

Dietmar Kamper und Christoph Wulf

Lektüre einer Narbenschrift

Der menschliche Körper als Gegenstand und Gedächtnis von historischer Gewalt

Im Zusammenhang mit der „Emanzipation der Bedürfnisse“ und der „Befreiung der Sinne“ ist eine große Hoffnung investiert worden, daß nämlich der menschliche Körper aufgrund einer tiefsitzenden Subjektivität zur Subversion des Zivilisationsprozesses tauglich sei. Dieses Warten auf den „Körper als Subjekt“, das mit großer Aufmerksamkeit auf die „Körpersprache“ einherging, ist, obwohl es dauert, erlahmt. In der Zwischenzeit hat sich das Interesse verschoben. Es bezieht sich nun eher auf eine „Körperschrift“, auf den Körper als Gegenstand und Gedächtnis historischer „Einschreibungen“, die mit brutaler oder struktureller Gewalt verbunden sind. Die Figur, die der Körper als Objekt jeweils annimmt, ist eingespannt in eine Kette von Veränderungen, „Transfigurationen“, deren Ziel und Zweck wegen des permanenten Wechsels nicht offen zu Tage liegen. Deshalb muß die Lektüre einer derart eingeschriebenen Geschichte geübt werden.

Der vorliegende Band gibt Exempel und macht Vorschläge, wie die „Narbenschrift“ zu lesen sei. Eine der Schwierigkeiten besteht in der Überlagerung der Spuren. So betrachtet ist der menschliche Körper ein vollgeschriebener Palimpsest, an dem bestenfalls *Schnittmuster* rekonstruiert werden können. Eine andere Schwierigkeit ist neuerdings die Transparenz, die nicht ein Zuviel, sondern ein Zuwenig an Spuren vorweist. Insofern der Körper im Bild verschwindet, ergibt sich das Problem der verlorenen Schrift, die eine Reihe von *Vexierbildern* hinterläßt und deshalb neue Verfahren der Entzifferung verlangt. Derart gespannt zwischen Rekonstruktion und Dekonstruktion lohnt die Lektüre einer Narbenschrift allein schon wegen der verblüffenden Vielfältigkeit und des Variantenreichtums der Körpertexte und Schriftbilder. Darüber hinaus könnte der weitgesteckte Zusammenhang deutlich werden, der sich geschichtlich aufgespannt hat: zwischen einer menschlichen Einbildungskraft, die den Göttern als Spiegel diene, und einem Bildschirm, auf dem die letzten materiellen Spuren der Menschheit verschwinden.

* * *

Mit jeder Geburt entsteht, mit jedem Tod verschwindet ein Körper; zwischen diesen beiden Punkten vollzieht sich menschliches Leben. Nach dem Wegfall verbindlicher Vorstellungen vom jenseitigen Leben ist der Körper zum alleinigen Bezugspunkt der Menschen geworden. Inwieweit er jedoch Halt und Orientierung zu geben vermag, ist umstritten. Dem einen ist er Garant menschlicher Selbstgegebenheit, Expressivität und Authentizität, dem anderen ist er Objekt gesellschaftlicher Kontrolle, Disziplinierung und Unterdrückung. Das Körperverständnis ist voller Widersprüche, Paradoxa und Antinomien. In Arbeit und Lust, in Glück und Leid wird der Körper verschieden erfahren. Man erlebt sogar mehrere Körper, die mühsam synthetisiert und in eine übergreifende Ordnung gebracht werden müssen.

Im Verlauf des abendländischen Zivilisationsprozesses haben sich viele verschiedene *Figuren des Körpers* herausgebildet. Als menschlicher hat er sich im Bezug zum Körper der Götter konstituiert; als männlicher bzw. weiblicher hat er sich aus der Geschlechterdifferenz und in einer geschlechtsspezifischen Machtverteilung geformt; als ein das Ganze spiegelnder Mikrokosmos ist er in Analogie zum Makrokosmos gesehen worden. Jede Figur des Körpers oder eines Teilkörpers wird von dem Kontext bestimmt, in dem sie Gestalt gewinnt. Sie wird durch Vorstellungsbilder, Symbol- und Zeichensysteme sowie durch menschliche Handlungen beeinflusst.

Bei der Herausbildung der verschiedenen Figuren des Körpers spielt Gewalt eine zentrale Rolle. Ohne sie gelingt keine Zurichtung; sie bewirkt eine Formation bzw. Deformation der Körper. Im Verlauf der Geschichte werden verschiedene Arten der Gewalt bestimmend. Das eine Mal wirkt Gewalt eher über physische, das andere Mal eher über symbolische oder imaginäre Zwänge. Ziel ist die Reduktion der viestaltigen Teilkörper auf einen möglichst eindeutigen und gesellschaftlich nützlichen Individualkörper; ähnlich vollzieht sich die Konstruktion des Sozialkörpers.

Menschen zu beherrschen bedeutet stets auch, ihre Körper zu beherrschen. Wie das geschieht, zeigt sich in den Formen menschlicher Arbeit, im Gebiet des Sexuellen und in den Krankheitsbildern. Nietzsches These zufolge schreckte die Menschheit nie vor einer Grausamkeit zurück, wenn es darauf ankam, sich ein Gedächtnis für die Zukunft zu machen. Die dabei entstehenden Wunden und Narben prägen die Geschichte der Zivilisation. Sie belegen, daß es den Körper als natürliche „Substanz“, als „Hort der Sinnlichkeit“, als „Garant für Authentizität“ nicht gab und gibt. Vielmehr sind solche scheinbar „natürlichen“ Qualitäten des Körpers ebenso historisch und

gesellschaftlich bedingt wie seine Unschuld, Sündhaftigkeit, ästhetische Bedeutung etc.

Im Verlauf der europäischen Geschichte ergeben sich nach und nach unterschiedliche Körpervorstellungen, die die Arbeit an den realen Körpern beeinflussen. So wirken z. B. an der Herstellung des *Arbeitskörpers* zahlreiche Steuerungs- und Kontrollmechanismen mit. Zu ihnen gehören die Zwänge der Zeitordnung, der Affektdisziplinierung und der Maschinisierung. Sie münden in eine Ökonomie des Selbstzwangs, für die die Isolierung des Körpers, die kalkulierte „Weitsicht“ und die Abhärtungsstrategien der frühbürgerlichen Erziehung wichtige Voraussetzungen darstellen. Auch der *sexuelle Körper* ist ein historisch-gesellschaftliches Produkt, in das sich die Gewaltverhältnisse einschreiben. Über ihn laufen die hauptsächlichen Mechanismen der Moralisierung und Selbstkontrolle. Auf ihn haben die Prozesse der Versprachlichung und Verbildlichung nachhaltig eingewirkt. Allmählich wird hier der Körper zur reinen Oberfläche, über die sich die Ströme des Begehrens buchstäblich ergießen. Der Auflösungsprozeß des Sexuellen ins Bild wird in der Pornographie – wie man weiß – am weitesten vorangetrieben.

Die Zerteilung bestehender und die Zusammensetzung einzelner Teile zu neuen Körpern charakterisiert den gegenwärtigen Umgang mit dem Körper. Während sich bislang in der Geschichte die unterschiedlichen Figurationen und Transfigurationen des Körpers langsam abwickelten, kommt es heute zu beschleunigten Prozessen einer *Transfiguration* des Körpers. Dabei werden in der menschlichen Imagination seit langem vorbereitete Prozesse radikalisiert und realisiert. Mit der Entdeckung des Inneren des Körpers wird die Körpergrenze immer geschickter, z. B. mit dem Seziermesser, mit dem Röntgenstrahl und mit der Sonographie überschritten; mit Hilfe von Elektronenmikroskopen wird in das Innere der Zellen vorgestoßen; mit Medikamenten werden komplexe chemische Reaktionen hervorgerufen; durch die Ersetzung von Körperorganen durch Prothesen werden vermeintlich irreparable Schäden geheilt. Andererseits ergibt sich aus der beschleunigten Transfiguration eine Fülle von rückwirkenden Problemen, denen die betroffenen Menschen noch keineswegs gewachsen sind.

Insbesondere eine Zuspitzung bleibt vorerst inkommensurabel: In den elektronischen Medien wird die Auflösung der Körpergrenzen, die Transfiguration des Körpers, mit Nachdruck betrieben. Der Körper wird zur reinen Oberfläche, zum Bild. Als elektronische Bilder werden Körperbilder annähernd mit Lichtgeschwindigkeit an alle Orte der Welt transportiert. Als Ensemble elektronischer Zeichen

verliert der Bildkörper die Raum- und Ortsgebundenheit materieller Körper. Damit (Bild-)Körper wahrgenommen werden können, müssen diese in Zeichen, Punkte und Bits chronologisch aufgelöst werden; nur so kann die erforderliche Beschleunigung erreicht werden. Allerdings erscheinen die elektronischen Bildkörper nur, indem sie verschwinden. Lediglich die Langsamkeit der menschlichen Wahrnehmung und das Gedächtnis garantieren ihr Erscheinen. Der elektronische Körper wird zur Ware; er widersetzt sich der Berührung; sein Design bestimmt seine Wirkung; er ist eine Kopie, die sich im mimetischen Spiel auf andere Kopien überträgt. Bildkörper werden simuliert; Hyperrealitäten entstehen. Körper als letzte Bezugspunkte der Wahrnehmung und Reflexion lösen sich in fraktale Bilder auf; das Schicksal der Subjekte folgt diesem Prozeß.

* * *

Im ersten, *Schnittmuster* genannten Teil dieses Bandes werden in geschichtlicher Reihenfolge einige Schlüsselpunkte der Geschichte des Körpers thematisiert. Der behandelte Zeitraum reicht von der griechischen Antike bis ins neunzehnte Jahrhundert. Nicht eine Geschichte, sondern mehrere Geschichten des Körpers werden erarbeitet. Sie verweisen aufeinander und durchdringen sich wechselseitig. Die Rekonstruktionsbemühungen der Autoren werden von unterschiedlichen, zum Teil aktuellen Fragestellungen bestimmt, die nicht selten überraschend zu ähnlichen Ergebnissen führen.

Eröffnet wird dieser Teil durch den Beitrag von Christoph Wulf, in dem unter Rückgriff auf altägyptische, homerische und christliche Vorstellungen vom Körper der Götter bzw. Gottes gezeigt wird, inwieweit diese Körperbilder die Vorstellungen vom menschlichen Körper bestimmen. Angegangen wird hier auch die Frage, welche Konsequenzen der Verlust der Transzendenz für die Vorstellungen vom menschlichen Körper hat. Dieser Verlust ist Ausgangspunkt einer Thematisierung der modernen Reproduktionstechnologie. Noch immer liegen ihr bestimmte Vorstellungen vom männlichen und weiblichen Körper zugrunde, deren Ursprünge sich in griechischen Mythen nachweisen lassen und die dort schon mit der Ordnung des Geschlechterverhältnisses und der Reorganisation der Macht zusammenhängen (Gerburg Treusch-Dieter). In beiden Beiträgen verweisen die Körperbilder auf Transzendenzvorstellungen. Gernot Böhme entwickelt diese Gedanken in seiner Interpretation des „offenen Leibes“ weiter. Diese Metapher soll deutlich machen, daß der menschliche Körper bei Paracelsus einen Mikrokosmos darstellt, der in einem Ähnlichkeits- und Entsprechungsverhältnis zum Makrokosmos gesehen wird. In der Anatomie des 16. Jahrhunderts wird dieser Mikro-

kosmos zerlegt (Michael Sonntag). Man will sich mit den Geheimnissen des toten Körpers vertraut machen, den man aber noch als Werk Gottes und in engem Bezug zum Makrokosmos begreift. Erst allmählich treten diese Zusammenhänge in der Anatomie zurück und werden die menschlichen Glieder vorwiegend unter dem Gesichtspunkt ihrer Nützlichkeit untersucht. Daher entsteht im 17. Jahrhundert eine neue Sicht des Zusammenhangs zwischen der Zerlegung des Körpers und der Zusammensetzung einzelner Körperteile zu einem neuen Ganzen. Diese Entwicklungen stellen notwendige Voraussetzungen für die Maschinisierung des Körpers dar, die Heinrich Kutzner behandelt. Sie bildet einen vorläufigen Endpunkt der Zurichtung, der erst in der Gegenwart mit völlig neuen Mitteln überschritten werden kann. Da der menschliche Körper analog zur Maschine gesehen wird, ist seine Vervollkommnung als Arbeits- und Funktionskörper nur eine Frage der Zeit. Chronokratie und eine tiefgreifende Sozialdisziplinierung sind parallel laufende Prozeßstrategien, mit denen das Innere und Äußere der Menschen nach dem Modell der Maschine geformt bzw. verformt wird. Zu dieser Entwicklung leistet auch die Physiognomik als Proportionslehre einen Beitrag. Sie zielt auf die Geometrisierung des Individuums, die Entwicklung einer Grammatik und Semiotik des Körpers, mit deren Hilfe sein Inneres erschlossen werden kann (Fischer/Stumpp). Damit reiht sie sich in die Versuche ein, das Wissen über den Körper mit dem Ziel zu vermehren, ihn besser kontrollieren zu können. Hierhin gehören auch die Bemühungen, den Körper zum Sprechen zu bringen und Semiotiken des Körpers zu entwickeln, mit deren Hilfe seine Diskursivierung, Disziplinierung und Zivilisierung vorangetrieben werden kann (Hartmut Böhme). Bereits Paracelsus hatte Grundzüge einer semiotisch verfahrenen Medizin entwickelt, in der das Zeichen auf der Grenze steht zwischen Innen und Außen, zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem und auf seine Entschlüsselung wartet. Hamann greift diese Überlegungen auf; ihn beschäftigt die Möglichkeit, die Sprache des Universums, der Natur und des Körpers zu ergründen. In diesem Versuch trifft er sich mit der Physiognomik, die auf Goethe und Novalis einen nachhaltigen Einfluß ausübte und die letzteren zu seiner ästhetischen Signaturlehre führte.

Im zweiten, *Vexierbilder* überschriebenen Teil des Bandes werden einzelne, sich auf den ersten Blick nicht sogleich zeigende Körperbilder durch entsprechende Denk- und Darstellungsweisen herausgearbeitet. Gert Mattenklott verfaßt einen Essay über den geilen Körper; er erinnert an das Auftauchen des Wortes, seine weitreichenden Bedeutungen und daran, daß „Geilheit“ sich auf ein „überfließendes“ Körperbild bezieht, das heute nur noch in reduzierter

Form erinnert wird. Bernhard Dieckmann und Annette Schmedt knüpfen hier an und thematisieren den sexuellen, sich in Bildern auflösenden Körper der Pornographie. Von ihm wird alles gezeigt, sichtbar gemacht und so montiert, daß er auf seine Oberfläche reduziert wird, über die widerstandslos bildlich und sprachlich verfügt werden kann. Gegen derartige Formen der Verfügung revoltiert der Körper des Schizophrenen. Martin Reuters Untersuchung des Falles Schreiber zeigt, daß eine unüberwindbare Spaltung den Körper des Schizophrenen durchzieht, die den Kontakt mit außen und innen verhindert. In Kafkas Erzählung „Die Verwandlung“ wird diese Störung des Verhältnisses des Körpers zu seiner Umwelt durch seine plötzliche Verwandlung in einen Käfer thematisiert. Die für den menschlichen Körper konstitutive Differenz zum tierischen Körper wird rückgängig gemacht; die Krise des Verhältnisses des Menschen zu seiner Umwelt und zu sich selbst kann kaum radikaler ausgedrückt werden (Karpenstein-Eßbach). Auch in den Körper-Bildern Bacons wird dies deutlich: Der moderne Mensch ist sich aus Gründen seiner Körperlichkeit unbekannt und nicht mehr in der Lage, Einheit und Identität zu erstellen (Florian Rötzer). Dargestellt werden zerrissene und vollständig zu Fleisch gewordene Körper, die an die auf den Schlachtfeldern der modernen Kriege verstümmelten Körper erinnern. Die sich hier ankündigende Bewegung einer Fraktalisierung der menschlichen Körper scheint unaufhaltsam zu sein. Nur mit Hilfe von Prothesen können sich viele Menschen noch am Leben erhalten. Nicht mehr nur die Technik, sondern der Mensch selbst wird zur Prothese. Hier gelingt die Orientierung an der Funktionalität der Maschinen vollkommen (Marie-Anne Berr). Auch die elektronischen Medien haben sich der Funktionalisierung des Körpers und der Sinne verschrieben. Beschleunigung und Verkleinerung der Bilder, ihre Zerlegung in Bits gefährden schließlich das Visuelle, das sich in elektronische Zeichen transformiert. Es kommt zu einer Vernichtung des Raums und der Bedeutungen, die sich einzig durch die Verlangsamung der menschlichen Bewegungen und Wahrnehmungen erhalten. Die menschlichen Körper werden zu Bild-Zeichen, deren Arrangement das Bewußtsein bestimmt (Bernhard Vief). Die Frage, die Dietmar Kamper am Schluß aufwirft, ist die nach den Möglichkeiten einer künstlerischen Verarbeitung der unaufhaltsam fortschreitenden Entkörperlichung der Welt. Die Frage kulminiert in der Vermutung, daß nur noch die Darstellung des Toten eine Weise des Lebens ist. Diese waghalsige Strategie, sich durch eine Mimesis des Schreckens, den der Tod bereitet, lebendig zu erhalten, heißt „Ästhetik des Posthistoire“.

* * *

„Dergestalt haben die Götter die Menschen gelehrt, sich selbst im Schauspiel zu betrachten, so wie die Götter sich selbst in der Einbildungskraft der Menschen betrachten“ (Pierre Klossowski). So war es am Anfang. Das Gesetz des Körpers bestand in seiner unentwegten Metamorphose. Zwischenzeitlich, in der langen historischen Phase der Repräsentation, fand der Körper eine spezifische „Dinglichkeit“, die ihn zum Träger von Metaphern, auch von Herrschaftszeichen und Machtinsignien disponierte. Aber das zivilisatorische Projekt der Abstraktion hat sich von seinen Voraussetzungen getrennt und beschert den Menschen nun eine absolut künstliche Welt, der sie nicht gewachsen sind. Am Ende erweist sich der Spiegel des Bildschirms als leer. Körper bekommen in einer flutenden Metastase von Bildern einen gespenstischen Umriß. Sie werden zu Phantomen, bestenfalls zu Doppelgängern. „Bei der Begegnung der größten Subjektivität mit der größten Objektivität, am Ort der größten Verfremdung und des größten Bedürfnisses, entsteht das Double, der Doppelgänger, das Bild-Gespenst des Menschen. Dieses Bild wird bis zu einem Grade nach außen projiziert, verfremdet, objektiviert, daß es sich wie ein autonomes fremdes Wesen oder Gespenst benimmt, das mit einer absoluten Realität begabt ist“ (Edgar Morin).

I. Schnittmuster

Christoph Wulf

Der Körper der Götter

Immer wieder fordert der menschliche Körper Imagination, Denken und Erkenntniskraft heraus, ohne daß es gelingt, ihn zu begreifen. Mit jedem Verstehen werden einige Aspekte erschlossen, andere verdeckt, noch andere ausgeschlossen. Um uns seiner zu vergewissern, produzieren wir Vorstellungsbilder, Schemata, Paradigmata. Widersprüche, sich ausschließende Gewißheiten, Paradoxa sind die Folge.¹ Das religiöse Denken, die philosophische Reflexion und das wissenschaftliche Erkennen hat er gleichermaßen beunruhigt. Unabweisbar sind seine Deutungs-Aufforderungen, nicht weniger entschieden ist sein Widerstand, sich deuten zu lassen. Trotz aller Bemühungen bleibt ein enigmatischer Rest, der die Vorstellungskraft und das Denken beunruhigt.

Zu den interessantesten Verkörperungen menschlicher Einbildungskraft gehören die Gottesvorstellungen. Ohne sie kann sich keine Religion konstituieren. Denn einerseits müssen Religionen an dem transzendenten Charakter Gottes festhalten, andererseits müssen sie diesen den Menschen so vermitteln, daß diese Vorstellungen entwickeln können, auf die sie sich in ihrem Fühlen und Denken beziehen können.² Daher müssen Religionen Verkörperungen der Götter bzw. Gottes imaginieren. In manchen Fällen werden die Körper der Götter nach Menschenkörpern, in anderen nach Tierkörpern, in wieder anderen als Mensch-Tier-Verbindungen vorgestellt. Keine Religion kommt ohne derartige *Verkörperungen* des Göttlichen aus, da die meisten Menschen nur über sie einen Bezug zu Gott herstellen können. Somit gerät der imaginierte Körper Gottes zu einem zentralen Träger der religiösen Vorstellungen, Sehnsüchte und Wünsche des Menschen.

Sehr unterschiedlich sind die von den Religionen entwickelten Vorstellungen von den Körpern der Götter bzw. vom Körper Gottes. Wurden diese Vorstellungen vom Körper Gottes nach dem Modell des menschlichen Körpers entwickelt, oder wird der menschliche Körper nach den Vorstellungen vom Körper Gottes begriffen? Wahrscheinlich ist diese Frage unentscheidbar. Zwischen beiden Vorstellungen besteht ein mimetisches Verhältnis; die Vorstellungen vom göttlichen Körper beeinflussen das Bild, das sich die Menschen von

ihrem Körper machen; zugleich aber wirkt das Bild vom menschlichen Körper zurück auf die Vorstellungen vom göttlichen Körper. Während man oft davon ausging, daß die gesellschaftlichen Bedingungen der Menschen ihre religiösen Vorstellungen bestimmen, verspricht die Umkehr der Perspektive ebenfalls fruchtbare Erkenntnisse. Sie führt zu der Frage, wie die Imagination des göttlichen Körpers auf die Vorstellungen der Menschen von ihren eigenen Körpern zurückwirkt.

In unserem Zusammenhang gilt es zunächst, drei grundsätzliche Unterschiede zwischen den Körpern der Götter bzw. dem Körper Gottes und dem menschlichen Körper festzuhalten.

1. Der Körper der Menschen ist *sterblich*, der der Götter *unsterblich*. Mit der Geburt erhält jeder Mensch einen Körper, mit dem er sein Leben lang verbunden ist. Er ist der Garant seiner *Individualität*. Mit dem Tode verschwindet der Körper und der Mensch mit ihm. „Unsterblichkeit“ erreicht der Mensch nur durch kollektive Erinnerung seines Namens bzw. seiner Taten. Im Unterschied dazu kennzeichnet den göttlichen Körper seine Unsterblichkeit bzw. seine Fähigkeit, wiedergeboren zu werden.
2. Der menschliche Körper ist *sichtbar*, der göttliche nicht; der menschliche Körper ist gegenwärtig und manifest, der göttliche *abwesend und unfaßbar*. Wie sich ein unsichtbarer, abwesender, göttlicher Körper vorstellen läßt, bleibt offen. Während der menschliche Körper in *Raum* und *Zeit* lokalisiert ist, transzendiert der göttliche diese. Die Götter besitzen eine Individualität, die sich in ihrem Aussehen und Handeln zeigt, ohne sie an Ort und Zeit zu binden.
3. Im Unterschied zum greifbaren Körper des Menschen drückt sich der göttliche Körper im *Zeichen* aus. Worte, Bilder, Riten, verweisen auf seine *Andersheit*. Manchmal verkörpert sich Gott auch in den Körpern ausgewählter Menschen, durch die er seine Wirkungen entfaltet.

Bereits das Spektrum der Körperbilder des Menschen ist vielschichtig und heterogen. So gilt der Körper als von göttlicher Kraft belebter Hort der Seele, aber auch als Träger des „Bösen“ der menschlichen Natur, das es zu überwinden gilt, um eines „höheren“ Lebens teilhaftig zu werden. Oder der Körper wird auf seine Anatomie reduziert und ausschließlich als physischer Körper begriffen, dessen Funktionalität und Wert lediglich für gesellschaftliche Arbeits- und Verwertungsprozesse interessiert. Manchmal erscheint er sogar als fragmentarischer Körper, von dem nur seine Einzelteile die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Zurück tritt die Vorstellung von einem diese aufein-

ander beziehenden und einigenden Körper, der in seiner Gesamtheit einmalig ist. Unabhängig von der Verschiedenheit der Körperbilder schreiben sich von Geburt an gesellschaftliche Einflüsse in den Körper ein und überlagern seine expressive und produktive Kraft. Mit Hilfe ritueller Verrichtungen wird er zu einem *sozialen Körper* gemacht, der im Spannungsfeld zwischen *Disziplinierung* und *subversiver Expressivität* steht. Als „Anhängsel“ von Maschinen wird er instrumentalisiert; freigesetzt von Zwang und Repression wird er zum Ort der Lust und der Freude. In ihm verankern sich die Zwänge der Chronokratie³, der Taylorisierung der Arbeit, der Entsinnlichung und Entfremdung. Er bringt aber auch die Sehnsucht nach Freiheit, Selbstbestimmung und Glück zum Ausdruck. Unauflösbare Antinomien! Viele dieser Körperbilder werden von metaphysischen Sehnsüchten und Resignationen durchzogen, die auch in den Vorstellungen über den göttlichen Körper ihren Niederschlag finden.

Im alten Ägypten trifft man auf vielfältige heterogene unterschiedliche Verkörperungen der Götter. Auf fällt hier, daß die Körper der Götter oft den Körpern von Tieren angeglichen werden. Natürlich fehlen auch hier nicht menschliche Figurationen und Mischgestalten; und selbst die Götter in Tier-Gestalt sind nicht frei von Anthropomorphismus⁴. In der prädynastischen Zeit, in der die menschlichen Statuen entstehen, scheinen die in den Nekropolen gefundenen Tierfigurationen dazu zu dienen, das Göttliche zu unterstützen. Erst später im Pantheon der Pharaonen bestimmt die Animalität die Figurationen der Götter. Während des Neuen Reiches⁵ untergliedert sich die unter der Herrschaft des Sonnengottes stehende Menschheit in Menschen (*rémetj*), Asiaten, Nubier, Libyer.⁶ Von Göttern mit einem Menschenantlitz heißt es, sie hätten das Gesicht eines *rémetj*. Die menschliche Gestalt erscheint zu dieser Zeit als eine Form des Lebens neben anderen. Die Menschen teilen mit den anderen Lebewesen das gleiche Geschick. Wenn Menschen, Götter, Geister und Tote in einer Reihe genannt werden, dann erscheinen die Menschen zwar in besonderer Nähe zu den Göttern; doch ist diese Zuordnung für die Ägypter nicht unumstößlich.

Als der Weltenschöpfer, der Himmel und Erde trennte, den Mond und die Sterne schuf, sich allein fühlte, erzeugte er die Götter, damit sie ihm Gesellschaft leisteten. Er machte ihnen unterschiedliche Gesichter. Die Sonnenscheibe erschien als Antlitz des Sonnengottes. Desgleichen galt das Antlitz des Herrschers als göttliches Gesicht unter den Menschen. Das Gesicht diente zur *Individualisierung*; mit seiner Hilfe unterschied und bestimmte man den jeweiligen Gott oder Herrscher. Über das Antlitz trat man als Mensch mit den Göttern in Kontakt; es hatte eine eigene Existenz und verlieh dem menschlichen

Körper seinen speziellen Wert. Das gleiche gilt für die Götter. So wurde Osiris als Leichnam ohne Kopf, als Mumie ohne Gesicht dargestellt. Auch Totenmasken zeigten das menschliche Antlitz, das sie bewahrten. Lediglich der König konnte im Tode eine Tiermaske nehmen. Der Tierkopf ist somit ein göttliches Privileg, das Menschen nicht zukommt.⁷ Die Widderkopfmase des Gottes Amon soll enthüllen und verbergen. Sie zeigt zwar ein Antlitz Gottes, verbirgt aber zugleich die Gesamtheit seines Wesens, das sich nicht in einem Antlitz zeigen kann. Gott ist vielgestaltig und unzugänglich; eines seiner Gesichter läßt andere im Verborgenen. So gesehen ist auch der menschliche Körper lediglich ein Zeichen Gottes. Wegen seiner Antithese zum menschlichen Körper wird der auf Gott verweisende Zeichencharakter des tierischen Körpers noch deutlicher. Auch diese Tierdarstellungen der Götter werden wie der Stier Apis anthropomorphisiert. Apis wird mit einem menschlichen Körper und dem Kopf eines Stieres dargestellt. Während der menschliche Körper Zeichen seiner Individualität ist, verweist der Stierkopf auf die göttliche Natur. Entsprechendes gilt für Götterdarstellungen mit tierischem Körper und menschlichem Kopf wie die Sphinx. In ihrem Fall verweist der Löwenkörper auf die königliche Allmacht Gottes, der dem Menschen ein Antlitz zeigt, das dieser begreifen kann. In diesen Darstellungsversuchen geht es um eine Vergewisserung der Vielgestaltigkeit des Göttlichen und seiner Komplexität, zugleich aber auch um die Anerkennung der *Andersheit* des Göttlichen, das sich dem lebenden Menschen entzieht und nur dem gestorbenen zeigt. Ein Tier kann mehreren Göttern zugeordnet werden. Seine Darstellung verweist auf die Unbegreifbarkeit der Götter; sie ist Ausdruck ihrer Größe und Heiligkeit. Daher sind alle Darstellungen der Götter nur Zeichen ihrer Potenz und Kreativität.

Im Unterschied dazu spielen in der *homerischen Götterwelt* der griechischen Antike Tierdarstellungen der Götter kaum eine Rolle. Hier haben die Götter einen unvergänglichen Körper und unsterbliches Blut; sie essen kein Brot und trinken keinen Wein; sie sind nüchtern, berühren nicht das Fleisch der geopferten Tiere, sondern behalten für sich lediglich die Gerüche, die von den Opfern zum Himmel steigen. An Festessen nehmen sie nur aus Freude teil, um zu feiern, nicht um zu essen und zu trinken. Sie nähren sich nicht von dem vergänglichen Essen der Menschen; für sie gibt es die Nahrung und das Getränk der Unsterblichen. Im Unterschied zu den Göttern haben die Menschen Hunger und Durst; sie kennen Erschöpfung und Krankheit. Ihre Körper sind unvollständig und bedürfen der „Auffüllung“ und „Erhaltung“ durch Essen und Trinken, Ruhe und Schlaf. Der Körper der Götter ist ein überlegener Körper ohne

Begrenzungen und Angewiesenheit auf außen; er verkörpert die Fülle und zeigt dadurch die Unterlegenheit des menschlichen Körpers.

Einerseits ist der menschliche Körper eine Einheit für sich, abgeschlossen von anderen Körpern, mit einem Innen und Außen und der Haut als Grenze, mit Öffnungen, die die Kommunikation mit dem Außen sichern. Andererseits ist er offen für Kräfte, die ihn erfassen und führen: die Lebenskraft (*ménos*), die Stärke (*alké*), die Furcht (*phóbos*), das Begehren (*éros*) zum Beispiel.⁸ Diese Kräfte ergreifen ihn, packen sein Inneres, bewegen es und lassen ihn außer sich geraten. Sie erweitern ihn und tragen ihn über seine Grenzen hinaus. Auch Schönheit kommt dem menschlichen Körper von außen zu. Als Nausikaa den an den Strand geworfenen erschöpften Odysseus trifft, ist sie zunächst von seinem schrecklichen Aussehen entsetzt, doch als er sich gesäubert, geölt und neu gekleidet hat und Athene ihn größer und stärker gemacht hat, ist sie von seinem Charme und seiner Schönheit fasziniert.⁹ Oft leuchtet der göttliche Körper und zeigt sich das Licht der Überirdischen an ihm, von dem ein Abglanz auch auf die jungen Körper der Helden fällt, in denen sich Schönheit und Ruhm verbindet. Der strahlende Charakter der göttlichen Körper bezeugt ihre Überlegenheit und macht sie für die Augen der Sterblichen unsichtbar. Nur manchmal, wenn die Götter nicht erkannt werden wollen, geben sie ihren Körpern ein menschliches Aussehen. Dann verdunkeln sie die Augen der Sterblichen, so daß sie die Götter nicht von den Menschen zu unterscheiden vermögen. Im Unterschied zu den Menschen verfügen die Götter über eine von der Form des Körpers unabhängige *Identität*. Diese ermöglicht es ihnen, verschiedene Körper anzunehmen. Während der menschliche Körper den Menschen an einem Ort lokalisierbar macht, verfügen die Götter über die Fähigkeit, gleichzeitig hier und dort, auf der Erde und im Himmel zu sein. Weder sind sie durch die *Zeit*, noch sind sie durch den *Ort* begrenzt. Vielmehr haben sie eine universelle, über Raum und Zeit hinausreichende Macht.¹⁰

Unter den griechischen Göttern sind die Körperbilder des Ares und des Dionysos untypisch und verdienen in unserem Zusammenhang Beachtung. Ares ist der Gott des Krieges, dessen Name manchmal dazu dient, den Körper des Gottes, manchmal jedoch nur einen Krieg zu bezeichnen. Im letzteren Fall handelt es sich um eine Abstraktion. Unter den griechischen Göttern fällt Ares wegen seiner Nähe zum Tod auf.¹¹ Er tötet und heilt die für die Menschen tödlichen Wunden. Doch er wird auch verletzt und leidet an seinen Wunden, ohne an ihnen zu sterben. Wenn jedoch einer der unsterblichen Götter stürbe, dann wäre es sicherlich Ares. Denn der Horizont für sein Leben ist der Tod.¹² In der Illias erleidet er mehrere potentielle Tode, die nur

nicht wirksam werden, weil er unsterblich ist. Ares nimmt die Gestalt des die Trojaner unterstützenden Akmas an und tötet so, als sei er Akmas, vergißt dabei aber, daß er ein Gott ist.¹³ In der Folge wird er daher von Diomedes, einem Sterblichen, verwundet, der dazu Athenes Genehmigung hat. Diomedes wird als „daimoni isos“, einem Gott gleich bezeichnet, der nur Ares sein kann. Hier wird Ares durch Ares besiegt. Der Gott tritt zu sich selbst und zum Tode in ein mimetisches Verhältnis.¹⁴

Zahlreich und heterogen sind die Erzählungen vom Schicksal des Dionysos, das mit dem Leiden des Osiris und Christi Ähnlichkeit zeigt.¹⁵ Angeregt von der eifersüchtigen Hera zerreißen die Titanen das Kind Dionysos; sein Körper soll gekocht, gebraten und anschließend verzehrt werden. Doch dies lassen Athene und Zeus nicht zu. Athene rettet das Herz des Kindes, was ihr den Beinamen Pallas von pallein, schlagen einbrachte; und Zeus vernichtet die Titanen mit seinem Blitzstrahl und überantwortet die Glieder des Dionysos dem Apollon, damit er sie begrabe.¹⁶ Nun gleichen die Erzählungen voneinander ab.¹⁷ Nach dem Bericht des Clemens von Alexandria begrub Apollon den zerstückelten Leichnam, den zwar die Titanen nicht angerührt hatten, der jedoch die Sterblichkeit dieses Gottes bewies. Clemens dient dieser Schluß dazu, die Unmenschlichkeit griechischer Mythen zu zeigen, den Unterschied zum Schicksal Christi deutlich zu machen und dessen Einmaligkeit hervorzukehren, die in der Auferstehung nach seinem Tode liegt. Anders lautet hier die Erzählung des epikureischen Philosophen Philodemos, der Euph Orion von Chalcis aus dem 3. Jahrhundert vor Beginn unserer Zeitrechnung zitiert. Hiernach werden die Glieder des Dionysos durch die Göttin Rhea, deren Namen das Fließen des Weines bedeutet, zusammengesetzt und zum Leben erweckt. Dionysos wird in dieser Tradition mit dem Weinstock und dem Wein identifiziert. So findet eine *Metamorphose* und *Auferstehung* seines zerstückelten Körpers statt, die der Unsterblichkeit der Götter Rechnung trägt. Wieder anders ist die Erzählung Olympiodors akzentuiert. Nach ihr vergräbt Apollon nicht den zerrissenen Körper des Dionysos in der Erde des Parnass, sondern er setzt ihn wieder zusammen. Damit wird er seinem Namen A-Pollon (nicht viele) gerecht, der Ausdruck seiner Fähigkeit ist, eine *Einheit* zu stiften. Während in der Erzählung des Clemens von Alexandria Apollon die Vernichtung des Dionysos durch das Begräbnis seines zerstückelten Körpers fortsetzt, hebt Apollon in der Erzählung des Olympiodors die Tat der Titanen wieder auf, erweckt ihn zum Leben und gibt seinem Körper eine Einheit und Integrität. Damit erfolgt eine Wiedergeburt des Gottes in einer neuen Gestalt. Sie ist jedoch zugleich eine Reduktion der dionysischen Vielgestaltig-

keit auf eine neue Einheit. Die Antinomien werden deutlich: Dionysos ist eher passiv, leidend, vielgestaltig, Apollon eher aktiv, mit der Kraft, das Vielgestaltige zu vereinen, das Individuum wieder herzustellen. Die Menschen sind einerseits Erben des Verbrechens der Titanen und haben Anteil an den Trennungen, Spaltungen und Fragmentarisierungen; in ihnen wirkt andererseits das „principium individuationis“ des Apollon. Während „Dionysos“ für die Auflösung, *Fragmentierung*, *Metamorphose* ins Vielgestaltige steht, verkörpert Apollon den Zwang zur *Individuation*.¹⁸ Die Wiederherstellung des Dionysos durch Apollon kann daher nie gelingen; das Ergebnis ist stets ein anderer, ein „apollinischer“ Dionysos, der in sich nur noch die Spuren der Erinnerung an seine frühere Existenz trägt.

Im Unterschied zum Polytheismus der Griechen, dem eine Vielzahl von Götterkörpern entspricht, hat der *jüdische Monotheismus* von vornherein das Verbot ausgesprochen, sich einen Gotteskörper vorzustellen. Für die jüdische Religion ist Gott der ganz Andere, von dem sich der Mensch keine Bilder machen kann, ohne ihn herabzuziehen. Vielmehr kennzeichnet die Unsichtbarkeit Gottes seine Allmacht. Im Christentum tritt ein neues Element hinzu. In der Gestalt Christi wollte sich Gott dem Menschen ähnlich machen und sich ihm zu erkennen geben. So heißt es im Johannes-Evangelium: „Wer mich sieht, der sieht den Vater“.¹⁹ Zwei Deutungen dieses Satzes bieten sich an. Einmal ist er Ausdruck der Unsichtbarkeit und Allmacht Gottes; sie macht es dem Menschen unmöglich, Gott zu sehen und zu erfassen. Andererseits läßt sich jedoch der Repräsentant Gottes auf der Erde, Jesus, sehen. Da Gottvater im Sohn ist und beide einer sind, gibt sich Gott dem Menschen im Körper und in den Werken Christi zu sehen. Christus stellt also die *Sichtbarkeit* Gottes und Gott die *Unsichtbarkeit* Christi dar. Zwischen diesen beiden Polen der Unsichtbarkeit und der Sichtbarkeit Gottes bewegt sich die christliche Theologie mit ihrer Lehre von der Trinität.²⁰ Durch die Inkarnation Gottes gewinnt der Körper Jesu eine übermenschliche Qualität; zugleich unterliegt damit der Körper Gottes den Bedingungen sterblicher menschlicher Körper. Mit der Inkarnation läßt Gott sich sehen, jedoch nur in dieser Gestalt. Umstritten bleibt nach wie vor, ob sein Körper eine Enthüllung oder ein Verschwinden seiner Göttlichkeit darstellt. Im ersten Fall liegt es nahe, von der Menschlichkeit Gottes zu sprechen, im zweiten vom Verschwinden bzw. Tode Gottes.

Das im Zentrum des Christentums stehende Abendmahl, die Eucharistie, stellt die symbolische Wiederholung des Erlösungsopfers Christi dar. Hier erfolgt die Einverleibung des Körpers und des gekreuzigten Gottes in die Körper der Gläubigen. Wenn Gott in dieser Handlung körperlich anwesend ist und seine Gegenwart den an dieser Handlung

teilnehmenden Gläubigen erfahrbar macht, bedarf es keiner Opfer, um Gott zu erreichen. Im Abendmahl wird an einen abwesenden göttlichen Körper erinnert, der dadurch anwesend und zugleich Zeichen für seine Abwesenheit und eine noch ausstehende Gegenwart wird. Der eucharistische Körper Christi ist nicht nur der individuelle Körper Jesu, sondern auch der soziale Körper der Christen und ihrer Kirche. Der Körper Christi und der Körper seiner Gemeinde vereinigen sich im Abendmahl in der Teilung des Brotes und – bei den Protestanten – des Weines. Der Körper Jesu, der sich freiwillig der Gewalt ausgesetzt und den Tod auf sich genommen hat, wird im Abendmahl der *eucharistische Körper*, dessen Gegenwart eine Abwesenheit verkörpert, die sich im Abendmahl in der Gemeinde aktualisiert.

Die Inkarnation Gottes, die Fleischwerdung des Wortes, verweist auf einen vom Geist durchdrungenen Körper, der nicht bloß Materie ist und den der Mensch mit dem Tier teilt. Der menschliche Körper ist höherwertig; er verweist auf den göttlichen Körper und seine Intimität mit Gott. Denn Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbild und hat einen menschlichen Körper angenommen. Hier liegt ein Ursprung der vom Christentum entfalteteten Würde des menschlichen Körpers, dessen Leiden allerdings auch deutlich macht, welcher Mühen es bedarf, dieser Würde gerecht zu werden. Der menschliche Körper entfaltet seine Würde vollends nur als *sozialer Körper*. Der einzelne Mensch bedarf des Anderen. Ohne ihn kann er sein Potential nicht entwickeln. Zudem bedarf die menschliche Gattung der körperlichen Vereinigung der Menschen, um weiterleben zu können. Auch diese Voraussetzungen menschlicher Existenz finden im Christentum ihre Transzendierung im Hinblick auf Gott und seine Verkörperung im Menschen.

Diese Darstellung der *ägyptischen, griechischen* und *jüdisch-christlichen* Religion zeigt, wie stark die Imagination des Göttlichen von anthropomorphen Vorstellungen bestimmt wird. Doch was bedeutet es für die Körpervorstellungen des Menschen, wenn Gott tot ist? Viele der Voraussetzungen, die bisher den Körpern der Götter zugeschrieben wurden, werden dann auf den Körper der Menschen, auf seine Virtualität und Potentialität zurückgeworfen. Die Einbildungskraft projiziert nun die auf die Götter-Körper bezogenen Bilder auf die Körper der Menschen zurück. Im Verlauf der Zivilisationsgeschichte versuchte der Mensch die Eigenschaften, die sein Körper nicht hat und die daher dem Körper Gottes zugeschrieben wurden, nun, da diese Komplementaritätsfolie entfällt, zu relativieren. Die Wunschvorstellungen, die zum imaginären Entwurf des Götterkörpers geführt haben, werden auch nach dem „Tode Gottes“ in der menschlichen

Geschichte wirksam. So macht sich der menschliche Körper die meisten der ersehnten Merkmale des göttlichen Körpers zu eigen. Wenn die Unsterblichkeit des anthropomorph entworfenen Körpers Gottes als Bezugspunkt wegfällt, wird eine Dynamik des Wünschens und Imaginierens freigesetzt, die die Verbesserung des menschlichen Körpers und die Lebensverlängerung zum Ziel der Geschichte macht. Wenn die Gewißheit eines Lebens im Jenseits mit dem „Tode Gottes“ verschwindet und eine Reduktion menschlichen Lebens auf Diesseits stattfindet, müssen alle Kräfte für dieses Programm eingesetzt werden. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen kommt der zeitlichen Nähe zwischen dem in der Philosophie konstatierten „Tod Gottes“ und der gewaltigen Ausdehnung des medizinischen Bereichs Bedeutung zu. Wenn der unsterbliche Gott von den Menschen getötet wurde²¹, dann müssen sich die Unsterblichkeits- und Überlebensphantasien des Menschen an anderen Stellen festmachen und zur geschichtlichen Wirksamkeit zu gelangen suchen. Mit dem Wegfall der *Transzendenz* des Körpers der Götter bzw. des Körpers Gottes stürzt der menschliche Körper in die Imanenz seiner biologischen Verfaßtheit.²²

Der Körper gilt letztlich als eine Ansammlung von Zellen, als aus unterschiedlichen Schichten zusammengesetzt, als Ort heterogener Prozesse, als Zusammenfügung mehrerer Teile mit unterschiedlichen Funktionen, als Instrument zur Erledigung bestimmter Aufgaben. Eine Semiologie des Körpers dient zur Entschlüsselung seiner Symptome und zur Behandlung der dadurch entdeckten Krankheiten. Mit Hilfe der Reduzierung des Körpers auf seine biologischen Prozesse und ihre Beeinflussung soll ein mit den metaphysischen Wünschen im Zusammenhang stehendes Programm der Lebensverlängerung realisiert werden. Wie weit es erfolgreich ist, bleibt umstritten.²³ Auf jeden Fall sind seine Rückwirkungen auf das Körperbild der Menschen beträchtlich. Der Körper erscheint als „reparierbare“ Maschine, als Ort, an dem (wie auf einem Schlachtfeld) mit Hilfe der Medizin für sein Überleben gekämpft wird. Angesichts dieses Körperverständnisses wird der Tod zu einer Frage der Biologie, der Abwesenheit der Atmungen, der Reflexe, der Gehirnströme. Dementsprechend ist die erste Begegnung der Medizinstudenten mit dem Tode der Kontakt mit dem zu sezierenden Leichnam. Sie prägt das Todesverständnis vieler Mediziner. Der Tod wird zu einer fast ausschließlichen Angelegenheit ihrer Disziplin. Mit dem „Tode Gottes“ verkommt der auf Transzendenz angelegte Körper des Menschen zu einem bloßen Gegenstand der Biologie und der medizinischen Technologie.²⁴ Mit dieser Situation und der mit ihr einhergehenden Selbstermächtigung des Menschen geht auch die durch den Körper

Gottes garantierte *Universalität* und *Ubiquität* an den Menschen über. Ein *allgemeines Subjekt* beansprucht nachdrücklich, Herr seiner Geschichte zu sein. Seine Entwicklung wird Ziel aller Bildungsprozesse.²⁵ Die Disziplinierung der menschlichen Körper, die Ausbreitung der Chronokratie, die Steigerung der Selbstkontrolle führen zur Herausbildung eines abstrakten Körpers, der auf Arbeit und Funktionalität ausgerichtet ist, die den von Familie und Bildungssystem bestimmten Habitus des modernen Menschen bilden. Die Menschen übernehmen den ihre Verwendbarkeit garantierenden Habitus, so daß ein allgemein verfügbares Individuum entsteht.

Die Ubiquität des menschlichen Körpers gilt auch in einer weiteren Hinsicht. Überall begegnet der Mensch sich selbst, trifft er auf eine Welt, aus der das Fremde verschwunden ist. Der Mensch sieht nur noch Bilder seiner selbst, Bilder des allgemein einsetzbaren Menschen, dessen Fantasmen, Taten und Werke die Welt überzogen und anthropomorphisiert haben. Doch mit den Bildern seiner selbst hat sich der Mensch die Welt verstellt, so daß er sich zu seinem Gefängnis gemacht hat. Universalität und Ubiquität des Menschen zeigen sich in der elektronischen Kultur mit besonderer Deutlichkeit, in der Bilder vom menschlichen Körper sich vervielfältigen und überall auf der Welt annähernd gleichzeitig gesehen werden können. Als Bilder überwinden die menschlichen Körper Raum und Zeit und folgen dem Traum von der Raum und Zeit transzendierenden göttlichen Allmacht. Über die elektronischen Medien bildet sich ein neues Wissen und damit ein neuer Sozialkörper, von dem aus sich das neue allgemeine und ubiquitäre *Bildwissen* in den Körpern der Menschen festsetzt. War der göttliche Körper Garant der Individualität und Einheit des menschlichen Körpers, so ist mit dem Erlöschen dieser Garantie nach dem „Tode Gottes“ die *Fragmentarisierung* des Körpers und der Subjekte unaufhaltbar. Sie beinhaltet ein Zerbrechen der Einheit des Körpers und des Subjekts; eine neue „Unübersichtlichkeit“ ist die Folge.²⁶

In jedem seiner Teile werden sich Körper und Subjekt heute ähnlich. Kein Körperteil, der nicht bei einer entsprechenden Vergrößerung sexuell und obszön wirkt; kein Subjekt, das noch seine vielen widersprüchlichen Teile aufeinander beziehen könnte. Die menschlichen Körper sind atomisiert und mit ihnen das Bewußtsein.²⁷ Jeder Teil hat seinen eigenen Bezugs- und Referenzrahmen. Jeder Splitter enthält das ganze Universum. Eine Situation ist entstanden, in bezug auf die man „vom Tod des Menschen“ sprechen kann und die auf das Versagen des mit dem Begriff „Mensch“ im emphatischen Sinne bezeichneten Anspruchs verweist.²⁸ Die Menschen versuchen heute, sich zu gleichen, das heißt, eine grenzenlose Ähnlichkeit mit sich selbst

herzustellen; sie verhalten sich mimetisch zu sich und lösen sich in promiske Körper- und Selbstbilder auf. Ihr Körper verschwindet in den Bildern; es fasziniert die Welt des Scheins, in der alles ästhetisiert wird. Diese Prozesse erfassen die Körper und das Spiel der Körperbilder im Film und in den elektronischen Medien sowie die Politik und das Soziale, die zu Medieninszenierungen werden. Die großen „Erzählungen“ der abendländischen Geschichte von der Emanzipation und Bildung des Menschen klingen heute seltsam fremd.²⁹ Manchen erscheinen sie als überholte Mythen, anderen als die immer noch notwendigen Bezugspunkte gesellschaftlicher und persönlicher Entwicklung. In jedem Fall wird der Gehalt dieser Zielsetzungen relativiert, so daß das Festhalten an einer *radikalen Pluralität* auf absehbare Zeit die einzige Möglichkeit darstellt.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. dazu D. Kamper/Ch. Wulf (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt/M. 1987; dies.: Das Schwinden der Sinne, Frankfurt/M. 1984.
- ² D. Kamper/Ch. Wulf (Hg.): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt/M. 1987.
- ³ D. Kamper/Ch. Wulf (Hg.): Die Sterbende Zeit. Zwanzig Diagnosen, Neuwied 1987.
- ⁴ Vgl. E. Hornung: Die Bedeutung des Tiers im alten Ägypten, Studium Generale 1967, S. 74-75.
- ⁵ Es handelt sich vor allem um das XIV.-XII. Jahrhundert vor Beginn unserer Zeitrechnung.
- ⁶ Vgl. dazu D. Meeks: Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne, in: Ch. Malamoud/J.-P. Vernant (Eds.): Corps des Dieux, Paris 1986, S. 171-191.
- ⁷ E. A. W. Budge: The Gods of the Egyptians. Or Studies in Egyptian Mythology, Vol. 1 and 2., New York: Dover Publications 1969.
- ⁸ J.-P. Vernant: Corps obscur, Corps éclatant, in: Ch. Malamoud/J.-P. Vernant (Eds.), a. a. O., S. 19-45; ders.: Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland, Frankfurt/M. 1987.
- ⁹ Vgl. Die Odyssee, Buch VI, Vers 137 und Vers 227-237.
- ¹⁰ Vgl. J.-P. Vernant, a. a. O., vor allem S. 39-41.
- ¹¹ Vgl. Illias, Gesang V und VIII.
- ¹² Vgl. N. Loraux: Le corps vulnérable d'Arès, in: Ch. Malamoud/J.-P. Vernant (Eds.), a. a. O., S. 335-354.
- ¹³ Vgl. Illias, Gesang V.
- ¹⁴ Vgl. dazu allgemein: Ch. Wulf, Mimesis, in: G. Gebauer u. a.: Historische Anthropologie, Reinbek 1989 (in Druck).

- 15 Vgl. G. Sissa: Dionysos: corps divin, corps divisé, in: Ch. Malamoud/J.-P. Vernant (Eds.), a. a. O., S. 335-371. D. Kamper: Das Phantasma vom ganzen und vom zerstückelten Körper, in: D. Kamper/Ch. Wulf (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt/M., 1987, S. 125-136.
- 16 Vgl. M. Détienne: Dionysos mis à mort, Paris 1977.
- 17 Vgl. dazu u. a.: O. Kern: Orphicorum fragmenta, Berlin 1922 und G. Sissa, a. a. O., S. 361 ff.
- 18 Vgl. F. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik, in: Werke in 3 Bd., hg. von K. Schlechta, München 1963, S. 7-134.
- 19 Johannesevangelium, Kap. 14, Vers 9.
- 20 Vgl. dazu: J. Moingt: Polymorphisme du corps du Christ, in: Ch. Malamoud/J.-P. Vernant, a. a. O., S. 47-62.
- 21 Vgl. F. Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 125, a. a. O.
- 22 Vgl. D. Moriau: Le Corps médicalisé, in: Quel corps?, Paris 1986, S. 128-145.
- 23 Vgl. A. E. Imhoff: Dreimal soviel Zeit zu leben wie unsere Vorfahren – noch haben wir Probleme damit, in: D. Kamper/Ch. Wulf (Hg.): Die Sterbende Zeit, a. a. O., S. 175-201.
- 24 Vgl. R. Winau/H. P. Rosemeier (Hg.): Tod und Sterben, Berlin 1984; Th. H. Macho: Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung, Frankfurt/M. 1987.
- 25 Ch. Wulf: Der Traum der Erziehung, in: D. Kamper (Hg.) Macht und Ohnmacht der Phantasie, Neuwied 1986, S. 89-119. ders.: Der pädagogische Diskurs der Moderne. Probleme, Aporien, Perspektiven, in: Th. Jung/K.-D. Scheer/W. Schreiber (Hg.) Vom Weiterlesen der Moderne, Bielefeld 1986, S. 17-33.
- 26 J. Habermas: Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt/M. 1985; hier wird der Begriff allerdings kritisch gefaßt im Sinne einer Klage über den Verlust bisheriger Übersichtlichkeit.
- 27 J. Baudrillard: Das Andere Selbst, Wien 1987.
- 28 Vgl. M. Foucault: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt/M. 1974.
- 29 J.-F. Lyotard: Das postmoderne Wissen, Bremen 1982.

Gerburg Treusch-Dieter

Göttliche Schnitte ins eigene Fleisch

Die Antike in der modernen Reproduktionstechnologie

Die Geschichte

Indem er einen ehemaligen und einen jetzigen Zustand unterscheidet, erzählt Aristophanes in Platons *Symposion* eine Geschichte,¹ durch die wir „unsere menschliche Natur und deren Begegnisse recht kennenlernen sollen“. Denn „unsere ehemalige Natur war nicht dieselbe wie jetzt, sondern eine ganz andere“. Es gab nicht – wie jetzt – nur zwei Geschlechter, ein männliches und ein weibliches, „sondern es gab noch ein drittes dazu, welches das gemeinschaftliche war von diesen beiden“. Von ihm ist zwar der Name – „Mannweiblich“ – noch übrig. Es selbst aber „ist verschwunden“. Und auch der Name dieses Geschlechts wird nur noch „zum Schimpf gebraucht“.²

Weiter erzählend spricht Aristophanes nicht mehr von drei Geschlechtern, sondern von einem jeweils doppelt vorhandenen „Menschen“. Dessen „ganze Gestalt“ war „rund“. So daß „Rücken und Brust im Kreise herumgingen. Und vier Hände hatte jeder und Schenkel ebensoviel wie Hände, und zwei Angesichter auf einem kreisrunden Halse einander genau ähnlich, und einen gemeinschaftlichen Kopf für beide einander gegenüberstehende Angesichter, und vier Ohren, auch zweifache Schamteile, und alles übrige wie es sich hieraus ein jeder weiter ausdenken kann. Er ging aber nicht nur aufrecht wie jetzt, nach welcher Seite er wollte, sondern auch, wenn er schnell wohin strebte, so konnte er, wie die Radschlagenden jetzt noch, indem sie die Beine gerade im Kreise herumdrehen, das Rad schlagen, ebenso auf seine acht Gliedmaßen gestützt sich sehr schnell im Kreise fortbewegen.“³

An „Kraft und Stärke“ waren diese Geschlechter oder Menschen „gewaltig und hatten auch große Gedanken, und was Homeros von Ephialtes und Otos sagt, das ist von ihnen zu verstehen, daß sie sich einen Zugang zum Himmel bahnen wollten, um die Götter anzugreifen.“⁴ Aristophanes spielt damit auf den Kampf der Titanen oder Giganten mit den Göttern an. Doch wird dieser Kampf von ihm im folgenden als Teilung der drei Geschlechter oder Menschen interpretiert. Die Begründung für diese Teilung läßt er Zeus aussprechen, der vorerst ratlos mit den anderen Göttern darüber ratschlagt, daß „es ... weder

tunlich“ sei, jene „zu töten und, wie die Giganten sie niederdonnernd ... wegzuschaffen“ – da ihnen so „auch die Ehrenbezeugungen und die Opfer der Menschen mit weggeschafft worden“ – noch aber „konnten sie sie weiter freveln lassen.“

Mit Mühe endlich hatte sich Zeus etwas ersonnen und sagte: „Ich glaube nun ein Mittel zu haben, wie es noch weiter Menschen geben kann und sie doch aufhören müssen mit ihrer Ausgelassenheit, wenn sie nämlich schwächer geworden sind. Denn jetzt, sprach er, will ich sie jeden in zwei Hälften zerschneiden, so werden sie schwächer sein und doch zugleich uns nützlicher, weil ihrer mehr geworden sind, und aufrecht sollen sie gehen auf zwei Beinen. Sollte ich aber merken, daß sie noch weiter freveln und nicht Ruhe halten wollen, so will ich sie, sprach er, noch einmal zerschneiden, und sie mögen dann auf einem Beine fortkommen wie Kreisel.“⁵

Zeus „zerschnitt ... die Menschen in zwei Hälften, wie wenn man Früchte zerschneidet, um sie einzumachen, oder wenn sie Eier mit Haaren zerschneiden. Sobald er aber einen zerschnitten hatte, befahl er dem Apollon, ihm das Gesicht und den halben Hals herumzudrehen nach dem Schnitte hin, damit der Mensch, seine Zerschnittenheit vor Augen habend, sittsamer würde, und das übrige befahl er ihm auch zu heilen.“⁶

„Entzweigegschnitten ... sehnte sich jedes nach seiner anderen Hälfte, und so kamen sie zusammen, umfaßten sich mit den Armen und schlangen sich ineinander, und über dem Begehren zusammenzuwachsen starben sie aus Hunger und sonstiger Fahrlässigkeit, weil sie nichts getrennt voneinander tun wollten.“⁷

Der Einschnitt

Bevor der Schluß von Aristophanes' Geschichte eingeführt wird, sei festgehalten, daß es in ihr offensichtlich um eine fundamentale Reorganisation des Geschlechterverhältnisses geht, die mit einem epochalen „Einschnitt“ in der Funktionsweise der Macht korrespondiert. Für ihn zitiert Aristophanes den Mythos vom Titanenkampf, der in der antiken Religion als Umsturz-Mythos fungiert: eine alte Ordnung wird durch eine neue abgelöst. Das heißt, die Reorganisierung des Geschlechterverhältnisses ist von derjenigen der Macht nicht abzutrennen.

An dieser Macht fällt auf, daß sie die Teilung oder Spaltung von Menschen ihrem Tod, daß sie deren Vermehrung ihrer Vernichtung vorzieht. Allerdings hat sich diese Vermehrung nicht an Ausgelassenheit oder Verschwendung, sondern an Gehorsam und Nutzen zu orientie-

ren. Die Vermehrung von Menschen hat mit der Vermehrung von Nutzen deckungsgleich zu sein. Die Voraussetzung dieses Nutzens aber ist die Schwächung, die – umgekehrt – eine Stärkung der Macht impliziert.

Doch kann bisher – da der Schluß noch nicht eingeführt ist – weder von Vermehrung noch von Nutzen die Rede sein. Da die Geschlechter, entzweigeschnitten, sich jedes nach seiner anderen Hälfte sehnten. Sie kommen zusammen, schlingen sich ineinander und sterben aus Hunger und sonstiger Fahrlässigkeit, um „über dem Begehren zusammenzuwachsen ... weil sie nichts getrennt voneinander tun wollten“: trotz und wegen ihrer Teilung. Denn der von Apollon geheilte Schnitt des Zeus fungiert zwar als Narbe der Herrschaft, die ausdrücklich als „Denkzeichen des alten Unfalls“ aufzufassen ist.⁸ Gleichzeitig aber repräsentiert er auch die Wunde der Teilung, die die Sehnsucht nach dem ehemaligen Zustand im jetzigen evoziert.

Ob Narbe oder Wunde, der Schnitt des Zeus ist die Grenze, von der aus sich beides konstituiert: der Gehorsam gegen die Götter, der auf Teilung basiert; und das Begehren, zusammenzuwachsen, das die Teilung negiert. Daß beides miteinander unvereinbar ist, demonstriert Aristophanes durch die paradoxe Situation, in der sich die Geschlechter-Hälften selbst genügen bis zum Tod, für die Macht aber nutzlos sind. Weil sie diese in ihrem Begehren zusammenzuwachsen weder anerkennen, noch ignorieren.

Selbst wenn Hephästos – so Aristophanes' Kommentar zu seiner Geschichte –, der Repräsentant der Macht schlechthin, „indem sie zusammenliegen ... vor sie hinträte, seine Werkzeuge in der Hand, und sie fragte: was ist es denn eigentlich, was ihr wollt, ihr Leute ... Begehrt ihr etwa dieses, soviel als möglich zusammenzusein ... so will ich euch zusammenschmelzen und in eins zusammenschweißen, so daß ihr statt zweier einer seid ... und gestorben auch ein Toter seid ... Dies hörend, das wissen wir gewiß, würde auch nicht einer sich weigern oder zu erkennen geben, daß er etwas anderes wollte, sondern jeder würde eben das gehört zu haben glauben, wonach er schon immer strebte, durch Nahesein und Verschmelzung ... aus zweien einer zu werden.“⁹

Offensichtlich wird die Macht nicht produktiv, solange Gehorsam und Begehren unvereinbar sind. Der Schnitt des Zeus kann weder als Drohung weiterer Teilung bis hin zum „einbeinigen Kreisel“, noch als Drohung der Verschmelzung bis hin zum „Zusammenschweißen“ fungieren, wenn nicht ein Mittel gegeben ist, das Begehren und Gehorsam verbindet.

Die Zeugungsformel

Von hier aus sei der Schluß von Aristophanes' Geschichte eingeführt, insofern die Macht dieses Mittel findet, indem Zeus den Geschlechter-Hälften „die Schamteile nach vorne verlegt, denn vorher trugen sie auch diese nach außen und erzeugten nicht eines in dem anderen, sondern in die Erde wie die Zikaden.“ Sie verschwendeten sich. „Nun aber verlegte er sie ihnen nach vorne und bewirkte vermittels ihrer das Erzeugen ineinander, in dem Weiblichen durch das Männliche, deshalb, damit in der Umarmung, wenn der Mann eine Frau träfe, sie zugleich erzeugten und Nachkommenschaft entstände.“¹⁰

Zeus gibt den Schamteilen der Geschlechter-Hälften Richtung und Zweck entsprechend dem, daß diese Hälften auf zwei Beinen vorwärts gehen und nicht, wie die Radschlagenden noch heute, im Kreis. Fortpflanzung und Fortschritt, Vermehrung und Nutzen werden deckungsgleich. Da vermittels der Schamteile die Teilung der Geschlechter – trotz ihrem Begehren zusammenzuwachsen – erhalten bleibt. Insofern das Erzeugen ineinander entsprechend einer Formel funktioniert – entsprechend der Formel: „in dem Weiblichen durch das Männliche“ – ,die die Geschlechter in ihrem Verhältnis zueinander hierarchisch codiert. So daß der Gehorsam gegen die Götter in dem Maß, wie das Begehren sich innerhalb von Herrschaft und Unterwerfung organisiert, nicht trotz, sondern aufgrund des Begehrens garantiert ist.

Das heißt, die drei Geschlechter werden nicht nur in Hälften und diese nicht nur in Fortpflanzung und Begehren gespalten, sondern auch dieses Begehren wird noch einmal unterteilt. Hier wird es vermittels der Schamteile – zwecks Nutzen – in Fortpflanzung übersetzt. Dort wird es als Lust von eben dieser abgetrennt und der zwecklosen Verschwendung zugeschlagen. In dem Maß, wie sie als Frevel gilt, wird durch ihn – bei Drohung weiterer Teilung – die neue Ordnung aufrechterhalten. Denn – so ein weiterer Kommentar des Aristophanes – „es steht ... zu besorgen, wenn wir uns nicht sittsam betragen gegen die Götter, daß wir noch einmal zerspalten werden und so herumgehen müssen wie die auf Grabsteinen Ausgeschnittenen, die mitten durch die Nase gespalten sind, und daß wir dann werden wie die geteilten Würfel, von denen die andere Hälfte der andere hat.“¹¹ Das Teilstück des geteilten Würfels ist nicht mehr zu bestimmen, da es vom jeweils größeren Würfel abhängt.

Die Lektion

An sich könnte Aristophanes' Geschichte – wie sie von Platon im *Symposion* dargestellt wird – immer stattfinden. Denn stets ist ein ehemaliger in einem jetzigen Zustand enthalten, der – durch einen epochalen Einschnitt provoziert – eine Reorganisierung der Macht konstituiert, in die diejenige des Geschlechterverhältnisses eingeschlossen ist. Insofern sich Aristophanes' Geschichte auf eben eine solche fundamentale Reorganisierung des Geschlechterverhältnisses bezieht, kann man sich fragen, ob nicht im mythischen Zitat des Titanenkampfes ein historischer Umsturz angesprochen wird, der für das Geschlechterverhältnis heute von Bedeutung ist, insofern es sich seinerseits mit einem „Umsturz“ zu konfrontieren hat: aufgrund der Möglichkeiten der Gen- und Reproduktionstechnologie.

Es scheint, als ob zwischen fünftem und viertem Jahrhundert vor Christus die Frage nach der Reorganisierung des Geschlechterverhältnisses in aller Munde gewesen sei. Jedenfalls führt Aristophanes in seine Komödie *Die Wolken* eine Szene ein,¹² in der Sokrates – ein Zeitgenosse Aristophanes', während Platon fast eine Generation jünger als beide ist¹³ – in der Sokrates seinem Schüler Strepsiades eine Lektion darin erteilt, wie nach neuester Definition Männliches und Weibliches zu benennen und folglich zu unterscheiden ist.

Sokrates: „Vierfüß'ge Tiere nenne mir, die männlich!“ Strepsiades zählt Esel, Widder, Stier „und Bock und Hund und Spatz“ auf. Sokrates unterbricht: „Siehst du? so geht's: das Weibchen nennst du Spatz, und dann das Männchen wieder ebenso.“ Strepsiades: „Und dann?“ Er begreift die Unterbrechung nicht. Sokrates: „Bedenk nur einmal, Spatz und – Spatz!“ Strepsiades: „Wahr beim Poseidon!“ Er hat das Weibliche zusammen mit dem Männlichen genannt. Gelehrig fragt er: „Nun, wie muß ich sagen?“ Sokrates: „Spatz heißt das Männchen, Spätzin heißt das Weibchen.“ Strepsiades: „Hm, Spätzin also! Bei der Luft, recht hübsch!“ Allerdings befürchtet er, daß das Luftige dieser Lehre nun in den Wert eines Backtrogs, voll mit Mehl, umzurechnen ist. Doch Sokrates scheint vom Wert seiner Lehre als solcher auszugehen, da er Strepsiades zum zweiten Mal unterbricht: „Der Backtrog sagst du, männlich? Das muß ja weiblich enden!“ Hat er, Strepsiades, zum zweiten Mal Weibliches zusammen mit Männlichem genannt? Bereit zu weiterer Belehrung, fragt er Sokrates: „Wie muß ich sagen?“ Sokrates: „Wie? Backtrögin!“ Hinzufügend, dies sei „das einzig Richt'ge“, wird der dritte Lernschritt eingeführt:

„Nun ist's noch nötig, daß von Eigennamen du lernst, was männlich und was weiblich ist.“ Strepsiades: „Was weiblich ist, das kenn ich gut.“ Und in der Tat, es scheint hinsichtlich des Weiblichen – oder

seiner Endung – keine Schwierigkeit zu geben, als Strepsiades „Lysilla, Philinna“ und andere aufzählt. Ungeklärt dagegen zeigt sich, was – von seiner Endung her – als männlich gelten kann. Jedenfalls wird Strepsiades von Sokrates zum dritten Mal unterbrochen, als er die Männernamen „Philoxenos, Milesias, Amynias“ nennt. „Dummkopf! Die ... sind nichts weniger als männlich! ... wie sagst du denn, wenn du Amynias begrüßt?“ Strepsiades: „Amynia, grüß dich Gott, Amynia!“ Sokrates: „Nun sieh: Amynia sagst du, als wär er ein Weib!“ Strepsiades hat zum dritten Mal Weibliches und Männliches zusammen genannt, obwohl er Männliches und nichts sonst benennen sollte. Zwar kann er sich damit verteidigen, daß im Falle von Amynias Sokrates nur lehrt, „was jeder weiß“. Doch nicht um das Augenscheinliche, nicht um das Physische, sondern um das Metaphysische geht es. Um das, was in den „Wolken“ verborgen ist.

Auf das „Faulbett“ zeigend, befiehlt Sokrates: „Da setz dich hin! ... Denk deinen Handel philosophisch durch!“ Obwohl Strepsiades bitet, er könne „die Sach am Boden auch durchdenken“, bleibt Sokrates dabei: „Nein, s'geht nicht anders!“ Es muß das Faulbett sein. Strepsiades: „Weh und Jammer! So muß ich heut der Wanzen Opfer werden?!“ Während er – auf dem Faulbett sitzend – metaphysisch über sich selbst hinauszudenken hat, zieht seine Physis ihn hinunter: „Au au au, au au au!“ Die Wanzen „zwacken das Fleisch an den Rippen mir ab ... sie zwicken ... die Hoden ... sie bohren sich ein in den Steiß – und hinab muß ich ins Grab!“ Sokrates, auf Strepsiades zugehend, fragt: „He ... spekulierst du?“¹⁴

Bezieht man ein, daß die Komödie ein Ereignis für Tausende war, dann ist die Popularität der Frage nach der Reorganisierung des Geschlechterverhältnisses im fünften und vierten Jahrhundert vor Christus einzuschätzen. Folgt man Erna Leskys Arbeit über die Zeugungstheorien der Antike,¹⁵ oder auch Kurt Blerschs Untersuchung zum Sexus in der griechischen Philosophie,¹⁶ dann ist diese Frage bereits im sechsten Jahrhundert virulent. Alkmaion von Kroton scheint der erste gewesen zu sein, der über „Wesen und Ursprung des Zeugungstoffes“ unter dem Aspekt spekuliert, wie sich das Männliche zum Weiblichen unter der Voraussetzung verhält, daß dieser Zeugungstoff unstofflich, daß sein Wesen oder Ursprung kein physischer, sondern ein metaphysischer ist. Nimmt man weitere zeugungstheoretische Versionen hinzu,¹⁷ die ab dem sechsten Jahrhundert zu verzeichnen sind, dann ist offensichtlich nicht nur Alkmaions Antwort auf die Frage nach der Reorganisierung des Geschlechterverhältnisses dahingehend ausgefallen, daß das Männliche mit der Zeugungskraft eines unstofflichen Prinzips begabt und darum durch Vollkommenheit ausgezeichnet ist. Denn das Weibliche wird ebenso übereinstimmend als

das Unvollkommene aufgefaßt: an den Stoff gebunden, verfügt es über keinerlei Zeugungskraft.

Angesichts dieser Unterscheidung der Geschlechter leuchtet es ein, daß es unzulässig ist – wie Strepsiades – Männliches und Weibliches zusammen zu nennen. Es leuchtet ein, daß Strepsiades zur Strafe dafür, daß er die Endungen von Männlichem und Weiblichem nicht zu benennen imstande ist, auf dem Faulbett sitzend über das Unstoffliche des männlichen Zeugungsprinzips zu spekulieren hat – während er zum Stoff der Wanzen wird.

Die Doppelgeburt

Warum aber stellt sich ab dem sechsten Jahrhundert vor Christus die Frage nach der Reorganisierung des Geschlechterverhältnisses? Wogegen konstituiert sich der metaphysische Diskurs der verschiedenen zeugungstheoretischen Versionen, die das Aristotelische System etwa zwei Jahrhunderte später zu einem Abschluß bringen wird,¹⁸ der seine strukturelle Gültigkeit hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses noch heute behauptet; während er innerhalb der Wissensgeschichte von der Zeugung erst im neunzehnten Jahrhundert außer kraft gesetzt wird?

Folgt man Aristophanes, der in den „*Wolken*“ die Metaphysik parodiert, weil sie sich gegen die Götterwelt weiterhin göttlicher Mittel bedient, obwohl sie das Ende derselben verkündet,¹⁹ dann ist die zeugungstheoretische Reorganisierung des Geschlechterverhältnisses in den Kontext einer Ablösung von der antiken Religion zu stellen. Das heißt, in den eines epochalen Einschnitts, wie ihn Aristophanes nicht nur in seiner Geschichte, sondern auch in den „*Wolken*“ thematisiert, indem er hier zwei Verteidiger der alten und der neuen Ordnung in einer zentralen Szene sich gegenüber treten läßt.²⁰

Zweifelsohne ist diese Ablösung darin begründet, daß sich die antike Religion in einer Krise und Umstrukturierung befindet, wie sie nicht zuletzt von Hesiod – hundert Jahre bevor Alkmaion die Frage nach Wesen und Ursprung des Zeugungsstoffes stellt – im Mythos vom Titanenkampf festgeschrieben wird: in der „*Theogonie*“, die im siebten Jahrhundert vor Christus entsteht.²¹ Doch wie wäre diese Krise und Umstrukturierung auf das Geschlechterverhältnis zu beziehen? Könnte es sein, daß bereits die antike Religion auf ein unstoffliches, männliches Zeugungsprinzip abzielt, doch ohne daß es ihr – aufgrund ihrer kultisch-mythischen Organisation – in rein spekulativer Form gelingt? An Kult und Mythos gebunden, hat sie zwar die Möglichkeit der Spekulation in dem Sinn, daß sie eine von beiden unabhängige Theologie konzipiert. Doch nur, wenn diese gleichzeitig auf Kult und

Mythos basiert, ist die alte Ordnung in die Konzeption der neuen Ordnung zu integrieren.

Die Lösung, die für dieses Problem im Mythos vom Titanenkampf festgeschrieben wird, ist die, daß im Pantheon zwei „Welten“ auseinandertreten: eine untere Welt, die sich weiterhin um Kult und Mythos zentriert. Und eine obere Welt, die davon unabhängig ist. Wie grundlegend die obere Welt dennoch mit der unteren verbunden ist, wird von Hesiod gleichfalls in der „Theogonie“ demonstriert: im Mythos vom sogenannten Opferbetrug, dessen Anfang in Analogie zum Titanenkampf zu lesen ist, nur daß Hesiod – wie nach ihm Aristophanes – hier den Kampf als Teilung interpretiert; als Teilung zwischen Göttern und Menschen.²² Nur unter dieser Bedingung von Kontinuität und Bruch zwischen einer alten und einer neuen Ordnung ist Hesiods Mythos zu verstehen, der jedoch lediglich unter dem Aspekt des Opfers erwähnt werden soll. Weil dieses Opfer erhellt, wogegen sich die metaphysische Frage von Alkmaion und anderen nach einem unstofflichen Zeugungsstoff konstituiert. Denn dieses Opfer ist der physische Zeugungsstoff schlechthin: der Zeugungsstoff der Theogonie.

Aus Hesiods Mythos geht hervor, daß dieses Opfer ein weibliches ist. Seine Repräsentantin ist Pandora, die „Allesgeberin“, die vom Zeus der unteren Welt, legitimiert durch den Zeus der oberen Welt, erschaffen und – nicht erschaffen wird. Sie ist in dem Maß „Trug“,²³ wie sie aus der Perspektive der unteren, an Kult und Mythos gebundenen Welt, noch Allesgeberin ist, während sie aus der Perspektive der oberen, der theologisch konzipierten Welt, nichts mehr gibt. Weshalb dieses Opfer zugleich gebracht und – geleugnet wird.²⁴

Wie sehr sich die antike Religion mit ihrer Paradoxie der Opferabhängigkeit und Opferunabhängigkeit auseinandersetzt, wie sehr sie sich in ihrer Krise bemüht, ihre Theogonie auf eine Theologie hin umzustrukturieren, dies läßt sich an einem dritten Mythos verdeutlichen, der für Dionysos verbindlich ist.²⁵ Folgt man der Forschung, dann wird die „Religion“ des Dionysos zwischen siebtem und sechstem Jahrhundert eingeführt.²⁶ Doch statt von der Einführung einer „Religion“ in die Religion zu sprechen, wäre es richtiger, das Neue an Dionysos darauf zu beziehen, daß mittels seiner Position – einer Zeus-Position, die untere und obere Welt verbindet – die alte in die neue Ordnung, die Theogonie in die Theologie integriert werden soll.

Eben darum ist Dionysos „doppelt geboren“: „aus der Mutter“ und „ohne Mutter“. Er ist opferabhängig und opferunabhängig, was der Mythos so erzählt: während seine Mutter (Semele, eine Pandora-Position) verbrennt, wird er von Zeus (dem oberen Zeus) aus den Flam-

men gerettet und in seinen Schenkel (oder Phallus) eingenäht; aus ihm wird er ein zweites Mal „geboren“ – ohne Mutter.²⁷

Dionysos' doppelte „Geburt“ entspricht ganz Hesiods Mythos vom sogenannten Opferbetrug, in dem die Allesgeberin geopfert und zugleich gezeugt wird. Weil sie nichts mehr gibt, soweit Dionysos ohne Mutter „geboren“ und also der ihn zeugende Zeus ein sich-selbst-„gebärender“ ist. Als theologischer Zeugungsstoff ist sie abgedankt; als theogonischer nicht. Weshalb der theogonisch verbindliche Opfer-Logos des Gebärens noch immer das Paradigma für den sich selbst zeugenden Zeus abgibt. Doch so, daß er sich in einen Theo-Logos der Selbstgeburt transformiert.

Es leuchtet ein, daß die Metaphysik mit ihrer Ausgangsfrage nach einem vom Weiblichen unabhängigen Zeugungsstoff aus dieser religiösen Inkonsequenz die Konsequenzen zieht, indem sie das weibliche Opfer radikal verwirft. Während es für die antike Religion – obwohl theologisch entwertet – theogonisch noch immer den Zeugungsstoff schlechthin darstellt, aus dem das Männliche nie unabhängig vom Weiblichen hervorgebracht wird. Eben darum wird dieses Opfer in Kult und Mythos als „Totenhochzeit“ codiert: die Hesiodsche Pandora wird als Braut für einen Toten geschmückt, mit dem sie – verbrennend – verschmelzen wird.²⁸

Es ist eben diese Verschmelzung, die Aristophanes paraphrasiert, wenn er Hephästos mit seinen Werkzeugen vor die Liebenden hintreten läßt mit der Frage: „Begehrt ihr etwa dieses, soviel als möglich zusammenzusein ... so will ich euch zusammenschmelzen ... so daß ihr statt zweier einer seid und ... gestorben, auch ein Toter seid.“²⁹ Obwohl Aristophanes diese Verschmelzung oder dieses Begehren, aus zweien einer zu werden, auf jenes dritte, verschwundene Geschlecht bezieht, steht dessen übriggebliebener Name – Hermaphroditos – ebenso mit dieser „Totenhochzeit“ in Zusammenhang. Da er das Mannweibliche von Eros und Aphrodite, dem Toten-Hochzeitspaar schlechthin, symbolisiert. Wobei Eros unter dem Aspekt der Herme oder des Phallus mit Aphrodite so weitgehend verschmolzen ist, daß er als Attribut am Weiblichen erscheint.

Die Lösung

Geht man davon aus, daß sowohl die Religion wie die Metaphysik hinsichtlich der Reorganisierung des Geschlechterverhältnisses das gleiche umfassende Problem zu lösen hatten – die Ablösung vom weiblichen Opfer – dann ist folgendes festzuhalten: die antike Religion bleibt theogonisch dem Opfer-Logos des Gebärens verhaftet,

den sie gleichzeitig in einen Theo-Logos der Selbstgeburt transformiert. Während von seiten der Metaphysik der weibliche Zeugungsstoff konsequent verworfen wird. Stattdessen initiiert sie ein unstoffliches, männliches Zeugungsprinzip, das sich ausschließlich begrifflich definiert.

Wenige Jahrzehnte, bevor Aristophanes in seiner Komödie *Die Wolken* diese rein begriffliche Reorganisation des Geschlechterverhältnisses dem Gelächter preisgibt, wird eben diese von Aischylos in den *Eumeniden* zwecks Lösung jenes tragischen Konflikts eingeführt,³⁰ der sich in der religiösen Paradoxie von Opferabhängigkeit und Opferunabhängigkeit verbirgt. Denn das Mythologem des Dionysos – „aus der Mutter“ und „ohne Mutter“ geboren – trifft strukturell ebenso auf Orestes zu, die Hauptfigur in den *Eumeniden*. Insofern er jedoch vom „Muttermord“ – der theonisch das weibliche Opfer impliziert – von Apollon freigesprochen wird, geschieht dies nicht nur, weil das Opfer theologisch abgedankt ist. Sondern dieser Freispruch wird außerdem explizit begrifflich oder zeugungstheoretisch formuliert: „Nicht (ist) die Mutter ihres Kindes Zeugin“, so Apollon zu Orestes, „es zeugt der Vater ... sie bewahrt das Pfand ... denn Vater kann man ohne Mutter sein.“³¹

Indem dieser Freispruch – dessen metaphysische Prämisse das von Alkmaion und anderen formulierte unstoffliche, männliche Zeugungsprinzip ist – zur Lösung jenes tragischen Konflikts eingeführt wird, wird dieser zugleich negiert und rationalisiert. Denn in dem Maß, wie der Opfer-Logos des Gebärens verworfen wird, transzendiert sich der Theo-Logos der Selbstgeburt hin auf einen Techno-Logos des Erzeugens, für den die Mutter nur noch Leihmutter ist: Aufbewahrung für ein „Pfand“, an dem sie keinen Anteil hat. Da mit dem Opfer-Logos des Gebärens in erster Linie die weibliche Zeugungsfähigkeit verworfen wird. Und zwar in dem Maß, wie ein Wechsel des Zeugungsparadigmas stattfindet, wie an ihrer Stelle sich ein unstoffliches, männliches Zeugungsprinzip etabliert.

Die Verwerfung der weiblichen Zeugungsfähigkeit ist der Preis, der für die Ablösung vom Opfer zu zahlen ist. An die Stelle des physischen Todes tritt die weibliche Zeugungsunfähigkeit, obwohl die begrifflich totgesagte Zeugungsfähigkeit nichts desto trotz die ungesagte Voraussetzung jenes Techno-Logos des Erzeugens bleibt. Doch nicht nur im Sinne dessen, daß die Mutter der Theogonie zur Leihmutter eines metaphysischen, männlichen Prinzips wird, verweist die begriffliche Reorganisation des Geschlechterverhältnisses auf die Biotechnologie heute, mit der die Ersetzung der Leihmutter durch die Ektogenese oder „künstliche Gebärmutter“ in Aussicht steht. Son-

dern es kann zu dieser wissenschaftlichen Perspektive, die sich aus der Negierung und Rationalisierung jenes tragischen Konflikts ergibt, außerdem eine Euripides-Stelle aus dem *Hippolytos* angeführt werden, die sich ergänzend verhält.³²

Sein gleichnamiger Held ruft dort den sich selbst erzeugenden Vater an – der, wie bei Aischylos und Aristophanes, auch bei Euripides von Zeus repräsentiert wird, insofern sich die Metaphysik mit göttlichen Mitteln durchsetzt – ; Hippolytos ruft ihn an, wenn es sein Wille sei, daß Menschenart sich mehrt, „ganz ohne Weiber müßte dies geschehen ... in deinen Tempeln müßte man um Geld der Kinder Samen kaufen.“³³ Auch diese Konsequenz daraus, daß die Mutter nicht ihres Kindes Zeugin ist, ist inzwischen mittels tiefgefrorener Embryos und ihres beliebigen – soweit finanziell gedeckten – Transfers realisiert. Soweit der Techno-Logos des Erzeugens sich jedoch geschichtlich in einen Reproduktionstechno-Logos transformierte, der die Fortpflanzung in vitro simuliert, ist die Leihmutter noch einmal reduziert: sie ist nur mehr „fötales Umfeld“ für die Rückverpflanzung eines Lebens, das bereits zwischen siebtem und viertem Jahrhundert vor Christus vom Begriff her nicht mehr in ihr entsteht, während es heute per reproduktionstechnologischem Zugriff aus ihr herausgenommen ist.

Das System

Daß es der Wille des durch Zeus repräsentierten, sich selbst erzeugenden Vaters war, daß Menschenart sich mehrt – daß es der Wille der Macht noch heute ist, insofern der Staat gegenwärtig insbesondere als „Lebensschützer“ auftritt – weder an jenem noch an den daraus sich ergebenden historischen Perspektiven läßt Aristophanes in seiner Geschichte einen Zweifel. Dabei macht er deutlich, daß diese Vermehrung gegen eine Ökonomie der Vernichtung im Sinne von Verschwendung gerichtet ist – eine Ökonomie, der sowohl das Opfer wie die „Ausgelassenheit“ angehört. Gleichzeitig demonstriert er, wie Zeus – und zwar „mit Mühe“,³⁴ das heißt mittels eines dialektischen, unter metaphysischen Prämissen gewonnenen Wissens, wie Aristophanes es in den *Wolken* parodiert³⁵ – er demonstriert, wie Zeus stattdessen eine Lebensproduktion oder Gattungserhaltung unter dem Aspekt der Ökonomie des Nutzens einführt.

Innerhalb dieser Ökonomie ist die Vermehrung der Menschenart mit ihrer Schwächung oder Teilung verbunden, die umgekehrt zur Stärkung der Macht beiträgt. Diese Schwächung impliziert bereits bei Aristophanes nicht nur die Spaltung der Geschlechter in Hälften, nicht nur ihre Aufteilung in Fortpflanzung und Begehren, sondern sie

schließt auch eine Unterteilung dieses Begehrens ein. Einerseits wird es – vermittelt der Schamteile – auf den Gehorsam gegen die Götter zwecks Lebensproduktion oder Gattungserhaltung verpflichtet, die mit der Vermehrung von Nutzen oder einer Fortpflanzung identisch ist, die als Modell für „Fortschritt“ gelten kann. Andererseits aber heißt diese Gehorsampflicht oder Züchtigung des Begehrens, daß es – soweit es dennoch Ausgelassenheit ist – mit Frevel gleichgesetzt wird, der die Drohung weiterer Teilung bis hin zum geteilten Würfel impliziert. Teilung und Züchtigung oder Vermehrung und Zucht entsprechen sich in dem Maß, wie die Lust, „über dem Begehren zusammenzuwachsen“, die äußerste Zuchtlosigkeit ist.

Dreh- und Angelpunkt dafür, daß diese Reorganisierung der Macht und des Geschlechterverhältnisses gelingt – eine Reorganisierung, die gegenüber der Ökonomie der Vernichtung im Sinne von Verschwendung einen epochalen „Einschnitt“ darstellt – Dreh- und Angelpunkt ist in Aristophanes' Geschichte der Augenblick, in dem Zeus den Geschlechter-Hälften die Schamteile nach vorne verlegt. Dieser Augenblick kommt mit der Zeugungsformel – „in dem Weiblichen durch das Männliche“ – zur Deckung, die ihrerseits auf die von Apollon in Aischylos' *Eumeniden* ausgesprochene Formel zu beziehen ist, mit der Orestes freigesprochen wird. Denn „in dem Weiblichen“ heißt, es ist Stoff und sonst nichts: weshalb die Mutter nicht ihres Kindes Zeugerin ist. Während „durch das Männliche“ auf den ohne Mutter zeugenden und also sich selbst erzeugenden Vater verweist, der stoffunabhängig, der ausschließlich begrifflich zu definieren ist.

Das Aristotelische System der „Zeugung der Geschöpfe“, das die zeugungstheoretischen Versionen ab dem sechsten Jahrhundert vor Christus zu einem bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein geltenden Abschluß bringt, während es hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses noch heute strukturell wirksam ist – das Aristotelische System setzt an eben dieser Zeugungsformel an. Denn „begrifflich ist das Männchen dasjenige, das ... den Samen in ein anderes Wesen senkt, das Weibchen das, das ihn in sich selber senkt.“³⁶ Metaphysisch ist dieser Zeugungsformel vorausgesetzt, daß „das Männchen als Ursprung der Bewegung, das Weibchen als Ursprung des Stoffes“ gilt.³⁷ Das Männliche tritt dem Weiblichen wie Geist und Materie, wie das Vollkommene dem Unvollkommenen gegenüber.

Ihre „Begründung“ hat diese fundamentale Einteilung „im Sinne des Wertes oder Besseren von oben her (aus dem All). Die Dinge sind nämlich teils ewig und göttlich, teils können sie sein und nicht sein.“³⁸ Das vom Männlichen repräsentierte „Edle und Göttliche ist immer ...

die Ursache des Besseren“. Das vom Weiblichen repräsentierte „Vergängliche hat die Möglichkeit, „sowohl am Geringeren als auch am Besseren (teilzunehmen).“³⁹ Allerdings ist das Männliche nur dort die Ursache des Besseren, „wo dies möglich ist“. Da das Männliche seinerseits in Bewegungs- und Stoffursprung gespalten ist; eine Spaltung, zu der sich die des Weiblichen – das der Möglichkeit nach am Geringeren als auch am Besseren teilnehmen kann – analog verhält. Denn am Besseren nimmt es durch das Männliche teil, am Geringeren aber: weil es Weibchen ist. Denn „ranghöher und göttlicher ist der Bewegungsursprung, der als männlich in allem Werdenden liegt, während der Stoff das Weibliche ist.“⁴⁰

Verbindet man diese Einteilung in Ewig-Vergänglich, Ranghöher-Rangniedriger, Besser-Geringer, Wert-Unwert usw. mit der Teilung, die in Aristophanes' Geschichte vorgegeben ist; nimmt man hinzu, daß diese Teilung und Einteilung nie nur objektiv, sondern stets auch als Grenze, Spaltung und Abspaltung in den Geschlechter-Hälften selbst vorhanden ist; geht man weiter davon aus, daß sie als Schwächung für die Stärkung der Macht und ihren Willen, daß Menschenart sich mehrt, fungieren – dann leuchtet ein, daß nach Aristoteles „die Zeugung der Zweck des Unterschiedes von Männlich und Weiblich in den Dingen ist.“⁴¹ Das heißt, umgekehrt: daß die Unterscheidung von Männlichem und Weiblichem an sich zwecklos ist. Außer sie wird dem Zweck der Zeugung, der Gattungserhaltung oder Lebensproduktion unterstellt.

Daß diese Lebensproduktion als geschichtliches Projekt – das in den nächsten Jahrzehnten biotechnologisch realisiert werden wird – sich zwischen siebtem und viertem Jahrhundert vor Christus im Sinne eines epochalen Einschnitts etabliert, dies erzählt Aristophanes. Doch er erzählt es, indem er an der Zwecklosigkeit des Unterschiedes von Männlichem und Weiblichem festhält, an ihrem Begehren, zusammenzuwachsen und aus zweien einer zu werden: ein Begehren, das jeder Fortpflanzung entgegengesetzt ist. Dagegen sind im Aristotelischen System der „Zeugung der Geschöpfe“ Männliches und Weibliches ausschließlich dem Begehren nach Fortpflanzung unterstellt, deren Zweck ihre Unterscheidung, ihr Herrschafts- und Unterwerfungsverhältnis ist, das – in dem Weiblichen, durch das Männliche – zeugend zu erzeugen ist. So, daß hier auch die Einleitungshypothese der *Politik* zitiert werden kann, die sagt: „Als Erstes ist es notwendig, daß sich jene Wesen verbinden, die ohne einander nicht bestehen können, einerseits das Weibliche und das Männliche der Fortpflanzung wegen.“⁴²

Die Arbeit

In dem Maß, wie diese Fortpflanzung oder dieses Zeugen als Erzeugen funktioniert, ist in seinen Techno-Logos der Teleo-Logos einer Ökonomie des Nutzens einprogrammiert, der dieses Erzeugen als Arbeit definiert, als Wirkung und Leistung. Weil nun aber Männliches und Weibliches „durch gewisse Wirkung und Leistung bestimmt sind, für jede Leistung aber Werkzeuge erfordert werden und Werkzeuge für die Wirkung Körperteile sind, so müssen gewisse Glieder der Zeugung und Paarung dienen, und diese müssen in ihrem Unterschied gerade die sein, nach denen Weibchen und Männchen sich unterscheiden werden.“⁴³ Weibchen und Männchen sind durch diese speziellen Glieder oder spezialisierten Werkzeuge – pars pro toto – determiniert. Denn wenn man auch – so Aristoteles – vom ganzen Geschöpf sagt, es sei weiblich oder männlich, „so ist es doch nicht in jedem seiner Glieder Weibchen oder Männchen, sondern nur in Bezug auf eine bestimmte Wirkung und ein bestimmtes Glied.“⁴⁴

Analog dem werden Männliches und Weibliches von Sokrates in Aristophanes' *Wolken* entsprechend ihren Endungen bestimmt. Diese Endungen oder Glieder sind „bei den Weibchen die sogenannte Gebärmutter, beim Männchen die Hoden und das Glied.“⁴⁵ Weil die Endung der Weibchen nur eine „sogenannte“ ist, werden sie nur im Plural genannt; während das Männchen sich im Singular manifestiert. Dem entspricht, daß seine physisch benannte Endung – die Hoden und das Glied – zugleich den metaphysischen Anfang repräsentiert: das unstoffliche, männliche Zeugungsprinzip, das im stofflichen Samen als Begriff oder Form wirksam ist. Denn der stoffliche Samen ist an sich nichts. Erst die Form macht ihn zu einer „Gestalt, die schöpferisch ist.“⁴⁶ Nicht, weil sie „körperlich die Quelle der Entwicklung ist“, sondern weil sie „einen Anstoß zur Entwicklung in sich enthält.“⁴⁷

Allerdings kann „das daraus sich Entwickelnde einzig so eine Einheit werden, wie aus dem Schreiner und dem Holz ein Bett wird“⁴⁸: also, keine Einheit. Denn die fundamentale Einteilung in Bewegungs- und Stoffursprung, die alle weiteren Teilungen der Geschlechter-Hälften bedingt, setzt sich in dem Maß fort, wie der Zweck des Techno-Logos der Lebensproduktion der Unterschied von Männlichem und Weiblichem in den Dingen ist. Eben darum ist „überall, wo und wie weit es möglich ist, vom Männlichen das Weibliche getrennt.“⁴⁹ In diesem Sinn bildet die den Stoff bewegende Form „keinen Bestandteil der werdenden Frucht, so wenig wie vom Zimmermann etwas in das Holz eingeht oder ein Teil der Kunst in das werdende Erzeugnis; vielmehr

geht nur Gestalt und Art von ihm aus infolge der Bewegung, die im Stoff davon entsteht.“⁵⁰

Denn „die Gestalt ... und ihr Wissen“ – „die Gedanken, Ideen, Begriffe, die uns Dialektik verleihen und Logik dazu und ... Übertölpelung“, so Aristophanes in den *Wolken*⁵¹ – die Gestalt und ihr Wissen „bewegen die Hände oder sonst ein Glied in einer ganz bestimmten Bewegungsart, nach der sich dann das richtet, was entstehen soll. Ist die Bewegung dieselbe, ist auch das Erzeugnis dasselbe“,⁵² wenn der Stoff sich entsprechend diesem Wissen bewegt.

Damit Bewegung und Erzeugnis dasselbe sind, müssen Männliches und Weibliches „auch zueinander passen.“⁵³ Form und Stoff, Männliches und Weibliches verhalten sich relativ, obwohl sie gleichzeitig wie Bewegungs- und Stoffursprung sich absolut entgegengesetzt sind. Da „alles, was aus Samen sich entwickelt, aus Gegensätzlichem sich bilden muß“,⁵⁴ das sich gleichzeitig komplementär verhält. Das Männchen als solches ist das Tätige, das Weibchen als solches ist das Leidende. Nimmt „man also von beidem das Wesentliche, vom einen Tätigkeit ... vom anderen die Bereitschaft zu leiden“, dann „spielt sich alles so ab, wie es vernünftig ist: da das Männchen Gestalt und Bewegungsquelle, das Weibchen Körper und Stoff hergibt, so ist die Arbeit geteilt.“⁵⁵

Insofern es aber „gar nicht erforderlich ist, daß vom Männchen ein Teilchen sich ablöst“,⁵⁶ gilt, daß das noch Unteilbare – erst heute teilbar gewordene – dieser Arbeit Teil des Weibchens ist. Doch ohne daß es an dem Erzeugnis Anteil hat. Denn nicht ist die Mutter ihres Kindes Zeugin. Es zeugt das Männchen, sie bewahrt das Pfand. In diesem Sinne „legen Männchen und Weibchen das von ihnen stammende zusammen im weiblichen Körper an.“⁵⁷ Da – so Aristoteles' Schlußfolgerung, die sich aus der absoluten Entgegensetzung von Bewegungs- und Stoffursprung ergibt – „jede Entwicklung, wo immer eine solche sich vollzieht, im Weibchen stattfindet und ... nie in das Männchen verlegt werden kann.“⁵⁸ Nicht obwohl, sondern weil dieses Männchen ein sich selbst erzeugendes ist.

In dem Maß jedoch, wie der Techno-Logos des Erzeugens sich gegen die weibliche Zeugungsfähigkeit konstituiert, die zusammen mit dem Opfer-Logos des Gebärens verworfen wird; in dem Maß, wie dieser Techno-Logos auf der Zeugungsunfähigkeit des Weiblichen oder auf einem Stoff basiert, der sich – bis hin zu seiner Transformation in einen Reproduktionstechno-Logos – entsprechend seinem jeweiligen Wissensstand bewegt; in dem Maß ist diese immer im Weibchen stattfindende Entwicklung inzwischen aus ihm herausgenommen und ins Reagenzglas verlegt: per In-Vitro-Fertilisation.

Die Grenze, die die Aristotelische Metaphysik zwischen Bewegungs- und Stoffursprung etabliert – diese Grenze einer immer im Weibchen stattfindenden Entwicklung – diese Grenze wird zur Bedingung dafür, daß sie überschritten wird bis hin zum Punkt, wo die technische Ersetzung des Weibchens ansteht. Weil diese Grenze nicht nur die absolute Entgegensetzung von Männlichem und Weiblichem repräsentiert, sondern auch ihre Komplementarität, die auf einer Spaltung des Weiblichen basiert, mittels derer die weibliche Zeugungsfähigkeit – unter der Prämisse ihrer Zeugungsunfähigkeit – permanent angeeignet und verworfen wird. Sie ist der aus- und eingeschlossene „Rest“, von dem heute nur mehr das „Restrisiko“ des fötalen Umfeldes übrig ist.

Der Rest

Wenn aber die Verwerfung und Aneignung dieses Restes entsprechend der „Übertölpelung“ durch eine dialektische Logik – mittels Aus- und Einschluss – funktioniert, dann bleibt die Entstehung eines Weibchens unerklärlich. Aristoteles, der sich diese Frage stellt, beantwortet sie dahingehend, daß das Weibchen einerseits – unter dem Aspekt des Einschlusses – ein „verkrüppeltes Männchen“ ist.⁵⁹ Als solches kann es den Verschnittenen gleichgesetzt werden, deren „Zeugungswerkzeug verdorben ist.“ So daß „die ganze Gestalt in Mitleidenschaft gezogen ist“ und weiblichen Ausdruck bekommt.⁶⁰ Andererseits aber – unter dem Aspekt des Ausschlusses – ist das Weibchen ein entartetes Männchen. Weil der Anfang der Entartung immer dann gegeben ist, „wenn etwas Weibchen wird, statt Männchen.“⁶¹

Dabei liegt „der Grund für die Entartung der Bewegungen (des Männchens) darin, daß alles Wirkende auch etwas erleidet von dem, woran es wirkt, so wird das Messer stumpf durch das, was es schneidet ... was stößt, erleidet einen Rückstoß, was reibt, wird selbst gerieben.“⁶² Der Stoffursprung oder die weibliche Zeugungsfähigkeit kommt ins Spiel, so daß „die Möglichkeit besteht, daß das Männliche nicht die Oberhand gewinnt.“⁶³ Wenn aber der sich selbst erzeugende Bewegungsursprung durch den Stoffursprung „überwältigt“ wird, dann „muß es eben zur Geburt von Weibchen kommen.“⁶⁴ Denn nur, wenn „der männliche Same (mit dem Stoff) ... fertig (wird) ... zwingt er ihn in die eigene Form.“⁶⁵ Zwingt er ihn nicht, schlägt er ins Gegenteil um: „das Gegenteil zum Männlichen aber ist das Weibliche“ – unter dem Aspekt seines Ausschlusses oder der absoluten Entgegensetzung; unter dem Aspekt seines Einschlusses oder der Komplementarität fügt Aristoteles hinzu: „und weiblich ist etwas aus Mangel.“⁶⁶

Offensichtlich ist das aus- und eingeschlossene Weibliche konstitutiv gespalten. Das heißt, es kommt gar nicht oder aber nur durch die männliche Form hindurch – als verkrüppeltes oder entartetes Männchen – zur Erscheinung. Daraus aber, daß das Weibliche einerseits nicht vorhanden, andererseits das Gegenteil des Männchens ist, ist hier die Verwerfung des Opfer-Logos des Gebärens abzulesen: dort die Eliminierung des Mannweiblichen. Diese Eliminierung ist nicht zuletzt daraus zu schließen, daß das Männliche eben dann entartet, wenn es sich mit dem Weiblichen verbindet. Außer das Weibliche wird überwältigt durch sein Gegenteil: durch den Bewegungsursprung, der den Stoffursprung negiert und rationalisiert.

Wie immer die Verwerfung des Opfer-Logos des Gebärens sich durch die Krise und Umstrukturierung der antiken Religion begründet, während die Eliminierung des Mannweiblichen aus den metaphysischen Prämissen der Reorganisation des Geschlechterverhältnisses ab dem sechsten Jahrhundert vor Christus zu erklären ist – dennoch besteht zwischen beidem eine Korrespondenz. Denn indem mit dem Opfer-Logos des Gebärens die weibliche Zeugungsfähigkeit verworfen wird, ist aus der Perspektive des sich selbst erzeugenden Männlichen eine Verbindung mit dem Weiblichen ausgeschlossen. Dabei funktioniert diese fundamentale Einteilung, aus der alle weiteren Teilungen resultieren, als Kampf: als Sieg oder Niederlage zwischen Geist und Materie, zwischen Form und Stoff, deren Repräsentanten die Geschlechter-Hälften innerhalb einer Lebensproduktion sind, deren Zweck der Unterschied zwischen Männlichem und Weiblichem in den Dingen ist.

Das heißt, die Verbindung zwischen Männlichem und Weiblichem ist mit ihrer Trennung identisch. Wobei die sie unterscheidende Grenze eben der Zweck ihrer Verbindung ist. Zeugend erzeugen sie diese Grenze mit, wie immer sie sich verschiebt, wie weit immer ihre Teilung auch fortgeschritten ist im Zuge dessen, daß der Bewegungsursprung – bis hin zum Eingriff in die Genstruktur – inzwischen dem Stoff immanent geworden ist. Die Spaltung des Stoffs – bis hin zur Zellkernspaltung – ist dabei konstitutiv geblieben.

Mit dieser Zellkernspaltung hat sich der Techno-Logos des Erzeugens in einen Reproduktionstechno-Logos transformiert. Doch um den Preis, daß die Ökonomie des Nutzens, die sich – ausgehend von dem epochalen Einschnitt zwischen siebtem und viertem Jahrhundert vor Christus – gegen die Ökonomie der Vernichtung im Sinne von Verschwendung konstituierte; daß die Ökonomie des Nutzens ihrerseits zu einer Ökonomie der Vernichtung geworden ist. Doch nicht im Sinne von Verschwendung, wie sie mit dem Opfer-Logos des Gebä-

rens verbunden ist. Sondern im Sinne der Verwertung eben jenes Restes, auf dem die Ökonomie des Nutzens – durch Verwertung des Opfer-Logos des Gebärens – basierte, insofern die damit verworfene, weibliche Zeugungsfähigkeit – als Rest – gleichzeitig durch den Techno-Logos des Erzeugens angeeignet wird.

Indem der Techno-Logos des Erzeugens sich in einen Reproduktionstechno-Logos transformierte, ist dieser Rest aufgebraucht. Zwar findet die Zeugung immer noch im Weiblichen durch das Männliche statt, doch daß sie immer dort stattzufinden habe – das ist durch die Ökonomie der Verwertung fundamental in Frage gestellt. Und zwar in dem Maß, wie sie mittels Gendiagnose, -kontrolle und -programmierung auf eine Effektivierung der Lebensproduktion abzielt.

Indem die Zeugung aus dem Weiblichen heraus- und ins Reagenzglas verlegt ist; indem sie, unabhängig vom Weiblichen und vom Männlichen, in vitro simuliert werden kann, steht dem epochalen „Einschnitt“ zwischen siebtem und viertem Jahrhundert vor Christus ein ebenso epochaler Einschnitt heute gegenüber. Er ist nicht zuletzt dadurch gekennzeichnet, daß der Opfer-Logos des Gebärens, der noch immer in jenem – nun verbrauchten – Rest enthalten war, reproduktionstechnologisch endgültig „aufgehoben“ ist.

Um den Preis, daß diese reproduktionstechnologische Lösung nicht nur die „Totenhochzeit“ und ihre Verschmelzung der Geschlechter durch Feuer zudeckt, die das Paradigma der Verschmelzung auch für die Geschlechter-Hälften in Aristophanes' Geschichte war; um den Preis, daß sie außerdem den tragischen Konflikt verdeckt, der mit Orestes' Freispruch vom „Muttermord“ verbunden ist; um den Preis, daß in dieser reproduktionstechnologischen Lösung auch der metaphysische Kampf zwischen Männlichem und Weiblichem verschwindet – um diesen Preis sind Männliches und Weibliches heute von ihrer Geschichte freigesetzt. Gleichzeitig ist sie – wie „göttliche Schnitte ins eigene Fleisch“ – wirksam bis hin zum Punkt, wo sich Aristophanes' Perspektive der geteilten Würfel, von denen die andere Hälfte die andere hat, realisiert. Insofern Männliches und Weibliches heute auf ihre Gen-„Bausteine“ zu reduzieren sind.

Ist nicht von hier aus die Frage nach dem dritten, dem mannweiblichen Geschlecht aufs Neue zu stellen, das der gegenwärtige epochale Einschnitt mehr denn je eliminiert? Folgt man Aristophanes, dann ist dieses dritte, mannweibliche Geschlecht noch immer in den jetzt vorhandenen Geschlechter-Hälften wirksam, da es „das gemeinschaftliche von diesen ... beiden war“.⁶⁷ Weiter reicht Aristophanes' Antwort allerdings nicht, da seine Geschichte es offen läßt, ob dieses dritte, mannweibliche Geschlecht durch die Teilung verschwunden, oder ob

es als Sehnsucht durch die Teilung entstanden ist. Infrage steht damit, ob sich das Begehren immer durch die Narbe der Herrschaft und die Wunde der Teilung zugleich konstituiert. Nicht, so könnte man Aristophanes interpretieren, wenn Eros – statt Apollon – den Schnitt des Zeus geheilt hätte: „Denn er ist der menschenfreundlichste unter den Göttern, da er der Menschen Beistand und Arzt ist in demjenigen, aus dessen Heilung die größte Glückseligkeit für das menschliche Geschlecht erwachsen würde.“⁶⁸

Anmerkungen

- 1 Platon, Sämtliche Werke Bd. 2, hg. v. W. F. Otto, E. Grassi u. a., in der Übers. v. Friedrich Schleiermacher, Hamburg 1957, 189c ff., S. 220 ff.
- 2 Alle Zitate ebd. 189e ff.
- 3 Alle Zitate ebd. 189e und 190a
- 4 Alle Zitate ebd. 190b und 190c
- 5 Alle Zitate ebd. 190d
- 6 Alle Zitate ebd. 190d und 190e
- 7 Alle Zitate ebd. 191b
- 8 Ebd. 191a
- 9 Ebd. 192e
- 10 Ebd. 191c
- 11 Ebd. 193b
- 12 Aristophanes, Sämtliche Komödien, hg. v. H.-J. Newiger, Neubearb. d. Übers. v. L. Seeger, München ²1980, S. 108 ff.; die genannte Szene S. 138 ff.
- 13 Aristophanes 455-385; Sokrates 470-399; Platon 427-347 (alle Daten v. Chr.)
- 14 Aristophanes, a. a. O., S. 139-141
- 15 Erna Lesky, Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihre Nachwirkung, Akad. Wiss. und Lit. Mainz, Abhdlg. Geistes- und Sozialwiss. Kl., Jg. 1950, Nr. 19, Wiesbaden 1951
- 16 Kurt Biersch, Wesen und Entstehung des Sexus im Denken der Antike, Tübinger Beiträge zur Altertumswiss. 29, Stuttgart/Berlin 1937
- 17 Vgl. Lesky, a. a. O.
- 18 Vgl. Aristoteles, Die Zeugung der Geschöpfe, hg. u. übers. v. Paul Gohlke, Paderborn 1959
- 19 Vgl. Aristophanes, Die Wolken, a. a. O., vor allem S. 120, S. 124, S. 128, S. 133, S. 146, S. 169 u. a. m.
- 20 Ebd., S. 147 ff.
- 21 Hesiod, Sämtliche Gedichte, hg. v. C. Andresen u.a., übers. v. Walter Marg, Darmstadt 1984, S. 61 ff. (= V. 600 ff.)

- 22 Ebd., S. 56 (V. 535 ff.)
- 23 Ebd., S. 58 (V. 570 ff.) und S. 59 (V. 585 ff.)
- 24 Ebd., vgl. S. 56f. (V. 535-560)
- 25 Vgl. Roschers Mythologisches Lexikon s. v. Dionysos
- 26 Ebd.
- 27 Vgl. Gerburg Treusch-Dieter, *Entheiligtes Opfer – Geheiligt Verbrechen. Zur Struktur des Mysteriums im Dionysoskult*, in: D. Kamper & Ch. Wulf (Hg.), *Das Heilige*, Frankfurt/M. 1987, S. 528-548
- 28 Ebd., dazu G. Treusch-Dieter, *Analyse des Demeter-Kore-Mythos. Zur Dramaturgie des bewilligten Raubes*, in: B. Schaeffer-Hegel & B. Wartmann (Hg.), *Mythos Frau*, Berlin 1984, S. 213-230; dies., *Das Märchen von Amor und Psyche*, in: D. Kamper & Ch. Wulf (Hg.), *Die erloschene Seele. Disziplin, Geschichte, Kunst, Mythos*, Berlin 1988, S. 345-383
- 29 Platon, a. a. O., 192e
- 30 Aischylos, *Sämtliche Tragödien*, übers. v. J. G. Droysen, München 1977, S. 199 ff.
- 31 Ebd., S. 220
- 32 Euripides, *Hippolytos*, übers. v. E. Buschor, Stuttgart 1981
- 33 Ebd., S. 30 (= V. 618 ff.)
- 34 Platon, a. a. O., 190c
- 35 Aristophanes, a. a. O., S. 124
- 36 Aristoteles, a. a. O., S. 23
- 37 Ebd., S. 22
- 38 Ebd., S. 71
- 39 Ebd.
- 40 Ebd.
- 41 Ebd., S. 72
- 42 Aristoteles, *Politik*, übers. v. O. Gigon, München³1978, 1252a (S. 47)
- 43 Aristoteles, *Zeugung der Geschöpfe*, a. a. O., S. 23
- 44 Ebd.
- 45 Ebd.
- 46 Ebd., S. 48
- 47 Ebd., S. 55
- 48 Ebd., S. 67
- 49 Ebd., S. 71
- 50 Ebd., S. 67
- 51 Aristophanes, a. a. O., S. 124
- 52 Aristoteles, a. a. O., S. 67
- 53 Ebd., S. 180

- 54 Ebd., S. 48
55 Ebd., S. 62
56 Ebd., S. 67
57 Ebd.
58 Ebd.
59 Ebd., S. 89
60 Ebd., S. 24
61 Ebd., S. 181
62 Ebd., S. 145
63 Ebd., S. 181
64 Ebd.
65 Ebd., S. 178
66 Ebd.
67 Platon, a. a. O., 189e
68 Ebd., 189d

Gernot Böhme

Der offene Leib

Eine Interpretation der Mikrokosmos-Makrokosmos-Beziehung bei Paracelsus

I.

Die Theorie von Mikrokosmos und Makrokosmos ist durch die neuzeitliche Wissenschaft gründlich diskreditiert worden. Seit Ende des 17. Jahrhunderts lebte sie entweder nur in kulturell marginalen Zonen fort, wie der Lehre Swedenborgs, oder in der Literatur, dem Bereich der Phantasie, der zu eben derselben Zeit ihre Relevanz für Erkenntnis genommen wurde.¹ Nur im Zeitalter der Romantik gab es eine Gegenbewegung und damit vorübergehend auch eine Wiederkehr des Mikrokosmos-Makrokosmos-Gedankens in der Wissenschaft. Wenn Analogien und Metaphern auch in der neuzeitlichen Wissenschaft eine wesentliche Rolle spielen, so muß wohl die Tendenz zur Entanthropomorphierung² in der neuzeitlichen Wissenschaft als eigentliche Ursache der Verdrängung der Mikrokosmos-Makrokosmos-Theorie gesehen werden. So jedenfalls sieht es A. Meyer in seiner Geschichte der Theorie von Mikrokosmos und Makrokosmos:³ sie sei im Kern die Lehre vom großen „Menschen“, vom Makanthropos. Zunächst habe der Mensch die Welt als seinesgleichen interpretiert und dann umgekehrt sich wiederum aus der so anthropomorph verstandenen Welt ausgelegt. Entsprechend verbindet sich mit gegenwärtigen Versuchen einer Rehabilitation des Anthropomorphismus im Naturverständnis ein erneutes Interesse an der Mikrokosmos-Makrokosmos-Theorie.⁴

Ob aber das Stichwort Anthropomorphismus die richtige Leitlinie zum Verständnis der Mikrokosmos-Makrokosmos-Theorie abgibt, muß vorerst bezweifelt werden. Unsere Ratlosigkeit angesichts von Darstellungen der Vision einer Hildegard von Bingen oder der Tableaus, die dem Werk von Anastasius Kirchner beigegeben sind, flüchtet sich nur zu leicht in die Unterstellung, es handele sich um vorwissenschaftliche Projektionen, um kindlichen Animismus oder um manieristische Spielereien. Die interessanteste Deutung der Mikrokosmos-Makrokosmos-Theorie der jüngeren Zeit findet sich bei Foucault.⁵ Sie ist die interessanteste, weil sie das uns Befremdende dieser Theorie ernst nimmt und sie in einen uns fremd gewordenen Typ der Erkenntnis, eine verschüttete episteme, einordnet. Foucault

hat versucht, für das 16. Jahrhundert einen bestimmten Erkenntnistyp zu rekonstruieren: Erkenntnis durch Ähnlichkeit. Von der Verwandtschaft durch räumliche Nachbarschaft (*convenientia*) über die Angleichung auf Distanz (*aemulatio*) steigern und verdichten sich die Ähnlichkeiten in Analogie und Sympathie. Die Welt schließt sich so in einen Verweisungszusammenhang zusammen, indem jedes mit jedem irgendwie verwandt ist, durch Ähnlichkeiten auf anderes verweist, anderes Entferntes wiederholt und nachahmt und in vielfachen Beziehungen seinen Ort hat. Die ganze Vielfalt dieser Verweisungszusammenhänge manifestiere sich schließlich in den Signaturen, weshalb nach Foucault die Signaturenlehre die Krönung und der Abschluß dieser episteme darstellt. Dieser zum Weltbild aufgeblähten Erkenntnisweise, nach der etwas verstanden ist, wenn es so ist wie – ein anderes, das man besser kennt, fügt sich die Mikrokosmos-Makrokosmos-Lehre durchaus. Und es kommt Foucault sicherlich das Verdienst zu, das Verständnis dieser Lehre aus der Einseitigkeit der Unterstellung einer anthropomorphen Projektion herausgedreht zu haben. Wenn der Mensch in einer Welt von Verweisungen sich aus dem Kosmos versteht, so heißt das nicht, daß er diesen zunächst anthropomorph interpretiert habe. Aber man fragt sich doch umgekehrt, ob die erkenntnistheoretische Interpretation der Mikrokosmos-Makrokosmos-Lehre zum Verständnis hinreichend ist, oder schärfer: ob sie überhaupt den Kern der Sache berührt. Hier rächt sich, daß Foucault seine archäologische Rekonstruktion auch nicht an *einem* Autor durch detaillierte Untersuchung einer genaueren Prüfung unterzieht.

Warum denn ist die Welt von Ähnlichkeiten durchzogen, warum ahmt das eine das andere nach? Warum, könnte man fragen, greift Erkenntnis durch Ähnlichkeiten nicht ins Leere. Warum versprach man sich von dieser Erkenntnisstrategie überhaupt Erfolg? Solche Fragen führen auf eine tiefere, eher kosmologische, eine ontologische Ebene, sie führen zu einer materialistischen Auslegung der Mikrokosmos-Makrokosmos-Beziehung. Der Mensch und die Welt können ja auch deshalb ähnlich sein, weil sie aus denselben Elementen (etwa Feuer, Wasser, Erde, Luft) aufgebaut sind oder aus Körper und Seele oder weil beide Organismen sind. Die Verweisungen, die zwischen ihnen bestehen, könnten ja auch ihre Basis in konkretem Austausch haben, die Sympathiebeziehungen, das Sichanpassen und Nachahmen in der Überlebensstrategie des Schwächeren, nämlich des Menschen. Oder der Mensch könnte ja auch deshalb ein Mikrokosmos sein, weil er, als spätestes und äußerstes Produkt des Kosmos, dessen Strukturen aufs äußerste verdichtet in sich enthält – der Mensch als *quinta essentia*, wie die Alten sagten.

Eine solche materialistische Interpretation der Mikrokosmos-Makrokosmos-Lehre wird Paracelsus-Kenner nicht überraschen. Sie ist für einen Arzt, der sich mit Entschiedenheit aus der Gelehrsamkeit in die Praxis wandte, auch angemessen. Im Folgenden wird sie an den Schriften des Paracelsus expliziert, deren Lektüre noch durch eine weitere Frage sensibilisiert war: nämlich der Frage, welche Selbsterfahrung des Menschen, welche *leibliche* Selbsterfahrung sich darin ausdrückt. Also nicht: Wie wurde der menschliche Körper in der Mikrokosmos-Makrokosmos-Theorie verstanden, sondern umgekehrt: Welche Leiberfahrung spricht sich in der Theorie von Mikrokosmos und Makrokosmos aus.

II.

Wenn man von der Mikrokosmos-Makrokosmos-Beziehung als einer Analogie redet, so impliziert das ein, zumindest gegenüber dem Paracelsischen, sehr verdünntes Verständnis der Beziehung zwischen dem Menschen und dem Kosmos. Denn als Analogie ist die Beziehung lediglich eine Erkenntnisbeziehung: Wie der Mensch, so der Kosmos, wie der Kosmos, so der Mensch. Natürlich ist es sehr wichtig, heute an dieses Erkenntnismuster zu erinnern, eine Erkenntnisweise, die auf einer inneren Verwandtschaft zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt basiert. Auch bei Paracelsus spielt die Mikrokosmos-Makrokosmos-Beziehung diese Rolle, allerdings nicht in der Richtung, die man erwarten würde: nämlich, daß der Mensch aus seiner Selbsterkenntnis eine Basis für die Erkenntnis der Welt gewinnt. Für Paracelsus als Arzt ist die umgekehrte Richtung die wichtigere: Die Erkenntnis hat von außen nach innen zu gehen, man sollte aus der Erkenntnis des Himmels die Erkenntnis des Leibes gewinnen. Seine leidenschaftliche Betonung des Außen und des Von-Außen hängt natürlich auch mit seinem Kampf gegen Spekulation für Erfahrung, gegen Gelehrtenwissen für Praxis zusammen:

„Alles, das da ist, und alles, das im Leib zur Hülfe, zur Gesundheit, zu allen Dingen not ist, daß dasselbe außen verstanden, gelehrt und gefunden werde, außen auf die Probe gebracht und als richtig gefunden, auswendig durch das Feuer getrieben und gereinigt werde, auswändig der Harn besehen, der Puls gegriffen, die Farben der Physiognomie beurteilt werden. Und so das alles auswändig in dir erfahren worden ist, dann bist du in den Dingen erfahren, alsdann gehe in den inneren Menschen ...“ (Paragranum I, 509).⁶

Die Astronomie wird so für Paracelsus zur Grundvoraussetzung der Medizin. Der Arzt muß am Himmel lernen, wie sich die Organe zueinander verhalten, welche Funktionen und Rhythmen sie haben.

„Da nun der Vater den Sohn offenbart, so offenbaren auch Himmel und Erden, Wasser und Luft den Menschen, denn sie sind der Vater. Und wenn der Vater der Offenbarer des Sohnes ist, wie kann der ein Arzt sein, der mit der Astronomie durch und durch erfahren und wohl gegründet sei“ (Paragranum I, 528).

Paracelsus setzt gegen die für ihn klassische Anatomie, nämlich die des Galen, gewissermaßen eine astronomische Anatomie. Obgleich Paracelsus selbst so redet (I, 529), handelt es sich strenggenommen nicht um eine Anatomie, denn die Erkenntnis, um die es Paracelsus hier geht, ist gerade nicht durch Aufschneiden zu gewinnen. Worum es ihm geht, ist nicht die Lokalisation und Bestimmung der Organe im Menschen, sondern eine Erkenntnis ihres lebendigen Zusammenwirkens. Solches Zusammenwirken hat der Arzt zunächst am Himmel zu studieren, um von daher auf das Zusammenwirken der Organe im menschlichen Leib zu schließen. Dabei scheut sich Paracelsus nicht, direkte Zuordnungen zwischen Planeten und Organen zu nennen. Es entspricht:

dem Jupiter die Leber,
dem Mond das Hirn,
der Sonne das Herz,
dem Saturn die Milz,
dem Merkur die Lunge,
der Venus die Niere,
dem Mars die Galle.

Aber Paracelsus betont immer wieder, daß diese Zuordnung funktional zu verstehen ist, daß die jeweiligen Organe im System des Leibes eine entsprechende Funktion wie die Planeten im System des Himmels haben.

„Auch merkt, die Erhöhungen, conjunctiones, oppositiones und dergleichen, was an solchem geschieht, daß dasselbe nit materialiter geschieht, sondern geistlich. Sie erfüllen den Lauf und nit die Substanz. Denn die Schnelle der Läufe des leiblichen Firmaments duldet das Zunehmen und Abnehmen in der Substanz nit. Drum vollendet allein der Geist in einem jeglichen Glied die Läufe, wie die Planeten die selbigen haben, die Zeit wohl zu- und abzuwachsen“ (Volumen Paramirum I, 214).

Das Wort Funktion gibt es allerdings nicht in dieser Bedeutung bei Paracelsus, er redet statt dessen von „Übung“: „Sie sind beide gleichen Laufs und gleicher Übung, jeglicher in seinem Firmament“ (Volumen Paramirum I, 215). Hören wir Paracelsus' eigenes Exempel für diese Analogie:

„Das Herz gibt seinen Geist durch den ganzen Leib, wie die Sonne über alle Gestirne und die Erde. Und merke: Dieser Geist nützt allein dem Leib, den sieben Gliedern nit in ihren Orten. Das Hirn geht allein zum Herzen und vom Herzen wieder zurück zu seinem geistigen Zentrum, und hat weiter keinen andern Gang. Die Leber läuft in ihrem Geist allein im Blut und berührt auch sonst nichts mehr. Die Milz läuft ihren Gang in den Seiten und im Gedärm. Die Nieren laufen ihren Gang durch die Harnwege und Lenden mit deren anliegenden Stätten. Die Lunge läuft ihren Gang durch die Brust und die Kehle. Die Galle läuft ihren Gang im Magen und in den Eingeweiden. ... So merkt, wie die andern Glieder von den sieben das Leben empfangen. Jedes Glied von seinem Planeten, in dem Laufe, der sein ist“ (Volumen Paramirum I, 215 f.).

Die Schwierigkeiten zu verstehen, welche Gründe Paracelsus bewogen haben, gerade diese Zuordnung zwischen Planetensystem und Leibsysteem vorzunehmen, verbunden mit der Tatsache, daß Paracelsus' Ergebnis zum großen Teil physiologisch falsch ist, sollte einen nicht vergessen lassen, welchen großen und bedeutsamen Schritt Paracelsus hiermit innerhalb der Medizingeschichte gemacht hat. Denn die Medizin der Zeit war durch die Vier-Säftelehre bestimmt. Krankheiten wurden in dem Mehr oder Weniger und in dem Verhältnis der Mischungen dieser Säfte gesehen. Es gab keine Klassifikation von Krankheiten, sondern lediglich eine Klassifikation von Kranken nach ihrem Temperament und ihrer Konstitution. Paracelsus zielt mit seiner Analogie auf eine Lokalisation der Krankheiten und auf eine Erkenntnis ihres Wesens als funktionaler Störungen.

Soweit also die epistemologische Bedeutung der Mikrokosmos-Makrokosmos-Beziehung bei Paracelsus. Es geht mir aber jetzt darum zu zeigen, daß die Beziehung zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos nicht bloß eine Bedeutung für die Erkenntnis hat, sondern daß sie von Paracelsus als eine reale Beziehung gesehen wird. Diese reale Beziehung beruht darauf, daß der Mensch aus allen vier Elementen, nämlich Erde, Wasser, Luft und Feuer gemacht ist. Er ist in diesem Sinne ein Auszug oder eine Quintessenz des ganzen Kosmos. Dabei ist zu beachten, daß für seinen *körperlichen Leib* Wasser und Erde als Konstituentien genügen. Diese beiden Elemente sind die sichtbaren oder körperlichen Elemente und konstituieren deshalb den menschlichen Leib, insofern er sichtbar und körperlich ist. Die Luft nennt Paracelsus in diesem Zusammenhang auch häufig Chaos. Sie hat wie im Großen so auch im Kleinen für den menschlichen Leib die Funktion eines Mediums: in ihr schweben die Glieder. Das Feuer heißt in diesem Zusammenhang auch firmamentisches Element, Paracelsus spricht auch von Licht und von Geist. Es ist das Element, aus

dem die Himmelskörper sind, und bildet als Konstituens des menschlichen Leibes dessen *siderischen Leib*. Diese Rede von zwei Leibern im Menschen muß für moderne Leser, die nicht Anthroposophen sind, anstößig wirken, so sehr Paracelsus auch betont, daß sie untrennbar aneinandergeschmiedet sind. Aber es ist nicht dieses Problem, mit dem ich mich jetzt beschäftigen will, sondern die reale Beziehung des Menschen zum Kosmos, die aus seiner Konstitution aus den vier Elementen folgt. Paracelsus meint, daß sich aus dieser Konstitution eine gegenseitige Anziehung, eine magnetische Kraft zwischen den Elementen im Menschen und außerhalb des Menschen ergibt. Diese Anziehung wird vom Menschen beispielsweise als Hunger und Durst erfahren. Hunger ist das Bedürfnis der Erde im Menschen nach dem Erdigen außerhalb von ihm, Durst ist das Bedürfnis des Wassers in ihm nach dem Wasser draußen. Als drittes Bedürfnis kommt das Bedürfnis nach Luft zum Atmen hinzu, als viertes müssen wir offenbar mit so etwas rechnen wie einer wechselseitigen Anziehung des siderischen Leibes und der Gestirne, also auch mit einer Art Bedürfnis nach siderischer Nahrung. Hören wir dazu Paracelsus selbst:

„Wenn nun der Sohn also gegen den Vater und der Vater gegen den Son ist, so wißt, daß die Gestirne so im Menschen sind, daß sie den Himmel in solcher Anatomie erben und aus ihm essen. Daraus folgt nun: Wie der Mensch ein Teil von der Erde ist und darum aus der Erde essen muß, desgleichen ein Teil vom Wasser, drum er vom Wasser trinken muß, und von der Luft ein Teil, weswegen er sie haben und an sich ziehen muß, so wißt, daß er dermaßen die anziehende Kraft des Himmels in sich hat“ (Paragranum I, 530).

Das Bedürfnis nach siderischer Nahrung wird in der *Philosophia Sagax* auch als Bedürfnis nach Erkenntnis ausgelegt.⁷ Dort wird nämlich der siderische Anteil des Menschen auch als das „natürliche Licht“ bezeichnet. Das natürliche Licht, *lumen naturale*, gilt ja traditionell auch als weltliche Vernunft, d. h. das menschliche Vermögen zur Erkenntnis, insoweit es von göttlicher Erleuchtung unabhängig ist. Von Paracelsus wird das natürliche Licht also als etwas Leibliches verstanden.⁸ Das natürliche Licht erfüllt den ganzen menschlichen Leib und braucht wie der körperliche Leib seine Nahrung.

„Wie der Mensch von dem Gestirn das natürliche Licht lernt und empfängt, dasselbige ist bisher zum Teil entdeckt worden. Damit aber sein vollkommener Grund verstanden werde, so merket dies Exempel! Gleicherweis wie der Mensch die Nahrung an sich ziehen und sie außerhalb seiner nehmen und sich bereiten muß, das ist, der Mensch muß den sichtbaren Leib essen..., so ist es auch mit dem Firmament zu verstehen“ (*Philosophia Sagax* III, 99).

„So wie der Mensch den elementischen Leib mit der Nahrung durch Bereitung derselbigen versorgt, so muß er auch gegenüber dem siderischen Leibe handeln und die Praeparation desselben Magneten wohl zurichten. Und nach dem die praeparatio ist, nach dem ist auch das nutrimentum, das ist die illuminatio naturalis“ (Philosophia Sagax III, 99).

Diese Ernährung des siderischen Leibes durch Erkenntnisse ist aber nur eine Seite der wechselseitigen Anziehung zwischen Himmel und menschlichem Leib und macht vergessen, daß das Gestirn im Menschen ja nicht bloß sein Erkenntnis- oder Bildungszustand ist – um so mehr als wir ja heute Erkenntnis als einen durchaus unleblichen Zustand und Vorgang verstehen. Das Gestirn im Menschen erwies sich als Bewegung, Funktion und wechselseitiges Zusammenspiel der Organe. Wir müssen uns jetzt also der Frage zuwenden, auf welche Weise ihrerseits die Gestirne am Himmel auf den menschlichen Leib einwirken können.

Damit nähern wir uns erneut der zentralen Bedeutung, die die Astronomie für die Medizin des Paracelsus hat. Man muß wohl sagen, daß Paracelsus die Ätiologie, d. h. die Ursachenerkenntnis in der Krankheitslehre im wesentlichen der Astronomie zuweist. Natürlich heißt das, wie wir schon gesehen haben, auch der Astronomie des Gestirns im Leibe, also modern gesprochen, der Physiologie, aber es heißt eben auch, daß Paracelsus die Ursprünge der Krankheiten weitgehend am Himmel sucht. Dazu ist zunächst zu bemerken, daß Paracelsus die Astrologie in der Form, wie sie heute wieder Mode ist, nämlich als eine mathematische Lehre von den Konstellationen ablehnt.

„Ihr habt bisher von den astra gewußt: Sie inclinieren, und die inclinatio bildet uns nach ihm, worauf ihr große Bücher schreibt, wie dem Gestirn widerstanden werden soll, – was ein blau schreiben ist, Uns bekümmert der Spruch ‚ein weiser Mann herrschet über das Gestirn‘ wie ihr ihn versteht, nicht. Aber wie wir ihn verstehen, so wollen wir ihn gelten lassen. Sie gewaltigen nichts in uns, sie bilden uns nichts ein, sie ärgern uns nicht, sie inclinieren nichts, sie sind frei für sich selbst und wir sind frei für uns selbst“ (Volumen Paramirum I, 186).

Aber es gibt doch einen Einfluß der Gestirne auf den Menschen. Man hat gesagt, daß die Astronomie bei Paracelsus wesentlich eine Zeitlehre sei, d. h. also, daß sie von natürlichen Rhythmen rede.⁹ Das ist auch zutreffend und in gutem Einklang mit der Tradition, die bis auf die Antike zurückgeht.¹⁰ Danach ist die Zeit am Himmel, und, was die Planeten (einschließlich der Sonne wohlgemerkt) bringen, ist vor allem der Wechsel von Tag und Nacht und die Jahreszeiten. Aber das

ist noch zu abstrakt gesehen, die Zeit wird hier noch zu sehr als leeres Ordnungsschema verstanden. Was die Zeiten bringen, sind Wärme und Kälte, Sonnenschein und Regen, Unwetter – im allgemeinen Witterung, Klima, Atmosphären. Paracelsus setzt an der eben zitierten Stelle fort.

„Nun merkt aber: daß wir ohne das Gestirn nicht leben können, denn Kälte und Wärme und daß digest der Dinge, die wir essen und gebrauchen, kommt von ihnen, – nur der Mensch nicht. Und so viel nützen sie uns und so viel müssen wir sie haben, als wir kalt und warm, Essen und Trinken, Luft haben müssen –“ (Volumen Paramirum I, 186).

Welcher Art das ist, was uns von den Sternen kommt, wird viel deutlicher, wenn wir uns explizit den Ursachen von Krankheiten zuwenden. Paracelsus hat dieses Etwas im Volumen Paramirum als eine Art Dunst oder Geruch beschrieben (I, 191). „Das heißt also ens astrale; das ist der Geruch, Dunst, Schweiß von den Sternen, vermischt mit der Luft, wie der Lauf der Sterne es gibt.“ Auf diese Weise überkämen uns die gewöhnlichen Witterungen mit Kälte, Wärme, Feuchte und Trockenheit, aber auch die ungewöhnlichen, die dann zu Krankheiten führten. Die Sterne vergifteten dann die Atmosphäre – Paracelsus spricht vom Großen M, dem Mysterium magnum –, und diese wirkt dann auf unseren Leib.

Im Buch Paragranum heißt es:

„Darum, der da des Regens Ursprung, Herkommen, Wesen und Art weiß, der weiß auch das Herkommen der Bauchflüsse, der Ruhr, dysenteriae, diarrhoeae, weiß auch der Dinge alle Notdurft und Eigenschaft. Der da den Ursprung, des Donners, der Winde, der Wetter weiß, der weiß, von wannen die colia, und die torsiones kommen. Der da weiß, wie der Strahl, der Hagel, der Blitz entsteht und wächst, und was in ihm ist und was er ist, der weiß den Harn, den Stein, den Gries und alles was tartarum berührt oder betrifft; der da weiß die conjunctiones miteinander und die Finsternis, der weiß den mortem improvisam, den jähen Tod, den Schlag und alles, was ihm anhängt. Der da die neuen Läufe der Zeit und die Brechung derselben von Tag zu Tag, von Stund zu Stund weiß, der weiß, was Fieber sind und wieviele und was sie sind. Der da weiß, was der Planeten Rost ist und was ihr Feuer ist und was ihr Salz ist, und was ihr mercurius ist, der weiß, wie die ulcera, die Geschwüre wachsen und von wannen sie kommen, und die scabies, das ist die Krätze, und die leprae, der Aussatz, und die sirei. Der da weiß, was venus führt oder bestimmt, und was in ihr ist, der weiß der Frauen Anliegen und was

ihre Krankheiten und Gesundheit, und so mit allen“ (Paragranum I, 539, 540).

Die Gestirne, das muß man wissen, waren in jener Zeit den Menschen noch wesentlich näher. Nach den Vorstellungen des antiken und ptolemäischen Weltbildes bewegten sie, vermittelt durch eine kontinuierliche Schicht von Sphären, was unter dem Himmel ist bis herab zur Erdoberfläche. Die unerhörte und scharfe Trennung, die Kluft zwischen dem, was sich innerhalb der Atmosphäre tut, und den entfernten Planeten und den äußerst weit entfernten Sternen hat sich erst durch die spätere Entwicklung der Astronomie, wie sie durch die Benutzung des Teleskops eingeleitet wurde, aufgetan. So gab es eine strenge Trennung zwischen Astronomie und Meteorologie für Paracelsus nicht. Was die Gestirne bringen, sind Tag und Nacht, die Jahreszeiten, die Witterungen. Diesen Einflüssen ist der Mensch in seiner Leiblichkeit ausgesetzt. Und je wie es draußen geht, wird es auch ihm gehen. Er wird von der Witterung in Mitleidenschaft gezogen. „Aus diesem Denkgrunde ist es auch notwendig zu verstehen, daß der große Mensch auch und ebenso wie der kleine krank liege. Aber der kleine wirkt nicht in den großen ein, sondern der große in den kleinen“ (Paragranum I, 531). Die Krankheiten sind also zuerst draußen, d. h. am Himmel und unter dem Himmel in der Witterung und müssen deshalb auch vom Arzt dort erkannt werden. Paracelsus sagt ausdrücklich, daß von daher sich eine Möglichkeit für ärztliche Prognostik ergibt (I, 532). Und diese Krankheiten draußen affizieren dann den Menschen.

„Aus dem folgt nun, daß die inneren Ascendenten, signa, Planeten usw., wenn sie im Laufe des Mikrokosmos herrschen, und in die Begierlichkeit des äußeren Firmaments kommen, und an sich ziehen, wie die Erde den Regen, – ist dieses Anziehen vom Himmel aus gesund, ist es gut, wo nicht, so ist es Gift. Wie einer, der auf seinen Acker Gänsedeck schüttet, der verderbt ihn, so verderben auch hier die Krankheiten vom Himmel, und nicht allein die Krankheiten, sondern auch die Gesundheit. Denn gleich wie die Krankheit kommt auch die Gesundheit von außen, denn wir sind nicht zur Gesundheit geordnet, und auch nicht zur Krankheit, sondern wie der Lauf es findet und führt, gesund oder ungesund, so ist er“ (Paragranum I, 530-31).

Dieser Abschnitt verstärkt noch den Ausdruck des Ausgeliefertseins: Krankheiten sind nicht zu verstehen als eine Störung von außen gegenüber einem an sich innerlich gesund verlaufenden Lebensprozeß. Vielmehr ist auch Gesundheit ein Einfluß des Himmels.

Das Bild des menschlichen Leibes, das sich bei Paracelsus abzeichnet, kann man vielleicht am bündigsten durch eine Analogie zu einem Marxschen Diktum formulieren: Wie Marx sagt, daß der Mensch das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse sei, so kann man mit Paracelsus sagen, daß der Mensch das Ensemble der kosmischen Verhältnisse sei. Als Quintessenz aller vier Elemente bleibt er im Austausch mit allen Elementen und steht im Knotenpunkt dessen, was mit diesen Elementen geschieht. Seine Angewiesenheit auf Wasser, Erde, Luft und das firmamentische Element bedeutet, daß er dem Geschehen in ihnen ausgesetzt ist.

Freilich weiß Paracelsus, daß der Mensch auch eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber dem äußeren Geschehen hat. Einmal, in der Abwehr der klassischen Astrologie formuliert er diese Unabhängigkeit sogar sehr scharf:

„Ebenso wie das Firmament am Himmel für sich selbst ist und von keinem Geschöpf regiert wird, so wenig wird das Firmament im Menschen, das in ihm ist, von anderen Geschöpfen gewaltigt. Sondern es ist allein ein gewaltig frei Firmament, ohne alle Bindung. Also merket zwei Schöpfungen: Himmel und Erden eine, der Mensch die andere“ (Volumen Paramirum I, 209).

Aber diese an sich auch mögliche Unabhängigkeit vom Gestirn ist eine Leistung und kann auch nie vollständig sein, weil der Mensch eben auf den Austausch mit den Elementen angewiesen ist. Die mögliche Unabhängigkeit wird überhaupt nur sichtbar und nötig auf der Basis einer zutiefst erfahrenen Abhängigkeit. Der Mensch muß sich, um sich gegen die Einflüsse von außen zu schützen, abschließen. Der Schutz gegen die irdischen Einflüsse dabei ist die Haut, der Schutz gegen die himmlischen der Wille:

„Ihr wißt, daß der Himmel in uns wirkt; nun müßt ihr wissen, wie ihr in uns wirkt. Von oben herab die Sonne wirkt durch eine Mauer nicht, sie wirkt allein durch das ihr Verordnete, das ist durch das Fenster, das in der Mauer steht. So auch die Luft, die muß durch Fenster aus- und eingehen: in verschlossenen Dingen wird keine Arbeit des Gestirns vollbracht. Wenn nun ein Fenster sein muß, so wisset, am Menschen auch; der ist in die Haut eingeschlossen und die Haut umgibt ihn, und so kann das Gestirn nichts in ihm wirken. Aber warum und wie es in ihm wirkt, das wißt! Gleicherweise wie die Sonne durch ein Glas in einen Palast und in einen Saal scheint und verletzt dasselbe nicht, so geht es in den Leib hinein. Und weiter wie das Glas den Sonnenschein bricht, daß er nicht vollkommen ist, als außerhalb des Glases, so ist auch ein solches Mittleres zwischen dem Gestirn und dem Menschen, das dasselbe in seiner Wirkung bricht. Und wie

ein Vorhang vorgehängt wird, so ist der Mensch in seinem Willen auch gesonnen, solch ein Werk hin zu tun und zu verhängen“ (Paragranum I, 526 f.).

Also die Haut und der Wille – das weist voraus auf die Tendenzen, den Leib dicht zu machen, sich einzuigeln, sich zu verpanzern, es weist voraus auf die hygienischen und pädagogischen Maßnahmen der kommenden Jahrhunderte.

III.

Die Interpretation der Mikrokosmos-Makrokosmos-Beziehung bei Paracelsus hat gezeigt, daß sich in ihr eine Leiberfahrung ausdrückt, die in keiner Weise vergnüglich ist und wenig Gelegenheit zu romantischen Schwärmereien über Harmonie und Einheit zwischen Mensch und Kosmos gibt. Sie macht vielmehr verständlich, daß auf lange Sicht der Mensch auf diese Selbsterfahrung mit Strategien des sich Abschließens gegenüber dem Kosmos und der Verpanzerung des Leibes reagiert hat. Man wundert sich vielleicht eher darüber, wie zaghaft sich diese Strategien bei Paracelsus erst anmelden. Die Offenheit des Leibes, die Ausgesetztheit gegenüber kosmischen Einflüssen und damit die Hinfälligkeit des Daseins muß eben doch als menschliches Schicksal hingenommen werden. Der Mensch ist ja nur, insofern ihn die Medien durchströmen. Am stärksten zeigte sich das daran, daß Paracelsus Gesundheit nicht als ein inneres Normalprogramm des Organismus versteht, sondern ebenfalls als ein Produkt der kosmischen Mächte.

Das Leibverständnis, das sich bei Paracelsus artikuliert, ist noch heute nachvollziehbar, oder besser, es drängt sich wieder in unser Bewußtsein vor. Nachvollziehbar: das heißt, daß wetterfühlige Leute wohl verstehen können, was Paracelsus mit der Abhängigkeit des Leibes von der Witterung meint. Aber unser normales Leibverständnis ist doch anders. Unser Körper ist für uns ein in sich geschlossenes System, an der Haut zu Ende. Der Austausch mit der sogenannten Umwelt findet nur über genau geregelte Kanäle und Aktionen statt. Aber dieses Bewußtsein ist brüchig geworden. Die Belastung der Luft, die Verschmutzung des Wassers, die Vergiftung der Lebensmittel – nicht dieser oder jener, sondern ubiquitär und aus nicht identifizierbaren Quellen – hat uns wieder zum Bewußtsein gebracht, daß wir im Durchzug von Medien leben und „kosmischen Verhältnissen“ ausgesetzt sind. Gewiß, diese Verhältnisse sind menschengemacht, aber was hilft's, das Ausgesetztsein ist dasselbe. Man fragt sich, wie konnte es so vergessen werden, so sehr verdrängt, daß erst über selbstver-

schuldete Umweltschäden dem Menschen seine Natürlichkeit wieder bewußt wird?

Die Tendenz, sich körperlich gegen kosmische Einflüsse abzuschließen, setzt sich seit der Zeit des Paracelsus auf zwei Ebenen durch, einer theoretischen und einer praktischen. Auf der theoretischen Ebene entwickelt sich ein Leibverständnis, nach dem der menschliche Körper im wesentlichen eine selbstlaufende Maschine darstellt, auf der praktischen Ebene entsprechen dem Hygiene- und Abhärtungsmaßnahmen.

Schon bei Paracelsus hatten wir gesehen, daß er in Abwehr allzuweit gehender und vor allem abergläubischer Vorstellungen der Abhängigkeit menschlichen Daseins von den Sternen betont, daß der menschliche Organismus ein selbständiges System ist. Diese Vorstellung hat sich in den folgenden Jahrhunderten in dem Maße durchsetzen können als es gelang, mechanische Modelle auf den menschlichen Körper anzuwenden. Das Maschinenmodell, das sich dabei durchsetzte, orientierte sich weniger an mechanischen als an hydraulischen bzw. pneumatischen Vorstellungen. Harveys Blutkreislauf ist dabei der entscheidende Schritt. Diese Entwicklung erreicht ihren theoretischen Höhepunkt bei Descartes. Descartes Vorstellung des menschlichen Körpers als einer Maschine ist dabei der Technologie seiner Zeit weit voraus, insofern nämlich alle technischen Maschinen – bis hin zum Ende des 18. Jahrhunderts, also bis zur Erfindung der Dampfmaschine – solche waren, denen ihre lebendige Kraft, die *vis viva*, von außen zugeführt werden mußte. Descartes Menschmaschine wird von der lebendigen Kraft des Feuers im Herzen angetrieben und ist damit zum Prototyp der sich selbst bewegenden Maschine, des Automaten geworden. Natürlich sieht Descartes, daß der Mensch Nahrung braucht wie das Feuer, und doch ist diese Maschine ganz anders als jene Maschinen, die im Durchzug eines Mediums laufen wie etwa Wind- und Wassermühlen. Ein solches theoretisches Konzept des menschlichen Körpers impliziert die Möglichkeit, daß der Mensch, versehen zwar mit Lebensmitteln, aber doch im übrigen abgekoppelt vom Weltgeschehen leben könne und damit auch am ungestörtesten seine eigene Bewegungsweise vollziehen würde, also am gesündesten sein würde.

Gesundheit als Störungsfreiheit: das ist auch das Konzept, das den sich seit Anfang des 18. Jahrhunderts ausbreitenden Hygienekonzepten unterliegt. Zur Zeit des Paracelsus und noch lange über ihn hinaus herrschte das auf der Vier-Säftelehre beruhende Krankheitskonzept. Danach war Krankheit im wesentlichen ein Mißverhältnis in der Zusammensetzung der inneren Säfte, das heißt letzten Endes ein

Mißverhältnis der vier Elemente oder Medien in den Säften selbst. Paracelsus bekämpfte dieses Konzept und sah die Ursache von Krankheiten in Dünsten und atmosphärischen Störungen, das heißt einer Verderbnis der Medien, auf deren Durchzug der Mensch doch angewiesen blieb. Die diätetischen Regeln, die daraus abzuleiten waren, unterschieden sich deshalb nicht von den traditionellen, die sich im wesentlichen auf Essen, Trinken, Schlafen und eine mäßige Lebensführung bezogen. Eine Vorstellung von Gesundheitsschutz durch Abschottung konnte sich erst entwickeln mit der Miasmen- und später der Keimtheorie der Krankheitsverursachung. Deshalb hat selbst die mittelalterliche Pest und später die Syphilis praktisch nicht zur Distanzierung zwischen den Menschen und zur systematischen Abschottung gegenüber äußeren Einflüssen geführt.¹¹ Erst mit der Miasmenlehre und der durch sie genährten Ansteckungsfurcht mit dem beginnenden 18. Jahrhundert setzt sich dann die Vorstellung von Hygiene durch Abschirmung gegenüber äußeren Einflüssen durch.¹²

Dieses hygienische Konzept harmonierte aufs beste mit den Vorstellungen der sich entwickelnden bürgerlichen Pädagogik, der *éducation physique*. Die physische Erziehung, die man auch als Abhärtungspädagogik bezeichnen kann, bezog ihre Richtlinien allerdings nicht nur aus den hygienischen Vorstellungen der Zeit, sondern auch aus dem Selbstverständnis des Menschen als *animal rationabile*, eines Tieres, das man erst durch Disziplinierung und Zivilisierung zum Menschen machen müsse. Die Bestialität im Menschen war deshalb strengster Disziplin und Kontrolle zu unterwerfen. Die Abhärtungspädagogik diente also nur zum Teil dem Schutz des Körpers vor äußeren Einflüssen, zum anderen Teil diente sie dem Schutz der Seele oder der Vernunft vor dem Einfluß des Körpers.¹³ Beide Vorstellungen wirkten aber im pädagogischen Ziel zusammen, den Körper möglichst hart, undurchlässig, unsensibel zu machen.

Wir müssen heute in unserer Leiberfahrung von dem verfestigten Produkt dieser Entwicklung ausgehen: der Leib ist uns zunächst der hygienisch abgeschottete, undurchlässige, unsensible Organkörper. Die Zeit mag reif sein, den Körper wieder als offenen zu erfahren, d. h. leiblich den Zusammenhang mit der Natur zu erfahren und den Leib selbst als Ort affektiver Erregungen.¹⁴ Eine Sehnsucht danach ist jedenfalls vorhanden und Wege werden von Yoga und leiblichen Therapieformen gewiesen. In diesen Tendenzen wird unterstellt, daß es irgendwie besser sei, zum besseren Leben gehöre, den Leib durchlässig zu machen. Die Erinnerung an das Werk von Paracelsus, in dem sich die Erfahrung einer solchen durchlässigen Leiblichkeit ausspricht, macht zweierlei deutlich: den Leib als offenen zu leben ist keineswegs schon ein besseres Leben, vielmehr bedeutet es primär,

der Welt ausgesetzt zu sein. Die historische Entwicklung des sich Verschließens hatte gute Gründe. Wir können uns heute den Wunsch nach einer Öffnung des Leibes nur leisten, weil innerhalb der technischen Zivilisation die Abschirmung von äußeren Einflüssen und Erregungen technisch gewährleistet ist. Es handelt sich also nur um ein Sichöffnen „im Hause“. Aber auch da gilt: man kann nur tief durchatmen, wenn die Luft rein ist.

Anmerkungen

- ¹ H. u. G. Böhme: Das Andere der Vernunft. Frankfurt, Suhrkamp 1983.
- ² Zur Tendenz der „Entanthropomorphierung“, s. die Diss. von W. Kutschmann, Darmstadt, THD 1985.
- ³ A. Meyer: Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos. Bern, C. Sturzenegger 1900.
- ⁴ H. Jonas: Organismus und Freiheit. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1973.
- ⁵ M. Foucault: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt, Suhrkamp 1974.
- ⁶ Paracelsus Werke werden zitiert nach folgender Ausgabe: Theophrastus Paracelsus Werke (5 Bde.), besorgt von Will Erich Peuckert, Darmstadt, WB 1965.
- ⁷ Es ist also in gewisser Weise richtig, wenn Gerda Sievers betont, „daß ein Zusammenhang und damit eine Einwirkung von Kräften des Makrokosmos auf den Mikrokosmos nur über den Weg der Nahrung, also nur über den Archeus möglich ist“ (G. Sievers: Die Naturanschauung des Paracelsus. Diss. nat. Hamburg 1937. Würzburg, Georg Graber 1937, S. 95). Und doch ist es eine grobe Vereinfachung. Denn der Archeus ist der Magen, der Mensch wird aber von den „mütern“, nämlich den vier Elementen in verschiedener Weise, nicht bloß durchs Essen genährt.
- ⁸ Das natürliche Licht ist bei Paracelsus also etwas, das dem Menschen von Außen, aus der Natur zukommt, nicht etwa ein angeborenes Vernunftvermögen. Das hat E. Metzke mehrfach betont, indem er feststellt, daß Paracelsus mit dieser Auffassung auch dem neuzeitlichen Anspruch einer Vernunftautonomie gegenüber abzusetzen sei. E. Metzke: Erfahrung und Natur in der Gedankenwelt des Paracelsus. In: ders., Coincedentia Oppositorum, Witten, Luther-Verlag, S. 41 u. 50.
- ⁹ H. Schipperges: Paracelsus. Der Mensch im Licht der Natur. Stuttgart, E. Klett 1974, S. 81.
- ¹⁰ G. Böhme: Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant. Frankfurt, Klostermann 1974.
- ¹¹ Johann Goudsblom: Zivilisation, Ansteckungsangst und Hygiene. Betrachtungen über einen Aspekt des europäischen Zivilisationsprozesses. In: G. Gleichmann, J. Goudsblom, H. Korte (Hrsg.): Materialien zu N. Elias' Zivilisationstheorie. Frankfurt, Suhrkamp 1975, S. 215-253.
- ¹² A. Coubin: Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs. Berlin, Kl. Wagenbach 1984.

- ¹³ Das läßt sich sehr gut an Kants Anthropologie und Pädagogik zeigen. G. Böhme: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Frankfurt, Suhrkamp 1985, Kap. 18.
- ¹⁴ Für das letztere siehe besonders H. Schmitz: Der Leib (System der Philosophie II, 1), Bonn, Bouvier 1966.

Michael Sonntag

Die Zerlegung des Mikrokosmos

Der Körper in der Anatomie des 16. Jahrhunderts

(1) Die Anatomie in der Wissenschaftsgeschichte

Nicht erst seit den Studien von Hall und Butterfield¹ hat sich der Begriff der „wissenschaftlichen Revolution“ des 17. Jhs., „eine der fundamentalen, wenn nicht *die* fundamentale Umwälzung des menschlichen Denkens seit der Einführung des Kosmos durch das griechische Denken“,² zu einem Standardterminus entwickelt, wenngleich im einzelnen Unterschiedliches damit gemeint sein kann³ und die kontroverse Diskussion um das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität insbesondere der neuen Mechanik zu der des Mittelalters seit Duhem⁴ nicht mehr abgerissen ist. Inzwischen ist deutlich geworden, daß die Revolution keine Kopernikanische war. Das *De revolutionibus orbium coelestium* von 1543 zeitigt seine Wirkungen erst im Laufe der Zeit und eher als Auslöser, d. h. erst in den Konsequenzen aus der Verbindung mit der Astronomie Keplers und der Mechanik Galileis im frühen 17. Jh., bis hin zur Konstruktion eines kohärenten neuen Weltbildes in der Physik Newtons anderthalb Jahrhunderte nach Kopernikus. Um es mit einem prägnanten Wort Koyrés zu sagen: Kopernikus war noch kein Kopernikaner.⁵

Aber noch vor der „Wasserscheide des 17. Jhs.“⁶ ist der Wissenschaftsgeschichtsschreibung zufolge anderswo tatsächlich die erste moderne wissenschaftliche Disziplin entstanden. Sie ist nur weniger bekannt und von geringerer Popularität als die Astronomie, deren vermeintliche „Umwälzung des Weltbildes“ durch Kopernikus eine ebenso verbreitete wie unscharfe Symbolkraft gewonnen hat. Es handelt sich um die Anatomie, das Sezieren tierischer oder menschlicher Körper und das resultierende Wissen über die Ausstattung dieser Körper. Dabei hängt die Etikettierung als *moderne* Disziplin in ihrer Geltung offenbar von den Zwecken ab, zu denen anatomiert wird: sie müssen sich unterscheiden von denen der griechischen Antike, etwa bei Hippokrates und den Ärzten von Kos im 5. vorchristlichen Jahrhundert, denn anderenfalls handelte es sich nicht um die Einrichtung einer modernen wissenschaftlichen Disziplin, sondern um die Wiederbelebung einer sehr alten Tradition.

Das Ereignis, in dem die Begründung der Anatomie als Disziplin gesehen wird, bringt in der exakten zeitlichen Korrespondenz auch Kopernikus wieder ins Spiel. Im selben Jahr, in dem dessen Opus magnum über den Umlauf der Gestirne gedruckt wird, erscheint auch die *Fabrica* des Andreas Vesalius in Venedig im Druck,⁷ und damit die, wie es heißt, „Begründung der modernen Anatomie.“⁸

„Das monumentale Werk des Andreas Vesalius ... bedeutete die Gründung der Anatomie als Fundament der Medizin. An Stelle reiner Buchgelehrsamkeit forderte er die unmittelbare Beobachtung der Natur und schuf die Methode der systematischen Zergliederung, die anatomische Methode, ... die alle medizinische und naturwissenschaftliche Forschung ermöglichte ... Erst seit Vesal gibt es im Bereich der Medizin und Naturwissenschaften das, was wir Forschung im strengen Sinne nennen.“⁹

Es gibt an Elzes Feststellungen nichts, was nicht füglich bezweifelbar wäre. Weder ist die Anatomie je zum „Fundament der Medizin“ geworden, noch hat Vesal die anatomische Methode „geschaffen“, noch auch der schlichten Alternative von „Buchgelehrsamkeit“ und „Beobachtung der Natur“ das Wort geredet; und eine „Forschung im strengen Sinne“ setzt den Habitus des modernen Naturwissenschaftlers voraus, dem eine gesonderte „Forschung“ zum Erkenntnismittel und zur Profession geworden ist. Es mag strittig sein, ob eine solche Haltung im 18. oder erst im frühen 19. Jh. aufkommt; im 16. Jh. jedenfalls gibt es sie nicht. Vesal arbeitet an der Restauration der antiken Praxis, nicht als sich entwickelnder „Naturwissenschaftler“. Und daß die „anatomische Methode“ als „systematische Zergliederung“ nicht nur die medizinische, sondern gar die „naturwissenschaftliche Forschung“ schlechthin ermöglicht habe, ist nicht mehr als eine leere Metapher. Als ob neuzeitliche Wissenschaft insgesamt, einschließlich der Umwälzungen in Astronomie und Physik, sich der „anatomischen Methode“ verdanke.

Gewiß ist an der zusätzlichen Bedeutung nicht zu zweifeln, die dem Begriff der Anatomie im Laufe seiner Geschichte beigelegt wurde: „Zergliederung“ nicht nur tierischer oder menschlicher Körper, sondern der Dingwelt schlechthin, Instrument neuzeitlicher Vernunft für die analytische Zerlegung ihrer Inhalte. Spricht man über die Anatomie im 16. Jh., spricht man unweigerlich auch über die zeitgenössischen epistemologischen Umwälzungen bzw. über die Fülle von Hypothesen und Theorien, die daran wissenschafts- und vernunftgeschichtlich geknüpft worden sind.

Aber kann man diese Anatomie tatsächlich als Paradigma neuzeitlicher analytischer, gar „instrumenteller“ Vernunft ausgeben? Das gleiche Bild, das aus der Glorifikation der Wissenschaftsgeschichte seit langem bekannt ist, ist neuerdings auch von den Kritikern dieser Geschichte zu erhalten. Die Thesen sind identisch, nur die Bewertung

kehrt sich um. Aus den Lobeshymnen werden Verdammungsurteile und man erhält einen Negativabzug des gleichen Klischees. So heißt es hier wie bei Elze, es sei die Anatomie zur „Grunddisziplin der Medizin überhaupt“ geworden, und sie habe noch darüber hinaus „für die sich entwickelnde Naturwissenschaft die methodologischen Richtlinien gesetzt ...: Sichtbarmachen, Aufschneiden, Entdecken.“¹⁰

Die gleiche bloße wie blasse Metapher, die bereits der Glorifikation diene, soll nun das genaue Gegenteil demonstrieren: Die Anatomie führt das Übel ein in „das Verhältnis des Menschen zu seinem eigenen Körper.“ Dadurch, daß sie „die führende Rolle ... in der neuzeitlichen Medizin“ übernehme, „wird nämlich Schritt für Schritt die Selbsterfahrung des Menschen von seinem eigenen Körper zur Irrelevanz verdammt. Im Krankheitsfall zählt nicht mehr, was der Patient empfindet, sondern was der Arzt aufgrund seiner anatomischen Kenntnis der Leibmaschine feststellen kann.“¹¹

Läßt man dahingestellt, ob im Krankheitsfall allen Ernstes nur zählen sollte, was der Patient empfindet, so bleiben jedenfalls starke Zweifel, ob es denn ausgerechnet die *anatomische* Kenntnis ist, die den Arzt zum modernen Arzt gemacht hat. Tatsächlich nistet die neuzeitliche Medizin sich eher in demjenigen Felde des Wissens ein, das das bloße anatomische Substrat überschreitet und ein Wissen von den *Körperfunktionen* wird. Der Topos der Anatomie als Fundament der Medizin zählt demgegenüber sehr viel eher, wengleich auch hier nicht vollständig, zur antiken Vorstellungswelt.

(2) Anatomie und Astronomie. Die Verunsicherung des Anatomen

Wie abwegig es ist, „methodologische Richtlinien“ der Anatomie des 16. Jhs. den „sich entwickelnden Naturwissenschaften“ schlechthin zugrunde zu legen, wird deutlich, wenn man die Differenz der Perspektiven gewahrt, unter denen Anatomie und Astronomie/Physik ihre jeweiligen Körper, die himmlischen und die physikalischen, die menschlichen und die tierischen, wahrnehmen. Wenn die Annalen der Wissenschaftsgeschichte die Vergabe des Lorbeers an die Anatomie als „erste wissenschaftliche Disziplin“ verzeichnen, dann vor allem für deren Blick auf die vermeintlich nackten Tatsachen des Körpers. Die aber bieten sich diesem Blick in einer Weise an, die in der Physik jener Zeit längst nicht mehr gegeben war.

„Wie die Mechanik im frühen 17. Jahrhundert das ideale Feld für die Ausübung des konzeptuellen Intellekts eines Galilei war, so war die Anatomie im 16. ein fruchtbares Sujet für die Schärfe der Beobachtung und, zu einem geringeren Grad, für die Ingeniosität des Experiments ... Die Anatomen ... bildeten einen neuen Standard wissenschaftlicher Beobachtung heraus. In keinem wirklichen Sinne war dies der Moment der Geburt einer neuen, selbstbewußten Methode der Beobachtung und des Experi-

ments, aber es war der Moment, zu dem die bis dahin vorherrschende Darstellungsweise von Tatsachen und Theorien zuerst effektiv und permanent modifiziert wurde durch den Rekurs auf Natur. Zum ersten Male wurde eine Menge originaler Fakten innerhalb einer einzelnen Disziplin zusammengetragen, um sie mit dem tradierten Ansatz in Vergleich zu bringen.“¹²

Der Primat der Beobachtung in der Anatomie steht in Unterschied und Gegensatz zur spezifischen Leistung des Kopernikus. Kopernikus war ein Rechner, Vesal ein Beobachter, heißt es bei Canguilhem.¹³ Und Blumenberg hält bereits in der Vorbemerkung seiner Arbeit über Kopernikus fest,

„... daß die große Wende dieses Zusammenhanges von Universum und Bewußtsein nicht unter den überdeutlichen Sternhimmeln des orientalischen Himmels eingetreten ist, sondern in der Region trüber und verhangener Himmel, in jenem nördlichen Weltwinkel, in dem der Astronom den Planeten Merkur niemals gesehen haben soll, der doch für die Entstehung seiner Auflehnung gegen die astronomische Tradition wichtig geworden war. Der Frauenburger Domherr Kopernikus konnte schwerlich als Beobachter zum Reformator des Weltsystems werden.“¹⁴

Kopernikus setzt mit den Mitteln der Vernunft das gleiche Auge, das in der Anatomie die Standards liefert, ins Unrecht, wenn es den Himmel betrachtet. Es sieht nur so aus, als bewegte sich die Sonne; tatsächlich ist es die Erde, die sich bewegt. Notwendige Gründe der Vernunft sprechen dafür. Um dennoch die Erscheinungen zu retten, bedarf es nicht verbesserter visueller Fähigkeiten, sondern eines neuen kosmologischen Systems. Mit der Konstruktion dieses Systems stellen die Vorzüge der Vernunft die Möglichkeiten der unmittelbaren Sinnlichkeit weit in den Schatten, den das Zentralgestirn auf die in Bewegung geratene Erde wirft.

„Man glaube nicht, daß es, um die tiefen Begriffe zu fassen, die in jenen Karten des Himmels geschrieben stehen, genügt, den Glanz der Sonne und der Sterne in sich aufzunehmen und ihren Auf- und Niedergang zu betrachten: denn dies alles liegt auch vor den Augen der Tiere und vor denen des ungebildeten Haufens offen zutage. Hinter dem allen aber verbergen sich so tiefe Geheimnisse und so erhabene Gedanken, daß die Mühen und Nachtwachen von Hunderten und Hunderten der schärfsten Geister in tausendjähriger Forscherarbeit sie noch nicht völlig zu durchdringen vermochten. So ist das, was der bloße Sinn des Sehens uns gibt, so gut wie Nichts im Vergleich zu den Wundern, die der Verstand des Verständigen am Himmel entdeckt.“¹⁵

Das Denken des 17. Jhs. sieht sich in der Lage, auf eine immanente Ordnung der Natur zu verweisen, die erst die Möglichkeit sicherer Erkenntnis garantiert und darin der ungezügelten Sinnlichkeit der „ungebildeten Haufen“ ebenso spottet, wie der thomistischen Naturphilosophie, der die Natur als Inbegriff der ständigen Bewegung und Veränderung gerade diese Möglichkeit nicht bot. Galilei weiß demgegenüber, daß die Natur selbst logisch strukturiert ist, daß sie ein vollkommen geordnetes Ganzes bildet und sich dabei stets der einfachsten unter den möglichen Mitteln und Wegen bedient, nach Notwen-

digkeit handelt und gegen die eigenen Gesetze nie verstößt.¹⁶ Weil sie selbst mathematisch geordnet ist, ist die Mathematik auf sie anwendbar. Daraus ergibt sich die Sicherheit der Erkenntnis. Die richtige Kenntnis der Ursachen genügt zur Voraussage der Phänomene, ohne Rückgriff auf erneute Erfahrung, eben weil die Natur sich immer gleich bleibt. Aus diesem Grunde ist das Denken der Erfahrung in einem konkreten Sinne überlegen: Es kann die Störfaktoren der sinnlichen Erscheinungen ausschalten, die den regelhaften Gang der Natur überlagern. Daher die außerordentliche Bedeutsamkeit des idealisierenden, des Gedankenexperimentes bei Galilei und in aller späteren Physik. *Abstraktion* vom Sinnlichen ermöglicht die adäquate Interpretation der sinnlichen Erfahrung; da die Sinne sich täuschen können, muß die Vernunft korrigieren. Existieren die sekundären, die sinnlich gegebenen Qualitäten der Dinge nur in der Wahrnehmung, dann bleiben als Gestalt der Wirklichkeit die abstrahierten, die geometrischen Formen, die Proportionen, die Bewegung. Das Buch der Natur, lautet die bekannte Stelle aus dem *Saggiatore*, „ist in mathematischer Sprache geschrieben, und die Buchstaben sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren.“¹⁷

Das anatomische Wissen des 16. Jhs. ist demgegenüber gänzlich anderer Natur. Es ist ein überliefertes Wissen aus kanonisierten Schriften: Hippokrates, Aristoteles und vor allem Galen. Sie wurden größtenteils nicht in den lange verloren geglaubten Originaltexten, sondern durch die arabischen Übersetzungen ins Mittelalter tradiert. Im 12. Jh. beginnt man, diese nun ihrerseits ins Lateinische zu übertragen. Zu den frühesten Arbeiten dieser Art zählt die Übersetzung einer Abhandlung des Persers Hali Abbas mit einem wichtigen anatomischen Teil durch Stephan von Antiochia 1127. Der bedeutendste Übersetzer ist Gerard von Cremona, der bis zu seinem Tode 1185 in Toledo nicht weniger als 92 arabische Schriften überträgt, darunter den *Canon* des Avicenna, dessen anatomischer Teil der meistgelesene Text über Anatomie im Mittelalter war. Gerard übersetzt auch den Perser Rhazes, und auf diese drei – Avicenna, Hali Abbas und Rhazes – geht der Großteil des anatomischen Wissens um 1500 zurück. Sie beziehen sich ihrerseits weitgehend auf die Anatomie Galens aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert.

Bis ins 12. Jh. gibt es also im westlichen Abendland kaum systematisches anatomisches Schrifttum. Für die zeitgenössische Medizin ist es auch weitgehend irrelevant; sie beruht im wesentlichen auf der antiken Säftelehre. Krankheit hat nichts mit dem Bau oder den Organen des Körpers zu tun; sie geht immer auf Ungleichgewicht oder Verderbnis der vier Körpersäfte zurück. Ihr praktisches Betätigungsfeld findet die Anatomie in der Chirurgie, deren Konjunktur an die des

Kriegshandwerks gebunden ist. Aber die dortigen Erfahrungen finden selten den Weg in die Manuskripte und Bücher oder in die Vorlesungen an den Universitäten, da sie von ungelehrten Handarbeitern, den Badern etc. gemacht werden. Und auch in den von Universitätsmedizinern geschriebenen „chirurgischen“ Texten bleibt die Anatomie lange Zeit ein bloßer Anhang zur Chirurgie.

In Bologna existiert eine organisierte medizinische Fakultät seit 1156. Der Unterricht in Anatomie besteht ausschließlich in Lesungen, und zwar meist der latinisierten arabischen Texte. Die Anatomie wird zunächst also als reines Buchwissen vermittelt, es wird nicht seziiert. Im Laufe des 12. Jhs. werden dann 5 Anatomien neu geschrieben. Meist handelt es sich um Kommentare zu den antiken Texten, und meist sind es Tieranatomien. Auch das erste nachantike abendländische Werk überhaupt ist keine Humananatomie, sondern die *Anatomia Porci* am Anfang des 12. Jhs., die Schilderung der öffentlichen Sektion eines Schweines. Erst die letzte dieser 5 Anatomien, die *Anatomia Ricardi*, gibt als erste eine Humananatomie, beruht aber weitgehend auf den schriftlichen Quellen.

Erste Sektionen am Menschen gibt es wahrscheinlich in Bologna gegen Ende des 13. Jhs. Ein frühes schriftliches Zeugnis dafür findet sich in der *Chirurgia* des Wilhelm von Saliceto von 1275. Sie dienen nun aber keineswegs der Befriedigung einer ebenso unerschöpflichen wie von allen irdischen Beschwernissen losgelösten menschlichen Wißbegierde. Die „Forschung“, der sie zuarbeiten, ist kriminologischer Art. In Bologna, das zunächst vor allem durch seine Rechtsfakultät bedeutsam geworden ist, erfolgt die Wiederbelebung der anatomischen Praxis zum Zwecke der Feststellung unklarer Todesursachen und damit der Aufklärung eventueller Straftatbestände. Mit dem Tod ist die Wiedergeburt der abendländischen Humananatomie also nicht nur darüber verbunden, daß er ihr das stoffliche Material in der Form von Leichen liefert. Als Anlaß einer strafrechtlichen Untersuchung gibt er ihr auch den ersten Anlaß ihrer praktischen Wiederaufnahme. Nicht der Körper als solcher ist der erste Gegenstand der Anatomie, sondern der Körper als *corpus delicti*.

Eine wichtige Position in Bologna nimmt der 1303 gestorbene Taddeo Alderotti ein, der Lehrer der ersten Generation praktisch tätiger Anatomen: Bartolomeo de Vagnana, Henri de Mondeville und Mondino de' Luzzi. Mondino, seit 1306 Professor der Anatomie in Bologna, ist der erste, der die Anatomie „wiederherstellt“,¹⁸ indem er öffentliche Sektionen von Leichen zu Lehrzwecken einführt. Seine *Anathomia Mondino* von 1316 ist „das erste moderne Werk über den Gegenstand“ genannt worden;¹⁹ es ist jedenfalls das erste speziell zur Ana-

tomie geschriebene, statt nur Anhang zur Chirurgie zu sein. Bis zu Vesals *Fabrica* ist es das bedeutendste Lehrbuch der Anatomie und löst darin den *Canon* des Avicenna ab.

Auch der zweite große Zweck der Wiederbelebung praktischer Anatomie steht im Kontext eines Beweisverfahrens. Es wird nicht seziiert, um „Entdeckungen“ zu machen, das Wissen zu bereichern, sondern um ein überliefertes, vollständiges und kanonisiertes Wissen am geöffneten Leichnam zu *demonstrieren*. Dabei sezieren die Anatomen nicht unbedingt eigenhändig. Ein Bild aus dem *Fasciculo di Medicina* von 1493, einer Versammlung wichtiger anatomischer Schriften, in der die *Anathomia Mondino* weiterhin den größten Raum einnimmt, zeigt, wie es gemeinhin zugeht: Auf seinem Lehrstuhl sitzt der „Anatom“, der magister, ein Professor in seiner Robe, und hält die Lektion; ein ostensor zeigt auf die angesprochenen Teile des Körpers, und die niedere Handarbeit des Sezierens wird von einem demonstrator ausgeführt (Abb. 1). Der seziierte Körper bekundet nur die Weisheit der Schriften, die der Anatom verliest. Es sind die alten, klassischen Schriften zur Anatomie; auch die neu geschriebenen Anatomien sind Kommentare zu den alten Texten und beruhen, wie die *Anathomia Mondino*, praktisch vollständig auf der arabischen Überlieferung.

Die sinnliche Erfahrung, von der Astronomie und Mechanik bereits weitgehend abstrahieren können bzw. müssen, muß von den Anatomen also erst noch zum Gegenstand bzw. Mittel ihres Bemühens gemacht werden. Historiographisch wird das dann für das 16. Jh. auf die Formel gebracht, es handele sich dabei um eine „Auseinandersetzung zwischen überlieferter Vorstellung und eigener Beobachtung.“²⁰ Wobei es der Historiographie gewiß ist, daß die Autonomie der Tatsachen in der Kunst der Beobachtung schließlich triumphiert und an der Schwelle zur Neuzeit die Entscheidung der abendländischen Epistemologie für das Tatsachenwissen und damit für den Fortschritt der Naturbeherrschung bestimmt.

Der Rekurs auf die Beobachtung, auf eine gleichsam souveräne Gier des Auges, übersieht aber, daß im gleichen Zuge, in dem sich die Mittel der Beobachtung in der ihnen zugemessenen Relevanz und den mit ihnen erzielbaren Resultaten ändern, sich längst auch das gesamte Bemühen verschiebt, dem sie dienen. Sinnlichkeit und Beobachtung stellen sich dem Denken nicht als grundlegend neue Mittel zur Verfügung, als falle den Menschen ein Schleier von den Augen, als sei man vorher blind gewesen, als wären die alten Schriften ohne jede Verankerung in der zeitgenössischen Beobachtung und Vernunft entstan-

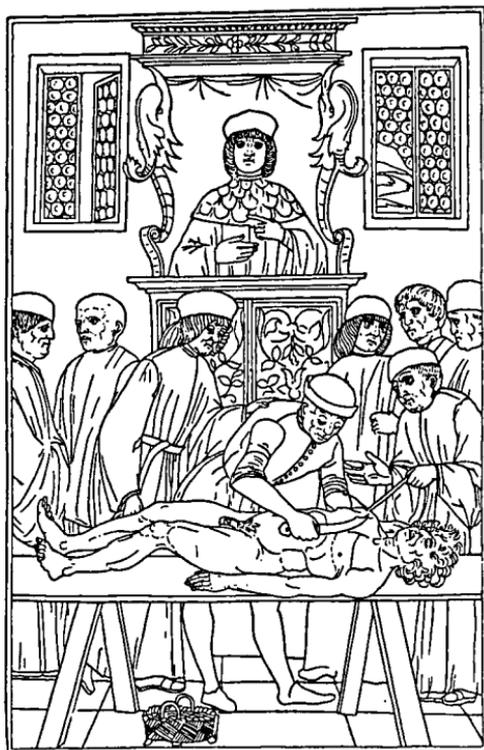


Abb. 1: Anatomische Lesung und Sektion aus dem *Fascicolo di Medicina*, Venedig 1543.

den, und als hätte es zur Zeit ihrer gleichsam kanonischen Geltung keinerlei Beobachtungs- und Vernunftgründe gegeben, daran festzuhalten. In Wirklichkeit verändern sich die Bedingungen der Erfahrbarkeit selbst. Es findet eine fundamentale Verschiebung der konstitutiven Struktur dessen statt, was „Beobachtung“ sein kann, nicht als Rehabilitation eines sinnlichen Aktes, sondern als Transformation der „Wahrnehmungsweisen“, d. h. des Systems der verbindlichen Regeln, Bedingungen und Modalitäten, die erfüllt sein müssen, wenn etwas als „wahr“ anerkannt, „wahr-genommen“ sein soll. Diese veränderte Wahr-Nehmung wird ihre verbindlichen Regeln erst im 17. Jh. finden. Aber sie wird dann weder „präziser“, noch im Sinne einer linearen Steigerung „methodischer“ sein als vorher, außer nach Maßgabe der von ihr selbst formulierten Kriterien.

Erst nach dieser Transformation wird die Alternative zwischen schriftlicher Überlieferung und den Erfahrungstatsachen in ihre historische

Existenz gerufen. Vor dem 17. Jhrdt. gibt es sie in dieser Weise nicht; sie ist nicht die Ursache, sondern die Folge dieser Veränderung. Erst Descartes kann die kanonische Überlieferung zur bloßen „Geschichte“ machen, die im Gegensatz zur echten „Wissenschaft“ steht. Hätten wir doch, auch „wenn wir alle Beweise des Plato oder Aristoteles gelesen hätten“, darin „offenbar nicht Wissenschaften, sondern historische Kenntnisse erworben.“²¹

Ausgangspunkt dieser Auffassung, die im Kontext der Frage steht, wie wirkliches Wissen zu erwerben sei, ist eine Betrachtung, mit der in Descartes stellvertretend das 17. über das 16. Jh. urteilt. Der „Bücherschreiber“ wegen, „selbst wenn sie alle noch so gerade heraus und offen wären und uns nie etwas Zweifelhaftes für wahr aufdrängen, sondern alles in gutem Glauben darstellen würden, so wären wir dennoch, weil doch kaum etwas von einem gesagt worden ist, dessen Gegenteil nicht ein anderer vorbringt, immer ungewiß, wem man Vertrauen schenken soll.“²²

Descartes benennt hier das Symptom einer Heterogenität, die man zu allen Zeiten als „Krisenphänomen“ zu identifizieren bereit gewesen ist. Die berühmte „Krise des 16. Jahrhunderts“ in dessen ökonomischen, gesellschaftlichen, kosmologischen, epistemologischen Umwälzungen²³ aber ist es, die ihren Niederschlag auch in der zeitgenössischen Anatomie findet. Keineswegs ein Triumph der Beobachtungstatsachen und des souveränen Blicks, sondern eine tiefgreifende Verunsicherung durchzieht sie.

Immer deutlicher wird zu Beginn des Jahrhunderts die Unsicherheit, die aus dem Vergleich des kanonischen Wissens mit dem nun seit über 200 Jahren am Präparat freigelegten anatomischen Material entsteht. Die „Abweichungen“ lassen sich nicht mehr „übersehen“, aber man weiß nicht, was man mit ihnen anfangen soll Denn daß die menschlichen Körper anderes offenbaren könnten, als es Galen geschildert hat, ist ein bestürzender und kaum glaublicher Umstand, der im Laufe des 16. Jhs. als solcher erst verstanden werden muß und sich nur langsam mit dem Verdacht einer Gewißheit ausstattet. „Was ich gegen Avicenna und andere Autoren sagte,“ versichert Berengario von Carpi 1521, „geschah im Vertrauen auf meine Beobachtung, wenn auch mit Furcht.“²⁴

Sind da überhaupt „Abweichungen“? Man sucht nach Ausweichmöglichkeiten; alle möglichen und unmöglichen Alternativen müssen bedacht sein, bevor zu erwägen wäre, Galen hätte geirrt. „Manches scheint uns Galen verschwiegen zu haben“, vermutet Charles Estienne, und mehrfach wird, wie bei Sylvius, darauf insistiert, daß sich dann eben seit der Zeit Galens die menschlichen Körper selbst ver-

ändert haben müßten. Und als Vesal die Poren im Septum, der Herzkammerscheidewand, trotz mühseligen Suchens nicht findet, durch die doch dem Galen zufolge das Blut vom einen in den anderen Ventrikel des Herzens fließt, bewundert er die Weisheit und Allmacht des Schöpfers, der Dinge schaffen kann, die so wunderbar funktionieren und dabei doch so klein sind, daß man sie nicht sieht.²⁵

So wundern sich die Historiographen über Vesalius, der dem Galen mehrfach die eigenen Beobachtungen entgegenhält, und ihm andererseits so oft bedenkenlos folgt, wo er es nach eigenem Augenschein doch besser hätte wissen müssen. Und geradezu in Entzücken geraten sie angesichts eines Falles wie Berengarios Darstellung des „rete mirabile“, des von Galen beschriebenen und von aller Anatomie nach ihm tradierten „Wundernetzes“, einer Faserstruktur an der Schädelbasis. Berengario beschreibt es zunächst in allen Einzelheiten, im Anschluß daran aber sagt er: „Ich habe dieses Netz niemals gesehen, und ich glaube nicht, daß die Natur durch vieles bewirkt, was sie durch weniges schaffen kann ... Deshalb gibt es dieses Netz zwischen os basilare und dura mater nicht.“

„Er hat es nicht gesehen“, kommentiert der Historiograph diese Stelle, „er lehnt sogar seine Existenz ab – trotzdem beschreibt er es! Wie groß muß die Autorität Galens gewesen sein, daß Berengario gegen besseres Wissen auf eine Darstellung des Netzes nicht zu verzichten wagte!“²⁶ Aber woher kommt „Galens Autorität“? Worin besteht sie, 1300 Jahre nach dessen Lebzeiten? Und woher Berengarios „Furcht“, wenn er auf seine Beobachtung „vertraut“?

Das 16. Jh. beginnt, sich mit den Geheimnissen vertraut zu machen, die die toten Körper in sich bergen. Dabei steht mehr auf dem Spiel, als daß eine Ansammlung isolierter Beobachtungstatsachen eine ebenso grenzenlose wie rätselhafte „Autorität Galens“ unter sich begräbt. Wenn man die Art und Weise untersuchen will, in der sich der menschliche Körper dem anatomischen Wissen des 16. Jhs. darbietet, wäre es ein Irrtum, zu glauben, man erfahre dies vollständig aus den anatomischen Schriften selbst, zumal, wenn man sie lediglich auf eine Genese der Beobachtungskunst hin durchsieht. Der menschliche Körper steht innerhalb einer zeitgenössischen Ordnung der lebenden Dinge insgesamt und gewinnt dort erst seine Bestimmungen in den Beziehungen zu den pflanzlichen, tierischen und den himmlischen Körpern. Er repräsentiert ein ganzes Weltbild und die Identität einer Epoche. Dem 16. Jh. ist diese Ordnung zugleich auch eine Ordnung der Erkenntnis: Sie gibt Auskunft darüber, wie man Wissen über die Dinge erlangen kann. Um nach der Begegnung der Anatomie des 16.

Jhs. mit dem menschlichen Körper fragen zu können, muß man sich zunächst dieser Ordnung zuwenden, um ihn darin aufzufinden.

(3) Das Wissen vom Lebenden

Zur Zeit der *Fabrica* Vesals, gegen Mitte des 16. Jhs., setzt verstärkt ein, was Thorndike eine „extensive Publikation im Bereich der Zoologie“ nennt.²⁷ Er erwähnt u.a. die Studien von Turner und Belon über Vögel, von Rondelet über Fische, Gessners *Historia animalium* und gegen Ende des Jahrhunderts die voluminösen Werke Aldrovandis.²⁸ Pierre Belon wird für gewöhnlich unter die „Geschichte der Biologie“ subsumiert mit dem Hinweis, er habe „den ersten Beitrag zu einer modernen vergleichenden Anatomie“ geliefert.²⁹

Tatsächlich? In Belons Bemühen geht es um die „Entsprechungen“ und die „Proportionen“, die labile Balance zwischen dem „Unterschiedenen“ und dem „Ähnlichen“. Woher kommen diese „Entsprechungen“ zwischen den Teilen der Körper so verschiedenartiger Lebewesen wie Vogel und Mensch? Immerhin befinden wir uns 300 Jahre vor Darwin und das Wissen der Zeit kennt keine auch nur annähernd mit den späteren Klassifikationssystemen vergleichbaren Kriterien. Es weiß nichts von einer auf Deszendenz beruhenden stammesgeschichtlichen Verwandtschaft der Lebewesen. Wenn also Belon Vogel- und Menschenskelett nebeneinanderstellt und nach „Entsprechungen“ sucht (Abb. 2), was ist dann der Gegenstand des „Vergleichs“, und was ist der Raster aller Dinge, der diesen „Vergleich“ erst sinnvoll und in seiner Epoche möglich macht? Er hat, um das vorwegzunehmen, mit der „Vergleichenden Anatomie“, die ein Produkt des späten 18. Jhs. ist, nicht eben viel zu tun.

Die Körper, die stofflichen Dinge, bilden im 16. Jh. immer eine spezifische Verbindung von Materie und Form. Da Materie stets aus den gleichen vier Elementen besteht – Erde, Wasser, Feuer, Luft –, ist der Körper durch seine Form bestimmt. Für Fernel beginnt mit der Erschaffung eines Dinges seine Form; vergeht das Ding, so vergeht die Form; die Materie bleibt.³⁰ Die Natur, die ihr die Form gab, als Stein, als Pflanze, als Tier, ist dabei nur ausführende Instanz. Sie kann Form und damit Leben nur verleihen, insoweit sie selbst beseelt ist. Der große „Geber der Formen“ ist die Seele, als Substanz und Welt-Seele, anima mundi. Sie aber führt ihrerseits in der dauernden Belebung der Welt, die eine dauernde Zeugung ist, nur Gottes Absichten aus; sie ist sein Werkzeug. „Von der Gleichartigkeit der Dinge“, sagt della Porta, „kann man auf die Absichten Gottes schließen.“³¹

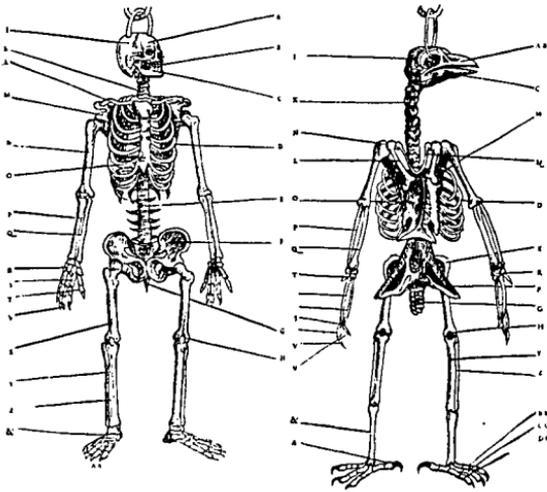


Abb. 2: Mensch- und Vogelskelett in Belons *Histoire de la nature des oyseaux*, Paris 1555. Die Buchstaben bezeichnen die Entsprechungen.

Es gibt keinen definitiven Begriff vom „Leben“ etwa i. S. der Unterscheidung des Organischen vom Anorganischen, den erst das späte 18. Jh. herausbilden wird, noch den einer biologischen „Art“ als reproduktiver Einheit innerhalb der Mannigfaltigkeit des Lebendigen, die sich als Einheit einer Taxonomie anbieten würde. Die Ordnung, die das 16. Jh. den lebenden Dingen auferlegt bzw. ihnen abliest, ist keine klassifikatorische auf der Basis eines abstrahierten Systems von Identitäten und quantitativ abstufbaren Unterschieden. Die sinnliche Welt ist vielmehr geordnet durch ein System der Ähnlichkeiten zwischen den Dingen, die ihre wesenhaften Verbindungen bezeichnen. Man muß das Ähnliche kennen, um die Unterschiede zu sehen. Aber nicht alle Dinge können einander ähnlich, oder gar gleich sein: „Non essent omnia, si essent aequalia“, sagt Augustinus; hätte Gott alle Dinge gleich gemacht, gäbe es alle Dinge nicht.

Wenn zwei Dinge einander ähnlich sind, dann sind sie das nie zufällig. Vielmehr besitzen sie gleiche Eigenschaften oder gehören sonstwie zusammen. Die Kinder ähneln ihren Eltern aus diesem Grunde. Alle lebenden Dinge sind auf diese Weise durch ein Netz der positiven und negativen Entsprechungen miteinander verbunden, etwa die Pflanzen mit den Tieren: „Um auf die Teile der Pflanzen zurückzukommen, so entsprechen alle Teile dieser den Teilen der Tiere. Die Wurzeln dem Bauch, wie Theophrast meint; was mich betrifft, so werde ich sie vielmehr dem Mund ähnlich machen und den unteren Teil des Stammes dem Bauch, die Blätter den Haaren, die Rinde dem Leder und

der Haut, das Holz den Knochen, die Adern den Adern, die Nerven den Nerven, die Matrix einigen Eingeweiden.“³²

Pflanzen, die bestimmten Tieren ähneln, haben ähnliche Eigenschaften. Durch die Ähnlichkeit mit menschlichen Körperteilen zeigen sie an, welche Krankheiten sie heilen können.³³ Gleiches gilt von den Tieren. Das Verspeisen lebhafter Tiere macht den Menschen wach; schläfrige zu essen, ist ein gutes Schlafmittel. Tiere, die giftige Kräuter fressen, sind gute Gegenmittel gegen diese Gifte. Wo immer eine Krankheit auftritt, sagt della Porta, gibt es auch ein Gegenmittel. Im Zeitalter von Pest, Lepra, Epidemien ist das kein Zweckoptimismus oder der Ausdruck naiven Vertrauens auf Gottes helfenden Eingriff. Es drückt vielmehr die Gewißheit aus, daß die Welt von Gott vollkommen harmonisch, in ihren Teilen vollständig und in sich abgeschlossen geschaffen wurde. Wo alles eine Ursache hat, auch wenn sie unbekannt sein mag, gibt es für alles ein Gegenmittel. Die Dinge wirken aufeinander nach den Sympathien und Antipathien, die zwischen ihnen gegeben sind, und es gibt keine Dinge, die nicht innerhalb dieser Beziehungen stünden.

In den Ähnlichkeiten drückt sich also keine zufällige Analogie, sondern der grundlegende und durchgehende Zusammenhang der natürlichen Dinge aus. Sie geben die dem Menschen vorgängige gottgeschaffene Ordnung der Welt zu erkennen. „Hinter den Ähnlichkeiten verbirgt sich die Natur der Dinge.“³⁴ Das ist deswegen nicht nur möglich, sondern unausbleiblich, weil diese Dinge sämtlich Teile eines einzigen Ganzen sind. Noch im 16. Jh. ist wie bei Platon der gesamte Kosmos „ein beseeltes und in Wahrheit mit Vernunft begabtes Lebendes.“³⁵ Die neuplatonische Emanationslehre hatte diese Vorstellung weiter entfaltet,³⁶ und in Ficinos Plotin-Kommentar von 1489 heißt es: „Unzweifelhaft lebt die Welt und atmet, und wir können ihren Atem [d. h. den spiritus mundi] aufnehmen.“³⁷

Das die Welt durchströmende Leben gewährt ihren Zusammenhang in allen ihren Teilen, einschließlich derjenigen oberhalb der sublunaren (irdischen) Sphäre. Man erkennt das an den Beziehungen von Mikro- und Makrokosmos: Das Leben der Welt wohnt den Pflanzen und Bäumen inne, denn sie sind die Haare, und auch den Steinen und Mineralien, denn sie sind die Zähne und Knochen der Welt. Dasselbe Leben belebt und bewegt beständig Wasser und Erde und vor allem Luft und Feuer. Und dasselbe Leben ist auch in den himmlischen Körpern, den Sternen und Wandelsternen, denn sie sind der Kopf, das Herz und die Augen der Welt, die wie das Auge der Tiere nicht nur sichtbare, sondern auch unsichtbare und okkulte, d. h. auf unsichtbare Weise wirkende Strahlen aussenden.³⁸

Leib und Seele des kosmischen Organismus, *corpora et anima mundi*, enthalten alles Sein und alles Leben in sich. Ein Lebewesen ist also nicht einfach durch seine sichtbare Struktur gegeben. Es stellt einen Knoten in einem großen Netz dar, das alle Dinge der Welt vereint und ihnen Bedeutung verleiht. Es ist nur als ein solcher Knoten, als Kreuzungspunkt im Gewebe der kosmischen Beziehungen denkbar. Zu den Teilen, aus denen dieses Gewebe lückenlos zusammengesetzt ist, gehören alle Dinge der belebten und der unbelebten Natur gleichermaßen, aber nicht wahllos und ungeordnet, sondern ein jedes an seinem notwendigen Platz.

Dieser Platz ist seit der griechischen Philosophie des 5. und 4. vorchristlichen Jhs. im Großen bestimmt durch die Hierarchie der Welt, die sich vom Geist über die Seele hinunter zu den stofflichen Körpern erstreckt. Ausgehend von platonischen und aristotelischen Gedanken zur „Fülle“ und zur „Kontinuität“ des Kosmos, die über Neuplatonismus und spätantikes wie mittelalterliches Christentum eine spezifische Synthese erfahren, tradiert sich diese Vorstellung im Bild von der großen „Kette der (Lebe-)Wesen“ bis ins 18. Jh.³⁹ Im 16. Jh. formuliert della Porta die Geschlossenheit und innere Ordnung von Kosmos und Natur im paradigmatischen Bild dieser Kette:

„Weil denn nun Gott selbst die Gemüthsart erschaffen, von dieser aber die Seelenart; und aber diese alle Dinge, so auf sie folgen mit Leben begabet, darunter denn die Erdgeweche mit den Thieren, in dem Wachsen; die Thiere mit dem Menschen, in dem Empfinden: und dieser mit den Höhern in dem Verstande übereinkommt: So sehen wir, daß von der ersten Ursach an gleichsam ein großes Seil gezogen ist und herunter biß in die Tieffe, durch welches alles zusammen geknüpffet, und gleichsam zu einem Stücke wird, also daß, wann die hoechste Krafft ihre Stralen scheinen läßt, dieselben auch biß herunter reichen ... Und dieses Band nun kan man wol mit an einander hangenden Ringen und einer Kette vergleichen ...“⁴⁰

In der „Mitte“ dieser Kette findet sich ein besonderes Glied, der Mensch. Er gehört als einziges der Lebewesen dem körperlichen und dem geistigen Bereich gleichermaßen an, denn er hat als stoffliches Wesen eine vernunftbegabte Seele. Die Seele ist dem 16. Jh. der Grund für die Existenz des Körpers. Sie ist Urheberin aller seiner Lebensvorgänge. Es ist nicht der Körper, sondern die Seele, die die körperlichen Leistungen hervorbringt.⁴¹ Zwar unterscheiden sich die Lebewesen in ihrer körperlichen Struktur. Aber die Differenz im stofflichen Gerüst, das den Körper bildet und zusammenhält, sind sekundär; sie sind keine Ursachen, sondern Wirkungen. „Denn die Gliedmaßen des Hirsches unterscheiden sich von denen des Löwen, weil die Seele des Hirsches sich von der des Löwen unterscheidet.“⁴²

Die Seele kommt von den Himmeln. Letztlich göttlicher Abgesandter,⁴³ nimmt sie auf ihrem absteigenden Weg in die irdische Einkörperung in den Embryo Substanz von den Sternen auf. Dem Prinzip zu-

folge, daß Gleiches das Gleiche nicht nur erkennt, sondern auch beeinflusst, bleibt daher ihre Empfänglichkeit für die sichtbaren und die unsichtbaren Strahlen der Himmelskörper auch nach der Einkörperung erhalten. Die „magisch-astrologischen“ Techniken des 16. Jhs. versuchen wie schon Ficino, diesen Einfluß zu lenken.⁴⁴



Abb. 3: Stufenleiter der Dinge und der Erkenntnis in Ramon Lulls *Liber de ascensu et descensu intellectus*, Valencia 1512.

Wie der Mensch die Einflüsse der Himmel erkennen und sich ihnen anpassen, sie gar nutzen kann, so hat er über die höheren, die Vernunftanteile seiner Seele auch Anteil am Intelligiblen. Er kann über die Stufenleiter der Erkenntnis – oder des Glaubens – die Stufenleiter des Seins erklimmen und sich dem Reich des Geistes – oder dem Gottes – annähern (Abb. 3). Er kann sich über die stoffliche Welt erheben, in der er mit der Schwere seines Körpers steht. So bildet er das Scharnier zwischen der sublunaren, der ihm sinnlich gegebenen, und der himmlischen Welt; einen Umkehrpunkt, über den sich die Beziehungen zwischen den himmlischen und den irdischen Dingen vermit-

teln. Und sein Körper redupliziert in sich als Mikrokosmos den gesamten Makrokosmos.

„Zwischen den Flächen der Welt stehend, hat [der Mensch] Beziehung zum Firmament (sein Gesicht ist für seinen Körper das, was das Gesicht des Himmels für den Äther ist; sein Puls schlägt in seinen Adern, wie die Sterne nach den ihnen eigenen Wegen ihren Lauf nehmen; die sieben Öffnungen bilden in seinem Gesicht, was die sieben Planeten am Himmel sind); aber all diese Beziehungen wirft er durcheinander, und man findet sie in der Analogie des menschlichen Lebewesens mit der von ihm bewohnten Erde wieder. Sein Fleisch ist eine Scholle, seine Knochen sind Felsen, seine Adern große Flüsse. Seine Harnblase ist das Meer, und seine sieben wichtigsten Glieder sind die sieben in der Tiefe der Minen verborgenen Metalle. Der Körper des Menschen ist immer die mögliche Hälfte eines universalen Atlas.“⁴⁵

Der menschliche Körper bildet einen ausgezeichneten Punkt in jenem Raum, in dem sich alle Gestalten der Welt gemäß ihren Ähnlichkeiten einander annähern. Als Mikrokosmos ist er „mit Analogien übersättigt“ und bildet einen großen „Herd der Proportionen.“⁴⁶ Er stellt zugleich ein Meer von Bedeutungen dar, die sich aber sämtlich zur einen Bedeutung fügen, dergemäß der Mensch einen ihm unmittelbar zugehörigen Ort als Teil des kosmischen Organismus einnimmt. Man kann diese Bedeutung(en) erkennen, und um sie herum auch die aller anderen Dinge der Natur. Denn die Ähnlichkeiten bilden nicht nur das Gewebe der Beziehungen der Dinge zueinander, sondern darin zugleich auch das Material und die Ordnung der Erkenntnis. Die Natur bzw. Gott hat sie als Zeichen auf der Oberfläche der Dinge hinterlassen, damit es dem Menschen möglich ist, diese Dinge in ihren Beziehungen untereinander, zu ihm selbst und zur Ordnung im Kosmos zu erkennen. Über ihre Ähnlichkeiten zeigen die natürlichen Dingen ihre Eigenschaften; sie lassen sich ablesen an den Zeichen, die sie tragen, den Signaturen.⁴⁷ Die Signaturen überziehen das Gesicht der Welt mit Wappen, Charakteren, Chiffren, machen es zu einem Buch mit einer Fülle von Schriftzeichen. „Stimmt es nicht, daß alle Gräser, Pflanzen, Bäume und so weiter, die aus dem Innern der Erde kommen, ebenso viele Bücher und magische Zeichen sind?“⁴⁸

In den Signaturen ist das vorgalileische, das nicht-geometrische „Buch der Natur“ geschrieben, wie man es expressis verbis bei Raymond de Sabunde im 15. Jh. genannt findet, für den Montaigne später die große Apologie schreiben wird.⁴⁹ Man muß die Formel vom Buch der Natur wörtlich nehmen: die Ähnlichkeiten bilden als Signaturen die Schriftzeichen der Natur (bzw. Gottes) und die Regeln ihrer Verknüpfung, eine Semiologie. Das Denken bildet sie ab in den Begriffen von den Ähnlichkeiten und gibt die Weise ihrer Entschlüsselung vor, eine Hermeneutik. Aber diese besteht in wenig mehr, als dem Auffinden der Ähnlichkeiten selbst, denn in diesen zeigt sich die Natur der Dinge. Zwischen Semiologie und Hermeneutik besteht also nur ein

hauchdünner Raum, in dem der Atem Gottes weht, und der durch die Aktivitäten eines menschlichen Erkenntnissubjektes noch nicht aufgebrochen ist. Die Welt ist selbst eine geschriebene; sie besteht aus einem ununterbrochenen „Gewebe aus Wörtern und Zeichen, aus Berichten und Merkmalen, aus Reden und Formen.“⁵⁰ Folglich gehört auch die menschliche Sprache selbst, mit allen Formen, die sie annehmen kann, von den Erzählungen, Mythen und Legenden bis zur Zeichensprache der Bilder und Wappen, „zur großen Distribution der Ähnlichkeiten. Infolgedessen muß sie selbst als eine Sache der Natur untersucht werden.“⁵¹

„Es gibt keinen Unterschied zwischen jenen sichtbaren Zeichen, die Gott auf die Oberfläche der Erde gesetzt hat, um uns deren innere Geheimnisse erkennen zu lassen, und den lesbaren Wörtern, die die Bibel oder die Weisen der Antike, die durch ein göttliches Licht erleuchtet worden sind, in ihren Büchern ... niedergelegt haben. ... Die Wahrheit all dieser Zeichen, ob sie nun die Natur durchqueren oder sich auf Pergament in den Bibliotheken aneinanderreihen, ist überall die gleiche. Sie ist ebenso archaisch wie die Institution Gott.“⁵²

Nach der Vertreibung aus dem Paradies und nach der babylonischen Sprachverwirrung sind freilich die Signaturen, in der Natur und in den Schriften, das Substrat einer notwendig gewordenen Entzifferung, die nur mühsam sich auf der Spur eines verlorenen Wissens bewegt, das sie auf Erden nie wieder gänzlich einholen wird. Was die Erkennbarkeit der Welt im 16. Jh. gefährdet, ist nicht die Fragilität eines Erkenntnissubjektes, die Skrupulösität und gleichzeitige Gewaltsamkeit einer ihm zuzuschreibenden Erkenntnisleistung, die im labilen Erkenntnisvorgang selbst liegende Unsicherheit der Wege der Erkenntnis. Die Gefährdung liegt vielmehr im Vergessen einer längst und zu Anbeginn aller Zeiten geoffenbarten Wahrheit. Sie ist immer noch in den Dingen und heiligen Schriften niedergelegt, denn das Universum ist konstant und hat keine Geschichte, aber wir können sie nicht mehr vollständig und mit aller Sicherheit lesen. Selbst die alten Schriften bedürfen der Auslegung. Es ist gewiß, daß sie das Wahre der Dinge nicht einfach nur wiedergeben, sondern sind. Undenkbar, sie nicht heranzuziehen, sie nicht sprechen zu lassen, wenn über die lebenden Dinge gesprochen werden soll. Aber sie zum Sprechen zu bringen, bedarf des auslegenden Kommentars, der ihren ganzen Umfang durchläuft, bedarf der permanenten Vergewisserung, welche Wahrheit in ihnen ausgesprochen ist, bedarf der ständigen Wiederaneignung in ihrer paraphrasierenden Reduplikation, als drohe ohne dies ihrer Wahrheit die Verflüchtigung und das Vergessen im Moment ihres Verstummens.

Es ist die zeitliche Entfernung von der Schöpfung der Welt, die uns vergessen läßt. Adam kannte noch die wahren Namen aller Dinge, aller Gewächse und aller Tiere. Und mit den Namen kannte er ihre

Eigenschaften und die wahre Natur des gesamten Universums. Aus diesem Grunde konnten auch die Alten noch mit Worten Krankheiten heilen, denn sie kannten noch die Worte, die zur Natur der Dinge gehören. Ein jüdischer Arzt, der aus Italien nach Sachsen kam, so wird berichtet, kannte die hebräischen Namen aller Gräser und Kräuter und wußte folglich alle ihre Eigenschaften und Wirkungen, obgleich er niemals den Hippokrates, Galen oder Avicenna gelesen hatte.⁵³

Teils schon im 16., vor allem aber im 17. Jh. geht diese rückblickende Entfernung von der Schöpfung der Welt über die Klippe der Geschichte, in die Descartes das Wissen der Alten verbannt. Sie kippt sozusagen um, wird progredient, nach vorn orientiert. Verfließende Zeit als Minderung der Erkennbarkeit einer ewigen und unveränderlichen Wahrheit wird zur akkumulativen Zeit, in der ein Wissen sich anzuheufen beginnt, wird zur Minderung der Entfernung von einem in der Zukunft liegenden und dort zu erlangenden Wissen. Ein Wissen, das den Dingen nicht mehr eingeschrieben ist, sondern ihnen durch die „Quälungen der wissenschaftlichen Kunst“ (Francis Bacon) entrissen werden muß, und das aus mathematischen Gebilden, Experimenten, Befragungen der Natur, Konstruktionen des Denkens besteht.

Bis zu diesem Scheitelpunkt der abendländischen Epistemologie aber ist die Welt buchstäblich ein Buch, und die Bücher gehören ihrerseits zur Welt selbst. Es gibt keine prinzipielle Unterscheidung zwischen dem Gesehenen und dem Gelesenen, dem Erfahrenen und dem Erzählten, oder zwischen den wissenschaftshistoriographisch so beliebten Kategorien der „Empirie“ i. S. eines Verbunds irgend selbständiger Tatsachen und der „Spekulation“: auf das 16. Jh. angewandt, sind das in ihrer vermeintlichen Trennschärfe eher sinnlose und jedenfalls anachronistische Unterscheidungen.

Wenn die Sprache zum Sein der Dinge gehört, und wenn dieses wiederum selbst eine Sprache bildet, so hat auch alles mit der Sprache Formbare ein Sein. Wenn man den Drachen und das Monstrum denken und sagen kann, so gibt es sie auch. Und man kann sie nur denken und sagen, weil es sie gibt.⁵⁴ So finden sich in jeder zeitgenössischen Geschichte der Lebewesen auch die Fabeltiere und die Monstren. Aber sie sind nicht die Paradigmata des Exotischen oder der Ausdruck eines Aberglaubens. Sie spiegeln vielmehr gerade das Bekannte wider, in einer ungewöhnlichen, aber möglichen Kombination seiner Formen. Sie sind daher nicht etwas, was ohne Vergleich wäre, keine aus dem Netz der Ähnlichkeiten herausgefallenen Un-Dinge. Kein einziges Monstrum existiert, das völlig verschieden von allen anderen Wesen wäre. Oft gleichen sie sogar mehr als nur einem

Wesen, wie das Monstrum mit dem Kopf eines Bären und den Armen eines Affen.⁵⁵

Auch bei Belon finden wir diese Fabeltiere und Monstren. Er betreibt keine „Vergleichende Anatomie“ des späten 18. Jhs.; er begründet sie nicht und er liefert auch keine „Vorform“ davon. Seine „Vergleiche“ beruhen auf einer völlig andersgearteten epistemologischen und kosmologischen Konstruktion, innerhalb jenes Netzes der Ähnlichkeiten, das zentriert um den Körper des Menschen als „Maß“ aller Dinge aufgespannt und entfaltet wird. Es handelt sich noch nicht um das quantitative Maß seiner Ausdehnung und der Bewegung seiner Teile. Er fungiert als das Zentrum der die Welt durchlaufenden Beziehungen und als Schlüssel zu ihrer Erkenntnis.⁵⁶

(4) Zerlegung und organische Zusammensetzung: Der Körper als Fabrica

Wenn im 16. Jh. der Text des Galen und die sich offenbarenden Geheimnisse des seziierten Leichnams miteinander in Konflikt geraten, kann es also nicht einfach um eine „Angst vor Autoritäten“ gehen, die die Anatomen daran hindert, ihren Beobachtungen zu vertrauen. Phänomene wie die Furcht des Berengario oder die „Inkonsequenz“ des Vesal drücken vielmehr eine wachsende Unsicherheit aus angesichts eines auch im Kleinen, im Mikrokosmos aus den Fugen geratenden Universums. Was hier konfligiert, sind grundsätzlich verschiedene „Lesarten der Welt“. Solange sie in einer Ordnung der Ähnlichkeiten und in der Fülle der Signaturen geschrieben ist, solange die Natur und die Schriften das Corpus des göttlichen Textes ausmachen, der die Welt ist, solange kann ein Galen nicht „irren“. Das als denkbar zuzulassen, bedeutete nicht weniger, als daß Gott selbst geirrt hätte, daß die Welt, die gesamte Schöpfung, ein Irrtum wäre, unlesbar, unverständlich, sinnlos.

So zeigen sich am seziierten menschlichen Körper die gleichen Phänomene der großen „Disturbation“ der Epoche (Dvorak), wie der Manierismus sie zur gleichen Zeit am gemalten menschlichen Körper vorführt. Das 16. Jh. öffnet sich in seiner umfassenden Krise als Intermundium zwischen der alten Welt als „Buch der Signaturen“ und der neuen Welt als Buch Galileis und seiner Nachfolger, das „mit geometrischen Figuren geschrieben“ ist. Innerhalb dieses Umbruchs verliert der Körper des Menschen seine Rolle als Träger der Zeichen, Herd der Proportionen, Meer der Bedeutung(en). Die Anatomie im 16. Jh. ist ein Substrat dieser Transformation, nicht aber ihr Ergebnis, und schon gar nicht ihre Ursache. An ihr lassen sich die Konflikte aufzeigen, die den Umbruch bestimmen, nicht aber deren „Lösung“.

die erst das 17. Jh. glaubt, gefunden zu haben. Und selbst das Werk des Vesal, dem paradigmatische und begründende Bedeutung zugesprochen wird, ist vor allem anderen ein Ausdruck der Krise, der nicht auflösbaren Konflikte, des „Zwischen-zwei-Welten“.

Die Anatomie ist keineswegs diejenige „Disziplin, auf deren Basis man sich letzten Endes einigen muß und kann“, und keineswegs „unterstreicht“ das Faktum, „daß auch für alle möglichen anderen Gebiete Buchtitel, die das Wort Anatomie enthielten, beliebt waren“, eine „paradigmatische Bedeutung der Anatomie“ dahingehend, sie habe „methodologische Richtlinien gesetzt.“⁵⁷ Daß ihre Messerschnitte in den geistigen Wirkungen eher von zer-setzender Natur waren, zeigt sich schon am berühmtesten Beispiel dieser übertragenen Anatomien, der *Anatomy of the World* des John Donne. Er beklagt in den ubiquitär zitierten Worten seines Gedichts gerade die auseinandergebrochene Einheit, den Verlust des Zusammenhanges am Ende des 16. Jhs.: „T is all in pieces, all coherence gone.“⁵⁸

Die Rede von den „methodologischen Richtlinien“, die die Anatomie gesetzt habe, unterschlägt also gerade die tatsächliche Problematik, die hier entsteht. „Paradigmatisch“ am Anatomischen wird bei Donne und anderswo in jener Zeit die Zerlegung eines Ganzen in seine Teile genommen, und zwar bei ausbleibender Wiederaussetzung. Dieses „Ganze“ kann der Kosmos ebenso wie der menschliche Körper sein; Makro- und Mikrokosmos hängen nicht nur in der alten Ordnung des Wissens, sondern auch in deren Umbruch eng miteinander zusammen. Solange aber dieser Umbruch nicht vollzogen ist, solange nicht ein neues, verändertes Ganzes aus den Teilen zusammengefügt ist, solange werden auch keine „Richtlinien“ gesetzt; diese ergeben sich vielmehr erst daraus, daß gerade das Problem des Verhältnisses der Teile zum Ganzen in den Vordergrund rückt. Der Akt der Zerlegung zieht die Frage nach der Verbindung nahezu unmittelbar mit sich. Er setzt keine Richtlinien, er wirft Fragen auf.

In der *Fabrica* des Vesal zeigt sich dies besonders deutlich an der Relation zwischen Text und Abbildungen. Denn jene Wiederaussetzung findet nicht im anatomischen Text statt. „Während die Abhandlung des Anatomen den Bau des Körpers auseinandernimmt“, bemerkt Canguilhem angesichts der Illustrationen der *Fabrica*, „setzt das Bild des Graveurs diesen wieder zu einer dynamischen Einheit zusammen.“⁵⁹

Natürlich kann der anatomische Text diese Aufgabe nicht leisten, solange nicht die Organe und die mit ihnen verbundenen großen Funktionskreise des menschlichen Körpers ins Zentrum der Untersuchung gerückt werden, d. h. bevor eine Physiologie entsteht. Harvey wird

zwar schon im 17. Jh. mit dem Herzen und dem großen Blutkreislauf den Anfang machen, aber das verdankt sich der Besonderheit der im mechanischen Paradigma beschreibbaren Herz-Kreislauffunktionen. Atmung und körperinnere Verbrennung werden demgegenüber die großen Themen des 18. Jhs. sein, das Nervensystem und die Zeugung die des 19. Vesal und das 16. Jh. sind davon noch weit entfernt.

Von den Bildern in der *Fabrica* hingegen ist gesagt worden, sie seien exakter als der Text.⁶⁰ Man weiß um die enge Verbindung zwischen der Anatomie, der „Wissenschaft der Maler“,⁶¹ und der zeitgenössischen bildenden Kunst. Singer betont besonders die Entwicklung der Perspektive im 15. und der Holzschnittillustrationen im 16. Jh. in ihrer Bedeutung für die Anatomie.⁶² In der Anatomie selbst ist diese Verbindung gerade in der *Fabrica* prägnant geworden. Wenn es heißt, daß wenige Disziplinen sicherer auf dem Werk eines einzigen Mannes basierten, als die Anatomie auf dem Vesals,⁶³ dann wird dies keineswegs auf die konkreten Neuerungen oder „Entdeckungen“ zurückgeführt. Vesal fügt dem anatomischen Wissen seiner Zeit nicht signifikant mehr Beobachtungen hinzu als viele seiner Kollegen. Es geht vielmehr wesentlich um die Illustrationen in der *Fabrica*. Nicht, daß es sie überhaupt gibt, ist entscheidend; das erste anatomische Textbuch, das gedruckt und mit Abbildungen erscheint, die die ausdrückliche Funktion haben, die Angaben des Textes zu illustrieren, erscheint bereits 20 Jahre vorher, Berengarios *Isagogae Brevis* von 1523. Sondern die alles Vorherige und in gewisser Weise auch alles Spätere überragende *Qualität* der Abbildungen macht Vesal zur Gründerfigur und sein Werk zum Gründungsakt.⁶⁴

Wenn also von Masaccio gesagt wird, er habe als erster die Körper und die Dinge so gemalt, „wie sie wirklich sind“,⁶⁷ dann verbirgt das die darin enthaltene Abstraktionsleistung. Die bildliche Wiedergabe der Dinge, „wie sie wirklich sind“, ihre „natürliche“ Darstellung, impliziert keineswegs eine „natürliche“ oder „unmittelbare“ Beziehung zwischen Maler und Bild oder eine direkte „Übersetzung“ vom Gegenstand ins Bild. Ganz im Gegenteil erfordert sie eine Technik der Darstellung, die umso vermittelter, abstrakter und konstruierter ist, je „natürlicher“ die gemalten Dinge sich dem Auge darbieten sollen. Daher wird nicht umsonst von der *Wissenschaft* der Zentralperspektive gesprochen, die sich im 15. Jh. herausgebildet hat. Die malende Hand teilt dem gemalten Bild die Prinzipien der Vernunft mit, von denen ihre Bewegungen geleitet werden: um die „Rehabilitation der Sinnlichkeit“⁶⁸ in den bildenden Künsten der Renaissance zu ermöglichen, mußte also durchaus „unsinnlich“ und abstraktiv gearbeitet werden.

Es ist verschiedentlich auf eine Äquivalenz künstlerischer und wissenschaftlicher Arbeit hingewiesen worden. „Der Künstler“, heißt es, „arbeitet wie ein Wissenschaftler. Seine Werke existieren nicht nur um ihrer selbst willen, sondern auch, um bestimmte Problemlösungen zu demonstrieren.“⁶⁵ Im Blick auf den Künstler des 15. und 16. Jhs. hat Cassirer dabei die Personifizierung der „Zwischenwelten“ im Künstler hervorgehoben. Zu den Problemlösungen zählt hier die Verbindung des Entgegengesetzten und Verschiedenen: im Sinnlichen muß er das Intelligible, im Sichtbaren das Unsichtbare, Form in der Materie darstellen.⁶⁶ In die „Technik“, die Bearbeitung des Stoffes, geht offenbar ein Akt der Vernunft ein, der sie dem mimetischen Verfahren entfernt, und zwar umso weiter, je „realistischer“ die Darstellung wird.

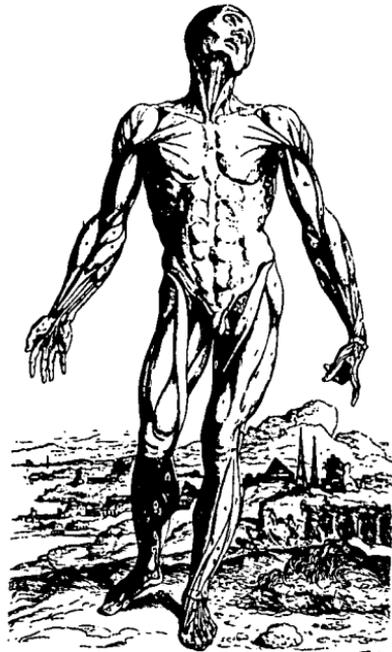


Abb. 4: Muskelmann aus der *Fabrica*.

Nicht nur aus Gründen gesteigerten Selbstbewußtseins im Rahmen des zeitgenössischen Geniekultes konnte also Michelangelo behaupten, er male nicht mehr con mano, sondern col cervello. Die Hand ist ihm nur noch ausführendes Organ, auf das er am liebsten verzichten würde. Er bedauert, daß der Bildhauer gezwungen sei, den Geist im stofflichen Material darzustellen. Sein Traum richtet sich auf eine Kunst ohne Hand und ohne die Niederungen der Materie.

Aber außerhalb der Träume und vor der Erfindung der Psychologie bleibt die Einbildungskraft im 16. Jh. gezwungen, auf den Stoff zurückzugreifen; nur über die Hand wirkt der Geist auf die Materie, und Hand und Vernunft sind aufeinander angewiesen. So versucht das 16. Jh. die äußere Einheitlichkeit der Form, wie sie noch im Quattrocento maßgeblich war, der „geistige(n) Homogenität der Dinge“ unterzuordnen.⁶⁹ Dem Geiste homogen werden notgedrungen gerade die Linien des Körpers: „Die Konsonanz der Körperlinien [wird] zur Trägerin des tiefsten geistigen Gehalts ...“⁷⁰ Nur auf diese Weise, col cervello, ist das Äußere der Dinge als con mano bearbeiteter Umriß der Gestalt in der Lage, das Wesen dieser Dinge wiederzugeben. Entspre-

chend col cervello und weniger „naturalistisch“ sind auch die Abbildungen der *Fabrica*. Wie steht es mit ihrer „geistigen Homogenität“?

Sie geben keine isolierten anatomischen Objekte, die sich zentrieren auf die jeweils angesprochenen Details und nur diese in Ausschnitten dem Betrachter offenlegen. Für Vesal bildet der menschliche Körper als gottgeschaffene *fabrica* ein zusammenhängendes Ganzes. Die Teile werden daher meist in situ dargestellt, positioniert im Körper. Singer hat das als eine „lebende Anatomie“ bezeichnet, da sie nicht rein morphologisch vorgehe, sondern die komplexere Einheit des lebenden Menschen im Auge habe.⁷¹ Der Körper werde als eine in Aktion befindliche organische Totalität gesehen. Die Initiative der Haltung, in der die Figuren sich darbieten, sagt Canguilhem, gehe von ihnen selbst aus und weniger von den Belangen des Betrachters. Darum bleibe der Mensch Vesals ein Subjekt, das für seine Handlungen verantwortlich ist, insofern Renaissance-Vertreter, Individuum im Sinne eines Urhebers seiner Entschlüsse, „ausgestattet mit Spontaneität und einer Art organischer Autonomie.“⁷²

Die Szenarien z. B. der Muskeldarstellungen sind betont nicht-anonym (Abb. 4). „So bilden hier die Ruinen der Thermen, die Brücken, Türme, Glockentürme, die Paläste am Horizont eine Umgebung menschlicher Werke. Der Mensch Vesals lebt in einer humanisierten Welt, die auf die Zeichen seiner Aktivität weist. Er ist der Mensch der Energie und der Arbeit, Mensch der Nutzbarmachung und der Umwandlung der Natur, der Ingenieur der Renaissance auf der Suche nach den Gesetzen der Bewegung und dem Gebrauch der beweglichen Kräfte.“⁷³

Ohne die Entwicklungen in der Malerei des 15. und frühen 16. Jhs. wären die Illustrationen und damit die *Fabrica* selbst so nicht denkbar gewesen. In ihr sind noch die Stimmen von Brunelleschi und Masaccio vernehmbar, wie es hieß. Demgegenüber fällt es aber doch eher schwer, auch noch den Typus der am Galgen hängenden Figuren, der auf die Herkunft des anatomischen Materials verweist, als „ausgestattet mit Spontaneität und einer Art organischer Autonomie“ oder als „in Aktion befindliche organische Totalität“ zu erkennen. Vielleicht muß man hier eher an Mantegnas Christus nach der Kreuzabnahme denken, von dem gesagt wurde, *dieser* Christus sei *wirklich* tot und den später Rembrandt zum Vorbild für die Darstellung einer anatomischen Sektion wählte. Man kann sicher in beiden Bildern Stationen einer Säkularisierung des Leibes zum Körper vermuten. Was auch den „Herd der Proportionen“ erkalten läßt. Und man könnte in reziproker Korrespondenz der Objektivierung des Körpers eine Subjektivierung des Körperinneren an die Seite stellen, die in der Malerei

dazu führt, die jetzt „entdeckten“ inneren Haltungen, seien es eher die des Selbstbewußtseins (Renaissance) oder die der Fremdheit und Irritation (Manierismus), in den äußeren Linien der Körperhaltungen zu artikulieren.

Die *Fabrica* aber ist, wie gesehen, nicht auf das Raster einer Objektivierung des Körpers zu bringen. Wie auch für den Manierismus ihrer Zeit muß man wohl eher eine „geistige Heterogenität“ konstatieren, die den historischen Ort der vesalischen Anatomie charakterisiert. Der „Ingenieur der Renaissance“ bleibt auch der *parvus mundus*, die Kleine Welt, Mikrokosmos. Er steht als Brennpunkt in ungebrochener Beziehung zur Hierarchie der körperlichen und geistigen Wesen.⁷⁴ In der Praefatio zur 1. Auflage der *Fabrica* bescheinigt Vesal den Alten, sie hätten den Menschen zu Recht einen Mikrokosmos genannt; in der Praefatio zur 2. Auflage figuriert der Mensch als Kleine Welt, *parvus mundus*.⁷⁵ Auch die Positionierung der Figuren im Freien zwischen Himmel und Erde, oft mit aufwärts gerichtetem Blick, weist nicht einfach nur auf die „Umgebung menschlicher Werke“ hin; sie bezeugt auch weiterhin diesen Menschen als Mittelglied zwischen Himmel und Erde, als Mikrokosmos.⁷⁶

„Ingenieur“ und „Mikrokosmos“ werden dem 17. Jh. nicht mehr vereinbar sein. Vesal hat sich zwischen ihnen nicht entschieden; wie sollte er auch. Die „Zwischenstellung“ kennzeichnet ihn als Vertreter seines Jahrhunderts. Er nimmt aber eine weitere Betonung der besonderen Position des Menschen vor, indem er gegen Galen die Unterschiede zwischen dem Körper des Menschen und dem der Tiere hervorhebt. Anatomisch – wie in seinem Leben und in seinen Handlungen – ist der Mensch nur am Menschen zu studieren.⁷⁷ Die Unterschiede sind aber nur zugänglich, wenn die Erkenntnis sich mit der Tätigkeit der Hand verbindet, durch das Sezieren. Diese Verbindung ist Vesal als besondere menschliche Fähigkeit bewußt und Zentrum seiner Bemühungen. Er führt nicht irgendeine neue Kunst der Beobachtung oder die Strategie der Entdeckungen in den anatomischen Diskurs ein. Während die bildende Kunst seiner Zeit sich vom Handwerk zur Geistesarbeit nobilitiert, die freilich auf die ausführende Hand nicht verzichten kann, vollführt Vesal eine reziproke Bewegung, indem er gerade die Arbeit der Hände betont als Erkenntnismittel einsetzt, das wiederum auf die Anleitung durch die Vernunft nicht verzichten kann. In der Praefatio zur *Fabrica* vertritt er diese Haltung mit Nachdruck und Emphase.⁷⁸ Er hat dabei gegen eine lange Tradition der Geringschätzung der Handarbeit zu kämpfen, deren Überwindung bekanntlich für das Entstehen der modernen Naturwissenschaften insgesamt verantwortlich gemacht worden ist.⁷⁹

Der niedere Rang der Handarbeit in der Hierarchie der Erkenntnisweisen, wie er sich bis ins 16. Jh. erhalten hat, findet sich z. B. eingangs von Platons *Politikos* dargestellt. Dort wird unterschieden zwischen der „Rechenkunst“ und der Tischlerei als Beispielen für die einsichtige und für die handelnde Kunst, wobei alle Handwerke „die Erkenntnis in Handlungen einwohnend als mit ihnen zusammengewachsen“ haben.⁸⁰ Diese Unterscheidung der Erkenntnisweisen entspricht dem zeitgenössischen Stand der Arbeitsteilung: die einsichtige, die auch die anleitende ist, bleibt dem Polisbürger vorbehalten, die „in Handlungen einwohnende“ wird von Sklaven verrichtet.

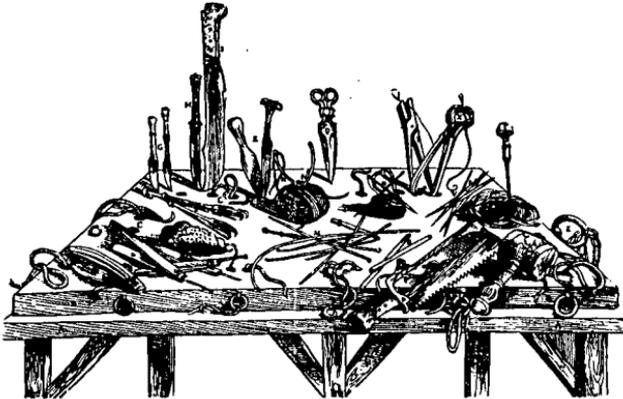


Abb. 5: Die Werkzeuge Vesals; aus der *Fabrica*.

Das platonische Wort für Handwerk ist *cheirurgia*, und offenbar gilt das dazu Gesagte für den Arzt ebensowohl wie für den Tischler. Tatsächlich ist *cheirurgia* ein bereits in den Hippokratischen Schriften verwendeter Begriff für die dort als wichtigster Teil der ärztlichen Kunst geltende manuelle Tätigkeit. Vesal übersetzt es mit „*manus opera*“. Daß das „Werk der Hände“ im Altertum nicht völlig untergeordneten Rang hatte, geht aus der Stellung der bedeutenden Ärzte jener Zeit hervor; Vesal nennt im besonderen Alkmaion (ca. 500 v. Chr.), Hippokrates (ca. 430 v. Chr.), Herophilos und Erasistratos (ca. 280 v. Chr.) und natürlich Galen (129-199). Aber vor allem nach dem Niedergang des Römischen Imperiums, beklagt er, sei man dazu übergegangen, die alten Ärzte zu imitieren, ohne dabei auch ihre Methode zu übernehmen. Während der Status des Arztes mehr und mehr in den des anleitenden „Architekten“⁸¹ überging, sei die eigentliche Kunst des Heilens, die im Praktischen läge, verlorengegangen, weil sie an die ignoranten Sklaven und die niederen Bediensteten delegiert wurde: das Kochen und die Speisenzubereitung für die Kranken an

die Krankenschwestern, die Zusammenstellung von Medikamenten an die Apotheker, die chirurgischen Operationen an die Bader.

Diese „perverse Verteilung der Mittel des Heilens unter eine Vielzahl von Handwerkern“ habe den Niedergang insbesondere der anatomischen Kunst zur Folge gehabt. Man muß also, ist Vesals Konsequenz, zu den alten griechischen Ärzten zurück, um die Anatomie als echte Erkenntnis wiederzugewinnen. Diesen Weg schlägt er ein, indem er selbst seziert und die Rollen des magisters, ostentators und demonstrators in sich vereinigt. Indem er das Sezieren zum Erkenntnismittel aufwertet und die Erkenntnis der Operation nicht mehr nur unmittelbar und begriffslos einwohnend sein läßt, verwischt Vesal die Grenzen zwischen der Würde der Theorie und den Niederungen der manuellen Tätigkeit am Körper. Er führt minutiöse Beschreibungen der Instrumente (Abb. 5), der Technik der Sektion und Vivisektion in die anatomische Abhandlung ein (und nimmt darin Galen wieder auf, wie er auch Bestrebungen seiner Vorgänger fortsetzt); Erkenntnis ist ihm – buchstäblich – Operation, in die die Mittel der Vernunft eingeführt werden.

Die der Hand und ihrem Tun zugewiesene Bedeutung geht auch aus dem Bildnis Vesals auf dem Titelblatt der *Fabrica* hervor, das ihn und seine Hände mit einem seziierten Unterarm samt Hand zeigt (Abb. 6). Vesal paraphrasiert auch hier Galen, dessen *De usu partium* mit einem Kapitel über die Hand, und dieses mit einer Lobpreisung derselben beginnt, als ausgezeichnetes Glied unter den menschlichen Gliedern, „Instrument für Instrumente“, so überaus fein und geschickt vom göttlichen Schöpfer gestaltet, daß ihr Benutzer sich mit diesem Werkzeug seinerseits Werkzeuge herstellen kann, „Werkzeuge, die für jede Kunst notwendig und nützlich im Frieden nicht weniger als im Kriege sind,“ Grundlage aller menschlichen Kultur.⁸²

Galen beginnt seine Darstellung von Gebrauch und Nützlichkeit der menschlichen Körperteile mit der Hand, weil sie in besonderem Maße Evidenz für den Tenor des gesamten Werks liefert, demzufolge Gott den menschlichen Körper in allen seinen Aspekten so gestaltet hat, daß er anders nicht hätte besser gestaltet werden können: eine göttliche fabrica, ein kunstvoller, perfekter Bau.⁸³

Während aber Galen nicht müde wird, die Lobpreisung des göttlichen Baumeisters und seines gelungenen Werkes beständig zu wiederholen, finden sich solche Bekundungen bei Vesal deutlich zurückgenommen. Die drei weiteren Bedeutungen, die „fabrica“ im Lateinischen haben kann – Werkstätte; Handwerk, Baukunst; Kunstgriff, List –, treten gleichermaßen hervor, und zwar mit einer signifikanten Verschiebung vom göttlichen auf den menschlichen Künstler: das thea-

trum anatomicum wird zur Werkstätte, das Anatomieren zum Handwerk, zur Kunst des Zerlegens, die in enge Korrespondenz zur Kunst des Bauens tritt; und die Seziertechnik zum Kunstgriff. So kommen der *fabrica* im Titel des vesalischen Hauptwerks drei konvergierende Bedeutungen zu: der kunstvolle Bau des menschlichen Körpers; die göttliche Baukunst, die sich an ihm zeigt; aber auch das Geschick und die Kunstgriffe des Anatomen, der diesen Bau kongenial zerlegen und daran die Geheimnisse des Körpers demonstrieren kann.

Zu den Verschiebungen vom 2. ins 16. Jahrhundert zählt auch, daß der von Galen beschriebene Körper nur insoweit und dadurch „Teile“ hat, daß sie sämtlich von vornherein zusammengehören, indem sie auf die Seele bezogen sind und vollständig in ihrem Dienste stehen. Das Ganze des Körpers kommt vor seinen Teilen, denn es kommt von der Seele. Gewiß gilt dies auch für Vesal. Aber in dem Maße, in dem die Zerlegekunst des Anatomen neben die Baukunst Gottes und den Kunstbau des Körpers tritt, erlangen die Teile dieses Körpers, fast unmerklich, von Vesal nicht intendiert und erst im Mechanismus des nächsten Jahrhunderts zur vollen Geltung und zum Prinzip erhoben, eine neue Bedeutung.



Abb. 6: Vesal, Titelblatt der *Fabrica* 1543.

Die „organische Totalität“ ist zerlegbar geworden. In mancher Hinsicht ergibt sie sich erst aus dieser Zerlegung, als Gesamtheit von Teilen, Werkzeugen: Organen. Gerade Vesals Qualität der Seziertechnik und der Illustration des Sezierten, die „gestochene“ Wiedergabe der Totalität als Zerlegter und des Zerlegten als Totalität, macht die Beziehung von Zerlegung und Zusammensetzung als Problem der Zeit deutlich. Während in den humoralen und astralen Vorstellungen die „Totalität“ des Körpers sich seiner vorgegebenen Verankerung in einer ganzen Kosmologie verdankt, bringt das erwachende Interesse für seine Teile, für seine Immanenz, eine Gefährdung dieser Totalität

mit sich. Sie kann jederzeit in eine gleichsam nachträgliche umschlagen, die sich erst aus der zusammenschießenden Funktion der Teile ergibt und darin eine historisch neue Qualität erlangt. Das Modell einer solchen „nachträglichen Organizität“, die sich weniger dem Körper selbst, als seinen technischen Modellierungen verdankt, wird durch keine *fabrica* mehr geliefert, sondern durch die mechanischen Maschinen und die Manufaktur. In der Manufaktur werden sich die menschlichen Körper in der Tat als „in Aktion befindliche organische Totalitäten“ einfinden, aber von gänzlich anderer Macht, als sie dem „Renaissancemenschen“ unterstellt wurde.

Mit der systematisierten Abzweigung des umlaufenden Handelskapitals in die städtische Warenproduktion wird die *fabrica* als Handwerk bzw. Werkstatt seit der 2. Hälfte des 16. und vor allem im 17. Jh. in vielen Bereichen der Produktion zunehmend von der Manufaktur abgelöst. Auch in dieser wird *con mano* „gemacht“ – *manus*, Hand; *facio*, tun, machen –, aber ihr fehlt in wachsendem Maße jedes Attribut des Kunstfertigen oder gar Göttlichen. Zum *cervello* macht sich vielmehr das Kapital als „Kopf“ und „Kommando“ (Marx).

Am manufakturrellen Mechanismus läßt sich die spezifische Eigenart desjenigen Ganzen zeigen, das sich aus dem nunmehr menschlich inszenierten Zusammenwirken seiner Teile ergibt. Die Manufaktur als „klassische Gestalt“ der auf Teilung der Arbeit beruhenden Kooperation⁸⁴ umfaßt die Zerlegung der Arbeit und ihre Rekonstruktion auf neuer, produktiverer Basis. Die Form, in der die Rekonstruktion vonstatten geht, kennzeichnet den historischen Einsatzpunkt einer „Organizität“ und Naturwüchsigkeit der Abläufe, die gerade durch den menschlichen Eingriff (in das „Ganze“ mittelalterlicher Handwerksproduktion und feudaler autarker Oikowirtschaft) sich vollzieht.

Die Manufaktur vereinigt in ihrer Entstehungszeit entweder verschiedene Handwerke oder aber viele Angehörige des gleichen Handwerks unter einem Dach und Kommando. Entweder werden die Einzelteile des Endprodukts von vielen Sonderproduzenten *fabriziert* und am Schluß der Reihe von einer Hand zusammengesetzt, oder aber ein Teil durchläuft viele Hände, deren jede einen Arbeitsgang hinzusetzt. Den „lebendigen Mechanismus der Manufaktur“ bildet in beiden Fällen „der kombinierte Gesamtarbeiter“, der „aber aus lauter solchen einseitigen Teilarbeitern“ besteht. Es findet eine „Zerlegung der handwerksmäßigen Tätigkeit“ bei „allgemeiner kooperativer Form des Gesamtprozesses“ statt. Die „spezifische Maschinerie der manufakturrellen Periode bleibt der aus vielen Teilarbeitern kombinierte Gesamtarbeiter“, innerhalb dessen alle Organe, alle Teilarbeiter, „ausschließlich zu ihren spezifischen Funktionen verwendet“ werden.

Dabei ergibt sich nun die Zusammensetzung und quantitative Verteilung der Kooperation gleichsam naturwüchsig aus der Notwendigkeit der quantitativen Abstimmung der unterschiedlichen Teilarbeiten aufeinander. Der unterschiedliche Bedarf an Arbeitszeit für die verschiedenen Tätigkeiten muß durch die herauszufindende Zahl der jeweiligen Teilarbeiter als deren quantitatives Verhältnis zueinander ausbalanciert werden. Die Kooperation, das zusammengeschossene Ganze der zerlegten Teile, kehrt also „als Ausdruck eines organischen Verhältnisses“ wieder.⁸⁵

Die Manufaktur ist also insofern noch *fabrica*, als sie eine Werkstatt oder die Zusammenfassung mehrerer Werkstätten darstellt. Sie ist insofern schon „Organismus“, als sie einen „lebendigen“ zyklischen Ablauf im Zusammenspiel ihrer Teile erfordert. Sie ist insofern aber auch bereits, und dies mit wachsender Tendenz, „Maschine“ oder „Machinery“, als sie eine Eigendynamik ihrer Abläufe entwickelt, deren Erfordernisse und Notwendigkeiten sie selbst vorgibt, in den Relationen, die ihre Teile untereinander und zum Ganzen des Mechanismus eingehen. Zugleich interessieren daran die Teile tendenziell weniger in ihrer Besonderheit und zunehmend in der abstrahierten Form ihrer quantitativen Verhältnisse. Und sie provoziert eine Kunstfertigkeit der Abstimmung ihrer Teile aufeinander, einschließlich ihrer Modifikation und Innovation, deren Charakteristikum es ist, daß sie als wachsende menschliche Kunstfertigkeit auch die Eigengesetzlichkeit der immer komplizierter werdenden Mechanismen erhöht. Die Zerlegung, an die immer das Problem und die Notwendigkeit zur Rekonstruktion gebunden ist, führt in die dominierende Immanenz des Zerlegten/Zusammengesetzten, in seine „Anatomie“ in Gestalt einer „Autonomie“, eines Funktionierens nach immanenten Prinzipien.

Tatsächlich richtet sich das vehemente Interesse des 17. Jhs. auf das Wechselspiel von Zerlegung und Zusammensetzung der Dinge, d. h. auf ihr Funktionieren. Wobei Zusammensetzung allerdings zunächst nicht viel mehr darstellt als eine Addition der Teile. (Das Leben wird seine Autonomie erst im frühen 19. Jh. gewinnen, und sie im späten 20. Jh. wieder verlieren.) Soweit sie Dinge der Natur sind, gerät dabei nicht außer Betracht, daß sie von Gott geschaffen wurden. Aber diese Eigenschaft wird in den Bereich der „letzten Gründe“ verwiesen, tritt in den Hintergrund gegenüber der Dringlichkeit ihrer funktionalen Analyse. Bei demjenigen Buch der Natur, das mit geometrischen Figuren geschrieben ist, geht es mehr um den Code des Entzifferns, als um den des Schreibens; mehr um die jetzigen Abläufe und Wirkungen, als um die einstige Schöpfung.

So gibt es im 17. Jh. keinen Grund, den lebenden, in seine Teile zerlegbaren Körper aus der Mechanik aller anderen Körper auszuschließen. Die Lebewesen sind infolgedessen Maschinen, bei denen nur die Gestalt, die Ausdehnung, die quantitativen Maße und die Bewegung zu berücksichtigen sind, um ihr Funktionieren zu erklären. „Leben“ ist „nichts anderes als eine Bewegung der Glieder“, sagt Hobbes, so daß „alle Automaten oder Maschinen ... ein künstliches Leben haben.“ Was Descartes im *Traité de l'homme* systematisch ausführt, indem er den gesamten menschlichen Körper als mechanische Maschine schildert.⁸⁶ Entzöge dieser Körper sich den Gesetzen der Mechanik, wäre die neue Einheit und Kohärenz der Welt infrage gestellt, die zur entgeisterten Natur geworden ist.

Diese Natur ist daher dem 17./18 Jh. in gleicher Weise Maschine, wie die Maschine Natur ist. So werden diejenigen Gegenstände, denen das Wissen vom Lebenden sich zuwendet, nicht das Leben und nur indirekt die Lebensvorgänge sein. Es sind vielmehr in erster Linie die Teile des Körpers, die Organe und ihre Funktionen, die sich in Termini mechanischer Bewegung beschreiben lassen. Prototyp dieses Interesses ist die Entdeckung des großen Blutkreislaufs durch William Harvey, der das Herz als Pumpe und die Blutzirkulation als hydraulisches System erkennt.

Unter diesen Umständen läßt sich auch der Staat als „Körper“ erkennen, weil er wie der menschliche Körper mit Gliedern, Organen und deren Funktionen ausgestattet ist. Platon hatte den Staat in strenger Analogie zur Seele beschrieben. Hobbes kann den bürgerlichen Staat und seine Einrichtungen in strikter Parallelität zum menschlichen Organismus erklären. Gesellschaftlicher und individueller Körper sind in ihren konstituierenden Prinzipien ineinander überführbar. Noch das späte 19. Jh. kann am manufakturrellen Bild die gesellschaftlichen und die körperlichen Organe und Funktionen wechselseitig aneinander ablesen. „Der Organismus stellt dar“, sagt Claude Bernard 1879, „was zum Beispiel in einer Gewehrfabrik geschieht, wo jeder Arbeiter einen Teil unabhängig von einem anderen Arbeiter herstellt, ohne das Ganze zu kennen, für welches die Teile bestimmt sind. Dann scheint es einen Monteur zu geben, der alle diese Teile aufeinander abstimmt.“⁸⁷

Die Anatomie ist nicht zum Wissen von der Bewegung der lebenden Körper geworden. Sie hat lediglich die Voraussetzungen dafür geliefert, den in seine Teile zerlegten Körper zum Gegenstand eines modernen Wissens zu machen, das seine Bestimmungsmomente, wie gesehen, aus ganz anderen Zusammenhängen erlangt. Das neuzeitliche Wissen über den Organismus ist ein Wissen von Funktionen. Es

ist daher die neue *Physiologie*, die Albrecht von Haller im 18. Jh. als „Anatomie in Bewegung“ bezeichnen kann. Jetzt erst, über die artvergleichende Analyse segregierter Teile und Funktionen und ihres Zusammenspiels – eine der Medizin des 16. Jhs. undenkbar Vorstellung – sind Ansätze zu einer „Vergleichenden Anatomie“ möglich: „Was [dem körperlichen Bau der Tiere] durch mehrere Arten hindurch gemeinsam sein wird, das sind Werkzeuge einer Funktion, die denselben Tierarten eigen ist; und wenn in einer Species ein besonderer Bau vorhanden ist, so dient er wahrscheinlich auch einer spezifischen Funktion.“⁸⁸

1543 hingegen gipfelt eine althergebrachte Tradierung des Wissens in einem System der Kommentare zur Welt, die ein Text ist, und zu den Texten, die die Welt sind, im Bereich des Wissens von den himmlischen und den menschlichen Körpern in den „repräsentativen“ Werken des Kopernikus und des Vesal. Sie sind gültige Zusammenfassung des Alten, aber sie bilden auch die Ausgangspunkte des Neuen. Beide sind noch Kommentare – die Astronomie des Kopernikus ein Kommentar zu Ptolemaios, die Anatomie des Vesal ein Kommentar zu Galen –, beide bilden aber auch bereits das Korpus eines eigenständigen Wissens, das aus sich heraus Geltung beanspruchen kann. Beide brechen mit dem alten Wissen nicht, sondern sind im Gegenteil Versuche, es zu systematisieren und zu reformieren; beide liefern aber die Kampffelder, auf denen im 17. Jh. mit dem alten Wissen gebrochen wird. Das gleiche gilt, in bezug auf die Physiologie, auch für ein drittes Werk, die *De naturali parte* des Jean Fernel⁸⁹ von 1542.

Inzwischen ist der menschliche Körper selbst zum Bestandteil segregierter Funktionen des gesellschaftlichen Stoffwechsels geworden – Teilung der Arbeit, städtische Ökonomie, Freisetzung aus traditionellen Kollektiven, Auflösung des „Ganzen Hauses“ bzw. der autarken Reproduktionseinheiten des Feudalsystems. Er wird zu einem Teil größerer funktionaler Zusammenhänge, was wiederum seine eigene Zerlegbarkeit und Funktionalität ebenso voraussetzt, wie es sie weiter ausdifferenziert. Er, dessen „Unmittelbarkeit“ immer wieder zum Gegenstand der Euphorien und der Kulte erhoben wird, ist als Gegenstand des Wissens nie etwas anderes gewesen, als ein gesellschaftliches, ein politisches Substrat. Der segregierte, in Teile und Details, in Funktionsabläufe zerlegbare, der analysierbare Körper, wird im 17. und vor allem im 18. Jh. auf neue Weise zum Gegenstand einer Kontrolle, die sich gerade auf diese aus dem Meer der zusammenhängenden Bedeutung(en) gelösten Details stürzt; auf den einzelnen Körper als Exemplar, auf die Gesten, Haltungen, Geschwindigkeit und Genauigkeit der Verrichtungen, auf die Ökonomie und Effizienz der Bewegungen.⁹⁰

Die Operationen der Macht, die Bemühungen des Wissens, die Formen der Produktion und die Verrichtungen der Körper überkreuzen sich, laufen ineinander, konvergieren zu einer neuartigen *fabrica*, in der am kunstvollen Bau des menschlichen Körpers, in der Ökonomie und Effizienz seiner Bewegungen, die Kunstgriffe und Listen der Disziplinen wirken (und die göttliche Baukunst effektivieren, die ehemals an ihm sich zeigte), und in der der Körper als gegliederter und segregierter Ort der detaillierten und produktiven Verrichtungen fungiert. In dieser Konvergenz, und darin wesentlich im funktional und produktiv gemachten Körper des Menschen, spielt sich ab, was man die *fabrica* der neueren abendländischen Geschichte nennen könnte; Zivilisations- als Erzeugungsprozeß, in dem Machtwirkungen, Wissens- effekte, Produktionsweisen und Körperfunktionen ineinander greifen.

Im 17. und 18. Jh. indes bleiben die Produkte noch unvollständig, sind noch keine gelungenen Produkte, in denen die Spuren der Arbeit erloschen sind. Die neuen Produktionsweisen bringen mit der Zerstörung und Auflösung traditionaler Strukturen auch die Widerstände, das Aufbegehren und die Revolten; und sie tragen in Gestalt der organischen Schranke ihre vorläufige Begrenzung mit sich. Auch die Funktionen des Körpers selbst entziehen sich in wesentlichen Aspekten den mechanistischen Eingriffen und Erklärungen. Die Zeugung z. B. bleibt ein *Miraculum*. Auch ein Descartes greift in seiner frühen Schrift über die Zeugung auf ein so unmechanisches Agens wie die Sympathie zurück. Die Gleichsetzung von Leben und (mechanischer) Bewegung wird im 18. Jh. den Animismus auf den Plan rufen. Erst das 19. Jh. wird sich, auf der Basis erneut umgewälzter Produktionsweisen und neuer Macht- und Wissenstrategien, dem Problem des Lebens erfolgreicher nähern, und in Konsequenz auf wundersame Weise auch eine „Psyche“ wieder ins Spiel bringen, deren Formationsprozeß wir implizit angesprochen haben, obwohl doch nur vom Körper die Rede war. Aber das zu explizieren, wäre Thema einer anderen Abhandlung.

Daß jedenfalls die Anatomie keineswegs zur zentralen Disziplin der Medizin werden kann, das weiß im Gegensatz zu einigen ihrer heutigen Interpreten das 16. Jh. sehr wohl: „Einige, wenn sie ihre Anatomie und ihre Philosophie ‚getan‘ haben, gehen sogleich zur Kunst des Heilens über. Aber das heißt, ins Dunkle rennen, das ihre Augen niemals durchdringen werden. Die *Physiologie* nennt die Ursachen der Verrichtungen des Körpers.“⁹¹

Ob freilich Fernel, der große Systematiker des alten Wissens von den lebenden Dingen, für die Bewegungs-Mechanik des 17. Jhs. mit ihren leblosen Korpuskeln sich hätte erwärmen können, kann füglich bezweifelt werden. In heutigen Zeiten der Verdinglichung aller Le-

bensäußerungen, in denen von der „Herrschaft der Dinge“ zu sprechen ist, mag man sich seiner Sympathiebekundung für einen Älteren erinnern, den Euripides, von dem der Wunsch überliefert ist, die Dinge mögen sprechen können, auf daß sie uns sagen, was sie sind.

Anmerkungen

- 1 A. Rupert Hall, *The scientific revolution 1500-1800*, London 1962; H. Butterfield, *The origins of modern science 1300-1800*, London 1962
- 2 Alexandre Koyré, Galileo and Plato, S. 147, in: P.P. Wiener & H. Noland (eds.), *Roots of scientific thought*, New York 1957, S. 147-175
- 3 Vgl. Ernan McMullin, *Empiricism and the scientific revolution*, in: Ch. Singleton (ed.), *Art, science, and history in the Renaissance*, Baltimore 1967, S. 331-369
- 4 Pierre Duhem, *Études sur Léonard de Vinci, III: Les précurseurs Parisiens de Galilée*, Paris 1913; vgl. zu den diesbezüglichen Kontroversen E. A. Moody, *Galileo and Avempace: Dynamics of the leaning tower experiment*, in: Wiener & Noland, a. a. O., S. 176-206
- 5 A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt/M. 1980, S. 36, Fußnote 1. Zum „zaghafte Kanoniker“ Kopernikus und zur Bedeutung Keplers vgl. A. Koestler, *Die Nachtwandler. Entstehungsgeschichte unserer Welterkenntnis*, Frankfurt/M. 1980, S. 117-430
- 6 McMullin, a. a. O., S. 331
- 7 Andreas Vesalius, *De humani corporis fabrica libri septem*, Basel 1543 (2. Auflage Basel 1555)
- 8 Butterfield, a. a. O., S. 41: „the work which inaugurated modern anatomy“; dito G. Rath, *André Vésale*, in: *Exempla historica. Epochen der Weltgeschichte in Biographien*, Bd. 27, Frankfurt/M. 1984, S. 23-41. Im Vorspruch dazu heißt es schlicht, daß Vesal mit der *Fabrica* „die Anatomie der Neuzeit begründete, indem er sie auf eine empirische Basis stellte.“ (S. 25)
- 9 C. Elze, *Zur 400jährigen Wiederkehr der Begründung der anatomischen Forschung durch Andreas Vesal (1943)*, zit. n. R. Toellner, „Renata dissectionis ars“, Vesals Stellung zu Galen in ihren wissenschaftsgeschichtlichen Voraussetzungen und Folgen, S. 87, in: A. Buck (Hg.), *Die Rezeption der Antike*, Hamburg 1981, S. 85-95
- 10 H. & G. Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt/M. 1983, S. 51 und S. 52
- 11 *ibid.*
- 12 Hall, a. a. O., S. 44 f.
- 13 Georges Canguilhem, *L'homme de Vésale dans le monde de Copernic: 1543, S.28*, in: G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1970², S. 27-36
- 14 Hans Blumenberg, *Die Genesis der Kopernikanischen Welt*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1981, S. 15
- 15 Galilei, *Lettere intorno il Sistema Copernicano*, dt. nach E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 1, Darmstadt 1971, S. 272

- 16 Vgl. P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981, S. 94
- 17 Galilei, *Il Saggiatore*, Opere Bd. 6, Florenz 1892, S. 232
- 18 A. C. Crombie, *Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft*, Köln/Berlin 1977, S. 166
- 19 Charles Singer, *A short history of anatomy from the Greeks to Harvey*, New York 1957, S. 75
- 20 Rath, a. a. O., S. 38
- 21 Descartes, *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, Hamburg 1979, S. 10 (Regel 3, 2)
- 22 *ibid.*, S. 9
- 23 Vgl. zsf. Arnold Hauser, *Der Ursprung der modernen Kunst und Literatur. Die Entwicklung des Manierismus seit der Krise der Renaissance*, München 1979, S. 24-80
- 24 Jacopo Berengario da Carpi, *Commentaria cum additionibus super anathomium Mondini ...*, Bologna 1552, zit. n. Rath, a. a. O., S. 33. Die Erstausgabe stammt von 1523.
- 25 Vesal, *Fabrica*, a. a. O., VI, 11, S. 589
- 26 Rath, a. a. O., S. 32 f.
- 27 Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science*, Vol. VI, *The Sixteenth Century*, New York 1941, S. 258. Entsprechendes gilt auch für die Konjunktur der Herbarien und botanischen Schriften.
- 28 William Turner, *Avium praecipuarum quarum apud Plinium et Aristotelem mentio est brevis et succincta historia*, Köln 1544; Pierre Belon, *Histoire de la nature des oyseaux*, Paris 1555; Guillaume Rondelet, *Liber de piscibus marinis*, London 1554; Conrad Gessner, *Historia animalium*, Bd. 1-4 Zürich 1551-1558, Bd. 5 Zürich 1587; Ulysses Aldrovandus, *Ornithologiae hoc est de avibus historiae libri XII*, Bologna 1599, *De animalibus insectis*, Bologna 1602, *Quadrupedorum omnium bisulcorum historia*, Bologna 1621, *Serpentum et draconum historia libri duo*, Bologna 1640, *Monstrorum historia*, Bologna 1642
- 29 Crombie, a. a. O., S. 506
- 30 Jean Fernel, *De abditis rerum causis I*, 1, Paris ²1551
- 31 Giambattista della Porta, *Phytognomonica I*, 8, Neapel 1588
- 32 Girolamo Cardano, *De subtilitate rerum*, 1540, zit. n. F. Delaporte, *Das zweite Naturreich. Über die Formen des Vegetabilischen im XVII. Jh.*, Berlin etc. 1983, S. 20
- 33 Pflanzen von gelber Farbe befreien von Ärger (Galle). Von schwarzer Farbe erzeugen sie Melancholie und schwere Krankheiten, ebenso die schwarzen Tiere. Milchige Pflanzen sind gut für die Milch der Frauen; knochige Pflanzen heilen die Knochen; Tiere mit großen Ohren sind gut gegen Taubheit; gefingerte oder gegliederte Kräuter sind gut für die Finger und gegen die Gicht. Pflanzenteile, die einen Umriß wie ein Skorpion haben, heilen dessen Biß. Pflanzen, die Fliegen und Schmetterlingen ähneln, helfen der Fruchtbarkeit auf die Sprünge. Langlebige Bäume geben längeres Leben. Parasitäre Pflanzen helfen, schlank zu bleiben. Pflanzen und Tiere, die oft ihre Haut abwerfen, helfen gegen Hautkrankheiten. Die schönsten Pflanzen und Tiere helfen bei der Hervorbringung schöner Nachkommen. Kräuter und Gräser in den Spalten von Felsen können den Stein im menschlichen Körper brechen. Solche, die oft oder lange blühen, helfen gegen

wiederkehrende Krankheiten usw. usw. (Die Beispiele sind aus della Portas *Phytognomonica*).

34 François Jacob, Die Logik des Lebenden. Von der Urzeugung zum genetischen Code, Frankfurt/M. 1972, S. 28

35 Platon, Timaios 30b

36 Vgl. z. B. Plotin, Enneaden IV, 4, Kap. 32

37 Marsilio Ficino, De Vita libri tres, III: De Vita Coelitus Comparanda, 3; Opera Omnia, Basel 1561, Nachdruck Turin 1962, fol. 534 f., S. 564 f.

38 Vgl. Ficino, a. a. O. Das Motiv des durchgängigen Zusammenhangs der Welt konfliktiert natürlich mit der orthodoxen strengen Scheidung in vergängliche irdische Körperwelt und unvergängliche himmlische Sphären. Aber dieses Spannungsfeld bestimmt die abendländische Kosmologie seit Platons *Timaios*, und nicht etwa erst seit der Profanierung der quinta essentia durch Galilei und Newton, die die Kohärenz der stofflichen Welt mit den Mitteln der Abstraktion und Mathematik reformulieren. Die Orthodoxie selbst muß seit Augustinus in der aufsteigenden Bewegung der Seele durch die kontemplative Vernunft die Absolutheit der Scheidung relativieren, wie sie von Gnosis und Manichäismus ausgesprochen wird, und wie sie sich in der katharischen Häresie im Mittelalter erneut artikuliert. In Ficanos *Platonischer Theologie* von 1482, in seinen Übersetzungen und Kommentaren der Neuplatoniker und der hermetischen Schriften soll nicht nur die platonische Philosophie mit dem christlichen Glauben vereinbart werden, sondern dies geschieht unter Einbeziehung neuplatonischer, gnostischer, kabbalistischer und hermetischer Elemente, sowie der aristotelischen Lehre von Form und Stoff. Zu Beginn des von Ranke so genannten „Zeitalters der Religionskriege“ kennzeichnet das den Versuch, zu den ursprünglichen Wurzeln aller Religion(en) zurückzugehen, um in den ältesten Glaubenselementen die Fundamente des wahren Wissens wiederzufinden. Dieses Bemühen durchzieht das gesamte 16. Jh. (vgl. D. P. Walker, *The ancient theology. Studies in Christian Platonism from the 15th to the 18th Century*, London 1972; F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, London 1978; dies., *The occult philosophy in the Elizabethan Age*, London 1979). Es wird dazu führen, daß im Laufe des Jahrhunderts die alte Ordnung der Welt, jedenfalls im Wissen vom Lebenden, noch einmal eine paradigmatische Reformulierung erfährt, damit aber qua Systematisierung zugleich an die Grenzen ihrer Konsistenz und Tragfähigkeit gerät. Dieses Wissen verschwindet jedoch nicht einfach; von seiner Konkursmasse wird im 17. Jh. u.a. die beginnende „Verwissenschaftlichung“ der Welt zehren (vgl. am Beispiel des physiologischen Wissens M. Sonntag, *Seele und spiritus* im 16. und 17. Jahrhundert, in: G. Jüttemann, M. Sonntag & Ch. Wulf (Hg.), *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, München 1989, i. V.).

39 Vgl. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A study of the history of an idea*, Cambridge/Mass. 1982 (dt. Frankfurt/M. 1986)

40 G. della Porta, *Des vortrefflichen Herren Johan Baptista Portae, von Neapolis, Magia Naturalis ...*, Bd. I, Nürnberg 1680, I, 6, 7

41 Jean Fernel, *De naturali parte medicinae libri septem*, V, 80a, Paris 1542

42 Nicolaus Massa, *Liber introductorius anatomiae*, Venedig 1536. Massa paraphrasiert Galen, *De usu partium* I, 2, der wiederum Aristoteles, *De anima* II, 4, 415b folgt.

43 Die Seele ist bereits für Fernel das einzige, das Gott noch selbsttätig erschafft; vgl. *De abditis rerum causis*, Paris 1551, S. 70

44 Vgl. Daniel P. Walker, *Spiritual and demonic magic. From Ficino to Campanella*, London 1958

- 45 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. 1971, S. 52
- 46 *ibid.*, S. 51, S. 53
- 47 Die Signaturenlehre findet sich bereits in Plinius d. Ä. voluminöser *Naturalis historia* im 1. Jh. n. Chr. Die *Naturalis historia* ist neben den aristotelischen Schriften eine der wesentlichen Grundlagen tier- und pflanzenkundlichen Schrifttums im 16. Jh.
- 48 Oswald Crollius, *Traité des signatures*, zit. n. Foucault, a. a. O., S. 57
- 49 Michel de Montaigne, *Essais II*, 12
- 50 Foucault, a. a. O., S. 72. Semiologie und Hermeneutik, so Foucault, sind im 16. Jh. „in der Form der Ähnlichkeit übereinandergelagert. Den Sinn suchen, heißt an den Tag zu bringen, was sich ähnelt. Das Gesetz der Zeichen zu suchen, heißt die Dinge zu entdecken, die ähnlich sind. Die Grammatik der Wesen ist ihre Exegese. Die Sprache, die sie sprechen, erzählt nichts anderes als die sie verbindende Syntax. Die Natur der Dinge, ihre Koexistenz, die sie verknüpfende Verkettung, durch die sie kommunizieren, ist nicht von ihrer Ähnlichkeit unterschieden. Diese erscheint nur in dem Netz der Zeichen, das von einem Ende der Welt zum anderen verläuft.“ (a. a. O., S. 60)
- 51 *ibid.*, S. 66
- 52 *ibid.*, S. 64f. Daß man aus den (wahren) Namen der Dinge ihr Wesen lesen könne, nimmt auch die antike Rhetorik an (vgl. Platons *Kratylos*). Ein Hauptweg der Überlieferung ins Mittelalter ist die große *Etymologia* des Isidor von Sevilla, das „Grundbuch des gesamten Mittelalters“ (Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern/München 1978, S. 487).
- 53 Carolus Figulus, *Dialogus qui inscribitur botanomethodus ...*, Köln 1540, zit. n. Thorndike, a. a. O., VI, S. 259 f.
- 54 Das entspricht auch den Konsequenzen, die sich aus den Prinzipien der „Fülle“ und der „Kontinuität“ des Universums bzw. der „Kette der (Lebe-)Wesen“ ergeben: alle denkmöglichen Zwischenstufen und Übergangsformen zwischen den Arten müssen gegeben sein.
- 55 Ambroise Paré, *Des monstres et prodiges, Oeuvres*, Paris 1841, Bd. 3, S. 52 (zuerst 1573). Die Natur, stets bestrebt, das ihr Gleichartige zu schaffen, irrt dabei nicht: zwar sind diese Ähnlichkeiten „Dinge wider den Lauf der Natur“ (Paré), aber sie gehen nicht auf Fehler der Natur, sondern auf die Einflüsse zurück, die die Zeugung begleitet haben. So kann ein Überschuß an Samen ein Mädchen mit zwei Köpfen hervorbringen; minderwertiger Samen kann einen Jungen ohne Kopf oder ohne Arme zeugen. Bringt die Frau einen hundsköpfigen Sohn zur Welt, so ist das kein Irrtum der Natur, sondern die verwerfliche Lebensführung der Frau hat sich in ihr Kind eingeschrieben.
- 56 Demgegenüber wird das 17. Jh. keinen schärferen Raster und kein präziseres Muster der Beobachtung über die Dinge legen. Es verschiebt vielmehr die grundlegenden Strukturen dessen, was „Beobachtung“, ihr Ausgangspunkt, ihr Interesse, ihre Methode, ihr Gegenstand und ihre Resultate sein können. Es sieht die Welt nicht „genauer“, sondern grundsätzlich anders.
- 57 Böhme & Böhme, a. a. O., S. 52
- 58 John Donne, *The Anatomy of the World*, in: *Complete Poetry and Selected Prose of John Donne*, Bloomsbury 1929, S. 202
- 59 Canguilhem, a. a. O., S. 31
- 60 Hall, a. a. O., S. 43

- 61 Butterfield, a. a. O., S. 41
- 62 Charles Singer, Das Zusammenfließen von Humanismus, Anatomie und Kunst, in: A. Buck (Hg.), Zu Begriff und Problem der Renaissance, Darmstadt 1969, S. 326-335. Viele Renaissance-Künstler, von Pollaiuolo über da Vinci bis Michelangelo, haben zwecks anatomischer Studien selbst sezirt.
- 63 Singer, A short history of anatomy, a. a. O., S. 111
- 64 Die Holzschnitte dazu sind in der Tizian-Werkstatt im nahen Venedig ausgeführt worden. Man nimmt inzwischen an, daß sie von dem Tizian-Schüler Stephan von Calcar stammen. Vesal hat die Anfertigung überwacht und angeleitet.
- 65 Ernst H. Gombrich, The Renaissance concept of artistic progress and its consequences, S. 300, in: Actes du XVIIe Congrès International d'Histoire de l'Art Amsterdam 1952, Den Haag 1955, S. 291-307
- 66 Ernst Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Darmstadt 1977, S. 142 f.
- 67 Vgl. Butterfield, a. a. O., S. 38
- 68 Kondylis, a. a. O., S. 42
- 69 Hauser, a. a. O., S. 169
- 70 ibid., S. 173
- 71 Singer, A short history of anatomy, a. a. O., S. 116
- 72 Canguilhem, a. a. O., S. 31
- 73 ibid., S. 31f.
- 74 Vgl. ibid., S. 29
- 75 Wie schon bei Galen, De usu partium II, 10, letzter Absatz
- 76 Diese Positionierung ist zeitgenössisch üblich. Erst das 17. und mehr noch das 18. Jh. werden die Skelette und Muskelmänner in Sälen und Gelehrtenstuben plazieren.
- 77 Canguilhem, a. a. O., S. 30; vgl. Toellner, a. a. O. (Anm. 9)
- 78 Speziell der Rehabilitation der Handarbeit wegen nennt Benjamin Farrington ihn den „restorer of the ancient science of anatomy“ (Vesalius on the ruin of ancient medicine, S. 23, in: Modern Quarterly 1, 1938, S. 23-28). Ähnlich Toellner, a. a. O., S. 91, „Vesal nicht der erste neuzeitliche Anatom, sondern die Vollendung des mittelalterlichen“, freilich nicht der Handarbeit wegen, sondern „insofern er voll im Verstehenshorizont der antik-mittelalterlichen Tradition und ihres Medizinkonzeptes“ bleibe.
- 79 Edgar Zilsel, Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft, hg. v. W. Krohn, Frankfurt/M. 1976
- 80 Platon, Politikos 258d-e; man fühlt sich unwillkürlich an gewisse Konzepte des operationalistischen Positivismus erinnert: „Erkenntnis in Handlungen einwohnend als mit ihnen zusammengewachsen ...“
- 81 Vgl. zur antiken Figur des „Architekten“ Platon, Politikos 259e; Aristoteles, Politik 1282a-1283
- 82 Galen, De usu partium I, 2; Galen folgt Aristoteles, De partibus animalium IV, 10, 687a-b (dt. Über die Glieder der Geschöpfe, Paderborn 1959, S. 166-168)
- 83 Z. B. De usu partium I, 5
- 84 Karl Marx, Das Kapital Bd. I, MEW 23, Berlin 1960, S. 356; die folgenden Zitate S. 359-366 (Kap. 12, Teilung der Arbeit und Manufaktur)

- 85 „Die manufakturmäßige Teilung der Arbeit vereinfacht und vermännigfalt also nicht nur die qualitativ unterschiednen Organe des gesellschaftlichen Gesamtarbeiters, sondern schafft auch ein mathematisch festes Verhältnis für den quantitativen Umfang dieser Organe, d. h. für die relative Arbeiterzahl oder relative Größe der Arbeitergruppen in jeder Sonderfunktion. Sie entwickelt mit der qualitativen Gliederung die quantitative Regel und Proportionalität des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses.“ (Marx, a. a. O., S. 366)
- 86 Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), dt. Stuttgart 1980, S. 5 ff.; Descartes, *Traité de l'homme* (1632/1648), dt. hg. v. K. E. Rothschuh, Heidelberg 1969
- 87 Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, Paris 1879, Bd. 2, S. 335
- 88 Albrecht von Haller, *Opera Anatomica minora*, T. III, 1768
- 89 Vgl. K. E. Rothschuh, *Das System der Physiologie Fernels und seine Wurzeln*, in: ders., *Physiologie im Werden*, Stuttgart 1969, S. 59-65
- 90 Vgl. M. Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M. 1976
- 91 Fernel, *De naturali parte II*, a. a. O., *Praefatio*