit der Zeit auch wird, wenn sie nicht schwingen kann. Sie verknorpelt.

Die Übungen wurden unausgesprochen, aber tief spürbar, im Geiste des Zen ausgeführt, dem meine Lehrerin durch Dürckheim begegnet war. Die Erfahrung, daß im Atmen sich etwas vom „Odem der Schöpfung“, wie eine andere Erinnerung mir sagte, uns mitteilt, deutete sich in dieser Stimmung an. Soweit, daß in mir das Bild der Griechen wieder auftauchte und lebendig wurde.

Es wurde aber lebendig zunächst in der Erfahrung des inneren Austausches im Leibe. Erst viel später wurde greifbar, wie dieser innere Austausch sich dem zwischen innen und außen verdankt. Goethe hatte daran erinnert, „im Atem sind zweierlei Gnaden ...“. Aber der Weg zu einem erlebenden Verständnis dieser Übersetzung ist nur im Zuge einer übergreifenden zu vollziehen, eines /*roa*/, eines Zen ...

Es gibt viele geschichtliche Wege und Namen dafür. Ihrer aller Nähe zu unserem Leben ist gleich problematisch geworden. Doch ihre Vielfalt fordert zu neuen Übersetzungsversuchen mitten in das Erlöschen hinein auf, denke ich.

Literatur

Bernhard Ankermann: Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern, 1918.

Paul Barget: *Le livre des morts*. Eds. du Cerf, Paris 1967.

Hans Fischer: Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien. München 1965.

James G. Frazer: *The Golden Bough*. 2 Bde., London 1900.

Åke Hulkrantz: *Conceptions of the Soul among North American Indians*, 1953.

Hilde Kunckel: *Der Römische Genius*. Heidelberg 1974 (Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts).

L. Lévy-Bruhl: *L'âme primitive*. Paris 1956.

Erwin Rhode: *Psyche*, Tübingen 4, 1907.

Ulrich v. Willamowitz-Möllendorf: *Der Glaube der Hellenen*. Berlin 1931/32.

E. B. Tylor: *Primitive Culture*, London 1871.

Wilhelm Wundt: *Völkerpsychologie*, Leipzig 1909-1920.

Thanos Lipowatz

Seele und Ethik bei Aristoteles

I.

„Es ergibt sich mit Notwendigkeit, daß die Seele eine Wesenheit sei als die Form eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben besitzt.“¹

„Überdies ist es unklar, ob die Seele etwa in dieser Weise aktuelle Wirklichkeit des Körpers ist wie der Seemann für das Schiff.“²

Mit diesen Sätzen kann die konstitutive Täuschung jeder Ich-Psychologie ausgedrückt werden: ein umhüllender Psychismus³, der nichts anderes ist als die Verdopplung des Organismus. Diese Verdopplung hat ihren Grund in der imaginären, notwendig eingebildeten Autonomie (Selbstbeherrschung) des eigenen Körpers⁴. Aristoteles⁵, als Empiriker, konnte diese Täuschung nicht vermeiden (dasselbe betrifft auch seine Physik), obwohl er ein sehr genauer Beobachter war.

Der zweite Satz liefert die Rechtfertigung des ersten: die Seele als Verdopplung des Körpers hat nur dann einen Existenzgrund, wenn sie von ihm trennbar ist und wenn sie (bzw. ein Teil von ihr) über ihn herrscht. Shamanistische Erfahrung⁶ schien den ersten Punkt zu bestätigen, während der zweite durch den Begriff der „Autarkie“⁷ (Selbstgenügsamkeit) zum Ausdruck kam. Religiöse, moralische, politische und ökonomische Vorstellungen von „Autonomie“ haben zum Teil darin ihren Ursprung. Das autarke Individuum ist ein Ebenbild Gottes, des heidnischen Gottes, der sich selbst genügt.

Die Seele als Selbstbeherrschung/Selbstgenügsamkeit ist im metaphysischen Unbewußten Ed. von Hartmanns⁸, bzw. im Begriff der psychischen Energie oder des Interesses C. G. Jung⁹ zu finden. In allen diesen Fällen geht es um ein Ich-zentriertes, selbstbeherrschtes Individuum, bei dem das Unbewußte (im Freudschen Sinne) mit Potential, Kompetenz bzw. Latenz des Wissens oder der Intention gleichgesetzt wird.

Die Analogie mit der aristotelischen gäozentrischen Physik ist frappierend, obwohl das selbtherrliche „Ich“ (individuell und kollektiv) erst in der Neuzeit zur Geltung kam. Dies ist aber ein Beispiel für die Differenz d. h. Verschiebung zwischen Struktur und Geschichte: eine

nicht göozentrische Physik koexistiert mit einer ichzentrierten Psychologie.

Die Grenzen im Denken von Aristoteles schmälern keinesfalls seine Leistungen. So z. B. seine Einsicht, daß die Struktur und das Funktionieren der Seele nicht unabhängig von der Struktur und dem Funktionieren der menschlichen Gesellschaft zu verstehen sind. Aus methodisch-analytischen Gründen führt er Trennungen ein, die nachträglich, in der Interdependenz der Ebenen ihren vollen Sinn erhalten. Es wäre besser bei Ihm von politischer bzw. ethischer Psychologie zu sprechen: wesentliche Einsichten in die Seele sind in den Ethiken, der Rhetorik, der Politik, der Poetik enthalten.

Aristoteles behandelt nie in seiner Schrift „Von der Seele“ die Frage nach ihrer Unsterblichkeit¹⁰. Diese Frage war Gegenstand eines frühen, verlorengegangenen Dialogs, über den uns Cicero berichtet. In dieser Schrift (Eudemos) herrscht ein puritanischer Dualismus Pythagoräischer Prägung, der Ergebnis shamanistischer Erfahrung war. Aber diese erfuhr eine Umdeutung¹¹: sie bekam einen moralischen Charakter und wurde zur Grundlage eines Dualismus gnostisch-manichäischer Prägung¹².

Bei Plato und Aristoteles fand dieser Dualismus seinen Ausdruck einerseits im Pessimismus bezüglich der menschlichen Schwächen infolge ihrer persönlichen konkreten Lebenserfahrung¹³, andererseits im hochmütigen, optimistischen Glauben an die Vernunft¹⁴.

Aristoteles versuchte jedoch in seiner Theorie der Umwandlung der Materie¹⁵ von den niedrigeren zu den höheren Formen, der Transsubstantiation, diesen Dualismus zu überwinden. Er kam damit der Heraklitischen Dialektik¹⁶ näher, die nicht zu denken ist ohne die Kategorie des Opfers, denn das Entstehen der einen Form setzt die Zerstörung der anderen voraus. Sowohl die christliche wie die Hegel/Marxsche Dialektik sind nicht denkbar ohne diese Kategorie.

Aristoteles läßt in der Nikomachischen Ethik das ganze Feld des Begehrens¹⁷ außerhalb des ethischen Bereichs. Gerade das was für die Psychoanalyse zum Interessantesten¹⁸ gehört, all das was mit der Sexualität und der Perversion zu tun hat, wird durch Aristoteles als „monströs“ und „tierisch“ bezeichnet und somit außerhalb des „eigentlichen“ Menschen gestellt. Er spricht von „Zügellosigkeit“ und „Unmäßigkeit“. Dieser Ausschluß konstituiert bis heute jede theoretische Ethik, bzw. die Ablehnung „jeder“ Ethik. Die Teilung des Menschen: „halb Engel halb Tier“ ist ja ein Gemeinplatz sowohl der „bürgerlichen“ als auch der „antibürgerlichen“ Moral. Erst an diesem

Punkt setzt die Subversion der Psychoanalyse ein, und es wundert nicht, wenn sie von allen Seiten abwechselnd angegriffen wird¹⁹.

Aristoteles stützt seine ganze Ethik auf dem Begriff der Gewohnheit²⁰ (exis): seine Ethik ist eine Wissenschaft der Zucht, Bildung von Charakteren (ethos), ausgehend von der Dynamik der Gewohnheiten und der Sitten (Traditionen) – (ethos)²¹. Wie oft stützt er sich auf die empirischen Möglichkeiten der griechischen Sprache, um gewisse Phänomene zu begreifen: hier spielt er mit der Wortähnlichkeit zwischen ethos und ethos²².

Mühsam errang das griechische Denken die Einsicht, daß das Irrationale nicht „außerhalb“, sondern „im“ Menschen zu finden ist. Diese Einsicht ist keinesfalls abgesichert: es gibt immer wieder Rückfälle. Heute ist für die meisten Subjekte, je nach Vorliebe, das Kapital, der Staat, die Männlichkeit, die Vernunft, die Minderheiten, die Ausländer, oder das Gegenteil von alledem, an „Allem“ schuld. Es ist immer der „andere“ schuld, wobei dieser andere oft kollektiver Natur ist, da in der Massengesellschaft die individuelle Verantwortung rückgebildet wird.

Heraklit formulierte den berühmten Satz: ethos anthropo daimon – der Charakter ist des Menschen Eigenart. In diesem Satz liegt die Stärke und die Schwäche des griechischen Rationalismus (und jeder Aufklärung): Stärke in der Ablehnung des Aberglaubens, Schwäche durch die Verleugnung der Existenz des Irrationalen (und damit seiner Dämonisierung). Daimon war die irrationale Seele des Menschen.

Aristoteles bemühte sich sein ganzes Leben lang, eine Formulierung für die differenzierte, strukturierte Einheit der Seele zu finden: das Eine und das Viele (den Gegensatz) gemeinsam zu denken, aber anders als Plato. Nach ihm wagte es niemand mehr; die Dekadenz des Denkens setzte ein.

Darüber hinaus aber ist das Problem für Aristoteles die Orientierung an dem „Höchsten Gut“²³, d. h. die Ethik wird situiert im Bereich des Ideals. Das höchste Ziel ist die intuitive Erkenntnis Gottes und diese Erkenntnis ist lustvoll. Die höchste Tätigkeit der Seele ist die Konformität²⁴ mit dem höchsten Gut, dem „letzten Ziel“, d. h. mit ihrer „Natur“. Die Erfüllung des Menschen und seiner Natur, bedeutet gleichzeitig die Dominanz des göttlichen Elements im Menschen. Die menschliche Natur setzt hier die Exklusion aller „tierischen“ Begierden voraus.

Der Begriff der Natur²⁵ ist bei Aristoteles kontinuierlich und partikularistisch: sie umfaßt das göttliche wie das nichtgöttliche Element (in

einem hierarchischen Verhältnis zueinander) und sie ist immer Natur „von etwas“. Der abstrakte und allgemeine Naturbegriff setzte sich erst im 17. Jahrhundert durch: er setzt eine nichtidealisierte, nicht-empiristische Natur voraus. Die Sichtweite von Aristoteles ist Ideal-dominiert²⁶, während die Neuzeit immer von der Sublimierung her ihre besten Leistungen erbracht hat.

Die Nikomachische Ethik teilt gemeinsam mit allen anderen Ethiken²⁷ die Orientierung an einer Ordnung, die sich wie eine Wissenschaft (Episteme) präsentiert. Diese Wissenschaft definiert die Norm, das Sollen des Charakters, so daß das Subjekt sich jener Ordnung fügen muß. Dieses Sichfügen, die Adäquation/Übereinstimmung des empirischen Seins mit dem Sollen macht erst die menschliche Spezifität aus, unter Ausschluß dessen was als tierisch oder sklavisch gilt²⁸.

Die Handlungen des Menschen sollen konform mit dem rechten Denken, dem „orthos logos“, der Vernunft sein. Aristoteles stützt sich weiter auf dem in seiner Zeit dominierenden Analogiedenken, indem seine Ethik ihre „Erfüllung“ in der Politik und diese im Kosmos findet. Dies ist heute genauso verbreitet: man denke an den Jargon der „Selbstverwirklichung“. Manche „emanzipatorischen Theorien suchen eine Solidarität „von der Zelle bis zu den Sternen“ bzw. sehen im Subjekt nichts anderes als ein „Produkt der Gesellschaft“, insofern es als ein Produkt von Sitte und Norm, bzw. von Herrschafts- und Produktionsverhältnissen betrachtet wird.

Aristoteles war durchaus realistisch, „realistischer“ als Plato und „politischer“ als Epikur und Zeno. Die Frage, die ihn dauernd beschäftigte war: wie existiert die „Unmäßigkeit“ weiter? Wie kommt es, daß die Neigungen der Subjekte der Vernunft gegenüber rebellisch bleiben²⁹? Die verschiedenen Bücher über Ethik, die er geschrieben hat, sind der Versuch, eine Antwort darauf zu geben. Er versuchte die Bedingungen zur Realisierung des Ideals des Herrn zu explizieren. Dieses Ideal der Kontemplation mußte an der geschichtlichen Realität scheitern. Jedoch der griechische Herr ist eine der humansten und zivilisiertesten Herrenfiguren der Geschichte und hat wenig gemeinsam mit dem germanischen Herrn Hegels, der „blonden Bestie“, zu tun.

Die subversive Kraft der Psychoanalyse wird hier klar³⁰. Es gibt nichts göttliches und nichts tierisches im Menschen und es gibt nichts im Mikrokosmos und im Makrokosmos, das für die Erfüllung des Glücks vorbestimmt wäre. Jedes Gerede von Anpassung, Harmonie und Utopie ist ein Kindermärchen. Die Würde und die Ethik der Subjekte entspringen aus dem Fertig-werden-sollen mit dieser Unfertigkeit. Es gibt eine Ethik der Psychoanalyse³¹ (entgegen allem Gerede vom

Jenseits von Gut und Böse): sie besteht im Zurückdrängen und in der Abwesenheit jener Dimension, die seit Aristoteles jede Ethik bestimmt hat: der Gewohnheit, egal ob guter oder schlechter. Jener Rationalitätsbegriff, der auf „Berechenbarkeit“, Gewohnheit, empirischer Wiederholung und Alltagsroutine basiert, wird in Frage gestellt. Gewohnheit und Wissen erziehen und bilden die Seele: damit werden das unbewußte Begehren und die Wahrheit zum Schweigen gebracht.

Die Freudsche Revolution der Ethik liegt darin, daß sie nicht, wie üblich, am Ideal sondern am Realen orientiert ist³², d. h. nicht an der Erfüllung und Anwesenheit des Vollen sondern an dem Mangel und der Abwesenheit des Ganzen (wobei der Mangel vor dem Ganzen da ist).

Das ist die Folge des Impakts der Sprache auf den Körper des Sprechenden Subjekts: sie führt in ihn den Mangel ein, durch den gleichzeitig das Reale als das konstituiert wird, was nicht im Symbolischen aufgeht, ohne imaginär (vorstellbar, anwesend) zu sein. Die Ethik die darauf basiert ist eine Ethik des „adäquaten Sprechens“ (le Bien-Dire)³³: das Wort (und die Schrift) wird in geichem Maß „aufgewertet“, in dem idealisierende Vorstellungen (individuelle und kollektive Allmacht-, Allwissen-, Nutzenfantasmen und Ideologien) abgebaut werden. Das adäquate Sprechen auf zwischenmenschlicher und gesellschaftlicher Ebene bedeutet das Zurückdrängen der Sprachlosigkeit infolge der Ware, der Massenmedien, des Alltagsgeschwätzes, des Kultur- und Wissenschaftsbetriebs; gleichzeitig aber auch die Einsicht, daß nicht alles in den Diskurs einschreibbar ist – d. h. das Geschlecht und der Tod.

Hier berührt sich Lacan mit Aristoteles: Er empfiehlt als psychoanalytische Propädeutik das Studium der Logik, Rhetorik, Dialektik und Poetik, denn das Unbewußte bedient sich ihrer ständig³⁴.

Eine weitere Umkehrung, die Freud durchführte, und die ihn in die Reihe von Copernicus, Kepler, Galilei, Newton und Einstein³⁵ einreihet, ist folgende: Für Aristoteles ist die Lust eine Tätigkeit (Bewegung), ein Surplus ohne Mangel³⁶, die das höchste Gut zum Ziel hat und Mäßigung (Mesotes) mit sich bringt. Für Freud ist die Lust umgekehrt³⁷ kein Bewegungsprinzip, sondern ein Trägheitsprinzip³⁸. Das Lustprinzip tendiert nicht zu einem idealen Zustand (Adäquation), sondern zum Irrtum, zur Täuschung, nicht zur Bedürfnisbefriedigung, sondern zur Halluzination. Das Realitätsprinzip ist eine notwendige Korrektur, die aber ihren Preis verlangt.

Hier liegt die Radikalität der Freudschen Entdeckung und der Kurzschluß und das Scheitern jeder naturalistischen, hedonistischen Lust-

ethik³⁹. Bei Aristoteles ist der Weg des Subjekts umgekehrt wie bei Freud, bei dem das „Ziel“ der Tätigkeit des Subjekts nicht die Kontemplation und die Mäßigung (letztere kann nur ein Nebenprodukt sein), sondern das Begehren, die Entdeckung der Wahrheit und das Aufhören der Wiederkehr des Selben ist. Da wo Aristoteles endet (die Ruhe) dort fängt Freud an (die Trägheit). Die Kontemplation ist aber für Aristoteles die höchste Tätigkeit des Geistes, wie kann sie dasselbe sein wie die Trägheit? Bevor wir diese Frage zu beantworten versuchen, sei noch dies bemerkt: obwohl Aristoteles politisch dachte, führte ihn doch sein Idealismus zur Überbewertung der Kontemplation und damit zur Abwertung des Politischen. So wurde für ihn die Mäßigung zur zentralen Vermittlung.

Die Freudsche Umkehrung ist eine Folge der Newtonschen Mechanik⁴⁰ und der neuzeitlichen Wissenschaft. Aristoteles setzte in absoluter Weise die Ruhe der Bewegung, bzw. die „natürliche“, himmlische, kreisförmige, der „gewaltsamen“, irdischen, mechanischen Bewegung entgegen. Diese Trennungen waren eine Folge seines Empirismus, während die positive Bewertung des jeweils ersten Gliedes beider Oppositionen (und die negative Bewertung des zweiten) eine hierarchische Ideologie verrät.

Die Revolution des Denkens im 16. und 17. Jahrhundert bestand in der Abstraktion und Verallgemeinerung des Raum- und Bewegungsbegriffs⁴¹: a) Abschaffung der Unterscheidung himmlische-irdische Bewegung, b) Abschaffung der normativen Perfektion (wie jeder Normativität überhaupt) der Kreisbewegung; die elliptischen Planetenbahnen von Kepler führten die Dezentrierung und den Mangel ein, c) Abschaffung der absoluten Unterscheidung Ruhe – Bewegung; das Trägheitsgesetz setzt Ruhe und konstante, geradlinige Geschwindigkeit gleich. Außerdem gilt das Prinzip der Relativität der Bewegung in Bezug auf ein Koordinatensystem, d) Die Bewegung ist keine Veränderung, kein Grenzfall von Ruhe, sondern vielmehr ein Zustand und die Ruhe ein Grenzfall von Bewegung⁴².

Die Umkehrung der Aristotelischen Physik war die Bedingung der Umkehrung seiner Psychologie durch Freud. Dabei darf nicht der Eindruck entstehen, daß generell alle Unterscheidungen von Aristoteles obsolet wurden. Im Gegenteil. Die Unterscheidung zwischen Macht und Gesetz bleibt für Freud konstitutiv; keine Ethik ist ohne sie möglich. Andererseits betont Lacan die Bedeutung der Unterscheidung zwischen dem „Automaton“ und der „Tyche“ in der Aristotelischen Besprechung des Zufalls in seiner Physik⁴³. Denn, ist die Ethik „das Verhältnis zum Realen“, so enthält dies zwei Momente: den Automatismus der Wiederholung, d. h. das symbolische Netz und

die aleatorische Begegnung mit dem Objekt des Begehrens bzw. des Triebes, die ein Zusammen-fall, ein Zu-fall (Ein-fall, Ab-fall) ist.

Es gibt noch eine Stelle, wo der Vergleich interessant ist. Aristoteles stellt sich die Frage, wie ein „wissender“ „unmäßig“ sein kann. Er führt unter anderem einen Syllogismus des „Begehrlichen“⁴⁴ vor, bei dem er die Untrennbarkeit zwischen Begehren und Urteilen zeigt. Der Syllogismus besteht aus den zwei Prämissen, deren erster universeller Satz lautet: Man muß von all dem, was süß ist, probieren. Der zweite, partikuläre Satz lautet: diese Speise hier ist süß. Die irrtümliche Handlung (etwas irrtümlicherweise als süß annehmen, wie es sich in der Handlung herausstellt) läge dann im Irrtum, der in der zweiten Prämisse enthalten ist. Dies weil das Begehren, das durch den ersten, allgemeinen Satz evoziert wird, die „Ursache“ für die irrtümliche Konstatierung des Vorhandenseins des Süßen, ist. Aristoteles war sich also durchaus der halluzinatorischen Funktion des Lustprinzips bewußt.

In einer anderen Stelle beschreibt er richtig die Lage der Vorstellungskraft, Imagination, Einbildung (*fantasia*)⁴⁵, *zwischen* der Wahrnehmung und dem Bewußtsein. Dabei schlägt er einen hierarchischen Aufbau von „unten“ nach „oben“ vor, der das Modell der Psychologie geblieben ist. Er teilt (trotz mancher Schwankungen) die Seele in zwei Teile, die wieder jeweils zweigeteilt sind: der erste Teil enthält die vegetative Seele (Ernährung und Fortpflanzung) und die wahrnehmende bzw. begehrende (bewegende und bewegte) tierische Seele. Der zweite Teil ist der vernünftige Teil der Seele; er enthält die (niedrigere) praktische Vernunft, in der die Imagination (und das Gedächtnis) und die praktischen Urteile, die ohne Imagination nicht möglich sind, ihren Ort finden. Darüber hinaus aber auch die Affekte, die eine positive, soziale Funktion erfüllen, was eine scharfe Kritik seitens der Stoiker hervorrief. Das „Böse“ an den Affekten ist die Unmäßigkeit, und sie wird in der Begierde situiert. Die theoretische Vernunft ist der unsterbliche, göttliche Geist, der „nous“, die Intuition.

Der vernunftlose Teil hat dem vernunftbegabten Teil zu gehorchen, dieser jenem zu befehlen. Dabei sind das erste und das letzte Glied der Erkenntniskette (Wahrnehmung – Intuition) unfehlbar und zuverlässig, während in den Zwischengliedern (Imagination, Erinnerung, Meinung, Urteil) Fehlerquellen situiert werden (Täuschungen).

Freud situiert das Lustprinzip *zwischen* Wahrnehmung und Bewußtsein. Aber es ist auch das Denken und Sprechen selbst. Die Denkprozesse regieren vermittels des Lustprinzips die Triebesetzung der Vorstellungen (Imaginäres) und die Struktur des Unbewußten (Sym-

bolisches). Diese Struktur hat aber eine andere Topologie als die aristotelische. Sie ist weder kontinuierlich noch hierarchisch (oben-unten), sondern sie ist diskontinuierlich. Es gibt einen Bruch zwischen der Wahrnehmung und dem Bewußtsein, in dem das Unbewußte sich „einnistet“ (es ist der Bruch selbst); das Unbewußte ist die Rückseite dessen was als Vorderseite (W-Bw) sich präsentiert. Dieses „vorne – hinten“ ist aber nach dem Muster eines Möbiusbandes zu verstehen, bei dem es keine absolute Trennung zwischen den beiden Seiten derselben Fläche gibt – die Trennung (Spaltung) selbst ist unaufhebbar.

II.

Es ist dieser Bruch, der die Freudsche Entdeckung ausmacht, und der der Sprache zuzuschreiben ist⁴⁶. Das menschliche Subjekt hat lange daran festgehalten, ein Erkennungssubjekt und ein Ort der Totalisierung des Wissens zu sein⁴⁷. Die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft und die Freudsche Entdeckung haben die Annahme einer „Korrespondenz“, „Widerspiegelung“ zwischen dem Mikrokosmos und dem Makrokosmos zunichte gemacht⁴⁸. Diese Korrespondenz impliziert das Bild (die imaginäre Vorstellung) von zwei konzentrischen Kugeln, das in der Physik von Aristoteles die Grundlage seiner Ontologie abgab⁴⁹. Die Seele ist nichts anderes als die Erkenntnis, die die Welt von sich selbst hat, also eine Verdopplung ihrer selbst⁵⁰. Die „Erkenntnis“, welche vom Wissen zu unterscheiden ist, bedeutet die Adaptation des Ich, der Seele oder der Gattung an das Weltall und ist die imaginär-narzißtische Operation par excellence⁵¹.

In diesem Sinne ist das Unbewußte die radikale Negation der Seele. Entgegen Aristoteles betont Lacan, daß der Mensch nicht mit seiner Seele denkt⁵², sondern mit seinem (sprechenden) Körper, so daß das Denken ein ek-zentrisches Verhältnis zum Körper/Seele hat. Das Denken ist dysharmonisch mit der Seele⁵³: es gibt keine Harmonie für das sprechende Wesen in der Welt. Der „Nous“, der göttliche Weltgeist ist der Mythos der Gefälligkeit und Adaptation des Denkens an die Seele, so wie die Seele an ihre Lebensumwelt adaptiert ist. Diese Welt ist nichts anderes als ein Fantasma, an dem sich das Denken, wie an einer Krücke, zu halten vermag. Diese „Realität“, die ein bißchen Reales enthält, muß ernst genommen werden, aber richtig verstanden, wie eine Grimasse, ein Streich des Realen.

Die Affekte, die Leidenschaften sind nicht Zustände der Seele⁵⁴, sondern des Körpers, insofern dieser „gesprochen“ wird. Die Affekte sind die Dysharmonie desprechenden Subjekts⁵⁵. Die Unordnung

der Seele (stasis: Aufruhr, Spaltung) wurde aber von Plato immer parallel⁵⁶ zu der Unordnung im Staat und in der Gesellschaft gesehen. Dies entsprach der antiken Analogie zwischen Seele – Staat – Kosmos (Natur/Gott). Diese Parallelität setzt eine noch vorhandene (imaginäre) Einheit und Harmonie zwischen den verschiedenen Ebenen (hier: Sphären) voraus. Daraus resultiert eine Reduktionsmöglichkeit der einen Sphäre auf die andere: Das Einzelsubjekt ist „nichts“ außerhalb des Staats bzw. der Gesellschaft, die Menschen sind „nichts“ außerhalb der kosmischen Prozesse (und Gott „spielt“ mit den Menschen). Diese Reduktion ist möglich, obwohl Aristoteles sich bemüht hat, jedem Teil des Kosmos, sein Recht auf Autonomie zu begründen.

Die hartnäckige Existenz des Irrationalen und die Degradierung der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse zeigten die Kehrseite jener Einheit: Fatalismus, Pessimismus, Katastrophismus⁵⁷, Flucht aus dem Leben und Rückkehr von alten Mythen (Dualismus) und Magie. Die Reduktion der Ebenen aufeinander dominiert oft in den Sozialwissenschaften: wie oft werden die psychischen Phänomene auf biologische oder soziale Verhältnisse reduziert.

Freud geht anders vor: es gibt bei ihm keine Parallelität⁵⁸ zwischen Subjekt – Staat – Natur, aber auch keinen ewigen Antagonismus. Es ist vor allem das Individuum, das als Ort der Unruhe und Unordnung angesehen wird. Denn in Psychose, Perversion und Neurose hat Freud direkt mit den Lebensmächten zu tun, insofern diese mit den Todesmächten verflochten sind; andererseits hat er ebenfalls direkt mit den Mächten zu tun, die aus dem Wissen um die Differenz zwischen dem Guten und dem Bösen, entstammen.

Wie oft läßt sich bei Plato eine Intuition darüber finden, der aber aus der Nichtübereinstimmung⁵⁹ Individuum – Gesellschaft einen Antagonismus macht (das Individuum will das Glück, während die Gesellschaft das Gute, die Norm will; ähnlich Freud, aber mit anderen Schlußfolgerungen). Aristoteles dagegen sucht in der Mäßigung eine Lösung. Wenn die Tugend die Tätigkeit der Seele⁶⁰ ist, so ist ihr Wesen die Mäßigung der Affekte, die wesentlich die gesellschaftlichen und politischen Sitten bestimmen. „Affekte sind all das was die Menschen dazu führt in ihren Urteilen die Meinung zu ändern oder aufzuschieben und was der Schmerz oder die Lust begleiten, z. B. der Zorn, das Mitleid, die Furcht und alle anderen Dinge derselben Natur, als auch ihr Gegenteil.“⁶¹

Man könnte sagen, daß die Ethik von Aristoteles eher eine Anleitung zum „vernünftigen“ politischen Verhalten sei, als eine „Ethik“. Insofern könnte manches davon auch für uns heute von Bedeutung sein,

denn das gesellschaftliche Hauptproblem ist dasselbe geblieben: Die (imaginäre) Verwechslung von Individuum und Kollektiv bzw. die Projektion des einen auf das andere, als Folgen der Verleugnung des Dritten, des Anderen.

Aristoteles schreibt: „Der Krieg ist um des Friedens willen, die Arbeit um der Muße willen und das Notwendige und Nützliche um des Schönen willen.“⁶² Der Satz gibt eine realistische Haltung, d. h. die Anerkennung des Realitätsprinzips wieder, in Unterschied sowohl zum Idealismus derjenigen die die Existenz des Irrationalen verleugnen, als auch zur bedenklichen Ambivalenz der Dialektik. Heraklit mit seinem berühmten „polemos panton pater“ (der Krieg (der Konflikt, der Streit) ist der Vater aller Dinge) steht Plato, Machiavelli, Hegel und Marx näher. Darüber hinaus ist Aristoteles auch von Calvin und Bentham entfernt, die die Arbeit und den Nutzen glorifizieren. Es genügt nicht zu sagen, daß Aristoteles (und die Antike) die Arbeit verachtete, denn er wußte sehr genau, daß eine Bedingung der (hohen) Qualität der politischen Partizipation und Tätigkeit der Bürger (polites, citoyens) nicht allein die juristische Freiheit, sondern noch weiter die Freiheit von der Not zur Arbeit, vom Nutzendenken, von Bildungslosigkeit, von Aberglauben war.

Uns steht Aristoteles in einem bestimmten Punkt fern: Bei ihm wird die Spezifität des Menschen allein durch den erkennenden Logos⁶³ und nicht vor allem durch Gesetz und Freiheit, Begehren und Liebe, definiert. Das Wollen⁶⁴ spielt bei ihm neben dem Erkennen eine untergeordnete Rolle. Aber durch seine zutreffende Kritik an den Sophisten und Plato, hat er das Denken der *Differenz* (zwischen Wesen und Attributen, Potenz und Akt, Form und Materie)⁶⁵ jenseits von partikularen Differenzen und universalistischer Dialektik, vorbereitet.

Kann man von „Schwinden“, vom „Entwesen“ der Seele in der Modernität (Merdonität, wie M. Leiris sagt) sprechen? Nichts ist weniger sicher als das. Denn die Seele war und ist immer an das, was heute massiv wiederkehrt, gebunden⁶⁶: das Religiöse, die Magie die Mythen, die Sekten, die partikularen Gemeinschaften und Interessengruppen, der grenzenlose ästhetisierende Individualismus. Millionen Menschen sehnen sich in der Langeweile und im Müll der Steinwüsten nach mehr „Gefühl“, „Seele“, „Wärme“, „Erlösung“. Und je mehr Sophistik, Indifferenz, Macht- und Lustmoral sich breitmachen, desto mehr droht eine massive Wiederkehr der Seele (als Rassen-, Klassen-, Naturseele usw.). War sie je verschwunden, außer in den Köpfen einiger Menschen? Ist nicht die „Seelenlosigkeit“ der Grad

„Null“ der Seele, ebensosehr wie die „Wunschmaschine“ und der „Einzige und sein Eigentum“ (seine Seele)?

Die Hartnäckigkeit der Persistenz der Seele erklärt sich aus dem Kleben an einer Welt/Lebensanschauung⁶⁷ (eidolon kosmou), die selbst Aristoteles nicht überwinden konnte: er konnte nicht aus der begrenzten, abgeschlossenen Kugeloberfläche⁶⁸ austreten, die, wie ein abgeschlossener Behälter, die Welt (ent-)hielt. Diese Welt war begrenzt und voll („gemütlich“!), hatte Horror vor der Leere, es gab keinen Platz für den Mangel, das Vakuum. Selbst Demokrit, der als einziger in der Antike das Vakuum einführte, schreibt, daß er den Mangel haßt!⁶⁹

Den entscheidenden Bruch führte das Judentum ein mit dem Begriff der „creatio ex nihilo“. Für Lacan bedeutete das, nicht Schöpfung aus dem Nichts, sondern um den Mangel herum, d. h. das Loch, das der Signifikant im Realen einführte. In der Geschichte des Judentums und des Christentums haben wir eine andere Seele gefunden, nicht die „schöne Seele“: bei den großen jüdischen und christlichen Mystikern⁷⁰, z. B. Meister Eckhardt. Diese Seele ist etwas Anderes, sie ist keine imago corporis, sie ist vielmehr das reale Etwas, das sich im Gespräch mit dem Anderen konstituiert, ihn hört, und endlich die Immanenz des Seienden überwindet, indem sie nicht das Anderssein beehrt, sondern das *Anders-als-Sein*⁷¹.

Es ist schwierig dies klar zu machen, denn man muß wie Ulysses, auf beides verzichten: auf die Ontologie und den Voluntarismus, die darauf hinaus laufen, das symbolische Gesetz zu verleugnen im Namen einer imaginären Freiheit. Dafür stehen die Namen von Luther, Marx und Nietzsche. Aber das Gesetz und das verdrängte Begehren ist ein und dasselbe⁷².

War dieses Begehren des Anderen (der nicht Gott ist) Aristoteles und den Griechen unbekannt? Denn es hat nichts zu tun mit der niedrig bewerteten, ausgegrenzten Begierde, die außerhalb der Vernunft situiert wurde. Aber wie in allem, so gab es bei ihnen geniale Intuitionen, vor allem bei Plato. Lacan hat in seiner aufmerksamen Lektüre des platonischen Symposions (in dem der Eros-Begriff auftaucht, der aber im restlichen platonischen Werk keine große Rolle spielt) das Begehren entdeckt⁷³. In den letzten Seiten wird darin berichtet, wie Sokrates dem hereinstürzenden, eifersüchtigen Alkibiades (dem Sinne nach) empfahl, nicht auf seine Seele, sondern auf sein Begehren zu achten, da er ein „erwachsener“ Mann sei. Wie ist das zu verstehen? Plato geht in vielen Punkten über Aristoteles hinaus. Sah er vielleicht, daß die Seele nötig für „brave“ Kinder und „vernünftige“ Bürger sei, aber für eine „er-wachsene“ Subjektivität nicht ausreicht?

Daß aber jene Seele auf jeden Fall notwendig ist, damit Sozialität garantiert ist, (soweit das möglich ist), daß aber Individualität, zwar nicht a-sozial („Verrückt spielen“), jedoch ek-zentrisch ist? Das war in der antiken Kultur nicht möglich, ist es das in unserer⁷⁴?

Anmerkungen

- 1 Aristoteles: Von der Seele (Peri psyches) II. dtv, München 1983, 412a1-23.
- 2 Ebenda, 412b20-413a14.
- 3 Vgl. J. Lacan: Seminar XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Olten und Freiburg im Breisgau 1980, S. 32.
- 4 Vgl. J. Lacan: Erits. Propos sur la causalité psychique. Paris 1966, S. 185, 186.
- 5 Für die Transkription der griechischen Wörter verwenden wir e (langes e) für eta und o (langes o) für omega. Es empfiehlt sich aber, sie wie die Griechen heute auszusprechen: i, o. Wir verzichten auf die Transkription der Namen; wir müßten sonst Aristoteles und Platon schreiben.
- 6 Vgl. O. Gigon: Einleitung – Von der Seele. In: Aristoteles: Vom Himmel, von der Seele, von der Dichtkunst. München 1983, S. 199, 200. E. R. Dodds: Les Grecs et l'irrationnel. Paris 1977, S. 143.
- 7 Vgl. Aristoteles: Eudemische Ethik. 1245b9-19.
- 8 Vgl. J. Lacan: Seminar XI. Ebenda, S. 132.
- 9 Vgl. ebenda, S. 160.
- 10 Vgl. O. Gigon: Einleitung – Von der Seele. Ebenda, S. 194.
- 11 Vgl. E. R. Dodds, ebenda, S. 143, 159.
- 12 Der Dualismus übte im Christentum (soweit, daß man beide oft miteinander verwechselt!) und weiter in der schwarzen Romantik und dem Kult der „verdammten“ Dichter einen großen Einfluß aus: die Materie ist der Ort des Bösen; später wird der Geist das Böse. Beide Haltungen deuten auf dasselbe nicht differenzierende Denken hin: Verteufelung oder Glorifizierung des Körpers (oder seiner Substitute) und Verleugnung des Gesetzes.
- 13 Vgl. E. R. Dodds, ebenda, S. 212.
- 14 Das läßt an Gramscis Umkehrung denken: Pessimismus in der Theorie, Optimismus in der Praxis!
- 15 Vgl. J. Lacan: Séminaire VII (unveröffentlicht), L' Ethique, Bd. I, S. 166, 167.
- 16 Vgl. V. Hribar: La violence de la transsubstantiation et le défi du fétiche. In: La Violence 2. Paris 1978, 10/18.
- 17 Vgl. Aristoteles: Die Nikomachische Ethik III. dtv, München 1981, 1117b21-1119b20.
- 18 Vgl. J. Lacan: Séminaire VII. Ebenda, S. 4, 5.
- 19 Vielleicht ist der Angriff auf die Psychoanalyse (abgesehen von punktuell gerechtfertigten Kritiken) die sublimierte Form des (rechten oder linken) Antisemitismus. Die Psychoanalyse ist keine Naturrechtstheorie, sondern eine Praxis der symbolischen Schuld (dette symbolique).

- 20 Vgl. Aristoteles: Die Nikomaische Ethik. Ebenda, II, 1103a17-26, VI, 1144b1-17. J. Lacan: Séminaire VII. Ebenda, S. 10.
- 21 M. Weber (protestantisches Ethos) und P. Bourdieu (Klassenhabitus) beziehen sich ebenfalls auf ethos/ethos.
- 22 Vgl. E. Benveniste: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft. Frankfurt/M. 1979: Die Kategorien bei Aristoteles, die Bedeutung des Verbs „Sein“.
- 23 Vgl. J. Lacan: Séminaire VII. Ebenda, S. 11.
- 24 Vgl. ebenda, S. 13.
- 25 Vgl. A. Koyré: Du monde clos à l'univers infini. Paris 1973, Kap. VI.
- 26 Vgl. J. Lacan: Séminaire VII. Ebenda, S. 149.
- 27 Vgl. ebenda, S. 22.
- 28 Die gesellschaftlichen Verhältnisse sind eine „Geburtshelferin“ aber keine „Ursache“ von Theorien oder Kunstwerken.
- 29 Vgl. J. Lacan: Séminaire VII. Ebenda, S. 23.
- 30 Vgl. ebenda, S. 13.
- 31 Vgl. ebenda, S. 10.
- 32 Vgl. ebenda, S. 11.
- 33 Vgl. J. Lacan: Télévision. Paris 1973, S. 39, 50.
- 34 Vgl. J. Lacan: Ecrits – Fonction et Champ de la Parole et du Langage dans la psychanalyse. Paris 1966, S. 288.
- 35 Vgl. J. Lacan: Séminaire VII. Ebenda, S. 27.
- 36 Vgl. Aristoteles: Die Nikomachische Ethik X. Ebenda, 1174a12-24, 1174b5-1175a21. J. Lacan: Télévision. Ebenda, S. 36.
- 37 Vgl. J. Lacan: Séminaire VII. Ebenda, S. 28.
- 38 Lust steht in Opposition zu Lusterleben (plaisir = jouissance); bedeutet die erste einen kontinuierlichen Spannungsabbau, so ist das zweite eine plötzliche, starke (traumatische) Spannungssteigerung, Exzess.
- 39 Vgl. J. Lacan: Séminaire VII. Ebenda, S. 3.
- 40 Vgl. A. Koyré, ebenda.
- 41 Vgl. ebenda, S. 45, 49, 55, 72, 84, 128, 129, 150, 158, 183, 317, 318; 23, 78. J. Lacan: Radiophonie. In: Scilicet 2/3. Paris 1970, S. 73-75, 82-83.
- 42 Die Abstraktion der neuzeitlichen Wissenschaft ist eine irreversible Leistung des menschlichen Geistes. Eine vulgäre Interpretation sieht darin nur eine bloße Homogenisierung und Formalisierung. Abstraktion und Verallgemeinerung sind die symbolischen Mittel des Zugangs zum Realen.
- 43 Vgl. J. Lacan: Seminar XI. Ebenda, S. 58, 60, 75, 84.
- 44 Vgl. Aristoteles: Die Nikomachische Ethik VII 5. Ebenda, 1146b24-1147b16. J. Lacan: Séminaire VII. Ebenda, S. 30.
- 45 Vgl. Aristoteles: Von der Seele III. Ebenda, 428a5-b9; 431a1-17 und b2-12. J. Lacan, ebenda, S. 85.

- 46 Das bedeutet keine Glorifizierung des Bruchs durch Schock, Befremdung und Grausamkeit.
- 47 Vgl. Scilicet 2/3. Ebenda, S. 103.
- 48 Entgegen allen Wissenschafts- und Fortschrittsideologien, Welt- und Lebensanschauungen von Humanisten und Sozialisten.
- 49 Konstitutiv für die Psychologie der „richtigen Bedürfnisse“, des „richtigen Bewusstseins“, des Interesses, der Leistung, der Integration.
- 50 Vgl. J. Lacan: Radiophonie. Ebenda, S. 76.
- 51 Vgl. ebenda, S. 60.
- 52 Vgl. J. Lacan: Télévision. Ebenda, S. 16.
- 53 Vgl. ebenda, S. 17, 37.
- 54 Vgl. ebenda, S. 41.
- 55 Vgl. J. Lacan: Séminaire VII. Ebenda, S. 140.
- 56 Vgl. E. R. Dodds, ebenda, S. 211. Plato: Der Sophist, 227D-228E. Plato: Die Republik, 351E-352A, 439E, 441BC, 485D, 486E, 554D, 603D.
- 57 Vgl. E. R. Dodds, ebenda, S. 233 f. J. Derrida: D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie. Paris 1983. Siehe die „apokalyptische Stimmung“ heute.
- 58 Vgl. J. Lacan: Séminaire VII. Ebenda, S. 140.
- 59 Vgl. E. R. Dodds, ebenda, S. 209. Plato: Nomoi, 663D. S. Freud: Das Unbehagen in der Kultur. In: S. Freud: Studienausgabe, Band IX. Frankfurt/M. 1974, S. 265, 266.
- 60 Vgl. Aristoteles: Die Nikomachische Ethik I. Ebenda, 1101a5-25.
- 61 Aristoteles: Rhetorik II, 1378a19-26.
- 62 Aristoteles: Politik VII.
- 63 Vgl. O. Gigon: Einleitung – Nikomachische Ethik. Ebenda, S. 19.
- 64 Vgl. Aristoteles: Von der Seele. Ebenda, 432b14-433a8, 433a9-b1, 433b13-30.
- 65 Vgl. J. Bernhardt: Aristoteles. In: F. Chatelet (Hrsg.): Geschichte der Philosophie, Band I. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1973, S. 144-153. Aristoteles: Metaphysik III, 1005b, 1006a; Sophistische Widerlegungen.
- 66 Vgl. J. Lacan: Télévision. Ebenda, S. 53, 54.
- 67 Vgl. J. Lacan: Séminaire VII. Ebenda, S. 163.
- 68 Vgl. A. Koyré, ebenda.
- 69 Vgl. O. Gigon: Einleitung: Die Nikomachische Ethik. Ebenda, S. 48, 49.
- 70 Vgl. J. Lacan, ebenda, S. 88.
- 71 Vgl. E. Lévinas: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye 1978.
- 72 Vgl. J. Lacan: Ecrits, ebenda, Kant avec Sade, S. 782.
- 73 Vgl. J. Lacan: Seminar XI. Ebenda, S. 268.
- 74 Nicht die kynische, sondern die ironische Vernunft tut Not.

Walter Seitter

Psychologie, Topologie, Dämonologie

... und die Dinge gesellten sich zu denen, mit denen ohnehin mein Haupt angefüllt war, zu Drillingföhren Toten und Sterbenden und singenden Vögeln.

*Adalbert Stifter:
Granit (Bunte Steine).*

Denkt man daran, daß die *res cogitans* einstmals als eine nicht ausgedehnte Sache bestimmt worden ist, so muß einem in den Schriften von Lacan auffallen, wie ausgiebig er in bezug auf die menschliche Seele verräumlichende Redeweisen aufgreift. Ich sage: aufgreift – denn in vielerlei gewöhnlichen, um nicht zu sagen gentilen Redensarten wird von der menschlichen Seele oder dem menschlichen Geist mit der größten Selbstverständlichkeit so gesprochen, als handelte es sich um geräumige Behälter oder auch um ganze Gegenden. Die von Theologen und Philosophen eingeschärfte Unausgedehnthet des Menschengeistes scheint auch noch jenen Platzanweisern im Genick zu sitzen, die im Gehirn das eigentliche Wesen des Geistes erblicken: in einem nur wenige Kubikzentimeter messenden aber dank seiner Binnenstruktur relativ weitläufigen Zellsystem.

Indem er sie rücksichtslos ernst nimmt, zitiert Lacan Traumsymbolisierungen des Ich als Stadion, Arena, Befestigungsanlage, inneres Schloß.¹ Also nicht nur ausgedehnte sondern ausdrücklich ausgebaute und überdies nach innen gegliederte Anlagen, zu denen Landschaft und Architektur gehören. Solche Vorstellungsbilder sind doch wohl Bildungen des Geistes, dem somit das Ausgedehnte nicht einfach fremd sein kann. Einmal, und zwar in Wien, hat Lacan seine Gentilität so weit getrieben, daß er sich angestrengt hat, zwischen dem Ich, das hinter dem Pult stand, und dem Pult, das vor dem Ich stand, alle wesentlichen Unterschiede wegzureden – mit dem Ergebnis, daß dann das Pult selber zu reden anfang (wovon wir allerdings nur durch Lacans Rezitat wissen).² Die anfangs erwähnten Ichsymbolisierungen fallen innerhalb der von J.-A. Miller gefertigten Begriffsliste unter die Rubrik „Geometrie des Ich (imaginärer Raum)“.³ Ich komme jetzt zur „Topologie des Subjekts“, die mit dem Untertitel „symbolischer Raum“ versehen ist.

Anscheinend soll mit dieser Topologie die „Geometrie des Ich“ weiter ausgedehnt werden, indem ein noch weiterer Ort – manchmal als der des Buchstabens, öfter als der des Andern mit großem A – ins Auge gefaßt wird. Lacan hat hierzu die auf vier Eckpunkte ausgerichteten Graphen L und R entwickelt, außerdem Darstellungen von Körpern mit identischer Innen- und Außenfläche und schließlich die Variation von Knoten und Ketten. Die einen dieser Graphen sind wie auch sonst Diagramme oder Pläne durch Buchstaben an den Text angeschlossen, die anderen erscheinen als schriftlose Kombinationen und Permutationen, werden aber von Lacans Kommentar insgesamt in die Nähe der Schrift gebracht.⁴ Am Schnittpunkt zwischen jenen schriftangeschlossenen und diesen schriftlosen aber schriftartigen Zeichnungen steht das zur Darstellung der Verkettung von RSI aufgegriffene Wappen der Borromäer.⁵ Dafür, daß die graphische, d. h. den sukzessiven Fortgang der Sprache erweiternde und schneidende Darstellung auf einen räumlichen Charakter des Thematisierten verweist, gibt es deutliche rein textuelle Hinweise. Und zwar dort, wo sich die topologischen Andeutungen zu handfesten Wohnverhältnissfeststellungen verdichten. Dabei handelt es sich um das Wohnen als Relation: a wohnt in b oder a bewohnt b. Für die beiden Variablen setzt Lacan den Menschen (meist „sujet“ genannt) und die Sprache (gewöhnlich „langage“).

Das erste von Lacan behauptete Bewohnungsverhältnis besteht darin, daß der Mensch die Sprache bewohnt.⁶ Grundsätzlich muß das Bewohnte etwas Ausgedehnteres sein als der Bewohner und zweitens muß es Leere enthalten, damit der Bewohner darin Platz hat. Daß die Sprache – die Masse des Sprechens und des Gesprochenen – in diesem Sinn ein Bewohntes, eine Wohnstatt sein kann, mag einleuchten.

Schwieriger zu verstehen ist dann die Aussage, daß auch das umgekehrte Bewohnungsverhältnis stattfindet: die Sprache bewohnt den Menschen. Die Sprache, die selber etwas Ausgedehntes ist, kann den Menschen nur bewohnen, wenn dieser ebenfalls ausgedehnt ist – und zwar noch weiter als die in ihm wohnende Sprache, die freilich nicht unbedingt die gesamte sein muß. Etwas Bewohnbares muß – wenn schon nicht unbedingt Außenmauern mit Räum dazwischen – mehrere Örtlichkeiten mit Raum dazwischen enthalten. Eben das sagt Lacan tatsächlich vom Menschen, wenn er sagt, daß es in ihm „irgendwo irgendetwas gibt ...“⁷.

Es gibt allerdings bei Lacan keine Aussagen, denen zufolge die Bewohnungsverhältnisse zwischen Mensch und Sprache einfach reziprok und symmetrisch sind. Wenn die Sprache in dem selben Sinn Bewohner des Menschen wäre wie der Mensch Bewohner der Sprache

ist und wenn sie beide auch im selben Sinn Wohnstatt wären, dann müßten sie ja schon weitgehend gleichartige Entitäten sein. Dort wo Lacan die beiden Verhältnisse in einem Atemzug formuliert, unterscheidet er sie deutlich. Und zwar wiederum auf zweifache Art. Wo er sagt, daß die Sprache vom Menschen bewohnt wird, sagt er unmittelbar darauf, daß der Mensch das von der Sprache genommene und gefolterte Subjekt ist.⁸ Hier liegt also eine Asymmetrie der Funktionen vor: dem Bewohnen steht in der Gegenrichtung ein Nehmen und Foltern gegenüber. An einer anderen Stelle ist von der Gegenläufigkeit zweier Bewohnungen die Rede: aber im Hinblick auf zwei unterschiedliche Subjekttypen: „... der Neurotiker bewohnt die Sprache, der Psychotiker wird von der Sprache bewohnt, besessen.“⁹ Diese beiden Subjekttypen haben doch eines gemeinsam: daß sie beide als leidende gekennzeichnet sind – während vorhin vom Subjekt überhaupt die Rede gewesen ist. Zu der hier gemachten Unterscheidung zwischen den leidenden Subjekten kommt aber auch eine Differenzierung in der Funktionsbezeichnung: das Bewohnen, das von der Sprache ausgesagt wird, wird leichthin, per Komma, mit dem Besitzen verbunden. Damit erinnert es an das oben von der Sprache ausgesagte Nehmen und Foltern, welches ich ja als eine Art Gegenstück zum gegenläufigen Bewohnen aufgefaßt habe.¹⁰

Das Resümee kann nur sein, daß sich die Reziprozität der Bewohnungen einigermaßen verunklärt hat: erstens durch die abweichenden Funktionsbestimmungen, zweitens durch die Rede einmal vom Allgemeinen und dann vom Pathologischen und drittens durch die nosologische Gegenüberstellung innerhalb desselben.

Diese Verunklärunen sitzen wieder auf Unklarheiten auf, die darin bestehen, daß ich mich um die inhaltliche Interpretation der zitierten Begriffe Lacans wenig gesorgt habe. Was Lacan hier oder überhaupt eigentlich sagen will, habe ich offen gelassen. Nur daß in seiner Rede vom Menschen statt der Psychologie eine Topologie, also eine Ortskunde anklingt und diese wieder als Ökologie d. h. Wohnkunde, wollte ich andeuten. Diesem aus vielen Büchern zusammengeholten kargen Begriffsnetz möchte ich nun eine Rede überstülpen, die aus einem anderen Zusammenhang stammt, zum Teil aber mit denselben Wörtern operiert und aufgrund ihrer einigermaßen erkennbaren Aussageintention als mögliche kontinentale Interpretation des ange deuteten ätherischen Begriffsnetzes vorgeschlagen werden soll.

Um seine Zeichnungen zu erklären,¹¹ spricht Klossowski davon, daß es ihm darum gehe, das Pathos sichtbar zu machen.¹² Die Etablierung einer regelrechten Pathopathie sei mit der Rehabilitierung der Dämonologie verknüpft. Die menschliche Seele müsse als ein Ort

aufgefaßt werden, der von autonomen äußeren Mächten bewohnt ist. „Also eine mentale Topologie, das Pathos als ein Topos. Damit der Künstler zu seinen Zielen gelangt, muß er an der Hypothese eines dämonologischen Universums analog zu den ihn bewohnenden Kräften festhalten und jede Bewegung seiner Seele als Entsprechung einer dämonischen Bewegung behandeln. ... Die Malerei ist eine Pathophanie, insofern das Gemälde ein dämonisches Strategem reproduziert und dadurch die Besessenheit des Malers exorziert und kommuniziert... Unter Exorzieren verstehe ich einen bösen Geist aus einer Seele austreiben. Aber um ihn auszutreiben, muß man ihm seine Sprache sprechen, und um ihn zum Ausziehen zu überreden, muß man ihm einen anderen Ort anbieten ...“. Die Besessenheit ist nicht eine Krankheit, „sondern eine Geistestatsache. Die Seele ist immer von irgendwelcher Macht bewohnt, einer guten oder bösen. Nicht wenn sie bewohnt sind, sind die Seelen krank: krank sind die Seelen, wenn sie nicht mehr bewohnbar sind. Die Krankheit der modernen Welt besteht darin, daß die Seelen nicht mehr bewohnbar sind und daß sie daran leiden! Man glaubt, die übeltätigen Mächte auf nichts reduzieren zu können unter dem Vorwand, daß es kein übernatürliches Wesen mehr gibt. Die Rechnung ist falsch! Sobald ein Wesen existiert, existiert eine Übernatur. ... Es ist nötig, daß ich die Mächte, die mich zum Sprechen bringen, identifiziere. Der Exorzist spricht eine Realität, eine wirksame Aktion Mächten zu, die mit einer autonomen Existenz ausgestattet sind, welche derjenigen des Subjekts äußerlich ist, das sie zu besitzen sucht ... Hier gibt es keine Innerlichkeit im modernen Sinn. Der Exorzist stellt sich auf den Gesichtspunkt dieser fremden Kräfte. Die Seele ist für ihn ein den Mächten äußerer Ort, wie diese Mächte ihr gegenüber äußerlich sind. Daher meine Behauptung, daß die Pathologie eine Topologie ist.“

Gemessen daran wäre die Psychologie das intellektuelle Aushängeschild eines Zustands, der sich durch mangelhafte Bewohnbarkeit auszeichnet, ursächlich durch schwache Baukunst. Wodurch die Probleme der Siedlungspolitik doch nicht erledigt werden.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Jacques Lacan: Schriften 1. Frankfurt 1975, S. 67.
- ² Vgl. Jacques Lacan: Ecrits. Paris 1966, S. 423 ff.
- ³ Vgl. Jacques Lacan: Ecrits. Paris 1966, S. 898.
- ⁴ Vgl. Ornica? Bulletin périodique du Champ freudien. Paris 1975, S. 100. Andererseits hat Lacan die borromäischen Knoten auch als Kommentar zum

Werk eines Textilmalers gezeichnet. Vgl. Francois Rouan: Peintures, dessins. Marseille 1978.

- 5 Siehe Der Wunderblock. Zeitschrift für Psychoanalyse. Berlin 1981, S. 58.
- 6 Vgl. Jacques Lacan: Le Séminaire III: Les Psychoses. Paris 1981, S. 276.
- 7 Jacques Lacan: Le Séminaire XX: Encore. Paris 1975, S. 81.
- 8 Vgl. Jacques Lacan: Le Séminaire III: Les Psychoses. Paris 1981, S. 276.
- 9 Jacques Lacan: op cit., S. 284.
- 10 Übrigens scheinen die von Lacan verwendeten Funktionsbezeichnungen der real existierenden Dämonologie der frühen Neuzeit entnommen zu sein. Vgl. Michel Foucault: Médecins, juges et sorciers au XVII^e siècle. In: Médecine de France, 1969, S. 121-128.
- 11 Vgl. Pierre Klossowski (Antwerpen 1977); Pierre Klossowski: Les Barres Parallèles et autres situations de Roberte (Paris 1978); Pierre Klossowski: Simulacra (Bern 1981); Pierre Klossowski: Die Ähnlichkeit (Bern/Berlin 1986).
- 12 Im folgenden zitiere ich Pierre Klossowski: Je me trouve en fait sous la dictée de l'image. In: La Quinzaine littéraire, 381 (1982).

Martin Reuter

Nietzsches Seele – in acht Teilen

Gelöscht
Flackern
Viele, Eine und Zwei
Eis-Honig
Innen komplizierter Weltenraum
Fühlhorn und Knacker
Secirtisch, -messer und -zange
Zeitgeist? Zeitseele?

1. Gelöscht / Die erloschene Seele¹

In den Augen liegt die Seele
(9/24)

In einem Séparée der Villa „Silberblick“ in Weimar sitzt der „Blödsinnige“ auf dem Divan, mit einem bequemen weißen „Flanellkleid“ angetan. „Jeder Funke geistigen Lebens ist erloschen“. Deshalb ist die Erscheinung äußerlich „alteriert: erschlaifte Züge“, eine „Maske“, „gekrümmte Glieder“, „bleierne Hände“, „unbeweglich“ und „teilnahmslos“ in der „Abgeschiedenheit“ des Körpers, „wie ein Automat“. Er ist hilflos „wie ein Kind“, oder schlimmer noch: wie ein „Tier“, das sich zurückzieht, um zu „verenden“. Und nicht nur der „himmelansteigende Springquell des Geistes“ ist „verstopft“, der „ehemals in herrlichster Regenbogenpracht in der Sonne funkelte“, sondern auch „erloschen das Gedächtnis, erloschen die Urteilskraft, erloschen die Phantasie“. Der in „Stürmen gelebt“ hat – „ein ausgebranntes Licht“: tote Augen, „gebrochener“, „starrer Blick“ ins Leere, der darum fast „feindselig“ wirkt. Er spricht nicht mehr. Es ist ein Verhältnis zwischen „zwei Planeten“.

Wiederbelebungsmaßnahmen werden eingeleitet. Wer „mit leiblichem Auge sein Leiden gesehen“ und mit „zergliederndem Verstand nach Grund und Ursache gefragt“ hat – „in des Geistes Auge, in der inneren Anschauung wird er doch wieder mythisch“ werden: „das unvergleichliche Antlitz von laokoontischem Schmerze durchwühlt, gramvoll erglühend der Blick, – ja, er selbst ist der Gott des Lebens, den er so inbrünstig verehrt, von der Schlange der tödlichen Krankheit umwunden: der sieche Dionysos“. Dionysische Wiederbelebung, ergriffen vor „der Größe des gefällten Riesen“, sieht zuckende Blitze aus „tiefen Augenhöhlen“. Apollinische Wiederbelebung: ein teosophischer Blick nimmt die Kom-

munikation auf, glaubt in dem „durchgeistigen Anlitz“ noch den „Ausdruck“ der „Seele“ zu sehen, „die den ganzen Vormittag Gedanken in sich gebildet“ hat und „nun eine Weile ruhen“ will. Die seelische Erschütterung des Betrachters verwandelt sich in „Verständnis für den Genius“, das seine „Seelenkraft des Auges“ ohne Antwort wirken lassen darf. ... Des Blödsinnigen „Seele wie schwebend über seinem Haupte, unbegrenzt schön in ihrem Geisteslichte; frei hingeeben geistigen Welten, die sie vor der Umnachtung ersehnt, aber nicht gefunden; aber gefesselt noch an den Leib, der nur so lange von ihr wußte, als diese Welt noch Sehnsucht war; eine Seele, die aus früherem Erdenleben reiches Lichtgold brachte, es aber nicht ganz in diesem Leben zum Leuchten bringen konnte ... ein hellstrahlendes Bild“.

„Um nun allen Mythenbildungen“ vorzubeugen muß man aber doch sagen, daß der lebende „Leichnam“ ein „vornehmes, gütiges Wesen und einen edlen Gesichtsausdruck bewahrt“ hat. Er hatte das „typische Aussehen eines älteren, still zufriedenen Mannes, fixiert in einem Ruhestand“.

2. Flackernd / Die Grenze zum Wahnsinn

Es scheint nun, als ob der Wahnsinn zum Blödsinn umzuschlagen Miene machte.

(C. v. Gersdorff an Overbeck)

Man konnte hoffen, so lange der „Wahnsinnige“ noch menschliche Züge trug; so lange er noch entsetzlich schrie – „mit welcher Stimme, aber meist mit dem heitersten Gesicht“ –, tobte, „mit stark gerötetem Anlitz und wild-schmerzlich flackerndem Auge“ dasaß, brüllend sang und wild Klavier spielte, nach Weibern verlangte, sich verfolgt fühlte, mit unterschiedlichem Appetit aß, sich „lenksam“ willenlos kindisch herumführen oder prüfen ließ, ob er Anschauung und Verstand noch zueinanderbrachte, ohne sich „ins Phantastische zu verlieren“, oder ob seine Erinnerung noch funktionierte.

Er sprach auch noch:

„Ich bin tot, weil ich dumm bin. (Auch umgekehrt) Ich bin kein Kind mehr. Jemand habe ich sehr geliebt mich selbst. Ich habe an vielen Orten in der Welt gelebt. ... Wo? Ich habe Friedrich Nietzsche gar nicht geliebt. Ich habe an vielen guten Orten gelebt. Ich habe nie unterschätzt. Ich war nicht sein Professor. Ich habe den Sohn sehr geliebt, wie ich geliebt ich sage, ich habe ihn wirklich geliebt. Ich war sehr gern an einem Ort geb. Oehler. Ich habe niemand geliebt nicht einmal einen Menschen.“

3. Viele, eine und zwei / Schwierigkeiten, einen Blick in Nietzsches Seele zu bohren

Wir schauten das Drama an und drangen mit bohrendem Blick in seine innere bewegte Welt der Motive— (1/150)

Zunächst gibt es einen inflationären Gebrauch des Wortes bei ihm selbst und der geistes- und -aristokratischen Umwelt der Zeit. Man kann sie offensichtlich an- und ausziehen, sie begegnen sich, wenn man sich besucht, dann spricht man sich aus derselben, sie ist stark erregbar beim Lesen oder Hören von Musik – dann reißt es durch sie hindurch, oder sie kommt in eine „grimmige, ja höhnisch pathetische Empfindung“ –, sie ist ein Gefäß, aus dem der Ausdruck geschöpft wird, sie kann miese und wunderbare Charaktere bezeichnen, Volks-, Jahrtausend- und Eichhorn-Seele, deutsch, französisch, griechisch, gesund, krank, schön, häßlich, tanzend, modern, jung, fein und grob, hochgeartet und gemein, reich, schmal dürstend gespannt verborgen und viel mehr sein.

Sprachlich ist da eine Unordnung. Wirklich ist sie in Unordnung. Nietzsche sagt, er sei Viele, so sieht ihn auch Paul Rée. In „Anbetracht, daß die Vielheit der inneren Zustände bei mir außerordentlich ist“ (6/304) und alles darauf ankommt, statt der Einen „unsterblichen Seele“ „viele sterbliche Seelen in sich zu beherbergen“ (2/386), gebietet es die Ordnung der Biographie durch Andere, „ihn nicht als einen psychologischen Sonderfall heraus(zu)schälen ..., sondern sein Leben und Werk ein(zu)ordnen in den großen Gang, in den langen Atem der Philosophiegeschichte“² (Janz). Dieses „nahtlose“³ Einfügen entspricht dem Interesse einer der zeitgenössischen Psychologien, statt eines „Aggregat(s) vieler kleiner Seelen“ (Lotze) eine unter der Einheit des Bewußtseins zu fassen: „Unsere Seele ist nichts anderes als die Summe der 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“⁴ (Wundt).

Eine andere Ordnung wird dadurch geschaffen, daß man zwei Seelen in Nietzsches Brust transplantiert. Dieser vielleicht beliebteste „bohrende Blick“ schürzt den „wahrhaft tragischen Konflikt seiner Existenz“ zu einem Knoten von Zerrissenheit: Krank-gesund, geistig genial-wahnsinnig. „Einerseits die strengste Methode geschulter wissenschaftlicher Forschung ... andererseits diese phantastische-über-

schwängliche Kunstmysterienreligionsschwärmerei!“ (Ritschl an Vischer) Faszinierend und abstoßend!⁵

Wir „werden gezwungen, in die Schrecken der Individualexistenz hineinzublicken – und sollen doch nicht erstarren ... Könnten wir uns eine Menschwerdung der Dissonanz denken“ (1/109, 155)? Nein. Stattdessen müssen wir uns bisher mit dem psychologischen Raffinement der Charakterdarstellung begnügen. Und da ist nur „Luft einer theoretischen Welt“ (1/113).

4. Eis-Honig / Nietzsches Seelen-Leben

*Ein kleiner „Schwanz von Posse“ und ein „zentnerschwere(r) Geist!“
(13/217)*

Nizza „hat jetzt etwas Berauschendes. Heitere mondäne Eleganz, großer freier Eintritt der verschwenderischen Natur in die großstädtische Liberalität mit Raum und Form, ein gewisser Exotismus und Afrikanismus der Vegetation ...“ Nietzsche möchte überall als „distinguierter Fremder“ gesehen werden, Engländer unter Engländern. Er kennt auch leise Gefühle: „Grillen-Glück, Grillen-Munterkeit, viel Stille, Licht, feinere Thorheit, verborgenes Schwärmen, ... Fülle der Gesundheit“ (2/375). Oder die „mittleren“ Stimmungen; schließlich auch die Turiner „allerheiterste() Verfassung an Seele und Eingeweide“. Bekanntlich war er selten in dieser Verfassung, stattdessen hatte er einen Dauerkampf mit den Notständen an Leib und Seele zu führen (2/21). Mitfühlende Frauen sprechen von „geheimnisvollen Vibrationen“, die „sein ganzes Wesen in schwingende Unruhe“ versetzen; von „einer grausamen, innerlichen Spannung und Entdeckerunruhe, die alle seine Gefühle schmerzlich zucken machte“. Der Unruhige kennt jedoch nicht nur das ausgelieferte und heroische Durchleben von Schmerz und Unruhe, sondern auch das „Haushalten“ mit der Seele. Gegen die Krankheit versucht er mitunter Kompensatorisches; gelegentlich helfen die Längen von Stifters „Nachsommer“; auch treibt er „Possenreißerei, um über die unerträgliche Spannung und Verletzbarkeit Herr zu bleiben“. Oder es wird gezielt inszeniert somatisiert:

„Es gibt einen Zustand körperlichen Leidens, der einem mitunter wie eine Wohltat erscheint; denn man vergißt darüber, was man sonst leidet, oder vielmehr: man meint, es könne einem geholfen werden, wie einem Leib geholfen werden kann. Das ist meine Philosophie der Krankheit: sie gibt Hoffnung für die Seele.“

Oder das Leiden nicht als Hoffnung, sondern schrecklicher Zuchtmeister, der stark macht (6/435, 36 f.). Oder die Angst vor dem Überschnappen.⁶

Man kann, wie Bohrer, Nietzsches Seelen-Leben als einen „Wahnsinn mit Methode“ im Reiche des ästhetischen Scheins, gegen das kulturelle System eingesetzt, verstehen. Ich sehe die Gefahr eher in der Differenz zwischen „siebenfachem Eis der Einsamkeit Ariadnes“⁷ und Gesellschaft, im sozialen Schein. Der Leidenschaftliche und leidenschaftlich Unabhängige ist nämlich gleichzeitig die „abhängigste Seele“⁸, stößt in sich mit dem Staatenbildner Apollo zusammen, der das Einschreiben des Gesetzes vom Gehorchen besorgt hat.⁹ Der „unheimliche Akt der Umwertung“ mit den Gefühlsintensitäten, die ihn „schaudern und lachen“ machen¹⁰, von einem, der schließlich einen Krieg gegen die „christliche Bande“, gegen Bismarck und Wilhelm führen will¹¹, erschrickt über sich und spricht fast wie die Stimme der Vernunft: „Wie ein Tiger steht er immer noch da, der springen will; aber ich mag diese gespannten Seelen nicht, unhold ist mein Geschmack allen diesen Zurückgezogenen“ (4/150).

Ein solches Seelen-Tohuwabohu geziemt sich für das bürgerliche Leben durchaus nicht. Entsprechend reagiert die gediegen wohl-situ-ierte Umwelt:

„Auch hab ich keine rechte Sympathie mit Menschen, die nach dem 40. Jahre noch Wertherisch an sich herumlaborieren, anstatt frank und frei vor sich in den Tag hinein zu leben; deshalb bedaure ich solche Geistesranke, denn das sind sie nicht minder. Auch Nachdenken über sich selber und nicht Herauskönnen aus sich selber ist eine böse Kinderkrankheit; die sollte man mit dem 30. Jahre überwunden haben.“¹²

Als Gegengift wird empfohlen: Einfachheit, Nüchternheit, Ruhe auch im Ausdruck. Ohne Verhältnis des Innen zum Außen, ohne Kommunikation wird die Seele „trocken“:

„Wie alles davon läuft! Wie alles auseinander läuft! Wie still das Leben wird! Kein Mensch, der mich kannte, weit und breit. ... Und man ist noch nicht einmal alt!!!! *Nur* Philosoph! *Nur* abseits! *Nur* kompromittierend abseits!“¹³

Das „heftige Begehren“ des „Einsamen“ beginnt nach außen zu verstummen, mit sich selbst im Delirium des letzten Menschen zu reden:

„Niemand redet mit mir als ich selbst, und meine Stimme kommt wie die eines Sterbenden zu mir. Mit dir, geliebte Stimme, mit dir, dem

letzten Erinnerungshauch alles Menschenglücks, laß mich nur eine Stunde noch verkehren, durch dich täusche ich mir die Einsamkeit hinweg und lüge mich in die Vielheit und die Liebe hinein, denn mein Herz sträubt sich zu glauben, daß die Liebe todt sei, es erträgt den Schauer der einsamsten Einsamkeit nicht und zwingt mich zu reden, als ob ich Zwei wäre. Höre ich dich noch, meine Stimme? Du flüsterst, indem du fluchst? Und doch sollte dein Fluch die Eingeweide dieser Welt zerbersten machen!“ (7/460 f.).

Oder er singt. Leidenschaftliches Erkennen „weiß, hinter all den kalten Worten bewegt sich eine begehrende Seele; ich höre sie singen, denn meine eigene Seele singt, wenn sie bewegt ist.“¹⁴

Doch diese Mittel, die Abwesenheit in der Abwesenheit zu kompensieren, den sozialen Schein zu überwinden, gehen nach innen und helfen nicht im „notwendigen Verkehr“. Denn die „Einsamen und Freien im Geiste“ leben im Mißverständnis, im sozialen „Netz von Missverständnissen“. Daß dieses „Scheinen Nothwendigkeit ist, hassen solche Naturen mehr als den Tod; und eine solche andauernde Erbitterung darüber macht sie vulkanisch und bedrohlich. Von Zeit zu Zeit rächen sie sich für ihr gewaltsames Sich-Verbergen, für ihre erzwungene Zurückhaltung. Sie kommen aus ihrer Höhle heraus mit schrecklichen Mienen; ihre Worte und Thaten sind dann Explosionen, und es ist möglich, dass sie an sich selbst zu Grunde gehen. ... Gerade solche Einsame bedürfen Liebe, brauchen Genossen, vor denen sie wie vor sich selbst offen und einfach sein dürfen, in deren Gegenwart der Krampf des Verschweigens und der Verstellung aufhört. Nehmt diese Genossen hinweg und ihr erzeugt eine wachsende Gefahr ...“¹⁵ (1/354).

Kommunikationsstörung und geglückte Begegnung: daher ist „Inter pares“ „ein Wort, das trunken macht, – so viel Glück und Unglück schließt es für den ein, welcher ein ganzes Leben allein war; ... der im Verkehre immer der Mensch der wohlwollenden und heiteren Verstellung, der gesuchten und oft gefundenen Anähnlichung sein mußte und jede gute Miene zum bösen Spiele aus allzulanger Erfahrung kennt, welche ‚Leutseligkeit‘ heißt, – mitunter freilich auch jene gefährlichen herzerreißenden Ausbrüche aller verhehlten Unseligkeit, aller nicht erstickten Begierde, aller aufgestauten und wild gewordenen Ströme der Liebe, – den plötzlichen Wahnsinn jener Stunde, wo der Einsame einen Beliebigen umarmt und als Freund und Zuwurf des Himmels und kostbarstes Geschenk behandelt, um ihn eine Stunde später mit Ekel von sich zu stoßen, – mit Ekel nunmehr vor sich selber, wie beschmutzt, wie erniedrigt, wie sich selbst entfremdet, wie an seiner eignen Gesellschaft krank –“¹⁶ (12/71).

5. Innen komplizierter Weltenraum / Seelen-Begriff

*Das Eine bin ich, das Andre sind
meine Schriften.
(6/298)*

*Zweitens ist es höchst gefährlich, aus
demjenigen, was Nietzsche sagt, einfach
auf das zu schließen, was er meint.¹⁷
(K. Wagner)*

Später spielt Nietzsche den Leib gegen die Seele aus:

„Leib bin ich und Seele‘ – so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden? Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem: und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe“ (4/39).

Also ein „kleines Zubehör“.¹⁸ Oder noch kategorischer: „es giebt keine Seele“ (6/419). Denn „die rechte Stelle ist der Leib, die Gebärde, die Diät, die Physiologie“. Alles Andere ist „Rest“ und daraus abgeleitet (6/149); daher ist der Leib „reicher und methodisch voranzustellen“.¹⁹ Früher hat er sich jedoch geweigert, den „gänzlich falsche(n) Gegensatz von Seele und Körper“ (1/139) mitzumachen:

„Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk trennt, es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen. Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivir- und Registrir-Apparate mit kalt eingestellten Eingeweiden“ (3/349).

Die so Ungetrennten bilden einen sehr großen Innenraum mit Wechselspielen, die musikalisch, d. h. deren Bewegung „dem Schwimmen und Schweben verwandt ist“ (2/434). Nietzsche benutzt Sprach-Bilder als Deck-Namen für Tiefes, Verborgenes, Wirres, Unbekanntes; er mischt archaische, romantische und „orientalische“ Momente – gleichsam zu inneren Weltausstellungen:

- den dunklen, springenden Brunnen; das tiefe Meer, das trotz seiner Unerschütterlichkeit „von schwimmenden Räthseln und Gelächtern (glänzt)“,
- das Labyrinth der Brust,
- die Höhle des Innerlichen,
- verborgene Gärten und Pflanzungen,
- den Wald und Urwald,
- das Bergwerk, den Schacht,

- die Wüsten,
- ein Saitenspiel,
- den eruptiven Vulkan.²⁰

„Topologisch“ sind diese Räume weitgehend tief „unten“ entsprechend dem wieder einsetzenden Interesse für das der Vernunft Unzugängliche. Zugleich zieht Nietzsche sie zur höchsten Höhe, zwischen „Mittag“ und „Nacht“: „ich komme aus Höhen, die kein Vogel je erflog, ich kenne Abgründe, in die noch kein Fuss sich verirrt hat.“²¹ Hoch-tief, auf einer Leiter mit tausend Sprossen, bewegt sich eine „ganze Welt innerer Zustände“ (2/97), gespeist aus Strömen „mit hundert Quellen und Zuflüssen“ (2/35), die auf keinen Fall rationalistisch präzisiert, vom Ich her als *eine*, individuelle, sondern als „Seelen-continuum“ (11/645) gedacht werden soll. Mit einem solchen Kontinuum muß man sehr behutsam umgehen; seine Zartheit verträgt keine „quetschende Behandlung“²² (Carus).

Daher ist unter „lebensphilosophischer“ Akzentuierung das „Vielfache der nicht verstehbar zusammengehörenden Zustände“²³ anzugeben, dasjenige, was noch nicht durch Moral, Religion, Kultur und Verstand „gequetscht“ worden ist:

- die Empfindungen, Stimmungen, Gefühle, Emotionen, darunter lustvolle (die „Freuden“ von Übermut, Wollust, Triumph, Stolz, Verwegenheit, Erkenntnis (!), Selbstgewißheit, Macht, Glück), un-lusterzeugende (Begeisterung, Mitleiden, Ekstase, Zorn, Rache, Geschlechtlichkeit), stärkere („Affekte“: Haß, Neid, Habsucht, Herrschsucht, Liebe, Begehren, Schmerz), traum- und rauschhafte (apollinische, die das Auge erregen, dionysische, in denen „das gesamte Affekt-System erregt und gesteigert“ ist);
- die Instinkte, Triebe, das Begehren, Spannkkräfte, Phantasmen, mit einem Wort das *Chaos*: „Im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Überfluss, Lehm, Koth, Unsinn“, und mit einem anderen: das Unbewußte.²⁴

Obwohl es hier also einigermaßen durcheinanderght, ist Nietzsche sehr an einer Skalierung der Intensitäten „innerer Zustände“ gelegen. Er unterscheidet

- die „superlativischen“, „extremen“, für die es wegen ihrer Extremität genügend sprachliche Bezeichnungen gibt (z. B. Zorn, Haß, Liebe), von den
- „milden mittleren“ (in den heiteren, abgeklärten, Ruhezuständen)²⁵;

- schließlich die „immerwährend spielenden niederen Grade“, die uns einerseits entgehen, andererseits jedoch gerade „das Gespinnst unseres Charakters und Schicksals (weben)“ (3/107).

Schwankend ist die Haltung in der Beurteilung des „Erstrebenswerthesten“. Einerseits interessiert nicht das Höchste oder Tiefste, sondern das Mittlere des Innen, z. B. die „Freuden der Erkenntniß“ (9/49 f.). Andererseits will er den Menschen als höchsten, als Übermenschen, folglich auch eine Überseele: „die Herausbildung immer höherer, seltnerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände“ (5/205).

Letzter Prüfstein davor ist die Erfahrungserkenntnis des Lebens als Leiden, Schmerz, Krankheit, und die des Seelenbeobachters als eines (begrifflichen?) Mediums:

„... wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniß in uns haben. Leben – das heisst für uns Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln, auch Alles, was uns trifft, wir können gar nicht anders“ (3/349 f.).

Das Innen ist also Wunde, deren Schmerz in der äußersten Kraftanstrengung und im Tänzeln des sprachlichen Stils zum Ausdrucksbruch kommt.²⁶

6. Fühlhorn und Knacker / Nietzsche als Psychologe

Der Erfinder

Soll die Wunde geheilt werden, darf sie kein „bohrender Blick“ zusätzlich verletzen. Zumindest für den „Vornehmen“, den freien Geist, wird mit dem „Pathos der Distanz“ die „feinere Menschlichkeit“ gefordert, „Ehrfurcht 'vor der Maske' zu haben und nicht an falscher Stelle Psychologie und Neugierde zu treiben.“²⁷ (5/226). Das Bedürfnis nach Menschlichkeit steigert sich bis zur „Menschenfreundlichkeit“ (2/59), zum „eingepflanzte(n) Widerwille(n)“ gegen die Zergliederung, zu einer „Art Schamhaftigkeit in Hinsicht auf die Nacktheit der Seele“ (2/58). Aber aus einem zweiten Grund ist Nietzsche unter anderem auch Anti-Psychologe. Zu einem Blick nach innen, in diese „tausendfache Complexität“ gehen uns „alle feineren Organe“ ab. Wir sind „vergleichbar den Taubstummen“ und interpretieren überall Einheiten, „Causalität“ hinein (13/329). Dazu verführt die Vorstellung von der einen Seele (11/645) und der Subjektbegriff als „Selbst-Bespiegelung des Geistes“ (11/639; 11/650).

Bei anderer – und entschieden häufiger vorkommender – Gelegenheit delektiert sich der Vornehme an „romantischen“ und „impressionistischen“ Spaziergängen (Aphorismus!) nicht nur in „fremden Wissenschaften und Seelen“ (6/284), sondern auch in seiner eigenen. Hier entfaltet sich der vieläugige Perspektivismus²⁸; der „Seelen-Errather“ (5/222), fährt mit „Rüssel-Philosophie“ (11/579) sogar „psychologische Fühlhörner“ aus (6/275). Die tasten und schnüffeln dann so lustbetont in der Unterwelt und im Dschungel umher, wie es für die aufkommenden, literarisch begrüßten Tiefenpsychologien charakteristisch ist:

„Das grenzenlos entwickelte Individuum ist der Segen und Fluch überreif gewordener Kulturen. ... Der Psycholog allerdings darf sich glücklich schätzen, in einem solchen Zeitalter zu leben: Überall, wohin er auch seine Blicke richten mag, ist ihm ein Fest bereitet: da, wo das Leben am tiefsten gesunken ist, wo die schwersten Erkrankungen des Geistes das grausam gewordene Auge fesseln, wird er seine beste Beute, sein sicherstes Glück finden. Die moderne Seele gleicht einem Urwald, in den soeben der Schritt neugieriger Forscher gedrungen ist: seltsame Ungeheuer wälzen sich dem plötzlichen Licht entgegen, fremdartige Laute kommen aus dem Dunkel, eine wunderbare Vegetation blüht und duftet aus gefahrdrohender Tiefe: alles ist Geheimnis, Dämmerung, verhängnisvolles Werden.“²⁹

Der Umschlag von Sensibilität in Brutalität ist nicht weit, wenn das kalte, grausam gewordene Auge des menschlich-allzu-menschlichen Jägers „gleichsam mit irgend einer Nadelspitze fest sticht: – was Wunders, wenn, bei einer so spitzen und kitzlichen Arbeit, gelegentlich auch etwas Blut fließt, wenn der Psychologe Blut dabei an den Fingern und nicht immer nur – an den Fingern hat?“ (2/371).

Und es geht nicht einmal ausschließlich um fremdes Wild, „denn wir experimentiren mit uns, wie wir es uns mit keinem Thiere erlauben würden, und schlitzen uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf. ... Wir vergewaltigen uns jetzt selbst, ... wir Nussknacker der Seele“³⁰ (5/357, 358).

Mit der Strategie der gnadenlosen Demaskierung werden alle *Einblicke* zu *Einschnitten* (6/433). Paradoxerweise vertritt Nietzsche nicht nur eine Psychologie der Kälte, sondern die des Gegenteils: „des Orgasmus als eines überströmenden Lebens- und Kraftgefühls“ (6/160). In einer Art Kernfusion soll die Seele aus ihren Beschränkungen gerissen werden. Er möchte sie „einmal aus allen ihren Fugen ()lösen, sie in Schrecken, Fröste, Gluthen und Entzückungen derartig unter()tauchen, dass sie von allem Kleinen und Kleinlichen der

Unlust, der Dumpfheit, der Verstimmung wie durch einen Blitzschlag loskommt“ (5/388).

Eine letzte Art psychologischen Erratens kehrt wieder zum Ausgangspunkt zurück, einer undramatischen, heiteren Art von Kompensation oder gar Heilung: der fröhlichen Wissenschaft als „Reiz- Heil- und Erleichterungs-Mittel() des Daseins“. (2/58) Tatsächlich hat Nietzsche sich, nach eigener Angabe, von Wagner und viel Anderem „abgeschrieben“.³¹

Der Vater und die Töchter

Einige Psychologen haben sich auf ihn berufen oder er ist als ihr Erzeuger, als Vater reklamiert worden.³² Ludwig Klages hat die „Psychologie des Orgiasmus“ ausgearbeitet, voller Bewunderung für den väterlichen „Zauberwagen“, der mit reißender Schnelligkeit Gegend auf Gegend durchfliegt, Höhlen der Erdtiefe mit vergletscherten Gebirgsgraten tauschend“.³³ „Biozentrisch“ wird mit Dionysos die Seele gegen den „logozentrischen“ Geist ausgespielt („Der Geist als Widersacher der Seele“). Auf ähnlichen Wegen ist Prinzhorn verfahren. Auch Alfred Adler ist von Nietzsche stark beeinflusst; allerdings geht die Vorstellung von Macht als Kompensation von Minderwertigkeit in eine ganz andere Richtung als die des Übermenschen. C. G. Jung hat betont, wieviel er dem Erzeuger verdankt.³⁴ Er modifizierte dessen Beobachtungen in einer Konzeption von Typus und Archetypus – das Apollinische und das Dionysische als Gegensatzpaar von Extro- und Introversion³⁵ –, dem kollektiven Unbewußten, der Maske der „persona“ usw.

Mit der kategorischen Behauptung Bennis, „die ganze Psychoanalyse“³⁶ sei seine Tat, betreten wir ein sehr delikates Gebiet. Freud verhielt sich gemischt, wie es der vorprogrammierten Konkurrenz großer Meister angemessen ist: einerseits parallele Leistungen, andererseits den eigenen Weg betonend. Hervorgehoben werden in der Sekundärliteratur immer wieder die Ähnlichkeiten in der Triebkonzeption, der von Verdrängung bzw. Sublimierung, Selbsttäuschung („Maske“), der Analyse einer Zivilisationskrankheit (Dekadenz-Unbehagen in der Kultur) usw.³⁷

Die Töchter waren sehr undankbar. Nicht nur untereinander zerstritten und eifersüchtig, fingen sie bald an, am Vater herumzukritisieren. Klages weist bei aller Vorbildlichkeit Nietzsches „Selbstvernichtung“ als Konsequenz eines nur eingeschränkten Willens zum Leben ab.³⁸ C. G. Jung bemängelte an Nietzsches Dionysos die Mißachtung des Kultisch-Religiösen, der arché zugunsten eines „Ästhetismus“ als

„moderne(r) Brille“, mit der die Vergangenheit im „Bild“ „vom Leibe“ gehalten wird.³⁹ Gestritten wurde, ob Nietzsches Psychologie nun Entlarvungs- oder Maskenpsychologie sei.⁴⁰

Und die Psychoanalyse? Heute wie damals nicht nur daran interessiert, ihren eigentümlichen Status zu bewahren, sondern vor allem ihre Wissenschaftlichkeit gegenüber den Vorwürfen der wirklichen Wissenschaftlichkeit zu beweisen, betont sie den himmelweiten Unterschied. Intuitive Erkenntnis, Aphorismus, definitorische Unsauberkeit, Introspektion und Projektion nach außen, d. h. *Unwissenschaftlichkeit* gegen die tägliche Disziplinierung zur Objektivität von Forschung und Praxis: Daher liegt zwischen Nietzsche und Freud eine „intellectual revolution“.⁴¹

7. Secirtisch, -messer und -zange / Nietzsche in „der“ Psychologie

... und der grausame Anblick des psychologischen Secirtisches und seiner Messer und Zangen kann der Menschheit nicht erspart bleiben.

(2/59)

... die Psychologie wird mit eingeständlicher Härte und Grausamkeit gehandhabt ...

(6/351)

Die Anzahl der Beiträge, die vor einer unkontrollierten Aburteilung der Person gewarnt haben, ist gering. „Der Streit um Nietzsches Krankheit ist vielfach ausserordentlich charakteristisch für die Hartnäckigkeit, mit der sich unsinnige Moralbegriffe und -wertungen in bezug auf das sexuelle Lebensgebiet erhalten und die wissenschaftliche Forschung und Erkenntnis beeinträchtigen.“⁴²

Eine erste Sammlung von Secirzangen ist die schriftstellerisch-journalistische Alltagspsychologie von Nietzsche-Gegnern, die ihre äußersten Aggressionen mit scheinbar objektiven Urteilen kaschieren. So liest sich beispielsweise die „Psychologie der Ich-Sucht“, angewendet auf die „Parnassier und Diaboliker“ und schließlich auf einen von ihnen (nämlich Nietzsche) wie die Begründung einer sozialen Exekution (Ausschluß aus der Gesellschaft und Einweisung in die Irrenanstalt) bzw. wie ein Vorgriff auf die faschistische und präfaschistische „Rassenkunde“, wobei dafür Autoritäten wie Lombroso und Krafft-Ebing bemüht werden:

Nordau vergleicht Nietzsche mit einem anderen „Entarteten“, Ibsen, zu dessen Dichtung dieser die Philosophie gefunden habe. „Zu der Verhimmelung des Dreckelns mit Tinte, Farbe und Thon seitens der

Parnassier und Aestheten, zu der Beweihräucherung des Verbrechens, der Unzucht, der Krankheit und Verwesung seitens der Diaboliker und Decadenten ... liefert Nietzsche die Theorie oder etwas, was sich dafür ausgibt. ... Wenn man Nietzsches Schriften hinter einander liest, so hat man von der ersten bis zur letzten Seite den Eindruck, einen Tobsüchtigen zu hören, der mit blitzenden Augen, wilden Geberden und schäumendem Munde einen betäubenden Wortschwall hervorsprudelt und zwischendurch bald in ein irres Gelächter ausbricht, bald unflätige Schimpfreden und Flüche ausstößt, bald in einem schwindelig behenden Tanz herumhüpft, bald mit drohender Miene und geballten Fäusten auf den Besucher oder eingebildeten Gegner losfährt. ... Man muß sich zuerst an Nietzsches Redeweise gewöhnen. Der Irrenarzt hat das allerdings nicht nötig. Ihm ist diese Art wohlbekannt und vertraut. Er liest häufig Schriften von ähnlichem Gedankengang und Vortrag, freilich in der Regel ungedruckte, und er liest sie nicht zu seinem Vergnügen, sondern um die Einschließung des Verfassers in eine Heilanstalt vorzuschreiben.“⁴³

Eine zweite Sammlung von Secirmessern bilden jene Disziplinen, die sich einerseits (und besonders lange in Deutschland) gegen eine Okkupation der Psychologie durch die Naturwissenschaften wehrten, andererseits auch zwischen „naturwissenschaftlicher“ und „geisteswissenschaftlicher“ Ebene zu vermitteln versuchten, und die heute als völlig überholt gelten (Themenkreis: Genie und Wahnsinn, Produktivität und Krankheit). Nur auf diesem Gebiet konnte der oft heftig geführte Streit ausgetragen werden, ob Nietzsche etwa durch den Nachweis von Arbeitsüberlastung oder die exogene Bedingtheit der Krankheit vom Vorwurf rassistischer oder moralischer Minderwertigkeit freizusprechen sei, oder ob seine Schriften unter diesen Verdacht zu stellen und damit wertlos seien. Entsprechend schwanken die methodischen Forderungen zwischen strenger Objektivität und Einfühlung.⁴⁴

Möbius, der 1907 in einer eigenen Arbeit „Die Hoffnungslosigkeit aller Psychologie“, nämlich der empirischen überhaupt, zu beweisen versuchte⁴⁵, hat in seiner kurz nach Nietzsches Tod erschienenen (1902) und lange Zeit als verbindlich geltenden Pathographie, mit neurologischer und in bestimmtem Sinne psychiatrischer Kompetenz, darüber hinaus philosophischer Bildung, den Kranken durchgemustert.⁴⁶ Er reflektiert die Abstammung, untersucht die Persönlichkeit, darunter die verschiedenen „Seelenvermögen“: die Kunsttriebe, die Fähigkeit zum wissenschaftlichen Urteil (Theorie: konfuses Zeug, zur Mathematik: unfähig), die Charaktereigenschaften (z. B. Maßlosigkeit), außerdem die Handschrift auf Wahnsinnsanzeichen, schließlich diagnostiziert er Progressive Paralyse und warnt: „Seid misstrauisch,

denn dieser Mann ist ein Geisteskranker.“ Und für die Werke nach 1882: „Der Sachverständige hat für Unzurechnungsfähigkeit einzutreten.“⁴⁷

Charakteristisch für den projektiven Charakter dieser Methoden ist ein höchst empirischer Test, den der „philosophische Psychiater“ bzw. Pathograph mit einer Metapher von Nietzsche aus dem „Zarathustra“ anstellt: „Der Eis-Honig kommt wiederholt vor. Abgesehen davon, dass in Zarathustras Höhle und auf den Bergen kein Eis ist, kühlt kein Verständiger den Honig auf Eis. Ich habe es experimenti causa getan; es geschah was zu erwarten war: der Honig verlor sein Aroma und schmeckte wie Syrup.“⁴⁸

Lange-Eichbaum hat 1928 die wichtigsten Diagnosen von Möbius, Bjerre, Cohn, Stekel, Saaler, Vorberg, Müller, Hildebrandt, Benda stichwortartig zusammengefaßt: meist ein Arsenal verschiedener Seziermesser! Immer wiederkehrend die Frage: Anteil des Angeborenen, Erklärung der Migräneanfälle und Verdauungsbeschwerden, der Augenerkrankung, Neurasthenie-Züge und Datierung derluetischen Infektion als Grund für die durchschnittlich feststehende progressive Paralyse, für die es aber keinen absoluten zweifelsfreien *Beweis* gibt. Lange-Eichbaum polemisiert gegen Nietzsches Apologeten (vor allem Hildebrandt) und empfiehlt zu dessen Rettung „am allerehesten gerade die Psychopathie heraus(zu)heben; das gesteigerte Selbstgefühl, die Ichsucht, die Maßlosigkeit des Fühlens, die Reizbarkeit, Empfindlichkeit, das ‚Sensitive‘ die Neigung zu Gefühlsrausch, das chronisch Depressive mit kompensatorischer Euphorie (die Schauspielerei vor sich und andern), die Unstetheit des Wesens, die Möglichkeit zur Neurosenbildung, die hyperästhetische Schizoidie, das maßlose Geltungsbedürfnis.“⁴⁹

Auf einem dritten Gebiet wird der Secirtisch zur Couch. Natürlich hat sich auch die *Psychoanalyse* des Falles angenommen. Diagnostisch hat sich explizit vor allem Stekel mit ihm und seiner Freundschaft mit Wagner beschäftigt; stärker literarisch inspiriert ist das Werk von Brann, das Thomas Mann für den „Doktor Faustus“ verarbeitet hat. Die psychoanalytische Passion ist von dem Pathos des Entdeckens, das Nietzsche zeitweilig selbst beseelt hatte:

„Für den Psychologen bedeutet das ‚Problem Nietzsche‘ einen Glücksfall der allerseltensten Art: aus diesem hochgespannten Geiste reden die geheimsten modernen Wünsche und Begierden ihre bezauberndste Sprache; in seinen Ausbrüchen finden wir Alles, was die widerspruchsvolle moderne Seele peinigt und bedrückt: Kraft, Adel, Fülle, Harmonie, dichterische Anschauung und historischen Scharfblick, Zorn, Hass, Empörung, Bosheit, Naivetät, Schalkhaftigkeit,

Größenwahn, prophetischer Tiefsinn, sublimierteste geistige Genussucht; hier ward der Geist der Vergangenheit Mensch und – glaubt die Sprache der Zukunft zu reden.“⁵⁰

Zentrum der psychoanalytischen Argumentation ist, nicht sehr viel anders als beim Begriff der Entartung („biologische“ Begründung), die Abweichung von der Norm (psychosoziale Begründung). Normgerecht sind: Erwachsene Realitätstüchtigkeit, geordnetes und vor allem regelmäßig-eheliches Sexualleben, Heterosexualität, ausgewogene Emotionalität. Bei Nietzsche also zu diagnostizieren: ein psychosexueller Infantilismus, Weibchenideal und Heiratswahn als dessen Folge, ein Schwesternkomplex, die Unfähigkeit zur Frauenbeziehung, Liebesfähigkeit überhaupt (Liebe nur in Ideal-Form; als Projektion), daher Auto-Erotik und Narzißmus, theoretisches Epigonentum, und schließlich die Paralyse und ihre rätselhafte Ursache in der luetischen Infektion: aber wann hat er denn nun und hat er überhaupt?⁵¹

Die mir bekannte psychoanalytische Literatur beschäftigt sich (außer bei Kutzner) im wesentlichen damit, die Normabweichungen auszumachen und entweder kritisch oder in Richtung „Tragik der Selbstzerstörung“ zu benennen: der versprachlichte Urwald.⁵² Wie differenziert und zurückhaltend manchmal die schneidende „Objektivität“ sein kann, zeigt sich, wenn man nach einigermaßen „korrekter“ Aufklärung sucht. Zu nennen sind neben Benns Stichworten (1950) nur noch der Aufsatz von Benda (1925) und Jaspers' große Arbeit (1936). Beide betonen, daß bei einem korrekt medizinischen Standpunkt das „Geheimnisvolle an dieser Krankheitsgeschichte“ (Benda) bleibt.⁵³ Daher beschäftigt sich der Fachmann später nur noch mit einigermaßen kontrollierbaren Einzelphänomenen wie z. B. „Nietzsches Augenleiden“.⁵⁴

Was sagen die Seziertische und Messer und ihre neugierig-kalten Benutzer über Nietzsches Seele?

Es bleibt auf und unter ihnen der „ausgebrannte Krater“ (Lange-Eichbaum) oder: nichts, denn mit den genannten Methoden ist er **nur** zu *fassen*.

8. Zeit-Geist? Zeit-Seele? / Ein letzter Mensch im Spiegel

Flamme bin ich sicherlich!
(3/367)

Nietzsche verbrannte.
(Klages)

Gelöscht.

„In der Nachbarschaft des Wahnsinns. – Die Summe der Empfindungen, Kenntnisse, Erfahrungen, also die ganze Last der Cultur, ist so gross geworden, dass eine Ueberreizung der Nerven- und Denkkräfte die allgemeine Gefahr ist, ja dass die cultivirten Classen der europäischen Länder durchweg neurotisch sind und fast jede ihrer grösseren Familien in einem Gliede dem Irrsinn nahe gerückt ist“ (2/204).

Gibt es eine Korrespondenz zwischen einzelndem Individuum und Kultur, besonders aber zwischen dem Innen und Außen, d. h. Kultur im Individuum und dem Kulturgebäude, d. h. eine „fortgesetzte analogische Belehrung“ (2/228) über beide, so muß dies auch für Nietzsche gelten. Als der Geistige ist er in einem Zeitalter, „welches ersichtlich immer mehr in Brand geräth, ... diesem Zeitalter ... Spiegel und Selbstbesinnung“ (2/62), d. h. ein Inbegriff, vielleicht sogar eine phänomenologische Reflexionsbestimmung des schäumenden Geisterreichs. In einer breiten Literatur wird er als Inbegriff: stellvertretend für das Ende „des“ Menschen, „des“ Bürgers, „der“ Philosophie usw., verstanden. Friedell macht ihn sogar zum „tellurischen“ Ereignis, aber als *Symbol*.⁵⁵ Mehr noch: der Spiegel hat einen Riß bekommen, er zeigt eine „Krisis, wie es keine auf Erden gab, ... die tiefste Gewissen-Collision“ (6/365) der inneren Vielheit. Nicht symbolisch, sondern auf diesem Riß sind die „Räthselrater ... zwischen Heute und Morgen hingestellt und in den Widerspruch zwischen Heute und Morgen hineingespannt“, als „Erstlinge und Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts“ (3/574).

Für eine seelische Vielfalt kann kein Spiegel zuständig sein, sondern eine Optik/Akustik, die es auf der Grenze, auf dem Riß aushält. Was immer man *über* Nietzsche zu sagen haben wird, wird sich an der Gondelfahrt orientieren müssen, d. h. daran, ob man seiner Seele *zugehört* hat (6/421). Auf der Grenze schwankt's; man kann immer von der Linie kippen, jenseits derer das Pathologische lauert.⁵⁶

Einer der wenigen, die haben zuhören können, ist Heinrich Kutzner. Seiner Analyse wäre selbst noch eine zeitlang nachzugehen. Vor allem wenn es ein Psychologie geben sollte – die vielgeschmäht ist und überall dann doch wäßrig angewendet wird. Als Hauptproblem hat er die Differenzierung zwischen Wunsch- und Selbsterstörungs-maschine herausgestellt: in der dauernden Bewegung zwischen Einschreibung des Gesetzes (Kafkasche „Junggesellenmaschine“) und sich Ausschreiben verhärtet sich der, der „kein Mensch“ mehr sein will, sondern „Dynamit“ (6/365), zu einem übermenschlichen Explosionskörper, der nicht explodieren kann und stumm ist, und zur kratzenden Feder seines eruptiven Stils von den inneren Vielheiten. Ich

verlängere diesen letzten Menschen hin zum wunschlosen Unglück des Staatsangestellten des 20. Jahrhunderts.

Der Übermensch ist der Entwurf einer Wiedergeburt von zerstückeltem Dionysos und Apoll im „Ende der Individuation“. (1/72) Dieses Ende hat sich jedoch zum subjektlosen Subjekt, zum Narziß, zur „Identitätsbalance“ usw. verkehrt. Die „Flammen“, die „aus mir brechen“, können immer noch nur zurückgetrunken werden (4/136).

Zarathustra hat den „Sprung“ bisher nicht geschafft:

„Er bezwang Unthiere, er löste Räthsel: aber erlösen sollte er auch noch seine Unthiere und Räthsel, zu himmlischen Kindern sollte er sie doch verwandeln. Noch hat seine Erkenntnis nicht lächeln gelernt und ohne Eifersucht sein; noch ist seine strömende Leidenschaft nicht stille geworden in der Schönheit.“

„Diess nämlich ist das Geheimnis der Seele: erst, wenn sie der Held verlassen hat, naht ihr, im Traume, – der Über-Held.“

Der Traum aber spricht unaufhörlich noch über etwas.

„Und erst, wenn er sich von sich selber abwendet, wird er über seinen eignen Schatten springen – und, wahrlich! hinein in seine Sonne“ (4/151, 152, 151).

Zwischen Kinderwunsch und absolutem Wissen, (Hörisch) bleibt eine, von mir sozial verstandene Utopie, das „Genie des Herzens“, „das alles Laute und Selbstgefällige verstummen macht und horchen lehrt, das die rauhen Seelen glättet und ihnen ein neues Verlangen zu kosten giebt, – still zu liegen wie ein Spiegel, das sich der tiefe Himmel auf ihnen spiegelte -; das Genie des Herzens, das die tölpische und überrasche Hand zögern und zierlicher greifen lehrt; das den verborgenen und vergessenen Schatz, den Tropfen Güte und süßser Geistigkeit unter trübem dickem Eise erräth und eine Wünschelrute für jedes Korn Goldes ist, welches lange im Kerker vielen Schlamms und Sandes begraben lag; das Genie des Herzens, von dessen Berührung Jeder reicher fortgeht, nicht begnadet und überrascht, nicht wie von fremdem Gute beglückt und bedrückt, sondern reicher an sich selber, sich neuer als zuvor, aufgebrochen, von einem Thauwinde angeweht und ausgehorcht, unsicherer vielleicht, zärtlicher zerbrechlicher zerbrochener, aber voll Hoffnungen, die noch keinen Namen haben, voll neuen Willens und Strömens, voll neuen Unwillens und Zurückströmens ...“ (5/237)

Also nicht sich schreiben, oder sich sprechen, sondern auf den Raum zu, in dem es keine Rede schwerverständlicher Weisheit mehr ist, in den einfachen Satz auszubrechen: „Müßte nicht das Sprechen zu den

Menschen beginnen?⁴⁵⁷ Auch wenn keine mehr da sind und die Seelen gelöscht.

Anmerkungen

- ¹ Im 1. und 2., anfangs auch im 3. Teil handelt es sich um eine Montage aus „Augenzeugenberichten“ und Briefstellen nach S. L. Gilman (Hrsg.), *Begegnungen mit Nietzsche*, Bonn 1981 (Sigle G mit vorgestellter Quellennummer/nachgestellter Seitenzahl) und C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche*, 3 Bde., München/Wien 1981 (Sigle J mit Bandnummer/Seitenzahl). Nietzsches Werke werden im Text grundsätzlich (mit wenigen Ausnahmen) zitiert nach: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, 15 Bde., München/Berlin 1980, und zwar mit Bandnummer/Seitenzahl. Sperrungen und Hervorhebungen aller Autoren werden nicht übernommen. Es sind ungefähr 30 Belegstellen aus der Zeit nach „Nietzsches Zusammenbruch“ montiert; in den Anmerkungen werden nur die wichtigsten von ihnen angeführt.

1. Gelöscht / Die ertöschene Seele

Montage:

- Blödsinn: zit. J III/138
- Jeder Funke: R. von Schirnhofer, G 343/696 (J III/212)
- Gekrümmte Glieder: Horneffer, G 346/705
- Gebrochen- feindselig: Overbeck, G 314/647
- Zwei Planeten: Overbeck, zit. J III/111. Vgl. dazu Lou: „Und in irgendeiner verborgenen Tiefe unseres Wesens sind wir weltenfern voneinander.“ zit. J II/149
- Die Blicke: „Der apollinische Rausch hält vor allem das Auge erregt, so dass es die Kraft der Vision bekommt ...“ (6/115). In diesem Fall allerdings steht das apologetisch erregte Auge im Dienst einer neuen Religionsstiftung (vgl. J. Derrida, *Sporen*, o. O., o. J., S. 32).

2. Flackernd / Die Grenze zum Wahnsinn

Montage:

- Toben, Verfolgungswahn usw.: *Krankenjournal Jena*, Abdruck bei E. Podach, *Nietzsches Krankengeschichte*, in: *Die Medizinische Welt*, 4/1930, S. 1452-54
- Schreie: *Brief der Mutter*, zit. J III/167
- Schmerzlich-flackernd: Simchowitz, G 317b/654
- Wie ein Kind: Overbeck, G 314/646
- Sprache: *Bericht der Mutter*, G 332/678; *dumm-tot*: zit. J III/154
- *Anschaung-Verstand*: Deussen, G 320a/658
- *Erinnerungen*: Overbeck, zit. J III/111

3. *Viele, Eine und Zwei / Schwierigkeiten, einen Blick in Nietzsches Seele zu bohren*

Montage:

- Seelenbegegnung mit Rohde: zit. J I/621
- Aus der Seele: Nietzsche, J II/588
- Erregung: J II/33, 511, 481
- Gefäß: M. V. Meysenburg, zit. J I/733
- Mieser Charakter: J II/153
- Ich bin Viele: „Tatsächlich ist es schwierig, Nietzsche einen Platz in der Welt zuzuweisen. Denn er will diesen Platz maßlos – alles andere würde bedeuten, nachdem die Reduktion erduldet, und der Tribut der Bewunderung gezollt ist, am Morgen in aller Stille die in der Trunkenheit der Nacht gestürzten Götzen wiederaufzurichten.“ (G. Bataille, Nietzsche, in: J. Salaquarda (Hrsg.), Nietzsche, Darmstadt 1980, S. 45)
- Rée an Nietzsche: „was sind Sie für ein Mensch, eben nicht ein Mensch, sondern ein Konglomerat von Menschen“. zit. J I/817. Vgl. M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M. 1981, S. 37

² Langer Atem: J II/474

³ J II/550; viel stärker die Tendenz noch in Bluncks erstem Band („keimhaft angelegt“), J I/618

⁴ Zit. nach der Arbeit von M. Sonntag, in diesem Band.

⁵ - 2 Seelen: Ritschl an Vischer, zit. J I/511

- Tragischer Knoten: J II/579

- Faszination: J II/579

- „Dieser unlösbare innere Konflikt mit seiner zerrüttenden Verflochtenheit von Impulsen zerschlägt am Ende die Einheit von Nietzsches Denkorgan.“ „Der paradoxe Knoten seiner Existenz, das, was er selbst als 'Unzeitgemäßheit' bezeichnet hatte, richtet ihn nun zugrunde. Denn es ist die zweifach anomale Natur dieser Unzeitgemäßheit, die einen anfänglichen Riß ständig größer werden läßt, bis er zur völligen Zerstörung führt. Darin liegt Nietzsches pathologische Struktur“. (G. Colli, Nachwort zu KSA 6/451, 499)

4. *Eis-Honig / Nietzsches Seelen-Leben*

⁶ - Nizza: zit. J II/558, 631

- Vibration: R. v. Schirnhofen, zit. J II/321

- Zucken: M. v. Salis, zit. J II/530

- Stifters Nachsommer: M. v. Salis, zit. J II/530

- Possenreißerei: Brief an C. Fuchs, zit. J II/611

- Krankheit als Hoffnung: an M. v. Meysenburg, zit. J I/572

- „Die kuriose Gefahr dieses Sommers heißt für mich ... Irrsinn ... so könnte auch das noch passieren, woran ich ebenfalls nie bei mir geglaubt habe: Daß mein Verstand sich verwirrt.“ (zit. J II/200, Bf. an Köselitz 1883). Vgl. dagegen K. H. Bohrer, *Plötzlichkeit*, Frankfurt/M. 1981, S. 154

- 7 H. Kutzner, Nietzsche, Hildesheim 1978, S. 89
- 8 zit. J II/44
- 9 H. Kutzner, S(t)ä(h)lernes Schreiben, in: Literaturmagazin 12, Hamburg 1980, S. 141 ff.
- 10 zit. J II/659, 76
- 11 13/643. Die beiden nennt er dort „Idiot par excellence unter den Staatsmännern“ (Bismarck) und „junger Verbrecher“.
- 12 Hillebrandt an Bülow, zit. J I/655
- 13 Bf. an C. Fuchs, zit. J II/596
- 14 Singen: zit. J II/46. Vgl. Kutzner, Nietzsche, a. a. O., S. 93
- 15 Vgl. K. H. Bohrer, a. a. O., unter Hinweis auf Kleist
- 16 Vgl. „Inter pares“ bei Th. W. Adorno, Minima Moralia, Frankfurt/M. 1971, S. 31 f.

5. Innen komplizierter Weltenraum / Seelen-Begriff

- 17 K. Wagner, Über die Grundlagen der psychologischen Forschung Friedrich Nietzsches, in: Zschr. f. Psychologie, 146/1939, S. 39
- 18 F. Nietzsche, Werke in 3 Bdn., hrsg. v. K. Schlechta, München 1954; Bd. III, S. 681
- 19 Ebd., S. 860. Ähnlich hat es Gert Mattenklott in seinem Aufsatz „Der mystische Leib“, in: K. H. Bohrer (Hrsg.), Mythos und Moderne, Frankfurt/M. 1983, S. 138 ff., gemacht.
- 20 Der Reihe nach: 2/236, 3/290, 4/136; 4/150; 6/12; 1/345 (Labyrinth der Brust: vgl. Goethes „An den Mond“, in: Sämtliche Gedichte, Erster Teil, München 1968, 2. Aufl., (dtv-GA), S. 61 f.); 1/345; 5/65; Bf. an Rohde, zit. J II/521; 1/340, Wüsten: 4/380, 385, 6/382; 6/291; 3/381 (vgl. den hortus conclusus, Beitrag von Philippa Comber, in diesem Band); P. Fechter (Nietzsches Bildwelt und der Jugendstil, in: J. Hermand (Hrsg.), Jugendstil, Darmstadt 1971, S. 349 ff.) spricht vom „gegenständlich Tiefsinnige(n), Symbolsüchtige(n)“? (S. 354) in seinen Sprachbildern.
- 21 6/302; vgl. 1/340 f. und 4/261
- 22 Der Gegenstand kann „nur bei einer gewissen Unmittelbarkeit und Frischheit, und nur bei feiner und schonender Behandlung zu einem reinen Resultate für das Auge der Wissenschaft gebracht werden ... Schröffe Distinctionen, vielfältige schematische Abtheilungen und Unterabtheilungen verrückten nirgends leichter den eigentlichen Standpunkt und die sachgemäße Auffassung als bei diesen feinen, immer etwas nebelhaften, aus dem Unbewußten hervortauchenden Gegenständen.“ (C. G. Carus, Psyche, Darmstadt 1975 - reprograph. Nachdruck der 2. Auflage Pforzheim 1860 - S. 290, 291, in dem Abschnitt „Geschichte der Gefühle“ (Freude, Trauer, Liebe, Haß) Auch H. Kern (Friedrich Nietzsche und die romantischen Theorien des Unbewußten, in: Zschr. f. Menschenkunde, 3/1927, S. 11) weist in Kritik an Schelling auf die anti-logozentrische Intention der Romantik hin.
- 23 K. Jaspers, Nietzsche, Berlin 1936, S. 82. Neben der unmittelbar „lebensphilosophischen“ Version von der unendlichen Überlegenheit der „innere(n) Kraft“ (12/154) vor dem Milieu gibt es bei Nietzsche auch noch milieu-, „evolutions-“, und „zivilisations“theoretische: Was zieht die Seele zum

Gewöhnlichen nieder? „Ein fatalistischer Schädel- und Rückgratsbau, der Stand und die Natur der Eltern, das Alltägliche ihrer Verhältnisse, das Gemeine ihrer Umgebung, selbst das Eintönige ihrer Heimat. Wir sind beeinflusst worden, ohne die Kraft einer Gegenwirkung in uns zu tragen, ohne selbst zu erkennen, daß wir beeinflusst sind.“ (HKW II/58, zit. n. G. Schulte, „Ich impfe euch mit dem Wahnsinn“, Frankfurt/M./Paris 1982, S. 86) – „Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, wenden sich nach Innen – dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‚Seele‘ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingegesennt, ist in dem Masse auseinander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen gehemmt worden ist. Jene furchtbaren Bollwerke, mit denen sich die staatliche Organisation gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte – die Strafen gehören vor Allem zu diesen Bollwerken – brachten zu Wege, dass alle jene Instinkte des wilden freien schweifenden Menschen sich rückwärts, sich gegen den Menschen selbst wandten.“ (5/322 f.) Dagegen hilft dann schließlich nur noch der „Wille zur Macht“.

24 2/35; 2/144, 9/44, 12/427 und 3/107; 5/38, 9/49, 6/115, 116; 3/477, 1/354, 2/224; 5/161. K. Wagner hat erkannt, „daß Nietzsche die Begriffe „Trieb“ und „Instinkt“ ohne jede terminologische Genauigkeit für alle psychischen Funktionen mit größter Unbekümmertheit gebraucht, und in diesem Punkte scheinbar überhaupt nicht die Notwendigkeit scharfer Unterscheidungen empfunden hat.“ (a. a. O., S. 25)

25 Vgl. die anthropologische Stufung bei F. O. Bollnow: von den „kleinsten“ Stimmungen (des „Lebensgefühls der heiteren Gelassenheit“) zu den „gehobenen“ und ihrer letzten Steigerung im Rausch (Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt/M. 1968, 4. Aufl. der 1. Aufl. 1941, S. 83 ff.)

26 „Die ‚innere Welt‘ wird als eine Wunde gedacht, die den Schmerz des ökonomisierenden Einschreibens in Kraft verwandelte.“ (H. Kutzner, Nietzsche, a. a. O., S. 56)

6. Fühlhorn und Knacker – Nietzsche als Psychologe

27 Vgl. A. Fürstenthal, *Maske und Scham bei Nietzsche*, Basel 1940 (Phil. Diss.).

28 Vgl. P. Seidmann, *Die perspektivische Psychologie Nietzsches*, in: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts* Bd., I, Zürich 1976, S. 390 ff.; H.-M. Zoellner, *Die Aspektvielfalt der seelischen Welt*, Zürich 1972 (Phil. Diss.).

29 W. Weigand, *Friedrich Nietzsche. Ein psychologischer Versuch*, München 1893. Vgl. Nietzsche: „Die menschliche Seele und ihre Grenzen, der bisher überhaupt erreichte Umfang menschlicher innerer Erfahrungen, die Höhen, Tiefen und Fernen dieser Erfahrungen, die ganze bisherige Geschichte der Seele und ihre noch unausgetrunkenen Möglichkeiten: das ist für einen geborenen Psychologen und Freund der ‚grossen Jagd‘ das vorbestimmte Jagdbereich“ (5/65).

30 Es wird verlangt, die Psychologie als „Herrin der Wissenschaften“ wieder einzusetzen (wieder?), da sie „nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen“ ist. (5/39)

31 Fand eine Heilung statt von:

„Sorge.
Langeweile.
Begierde.
Schwäche.

Wildheit,
Rache.
Entbehnung.
Verlust.
Krankheit.“? (8/581)

- 32 Die Verwandtschaften sind weitgehend versammelt bei G. Wehr, Friedrich Nietzsche, Freiburg/Breisgau 1982.
- 33 Die psychologischen Errungenschaften Friedrich Nietzsches, in: SW Bd. 5 (Charakterkunde II) Bonn 1979 (Erstausg. 1927), S. 15.
- 34 Vgl. Wehr, a. a. O., S. 60 f. Er bezeichnet ihn als Freuds „Kronprinzen“ ...
- 35 C. G. Jung, Psychologische Typen, Zürich 1921
- 36 G. Benn, Nietzsche – nach fünfzig Jahren, in: GW 1, Wiesbaden 1959, S. 482 (Rundfunkvortrag 25.8.1950)
- 37 Vgl. Wehr, a. a. O., S. 36 ff., H. F. Ellenberger, Die Entdeckung des Unbewußten, Bd. I, Bern/Stuttgart/Wien 1973, S. 373 ff., B. Mazlish, Freud und Nietzsche, in: The Psychoanalytic Rev., 55/1968, S. 360 ff., M. Ginsberg, Nietzschean Psychiatry, in: R. C. Solomon (Hrsg.), Nietzsche, Notre Dame/Indiana 1980, S. 293 ff. Als Beispiel eine Parallele: die Bestimmung der „aktiven Vergesslichkeit“ als „Türwärterin“, d. h. „Aufrechterhalterin der seelischen Ordnung“, „Hemmungsapparat“ (5/291 f.).
- 38 L. Klages, a. a. o., S. 207 ff. (“Über Nietzsches Selbstvernichtung“)
- 39 Psychologische Typen, a. a. O., S. 200, 201
- 40 K. Wagner kritisiert a. a. O. die Betonung der Demaskierungspsychologie durch Klages und Prinzhorn.
- 41 B. Mazlish, a. a. O., S. 374. Mazlish ist fast entrüstet über die Zumutung von Nietzsches „Vorläufer“schaft. „Tiefenpsychologie ... ruht grundsätzlich und ihrem Wesen nach ursprünglich auf empirischer Forschung und methodischer Untersuchung, auf psychotherapeutischer Arbeit an Patienten und Klienten in der psychologischen Praxis. Sie muß sich mühsam täglicher Kleinarbeit immer neu zu ihren Ergebnissen tastend hinarbeiten“ (P. Seidmann, a. a. O., S. 435).

7. *Secirtisch, -messer und -zange / Nietzsche in „der“ Psychologie*

- 42 Anonym, Der Streit um Nietzsches Krankheit, in: Sexualprobleme (Zschr. f. Sexualwiss. u. Sexualpolitik) 9/1913, S. 789 f.; vgl. K. Jaspers, a. a. O., S. 76 ff., E. Benda, Nietzsches Krankheit, in: Monatsschr. f. Psychiatrie und Neurologie, 60/1925, S. 65 ff.
- 43 M. Nordau, Entartung, Bd. II, Berlin 1893, S. 272, 273, 274 f. Um diese Zeit wird häufig 'Starckdeutsch' geredet; beruflich bedingt bei den virtuellen Konkurrenten U. Wilamowitz-Moellendorf: Zukunftphilologie! eine erwidrung auf Friedrich Nietzsches geburt der tragödie, Berlin 1872; J. v. Ludassy, Friedrich Nietzsche, in: Fremden-Blatt Wien Nr. 146 v. 30.5.1894, S. 13 f. bewertet seine Theorien als „eine krankhafte Teufelei, ein(en) Wahnsinn mit Methode“. Sehr häufig ist von „moral insanity“ in deutscher Einfärbung die Rede: z. B. H. Türck, Fr. Nietzsche und seine philosophischen Irrwege, Dresden 1891. G. Keller schlicht: „Ich glaube, daß Kerl ischt erruckt.“ (nach Bericht R. Freud, in: G 226/506) Besondere Formen nimmt die Ausgrenzung bei den Nazis an, die ihn durchaus nicht alle Tornister tragen.

- 44 W. Lange-Eichbaum bezeichnet die strenge Objektivität als „Ideal“, verlangt aber andererseits die „Sonde“ der „Einfühlung oder Nachföhlung“ mit dem Kranken. (Genie, Irrsinn und Ruhm, München 1928, S. 352, 351) Bei Pathographien sollte der „Verfasser nicht allzu sehr an das Objekt gebunden“ sein: „Liebe macht blind. Eher sieht noch Haß den historischen Menschen durch den Nimbus hindurchschimmern. Am weitesten kommt gewöhnlich der Gleichgöltige“. (S. 351) Zur Differenz zwischen Psychologie und Psychiatrie vgl. ders., Nietzsche, Hamburg 1947, S. 10
- 45 Darmstadt 1969 (Nachdr. d. Ausg. Halle/Saale 1907).
- 46 P. J. Möbius, Nietzsche, Leipzig 1904 (2. Aufl.: Ausgew. Werke V)
- 47 Ebd., S. 194, 191
- 48 Ebd., S. 123 Anm. 1
- 49 W. Lange-Eichbaum, Genie, Irrsinn und Ruhm, a. a. O., S. 419
- 50 W. Weigand, a. a. O., S. 6
- 51 H. W. Braun, Nietzsche und die Frauen, Bonn 1978 (2. verb. und erw. Aufl. der Erstaufl. Leipzig 1931). Zur „Regelmäßigkeit“ vgl.: „Regelmäßiger Geschlechtsverkehr kommt für Nietzsche in keiner Epoche seines Lebens in Frage: Die Beweise hierfür haben wir zur Genöge erbracht. Er war also niemals tatsächlich sexuell ge- und erlöst, sondern fast immer im Zustand des 'Erregt'- und ‚Ausgehüngert‘- Seins.“ (S. 206) Zur Frage der Infektion ebd. S. 207 f. Vgl. dazu M. Schneider, Über den Grund des Vergnügens an neurotischen Gegenständen, in: K. H. Bohrer (Hrsg.), Mythos und Moderne, a. a. O., S. 197 ff.
- 52 Selbst die auf den ersten Blick zärtlichere und anschmiegsamere, neuere Arbeit von G. Schulte, „Ich impfe euch mit Wahnsinn“, a. a. O., unterläuft die wichtige These von der „verdrängten Weiblichkeit“ als ebenso verdrängter „Homosexualität“ mit der Strategie des Aussprechens, Entdeckens, Durchschauens, Entlarvens (vgl. S. 8 f., 37, 38, 164). Und er hätte die sieben Siegel „nicht erbrochen, wäre man schweigsam genug mit Nietzsches Werk umgegangen.“ So aber soll „hinter dem Gebrüll, den krampfhaften Rätseln, aber auch den trefflichen Aphorismen der menschliche Nietzsche“ erscheinen. (S. 165) Dahinter? Diagnose: Infantilismus, ewige Pubertät, Ruhmsucht statt geschlechtlicher Fortpflanzung, Unfähigkeit zur „Bejahung des eigenen Geschlechts usw. usf. Es handelt sich um eine ausgebaute Wiederholung der Ansicht von W. Stekel (Nietzsche und Wagner, in: Zschr. f. Sexualwissenschaft, 4/1917-18, S. 22-28 und 58-65).
- 53 E. Benda, a. a. O.
- 54 Vgl. J. Fuchs, Friedrich Nietzsches Augeleiden, in: Münchener Medizinische Wochenschrift, 120/1978, S. 631-634.

8. Zeit-Geist? Zeit-Seele / Ein letzter Mensch im Spiegel

- 55 Dazu Brann: „Nietzsche wurde zum trefflichen Spiegel seiner Zeit“ usw. (a. a. O., S. 125); „Nietzsche hat den objektiven Geist seiner Zeit, die psychische Verfassung des Bürgertums analysiert.“ (M. Horkheimer, Bemerkungen zu Jaspers' „Nietzsche“, in: Zschr. f. Sozialforschung, 6/1937, Photomech. Nachdr. Bd. IV, München 1970, S. 408) Da der Zeit-Geist nervös geworden war, wurde es das „neurasthenische Zeitalter“ genannt, vgl. E. Bloch, Über das Problem Nietzsches, in: Das freie Wort, 6/1906, S. 566 ff., bes. S. 568, dazu H. Glaser, Siegmund Freuds 20. Jahrhundert. Seelenbilder einer Epoche, Frankfurt/M. 1979, S. 162 ff. Zum Symbolischen der Figur E. Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, Bd. 2, München 1980 (3. Aufl.), S. 1350 und 1401 ff.

- ⁵⁶ Vgl. H. Kutzner, (S)Tä(h)lernes Schreiben, a. a. O., S. 142 f. Es wird also keinen „Fall Nietzsche“ mehr geben, und nicht einmal Benjamins Kritik wird „letztlich“ darüber „entscheiden“: N. Bolz, Von Nietzsche zu Freud: Sympathy for the Devil, in: Spiegel und Gleichnis, Festschr. f. J. Taubes, Würzburg 1983, S. 389 Anm. 3. Eine fröhliche Positivierung Nietzsches wie die, den „Zusammenbruch“ mit dem „Bruch der Feder“ zu identifizieren (ebd., S. 393), scheint mir nicht sinnvoll; ebensowenig wie die zur „Pop-Philosophie“. (N. Heinz, Pop-Philosophie, in: R. Heinz/G. Ch. Tholen (Hrsg.), Schizo-Schleichwege, Bremen 1983) Das hieße doch, nach über 20 Jahren Verspätung sich den Richard Hamilton oder Eduardo Paolozzi in die Hermeneutik zu holen: Der Engel bringt das Gewünschte (Plat-schek). Auch in der Pop-Musik soll sich, wie mir Udo Castedello mitteilt, seit den Rolling Stones einiges getan haben. Zur „Grenzlinie“ vgl. den vielfältigen Gebrauch, den Dietmar Kamper vom „Paradoxen“ macht.
- ⁵⁷ H. Kutzner, (S)Tä(h)lernes Schreiben, a. a. O., S. 141

Manfred Geier

Wittgensteins „Schachtel“

Ein Kommentar zur philosophischen Untersuchung 293

Schlimm jedoch ist es, daß das Vertrauen auf die Offenbarung des Innern, selbst des eigenen Innern, stets auf die Bildsprache angewiesen ist, die an sich selbst täuschend und verführerisch ist, weil sie dazu verleitet, bildlich Gesagtes wörtlich zu nehmen und falsch zu deuten, und die überdies die Möglichkeit, in ihr zu täuschen und zu verwirren, immer in sich trägt. Der Mensch belügt sich und die andern, wo es um die Seele oder den Charakter oder das Wesen geht.

Gustav Landauer (1911)

Stellen Sie sich vor – und einige von Ihnen werden es bestimmt wiedererkennen –, Sie befinden sich in einem exklusiven Bordell und sind Zeuge der folgenden Szene: statt über seine Wünsche zu reden, zeigt ein asiatischer Besucher nur auf ein geheimnisvolles Objekt, das er in einem schmuckvollen Kästchen mit sich trägt. Während fast alle „Liebesdienerinnen“ angesichts dieses Objekts erschrecken, vor Ekel aufschreien und entsetzt ablehnen, sich in die sexuellen Praktiken des Kunden verstricken zu lassen, zeigt eine schöne bourgeoise Frau, die nicht zufällig Séverine heißt, durchaus Interesse. Sie willigt ein und nimmt auch die Schmerzen in Kauf, die jenes mysteriöse Ding im Kästchen zu versprechen scheint. Was ist es? Eine Spinne, ein Skorpion, ein Käfer?

Wir wissen es nicht. Denn wir sind hier nur Filmbesucher, denen das Geheimnis in der Schachtel für immer verschlossen bleibt. Wir können nicht in sie hineinsehen und es wird uns auch nicht mitgeteilt, was es da zu sehen gibt. – Die meisten von Ihnen werden sich an jene Szene aus „Belle de Jour“ erinnern, in der Luis Buñuel uns filmisch ein fetischartiges Objekt vorgespiegelt hat, das sich uns demonstrativ entzog. Nicht ohne Ironie hat Buñuel selbst die Auskunft verweigert und mit ins Grab genommen: „Ich weiß nicht, wie oft besonders Frauen mich gefragt haben: ‚Was ist in dem Kästchen?‘ Da ich es nicht weiß, kann ich nur antworten: ‚Was Sie wollen.‘“¹

Nehmen wir an, es war die Seele. Genauer: ein filmisches Bild der Seele – oder, noch präziser gesagt: es war die Verfilmung eines ganz bestimmten Bildes der Seele, das innerhalb der Philosophiegeschichte entwickelt worden ist und dabei bereits genügend „Rücksicht auf Darstellbarkeit“ erhielt, um als Kunstwerk verfilmt werden zu können: Die Seele des Menschen als ein geheimnisvolles Etwas in einer Schachtel, einer Art von „black box“, in der nur Privilegierte einblicken können. Buñuels Kästchen: ein allegorisches Filmbild, das uns keine Tatsache zeigt, sondern ästhetisch die Konsequenzen einer philosophischen Redeweise abbildet, die uns verwirrt, unnütze Fragen stellen läßt und nur Täuschungen als Antworten verspricht?

Kunstvoll, jedoch in der Sprache einer philosophischen Dekonstruktion, die uns von falschen Bildern und Götzen befreien will, hat Ludwig Wittgenstein illustriert, was mit der Seele der Fall ist, wenn wir sie uns als ein Etwas vorstellen, das in jedem Einzelnen von uns wie in einer Schachtel verborgen ist und sich dem Blick der Anderen notwendig entzieht. Ich zitierte aus den „Philosophischen Untersuchungen“

293. Wenn ich von mir selbst sage, ich wisse nur vom eigenen Fall, was das Wort „Schmerz“ bedeutet, – muß ich *das* nicht auch von den Andern sagen? Und wie kann ich denn den *einen* Fall in so unverantwortlicher Weise verallgemeinern?

Nun, ein Jeder sagt es mir von sich, er wisse nur von sich selbst, was Schmerzen seien! – Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir „Käfer“ nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick *seines* Käfers, was ein Käfer ist. – Da könnte es ja sein, daß jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, daß sich ein solches Ding fortwährend veränderte. – Aber, wenn nun das Wort „Käfer“ dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? – So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein *Etwas*: denn die Schachtel könnte auch leer sein. – Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann „gekürzt werden“; es hebt sich weg, was immer es ist.

Das heißt: Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von „Gegenstand und Bezeichnung“ konstruiert, dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus.²

Nicht nur dieses respektlos-profane Bild, mit dem Wittgenstein beispielhaft auf das Realitätsproblem seelischer Zustände und Ereignisse zielte, sein berühmtes „Beetles argument“, hat ihn als *Behaviori-*

sten verdächtigen lassen. Daß die Schachtel auch leer sein könnte: das wurde gelesen als Verneinung „privater Erfahrungen“, als radikale Destruktion seelischer Ereignisse, als Plädoyer für einen verhaltensorientierten Außenblick, dem jede Innenwelt als irrelevant und nichtig erscheint, bloß Fetisch einer metaphysischen Tradition. Das Ding in der Schachtel hebt sich weg und verschwindet, die Seele erlischt. So verstand/miß-verstand z. B. C. W. K. Mundle das Käfer-in-der-Schachtel-Modell als „an adapt analogy for the situation in which we find ourselves, in that we cannot observe the people's beetles, their private data“, als durchaus „passend“ also, aber doch viel zu weit gehend in der Konsequenz, die daraus gezogen wurde: „But Wittgenstein went too far when he said, 'the box might be empty', i. e. that for all I know other people may have no private experiences.“³ Denn wir können doch, so Mundle und andere, nicht sinnvoll daran zweifeln, daß auch Andere über ähnliche Gefühle und Erfahrungen verfügen, die ich in mir und für mich sicher habe. Die Privatheit des Besitzes schließt den Anderen ja nicht als Eigentümer aus.

Ist Wittgenstein hier tatsächlich zu weit gegangen? Ist er wirklich jener Vertreter eines „Linguistic Behaviorism“, als der er besonders von Noam Chomsky, dem linguistischen Mentalisten, kritisiert worden ist?⁴ Als gäbe es für ihn keine Kenntnis dessen, was in jedem von uns existiert und vor sich geht, was jedem epistemisch gewiß ist? Die epistemische Sicherheit der Selbsterkenntnis schließt den Anderen ja nicht als Erkenntnisobjekt aus.

Vielleicht ist also die Schachtel gar nicht so undurchsichtig? – Ist es nicht so, daß wir z. B. Verhaltensweisen in der Regel als verlässliche Indizien für etwas annehmen, das wir immer schon mit *mentalistischen* Begriffen sinnvoll und allgemeinverständlich bezeichnet haben: Empfindungen, Gefühle, Denkvorgänge, Geistiges, Seelisches. Gegen das Bild der leeren Schachtel käme wieder das Bild unserer „gläsernen Natur“ zur Geltung, jener „man's glassy essence“⁵, die seit Descartes philosophisch gereinigt, geklärt und transparent zu machen versucht wird. Wittgenstein als halbherziger Cartesianer? So verteidigt ihn L. C. Holborow gegen den Verdacht, Behaviorist zu sein: „Wittgenstein's thesis is not that there is something apart from behavior, as if hidden in a box, of which we cannot speak; but rather that by observing how other behave in cases of this sort we *can* discover how they feel. To develop the analogy in an admittedly risky way, the box is at least partly transparent.“⁶ Wobei zu ergänzen bleibt, daß es in diesem Fall natürlich auch etwas zu sehen gibt. Wittgenstein selbst scheint es nie bestritten zu haben. „Aber du wirst doch zugeben, daß ein Unterschied ist, zwischen Schmerzbenennen mit Schmerzen und

Schmerzbenehmen ohne Schmerzen.“ – Zugeben? Welcher Unterschied könnte größer sein!⁷

Hat Wittgenstein also nur ein irreführendes Bild der Seele benutzt, wenn er sie als negierbares Etwas, als überflüssige Nichtigkeit im Innern einer Schachtel imaginiert? Ist seine Käfer-Schachtel vielleicht selbst nur eins jener philosophischen Bilder voller Aberglaube und Schwindel, aus deren Rahmen er uns – wie der zappelnden Fliege aus dem Fliegenglas – einen Ausweg zeigen wollte?

Ein Schritt-für-Schritt-Kommentar der Philosophischen Untersuchung 293 erscheint notwendig, um diese Fragen beantworten zu können, verstrickt in das Problem jedes Kommentars, *hier* schließlich noch einmal sagen zu müssen, was *dort* bereits artikuliert worden ist.

1. Konditional zieht uns bereits der erste Wenn-Halbsatz in einen Bereich, der voller metaphysischer Mucken steckt. Er scheint nur eine alltägliche Erfahrung auszusprechen, spricht uns alle an, jedes Ich, das in der Lage ist, etwas über sich selbst auszusagen. *Wenn ich von mir selbst sage*: das ist eine Fähigkeit, über die jeder verfügt, eine Art von common sense, der sich in der allgemeinen shifter-Struktur des Pronomens der 1. Person singular ausdrückt: ich, dieser einzelne ich, spricht von sich als alle ich. Jeder ist hier angesprochen und eingeladen, dem personal-verschiebbaren Argument zu folgen, das in der Logik des Konditionalsatzes steckt und jedem verfügbar ist. – Aber diese so harmlose Einleitung ist nicht nur Appell an den gesunden Menschenverstand. Sie ist zugleich Zitat und Anspielung: sie weckt den Philosophen *in* uns, sofern er durch eine bestimmte philosophische Tradition gebildet worden ist. *Wenn ich von mir selbst sage*: das ist eine Zentralfigur der neuzeitlichen Philosophie und Anthropologie, in der das Ich als geschlossenes und selbstreferentielles System gedacht worden ist. Das Ich, der philosophische Teil unseres alltäglich-pronominalen „ich“, bestimmt und bespricht sich über einen Selbstbezug, der seit Descartes als Kennzeichen des menschlichen Geistes gilt.⁸ Selbstgewißheit, Selbstbewußtsein, Selbstreflexion: wir scheinen über uns nur Klarheit gewinnen zu können, indem wir uns, jeder für sich, auf uns selbst zurückwenden und in uns selbst den sicheren und unmittelbaren Grund unseres Wissens entdecken und freilegen.

Dieses Wissen selbst stellt Wittgenstein zunächst als „gesagtes“ vor und deutet damit bereits die Paradoxie an, in die wir uns philosophisch verwirren können, wenn wir uns dem eigenartigen „Subjektgebrauch“⁹ des Wortes „ich“ überlassen: Wenn „ich“ sage, *ich wisse nur vom eigenen Fall*, so sage ich mit diesem Wissens-Ich etwas über die *unmittelbare* epistemische Privatheit einer selbstrefle-

xiven Gewißheit aus, die mitgeteilt werden soll, obwohl sie doch nur als Unmittelbarkeit gemeint und gewußt werden kann. Ich soll doch *nur* vom eigenen Fall *wissen* können, was der Fall ist; andere können es nur vermuten, von anderen kann ich es nur vermuten. Nicht ohne Dilemma verweist die Selbstreflexion auf ein geschlossenes System, das sich in seiner sprachlichen Aussage gleichwohl als öffentlicher Gegenstand vorstellt. Hegel hatte es als Dialektik sinnlicher Gewißheit entwickelt – was ich als dieses eigene Ich *meine*, kann nicht *gesagt* werden¹⁰ – ; Wittgenstein hat es sprachlogisch als „Unmöglichkeit“ einer *Privatsprache* reformuliert, in der gesagt werden soll, was nur privat empfunden werden kann:

Ich wisse nur vom eigenen Fall, was das Wort „Schmerz“ bedeutet. Die cartesianische Denkfigur erscheint in sprachlichem Gewand, als Problem der Semantik. Das selbstreferentiell-geschlossene System benötigt eine bedeutsame Sprache, mit der es seine Privatheit festhält und veröffentlicht. Das ist keine egozentrische Sprache, als die sie oft mißverstanden wurde, eine Art monologischer Robinson-Sprache, die jemand, aus welchen Gründen auch immer, für sich entwickelt, um seine seelischen Ereignisse festzuhalten. Als hätte er die Mißverständnisse seiner Kommentatoren vorausgesehen¹¹, stellt Wittgenstein klar: „Aber so meine ich’s nicht. Die Wörter dieser Sprache sollen sich auf das beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann; auf seine unmittelbaren, privaten Empfindungen. Ein Anderer kann diese Sprache also nicht verstehen.“¹² Der Akzent liegt hier auf dem „*nur*“, das kein grammatisches Abtönungspartikel ist, sondern Hinweis auf eine sprachlogische Unmöglichkeit. *Niemand außer mir* kann diese Sprache verstehen, mit der ich mich auf meine privaten Empfindungen beziehe. Auch „Schmerz“ wäre, in dieser Perspektive, nur ein privatsprachliches Zeichen, ohne intersubjektive Semantik.

Wie *beziehen* sich Wörter auf Empfindungen? Was *bedeutet* das Wort „Schmerz“? Wie *referieren* wir sprachlich auf seelische Ereignisse? – Was alltäglich ohne Problem funktioniert – denn reden wir nicht täglich von Empfindungen, und benennen sie? – , ist philosophisch gesehen eine einzige Katastrophe: die Katastrophe eines *Solipsismus*, der seit Descartes’ „Meditationen“ die neuzeitliche europäische Philosophie beherrscht, auch ihre empiristische Variante. Bei Locke etwa, um nur einen Gewährsmann zu erwähnen, taucht die imaginäre Privatsprache in der semantischen Bestimmung auf: „Wörter in der ursprünglichen oder unmittelbaren Bedeutung stehen für nichts als *die Vorstellungen im Bewußtsein desjenigen, der sie gebraucht* ... es kann auch niemand sie unmittelbar auf etwas anderes als auf die Vorstellungen anwenden, die er selbst hat.“¹³ Und selbst Basistheorien innerhalb des Neopositivismus, die auf die Sinneswahrnehmungen des

Einzelnen zurückgreifen, um ein System intersubjektiver Verständigung zu konstituieren, bleiben dieser solipsistischen Denkfigur verhaftet:

- Empfindungen sind privat; niemand anderes kann meine Schmerzen haben;
- ich gebrauche Wörter, um meine Empfindungen zu bezeichnen;
- nur ich allein kann folglich wirklich wissen, was Empfindungswörter bedeuten.

Dieses Argument besitzt eine nicht unerhebliche Überzeugungskraft. Die logische Konsequenz ist ein hartgesottener Solipsismus, der nicht nur das je eigene private Erlebnis als einzigartig auszeichnet, sondern zugleich auch an der Existenz des Fremdpsychischen Zweifel anmeldet: „Das Wesentliche am privaten Erlebnis ist eigentlich nicht, daß Jeder sein eigenes Exemplar besitzt, sondern daß keiner weiß, ob der Andere auch *dies* hat, oder etwas anderes.“¹⁴ Die privatsprachliche Semantik impliziert den radikalen Zweifel an der Seele des Anderen. Sie verliert ihre Bestimmtheit und löst sich auf in ein Etwas, das alles Mögliche, auch Nichts sein kann.

2. Wittgenstein geht einen anderen Weg. Er stellt die privatsprachliche Voraussetzung des Solipsismus als solche in Frage. Was im *Wenn-Satz* konditional zitiert wurde, wird zunächst zu zwei Fragen fortgeführt: wie steht es dann um das *solum ipse* im Verhältnis zu den Anderen? *Muß ich das*, was ich als Solipsist behaupten will, *nicht auch von den Anderen sagen*? Diese rhetorische Frage liefert noch keine Antwort. Sie hält nur noch einmal das Dilemma fest, in dem sich das philosophierende Subjekt-„ich“ befindet, wenn es seine privaten Empfindungen, die es allein hat und über die es sich selbst gewiß ist, mitsamt seinen privaten Referenzen in allgemeiner Form artikuliert: Ich, das ist ja immer auch allgemeines Subjekt, in doppelter Gefahr: als Ich der Äußerung spricht es eine allgemeine Wahrheit aus, die jeder von sich selbst sagt; und als Ich der Aussage betrifft es Jeden, auch die Anderen, denen das gleiche Privileg epistemischer und sprachlicher Gewißheit zugesprochen werden muß. Denn der Solipsist *muß sagen*, wie Locke es ja auch explizit gesagt hat, daß andere ebenfalls nur vom je eigenen Fall wissen, was seelische Ausdrücke – wie „Schmerz“ – bedeuten. Er erhebt Anspruch auf allgemeine Verständlichkeit, formuliert eine allgemeine These, die er jedoch zugleich auf einen Gegenstand bezieht, der als solcher sich einer intersubjektiven Erkenn- und Mitteilbarkeit entziehen soll. (Das kann lebenspraktisch kurios wirken, wie in jener Anekdote, die von Russell erzählt wird: nach einem Vortrag über Solipsismus habe ihm eine

begeisterte Dame anvertraut, sie selbst sei auch Solipsist und freue sich sehr, einen weiteren getroffen zu haben.)¹⁵

Offensichtlich ist bereits die Voraussetzung des Privatsprachenarguments problematisch. Wittgenstein stellt sie in Frage: *Wie kann ich denn den einen Fall in so unverantwortlicher Weise verallgemeinern?*

Alfred Jules Ayer hat diese Frage als indirekte Anspielung auf jenes *Analogie*-argument kommentiert, das dem Solipsismus allein verfügbar ist, um trotz Privatheit seiner Empfindungen an der allgemeinen Bedeutung des Wortes „Schmerz“ festzuhalten.¹⁶ („Empfindung‘ ist nämlich ein Wort unserer allgemeinen, nicht mir allein verständlichen Sprache. Der Gebrauch dieses Wortes bedarf also einer Rechtfertigung, die alle verstehen.“)¹⁷ Sie kann nur analogisierend geschehen: weiß ich z. B. von mir, daß A eine bestimmte Empfindung ist, die eine körperliche Handlung B verursacht oder zum Auslöser hat, so kann ich, falls eine andere Person ebenfalls das Verhalten B zeigt, darauf schließen, daß auch jene Person A empfindet. Die allgemeine Bezeichnung „Schmerz“ würde aus einem induktiven Schluß folgen, der das Wissen von Fremdseelischem analogisierend rechtfertigt. Die „Unverantwortlichkeit“ eines solchen Schlusses hatte Rudolf Carnap nachgewiesen, auch er anhand eines Schachtel-Beispiels: Angenommen, ich hätte den Inhalt ähnlich aussehender Schachteln geprüft und dabei immer wieder Streichhölzer gefunden. Induktiv verallgemeinernd könnte dann auf den Inhalt anderer, gleich aussehender Schachteln geschlossen werden, und zwar legitimerweise, weil der Inhalt dieser Schachteln jeweils einer unabhängigen, intersubjektiven Prüfung unterzogen werden kann, zumindest prinzipiell. Ein vergleichbarer Schluß verbietet sich jedoch im Fall seelischer Ereignisse. Verstünde ich sie als Inhalte von Körper-Schachteln, so entzögen sie sich grundsätzlich einer intersubjektiven Überprüfung. Der Analogieschluß, der auf der Prämisse seelischer Ereignisse als privater Erfahrungen ruht, ist illegitim, weil die öffentliche Beobachtung dieser Ereignisse logisch/prinzipiell unmöglich ist.¹⁸

Wittgensteins Akzentuierung des *einen* Falls läßt jedoch auch einen anderen Kommentar zu, der eine Differenz zu Carnap herausstellt: der *eine* Fall ist nicht meine private Kenntnis des je eigenen Falls, sondern die privatsprachliche Semantik selbst, auf welcher der Analogieschluß als solcher basiert: *unverantwortlich* ist die Verallgemeinerung der Bedeutungsrelation, die zwischen dem Wort „Schmerz“ und einer privaten Empfindung einen referentiellen Bezug herstellt, der nur als privater Akt vollzogen wird. Der Nexus zwischen Wort und bedeutetem Gegenstand, den jedes Ich nur für sich selbst herzustellen in der Lage sein soll, darf als solcher nicht verallgemeinert werden.

Unverantwortlich wäre, in dieser Lesart, eine bestimmte Konzeption des „Bedeutens“, die jedes Wort wie ein Namenstäfelchen an einen bestimmten Gegenstand hängt, der dann als seine Bedeutung ausgezeichnet wird.¹⁹

3. Für diese Deutung spricht die Antwort, die Wittgenstein dem solipsistischen Kontrahenten in den Mund legt: *Nun, ein Jeder sagt es von sich, er wisse nur von sich selbst, was Schmerzen seien!* Die Suche nach der Bedeutung von „Schmerz“ lenkt die Aufmerksamkeit auf die gemeinte, bedeutete Sache, über die sich jeder allein gewiß ist. Das ist die Konsequenz der unverantwortlichen Verallgemeinerung privatsprachlicher Semiose. Das Substantiv, verstanden als bedeutsamer Name, läßt uns nach einem Ding suchen, das ihm entspricht. Die referentielle Semantik verweist uns auf eine verborgene Realität, die sich einem allgemeinen Wissen entzieht und nur privat erfahren werden kann.

Um diese Intention des Käfer-in-der-Schachtel-Modells nicht mißzuverstehen, muß geklärt werden, was damit überhaupt gesagt wird: *„Ich weiß nur von mir selbst, was Schmerzen sind.“* Was ist das für eine Aussage? Auf welche Realität bezieht sie sich?

Offensichtlich handelt es sich hier um *keine empirische* Behauptung, keinen „Erfahrungssatz“. Die subjektive Gewißheit des Solipsisten, *nur* seine eigenen Empfindungen seien „wirklicher“ Gegenstand seines Wissens, drückt *keine Tatsache* aus, die empirisch überprüft werden könnte. Es geht hier gar nicht um Tatsachenfragen, wie etwa beim „Objektgebrauch“ von „ich“: ich bin 1,84 m groß; ich weiß, daß ich 1,84 m groß bin; ich bin in Monika verliebt und weiß es auch. Der Solipsist sagt nichts über sich als Person aus, mit der Möglichkeit des Irrtums, der Simulation, der Lüge. In seinem Fall ist ein Irrtum unmöglich. Auch wirft er niemandem vor, zu simulieren, wenn etwa über Schmerzen geklagt wird. Er bezweifelt auch nicht die Möglichkeit des Mitleids, zu dem er selbst durchaus in der Lage ist. Tatsachen stehen hier nicht zur Debatte, was sich ja auch daran zeigt, daß das solipsistische Argument als solches nicht durch Hinweise auf Tatsachen widerlegt werden kann. Wie sollte die Aussage, nur von den je eigenen Schmerzen wissen zu können, sinnvoll bzw. bezweifelt werden können?

Das läßt vermuten, es hier mit einem typisch *metaphysischen* Satz zu tun zu haben, der etwas über das *Wesen* seelischer Ereignisse auszusagen versucht. Mag über die Wirklichkeit oder Simulation von Schmerzen der Psychologe oder der Physiologe ins Reine kommen; der Philosoph, der seinen eigenen Schmerz als privilegierten Gegenstand seines Wissens, über das nur er jeweils verfügt, heraushebt,

spricht jenseits praktischer Tatsachenfragen. Das „nur“ indiziert eine *apriorische* Eigenschaft, die dem Wesen des Schmerzes notwendig zukommen soll, ohne jemals anhand tatsächlicher Erfahrungen widerlegt werden zu können. Wir können uns keine Tatsachen vorstellen, die den Satz: „Nur ich weiß, was Schmerzen sind“ verneinen würden. Das erklärt die unerschütterliche Sicherheit des Solipsisten, dessen Statement apriori keine Verneinung zuläßt. Es wäre allerdings auch eine unsinnige Sicherheit, die leerläuft und nichts einbringt, ein philosophischer Scheinsatz, typischer philosophischer Nonsens.²⁰ „Nur ich weiß, was ich will, wünsche, glaube, fühle, ...“ (usf. durch alle psychologischen Verben) ist entweder Philosophen-Unsinn, oder aber *nicht* ein Urteil a priori.²¹

Weder empirisch, noch apriori – was aber dann? Wittgenstein zufolge verbirgt sich hinter der solipsistischen Aussage, die uns formal einen Erfahrungssatz vorspiegelt und irrtümlich einlädt, ihre Wahrheit anhand eigener Erfahrung zu überprüfen und zu bestätigen, ein *grammatischer Vorschlag*, – als Mitteilung zwar nichtssagend und als philosophischer Satz unsinnig, als grammatischer Satz jedoch durchaus denkwürdig und diskutabel. Wir müssen nur genau darauf achten, wie wir ihn zu verstehen haben: als Empfehlung für eine bestimmte *Ausdrucksform*, ein bestimmtes Bezeichnungssystem, das die *Grammatik seelischer Defizite* regelt.²² Weder behauptet der Solipsist, wie es sich wirklich verhält (und deswegen hat es auch keinen Sinn, ihm mit alltäglichen psychologischen Tatsachen zu kommen), noch sagt er etwas über das Wesen des Seelischen aus. Er legt in Wirklichkeit Regeln für den grammtischen Stellenwert seelischer Kategorien fest. „*Ich weiß nur von mir selbst, was Schmerzen sind*“ – sagt nichts Inhaltliches über Schmerzen aus. Aus „*Pseudo-Objektsatz*“, als ob er über Schmerzen referieren würde, bringt er tatsächlich nur eine grammtische Eigenschaft des Substantivs „Schmerz“ zum Ausdruck, in der Form einer Empfehlung, die weder wahr noch falsch ist, jedoch auch kein philosophischer Unsinn, der als solcher ohne weiteres verworfen werden könnte.

Es ist notwendig, sich über die Grammatik des Seelischen klar zu werden. Der Vorschlag des Solipsisten muß als solcher angenommen und diskutiert werden. Nur so können wir uns auch seinem gefährlichen Einfluß entziehen, der seit der cartesianischen Entdeckung auf uns ausgeübt wird, sobald wir zu philosophieren beginnen. Dabei helfen uns weder die Tatsachen, noch das logische Werkzeug einer präzisen Idealsprache, die keine Metaphysik mehr dulden will. Wir müssen die philosophische Grammatik erkennen, die uns zu verführen und zu verhexen droht.

4. Erst vor diesem argumentativen Hintergrund gewinnt Wittgensteins Käfer-Schachtel ihre überzeugende Kraft. Sie ist kein Bild dessen, wie es sich wirklich verhält; auch keine passende Analogie für eine Situation, in der wir uns tatsächlich befinden, „in that we cannot observe the people's beetles, their private data“; unser Schmerz, unsere Seele, findet im Käfer keine Entsprechung²³; wir müssen diese Schachtel nicht durchsichtiger gestalten, um ihrer behavioristischen Verslossenheit zu entkommen; auch mit jener „black box“ hat sie nichts gemein, die hypothetisch durch alle möglichen Mentalismen angefüllt wird; und selbst von Carnaps Streichholzschachtel unterscheidet sie sich wesentlich, weil sie keine informative Entsprechung zur Erkenntnisform physikalischer Gegebenheiten liefert, sondern einen kritischen Hinweis auf deren Unangemessenheit gegenüber seelischen Ereignissen als solchen.

Wir müssen die Schachtel und ihren Käfer *strategisch* sehen: als Mittel im Kampf gegen den Solipsismus, als *bildliche Darstellung einer solipsistisch empfohlenen Grammatik des Seelischen*. Sie führt uns, in der Form einer *reductio ad absurdum*, die unausweichlichen Konsequenzen vor Augen, die der solipsistische Sprachgebrauch mit sich bringt. Sie zeigt uns nicht, was der Fall ist, sondern bebildert und illustriert, daß es paradoxerweise gerade die solipsistische Suche nach der bedeuteten Seele ist, die sie verschwinden läßt. Die vorgeschlagene Ausdrucksform – daß jeder nur von sich wisse, was Schmerzen sind und das Wort „Schmerz“ bedeutet – läßt seelische Ereignisse erlöschen wie eine Flamme, die wir greifen wollen, um sie als Ding begreifen zu können. Wittgenstein ist weder Behaviorist, der die Seele leugnet und das körperliche Verhalten alles sein läßt, noch cartesianischer Mentalist, der den Körper transparent macht, um hinter ihm die Seele als geheimnisvolles Etwas zu entdecken. Er ist *Bilderstürmer*: er zertrümmert das Bild einer solipsistischen Grammatik, um gerade so das seelische Ereignis in seiner Besonderheit zu erretten.

5. „Unsere Betrachtung ist daher eine grammtische. Und diese Betrachtung bringt Licht in unser Problem, indem sie Mißverständnisse wegräumt. Mißverständnisse, die den Gebrauch von Worten betreffen; hervorgerufen, unter anderem, durch gewisse Analogien zwischen den Ausdrucksformen in verschiedenen Gebieten unserer Sprache.“²⁴

Um zu zeigen, daß grammatische Analogien besonders innerhalb der cartesianischen Tradition mißverstanden wurden, führt uns Wittgenstein ein anschauliches Bild vor. Es ist ein Gedankenspiel, das uns allegorisch das philosophische Bild der Seele als „inneren Schauplatz“ zeigt. Wittgenstein sagt ja nicht, daß es sich so verhält, auch nicht in

unserem alltäglichen Sprachgebrauch. Im Gegenteil. Konjunktivisch – (hätte, wäre, könnte) – läßt er uns „etwas“ annehmen, das allein aus der cartesianischen Grammatik folgt: er *bringt Licht* nicht in die Körperschachtel, in der sich unsere Seele zu verbergen scheint, sondern in unser Problem, sofern wir einen bestimmten philosophischen Sprachgebrauch akzeptieren; er *räumt* nicht die Seele weg, sondern das Mißverständnis, das über sie besteht.

Mit der hypothetischen *Annahme, es hätte jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir „Käfer“ nennen*, wird zunächst eine gewisse Analogie bebildert, die zwischen dem körperlichen und dem seelisch-geistigen Gebiet unserer Sprache zu bestehen scheint. Wir reden von „Schmerz“, von seelischen Vorgängen und Zuständen, als ob wir damit *etwas benennen* würden: einen inneren Vorgang, der sich uns als „Seele“ oder „Geist“ aufdrängt. „Wo unsere Sprache uns einen Körper vermuten läßt, und kein Körper ist, dort, so möchten wir sagen, sei ein *Geist*.“²⁵ Weil die substantivischen Wörter in unserer Umgangssprache, mit denen wir uns auf körperliche und seelische Vorgänge beziehen, *prima facie* analoge Grammatiken haben, sind wir geneigt, sie analog zu deuten: als referentielle Namen, die „*etwas*“ als ihre Bedeutung besitzen. Auf diese Neigung zielt Wittgensteins Annahme, die „Seele“ wie einen „Käfer“ zu betrachten, der sich in unserer Innenwelt *wie* in einer Schachtel befindet.

Daß *Niemand je in die Schachtel des Andern schauen kann; und jeder sagt, er wisse nur vom Anblick seines Käfers, was ein Käfer ist*, – das ist die folgerichtige Visualisierung der solipsistischen Sprachform: die am Sehen orientierte Erkenntnistheorie imaginiert ein sichtbares Objekt, das man in sich „hat“ (Privatheit des Besitzes) und nur für sich „gewiß“ (unmittelbare epistemische Privatheit der Erfahrung).²⁶ Das Privatsprachenargument wird bebildert mittels jener „Para-Optik“, die seit Platons Beschreibung des $\nu\delta\varsigma$ (Ein-sicht, In-tellekt) als „Auge der Seele“ die philosophische Metaphorik bestimmt: Erkenntnis des Seelischen als Intro-spektion, als Blick nach Innen.

Aber was *hat* man da, was erblickt man da? – Die konjunktivische Annahme, daß jeder Einzelne nur für sich sieht, was es zu sehen gibt, löst zunächst die untersubjektive Gleichheit des Gesehenen auf. *Jeder könnte ja ein anderes Ding in seiner Schachtel haben*. Das muß natürlich nicht so sein. Aber die Voraussetzung, jeder sähe gleichsam nur ein „privates Bild“ in sich, liefert keine Sicherheit, vom Anderen das Gleiche anzunehmen. Auch wenn wir nicht wollen, so müssen wir dennoch zugeben, daß es keine allgemein verlässliche Basis mehr gibt, von der Konstanz *eines* Dings bei *allen* wirklich überzeugt zu sein. Das seelische Ereignis erscheint als Chimäre. Zwar soll jeder *etwas* in sei-

ner Schachtel haben, „ein Ding“, für das es einen bestimmten Namen gibt; aber was es ist, kann keiner vom anderen mit Sicherheit wissen.

Diese Unsicherheit läßt sich radikalisieren. Denn unter privatsprachlicher Voraussetzung – jeder verwendet seelische Ausdrücke, um zu benennen, was nur er empfindet – löst sich sogar Objekt Konstanz für jeden Einzelnen selbst auf. *Ja, man könnte sich vorstellen, daß sich ein solches Ding fortwährend veränderte.* Nicht nur die Käfer der Anderen verlieren ihre Identität. Auch der eigene Käfer wird zu einer veränderlichen Größe, die durch keine private ostensive Definition und Benennung ruhig-gestellt werden kann. Die private Bedeutungsrelation steht auf unsicherem Grund. Denn sie verfügt über kein allgemeines Kriterium der Richtigkeit, das sich aus der Identität eines klar und deutlich erkennbaren Referenzobjekts ableiten ließe. Daß man es jeweils mit dem gleichen Ding, der gleichen Empfindung, zu tun hat, kann nur „geglaubt“ werden, das es keine intersubjektive Kontrolle davon gibt, ob es wirklich das stets Gleiche geblieben ist. Oder, noch einen Schritt weiter: „Nun, ich *glaube*, daß dies wieder der Käfer ist.“ – Du *glaubst* es wohl zu glauben.²⁷ Es gibt, aus cartesianischer Perspektive, kein Identitätskriterium, das eine stabile Beziehung zwischen seelischem Ausdruck und gemeinter Empfindung ermöglichen und garantieren könnte. Auch das Gedächtnis, das sich an etwas Gleiches erinnern möchte, kann ja fortwährend täuschen.

Die Schlußfolgerung scheint unausweichlich: der Käfer als privates Objekt kann eliminiert werden. Er hebt sich weg und fliegt davon. „(Die Versuchung, zu sagen, ‚Ich sehe es so‘, indem man bei ‚es‘ und ‚so‘ auf das Gleiche zeigt). Eliminiere dir immer das private Objekt, indem du annimmst: es ändere sich fortwährend; du merkst es aber nicht, weil dich dein Gedächtnis fortwährend täuscht“²⁸ Das Ding, dieser Käfer als Verkörperung unserer Seele, ist gänzlich überflüssig. Das Wort „Käfer“ kann zwar gebraucht werden. Es kann eine Rolle im Sprachspiel²⁹ spielen. Wittgenstein verbietet den Philosophen – uns als Philosophen – nicht, das Wort „Seele“ zu verwenden. Aber es referiert nicht auf etwas Bestimmtes, nicht einmal auf ein bestimmtes *Etwas*. Das private Objekt spielt keine Rolle, selbst wenn ein Wort existiert, das es zu benennen vorspiegelt. Ja, es ist gerade dieser Schein, die Illusion einer cartesianischen Namens- und Referenztheorie des Bedeutens, die das Objekt ver-nichtet und weg-kürzt. Der Raum des Benannten könnte auch leer sein. – *Aber wenn das Wort „Käfer“ dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? – So wäre es nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein Etwas: denn die Schachtel könnte auch leer sein. – Nein, dieses Ding in der Schachtel kann „gekürzt werden“; es hebt sich weg, was immer es ist.* Das ist das

unausweichliche Dilemma der seelischen Privatsprache: wenn Kommunikation möglich ist und der Sprachgebrauch funktioniert, dann ist der private Gegenstand überflüssig und ohne Rolle; wenn der private Gegenstand jedoch eine Rolle im philosophischen Spiel erhält, dann ist Kommunikation und Verständlichkeit unmöglich.

6. Der Epilog der Untersuchung 293 stellt dann noch einmal die Voraussetzung dieses Gedankenspiels klar, jetzt sprachtheoretisch formuliert: was im Prolog als philosophischer Solipsismus *materialiter* vorgestellt worden ist, als scheinbar *sachhaltige* philosophische Aussage, wird als *grammatische* Empfehlung gelesen: der Solipsismus favorisiert eine Bedeutungstheorie, die auch das Sprechen von seelischen Ereignissen, den Gebrauch seelischer Wörter, als referentiellen Akt versteht, als Zuordnung zwischen Namen und Benanntem, Bezeichnung und Gegenstand. Nur unter dieser grammatischen Bedingung verschwindet die Seele und erlischt als Gegenstand einer sinnvollen Betrachtung: *Das heißt: Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von „Gegenstand und Bezeichnung“ konstruiert, dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus.*

Es ist nur ein bestimmtes *Muster* der Sprache, das uns in die Irre führt, das uns philosophisch verblendet und einen „geistigen Krampf“ verursacht. Es ist das *Muster einer Sprache der Physik*, die referentiell von sichtbaren, körperlichen Vorgängen spricht. Nur wenn wir auch die Sprache seelischer Ereignisse nach diesem grammatischen Vorbild *konstruieren* und verstehen, fangen wir uns im Fliegenglas des Cartesianismus. Für diese „Konstruktion“ liefert uns allerdings auch unsere alltägliche Sprache genügend irreführende Gründe. Ihre „Oberflächengrammatik“ läßt Differenzen verschwinden und Analogien entstehen, über die wir uns sprachkritisch bewußt sein müssen, um philosophische Irrtümer zu vermeiden. Die Verwendungsweise der Wörter im *Satzbau* macht es so schwer, sich auszukennen.³⁰

„Ich sage etwas“, „ich esse etwas“, „ich trinke etwas“, „ich mache etwas“ – das scheint die gleiche Grammatik zu haben wie: „ich meine etwas“, „ich verstehe etwas“, „ich fühle etwas“, „ich empfinde etwas“; nur soll das „etwas“ sich in einem Fall auf etwas Körperliches, im andern Fall auf etwas Geistig-Seelisches beziehen. Die Analogie des Satzbaus spiegelt ein Muster von „Gegenstand und Bezeichnung“ vor, dem sowohl die Logik physikalischer als auch seelischer Ereignisse zu folgen scheint. Das „etwas“ erscheint in beiden Fällen als aufweisbarer und beschreibbarer Gegenstand. Auch das seelische Ereignis scheint im sprachlogischen Raum von physikalischen Gegenständen angesiedelt zu sein. Aber das ist nur eine *Fiktion*, eine *grammatische*

Täuschung.³¹ Wittgenstein hat überzeugend gezeigt, daß sie allein die Seele bedeutungslos werden läßt, irrelevant und nichtig. – Ist sie auch für ihn nur ein Nichts?

7. „Nicht doch. Sie ist kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts! Das Ergebnis war nur, daß ein Nichts die gleichen Dienste täte wie ein Etwas, worüber sich nichts aussagen läßt. Wir verwerfen nur die Grammatik, die sich uns hier aufdrängen will.

Das Paradox verschwindet nur dann, wenn wir radikal mit der Idee brechen, die Sprache funktioniere immer auf *eine* Weise, diene immer dem gleichen Zweck: Gedanken zu übertragen – seien diese nun Gedanken über Häuser, Schmerzen, Gut und Böse, oder was immer.“³²

So ist nicht die Seele erloschen, sondern eine Paradoxie verschwunden. Die Philosophische Untersuchung 293 hat ein Bild zerstört, indem sie es wörtlich nahm. Die Käfer-Schachtel illustrierte die Bildsprache des Cartesianismus und führte uns vor, in welche Sackgassen fehlerhafte grammatische Analogien verleiten: Die Philosophie des Solipsismus muß negieren und „kürzen“, was sie zu affirmieren versucht – die Seele als Objekt. Gerade die oberflächengrammatische Benennung löst sie als Etwas auf.

Aber Wittgenstein ist nicht nur Bilderstürmer. Mag auf der Ebene grammatischer Fiktionen die Seele sich aufheben wie ein Käfer, der sich aus seiner Schachtel befreit und verflüchtigt hat, so bleibt die Suche nach der Seele doch sinnvoll in jenem Bereich, den Wittgenstein als „Tiefengrammatik“ entdeckt hat. Hat er dort Erfolg gehabt? Das wäre weiterer „Untersuchungen“ und neuer Kommentare wert.

Anmerkungen

¹ Luis Buñuel: Mein letzter Seufzer. Königstein/Ts. 1983, S. 234 f.

² Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen. In: Schriften. Frankfurt 1960, S. 403.

³ C. W. K. Mundle: „Private Language“ and Wittgenstein's Kind of Behaviorism. In: Philosophical Quarterly 16 (1966), S. 44.

⁴ Vgl. Noam Chomsky: Some empirical assumptions in the modern philosophy of language. In: S. Morgenbesser, P. Suppes and M. White (eds.): Philosophy, Science and Method. New York 1969, S. 260-285. Vgl. dazu meine Kritik: Abrichtung zur Regelbefolgung. In: M. G.: Kulturhistorische Sprachanalyse. Köln 1979, S. 206-256.

⁵ Vgl. zur Rekonstruktion dieses Bildes: Richard Rorty: Der Spiegel der Natur. Frankfurt 1981, S. 54 ff.

- ⁶ L. C. Holborow: Wittgenstein's Kind of Behaviorism. in: *The Philosophical Quarterly* 17 (1967), S. 356 f.
- ⁷ Philosophische Untersuchung (= PU) 304. Vgl. Petra von Morstein: Wittgensteins Untersuchungen des Wortes „Schmerz“. In: *Archiv für Philosophie* 13 (1964), S. 131-140.
- ⁸ Vgl. zur Rekonstruktion bes. Dieter Henrich: Selbstbewußtsein. In: R. Bubner u. a. (Hrsg.): *Hermeneutik und Dialektik*, Band I. Tübingen 1970, S. 257-284. Ernst Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt 1979.
- ⁹ L. Wittgenstein: *Das Blaue Buch*. In: *Schriften* 5. Frankfurt 1970, S. 106.
- ¹⁰ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (= *Werke* 3, Frankfurt 1970), S. 85.
- ¹¹ Vgl. die Beiträge von A. J. Ayer: *Can there be a private Language?* In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Volume 28 (1954), S. 63-76. Rush Rhees: *Can there be a Private Language?* Ebd., S. 77-94. – Zur Diskussion der „Privatsprache“ vgl. auch O. R. Jones (ed.): *The Private Language Argument*. London 1971. Entsprechende Beiträge in: E. D. Klemke (ed.): *Essays on Wittgenstein*. Urbana/Chicago/London 1971. Newton Garver: *Wittgenstein über die Privatsprache*. In: *Über Ludwig Wittgenstein*. Frankfurt 1968, S. 106-118.
- ¹² PU 243.
- ¹³ John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*; II, ii 2. Kommentierend: N. Kretzman: *The Main Thesis of Locke's Semantic Theory*. In: *The Philosophical Review* 77 (1968), S. 175-196.
- ¹⁴ PU 272. Vgl. dazu: H. Morick: *Wittgenstein and the Problem of Other Minds*. New York 1967.
- ¹⁵ Hans Peter Duerr: *Ni Dieu – ni mètre*. Frankfurt 1974, S. 65.
- ¹⁶ A. J. Ayer: *The Concept of a Person and Other Essays*. London 1963, S. 87.
- ¹⁷ PU 261.
- ¹⁸ Rudolf Carnap: *Psychologie in physikalischer Sprache*. In: *Erkenntnis* 3 (1932/33), S. 107-142. Zum Schicksal des Analogiemodells innerhalb der analytischen Philosophie des „mind-body-problems“ vgl. bes. Hans Joachim Giegel: *Die Logik der seelischen Ereignisse*. Frankfurt 1969, S. 13 ff.
- ¹⁹ Vgl. PU 15.
- ²⁰ So besonders Rudolf Carnap: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. In: *Erkenntnis* 2 (1931), S. 219-241. R. Carnap: *Scheinprobleme in der Philosophie*. Frankfurt 1966.
- ²¹ PU Teil II, S. 533.
- ²² *Das Blaue Buch*, a. a. O., S. 96 ff.
- ²³ So irrtümlich etwa: George Pitcher: *Die Philosophie Wittgensteins*. München 1967, S. 347. Zur Richtigstellung vgl. John W. Cook: *Wittgenstein on Privacy*. In: E. D. Klemke (ed.): *Essays on Wittgenstein*, a. a. O., S. 270 f.
- ²⁴ PU 90.
- ²⁵ PU 36.
- ²⁶ Vgl. P. M. S. Hacker: *Einsicht und Täuschung*. Frankfurt 1978, bes. S. 322 ff. Zur Kritik der „Para-Optik“ vgl. Gilbert Ryle: *The Concept of Mind*. New York 1965, S. 159.

²⁷ Vgl. PU 260.

²⁸ PU Teil II, S. 518.

²⁹ Zur Klärung dieses zentralen Konzepts der Spätphilosophie Wittgensteins vgl. bes. Kurt Wuchterl: Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein. Frankfurt 1969, S. 7.

³⁰ Vgl. PU 664.

³¹ PU 307.

³² PU 304.

Die Wiederkehr der Weltseele

Die Situation, in der sich die „institutionelle Philosophie“ derzeit befindet, ist wirklich traurig, da sie auf Philosophiegeschichte, auf Epistemologie im Schlepptau der Aktivität und der unglaublichen Kreativität der zeitgenössischen Wissenschaften und Techniken reduziert worden ist oder aber als letzte spiritualistische Bastion angesehen wird, der die Verteidigung der ethischen, politischen oder metaphysischen Werte obliegt. Kurz, sie ist nunmehr in den schulmeisterlichen Gelehrten Diskurs umgeschlagen, in Wahrsagungen der letzten Priester oder, schlimmer noch, in die Bedeutungslosigkeit der Mode. Wie solche Klippen hinsichtlich des Themas der Weltseele meiden? Wie kann man verhindern, daß man in einem Kommentar zum Timaios des Plato versinkt oder auf das zurückkommt, was Aristoteles schon darüber gesagt hat, und dann nicht mehr herauskommt; oder auch, daß man sich mit Schelling in die deutsche romantische Strömung versenkt und darin untergeht? In jedem dieser Augenblicke besteht die Gefahr der Vernachlässigung der eigentlich aktuellen Probleme zugunsten einer Geschichte der Weltseele.

- Wie also verhindern, daß man unbemerkt in die Irrtümer eines „new-look-Spiritualismus“ etwa der Gnosis von Princeton oder des Colloquiums von Cordoba zurückfällt, indem man hier und dort die alten Klamotten des Christentums, der Gnosis ausklopft oder aber die buddhistischen, hinduistischen, taoistischen Disziplinen, kurz alle Traditionen des Fernen Ostens zu Hilfe ruft?
- Wie läßt sich schließlich die Weltseele auf eine andere Weise als der reinen Lust am belanglosen Geschwätz zur Sprache bringen? Das sind also einige Klippen, einige Hindernisse, die man umschiffen haben muß, bevor man mit der Ausführung dieses Beitrages beginnt.

Die Frage, die ich mit gestellt habe, ist folgende: Was kann uns heute am Ende des 20. Jahrhunderts der Begriff Weltseele noch sagen wollen? Eine Frage, die folgende Anmerkungen nötig macht:

- Was kann und soll er an vielfältigem Sinn beibehalten, den er bekanntermaßen hat?
- Kann man sich einer Kontinuität zwischen der primitiven Bedeutung der klassischen Philosophie und der Möglichkeit einer uns verständ-

lichen, aktiven Bedeutung versichern, die unter dem Aspekt der Wirklichkeit unserer Zeit einleuchtend ist? Darüber also werde ich nun nachzudenken versuchen.

1. Der abendländische Raum des Denkens über die Weltseele

Zunächst einmal einige Worte zum Begriff Weltseele, da man doch wohl einige Anhaltspunkte bieten muß, damit diese Untersuchung einen Sinn bekommt.

Seine deutlichste und zweifellos erste Auslegung, die uns auf eine so entwickelte Weise überliefert wurde, findet sich bei Plato, besonders im Phaidros und im Timaios. Hinsichtlich des Ursprungs der Welt sagt er folgendes: „Eine Seele aber setzte er in seine Mitte und dehnte sie über das Ganze aus und umhüllte den Leib auch von außen mit ihr.“

Plato fügt dann sogleich hinzu:

„Nachdem nun die ganze Anordnung der Seele gemäß der Einsicht ihres Schöpfers vollzogen war, baute er als nächstes in ihrem Innern alles das auf, was leibhaft ist, und brachte die beiden zur Übereinstimmung, indem er die Mitte des einen mit der Mitte des anderen zusammenfügte. Indem aber die Seele von der Mitte aus bis zum äußersten Ende den Himmel nach allen Richtungen durchflocht und ihn auch von außen her rings umhüllte, wobei sie sich in sich selbst drehte, machte sie so den göttlichen Anfang eines ewigen und vernunftbegabten Lebens, das sich über alle Zeiten hin erstrecken sollte.“²

Plato wagt dann einen weiteren Schritt und präzisiert ihre Struktur:

„Denn da sie nun aus der Natur des Selben und der des Verschiedenen und aus der (dritten) Wesenheit, aus diesen drei Teilen also gemischt ist, zeigt sie sich im richtigen Verhältnis abgeteilt und zusammengesetzt und bewegt sich in ihrem eigenen Kreis um sich selbst herum.“³

Das ist also der erste philosophische, systematische Ausdruck des Abendlandes bezüglich der Weltseele, diejenige, die Plato, unser Zeitgenosse, ausdrückt. Dem ging die grundlegende Arbeit jener voraus, die man die Vorsokratiker nennt; und ihm folgte eine bemerkenswerte Zahl sehr unterschiedlicher Interpretationen, angefangen zunächst mit Aristoteles, der seinem Lehrer Plato entgegentritt, über Plotin bis zur massiven Wiederkehr des Themas der Weltseele in der deutschen romantischen Philosophie und insbesondere bei Schelling.

Für uns reicht hier aus, an einigen „Leitfäden“ dieses von Plato abgesteckten Raums festzuhalten, die im Abendland die Bedeutungen der Weltseele eingrenzen.

1. Die von Plato inaugurierte metaphysische Position unterscheidet sorgsam eine Entität, Weltseele, vom Weltkörper. Letzterer, materiell und aus lebenden und toten Körpern zusammengefügt, der Erzeugung wie der Verwesung unterworfen, bildet keine Basis, deren Epiphänomen die Weltseele wäre. Diese hat, wiewohl unsichtbar, einen anderen Status, sie ist selbst dem Weltkörper im Prozeß der kosmischen Herstellung vorgängig und ihm ontologisch überlegen.

2. Ohne sie wäre die Welt nur bloße Wiederholung. Unmöglich könnte sich die Vielfalt der Interaktionen des Kosmos ausgehend vom monotonen Wechsel des Lebens, des Todes, der Entstehung und der Zersetzung ausbilden; darüber hinaus sogar wäre der Ausdruck dieser Aktionsvielfalt undenkbar, unerkennbar, unausdrückbar. Hier gehört die kosmologische Notwendigkeit der Gegenwart der Weltseele auch zur Grundlage der gnoseologischen Bewegung. Kurz, die Weltseele ist das, was vereint und die Vielfältigkeit des Lebenden, der Sterne in Funktion eines einzigen Prinzips lenkt. Sie begründet so die Möglichkeit des Denkens über die Welt. Folgendes also werde ich von diesem platonischen Ausdruck der Weltseele beibehalten: Eine autonome, spirituelle, nicht auf die Welt in ihrer materiellen und lebendigen Unterschiedlichkeit rückführbare Substanz. Diese Substanz fällt nicht mit dem Demiurgen zusammen. Die Weltseele ist der Anfang des Lebens und sein lenkendes Prinzip. Nebenbei ist die Weltseele der Prototyp, das Prinzip, auf das sich die individuellen Seelen beziehen und an dem sie sich festmachen.

Um diese Punkte herum haben sich in der Philosophiegeschichte die Gegensätze, Transformationen oder Überzeugungen hinsichtlich des der Weltseele zuerkannten Sinnes etabliert. Diese Richtungen, Verzweigungen haben in drei grundsätzlichen Richtungen Ausdruck gefunden:

- Die erste Richtung ist die der Vorsokratiker, also Anaximander, Anaximenes, Demokrit, die zwar gleichfalls ihre Überlegungen über den Begriff eines zentralen Prinzips, das das Leben des Kosmos lenkt, angestellt haben, indes nicht – wie Plato – die Materie vom Geist trennten: „Das Wasser, die Luft, das Feuer, die Erde. ... Bei Leukipp und Demokrit konstituieren die Atome der Reihe nach den Stoff der Welt des Menschen und auch noch, wie es scheint, seines Denkens. ... Die Ideen des Geistes und der Materie werden noch nicht eindeutig unterschieden.“⁴

Demokrit und nach ihm Epikur unterscheiden nicht einmal das Denken vom Sein, wenn sie dem Denken seine materielle Basis zusprechen. (Man weiß, wie sehr diese Konzeptionen vor allem des griechischen Atomismus von uns wieder aufgegriffen worden sind.) Es ist wichtig, vorläufig festzuhalten, daß sie die Idee eines allgemeinen lenkenden Prinzips nicht notwendigerweise ausgrenzen, das man weiterhin Weltseele nennen könnte, ohne ihm gleichsam einen vom Rest der Materie und des Lebens unterschiedenen Status zu verleihen, ohne die Welt und ihre Struktur vom Prinzip dieser Welt und der Struktur dieses Prinzips abzulösen.

- Bedeutende Strömungen der abendländischen Philosophie haben hingegen die Möglichkeit eines lenkenden Prinzips, eines Weltenlenkers erneut in Frage gestellt. Das Ordnungsprinzip der Welt wird dabei als behelfsmäßiges aufgefaßt, d. h. als eines, das überhaupt nicht existiert und dessen Ursprung ein Chaos oder ein eintöniger Atomregen ist, der mittels der Entstehung des Clinamens Welten erzeugende Wirbel bildet. Das Problem der Weltseele^{*} wird also auf das Clinamen übertragen. In dieser Perspektive kann das Ursprungschaos immer wiedererscheinen, da die Regelungen ja gerade nur provisorische sind. In diesem Zusammenhang kann man auf die Abwesenheit einer Weltseele^{*} hinweisen, die gleichwohl die Möglichkeit einer höheren Regelung, wie es etwa im Stoizismus der Fall ist, nicht ausschließt. Die Apokalypse, die Vorstellung des Weltbrandes vertreibt die klassische Weltseele^{*}, tilgt jedoch nicht die Möglichkeit von göttlichen Regelungen.

Hier nun einige rasch vorgetragene grundsätzliche Linien, die den in der Philosophie anhand des platonischen Begriffs der Weltseele^{*} eröffneten begrifflichen Raum beschreiben. Sie verlaufen – zusammengefaßt – in drei große Richtungen:

- die Affirmation ihrer Wesenheit als Entität spiritueller, nicht materieller Ordnung;
- ihre Gegenwart als Organisation, als Prinzip, aber in Kontinuität mit der Wesenheit der Materie;
- ihre Nicht-Gegenwart, affirmiert im Rahmen eines radikalen Skeptizismus oder einer apokalyptischen Metaphysik.

Nach diesen wenigen Anhaltspunkten ist es nun Zeit, eine Antwort auf jene zentrale Frage zu versuchen, die ich vordem gestellt habe:

„Was ist von der Weltseele am Ende dieses 20. Jahrhunderts noch geblieben? Hat der Begriff noch eine Bedeutung?“

Das werde ich nunmehr versuchen, indem ich die Philosophiegeschichte verlasse zugunsten einer Reflexion über das wissenschaftlich-technische Mixtum, das großenteils Erbe der grundlegenden philosophischen Interessen unserer Kultur ist.

Problemstellung:

Eine einleitende Bemerkung: Es ist zweifellos für jedes Individuum und zweifellos für jede Generation unmöglich, sich unvermittelt in den Lauf der Zeit einzuordnen. Jedes und jede muß versuchen, seiner kurzen Zeit im Zentrum einer umfassenderen Ordnung einen Platz zuzuweisen. Das ist für jede Generation wahrscheinlich der Ursprung jener Anmaßung, die Schlüsselgeneration zu sein, weil gerade sie eine zentrale Epoche der menschlichen Spezies durchlebe. So müssen zweifellos auch die folgenden Bemerkungen mit möglichst großer Gebrauchsvorsicht aufgenommen werden.

Ich werde in der Tat berücksichtigen, daß unsere Generation in dieser zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Folge ganz ungewöhnlicher Ereignisse durchlebt hat, die ich in zwei zentralen und mit den Fortschritten und Veränderungen der Wissenschaften und Techniken verbundenen Punkten resümieren möchte:

- *der stellare Temperatureinbruch auf dem Planeten Erde*; kurz, die Herstellung der thermonuklearen Rüstung und die Möglichkeit, Wärme von mehreren Millionen Grad zu erzeugen;
- *der „metadarwinistische Sprung“*, den ich für jenes entscheidende Moment halte, in dem erstmals in der Biosphäre lebende Organismen, die aus spezifischen Anordnungen von Nukleotiden und der Desoxyribonukleinsäure hervorgegangen sind, auf den Wegen ihrer kulturellen Schöpfungen zu diesen Anordnungen zurückkehren und direkt auf sie einwirken können, ob es sich nun im wesentlichen um Tiere und Pflanzen oder alsbald auch um Menschen handelt.

Im einen wie im anderen Fall hat sich eine lebende Art unter vielen, deren totaler Anthropozentrismus nur der in seinem eigenen instrumentellen Kontext gegebene Ausdruck einer für jede lebende Art charakteristischen Haltung ist, nämlich eben die Gewißheit, daß sie den Mittelpunkt der Welt bildet, hat sich diese Art also die Mittel verschafft, nicht nur die Möglichkeit ihres eigenen Überlebens in Frage zu stellen, sondern auch das Überleben der Biosphäre.

Wie wir alle hinlänglich wissen, ist die thermonukleare Rüstung eine direkte Bedrohung für das Überleben der Art (daher auch die Verzweiflung aller konsequenten Denker). Das schwedische Kriegsforschungsinstitut hat im September 1983 berichtet, daß ein nuklearer

Weltbrand, in dem auch nur die Hälfte des derzeitigen Potentials an thermonuklearen Waffen Verwendung fände, eine Milliarde Toter bewirkte, ein Milliarde Verwundeter, von denen nur wenige überleben würden. Aber zu diesem Ereignis, dieser radikalen Bedrohung der menschlichen Art kommt noch eine weitere, die die gesamte Biosphäre betrifft und die zu überleben einzig die Insekten wohl gute Chancen hätten.

Diese zerstörerischen Möglichkeiten reihen sich zusehends in einen Zusammenhang ein, der das Ereignis des Eintreffens dieses Aktes sehr wahrscheinlich macht. Er ist verbunden mit jenem Abstand zwischen den psychischen, kulturellen Organisationen einerseits, die im Kontext des von den Hominiden vor 50 000 Jahren Gelebten fest verwurzelt sind, als sie in extrem zwanghaften Umgebungen noch um ihr Überleben kämpften, die mit einer bis heute wenig veränderten spezifischen Aggressivität einhergehen, und einer massiven Veränderung der Umwelt andererseits, die auch eine Mutation der Zerstörungsmittel umfaßt. Dieser Abstand zwischen den psychischen und den sozialen Organisationen lenkt ihre Konflikte auch weiterhin in der archaischen Weise von Zerstörung, kurz im Rahmen einer 50 000 Jahre alten Aggressivität und massiver Zerstörungsmittel, die die Art und die Biosphäre bedrohen, und versetzt die heutigen Menschen in eine Situation grundlegender Unfähigkeit, die diese Verzweigung, von der ich schon sprach, hervorruft.

Doch die Ausweitung der tödlichen Aktivitäten unserer Art auf die Biosphäre verpflichtet die konsequenten Geister, aus ihrer Lethargie herauszutreten und nach neuen Wegen und Aktionen zu suchen. So muß beispielsweise eine philosophische Frage aufgeworfen werden, deren ethische Folgen erheblich sind, und zwar uns unserer Verantwortlichkeiten nicht nur hinsichtlich des Überlebens unserer Art, sondern auch bezüglich der ganzen Biosphäre bewußt zu werden.

In diesem Zusammenhang werde ich das Thema, dem ich mich hinsichtlich der Weltseele nähern möchte, auf eine neue Weise formulieren, indem ich mich nämlich frage, ob es im Sinne der verschiedenen Aktivitäten des Menschen und besonders im Sinne der Wissenschaften und der Techniken möglich ist, das Vorhandensein „metahumaner“ Finalitäten wahrzunehmen, die in gewisser Weise die Spur, die Wiederkehr jetzt, in dem Augenblick darstellen, in dem wir zusehends in die kriminellen Verantwortlichkeiten gegenüber allem Lebenden, gegenüber der Ordnung der Biosphäre verstrickt sind. Mit einem Wort: kann man an diesem Ende des 20. Jahrhunderts die Präsenz dessen nachweisen, was ich eine Weltseele nennen könnte? D. h. dessen, was ich mich aufzuzeigen bemühen werde, indem ich es

mir zum Prinzip mache, den notwendigen Rahmen eines wissenschaftlichen Denkens nicht zu verlassen.

2. Von der Herrschaft zur Nicht-Herrschaft

Eine Folge ganz erstaunlicher wissenschaftlicher und technischer Ereignisse charakterisiert seit einigen Jahrzehnten die abendländische Wissensgeschichte. Unserer Meinung nach konvergieren alle in einer grundlegenden Umkehrung der traditionellen Begriffe, in denen sich das wissenschaftliche und technische Wissen entwickelte. Dieses war wirklich in einem rationalistischen Humanismus verankert, der durch diese Anstrengung der wissenschaftlichen Erkenntnis und der technischen Fabrikation die Größe der menschlichen Herrschaft beförderte, eine Herrschaft über die Welt, über die lebende Umgebung der Menschen. Jetzt taucht hingegen die Position einer vollkommenen Nicht-Herrschaft auf, die durch das wissenschaftlich-technische Mixtum in der gegenwärtigen Situation hergestellt wird:

- Nicht-Herrschaft durch Verschiebung der Dimensionen, in denen sich in der theoretischen Physik die Bewegung des Wissens situiert; eine Verschiebung, die eine Krise des klassischen Determinismus hervorruft;
- Nicht-Herrschaft durch möglich gewordene Transformationen der Figur des Menschen, die jetzt von der Molekularbiologie ermöglicht wird.

Das also sind die Themen, die ich mir nun Schritt für Schritt vornehmen werde.

Die Thematik der Verschiebung der Dimensionen:

Max Planck hat bereits richtig gesehen, daß die Quantentheorie im Unterschied zur Relativitätstheorie einen vollständigen Bruch mit der klassischen physikalischen Theorie bedeutete. Diesbezüglich führte er aus:

„... es ist entscheidend, daß wir im Rahmen der Entwicklung der klassischen Physik bei der großen Zahl der Postulate dieser Wissenschaft nicht nur die Existenz des Gesetzes im allgemeinen, sondern auch den strikt kausalen Charakter dieses Gesetzes gelten lassen“⁵. Er glaubte wirklich, wenn die Rückübersetzung in die gewöhnliche Sprache dieser Theorie mißlänge, daß „... diese letztere nicht mehr wert wäre als eine Seifenblase, die schon beim ersten Windstoß zerplatzen wird“⁶.

Man kennt die Folge der Ereignisse; die von Planck gewünschte Rückübersetzung hat nicht stattgefunden, sondern wie Hannah Arendt sagt:

„Man ist hingegen zu der Behauptung gezwungen, daß es viel wahrscheinlicher der von uns bewohnte Planet ist, der die vollständig von der Sinnenwelt abgelösten Theorien in Rauch auflösen wird und der jeder Beschreibung durch die menschliche Sprache trotzt“.⁷

Tatsächlich hat sich ein sonderbares Phänomen zugetragen, durch das im Rahmen des Erfordernisses von Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit die Gelehrten angehalten wurden, die Grenzen selbst der unter der Bezeichnung *Determinismus* bekannten klassischen Gesetzmäßigkeit aufzusparen:

„Es war das Problem der ‚wahren Realität‘, das sie veranlaßte, jedes Vertrauen in die Erscheinungen, in die Phänomene, so wie sie sich spontan dem Geist und der menschlichen Vernunft offenbaren, zu verlieren.“⁸

In einem schon von Nietzsche vorhergesehenen Sinn hat das Erfordernis der Rationalität selbst durch ihre eigene Drehbewegung die Grenzen dieser selben Rationalität gesprengt. Doch der erstaunliche Charakter dieses Vorgehens der theoretischen Physik erschöpft sich darin keineswegs, wenn es die alten Ideen des Determinismus sowie die klassischen raum-zeitlichen Begrenzungen erneut in Frage stellt.

„Die physikalische Welt“, sagt Hannah Arendt, „hat sich aus dem Feld der menschlichen Sinne und dem aller Instrumente zurückgezogen, durch die deren Grobheit verfeinert wurde. Daraus folgt scheinbar, daß die Kausalität, die Notwendigkeit und die Gesetzmäßigkeit der menschlichen Ebene zugehörige Kategorien darstellen und nur auf Erfahrungen des gemeinen Menschenverstandes irdischer Kreaturen anwendbar sind. Alles, was diese Kreaturen vernünftigerweise benötigen, scheint ihnen zu entgehen, sobald sie sich aus dem Feld ihrer irdischen Heimat entfernen.“⁹

Dieser Wechsel der Dimensionen, den die theoretische Physik vorgenommen hat, führte also in das wissenschaftliche rationale Denken erstaunliche Widersprüche ein. *Mehr noch*, der grundsätzliche Gegensatz zwischen einem Denken, einer grundlegend mit der Organisation der Sinne, dem Körper des Menschen und seinen Dimensionen verbundenen menschlichen Vernunft, sowie dem neuen Denken der theoretischen Physik auf der molekularen Ebene, im Sinne der „Paradoxien“, die sie erzeugt, ist nicht in der Weise reduziert worden, wie Planck es sich wünschte, d. h. vom Mikroskopischen oder vom Astronomischen aufs Menschliche. Die Verbindung wurde vielmehr

im umgekehrten Sinne geknüpft. Die mit der theoretischen Physik verbundenen technischen und wissenschaftlichen Realisierungen führten und führen wohl immer noch in das Alltagsleben der Menschen massiv die atomische, molekulare phänomenale Ordnung ein. Hannah Arendt behauptet zu Recht:

„Alle theoretischen Hindernisse der neuen Vision der physikalischen Welt brechen so als Realitäten in die Alltagswelt des Menschen ein und werfen seinen gemeinen ‚natürlichen‘, anders gesagt: irdischen Menschenverstand aus seiner Bahn.“¹⁰

„Im Grunde haben wir jenes Stadium erreicht, in dem der cartesische Zweifel an der Realität als solcher – erste philosophische Antwort auf die Entdeckungen der Wissenschaft in der modernen Epoche – Gegenstand physikalischer Experimente werden kann.“¹¹

Das ist also eine der ersten vom wissenschaftlich-technischen Mixtum im Lauf des 20. Jahrhunderts eingeführten Verschiebungen. Eine Verschiebung auf der Erkenntnisebene, dann eine grundlegendere Verschiebung, die in die menschliche Welt Elemente, Ebenen der Phänomenalität einführt, die doch eigentlich zur menschlichen Welt nicht gehören: Paradox des Raumes und der Zeit, nicht-irdische Metalle, auf einem Planeten noch nie vorgekommene Temperaturen, die an stellare Temperaturen erinnern. In diesem Sinn läßt sich wirklich sagen, daß die theoretische Physik die erste ausdrücklich inhumane moderne Wissenschaft darstellt. Auch hier hat Hannah Arendt erneut recht, diese Banalitäten festzustellen:

„Solange der Mensch sich als Wissender verhält, sorgt er sich kaum um seine eigene Dimension im Universum und auch nicht um seine Stellung innerhalb der Entwicklung der animalischen Arten. Die schlichte Tatsache, daß Physiker völlig bedenkenlos das Atom in eben dem Augenblick spalteten, in dem sie es auch konnten, obschon sie sich der enormen zerstörerischen Möglichkeiten bewußt waren, beweist, daß der Wissende als solcher sich selbst nicht um das Überleben der menschlichen Rasse auf Erden sorgt und ebenso wenig um das Überleben des Planeten.“

Die Figur des klassischen Menschen transformieren:

Das zweite Moment, der zweite Bruch im Verlauf der durch die klassische wissenschaftliche Rationalität bewirkten menschlichen Gewißheiten wurde dank der Durchbrüche der Molekularbiologie erzielt. Um das verständlich zu machen, möchte ich auf das zurückkommen, was ich weiter oben den „metadarwinistischen Sprung“ genannt habe. Die Darwinsche Position, die bei verschiedenen Gelegenheiten weitgehend bereits adoptiert und verifiziert wurde, vor

allem aber, seitdem sie im Rahmen der Mendelschen Arbeiten über die Heredität wieder Berücksichtigung fand, unterstellt als vorrangig eine Verweigerung des Themas der „Heredität der erworbenen Charakterzüge“, die Theorie Larmacks, durch die die ganze Rückwendung zum Spiritualismus und zum Vitalismus Platz gegriffen hat. Im Rahmen des Neodarwinismus kann es keinen direkten Einfluß der Umwelt auf das genetische Erbgut geben, dessen durch Mutation bewirkte Veränderungen nur in Funktion von Umweltveränderungen gefiltert und ausgesondert werden, wobei manche sich dieser oder jener Umgebung besser einfügen.

Man kann sagen, daß trotz der durch die neodarwinistische Theorie aufgezeigten Schwierigkeiten besonders hinsichtlich der Verbindung zwischen den phänotypischen und den genotypischen Entwicklungen, deren Beziehungen untereinander nur in wenigen Fällen bekannt sind, der Neodarwinismus als die ergiebigste und wissenschaftlichste Theorie angesehen wird, um die Entwicklung der Biosphäre zu beleuchten. Auch wenn dieser theoretische Corpus für das Studium zahlreicher Erscheinungen weithin gültig bleibt, muß dennoch gesehen werden, daß mit den Errungenschaften der Molekularbiologie seit drei Jahrzehnten eine völlig neue Situation eingetreten ist.

Tatsächlich haben erstmalig in der Geschichte des Lebens Organismen, die wie alle Organismen durch die Anordnung der Makromoleküle der DNA und der Proteine gesteuert werden, die Möglichkeit, mittels eines langen Umwegs über ihre Kulturen und besonders dank des zeitgenössischen wissenschaftlich-technischen Mixtums direkt die grundlegende Organisation der genetischen Strukturen neu zu modellieren. Jeder erkennt die Möglichkeit, Mutationen, Transformationen auf der Ebene des Trägers der genetischen Information hervorzurufen. Ein Ring hat sich geschlossen, durch den die ADN-Träger Zugang zur ADN und zu ihrer Organisation erlangen könnten.

In einem anderen Beitrag¹² habe ich die bemerkenswerten Folgen dieser Rückkehr des Lebenden zu sich selbst infolge der wissenschaftlichen und technischen Aktionen der Menschen bereits angesprochen. Doch wir alle ahnen schon, daß sich eine Frage aufdrängt: die Möglichkeit der Mutation der Figur des Menschen. Uns ähnliche Lebewesen sind erzielt worden, unterschiedene Rassen werden derzeit ausgeheckt. Gerade die traditionelle Figur der Arten sieht sich einem künstlichen Entwicklungsprozeß mit neuen Geschwindigkeiten ausgesetzt, in dem sie in einigen Jahrzehnten mehr mutieren werden als in den 100 000 Jahren zuvor.

Was aber auf die Lebewesen Anwendung findet, findet es auch auf den Menschen. So zeichnet sich am Horizont in „wirklichen“ und

nicht länger metaphorischen Begriffen die Prophezeiung Nietzsches über das Verschwinden der „letzten Menschen“ im Lauf des 20. Jahrhunderts ab. Die ganze Wissenschaftsgeschichte zeigt genau, daß diese einmal eröffnete Möglichkeit ausgenutzt werden wird, wie es bereits die science-fiction Filme, die Romane, die Kunstwerke ankündigen. Diese Entdeckungsserie der Molekularbiologie offenbart auch, wie die Herrschaft des Menschen über seine Umgebung, über die Erkenntnis seiner selbst sich entsprechend einer ununterdrückbaren Tendenz umkehrt, in der sie sich in vollkommene Nicht-Herrschaft transformiert. Eine so große Nicht-Herrschaft, daß sie das Verschwinden der klassischen Figur des Menschen früher oder später ins Auge zu fassen erlaubt.

Diese Überlegungen über den Wechsel von der Herrschaft zur Nicht-Herrschaft gipfeln in der möglichen allgemeinen Zerstörung der Art sowie dem Risiko eines Kataklysmus auf der Ebene der Biosphäre mit der thermonuklearen Rüstung und ebenso in der endlich möglichen Beherrschung des genetischen Erbgutes der lebenden Arten: einer Beherrschung, die ihre eigene Mutation ebenso umfaßt wie die Mutation der menschlichen Art. Das zeigt deutlich genug, daß die zentrale Bewegung der Wissenschaften vom Willen beherrscht wird, nicht nur nützliche Überlegungen, sondern ebenso die Reflexion über die Dimension des Menschen zurückzustellen:

„Alle Wissenschaft ... ist heute darauf aus, dem Menschen seine bisherige Achtung vor sich auszureden.“¹³

Am Ende dieser ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts scheint es, als müsse man Nietzsche, Heidegger, Horkheimer, Hannah Arendt recht geben und wie Nietzsche in seiner „Genealogie der Moral“ sagen:

„Ist nicht gerade die Selbstverkleinerung des Menschen, sein Wille zur Selbstverkleinerung seit Kopernikus in einem unaufhaltsamen Fortschritte? Ach, der Glaube an seine Würde, Einzigkeit, Unersetzlichkeit in der Rangfolge der Wesen ist dahin. ... Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene geraten – er rollt immer schneller aus dem Mittelpunkt weg.“

Wohin denn, Nietzsche zufolge?

„... ins Nichts? ins ‚durchbohrende Gefühl seines Nichts‘?“¹⁴

Wenn dies quer durch alle Ergebnisse der Molekularbiologie und der theoretischen Physik so ist, dann muß man offensichtlich feststellen, daß sich endgültig jede Ordnung, jeder organisierte Kosmos und damit die Weltseele verflüchtigt.

Gleichwohl ist das so einfach nicht und vielleicht noch nicht einsehbar, immer im Rahmen derselben Interpretationsbewegung die in der theoretischen Physik erzielten Ergebnisse zu gewichten, wenn diese sich unter anderem der Freisetzung bedrohlicher Energien und der neu erworbenen Herrschaft über den genetischen Träger des Lebens nähert.

Dieser Verschiebungsprozeß von der Herrschaft zur Nicht-Herrschaft kann sicherlich den Verlauf des Nichts und des radikalen Verlustes aufzeigen, und man muß ihn auch dahingehend sorgfältiger untersuchen und sehen, ob Reduktionen und unzulässige Vereinfachungen stattgefunden haben. Gibt es in diesem Dezentrierungsprozeß grundlegend belebende und errettende Elemente?

3. Die Wiederkehr des Übermenschlichen

Eine Zweideutigkeit beseitigen:

Diese Dezentrierungsbewegung wird weitgehend von pejorativen Interpretationen beherrscht. Nietzsche als zweifellos einer derjenigen, die sie am deutlichsten ausgedrückt haben, läßt die Bedeutung dieser Verschiebung ins Nichts ableiten. Heidegger sieht in seinem Beitrag zum „Problem der Technik“ in ihr den letzten Ort, die endgültige Konkretisierung einer Philosophie des „Daseins“, eine Sackgasse, in der das abendländische Denken sich engagiert hat.

Horkheimer und Hannah Arendt greifen dieses Thema der Dezentrierung erneut auf und versehen es unmittelbar mit dieser pessimistischen Konnotation. ... Eine solche insofern gut verständliche Haltung, als sie wenigstens für Heidegger und Horkheimer weitgehend von der stets gegenwärtigen Drohung eines nuklearen Weltbrandes beherrscht wird, hat den Nachteil, daß sie die Reflexion über die weitere Entwicklung des wissenschaftlich-technischen Mixtums beendet und eine neue Lektüre hinsichtlich jener sehr erstaunlichen Tendenzen verbietet, die sich nun vor unseren Augen abzeichnen. Das ist überdies der Grund, weshalb man meines Erachtens jetzt *darüber hinaus* denken muß und neue Interpretationen dieser erstaunlichen Erscheinung, die wir *Verschiebung, Dezentrierung*, nennen, vorzuschlagen hat.

In diesem Zusammenhang ist es anfangs ganz unerläßlich, im Innern dieser Bewegung sorgfältig die durch die Atomphysik eröffneten Tendenzen und Möglichkeiten wie ebenso ihre Kristallisation in der Nuklearrüstung von solchen zu unterscheiden, die sich in den Entdeckungen der Molekularbiologie angezeigt finden. Man wird sehen, daß diese Unterscheidung eine vernünftige Artikulation dieser beiden sehr verschiedenen Richtungen, die das wissenschaftlich-technische

Mixtum eingeschlagen hat, erlauben könnte. Ich möchte also kurz auf jedes dieser Themen zurückkommen, indem ich mit größerer Genauigkeit die zentralen Fragen hervorzuheben versuche, die jede dieser Richtungen aufwirft.

Die eigentlich philosophische Frage, die die theoretische Physik und ihre Anwendungen aufwerfen, betrifft – wie man gesehen hat – das Überleben der menschlichen Art. Zum ersten Mal wird diese selbst auf direkte Weise bedroht. Doch die in solchen Begriffen geführte Diskussion verschweigt das andere Korrelat: die radikale Erschütterung der gesamten Biosphäre, was bereits eine andere ethische Dimension einführt. Die Möglichkeit der Zerstörung der Art durch sich selbst wirft äußerst schwerwiegende Fragen auf, die zu verstehen jedoch möglich ist, wenn man sie beispielsweise mit analogen Ereignissen vergleicht, die die Paläontologie hinsichtlich des Verschwindens mancher Arten hervorgerufen hat: Die Hyperentwicklung von Organen hatte ihr Verschwinden zur Folge. Die Bedrohung der gesamten Biosphäre bringt eine ganz andere Dimension von Problemen hervor. Es wird ein Skandal sichtbar, eine durch die vollkommene Absurdität dieser Zerstörung hervorgerufene Maßlosigkeit. Dieses neue Problem läßt sich auf mehrfache Weise formulieren: die eine besteht darin, sich zu fragen, wie es möglich ist, daß der vollständige Entwicklungsprozeß des Planeten sich durch eine einzige Art bedroht finden kann. Wie begreifen, daß der Verlauf der mannigfaltigen Interaktionen der animalischen, pflanzlichen Lebewesen in ihren Beziehungen zu den Mineralien durch eine einzige Spezies zur Freisetzung solch außerordentlicher Energien führen konnte, die zur Zerstörung der unzähligen Verzweigungen imstande sind, die während so vieler Millionen Jahre mit der Biosphäre geknüpft worden sind?

Außer wenn man großen religiösen Überzeugungen anhängt und als Gegenstand des Glaubens anerkennt, daß das Leben der Welt durch regelmäßige Katastrophen unterbrochen wird, macht ein solcher Bruch in der Geschichte der Biosphäre einem Gefühl vollkommener Absurdität Platz. So sehr das Verschwinden der menschlichen Art die Fortsetzung des Spiels der Lebenden und das gelegentliche Erscheinen neuer, komplexerer und angepaßterer Zellenorganisationen ins Auge zu fassen erlaubt, so sehr versperrt die Zerstörung der Biosphäre den Horizont des Möglichen und macht jenen Prozeß zu einem todbringenden, in dem wir noch radikaler befangen sind.

In diesem Zusammenhang verliert die Thematik der Weltseele ihren ganzen Sinn; man wird zugeben müssen, daß diese nun endgültig erloschen ist, weil sie uns allein in der Verzweiflung und in der Faszina-

tion zurückläßt. Eine solche Haltung ist schwierig, sie ist zeitgenössisch und das ist zweifelsohne eine der Wurzeln dieses aktiven Nihilismus, der uns so sehr bedrückt. Doch das wissenschaftlich-technische Mixtum darf – noch einmal – nicht in einzelne Entwicklungen der theoretischen Physik zerlegt werden.

Meines Erachtens darf wirklich die an diesem Ende des 20. Jahrhunderts durch den Verlauf der Molekularbiologie begonnene Dezentrierung nicht auf diese Weise interpretiert werden. Diese gestattet die Untersuchung einer Transformation der klassischen Figur des Menschen, ohne daß damit zugleich das Lebende in Frage gestellt wäre. Darin liegt ein bedeutender Unterschied zu den Möglichkeiten des Nuklearen, denn sie beinhaltet nicht zwangsläufig eine Umwälzung der Biosphäre, ja sie hat nicht vor, sie in Wärme und Licht zu transformieren. Sicherlich können die Mutationen, die diese Disziplin ermöglichen, grundlegend die klassischen Figuren des Lebenden verändern; doch zweifellos erstmalig berücksichtigen diese Transformationen den Transformator selbst, d. h. den Menschen. Es stellt sich also die Möglichkeit ein, daß die menschliche Art in dem Augenblick, in dem sie von einem radikalen nihilistischen Willen beseelt wird, sich *praktisch* in Frage stellt und in dieser Praxis die Frage ihrer *Selbstbeschränkung*, ihrer *Kontrolle*, des *radikalen Wechsels ihrer Figur* und – warum nicht – ihres besonderen Sterbens stellen könnte, um dem Lebenden oder der Biosphäre eine Zukunft zu lassen.

In dem Moment eben, in dem der klassische Mensch sich unlöslichen Widersprüchen verhaftet sieht, die wir weiter oben zwischen dem Archaismus seiner Reaktionen, seiner Aggressivität und dem Ausmaß seiner Zerstörungsmittel angesprochen haben, Widersprüche, die ihn *notwendig* nur zur Zerstörung und mit dieser zur Zerstörung der Biosphäre treiben können, stellt er ein wissenschaftliches und technisches Arsenal her, das ihm den Versuch einer inneren Umkehrung seiner Grenzen erlaubt. Im Umkreis einer solchen Dringlichkeit ist es unmöglich, das durch die Selbstmutation, durch die so schrecklich negative Mutation dieser klassischen Figur des Menschen eröffnete Feld unerforscht zu lassen. Es ist unmöglich, Dezentrierungen, deren Wirkungen so grundsätzlich unterschieden sind, auf ein und dieselbe pejorative Interpretation zu reduzieren.

Wiedereinführung des Begriffs der Weltseele: der Druck der Biosphäre:

Diese Bemerkungen über die beiden Versionen der Verschiebung von der Herrschaft zur Nicht-Herrschaft weisen, sobald man nur richtig darüber nachdenkt, auf die Möglichkeit einer erstaunlichen Verbin-

dung zwischen diesen beiden Orientierungen hin: die eine umfaßt die allgemeine Zerstörung, die andere die Mutation.

Ich möchte in meiner ersten Hypothese behaupten, daß in einem so kurzen Zeitraum über die Verläufe der kulturellen, unter anderem wissenschaftlichen und technischen Entwicklungen eine gegen die Biosphäre gerichtete Bedrohung keineswegs zufällig erfolgt, ein Unternehmen, in dem eine Art sich radikal zu transformieren gestattet. Diese zwei Verschiebungstypen drücken nun wirklich nicht den Übergang innerhalb derselben Ordnung, zum Nichts, zum allgemeinen Tode aus. Die erste Ebene impliziert ihn wirklich, doch nicht die zweite, diejenige, die die wissenschaftliche und technische Richtung der Molekularbiologie auszeichnet und pointiert. Meine zweite Hypothese besteht in der Vermutung, daß die mit der Transformation der Figur des Menschen durch gelenkte Mutationen verbundene Verschiebungsbewegung eine metahumane Dimension ausdrückt, den Eintritt einer Ordnung, der der Biosphäre, in unsere Geschichte.

Die fundamentale Kritik, die ich tatsächlich an der pessimistischen Heideggerschen und neoheideggerschen Position übe, bezieht sich darauf, daß sie allem Schein zum Trotz grundlegend anthropozentrisch bleibt. Was alle diese Verächter der abendländischen Wissenschaft und Technik beklagen, sobald sie die schrecklichen Zerstörungen überdenken, die die Atombomben bewirken können, ist noch und immer wieder das Verschwinden der menschlichen Art; man läßt den Anthropozentrismus nicht hinter sich, und man untersagt sich ein ernsthaftes Durchdenken der grundlegenden Verantwortung, zu der die menschliche Art als einfaches Lebendes unter Lebendem den anderen Arten gegenüber verpflichtet ist. Keine andere Arbeit über ein noch so sonderbares Phänomen kann durchgeführt werden als diejenige, der ein Teil unserer Art in seinen Laboratorien sich verpflichtet hat: *die Figur des klassischen Menschen auszustreichen*.

Die menschliche Art ist ohne ihre Beziehung zur Geschichte der Erde und des Lebenden unverständlich. Ihre Struktur, ihre Entwicklung verbinden sie unbemerkt mit der allgemeinen Organisation ihrer Umgebung. Sie besitzt in sich, im Körper ihrer Repräsentanten nicht nur die atomische Organisation, die alle Arten charakterisiert, sondern ebenso die zellulären, physiologischen, mit der Geschichte der Entstehung und Evolution der Biosphäre auf dem Planeten verbundenen Organisationen. Der eingeatmete Sauerstoff stammt von den Pflanzen, die Proteine werden den Tieren und den Pflanzen entnommen. Die Verdauungs- und Zellenregulierungen beinhalten die Existenz bakterieller Parasiten, kurz: überall erweist sich diese elementare Wahrheit, die menschliche Art ist nur eine einzigartige

Besonderheit inmitten des Lebenden, in seiner Umwelt, in seiner Biosphäre verwurzelt.

Bereits die wissenschaftlichen und technischen Umwälzungen, die Fortschritte der Industrialisierung haben in hundert Jahren grundlegendere Veränderungen der Umwelt bewirkt als in zehntausend Jahren zuvor. Umgekehrt haben diese Veränderungen offensichtlich passive Reaktionen der Umwelt hervorgerufen, die unsere Art, deren Formbarkeit sicherlich nicht unbegrenzt ist, auch weiterhin ohne Unterlaß beeinflußt und beeinträchtigt.

Diese Interaktionen von Herrschaft und Verfall offenbaren schon deutlich das Ausmaß des Problems, das durch die sogenannte Ökologie wieder aufgegriffen wurde. Aber dieses ökologische Denken hat noch nicht den durch die nukleare Bedrohung eingeführten qualitativen Sprung berücksichtigt, die die Frage der wechselseitigen Beziehung der menschlichen Art mit dem Rest ihrer Umgebung radikalisiert und auf eine *letzte Ebene* hebt. Hier gibt es eine wesentliche Kluft zwischen dem aufgeworfenen praktischen Problem und dem Durchdenken dieses Problems. In diesem Zusammenhang scheinen sich mir unbemerkterweise, auf einer Unbewußtheitsebene organischen Typs, in den mit der modernen Biologie einhergehenden wissenschaftlichen und technischen Praktiken nicht nur die Position dieses Problems, sondern auch der Versuch einer Antwort abzuzeichnen.

Was hier in Frage steht, ist die Möglichkeit, die Einführung von Wissenschaften und Techniken, die dank des menschlichen Wissens die genetischen Manipulationen und ihre Anwendung auf die menschliche Art gestattet, als die erste Manifestation einer höheren Ebene der Intervention der ganzen Biosphäre in dem von der menschlichen Art Gelebten zu interpretieren. Der durch die Biosphäre auf die menschliche Art ausgeübte Druck – ein bis heute auf bloß kausale, rein mechanische Art verstandener Druck – dürfte jetzt eine noch viel drückendere Form angenommen haben. Man kann wirklich versuchen, das gegenwärtige Unternehmen der Selbsttransformation der klassischen Figur des Menschen als die aktuelle, praktische und in ihren kulturellen Ausdrücken ganz ungewollte Antwort der Biosphäre auf die durch eine besondere Art vorgebrachte Herausforderung zu lesen; eine Herausforderung, die ihre eigene Zerstörung betrifft. Eine solche Hypothese beinhaltet den Skeptizismus; was soll man von all den Fallen denken, die jene Entwicklungen darstellen, die das Lebende in einem einzigen Körper zu hypostasieren einladen, der von den Absichten beseelt wird, die alten spiritualistischen Metaphysiken zu reaktivieren oder aufs neue im Vitalismus unterzugehen?

Doch ich schlage trotz der Befremdlichkeit dieser Fragestellung vor, seine Figur umzustürzen, ihn in seiner, einer gegebenen Art eigenen Ausdehnung (Geburtenbegrenzung) einzuschränken und diesen Willen zur Auslöschung der Figur des Menschen wieder mit jenem Druck zu verbinden, den die Gesamtheit der Biosphäre, in die er eingebunden ist, auf diese Art ausübt. Sobald sie den vielfachen Regulationsspielen des Ökosystems entgangen ist, in dem sich die Ausdehnung und die jeder Art eigenen Begrenzungen gleichgewichten, würde die menschliche Art über den Umweg ihrer kulturellen Schöpfungen als einem dem Ökosystem noch hinzugefügten System im Innern ihrer selbst Kräfte zur Begrenzung ihrer Vermehrung entwickeln, sich derart transformieren, d. h. sich zerstören, ohne jedoch den Rest der Biosphäre zu zerstören.

Der metadarwinistische Ring, von dem ich weiter oben gesprochen habe, und demzufolge erstmalig ein DNA-Träger sich die Mittel verschaffte, sich direkt zu remodellieren, würde auch bedeuten, einen anderen metakulturellen Ring ins Spiel zu bringen, demzufolge Erzeugnisse dieser menschlichen Kultur nicht mehr nur durch eine kulturelle, sondern auch biologische Finalität angeregt würden.

Rückkehr zur Weltseele:

Es ist sicherlich unnütz und methodologisch inkonsequent, an der Theorie einer Weltseele⁷ in dem von den Platonikern eingeführten Sinn festzuhalten; und geschähe das auch nur durch aktive Solidaritäten zwischen diesen – metaphysischen – Philosophen der „Weltseele“ mit den ärgsten und tödlichen Entwicklungen des abendländischen Denkens (die Philosophien der „Hinterwelt“ und die atomistischen Gelehrten gehen hier eine Verbindung ein).

Ein aus den zeitgenössischen wissenschaftlichen und technischen Fortschritten hervorgegangener strenger Materialismus dürfte ohne Zweifel ausreichen, von diesen in der Biologie begonnenen Dezentrierungsprozessen Rechenschaft abzulegen, ohne sogleich jene beherrschende Idee zurückzurufen, die der Begriff der Weltseele⁷ impliziert. Die Ökologie als Wissenschaft, die Paläontologie, die Biologie begegnen sich in der Verstärkung des vereinheitlichten, regulierten, obgleich durch die Begriffe Biosystem und Ökosystem äußerst komplex beschworenen Bildes. Alle medizinischen, biologischen Disziplinen offenbaren immer deutlicher die vollkommene Versenkung der menschlichen Spezies in die Sphäre des Lebenden, des Minerals in all seinen Formen.

In einem solchen Zusammenhang scheint eine besondere, zutiefst unwillentliche Aktion dieser Biosphäre im Rahmen des menschlichen

Kultursystems vor allem dann nicht unbegreiflich, wenn diese Aktion sich als Selbstbeschränkungsprozeß der menschlichen Art lesen läßt. Diese Aktion wäre in gewisser Weise die eines regulativen Prinzips, das nicht von der Materialität, von den lebenden Arten, von den Mineralien getrennt, sondern bereits in der Vielfalt der Regulationen am Werk ist, auf diese Weise die Arten untereinander anordnet und schließlich durch ihre kulturellen, offensichtlich vom Spiel der Biosphäre weit entfernten Schöpfungen in den Umkreis der menschlichen Art zurückkehrt¹⁵.

Anmerkungen

- * Anm. d. Übers.: Alle mit einem * versehenen Begriffe oder Sätze stehen im Original deutsch.
- ¹ Plato: Timaios. In: Ders., Spätdialoge II, Zürich/München 1974. Übertragen von R. Rufener. 34 b. S. 214.
- ² Ebda., 36 e. S. 216.
- ³ Ebda., 37 a. S. 217.
- ⁴ J. P. Changeux: L'homme neuronal. Paris, o. J., S. 15.
- ⁵ M. Planck zit. n. H. Arendt: La crise de la culture. Paris 1972, S. 344.
- ⁶ M. Planck, ebda., S. 345.
- ⁷ Ebda., S. 345.
- ⁸ Ebda., S. 346.
- ⁹ H. Arendt, a. a. O., S. 346.
- ¹⁰ Ebda., S. 348.
- ¹¹ Ebda., S. 349.
- ¹² Vgl. M. Tibon-Cornillot: Die transfigurativen Körper. In: Kamper, D.; Wulf, Ch. (Hrsg.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt 1982, S. 145-162.
- ¹³ F. Nietzsche. Genealogie der Moral. In: Nietzsches Werke. I. Abteilung, Band VII. Leipzig 1905, S. 475.
- ¹⁴ Ebda., S. 474.
- ¹⁵ Vgl. M. Tibon-Cornillot: Die Expansion des Körpers. In: Kamper, D.; Wulf, Ch. (Hrsg.): Der Andere Körper. Berlin 1984, S. 223 ff.