

Edition Moderne Postmoderne

PETER NICKL,
GEORGIOS TERIZAKIS (Hg.)

Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit?

Philosophische
Ergründungen

[transcript]

Peter Nickl, Georgios Terizakis (Hg.)
Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit?

Zum Andenken an Franco Volpi (1952-2009)

PETER NICKL, GEORGIOS TERIZAKIS (HG.)

Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit?

Philosophische Ergründungen.

Texte zum ersten Festival der Philosophie
in Hannover 2008

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2010 im transcript Verlag, Bielefeld

© Peter Nickl, Georgios Terizakis (Hg.)

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Georgios Terizakis

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-1268-4

PDF-ISBN 978-3-8394-1268-8

<https://doi.org/10.14361/9783839412688>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Zum Geleit – Ein Fest für Hannover	7
------------------------------------	---

I. ZUR EINLEITUNG

Philosophie in städtischer Öffentlichkeit in Zeiten der Krise: Das Festival der Philosophie als eine Antwort	
Peter Nickl und Georgios Terizakis	11
Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit?	
Günther Mensching	21

II. GRUNDSÄTZLICHES

Philosophie und Lebenswelt	
Julian Nida-Rümelin	29
„Seelen“	
Robert Spaemann	47
Die Seele im technischen Zeitalter: die „Techno-Wissenschaft“ in unserer kulturellen Selbstdarstellung	
Franco Volpi †	67

III. THEMATISCHE KONTEXTE DER SEELE

Wenn die Seele krank wird: Depression	
Hinderk M. Emrich	85
Die Seele der Stadt	
Albrecht Göschel	99

Der heilige Raum: Eine Überlegung angesichts der Grotte in den Herrenhäuser Gärten, eingerichtet und neu ausgestattet von Niki de St. Phalle	
Reinhard Knodt	115
Die Seele und der Wein: Vom Rausch der Ideen und des Weins	
Helmut Pape	125

IV. ZEITLICHE KONTEXTE DER SEELE

Die Seele als Selbstverhältnis. Der Begriff „Seele“ und seine Bedeutung zu Beginn der Frühen Neuzeit (Marsilio Ficino)	
Thomas Leinkauf	145
Die Seele bei Leibniz	
Herbert Breger	169
Die psychedelische Bewegung und die ostasiatische Philosophie	
Lutz Hieber	187

V. ZUM ABSCHLUSS

Philosophie und Rausch: die philosophische Bedeutung des Alkohols bei Platon	
Marianne Riermeier und Peter M. Steiner	213
Als Ich hast du teil am Geheimnis der Welt	
Horst Hirschler	231
Im Rückblick: Das Festival der Philosophie in Hannover	
Annette Wittkau-Horgby	235
Zu den Autorinnen und Autoren	239

Zum Geleit – Ein Fest für Hannover

Wissen Sie überhaupt, worauf Sie sich da einlassen? Diese Frage wurde der Stadtverwaltung von einem Vertreter der hiesigen Wissenschaft gestellt, als bekannt wurde: Philosophen, philosophisch Interessierte, Menschen mit und ohne abgeschlossenem Philosophiestudium wollen gemeinsam mit „meinem Büro“ ein Festival der Philosophie organisieren. Natürlich wusste ich nicht, worauf wir uns da eingelassen hatten. Es sollte das erste Festival dieser Art in Deutschland werden und es sollte sich an Vorbildern im Ausland orientieren. Etwa am Festival di Filosofia in der italienischen Stadt Modena. Das hörte sich spannend an und passte auch zu unserer Strategie, der Wissenschaft mehr Raum in der Stadt zu schaffen. Da kam das Experiment, die philosophische Debatte aus den Hörsälen „in die Stadt zu verlagern“ gerade recht.

Für mich war das Festival der Philosophie ein angenehmer Kontrast zu einer Diskurskultur, die von passiven Talkshowkonsumenten oder von virtuellen Kommunikationsforen geprägt wird. Stadt, das heißt eben auch direkte Begegnung. Die Menschen trafen sich in Cafés, in Restaurants, in Kirchen oder in Musikclubs zum Philosophieren.

Die Themenauswahl war dann allerdings ein Wagnis.

Wird es überhaupt gelingen, Menschen zusammenzubringen, um sich über die „psychedelische Welt der ostasiatischen Philosophie“ oder über „die Seele der Stadt“ zu unterhalten?

Es war ein Experiment, ein gelungenes Experiment. Die Resonanz war derart positiv, dass wir Hannover ein zweites Mal zur Gastgeberstadt des Festivals der Philosophie machen werden. Im Jahr 2010, zehn Jahre nach der Weltausstellung EXPO 2000 laden

wir zur offenen philosophischen Debatte über das Motto des Großereignisses, das im ersten Jahr des neuen Jahrtausends in Hannover stattfand: Mensch – Natur – Technik. Ich bin sicher: auch das zweite Festival wird ein Erfolg.

Hannover im Oktober 2009, Oberbürgermeister Stephan Weil

I. Zur Einleitung

Philosophie in städtischer Öffentlichkeit in Zeiten der Krise: Das Festival der Philosophie als eine Antwort

PETER NICKL UND GEORGIOS TERIZAKIS

1. Einleitung: weshalb ein Fest, wenn es nichts zu feiern gibt?

Es kriselt überall. Gefühlt begann es mit den Krisen in der öffentlichen Diskussion durch das Scheitern des Lissabon-Vertrags der EU und gipfelte in der globalen Krise der Finanzmärkte. Umrahmt wurden und werden diese Ereignisse von der Dauerkrise unserer Umwelt, die gar nicht mehr zum Ende kommen will. Da ist es ein naheliegender Gedanke, dass sich im Land der Dichter und Denker neben der Exportwirtschaft auch die Philosophie zunehmend in einer Krise befindet. Und in der Tat kann nicht abgestritten werden, dass die Geisteswissenschaften und besonders die professionelle Philosophie unter Modernisierungsdruck geraten sind, der mit den Stichworten wie Bologna-Prozess, Exzellenzinitiativen und Effizienzsteigerung ansatzweise beschrieben werden kann. Aber weshalb trifft es die Philosophie in besonderem Maße, wo doch der Zeitgeist geradezu nach professionell-philosophischem Rat sucht?¹ Nicht zuletzt der inflationäre Anstieg des Religionsbedürfnisses weist in diese Richtung.

1 Siehe das konzise Büchlein über Glück des Berliner Philosophen Wilhelm Schmid (2007).

Antworten auf eben diese Konstellation können vielfältig und zum Teil gegensätzlich ausfallen. Eines scheint jedoch gesichert: Eine Antwortmöglichkeit liegt darin, sich vor Ort der eigenen Potentiale zu vergewissern und Fehlentwicklungen der Krise entgegen zu steuern. Nun ist es gewiss so, dass dies nur eine Antwort sein kann, die eine endogene und eigensinnige Sicht widerspiegelt und womöglich eine räumlich sowie zeitlich begrenzte Wirkung entfaltet. Aber an dieser Stelle ist daran zu erinnern, dass sich die Philosophie in besonderer Weise zum Gegensteuern von Diskursen eignet, da sie 1. öffentlich wirken und 2. eine Vielfalt von Formen, Sprachen und Sichtweisen zur Geltung zu bringen kann (vgl. Nida-Rümelin in diesem Band). Denn Philosophie findet mitnichten nur in der Akademie statt, sondern sie ist Wissenschaft, Weisheit und Lebensform (so ähnlich der programmatische Titel von Böhme 2003) in gleicher Weise. Diese Eigenschaften, oder szientistischer ausgedrückt, diese Merkmale machen sie anschlussfähig, um zentrale gesellschaftliche Probleme auf der *Agora* zur Sprache zu bringen und damit Zeit- und Raumgebundenheit abzumildern. Jedoch ist das Problem komplexer: Die Philosophie selbst ist in der Defensive. Aus dieser Situation heraus erschien es reizvoll, trotzdem eine Antwort, eine hannöversche Antwort, öffentlich zu versuchen (zur Festivalisierung der Stadtpolitik als Krisenphänomen vgl. Häußermann/Siebel 1993: 13 und auch Häußermann/Läpple/Siebel 2008: 260ff.).

2. Das Festival der Philosophie in Hannover: Philosophie und Stadtpolitik

Zu Beginn eines solchen Unterfangens steht natürlich und vor allem für Philosophen die skeptische Frage: Klappt das, können wir das? Zum Glück entscheiden nicht allein Philosophen über das Schicksal der Philosophie. Hannover und seine philosophische Szene erschien als hervorragend geeignet, um solch eine Idee in die Tat umzusetzen. Neben der Universität gibt es zahlreiche unabhängige Institute, Arbeitsgemeinschaften, Stiftungen und ähnliches. Hinzu kommt eine Stadt, die eine positive Einstellung zur Philosophie pflegt, was sie nicht zuletzt zwei herausragenden philosophischen Persönlichkeiten zu verdanken hat, Gottfried Wilhelm Leibniz und Hannah Arendt. Der Hannoveraner Bürger war

und ist insofern geübt in der öffentlichen Auseinandersetzung mit „schwerer Kost“, wie sich an den Hannah-Arendt-Lectures zeigt. Letztlich verfügt Hannover aber auch über die notwendige soziale Basis – sprich eine breite bürgerliche Schicht – und eine ausgeprägte zivilgesellschaftliche Akteurslandschaft. Diese Voraussetzungen lassen die Idee einer öffentlich wirkenden Philosophie geradezu als zwangsläufig erscheinen.

Trotzdem war eine auffällige Schiefelage des Diskurses festzustellen, der die Krise der Philosophie (auch und gerade in Hannover) als Bankrott sehen wollte. Nur: Not macht in der Regel in der Stadtpolitik nicht erfinderisch (vgl. Robischon 2003). Eben weil es keinen Bankrott der Philosophie in Deutschland und Hannover gibt, deshalb konnte die Idee eines Festivals der Philosophie als öffentliche Antwort auf die Krise der Philosophie in die Tat umgesetzt werden. Nicht zuletzt hat hier aber auch die Stadtpolitik unterstützend gewirkt, weil neben den professionell-universitären Philosophen der Stadt Hannover an einer Anreicherung des Stadtimages durch die Philosophie gelegen war.²

So wurde in Anlehnung an das „Festival di Filosofia“ der Stadt Modena und ähnliche Festivals in weiteren Städten Italiens, Frankreichs, Tschechiens und anderen europäischen Staaten eine entsprechende Veranstaltung in Hannover durchgeführt. Die Festivals in Italien wachsen beachtlich, sie explodieren geradezu und mit ihnen wächst auch die Besucherzahl. In ganz Deutschland hat

2 Partner des Festivals waren die Landeshauptstadt Hannover und die Leibniz Universität Hannover/Philosophisches Seminar. Zudem haben sich folgende Akteure engagiert: AG Stadtleben, Bildungsverein, Evangelische Regional- und Stadtkademie Hannover, Evangelisch-lutherische Jugendkirche des Stadtkirchenverbandes Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, Institut für politische Wissenschaft der Leibniz-Universität Hannover, Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, Reflex e.V., Stiftung Kulturregion Hannover und Studio Artistico. Dazu kommen als Sponsoren: Freundeskreis der Leibniz Universität Hannover e.V., Hanns-Lilje-Stiftung, Sparkasse Hannover, VGH-Stiftung, Niedersächsische Lotto-Stiftung, Italienisches Kulturinstitut Wolfsburg und die üstra. Ihnen allen gilt der Dank der Herausgeber.

es bis dato kein Festival oder eine vergleichbare Veranstaltung der Philosophie gegeben.³

Grundidee war es, die Philosophie zu popularisieren. Hannover hat hierzu das notwendige Potenzial von Akteuren und Institutionen wie auch Vereinen und Gesellschaften im Bereich der Geisteswissenschaften. Anstoß hierfür gab das Jahr der Geisteswissenschaften 2007. Ziel war es, die Philosophie aus ihrem akademischen Raum in den städtischen Raum, sprich: in die Öffentlichkeit und zum Bürger zu tragen. Das Festival der Philosophie in Hannover sollte die Gesellschaft und das akademische Geistesleben bzw. die Universität einander näher bringen. Die Philosophen sollten wagen – wie am Anfang der Philosophie-Geschichte und immer wieder in ihrem Verlauf – unter die Bürger zu gehen, um die Gesellschaft mit Ideen in Bewegung zu setzen und sich zugleich von den Beiträgen der Bürger zu neuen Ideen anregen zu lassen.

Dabei wurde die Grundidee – die Philosophie zu den Bürgern und in die Stadt zu bringen – durch eine Dezentralisierung der Veranstaltungsorte umgesetzt. Die Eröffnungsveranstaltung fand im Rathaus statt und im Folgenden wurden die Veranstaltungen über mehrere Tage im städtischen Raum an unterschiedlichen Orten ausgetragen. Als Ansatzpunkt der Überlegungen diente das Caféhaus, das historisch der Ort der Formierung der bürgerlichen Öffentlichkeit im 18. und 19. Jahrhundert war. Die Universität war der Ort der Abschlussveranstaltung, um den Dialog zwischen Stadt und Universität zu verdeutlichen.

Aber nicht nur die Öffentlichkeit sollte durch den Austausch mit den Philosophen profitieren, auch die Philosophen sollten sich durch den „Realitätsschock“ irritieren lassen. Denn bei aller berechtigten Kritik an der zunehmenden institutionell bedingten Marginalisierung der Philosophie ist der eigenverschuldete Anteil nicht zu leugnen. Das Bauen von Brücken in die Gesellschaft (und damit in die Politik und Macht) hinein müsste dem Fach eigentlich vertraut sein. Jedoch bewirkte die ansteigende Verwissenschaftlichung einen paradoxen Effekt: die Philosophie wurde ei-

3 In Modena gibt es seit 2001 es fortlaufende Festivals mit vielfältigen Themen wie „Das Glück“, „Das Leben“, „Die Welt“, „Das Wissen“ usw. Sie dienten als Vorbild für Hannover. Der Zulauf in Modena ist enorm und liegt inzwischen bei über 100.000 Besuchern.

genbrötlicher und ihre zum Teil sehr schwer verständlichen Wissenschaftssprachen (auch intern) kaum noch vermittelbar.⁴

Letztlich liegt das innovative Potential eines Philosophiefestivals nicht nur auf Seiten der akademischen Philosophie. Gerade Stadtpolitik, die sich verstärkt in Zeiten knapper Kassen auf die Suche nach Stadtimages macht, kann hiervon profitieren. Welche Stadt kann von sich behaupten, Philosophiestadt zu sein und zwar nicht, weil ein toter Philosoph hier geboren oder begraben wurde? Bei Stadtrankings würde sich dies zumindest positiv auf den weichen Faktor „Lebensqualität“ auswirken. Und im Falle Hannovers erschien es, trotz vornehmer philosophischer Skepsis, allen Akteuren selbstevident zu sein, dass das Festival zu dieser Stadt passt (vgl. Eigenlogikansatz bei Löw 2008). Insofern ist das Festival eine Nischenveranstaltung und nur ein kleines Vehikel für das Stadtimage, aber es kann als Türöffner und neue Handlungsoption für die Stadt verstanden werden (Liebermann 2003). Deshalb darf ein Festival nicht bloß Inszenierung und Instrument sein, sondern eine kleine aber nachhaltige Facette des Stadtimages, als Fest aus eigenem Recht. Wenn Kosten und Nutzen für eine Stadt berechnet werden sollen, so kann dies nur der Perspektive einer nachhaltigen Strategie gelingen. Für eine nachhaltige Entwicklung ist die Koalition aus Philosophie und Stadtpolitik geeignet, da Philosophie verbindende und versöhnende Perspektiven bereithält und die Stadtpolitik die notwendige Handlungsmacht besitzt, um Festivals zu ermöglichen. Für Hannover speziell konnte damit ein Aufbruch für neue Kooperationenformen jenseits der Alltagsroutinen bewirkt werden.

Festivals machen insofern Sinn, wenn sie der Verdrossenheit und Routine des Alltags etwas entgegensetzen können und hierzu Bürger (und neue Koalitionen unterschiedlicher Akteursgruppen) für dieses Ereignis mobilisiert und interessiert werden. Die Gefahr

4 Neuere Entwicklungen im Bereich Wissenschaftsmanagement – d.h. die gebündelte Kommunikation wissenschaftlicher Ergebnisse nach „außen“ und die Rückmeldung zur Wissenschaft – können hier Abhilfe schaffen. Mit „akademischen Grenzgängern“ (Borcherding/Torka 2009), wie sie Wissenschaftsmanager heute noch sind, müsste die Philosophie umgehen können. Als Professionalisierungsstrategie und -chance sind die Potentiale für die Philosophie bisher unerschöpft geblieben, wofür auch ein Festival Anschlag geben kann.

einer Festivalisierung von Politik ist damit zwar nicht gebannt, aber abgeschwächt (vgl. Häußermann/Siebel 1993).

3. Das Festivalsthema Seele

Mit welchem Thema kann die Philosophie den Bürgern näher gebracht werden, um ihre zeitdiagnostische und kritisch-reflexive Kraft für die Öffentlichkeit wieder fruchtbar zu machen? Weshalb Philosophie zunächst trotzdem als unpassend für die Verbesserung von Stadt- und Universitätsimage empfunden wird, ist ziemlich klar: sie ist wirtschaftlich bedeutungslos, rechnet sich nicht und kann – im Gegensatz zu den Naturwissenschaften – auf keine nennenswerten Fortschritte verweisen. Dass man sich an den Universitäten meist doch noch ein paar Philosophen hält, ist eine Hommage an eine ehrwürdige, aber verstaubte und im Grunde für überflüssig gehaltene Tradition. Dabei ist es nicht so, dass die auf Nutzenoptimierung ausgerichtete Gesellschaft ganz ohne Philosophie auskäme: es ist eben die Philosophie des Nützlichen, über deren Überhandnehmen schon Schiller geklagt hat. Aber das Nützliche ist nicht alles. Sind Menschen nützlich? Diese Frage kann man sich ja einmal stellen. Und was bleibt von einem Menschen noch übrig, wenn er nicht nützlich ist? Eigentlich ist er in unserer Gesellschaft genauso ortlos wie die Philosophie. Diesen Trend gilt es umzukehren. Die Philosophie hält Gedanken und Themen bereit, mit denen wir gegen den Strom schwimmen können. Welches Thema wäre da unzeitgemäßer als das der Seele?

Zum Thema der Veranstaltung wurde die „Seele“ auserkoren oder genauer gesagt die Frage „Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit?“. Was verbinden wir damit? Sehnsucht nach etwas Vergangenem? Hoffnung, dass etwas Verlorenes wiederkehrt? In der antiken Philosophie bezeichnet die Seele das Prinzip des Lebens – das, was Pflanzen, Tiere, Menschen lebendig macht. Als Prinzip des Lebens schafft die Seele Einheit: dass die vielen Teile eines Organismus in wechselseitiger Beziehung stehen, aufeinander angewiesen sind und so ein Ganzes bilden, das verdanken sie der Seele. Aber gibt es die Seele, das Ganze, noch einmal außerhalb der Teile? Das ist die Frage nach dem Status der menschlichen Seele. Antike und Mittelalter waren überzeugt davon, dass sie im Menschen eine andere Einheit stiftet als die Tierseele im Tier.

Denken und Wollen sind Fähigkeiten der menschlichen Seele, die sich nicht in den Verrichtungen der Selbst- und Arterhaltung erschöpfen – daher die im common sense der Kulturen unangefochtene Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele. Mit der Neuzeit wurde das anders. Je mehr Fortschritte die verschiedenen Zweige der Naturwissenschaften und Technik erzielten, desto offensichtlicher schien es, dass zwischen Tier und Mensch kein wesentlicher Unterschied auszumachen und die menschliche Seele sterblich oder gar nicht existent sei. Im 19. Jahrhundert wurde die Seele sogar der Psychologie suspekt, und auch die Ärzte sollten statt des „*Philosophicum*“ ein „*Physikum*“ absolvieren. Seit ein paar Jahren lässt sich der umgekehrte Trend beobachten. Psychologie und Philosophie rücken wieder näher zusammen. Die Seele wird enttabuisiert. Wie hatte doch schon Kant gesagt, der die Unsterblichkeit der Seele nur noch als Postulat vertrat: „Auch alle Verächter der Metaphysik ... hatten, selbst Voltaire, ihre eigene Metaphysik. Denn ein jeder wird doch etwas von seiner Seele denken.“ (Kant 1983: 765) Die neuesten Ergebnisse von Hirnforschung und Neurobiologie fordern uns dringend dazu auf (vgl. die Sammelbände von Geyer 2004 und Könneker 2006).

Die Seele ist daher etwas Allgegenwärtiges. Philosophische Themen umgeben uns auf Schritt und Tritt, nur merken wir es meist nicht. Das Festival der Philosophie sollte daher – dem Motto von Leibniz gemäß – Theorie und Praxis verbinden und an vielen Orten, aus unterschiedlichen Perspektiven zeigen, dass das, was nicht in der Dimension des Nützlichen aufgeht, vielleicht gerade das ist, was am meisten „Lust auf mehr“ macht. Ein Festival ist damit zunächst eine scheinbar unpolitische Aktion, die aber gerade in einer Gesellschaft, in der es wesentlich an Begegnung fehlt, ungeahnte Potentiale der Beseelung wecken kann.

4. Zu diesem Band

In diesem Band versammelt sich ein Teil der Beiträge zum Festival der Philosophie. Dass nicht alle Eingang gefunden haben, liegt auf der Hand, da es unterschiedliche Formen der Präsentation gab: Aktionen mit Kindern, Aufführungen, Interviews usw. Insofern ist hier ein Großteil der Vorträge eingegangen, die während der

vier Tage gehalten wurden und die die Vielfalt der Zugangsweisen zum Thema Seele anzeigen.

Einleitend stellt Günther Mensching das Thema des Festivals vor. Julian Nida-Rümelin versucht eine Standortbestimmung der Philosophie nach 2500 Jahren ihrer Geschichte und weist ihr eine – durch den Bezug zur Lebenswelt fundierte und durch die Naturwissenschaft nicht zu ersetzende – Funktion als Integrations-, Orientierungs- und Residualwissenschaft zu. Robert Spaemann stellt sich der grundsätzlichen Frage, ob es vernünftig sei, von Seelen zu sprechen. Beseelt ist alles Lebendige. Da der Mensch durch seinen Geist Anteil an ewigen Wahrheiten, am Außerzeitlichen, Unvergänglichen hat, müssen wir ihm eine geistige Seele und dieser Unsterblichkeit zuschreiben (allerdings auch Ergänzungsbedürftigkeit durch einen Körper, was die Idee der Auferstehung nahe legt). – Franco Volpi greift den Titel von Arnold Gehlen *„Die Seele im technischen Zeitalter“* auf. Er konstatiert angesichts der außer Kontrolle geratenen Techno-Wissenschaft eine anthropologische Krise, für die keine Lösung in Sicht ist – so plädiert er für eine illusionslose Haltung.

Einen speziellen thematischen Zugang zur Seele wählen die folgenden Beiträge: der Psychiater und Philosoph Hinderk M. Emrich behandelt die Seele im Zustand der Depression und schlägt dabei einen Bogen von Kierkegaards *„Philosophie der Psyche“* zu Rizzolattis *„Spiegelneuronen“*. – Der Stadtforscher Albrecht Göschel sucht die (bedrohte) Seele der Stadt und des Städters und reflektiert zugleich die Ambivalenz dieser Suche. – Reinhard Knodt sondiert die Möglichkeit des heiligen Raums heute bei einem Besuch der Grotte der Niki de St. Phalle. – Helmut Pape beleuchtet die Bedeutung des Weins für die Erfahrung der Seele.

Schließlich gehen die Beiträge von Thomas Leinkauf, Herbert Breger und Lutz Hieber der Seele in einem bestimmten zeitlichen Kontext nach: im Denken der frühen Neuzeit (besonders bei Marsilio Ficino), bei Leibniz (seine Seelenlehre wird sehr anschaulich anhand von fünf Kontroversen dargestellt) und bei den Hippies und ihrer von Dschuang Dse inspirierten psychedelischen Welt. Den Abschluss bilden: ein Ausflug in das, was Leib und Seele zusammenhält – Essen und Trinken –, eine Kostprobe aus dem philosophischen Kochbuch von Marianne Riermeier und Peter M. Steiner, sowie eine kurze, aber umso intensivere Meditation des

evangelischen Theologen Horst Hirschler. Die Hannoveraner Philosophin Annette Wittkau-Horgby hat mit ihrem Rückblick auf das Festival das letzte Wort. Der Beitrag von Franco Volpi ist einer der letzten aus der Feder des bedeutenden italienischen Philosophen, der im April 2009 beim Fahrradfahren tragisch ums Leben kam. Der Band soll seinem Andenken gewidmet sein.

Literatur

- Böhme, Gernot 2003: Einführung in die Philosophie: Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Borchering, Anke/Torka, Marc 2009: Akademische Grenzgänger. Wissenschaftsunternehmer haben noch keine feste Rolle gefunden, in: WZB-Mitteilungen, Heft 123, März 2009, 26-29.
- Geyer, Christian (Hrsg.) 2004: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Häußermann, Hartmut/Siebel, Walter (Hrsg.) 1993: Die Politik der Festivalisierung und Festivalisierung der Stadtpolitik. Große Ereignisse in der Stadtpolitik, in: Leviathan, Sonderheft 13/1993, 7-31.
- Häußermann, Hartmut/Läpple, Dieter/Siebel, Walter 2008: Stadtpolitik, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Kant, Immanuel 1983: Akademie-Ausgabe, Bd. 29 I/2, de Gruyter (Metaphysik Mrongovius), Berlin.
- Könneker, Carsten (Hrsg.) 2006: Wer erklärt den Menschen? Hirnforscher, Psychologen und Philosophen im Dialog, Fischer TB, Frankfurt/M.
- Liebermann, Heike 2003: Mut der Verzweigung? Events und Großprojekte als Motor für die Stadtentwicklung, in: dies./Robischon, Tobias (Hrsg.): Städtische Kreativität. Potential für den Stadtumbau, IRS, Schader-Stiftung, Erkner/-Darmstadt, 133-145.
- Löw, Martina 2008: Soziologie der Städte, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Robischon, Tobias 2003: Erst die Not macht erfinderisch. Wirklich? in: Liebermann, Heike/ders. (Hrsg.): Städtische Kreativität. Potential für den Stadtumbau, IRS, Schader-Stiftung, Erkner/Darmstadt, 238-241.

Schmid, Wilhelm 2007 Glück: Alles, was Sie darüber wissen müssen, und warum es nicht das Wichtigste im Leben ist, Insel, Frankfurt/M.

Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit?

GÜNTHER MENSCHING

Die Philosophie feiert in Hannover ein Fest, zu dem alle Interessierten eingeladen sind. Eine überraschend große Zahl von Gästen haben wir heute hier zu begrüßen. Als Philosoph von Profession und aus Leidenschaft heiße ich Sie herzlich willkommen und möchte Ihnen eine kleine Einführung in den Leitgedanken der Veranstaltung geben.

Ein Festival ist für gewöhnlich den Erzeugnissen der Künste gewidmet. So gibt es zahlreiche Musik-, Ballett-, Theater- und Filmfestivals an vielen Orten der Welt, besonders in Europa und den USA. Cannes, Venedig, Avignon, Donaueschingen, Salzburg und Bayreuth bieten Veranstaltungen an, die auch den Namen „Festspiele“ tragen und stets spektakuläre Ereignisse auf Bühne, Leinwand und Konzertpodium versprechen. Ein Festival der Philosophie mag in diesem Zusammenhang verwundern, steht doch die Philosophie in dem Ruf, eine trockene Buchwissenschaft für weltabgewandte Köpfe zu sein, die sich mit der Anschaulichkeit schwer tun und in der audio-visuellen Darstellung ihrer Themen ein großes Problem sehen. Das Darstellerische scheint einer Wissenschaft, die es mit Texten und Begriffen zu tun hat, gänzlich wesensfremd zu sein. Besonders jene in der Gegenwart im akademischen Bereich weit verbreitete Auffassung der Philosophie als Wissenschaft hält sich von den Formen künstlerischen Ausdrucks fern und trägt eine Strenge der logischen Analyse zur Schau, die vielen, die nicht verschworene Experten dieser Denkweise sind, die Lust an der Philosophie gründlich austreibt.

Dem steht indessen ein anderes Element entgegen, das der Philosophie von Anbeginn eigen gewesen ist. Sie hatte in der An-

tike eine geachtete Stellung im Leben, das sie öffentlich begreifen, erklären und womöglich kritisieren wollte. Das berühmteste Beispiel ist Sokrates, der im Gespräch mit Menschen auf dem Marktplatz von Athen von deren alltäglichen Erfahrungen zu den dahinter stehenden weniger sichtbaren Gründen und Bedingungen führte. Es wurde dabei klar, dass die Philosophie in allen Bereichen des Lebens latent gegenwärtig ist. Ihre Fragen und die vielen verschiedenen Antworten darauf gehen alle Menschen als bewusste, des Denkens fähige Wesen an. Dies muss man ihnen allerdings klar machen, zum Bewusstsein bringen. Ihre Aufgabe besteht denn auch bis heute darin, Bewusstsein zu wecken und Selbstverständlichkeiten auf ihre Geltung zu untersuchen. Immanuel Kant hatte die berühmten und bis heute fundamentalen Fragen der Philosophie gestellt: Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Was können wir hoffen? Was ist der Mensch?

Der Gedanke des Festivals der Philosophie zielt genau auf solche Aufklärung. An verschiedenen ganz alltäglichen Orten, die zum Verweilen einladen, Menschen auf ein Thema anzusprechen, das sie alle angeht und in zahlreichen Gestalten bewusst werden kann. Nicht allein Rede und Traktat, die klassischen Formen ihrer Vermittlung, sondern auch szenische und bildnerische Darstellungen sind geeignet, das Philosophische an einem Gegenstand aufzuzeigen, von dem alle reden. Das Festival will nachdenklich machen, Wege vom Spielerischen zum Ernsthaften aufzeigen ohne ein starres Konzept aufdringlicher Pädagogik zu verfolgen. Der berüchtigte pädagogische Zeigefinger bleibt in diesen Tagen ausgestreckt.

Die Seele ist das Leitmotiv des Festivals. Dies mag erstaunen, ist doch die Seele nicht ein sichtbares Ding, sondern in einer eigentümlichen Weise zwar erfahrbar, aber doch nicht wirklich nach den Standards der Wissenschaft messbar und präparierbar. Das Thema lautet deshalb: „Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit?“ Die Frageform des Rahmenthemas will scheinbar fraglose Gewissheiten erschüttern. Gibt es so etwas wie die Seele überhaupt? Weitere Fragen schließen sich nämlich an: Ist die menschliche Seele der eigentliche, womöglich unsterbliche Kern des Menschen? Gibt es Seele auch in anderen außermenschlichen Wesen? Hat gar die ganze Welt eine Seele? Worin besteht sie eigentlich, aus Geist oder Materie? Oder gibt es die Seele überhaupt nicht? Ist

die Rede von ihr eine sentimentale Metapher, der lauter Illusionen, aber kein eindeutig verifizierbarer Gegenstand entspricht?

Auf alle diese gerade heute aktuellen Fragen hat die Kulturgeschichte der Menschheit Antworten gegeben, die von dem intensiven Interesse zeugen, das an dem von dem Begriff „Seele“ Gemeinten besteht. Zwischen biologischem Lebensprinzip, dem Ort der Affekte und dem Erkenntnisvermögen schwanken die Interpretationen, die von ihr gegeben wurden. Das Thema Seele ist – nebenbei bemerkt – innerlich so geschichtlich wie jedes andere. Jede Zeit muss ihre eigene Stellung hierzu finden, ein weiterer Grund, weshalb wir hier zusammen sind. Sicher ist, dass die Seele ein Gegenstand der Mythologie war und im Verlaufe der Geschichte derart entmythologisiert wurde, dass von ihrer Wirklichkeit nichts als eine Metapher übrig blieb. In frühen Stadien der menschlichen Kulturentwicklung wurde der Seele geradezu eine universale Wirklichkeit zugeschrieben. In allen Dingen sollte ein lebendes und treibendes Prinzip wirksam sein. Berge, Bäume, Flüsse und Bäche waren von Wesen beseelt, die es zu beachten und zu verehren galt, denn sie übten über das Leben der Menschen großen Einfluss aus. Die Natur war allenthalben beseelt, weshalb diese Überzeugung als Animismus bezeichnet wird. Früh entstand der Glaube, ein Teil des Menschen bestehe nach dem Tode unsichtbar fort und es sei deshalb geboten, die Seelen der Verstorbenen zu verehren. Die unabweisliche Gewissheit, dass einem Verstorbenen das Entscheidende zum Leben fehlt, führte dazu, dies lebensspendende Prinzip als Seele zu identifizieren.

Weit scheint das moderne Bewusstsein von solcher Allgegenwart der Seele entfernt zu sein. Schon in der Antike erwuchs dem Mythos Kritik. So lehrte schon Epikur, die Seele bestehe wie die ganze Welt aus Atomen und die vermeintlich seelischen Regungen seien nichts als Verbindungen und Trennungen dieser kleinsten Bestandteile der Wirklichkeit. Viele sind Epikur und ihm verwandten Denkern gefolgt, ob nun Atome oder neurophysiologische Prozesse als das entschlüsselte Geheimnis der Seele ausgegeben werden. Die Angst vor dem Tode und vor einem womöglich leidvollen Dasein der Seele im Jenseits suchte Epikur aufzulösen, aber die Philosophie hat sich hiermit nicht zufrieden gegeben.

Eine elementare Erfahrung spricht nämlich gegen diese wissenschaftliche Demontage des Mythos Seele: Jeder Mensch erlebt sich in jedem beliebigen Augenblick als Träger zahlloser Stim-

mungen, Gefühle, Willensregungen, Denkakte und Gewissheiten. In einem Zustand, den wir normal nennen, weiß jeder bewusste Mensch, dass er ein Ich ist, in dem dies Vielfältige der uns beeindruckenden Welt und unserer Gefühle vereinigt ist. Ich weiß, dass mein Kopfschmerz zu mir gehört, genau so wie die Lust, die ich empfinde und die Gedanken, die ich habe. *Introspektiv* bestätige ich damit die Realität meiner Seele. Diese Reflexion kehrt die Reduktion der Seele auf eine bloße Metapher um, und wir sind genötigt anzunehmen, dass der Metapher, einer scheinbar bloß sprachlichen Redeweise, eine eigentümliche Realität entspricht. Der Philosoph Descartes hat diese Erkenntnis in dem berühmten Satz formuliert: Ich denke, also bin ich. An allen Inhalten und Gegenständen des Denkens können wir zweifeln, nicht aber daran, dass wir selbst es sind, die zweifeln, also denken. Wir sind uns also als bewusste Wesen unzweifelhaft gewiss. In dieser elementaren Tatsache beweist sich, dass die Seele nicht ein bloßes Hirngespinnst ist. Versteift man sich dennoch auf diese Ansicht, so müsste man angeben, wer denn der Träger des Hirngespinnstes ist, eine Frage, die die Neurophysiologie nicht beantwortet.

Damit ist freilich noch lange nicht die Wirklichkeit der Seele im Sinne der traditionellen Theologie bewiesen. Man kann nicht an der Einsicht vorbeigehen, dass zahllose „seelische“ Vorgänge, vor allem unsere Gestimmtheit, aber auch die Ordnung unserer Gedanken, von materiellen Bedingungen bestimmt werden. Zudem ist das elementare Selbstbewusstsein keineswegs stets aller seiner Inhalte bewusst. Im Gegenteil: Die Seele liegt oft mit sich selbst im Streit, sie verleugnet, verdrängt und wehrt Teile ihrer selbst ab. Das selbstbewusste Ich ist nicht Herr im eigenen Hause, wie Sigmund Freud feststellte und damit ein ganz neues Verständnis von Seele formulierte. Die psychoanalytische Aufklärung dieser Verhältnisse schafft indessen den traditionellen Seelenbegriff keineswegs ab, sondern bestätigt ihn, indem sie die Pathologie der inneren Konflikte dem reflektierenden Bewusstsein zugänglich macht. Sie rekurriert damit auf die Reflexivität der Seele, sonst wäre die Unterscheidung des Bewussten vom Unbewussten nicht möglich.

Die Wirkungen von Drogen und Medikamenten sind im Übrigen allgegenwärtig. Die Seele ist demnach kaum als das geistige unsterbliche Ding zu behaupten, da es doch mit dem Erlöschen der physischen Lebensvorgänge ebenfalls aufhört sich zu bekun-

den. Hier hat die Neurophysiologie ihr großes Feld. Es ist nun ohne Widerspruch unmöglich, von sich selbst zu sagen: Ich existiere nicht. Nicht einmal das Ende dieser Einheit aller Lebens-, Bewusstseins- und Unbewusstseinszustände können wir konkret denken, denn sie ist die Grundlage aller Gedanken. Der Tod anderer Menschen besagt nichts über die Fortexistenz des Prinzips aus, das wir ihnen zusprechen wie uns selbst. Aber die überkommenen Vorstellungen der Religionen von der Fortexistenz der Seele nach dem physischen Tode enthalten noch viel mehr unaufhebbare Widersprüche. Der lebende Mensch wird zweigeteilt in ein unvergängliches geistiges und ein veränderliches und am Ende verfallendes körperliches Moment. Machen beide, wie es etwa Thomas von Aquin, Aristoteles folgend, lehrte, nur zusammen die Substantialität des Menschen aus, indem die Seele die Form des Körpers in allen seinen Teilen ist, so bleibt die separate Existenzweise der Seele nach dem Tode unerklärbar, noch mehr, wie sie sich nach der Auferstehung mit dem Körper wieder vereinigen soll, der doch ohne die Seele ebenso wenig existieren kann. Die große Theologie und Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit hat diese Probleme alle durchdacht. Fast jede mögliche Position ist vertreten und auch wieder ad absurdum geführt worden.

Muss man deshalb die Rede von der Seele ins Reich der Dichtung und ihrer Metaphern verweisen? Tut man dies, dann misst man die Dichtung an einem verkürzten Begriff von Wirklichkeit. Real ist danach nur, was sich mit den empirischen Methoden der Naturwissenschaft entweder sinnfällig wie eine bisher unbekannte chemische Substanz im Reagenzglas vorzeigen lässt oder durch mathematische Konstruktion gegebener Daten zu demonstrieren ist, wie ein ferner, der Beobachtung sich entziehender Himmelskörper. Der Wirklichkeit der Seele wird man nicht gerecht, wenn man sie als Inbegriff der Vorgänge des *limbischen* Systems des Gehirns behandelt. Zwar sind die neurophysiologischen Prozesse notwendige Bedingungen der seelischen Vorgänge, aber sie sind nicht die Seele. In der Kunst wie in der Philosophie ist die Seele vielmehr ein Begriff, der seine Wirklichkeit in der Reflexion hat. In den vielfältigen Weisen des Geistes, sich auf sich selbst und dadurch auf die ihm erscheinende Welt zu beziehen, hat die Seele ihre Wirklichkeit. Seele gibt es nur, wo es Selbstbewusstsein in seinen vielen Formen gibt. Davon legen auch die Metaphern der

Dichtung Zeugnis ab, die nur versteht, wer sich selbst als von ihnen gemeint erfährt.

II. Grundsätzliches

Philosophie und Lebenswelt¹

JULIAN NIDA-RÜMELIN

Mit dem Veranstalter dieses Festivals der Philosophie bin ich übereingekommen, als Thema meines Eröffnungsvortrages das Verhältnis von Philosophie und Lebenswelt zu wählen und also zum Tagungsthema selbst, der Seele, wenig zu sagen, obwohl auch das im Folgenden eine Rolle spielen wird. Denn dieses Festival will weit über die akademische Welt hinaus wirken, die Philosophie zu den Interessen der Bürgerinnen und Bürger in Bezug setzen und Brücken zwischen Klassikern der Philosophie und Alltagswelt schlagen, so dass es sinnvoll ist, sich einige grundsätzliche, auch historisch informierte, Gedanken zum Verhältnis von Philosophie und Lebenswelt zu machen. Ich werde dabei meine eigene Sicht auf dieses Verhältnis darstellen – was ich hier an Denkanstößen vermittele, ist keineswegs Konsens in der zeitgenössischen Philosophie.

1. Philosophie als Orientierung in der Welt

Die Philosophie ist in unserem Kulturkreis vor etwa 2500 Jahren entstanden. Doch was war es, das die Vorsokratiker, die noch vor der Phase der griechischen Klassik die ersten genuin philosophi-

1 Dies ist die Tonband-Abschrift des frei, ohne Manuskript gehaltenen Vortrages zur Eröffnung des ersten Festivals der Philosophie am 29. Mai 2008 in Hannover. Der mündliche Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten. Ich danke Christine Bratu für die sorgfältige Redaktion des Textes.

schen Betrachtungen anstellten, antrieb? Hierauf gibt es verschiedene Antworten², doch eine gemeinsame Linie fällt auf: Die Vorsokratiker wollten sich Klarheit darüber verschaffen in welcher Welt wir eigentlich leben. Dieses Projekt verfolgten sie ohne sich dabei auf Mythen zu verlassen, sondern lediglich unter Anwendung von Verstand und durch den Austausch von Argumenten. In dieser ersten Phase europäischer Philosophie ging es darum, sich durch eigenständiges Denken die Welt zu erschließen: Unabhängig von religiösen Dogmen und politischen Erwägungen wollte man etwa herausfinden, aus welcher Zusammensetzung von Elementen oder Substanzen man sich die Welt vorzustellen habe. Vor dem Hintergrund unseres modernen, an Immanuel Kant angelehnten Verständnisses von Philosophie, wonach diese die Ausdifferenzierung der Einzelwissenschaften befürwortet und befördert, muss dieser genuin naturwissenschaftliche Anspruch überraschen; und tatsächlich erscheint ein Teil der vorsokratischen Fragmente mittlerweile schwer verständlich. Dennoch sollte man das Forscher-Ethos, das hinter diesen Bemühungen stand, nämlich sich durch eigenständiges Denken in der Welt zurechtzufinden, nicht gering schätzen.

Dieses unabhängige wissenschaftliche Ethos finden wir auch bei den beiden wichtigsten Vertretern der klassischen antiken Philosophie, Platon und Aristoteles. Dass uns gerade diese beiden Denker als Blüte der antiken Tradition erscheinen, ist zum Teil Zufällen der Überlieferung geschuldet: So kennen wir – allerdings nur dank der arabischen Vermittlung im Mittelalter – große Teile des platonischen und aristotelischen Werkes, während die Arbeiten anderer antiker Denker bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen sind.³ Dennoch waren es gerade diese beiden, die der Philosophie eine Wendung gaben, die unser Denken nach wie vor beherrscht. Denn mit der Sokratik (in deren Tradition sowohl Sokrates' Schüler Platon als auch dessen Schüler Aristoteles trotz aller Differenzen stehen) hörte die Philosophie auf, sich nur auf naturphilosophische Fragen zu konzentrieren und öffnete sich den

2 Für eine Zusammenschau vgl. etwa Buchheim 1994.

3 So sind von den Schriften des stoischen Philosophen Chrysipp nur wenige Fragmente enthalten, die aber von großer Wichtigkeit für aktuelle Debatten, wie etwa die der Willensfreiheit, sind. Vgl. von Arnim 1978a sowie ders.: 1978b.

Problemen der menschlichen Angelegenheiten. Die eigenständige Erschließung der Welt umfasst somit ab dieser Phase nicht mehr nur deren physische Gegebenheiten, sondern auch deren kulturelle Aspekte: In einer ihrer ertragreichsten Phasen wurden theoretische und praktische Philosophie als sich wechselseitig ergänzende Perspektiven zur Erschließung der Welt betrachtet. An ihren Anfängen war Philosophie also das Unternehmen, durch eigenständiges Argumentieren und Austauschen von Gründen Fragen zu lösen – und zwar gleichermaßen Fragen der Praxis (also der Tugenden oder der richtigen Politik), Fragen der Theorie (etwa danach, was Wissen ausmacht) und schließlich auch eher formale Fragen der Logik und des Argumentierens.

Auch die Stoa, die am Ende der griechischen Klassik mit dem Hellenismus ein- und sich bis ins Römische Reich fortsetzte, versuchte, sich die Welt denkend zu erschließen, selbst wenn sie dabei ganz anders vorging als die philosophische Tradition vor ihr. Dabei spiegelt der Wandel der philosophischen Betrachtung die sich verändernde Welt der Antike wieder: Denn mit dem Hellenismus und seinem Weltreichsanspruch verschwand die politische Organisationsform der *polis*, so dass viele an der *polis* orientierte Ideale – wie etwa die Betonung von Autarkie – obsolet wurden. Der Epikuräismus antwortete auf diese Ausweitung des politischen Bereichs, der viele Aspekte des politischen Lebens für den Einzelnen unverfügbar machte, mit der Forderung, sich auf die eigenen Freunde und den eigenen Nahbereich zu konzentrieren und aus den unüberschaubaren politischen Angelegenheiten herauszuhalten. Die Stoa stellte dem ihr kosmologisch-umfassendes Denken entgegen.⁴ Sie versuchte zu beweisen, dass der Kosmos gemäß dem *logos*, also der Vernunft geordnet sei, so dass der Einzelne dessen Gesetzmäßigkeiten rational nachvollziehen könne. Diese Vernunftkenntnis solle ihm allerdings auch vor Augen führen, dass er zwischen dem, was er beeinflussen kann, und demjenigen, was er nicht kontrollieren kann, zu unterscheiden habe: Gegenüber letzterem (den *adiaphora*) sei die einzig rationale Haltung diejenige der Indifferenz. Die hellenistische Ausprägung der Stoa wurde von verschiedenen römischen Denkern – an prominentester Stelle sicherlich Cicero, Seneca und der Kaiser Marc Aurel – übernommen und nach und nach zur Patrizierweltan-

4 Vgl. etwa Vogt 2008.

schauung. Führende Kreise des Römischen Reichs wurden durch die Stoa geprägt und diese Prägung wirkte auch dann noch fort, als das Christentum als neuer wirkungsmächtiger Maßstab zur Orientierung in der Welt (und darüber hinaus) zur Staatsreligion erhoben wurde. Mit dem Christentum stellt die Stoa die umfassendste intellektuelle Prägung dar, von der unser Denken auch heute noch beeinflusst ist – wie sich etwa in der gegenwärtigen Debatte um die Autonomie angesichts des eigenen Todes zeigt.⁵ Denn hier streiten sich diejenigen, die gegenüber einem von ihnen beeinflussbaren Sachverhalt (nämlich gegenüber dem eigenen Tod) Autonomie und damit das Recht, über das eigene Leben zu bestimmen, fordern, mit denjenigen, die den Suizid als Sünde betrachten. Dass es so schwierig ist, in dieser Frage einen Konsens zu finden, belegt, in welchem hohem Maße diese beiden Ansätze sich in der Welt zurechtzufinden nach wie vor unser Denken prägen.

Was die Beispiele der vorsokratischen, klassisch-antiken und stoizistischen Denktraditionen klarerweise zeigen, ist, dass die Philosophie sich in ihren besten Phasen als großes Unternehmen verstand, die Fragen, die die Menschen beschäftigen, zu klären. Über Jahrhunderte hinweg war Philosophie also auch – wenn nicht sogar vor allem – Lebenskunstlehre, die sich gleichermaßen um wissenschaftliche Klarheit wie um ein angemessenes Verständnis des guten Lebens bemühte.

Dieses Bestreben findet sich auch in der Neuzeit, wenngleich in transformierter Art und Weise. Denn in dieser Epoche musste sich die Philosophie dagegen wehren, gegenüber dem Christentum als umfassendem Modell zur Orientierung in der Welt ins Hintertreffen zu geraten. Dies drohte entweder dadurch, dass bestimmte philosophische Gedanken aufgrund religiös motivierter Überlegungen verboten wurden, oder aber dadurch, dass sich Philosophie plötzlich selbst als rein spekulative Wissenschaft nach Art der Theologie verstand. Dieser Kampf um Autarkie führte letztlich dazu, dass eine Vielzahl von neuen Forschungsgebieten und Disziplinen aus dem Schoße der Philosophie erwachsen, die einen ganz neuen Blick auf die Welt gestatteten. Derjenige, der sich um die Unabhängigkeit der Philosophie im deutschsprachigen Raum besonders verdient gemacht hat, ist zweifellos Immanuel Kant. Der *locus classicus* hierfür ist Kants *Kritik der reinen Ver-*

5 Vgl. Nida-Rümelin 2007a.

nunft, in welcher er darlegte, was Philosophie grundsätzlich leisten könne und solle. Dass diese Überlegungen auch praktische Folgen hatten, belegt dagegen die Schrift zum Streit der Fakultäten.⁶ Hier argumentierte Kant dafür, dass dem Fürst das Recht zugestanden werden müsse, die Lehrpläne und Prüfungsordnungen der oberen drei Fakultäten – also der juristischen, der medizinischen und der theologischen – zu beeinflussen. Denn diese drei Fakultäten dienten letztlich der Ausbildung zu den entsprechenden Berufen. Doch in der unteren, der philosophischen Fakultät, die aus den mittelalterlichen *artes liberales* (zu denen die propädeutischen Disziplinen wie Geometrie, Arithmetik, Grammatik, Rhetorik und so weiter gehörten) hervorgegangen war, sei jede Einflussnahme fehl am Platz. Denn einziges Ziel dieser Fakultät sei die Wahrheitsfindung und diese erlaube – bei allem Respekt für den Fürsten – keine Einflussnahme irgendeiner Art.

Kants Schüler haben diese Überlegungen zu einem umfassenden wissenschaftspolitischen Programm ausgearbeitet.⁷ Dessen Kern lautete, dass das Zentrum der Universität die Philosophie sei, die mit ihrer Betonung des Arguments und ihrem Ziel der Wahrheitssuche die Wissenschaft *par excellence* bilde. Diese Überlegungen machten Schule: So diente die philosophische Fakultät bei der Geburt Friedrich Schleiermachers noch ausschließlich zur Vorbereitung auf den in der Regel außer-akademischen Beruf – doch schon bei seinem Tod hatte sie sich von dieser rein propädeutischen Rolle emanzipiert. In ihrer neuen Gestalt bildete die philosophische Fakultät das Zentrum der Reformuniversitäten, insbesondere der 1810 gegründeten Humboldt-Universität. Ausgehend von dieser zentralen Rolle der Philosophie konnte sich innerhalb weniger Jahrzehnte das ganze Spektrum von Disziplinen ausdifferenzieren, das uns heute so vertraut ist und nach wie vor unsere Universitäten prägt. Naturwissenschaften, Geisteswissenschaften und Sozialwissenschaften entstanden also in einer Art Kernspaltungsprozess in Abspaltung von der philosophischen Mutterwissenschaft. Angeleitet von philosophischen Ideen, Konzeptionen und Begrifflichkeiten entwickelten sich neue Disziplinen, die nach wie vor dazu dienen, die Welt besser zu erfassen

6 Kant 2005.

7 Vgl. etwa von Humboldt 1960a, 56-233, sowie Humboldt 1960b: 553-561.

und den Status des Menschen in der Welt klarer zu konzeptionalisieren. Und wenn man sich die vielen technischen Errungenschaften vor Augen führt, die Folge dieser Entwicklung waren – die also letztlich aus der Erkenntnis entstanden, dass der Staat, ohne inhaltlich Einfluss nehmen zu dürfen, Forschung zu finanzieren hat – so wird klar, dass die Etablierung zweckfreier Wissenschaft überaus nützlich gewesen ist.

Anbei sei bemerkt, dass Deutschland gerade wieder hinter die von Kant losgetretenen Entwicklungen zurückzufallen droht: Denn die Verschulung der Studiengänge an den deutschen Universitäten ist letztlich nichts anderes als die Verabschiedung von der Humboldt'schen Idee, dass universitäre Ausbildung nicht nur den Zweck der Berufsausbildung verfolgt. Und dass die Zahl der Nebenfächer, die man sich im Rahmen seines Philosophiestudiums wird aussuchen können, auf ein Minimum beschränkt werden soll, bringt mangelndes Verständnis dafür zum Ausdruck, dass Philosophie sich immer um ein ganzheitliches Begreifen der Welt bemüht hat. Stattdessen werden in Zukunft ganze Generationen von Philosophen heranwachsen, die etwa Wissenschaftstheorie betreiben, ohne eine einzige Naturwissenschaft im Rahmen ihres Studiums näher kennen gelernt zu haben. Damit wird der Anspruch der Philosophie, nicht nur vormals Mutter-, sondern auch aktuell Integrationswissenschaft zu sein, gefährdet.

2. Philosophie in der *splendid isolation* – Reduktionistische Versuche in der Philosophiegeschichte

Doch die unglückliche Phase der Philosophie, die sich anbahnt, sollten diese Entwicklungen tatsächlich stattfinden, ist nicht die einzige, welche diese Wissenschaft im Laufe ihrer langen Geschichte durchleben musste. Aber während die momentan drohende fremd verschuldet ist, gab es auch Zeiten, in denen die Philosophie selbst dazu beigetragen hat, sich um ihren Status einer Orientierungswissenschaft zu bringen, und sich freiwillig in eine Art *splendid isolation* begeben hat. Doch Philosophie kann nur dann dazu beitragen, sich in der Welt zurechtzufinden, wenn sie die Welt ernst nimmt. Dies geschieht dadurch, dass sie sich in ihren Grundlagen nicht von dieser entfernt – indem sie also die Art

und Weise, wie wir lebensweltlich argumentieren und Gründe austauschen nicht für vernachlässigbar oder gar falsch erklärt, sondern sich in ihren eigenen Ausführungen an dieser orientiert.

Das berühmteste Beispiel dafür, wie Philosophie ihren Anspruch, zur Erschließung der Welt beizutragen, selbst aufgibt, stellen zweifellos die *Meditationen* René Descartes' dar. Sie veranschaulichen den Irrweg, auf der Suche nach einem *fundamentum inconcussum*, also einem unerschütterlichen Fundament, Lebenswelt und Philosophie von einander zu entfremden – so dass letztere erst gegenstandslos und schließlich irrelevant wird. Deutlich wird dies vor allem in der vierten Meditation, in der Descartes seinen methodischen Zweifel an alles anlegt, was ihm bezweifelbar erscheint:

„Es ist mir in diesen Tagen zur Gewohnheit geworden, meinen Geist von den Sinnen abzuziehen. [...] So vermag ich schon ohne Schwierigkeit mein Denken von den Dingen der sinnlichen Anschauung abzuziehen und den rein begrifflichen und gänzlich immateriellen Gegenständen zuzuwenden.“⁸

Das Zitat zeigt, dass Descartes Wissenschaft betreiben wollte, ohne sich dabei auf Sinneswahrnehmungen oder irgendwelche Annahmen, die uns aus unserer alltäglichen Lebenswelt vertraut sind, zu verlassen. Ihm erschien die Art und Weise, wie die Menschen vor ihrem lebensweltlichen Hintergrund argumentieren, unsicher, so dass er die Ablösung der Wissenschaft von der Lebenswelt anstrebte. Wissenschaft sollte nur durch Rückgriff auf wenige unbezweifelbare, da der Vernunft direkt – nämlich ohne den „Umweg“ über die Wahrnehmung oder alltägliche Erfahrung – zugängliche Annahmen betrieben werden. Zu diesen zählte er unter anderem die absolute Gewissheit des eigenen Denkens und der dadurch belegten eigenen Existenz (zusammengefasst im bekannten Grundsatz des *cogito ergo sum*) sowie die Vorstellung eines wohlwollenden, uns nicht täuschenden Gottes. Dass Descartes dieses radikale rationalistische Programm vertrat, kann man als Ausdruck einer epistemischen Krise ansehen – eine Krise, die im Falle Descartes' sogar verständlich sein mag, da seine Zeit die Erschütterung all ihrer Gewissheiten erfahren hatte: Die religiösen

8 Descartes 2002: 139.

Gewissheiten des Katholizismus waren durch die Reformation in Frage gestellt worden, den naturwissenschaftlichen war dagegen durch die Entdeckung Amerikas und Giordano Brunos „*Eppur si muove!*“ widersprochen worden.

Doch der Strang der sich von der Lebenswelt abkoppelnden Philosophie bleibt auch nach Descartes lebendig und nimmt sogar neue Formen an. Besonders wirkungsmächtig war hierbei die Schule des Logischen Empirismus, der nur auf den ersten Blick das genaue Gegenteil des Descartes'schen Denkens darstellt, tatsächlich aber ein ähnliches Programm vertritt. So war Rudolf Carnap – der Stammvater dieser Tradition, der nach seiner erzwungenen Emigration in die Vereinigten Staaten die anglo-amerikanische Philosophie nachhaltig prägte – der Ansicht, Sinnesdaten seien alles, worauf sich die moderne Wissenschaft verlassen könne.⁹ Ausgehend von diesem Reduktionismus auf empirische Daten forderte er, das Gesamt unseres Wissens auf diese nicht mehr weiter bezweifelbaren Informationen, die wir im günstigen Fall auch experimentell reproduzieren können, zu reduzieren; aller weiteren (etwa auch moraltheoretischen) Überlegungen müsse sich die Wissenschaft dagegen enthalten. An diesem großen induktivistischen Programm – also nur ausgehend von empirischen Daten und deren Verallgemeinerung mittels der Regeln der Logik, der Wahrscheinlichkeits- und Entscheidungstheorie Wissenschaft zu betreiben – hat Carnap sein Leben lang gearbeitet. Heute besteht dagegen weitgehend Konsens darüber, dass dieses Projekt gescheitert ist.¹⁰ Doch gleichgültig, ob man den Logischen Empirismus für zukunftssträftig hält: Klar ist, dass auch er – analog zu Descartes – für die Reduktion auf ein bestimmtes Fundament allen Wissens plädiert. Da die Lebenswelt ein weiteres Gründespektrum kennt, muss sich die Wissenschaft auch für Carnap von dieser loslösen: Nur wenn sie unsere lebensweltlichen Argumente und Gründe aufgibt und ausschließlich auf ihr gesichertes Fundament zurückgreift, kann sie als echte Wissenschaft bestehen. Die Abkoppelung von unseren lebensweltlichen Argumenten erfolgt allerdings im Rahmen des Logischen Empirismus nicht mit Blick auf rein rational zugängliche Überlegungen wie bei Descartes, sondern unter Rückgriff auf Sinnesdaten.

9 Vgl. Carnap 1928.

10 Vgl. dazu die Ausführungen in Stegmüller 1969.

3. Das Scheitern des Reduktionismus

Dass Philosophie so nicht betrieben werden kann, will sie nach wie vor zur Orientierung in der Welt beitragen, machen Beispiele der praktischen Philosophie deutlich. Eines liefert etwa diejenige Strömung der normativen Ethik, die über viele Jahrzehnte hinweg das 20. Jahrhundert dominiert hat, nämlich der Utilitarismus. Dieser wurde in verschiedenen Varianten vorgetragen, denen aber eine Grundüberzeugung gemeinsam war: Es braucht eine rationale Basis, auf der sich alle moralischen Streitfragen endgültig entscheiden lassen. Da unsere lebensweltlichen Überzeugungen in moralischen Fragen als teilweise sehr widersprüchlich wahrgenommen werden, könnten diese nicht die Grundlage unseres moralischen Urteilens bilden. Stattdessen sucht der Utilitarismus ein unabhängiges Prinzip und legt als solches die Nutzensummenmaximierung fest (wobei in den verschiedenen Versionen des Utilitarismus u.a. variiert, ob der Durchschnitts- oder der Gesamtnutzen maximiert werden soll und ob der Nutzen einzelner Akte oder aber von Regeln betrachtet wird¹¹). Der wohl wichtigste Utilitarist des letzten Jahrhunderts, Richard Mervyn Hare, leitete dieses Prinzip aus einer Analyse der Moralsprache her:¹² Die Grammatik unserer moralischen Urteile zeige nach Hare, dass diese immer mit dem Anspruch auf universelle Geltung erhoben werden. So können wir beispielsweise nicht zu einem Dritten sagen „In Situation A solltest Du x tun!“, dann aber in einer Situation, die A in allen relevanten Eigenschaften ähnelt, behaupten, „Du solltest x nicht tun“. Dies zu tun würde gegen die Logik unserer moralischen Sprache verstoßen – wer so handelte, wäre kein kompetenter Benutzer der moralischen Sprache. Doch die Vorschrift, dass moralische Äußerungen universalisierbar sein müssen, reicht nicht aus, um zu substantiellen Urteilen zu kommen. Hierfür müssen zudem die gegebenen Fakten und die Interessen der an der Situation Beteiligten berücksichtigt werden. Aus diesen an sich korrekten Beobachtungen schließt Hare, dass es tatsächlich nur die Präferenzen der Beteiligten sind (genauer: der Nutzen, den die Einzelnen aus der Erfüllung ihrer Präferenzen ziehen), die moralisch ins Gewicht fallen. Da die Präferenzen aller – aufgrund

11 Vgl. Nida-Rümelin 2006: 7-19.

12 Hare: 1952 sowie ders. 1981.

der unserer moralischen Sprache inhärenten Universalisierbarkeits-Regel – gleichermaßen berücksichtigt werden müssen, kommt Hare zu dem Schluss, dass als Kriterium moralischer Beurteilung die bereits erwähnte Maximierung der Nutzensumme anzulegen sei. Um rational festzustellen, ob eine bestimmte Handlung x moralisch geboten ist, gilt es also nach Hare zu untersuchen, ob x diejenige Alternative ist, die von allen möglichen Alternativen die Nutzensumme am meisten befördert.

Doch die Festlegung auf dieses Kriterium hat seltsame Implikationen wie beispielsweise die so genannte Hervorbringungspflicht. Diese ergibt sich aus der Annahme, dass unter den momentanen Gegebenheiten jedes Individuum letztlich mehr Freud als Leid in seinem Leben erfährt, so dass die Existenz jedes zusätzlichen Individuums auf diesem Globus insgesamt eher zur Erhöhung der allgemeinen Nutzensumme als zu ihrer Verminderung beiträgt. Wenn diese Annahme gilt, so ist jeder von uns moralisch dazu gehalten, so viele Nachkommen wie möglich zu bekommen – denn jeder zusätzliche Mensch führt dazu, dass die Nutzensumme global gesehen steigt. Hares rationales Moralkriterium scheint demnach notwendigerweise ein rasantes Bevölkerungswachstum nach sich zu ziehen, da es uns auffordert, die Bevölkerungszahl dieser Welt auf die Spitze zu treiben – bis an den Punkt, an dem die Lust-Leid-Bilanz jedes zusätzlichen Individuums gerade noch ins Positive ausschlägt.

Man möchte nun einwenden, dass ein solches moralisches Gebot zur Fortpflanzung kontraintuitiv erscheint – sowohl aufgrund drohender Überbevölkerung als auch weil es zynisch anmutet, Kinder nur deswegen in die Welt zu setzen, weil jedes weitere Individuum eine potentielle minimale Verbesserung der allgemeinen Nutzensumme darstellt. Darauf würde Hare erwidern, dass Intuitionen kein Argument darstellten. Ziel des Utilitarismus sei doch gerade, unser moralisches Urteilen auf eine rationale Basis zu stellen und damit unsere moralischen Intuitionen obsolet zu machen. Mit dieser Antwort sollte man sich aus zweierlei Gründen nicht zufrieden geben: Zum einen weil es auf Dauer unmöglich wäre, eine stark kontraintuitive Moralthorie zu implementieren. Nach wie vor gilt der von Kant explizit gemachte Grundsatz des *ultra posse nemo obligatur*, dass also (aus begrifflichen Gründen) niemand zu etwas moralisch aufgefordert sein kann, das zu leisten er nicht im Stande ist. Doch kontinuierlich gegen die eige-

nen grundlegenden moralischen Überzeugungen handeln zu müssen, ist für jedes nach personaler Integrität strebende Individuum unmöglich. Zum anderen hätte Hares Aufforderung, unsere moralischen Intuitionen zugunsten des allgemeinen Nutzenprinzips fallen zu lassen, zur Folge, dass moralischen Theorien die Instanz ihrer Prüfung entzogen würde. Dürften wir uns in Zukunft nicht mehr auf unsere moralischen Intuitionen verlassen, dann wären moralische Theorien der Überprüfung entzogen, man kann auch sagen nicht mehr falsifizierbar.¹³

Ich bringe ein zweites Beispiel aus einem Themenbereich, den zumindest die Feuilletons für sich als den neuen Streit der Fakultäten ausgemacht haben – nämlich die Frage, ob der Mensch einen freien Willen habe. Dabei sollte man aber gleich zu Anfang festhalten, dass die Einschätzung, diese Frage spalte die Wissenschaftsgemeinschaft (wobei die Spaltung zwischen den Natur- und den Geisteswissenschaften verortet wird), falsch ist: Zum einen, weil die meisten Philosophen die (m.E. falsche) Meinung vertreten, dass auf die Annahme der Willensfreiheit verzichtet werden könnte, da sich unsere Praxis der Verantwortungszuschreibung auch ohne Willensfreiheit aufrecht erhalten lässt;¹⁴ und weil zum anderen die wenigstens Neurowissenschaftler weltweit die weitreichenden Thesen von der Unmöglichkeit der Willensfreiheit vertreten, wie sie in Deutschland mit den Namen Wolf Singer und Gerhard Roth verbunden werden.¹⁵

An diesem Problem der Willensfreiheit lässt sich exemplarisch zeigen, auf welche Schwierigkeiten philosophische Überlegungen stoßen, wenn sie sich zu weit von unserer Lebenswelt entfernen. Denn tatsächlich können wir uns diese Position – also dass es keine Willensfreiheit gibt beziehungsweise dass die Gründe, die wir vorbringen und die wir abwägen, für unser Handeln und unser Leben letztlich keine Rolle spielen, da dieses durch physikalische Prozesse durch und durch determiniert ist – gar nicht zu eigen machen. Um dies zu verstehen, muss man sich in einem ersten

13 Nicht-falsifizierbare Theorien widersprechen aber den Vorgaben für wissenschaftliche Theoriebildung der aktuellen Wissenschaftstheorie. Vgl. Popper 1994.

14 Der einflussreichste dieser so genannten Kompatibilisten ist zweifellos Harry Frankfurt, vgl. Frankfurt 1971: 5-20.

15 Vgl. Singer 2002 sowie ders. 2003. Vgl. ebenso Roth 2003.

Schritt klar machen, wie viel von der Unterstellung, dass Menschen frei sind und nach Gründen handeln können, abhängt. Diese Annahme trägt nämlich – wie Peter Strawson in seinem berühmten Aufsatz *Freedom and Resentment* deutlich gemacht hat¹⁶ – das Gesamt unserer *reactive moral attitudes*. Diese moralischen Einstellungen prägen die *conditio humana* zutiefst: Dass wir anderen gegenüber Dankbarkeit, Liebe oder Schuld empfinden ist ebenso kennzeichnend für den Menschen wie dass wir jemandem etwas verzeihen oder übel nehmen. Diese Einstellungen hängen aber davon ab, ob wir die Person, gegenüber der wir eine dieser Haltungen anzunehmen geneigt sind, als verantwortlich für ihr Handeln ansehen. Verantwortung für eine Handlung schreiben wir wiederum nur dann zu, wenn die Person frei gehandelt hat, wenn sie sich also aus freien Stücken dafür entschieden hat, so und nicht anders zu handeln. So würden wir jemandem ein bestimmtes anstößiges Verhalten nicht übel nehmen, könnte er nachweisen, dass er zu dem Zeitpunkt, als er dieses Verhalten an den Tag legte, nicht frei gehandelt hat, sondern durch äußere oder innere Zwänge zu seinen Taten gezwungen war. An einem Beispiel verdeutlicht: Mitten in einem wichtigen Gespräch zwischen den Geschäftspartnern A, B und C springt A auf und fängt an, wie besessen auf eine Spinne, die an der Wand des Sitzungsraumes entlang krabbelt, einzuschlagen. A erscheint dabei so unkontrolliert und außer sich, dass B entsetzt aufsteht und geht, so dass das Gespräch zwischen den drei ein jähes Ende findet. C ist verärgert darüber, dass damit die Chance, ein wichtiges Geschäft zu machen, vertan ist, und bringt seinen Ärger dadurch zum Ausdruck, dass er A anherrscht „Warum hast Du das gemacht?“ Wenn A nun glaubhaft versichern kann, dass er nicht anders handeln konnte – etwa weil er seit frühester Kindheit eine panische Angst vor Spinnen habe – dann ist damit C’s Vorwurf vom Tisch. Zwar kann sich C immer noch über den Ausgang des Gespräches ärgern oder aber A dafür kritisieren, dass er sich nicht schon längst professionelle Hilfe geholt hat um seine Phobie zu überwinden. Da sich A aber zum Zeitpunkt seines Tuns nicht anders verhalten konnte, wäre es irrational von C, ihm dieses Verhalten übel zu nehmen – so irrational wie A’s Verhalten selbst.¹⁷

16 Strawson 1974: 1-25.

17 Für weitere Beispiele vgl. Nida-Rümelin 2005.

Dieses Beispiel macht deutlich, dass wir uns in jeder Interaktion permanent Freiheit und Verantwortung zuschreiben. Die Vielfalt der moralischen Gefühle, die wir haben und die unser soziales Gefüge und unsere Kultur tragen, ist abhängig von dieser Annahme – ebenso wie komplexe Institutionen wie das Strafrecht, das fundamental auf der Annahme von Verantwortlichkeit aufbaut. Diese Annahme muss nicht einmal explizit gemacht werden – sobald man Menschen in ihrem Handeln ernst nimmt, setzt man sie als erfüllt voraus. Ist dies einmal klar, so ergibt sich in einem zweiten Schritt, dass es angesichts der Art und Weise, wie wir uns selbst und andere Menschen konzeptionalisieren, gar nicht möglich ist, grundsätzlich an der Willensfreiheit zu zweifeln. So, wie wir uns wechselseitig wahrnehmen und verstehen, gibt es für vollständigen Determinismus keinen Denkraum.

Es sprechen jedoch auch politische Gründe dafür, mit dieser Thematik nicht leichtfertig umzugehen und Parolen vom Ende menschlicher Verantwortlichkeit auszugeben. Immer wieder wurde der Versuch unternommen, dem Menschen die Möglichkeit selbstbestimmten Handelns abzusprechen – etwa indem man ihn als ein bloßes Produkt von Rassen- oder aber Klassenkonflikten sah. Diese deterministischen Denkweisen erlaubten es dann, den Einzelnen als ein bloßes Rädchen im Getriebe zu sehen, und zogen jedes Mal inhumane Konsequenzen nach sich. Wer also leichthin behauptet, er habe gezeigt, dass es weder Freiheit noch im Anschluss daran Verantwortung gäbe, der sollte sich diese historischen Zusammenhänge vergegenwärtigen.

Dass es tatsächlich – angesichts der Art und Weise, wie wir gedanklich auf die Welt zugreifen – unmöglich ist, einen universalen, naturalistisch verstandenen Determinismus zugrunde zu legen, zeigt sich ironischerweise gerade in der Praxis derjenigen, die für den Determinismus argumentieren. Denn was tun diese? – sie argumentieren. Das heißt sie bringen Gründe für ihre eigenen Thesen vor und appellieren mit diesen an die Vernunft ihres Gegenübers in der Absicht, ihm durch diese Gründe neue Einsichten zu verschaffen. Auch Neurowissenschaftler gehen also davon aus, dass der Mensch sich von Gründen in seinen Überzeugungen und Handlungen leiten lassen kann – eine Überlegung, für die in einem rein deterministischen und naturalistischen Weltbild kein Platz ist.

Statt sich mit reduktionistischen Programmen aufzuhalten, sollte man lieber nach einem adäquaten Verständnis von Freiheit suchen, das sowohl unseren lebensweltlichen Intuitionen als auch unseren wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht wird. Ich schlage vor, Freiheit über Autonomie zu charakterisieren, insbesondere über die menschliche Fähigkeit, sich von Gründen affizieren zu lassen.¹⁸ Freiheit besteht demnach darin, auf Grund der besseren Gründe Überzeugungen zu haben oder sie aufzugeben und auf Grund der besseren Gründe bestimmte Handlungen zu tun oder zu unterlassen. Auf dieser Grundlage können wir uns wechselseitig Freiheit und Verantwortung zuschreiben, können uns zur Rechenschaft ziehen und können darauf vertrauen, dass es Sinn macht in dieses Spiel des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens einzutreten.

In der Ethik wie in der zeitgenössischen Philosophie insgesamt hat mittlerweile die Einsicht zugenommen, dass man Philosophie nicht von der Lebenswelt – also von den Gründen, die wir tatsächlich vorbringen, wenn wir klären wollen, was richtig ist und was falsch ist – abkoppeln kann. Aber bedeutet das nicht, dass vor allem die Ethik dadurch zu einer durch und durch konservativen Unternehmung wird, die letztlich nur das theoretisch einholt, was landläufig für richtig gehalten wird? Geht damit nicht das emanzipatorische Potential verloren, das die philosophische Klärung von Fragen des Richtigen und des Guten immer verheißen hatte? Auch wenn diese Annahme nahe liegt, ist sie keineswegs berechtigt. Denn die moralischen Intuitionen beziehungsweise – um die Redeweise von Intuitionen, die häufig Missverständnisse provoziert, fallen zu lassen – die Gründe, die wir in moralischen Fragen für ausschlaggebend halten, sind häufig widersprüchlich. Oft sind Menschen in moralischen Fragen sowohl von A als auch von B überzeugt – und zudem davon, dass man nicht gleichzeitig von A und B überzeugt sein kann, ohne sich in einen logischen Widerspruch zu verwickeln. Hier muss das Projekt der Ethik ansetzen mit dem Ziel, Kohärenz zu schaffen. Denn Philosophie sollte insgesamt als diejenige Wissenschaft betrachtet werden, die in Anknüpfung an unsere Lebenswelt durch die Schärfung von Begriffen und das Hinweisen auf Widersprüche Klarheit schafft und somit zur besseren Orientierung in der Welt beiträgt.

18 Vgl. Nida-Rümelin 2007b: 229-245.

4. Die Rolle von Philosophie

Damit kommt der Philosophie die Rolle einer Integrationswissenschaft zu. Denn die verschiedenen Einzeldisziplinen sind oft in hohem Maße spezialisiert – sowohl gegenüber anderen Disziplinen als auch intern. So kann sich die Medizin beispielsweise klar von anderen Wissenschaften wie der Biologie oder der Chemie, die sich auch mit dem Leben beschäftigen, abgrenzen; zudem zerfällt sie aber auch in eine Vielzahl von einzelnen Subdisziplinen. Die Philosophie muss in meinen Augen einen Beitrag dazu leisten, diese verschiedenen Stränge wieder zusammenzuführen und kohärent zu machen. Dies erzwingt aber, dass sie sich auf gleicher Augenhöhe mit natur-, sozial-, geistes- und kulturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen auseinandersetzt und sich keinesfalls in die *splendid isolation* zurückzieht.

Erst dadurch wird sie ihrem Rang als Orientierungswissenschaft gerecht. Denn zum einen kann Philosophie uns deutlich machen, wie die einzelnen Bereiche der Welt miteinander zusammenhängen; zum anderen kann sie uns aber auch lehren, wie wir mit diesen insgesamt umzugehen haben. Natürlich sollte die Philosophie nicht glauben, auf alle Fragen, die die Menschen im Laufe ihres Lebens bewegen, antworten zu können; aber sie kann eine Anleitung dazu bieten, die richtigen Fragen zu stellen. Dies rechtfertigt den seit drei Jahrzehnten anhaltenden „Ethikboom“ in der Philosophie – denn offenkundig gibt es einen Bedarf nach ethischer Klärung. Dies zeigt sich u.a. darin, dass sich eine Vielzahl von Bereichsethiken etabliert, analog dazu wie sich im 19. Jahrhundert die einzelnen Fachdisziplinen ausdifferenzierten. Die Medizinethik wird heute kaum noch von Philosophen, sondern fast nur von Medizinern betrieben. Und auch die Bereiche der Rechts-, Gender-, Umwelt- oder Tierethik sind mittlerweile hoch spezialisiert.

Dennoch sollte man keine überzogenen Hoffnungen in die Philosophie setzen, denn letztlich sie ist immer auch Residualwissenschaft. Dies mag dem einen oder der anderen zynisch erscheinen, doch die Geschichte des Faches zeigt, dass die meisten Probleme, auf die sich überzeugende Antworten finden ließen, mit der Zeit aus der Philosophie in die Einzelwissenschaften ausgewandert sind. Das prominenteste Beispiel hierfür ist Isaac Newton, der sein Hauptwerk noch als *Philosophia Naturalis*, als Naturphiloso-

phie bezeichnete. Die Probleme, die sich nicht abschließend lösen lassen, scheinen der Philosophie dagegen auf Dauer erhalten zu bleiben. Dies muss man nicht als Nachteil empfinden – dieses wissenschaftshistorische Faktum stiftet vielmehr ein Kontinuum, verbindet die Epochen miteinander und erlaubt das philosophische Gespräch über Räume und Zeiten hinweg. Es ist merkwürdig, dass bestimmte philosophische Themen einfach nicht alt werden wollen, nie überholt erscheinen: So wurde etwa die Frage nach der Gerechtigkeit, die Platon im vierten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung aufwarf, in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts von John Rawls neu gestellt und sie steht im Mittelpunkt eines interdisziplinären Diskurses, an dem sich neben der Philosophie auch die Politikwissenschaft, die Jurisprudenz, die Soziologie und die Ökonomie beteiligen.¹⁹ Im Falle dieser beiden Opponenten hat übrigens der eine nicht schon deswegen Unrecht, weil er vor sehr langer Zeit gelebt hat, und der andere Recht, weil er Zeitgenosse ist, wie es etwa in der Physik der Fall wäre. Die Philosophie ist auch das ewige Gespräch um bestimmte Fragen unseres Lebens, die sich gegen eine abschließende Klärung sperren – ein Faszinosum, das so keine andere wissenschaftliche Disziplin zu bieten hat.

Literatur

- Buchheim, Thomas 1994: Die Vorsokratiker, München, C.H. Beck.
Carnap, Rudolf 1928: Der logische Aufbau der Welt, Berlin, Weltkreis-Verlag.
Descartes, René 2002 : Meditationes de Prima Philosophia/ Meditationen über die Erste Philosophie. Lateinisch/deutsch, Stuttgart, Reclam [EA 1641].
Frankfurt, Harry 1971: „Freedom of the Will and the Concept of the Person“, in: Journal of Philosophy (1) 1971, S. 5-20.
Kant Immanuel 2005: Der Streit der Fakultäten, Hamburg, Meiner [EA 1798].
Hare, Richard M. 1952: The Language of Morals, Oxford, Oxford University Press.

19 Vgl. Rawls 1971.

- Hare, Richard M. 1981: *Moral Thinking*, Oxford, Oxford University Press.
- Nida-Rümelin, Julian 2005: *Über menschliche Freiheit*, Stuttgart, Reclam.
- Nida-Rümelin, Julian 2006: „Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche“, in: ders.: *Angewandte Ethik*, Stuttgart, Kröner 2006.
- Nida-Rümelin, Julian 2007a: *Autonomie und Würde angesichts des eigenen Todes. Beitrag zur Tagung „Sterbehilfe. Recht auf leidfreies Leben?“ an der FU Berlin, 23.-24. November 2007*, i.E.
- Nida-Rümelin, Julian 2007b: „Freiheit als naturalistische Unterbestimmtheit von Gründen“ in: Heilinger, Jan-Christoph (Hrsg.): *Naturgeschichte der Freiheit (Reihe Humanprojekt)*, Berlin, de Gruyter, 229-245.
- Popper, Karl 1994: *Logik der Forschung*, Tübingen, Mohr Siebeck [EA 1935].
- Rawls, John 1971: *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- Roth, Gerhard 2003: *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Singer, Wolf 2002: *Der Beobachter im Gehirn*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Singer, Wolf 2003: *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Stegmüller, Wolfgang 1969: *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Berlin u.a., Springer.
- Strawson, Peter 1974: „Freedom and Resentment“, in: ders.: *Freedom and Resentment and other Essays*, London, Routledge.
- Vogt, Katja 2008: *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, New York, Oxford University Press.
- von Arnim, Hans (Hrsg.) 1978a: *Stoicorum veterum fragmenta. Band 2: Chrysippi fragmenta logica et physica*, München, Teubner.
- von Arnim, Hans (Hrsg.) 1978b.: *Stoicorum veterum fragmenta. Band 3: Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi*, München, Teubner.
- von Humboldt, Wilhelm 1960a: „Ideen zu einem Versuch, die Gränzen [sic] der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen [EA

1792]“, in: ders.: Schriften zu Anthropologie und Geschichte, Stuttgart, Cotta.

von Humboldt, Wilhelm 1960b: „Über die Bedingungen unter denen Wissenschaft und Kunst in einem Volke gedeihen (Bruchstück) [EA 1814]“, in: ders.: Schriften zu Anthropologie und Geschichte, Stuttgart, Cotta.

„Seelen“

ROBERT SPAEMANN

Im alltäglichen Sprachgebrauch ist die Seele sehr präsent, doch in philosophischen Zusammenhängen taucht sie nur noch selten auf, und auch Theologen fassen den Begriff oft nur mit spitzen Fingern an.¹ Ich plädiere dafür, dass es weiter vernünftig ist, von Seelen zu sprechen – und zwar bei Menschen und Tieren.

In der Vergangenheit haben aufstrebende Wissenschaften, die ein hohes Erklärungspotential hatten, sich zugleich oft überschätzt. Ihre Totalitätsansprüche erwiesen sich im Rückblick als absurd. Das war bei Soziologie und Psychologie so, jetzt sind die Neurowissenschaften dran. Hier gilt sinngemäß, was der Philosoph Edmund Husserl vor einem Jahrhundert mit Blick auf die Psychologie bemerkte: Es ist unmöglich, die Logik psychologisch zu erklären. Schon Wittgenstein hielt es für die große Täuschung der Moderne, dass die Naturwissenschaften die Welt erklären könnten. Vielmehr sind sie selbst erklärungsbedürftig: Naturgesetze beschreiben Regelmäßigkeiten in der Natur – aber woher diese kommen, erklären sie nicht. Warum gilt die eine Formel und eine andere nicht? Das hat uns noch kein Physiker sagen können. Der Sinn der Welt muss, wie Wittgenstein sagt, außerhalb ihrer liegen.

1 Dieser Beitrag ist eine überarbeitete Version des 2006 erschienenen Aufsatzes „Seelen“ aus: Friedrich Hermanni und Thomas Buchheim (Hg.): Das Leib-Seele-Problem, Paderborn, Wilhelm Fink Verlag, 71-83.

I.

Die Frage „Gibt es Seelen?“ ist undeutlich, solange nicht klar ist, nach wessen Existenz da gefragt wird und was es, mit Bezug auf Seelen, heißen soll, dass es sie gibt. Wie sprechen wir von Seelen, solange Wissenschaftler, Philosophen und Theologen uns noch nicht auf die Finger schauen und die Worte im Mund herumdrehen? „Gib dem Kind den Lutscher, dann hat die liebe Seele Ruhe“, so sagen wir zum Beispiel. Es gibt aber noch andere Weisen, die Seele zur Ruhe zu bringen als Lutscher. Ich erinnere mich eines algerischen Mannes in Frankreich, der Arbeit suchte und nach vielen abschlägigen Bescheiden, in denen er nur eine Nummer war, auf einen Arbeitgeber stieß, der ihm einen Sitzplatz anbot, ihn nicht duzte und ihm mit offenbar ehrlichem Bedauern erklärte, warum er ihn zur Zeit nicht einstellen könne. „Ich hatte Hunger“, so sagte mir der Algerier, „aber meine Seele hatte gegessen.“ Zu dieser Art, von „Seele“ zu reden, gehört auch das Wort Jesu: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele“. Und auch das Wort „Seelsorger“ hat hier seinen Platz. Er gibt mir in der Regel nichts zu essen, oder, sagen wir, er ist nicht dadurch definiert, dass er Leuten zu essen gibt sondern dass er ihnen behilflich ist, mit Essen, Nichtessen und den Widerfahrnissen des Lebens richtig umzugehen, das heißt so, dass es ihrer Seele gut tut. Ihnen zu essen geben, kann dabei allerdings Teil dieser Hilfe sein.

Im Übrigen kommt das Wort „Seele“ in einer jedermann verständlichen Weise in Zusammensetzungen vor wie „seelenvoll“ und „seelenlos“ oder „unbeseelt“. Ein Musikvortrag kann seelenvoll oder seelenlos sein, eine Statue so beseelt, dass ihr Empfindungen wie diejenigen entgegengebracht werden, die eigentlich nur einem lebendigen Menschen gelten können. Man spricht aber auch vom seelenvollen Blick eines Hundes. „Unbeseelt“ dagegen nennen wir einen Leichnam, also einen menschlichen Körper, der nicht mehr lebendig ist.

In dieser Wendung hat sich wohl schon eine philosophisch imprägnierte Vorstellung niedergeschlagen, nach welcher Seele gleichbedeutend mit dem Prinzip des Lebens ist. In den anderen Wendungen aber bedeutet „Seele“ immer so etwas wie Innerlichkeit, Erleben, Empfinden oder das Nach-außen-treten eines solchen Inneren. Allerdings gerade nicht Innerlichkeit als Bewusst-

sein und Denken. Denn sonst wäre das Seelenvollste, was es gibt, die Sprache einer wissenschaftlichen Abhandlung, und das cartesische *Cogito* wäre die einfache und unwiderlegliche Manifestation der Existenz der Seele, des „denkenden Dings“. Dass dies nicht so ist, hat Kant im Paralogismenkapitel der „*Kritik der reinen Vernunft*“ gezeigt.

Die umgangssprachliche Weise, von Seele zu reden, wird seit jeher von der Philosophie in zweierlei Richtungen interpretiert. Sie bewegt sich in der Mitte zwischen zwei klassischen philosophischen Positionen. Die eine ist die eben genannte cartesische. Manifestation von so etwas wie Seele ist das seiner selbst bewusste Bewusstsein. Dieses Bewusstsein ist durch eine ontologische Kluft geschieden von der Welt seiner im Raum sich erstreckenden Gegenstände, also der materiellen Körper. Allerdings ist dieses Bewusstsein selbst auf eine für uns letzten Endes undurchschaubare Weise mit einem menschlichen Körper verbunden. Mit der Zirbeldrüse, meinte Descartes, und lag dabei nicht weit ab von dem, was wir heute denken, nämlich dass das Denken durch das Gehirn mit der materiellen Welt verbunden ist. Der seelenvolle Vortrag eines Musikstücks und die „Seelenruhe“, mit der jemand eine Hiobsbotschaft aufnimmt, haben allerdings Konnotationen, die sich in dieser philosophischen Engführung kaum unterbringen lassen. Das *Cogito* ist weder ruhig noch unruhig, und seelenvoll kann eine Musik nur per analogiam heißen, weil sie intensive, aber sanfte Empfindungen weckt. Aber die cartesische *res cogitans* empfindet nicht, sie kann sich nur irgendwelcher Empfindungen bewusst werden. Dass es aber gerade ihre Empfindungen sind, deren sie sich bewusst wird, das bleibt innerhalb des cartesischen Dualismus letzten Endes unverständlich. Denn Empfindungen gehören zum Körper, der Körper aber zur Außenwelt. Was es heißen soll, das ein Körper mein Körper ist, muss dunkel bleiben, solange das „mein“ sich auf ein denkendes Ding bezieht, für das alle Körper der homogenen Welt äußerer Gegenstände angehören. Wenn wir unter „Seele“ einen solchen *homunculus* in einem Menschen verstehen, dann liegt es nahe, an dessen Existenz nicht zu glauben.

Auf der anderen Seite steht Aristoteles. Er beanstandet es schon als Fehler seiner zeitgenössischen schreibenden und forschenden Kollegen, dass sie „immer nur an die menschliche Seele zu denken scheinen“ (De anima 402 b). Dabei ist für Aristoteles

das, was den Menschen prinzipiell von allen anderen Lebewesen unterscheidet, nämlich die Vernunft, gerade nicht Seele. Seele ist nach seiner Definition überhaupt nicht ein selbständig Seiendes sondern das, was ein selbständig Seiendes, nämlich einen lebendigen Körper zu dem macht, was er ist. Aber was heißt hier „machen“? Es heißt: Grund dafür sein, dass etwas das ist, was es ist. Ein solcher Grund heißt bei Aristoteles „*morphé*“, Form. Was es aber heißt, dass die Form Grund ist, können wir uns leicht klar machen, indem wir überlegen, was wir antworten, wenn jemand uns als seine Gastgeber fragt: „Warum hat heute Nacht ein Vogel in eurem Garten gesungen?“ Wir werden antworten: „Bei uns gibt es Nachtigallen, und Nachtigallen singen bei Nacht.“ In der Regel genügt das als Antwort. Wer wissen will, warum Nachtigallen bei Nacht singen, dem wird man entweder etwas über die genetisch bedingten spezifischen Auslösemechanismen des Nachtigallengesangs erzählen, und wenn er weiterfragt, warum Nachtigallen gerade diese Mechanismen haben, dann bleibt noch die Möglichkeit einer hypothetischen Evolutionsgeschichte. Aber diese Geschichte wird wiederum nicht eine Geschichte dieser Mechanismen sein sondern eine Geschichte der Vogelart, zu der diese Art von Gesang samt dessen Auslösern gehört. Es gibt diese Mechanismen nur jeweils als Bestandteile einer Artnatur. Die Frage, warum Nachtigallen bei Nacht singen heißt nämlich fragen, warum Nachtigallen Nachtigallen sind. Denn Nachtigallen sind eben unter anderem Vögel, die bei Nacht singen. Das gilt auch für künstliche Dinge, z.B. für ein Fahrrad. Warum hat dieses Ding zwei Räder? Weil Fahrräder zwei Räder haben. Allerdings ist bei künstlichen Dingen das zugrunde liegende Material von außen organisiert für einen Zweck, der dem Ding äußerlich ist. Oder besser gesagt, es bleibt diesem Material äußerlich, Material zu sein für ein Ding. Denn dieses Ding ist nicht an sich selbst ein Ding, sondern nur weil und solange wir es als solches betrachten. Warum es Fahrräder mit zwei Rädern gibt, können wir erklären, wenn wir von unserem Zweck schneller Fortbewegung ausgehen.

Eine Schildkröte ist, was sie ist, unabhängig davon, als was wir sie betrachten. Sie ist ein natürliches Ding, ein Lebewesen, ein *zoon*, das ständig auf etwas aus ist, von dem wir wissen, dass es seiner Selbsterhaltung und der Erhaltung seiner Art förderlich ist. Dass es selbst nicht davon weiß sondern nur wir, heißt das also nicht, dass es eben, wie jedes artifizielle System, nur für uns ein

System, also eine Einheit ist? Das ist deshalb nicht der Fall, weil zwar nur wir, die menschlichen Beobachter, das Aussein-auf des Tieres, seinen Trieb in seiner teleologischen Struktur verstehen. Aber das heißt nicht, dass der Trieb nur für uns ein Trieb ist, so wie die Suchbewegung eines elektronischen Torpedos nur für uns eine Suchbewegung ist. Denn an sich sucht natürlich das Torpedo nichts, während das Tier selbst sucht. Was nur wir wissen, ist warum es das sucht, was es sucht. Gewiss, das Tier scheint auch zu wissen, was es sucht, denn wenn es das Gesuchte gefunden hat, ist es offenbar zufrieden und die liebe Seele hat Ruhe. Aber warum seine Seele gerade durch diesen Fund Ruhe hat, das verstehen nur wir. Darum frisst das appetitlose Tier eben einfach nicht, während wir wissen, wozu der Hunger gut ist und bei chronischer Appetitlosigkeit zum Arzt gehen, weil wir den Wunsch haben, den Wunsch zum Essen zu haben. Den Wunsch zum Essen aber hat auch das gesunde Tier. (Es gibt Menschen, denen die Anziehungskraft des anderen Geschlechts fehlt, auf der die Fortexistenz der menschlichen Gattung beruht. Es handelt sich hier offenkundig um das, was Aristoteles eine „hamartia tes physeos“ nennt, einen „Fehler der Natur“.)

II.

Die bisherigen Bemerkungen sind zunächst einfach Paraphrasen des aristotelischen Satzes „Leben ist das Sein des Lebendigen.“ Leben ist nicht eine Eigenschaft des dem Lebewesen zugrundeliegenden Materials sondern es ist eine Weise zu sein. Ja, es ist die exemplarische Weise zu sein. Wenn wir von der Existenz von Dingen sprechen und mehr meinen als deren Objektsein für ein Subjekt, dann meinen wir, sie seien auf irgendeine Weise dem Sein des Subjektes ähnlich. Das Sein des Subjektes aber ist nicht sein Bewusstsein sondern sein Leben. Andernfalls hätten ja Subjekte aufgehört zu existieren wenn sie bewusstlos sind, also z.B. wenn sie schlafen. Seit Platon und erst recht seit den Neuplatonikern kennen wir die ontologische Trias „Sein-Leben-Bewusstsein“. Erst Descartes hat mit dieser Trias gebrochen. Er kennt nur noch Bewusstsein und das bewusstlose Sein ausgedehnter Objekte. Leben ist demgegenüber keine *clara et distincta perceptio*. Des-

cartes schrieb in einem Brief an die Prinzessin Elisabeth, um zu leben müsse man aufhören zu reflektieren. Tatsächlich wird es niemandem gelingen, morgens aus dem Bett zu kommen, wenn er darüber nachdenkt, wie er das macht, einen Willensentschluss in eine Bewegung seiner Beine umzusetzen.

Für Aristoteles heißt, so sagte ich, Seele das Prinzip des Lebendigen. Aber wir stoßen immer wieder auf dieselbe Schwierigkeit: was heißt „Prinzip“? Ist es etwas anderes als eine Abstraktion, so wie das Wort „Leben“ und mit diesem gleichbedeutend? Wenn Leben Sein des Lebendigen ist, dann sind die verschiedenen Arten des Lebendigen verschiedene Weisen zu sein. Aristoteles nennt die Weise eines Dinges zu sein *physis*, Natur. Die Natur eines natürlichen Dinges ist der Grund seines spezifischen Verhaltens und seiner spezifischen Reaktionen auf äußere Einwirkungen. Die Natur lebendiger Dinge aber heißt Seele. Was lebendige Dinge von nicht lebendigen unterscheidet, ist, dass ihre Existenz nicht einfaches Vorhandensein ist sondern eine Leistung, ein aktiver Selbstvollzug. Lebewesen sind darauf aus, zu sein, was sie sind. Ihr Sein ist beständiger aktiver Widerstand gegen das Nichtsein. Ihre Einheit ist ein ununterbrochener Prozess der Integration. Wird er unterbrochen, dann hört das Lebewesen auf zu sein. Es stirbt. Leben ist *Negentropie*, eine unwahrscheinliche, der Tendenz der Entropie entgegengesetzte Tendenz, die am Ende immer unterliegt, aber dass sie überhaupt ist, ist ihr Triumph.

Die Integration zu einer lebendigen Einheit kann verschiedene Formen annehmen. Es ist mit Bezug auf die höheren Lebewesen die herrschende Lehrmeinung, dass die Integration des Organismus geleistet wird durch das Gehirn, wenigstens ab dem Zeitpunkt, wo der Organismus ein Gehirn ausgebildet hat. Diese Ansicht ist inzwischen durch einige amerikanische Publikationen, vor allem von Dr. Allan Shewmon nachhaltig erschüttert. Es ist erwiesen, dass so genannte hirntote Menschen, wenn auch mit Unterstützung durch Apparate, ihren Hirntod um Jahre überlebt haben. Ein hirntoter Knabe hat die ganze Pubertät durchgemacht. Bekannt ist der Fall der hirntoten Frau in Erlangen, die ein Kind bis zur Geburt ausgetragen hat. Die Integration des Organismus, so lautet die Schlussfolgerung, ist offenbar ein holistisches Geschehen, für das überhaupt nicht ein einzelnes Organ „verantwortlich“ ist.

Welchen Grund aber haben wir, dieses Geschehen nicht systemtheoretisch zu deuten, also als Funktion eines spezifischen Zusammenwirkens materieller Elemente? Wozu hier von Seele sprechen? Was unterscheidet, so könnten wir verallgemeinernd fragen, Lebensprozesse von ihrer perfekten Simulation?

Der Unterschied liegt darin, dass wir uns zwar durch Simulation das Funktionieren unserer eigenen Lebensprozesse verständlich machen können, dass wir das aber nur können, wenn wir die zu diesem Zweck in Gang gesetzten Prozesse unter dem Gesichtspunkt ihrer Herbeiführung dieses Zweckes, also teleologisch interpretieren. Diese Ergebnisorientierung der Simulation ist aber nur möglich für Wesen, die von sich selbst her, nämlich weil sie leben, wissen, was es heißt, auf etwas aus zu sein. Ein Thermostat ist von sich selbst her kein Thermostat. Die Prozesse, die in ihm ablaufen, haben von sich her kein Ziel und kein Ende. Sie sind gegenüber der Aufrechterhaltung einer gleich bleibenden Temperatur im Raum gleichgültig. Menschen, also lebende Wesen, haben sie so arrangiert, dass das Ergebnis der Interaktion verschiedener mechanischer Abläufe eine gleich bleibende Zimmertemperatur ist. Menschen sind es, die Temperaturen zu verschiedenen Zeiten miteinander vergleichen und ihre Gleichheit oder Ungleichheit feststellen. Und so auch, wenn sie informationsverarbeitende Maschinen herstellen. Wir sind es, die materielle Zustände als unwahrscheinlich und daher als Träger möglicher Information benutzen und dann sozusagen rückwirkend Information durch Negentropie definieren. Mit anderen Worten: Die Simulation, weit entfernt, uns das zu erklären, was sie simuliert, setzt vielmehr immer das Original voraus, um überhaupt als Systemstruktur und als Simulation aufgefasst werden zu können. Der Psychosomatiker Thure von Uexküll hat in seinem längst nicht genügend beachteten Werk „Mensch und Natur“ sorgfältig herausgearbeitet, dass unsere Kausalanalysen immer eine teleologische Verfassung haben. Wir müssen einen Ausschnitt der Wirklichkeit herstellen und einen Zustand als Endzustand betrachten, mit Bezug auf den wir dann Antezedensbedingungen suchen, also Mittel zur Herbeiführung dieses Endzustandes. In der unbelebten Natur gibt es keine von sich her ausgezeichneten Endzustände, also keine Wirklichkeitskreise, sondern nur einen sich unendlich fortwälzenden Weltprozess, den man eigentlich nur als eine Art „Vorwirklichkeit“ betrachten kann, ähnlich dem *apeiron* bzw. der *hyle*, der Ma-

terie des Aristoteles. Erst wir, die Betrachter, bringen diesen Prozess in einzelnen Ausschnitten zur Wirklichkeit. „*Forma dat esse*“, heißt es bei den Aristotelikern des Mittelalters. Aber die Form ist in der unbelebten Natur das Produkt der Beobachtung, wie uns die heisenbergsche Unschärferelation deutlich gemacht hat. Es hat keinen Sinn zu fragen, was die Elementarteilchen denn selbst sind, ehe sie sich uns, je nach unserer Fragestellung als Teilchen oder als Korpuskel präsentieren.

Das Lebendige zeichnet sich dadurch aus, dass das *telos* seiner Lebensprozesse nicht von außen an es herangebracht wird, sondern dass es selbst sich von sich aus durch das Aussein-auf als eine Weise des Seins definiert. Das *telos* wird nicht von außen an es herangebracht, es ist selbst teleologisch verfasst. Darum nennt Aristoteles die Seele „Entelechie“, also das eigene Innehaben eines *telos*. Von dieser *entelecheia* heißt es, sie sei „*morphé*“, d.h. Form. Die Form ist also nicht ein statisches Ordnungsprinzip und Leben nicht wie Nicolai Hartmann schrieb, eine bloße Überformung eines von sich gegen diese Überformung indifferenten Materials. Eine solche Überformung ließe sich ja sehr wohl auch simulieren. Und auch die Strukturen, die sich, wie wir heute wissen, spontan aus einem Chaos herausbilden, sind nicht Entelechien, d.h. ihr Organisationsprinzip ist nicht eine Leistung oder Funktion. Leben aber heißt, Anorganisches ständig in den eigenen Dienst stellen, nämlich in den Dienst an der Selbstverwirklichung und Selbsterhaltung des Lebendigen. Lebendiges ist nicht den physikalischen und chemischen Gesetzmäßigkeiten entzogen. Aber mit dem Lebendigen entsteht eine neue spezifische Form der Ursächlichkeit, nämlich der Reiz, und eine neue Form von Ursache-Wirkungs-Relation, das Verhältnis Reiz-Reaktion. Und hier zeigt sich nun wiederum das, was wir Entelechie, Seele nennen können, nämlich ein Prinzip der Spontaneität, der Eigentätigkeit, aufgrund dessen das Lebendige selbst darüber entscheidet, was für es Ursache sein soll und was nicht. Und diese Entscheidung ist eine Funktion der Tendenz des Lebendigen, sich zu verwirklichen und sich zu erhalten. So entscheidet das menschliche Auge darüber, wann ein Lichtsignal für es zu einem Reiz wird. Wenn wir aus einem hellen Raum in einen dunklen treten, sehen wir zunächst nichts. Aber das Auge adaptiert sich an die Dunkelheit und reagiert dann auf ein schwaches Licht, das es eine Minute zuvor gar nicht wahrgenommen hat. Und der Fressnapf, der im hungrigen Hund die Se-

ekretion von Säften anregt und ihn zum Napf rennen lässt, ist für den satten Hund so gut wie nicht da.

Das Lebewesen senkt und erhöht seine Reizschwelle. Allerdings nur in einem bestimmten Spielraum, der durch seine Artnatur, also durch seine *entelechiale* Form vorgegeben ist. Wo die Einwirkung zu schwach oder zu stark ist, kann das Lebewesen nicht mehr reagieren, sondern die Pflanze geht ein und das Tier weicht der Einwirkung oder deren Fehlen durch Ortsveränderung aus.

Aber noch einmal die Frage: lässt sich all dies nicht schließlich auch simulieren? Gibt es überhaupt irgendeine Leistung von Lebewesen und von denkenden Wesen, die sich nicht simulieren lässt? Mir scheint, es ist eine schwache Verteidigung der Ursprünglichkeit von Leben und von Bewusstsein, wenn man versucht, irgendwelche objektivierbaren Leistungen zu ersinnen, die eine Maschine nicht perfekt nachahmen kann. Diese Art der Verteidigung ist ständig mit Rückzugsgefechten beschäftigt und mit dem Errichten immer neuer enger Mauern, die uneinnehmbar sein sollen und dann eben doch eingenommen werden. Der dauerhafte Sieg des Computers über den Schachweltmeister ist – leider, leider – nur eine Frage der Zeit.

Keine Frage der Zeit ist die Beantwortung der Frage, wie es ist, eine Fledermaus zu sein. Das wissen wir nicht und werden es nie wissen, sofern wir nicht selbst die Seele einer Fledermaus haben, also Fledermäuse sind. Aber dann wären wir nicht mehr wir sondern Fledermäuse und wüssten nicht mehr, wie es ist, ein Mensch zu sein. Und wir wüssten auch nicht, wie es ist eine Fledermaus zu sein, weil es zwar irgendwie ist, eine Fledermaus zu sein, aber zum Fledermaussein gehört es aller Wahrscheinlichkeit nach, nicht darauf zu reflektieren, wie es ist, das zu sein, was man ist. Dennoch haben wir Grund anzunehmen, dass es irgendwie ist, ein Lebewesen zu sein, während es ebenso vermutlich nicht irgendwie ist ein Atom zu sein. Weshalb es denn im Grunde nur mit Bezug auf Lebendiges Sinn hat, von Sein in einem anderen Sinn zu sprechen als im Sinn von Objektsein für ein Lebewesen. Whitehead hatte, wie mir scheint, recht mit der apodiktischen Behauptung, zu einer aktualen Entität gehöre notwendig ein Subjektpol. Lebendiges aber unterscheidet sich von Unlebendigem dadurch, dass dieser Subjektpol ihm nicht äußerlich sondern in ihm selbst ist.

Was diese Worte aber bedeuten, also die Worte „Innehaben“, „Auf etwas aus sein“, „Selbstsein“ usw., die alle Paraphrasen des Wortes „Leben“ sind, das wissen wir nur, weil wir selbst leben. Alle Versuche, Leben als einen komplizierten Aggregatzustand von anorganischer Materie zu verstehen, scheitern daran, dass wir uns selbst so nicht verstehen können. Wir selbst aber sind nicht reine Geister in Maschinen sondern unser Sein ist bewusstes Leben. Aber das Leben von Tieren und Pflanzen ist nicht bewusstes Leben. Mit welchem Recht können wir dann versuchen, ihr Leben nach Analogie des unsrigen zu verstehen? Wissen wir, wie unbewusstes Leben ist? Natürlich nicht, denn wenn wir wissen, was Leben ist, ist es eben bewusstes Leben. Und doch erleben wir selbst ständig das Kontinuum von Leben und Bewusstsein. Ich erlebe meinen Hunger anders als ein äußeres Ereignis. Ich erlebe ihn als meinen Hunger. Das Subjekt, auf das sich dieses „mein“ bezieht, ist aber eben nicht mein bewusstes Ich, nicht also mein Bewusstsein. Nicht mein Bewusstsein hat Hunger sondern ich. Und „ich“, das ist ein Personalpronomen, das sich nicht auf „ein Ich“ bezieht, sondern auf einen lebendigen Organismus. Tatsächlich bemerken wir ja, dass wir Hunger haben, in der Regel so, dass der bemerkte Hunger nicht mit dem Bemerkten des Hungers in eins fällt. So können wir während einer Arbeit plötzlich bemerken, dass wir einen leichten Kopfschmerz haben und dann uns erinnern, dass wir schon einige Zeit lang ein diffuses Unbehagen verspürten. Aber erst, wo es unsere Aufmerksamkeitsschwelle überschreitet, wird es uns in bestimmter Form, nämlich als Hunger bewusst, den wir schon eine Weile hatten. Wenn wir nun gefragt werden, was der Hunger war, ehe wir uns seiner bewusst wurden, so ist es unmöglich, diese Frage zu beantworten. Denn wir können ja nur von dem Hunger wissen, von dem wir wissen. Wir müssten also antworten: „Der unbewusste Hunger ist dasselbe wie der bewusste Hunger abzüglich des Bewusstseins.“ Wir wissen, dass abzüglich des Bewusstseins etwas von der Wirklichkeit des Hungers bleibt. Aber dieses etwas können wir nicht in einer klaren und deutlichen Weise beschreiben. Aber es genügt uns zu wissen, dass der Hunger schon vor der Reflexion auf ihn da war, um zu wissen, dass er uns mit allem Lebendigen verbindet und dass wir keinen Grund haben, Hunger und Durst unseres Hundes als etwas prinzipiell anderes, als unseren Hunger und Durst anzusehen, nämlich als Erleben eines Nahrungs- oder Flüssigkeits-

mangels. Für alle Wesen, für die es irgendwie ist, das zu sein, was sie sind, gilt deshalb, dass wir über sie sprechen müssen und nur sprechen können nach Analogie unseres eigenen Erlebens. D.h. wir müssen ihnen eine Subjektivität zusprechen, die nicht identisch ist mit der Subjektivität bewusster und ihrer selbst bewusster Menschen und die doch nicht ohne Rekurs auf sie, also auf uns selbst wahrgenommen werden kann. Die neuzeitliche Naturwissenschaft versteht die Amöbe besser als den Menschen und sein Bewusstsein. Dieses schließlich auch noch zu verstehen ist gewissermaßen ihr höchstes Ziel. Aber sie kann dieses Ziel per definitionem nicht erreichen. Denn sie ist wesentlich Bedingungsforschung, die Erforschung objektiver Bedingungsbeziehungen. Subjektivität, Selbstsein aber ist gerade Emanzipation von den Entstehungsbedingungen. Ein Objekt verstehen wir, wenn wir, wie Thomas Hobbes schreibt, „know what we can do with it when we have it“. Selbstsein verstehen wir so gerade nicht. Und dass wir die Amöbe verstehen, gilt auch nur, wenn wir einen sehr eingeschränkten Begriff von Verstehen haben. Die neuzeitliche Naturwissenschaft beruht nämlich gerade auf dem Verzicht auf Verstehen. Aristoteles glaubte noch zu verstehen, warum ein Stein nach unten fällt. Er verstand nämlich diesen Fall als Analogie zu einem Esel, der in den Stall läuft oder eines Menschen, der nachhause strebt, an seinen *oikeios topos*. Auch der Stein will nachhause, und für ihn ist zuhause unten. Der neuzeitlichen Naturwissenschaft genügt es zu wissen, mithilfe welcher Naturgesetze wir diesen Fall und seine Geschwindigkeit rekonstruieren können. Verstehen können wir etwas nur, soweit wir es nach Analogie von uns selbst verstehen können, also wie es ist, eine Amöbe zu sein nach Analogie dessen, wie es für uns ist zu sein. Diese auf nichts Außerlebensfähiges zurückführbare Subjektivität alles Lebendigen ist es, die wir Seele nennen. Und Seele ist auch das Prinzip der Identität eines Lebewesens. Die Frage, wie viele Planken am Schiff des Theseus ausgewechselt sein müssen, damit es nicht mehr das Schiff des Theseus ist, diese Frage erlaubt beliebige, willkürliche Antworten. Das Schiff ist nämlich nur für uns ein Schiff. Und solange Menschen es akzeptieren, das Schiff als Schiff des Theseus zu betrachten, obwohl sämtliche Planken erneuert sind, ist nichts dagegen einzuwenden. Denn das Schiff ist überhaupt nur „etwas“ für uns. Anders wäre es, wenn das Schiff ein natürliches Ding wäre und eine Seele hätte. Dann wäre es unserer Willkür durchaus

entzogen, wie lange wir es als dieses identische Ding betrachten wollten. Denn es hätte dann eine Tendenz, einen Trieb, sich selbst als eben dieses Ding zu verwirklichen und zu erhalten. Und kein Zwillings Schiff, kein Klon dieses Schiffes wäre dasselbe Schiff. Es gibt m.E. zwingende Argumente gegen das Klonen von Menschen. Kein gutes Argument ist die Behauptung, geklonte Menschen hätten keine personale Identität. Dann hätten nämlich eineiige Zwillinge auch keine. Sie haben aber eine, und jeder sagt zum anderen „Du“ und nicht „Ich“.

III.

Ich fasse das Bisherige zusammen. Sagen, Lebendiges habe eine Seele heißt sagen, dass Lebendigkeit nicht verstanden werden kann als Epiphänomen, als Zustand oder Eigenschaft dessen, woraus das Lebendige besteht, sondern als das Sein dieses Seienden, das auf keine Weise rückführbar ist auf seine Entstehungsbedingungen. Lebendiges ist im exemplarischen Sinne das, was Aristoteles Substanz nannte. Wenn ein Hund aufhört zu bellen, hört er nicht auf zu sein. Wenn er aufhört ein Hund zu sein, hört er auf zu sein. Er ist tot. Leben ist seine Weise zu sein, und Hundsein ist seine Weise zu leben. Es ist seine Seele. Seele haben heißt ferner, nicht als Element der Umwelt eines anderen definiert zu sein sondern selbst eine Umwelt zu konstituieren.

Eine Seele zu haben verbindet den Menschen mit allem Lebendigen. Von allem, was Odem hat, spricht der Psalmist und meint damit alles Lebendige, ausdrücklich auch die jungen Raben, die nach Gott rufen, indem sie nach Nahrung rufen. Von den übrigen Lebewesen unterscheidet sich der Mensch durch Vernunft und durch die in der Vernunft begründete Freiheit des Handelns nach Gründen. Zwar ist auch menschliches Handeln zunächst bedingt durch vorrationale Bedürfnisse und Impulse. Und wo ich keinen Grund habe, eher mit dem linken als mit dem rechten Fuß aufzustehen, da steht es mit dieser Entscheidung genau so wie bei einem Tier. Ich bin längst aufgestanden, ehe ich mit der Frage fertig bin, mit welchem Fuß ich zuerst aufstehen soll. Aber wo ich Gründe habe, etwas zu tun oder nicht zu tun, da geht der irrationale Impuls und das Bedürfnis ein in den Komplex der Hand-

lungsgründe und es ist eine Sache vernünftiger Entscheidung, welchen Stellenwert ich ihnen gebe. So wie alles Lebendige innerhalb eines gewissen Spielraums selbst automatisch entscheidet, welche physikalischen Phänomene für es zu einem Reiz werden, auf den es reagiert, so entscheidet der Mensch darüber, welche biologischen Impulse für ihn zu einem Motiv werden. Und diese Entscheidung geschieht nicht automatisch sondern nach einem Prozess des Mit-sich-zu-Rate-Gehens.

In diesem Prozess taucht dann das Seinkönnen von anderem Lebendigen auf. Denn es gehört wiederum zum Menschen, zu wissen, dass anderes Lebendige existiert, das nicht nur zur eigenen Umwelt gehört sondern zu dessen Umwelt wir gehören. Mit diesem Wissen ist so etwas wie ein Gewissen verbunden, das uns veranlasst, diesem Wissen im Handeln zu entsprechen und dem anderen, wie wir sagen, „gerecht zu werden“. Wovon ich hier spreche, ist das, was wir Geist nennen. Ist Geist etwas Seelisches? Ist er begreiflich als Funktion der Selbstverwirklichung und Selbsterhaltung eines Menschen? Das scheint nicht der Fall zu sein. Als geistiges Wesen ist der Mensch zur Selbstrelativierung fähig, und zwar nicht nur als Individuum sondern auch als Gattungswesen und als Multiplikator seiner Gene. Der Mensch ist, wie Nietzsche sagte, fähig den Menschen um eines Größeren willen zu lieben als der Mensch. Die Gottesliebe war für Nietzsche die höchste Idee, die bisher in der Geschichte aufgetaucht ist. Aristoteles hatte unpathetischere Gründe dafür anzunehmen, der *nous poietikos*, die Vernunft könne, da sie sich nicht in ihren biologischen Funktionen erschöpft, nicht Teil der Seele sein und nicht durch Zeugung weitergegeben werden. Sie komme „*thyrathen*“, von außen in die Seele hinein. Geist scheint ja doch die Perspektivität aller sinnlichen Wahrnehmung zu transzendieren, schon dadurch, dass er von dieser Perspektivität weiß und sie entsprechend relativieren kann. Geist haben heißt, sich nicht für den Mittelpunkt der Welt halten sondern für einen unter anderen. Gerade dies wissend wird dann das vernünftige Wesen in einem ganz neuen Sinne zum Selbstzweck. Seine Selbstrelativierung gibt ihm die Würde, die jede Instrumentalisierung von außen verbietet.

Die Welt, die sich dem Geist erschließt, ist die semantische Welt, die Welt der Zeichen. Zeichen verweisen auf etwas, aber nicht wie Signale, die eine Reaktion auslösen, sondern im Sinne des Bedeutens. Sie stehen für etwas als etwas. Semantik aber ist

dem neurophysiologischen Zugriff prinzipiell entzogen. Was wir im Gehirn feststellen können, sind Zustände, räumliche Zustände. Also auch Zustände, die durch semantische Gehalte ausgelöst werden können, wie Lust und Unlust, Angst und Begierde. Sogar der Zustand konzentrierter Aufmerksamkeit auf mathematische Sachverhalte oder Probleme. Nicht aber diese Gehalte selbst, nicht intentionale Gehalte. Das hat Husserl schon vor fast hundert Jahren in seinen „*Logischen Untersuchungen*“ definitiv gezeigt. Intentionale Gehalte haben keine Entsprechung im Gehirn. Sonst müssten wir die Infinitesimalrechnung ebenso in einem Gehirn ablesen können, wie ein Streichquartett von Mozart oder Michelangelos Pietà Rondanini. Die Hirnforschung wäre die Integrationswissenschaft für alle Natur- und Geisteswissenschaften. Und ein Fehler in einem mathematischen Beweis wäre genau so ein positiver Hirnzustand wie die Korrektur dieses Fehlers, ein Zustand, der letzten Endes aufgrund physikalischer Gesetze in einen anderen übergeht. Man muss diese Dinge nur beim Namen nennen, um ihre Absurdität zu erkennen.

Die Trias Körper, Seele, Geist entspricht der klassischen, auf Platon und den Neuplatonismus zurückgehenden Trias Sein, Leben, Bewusstsein, die erst seit Descartes dem Dualismus von Denken und Ausdehnung, von Geist und Materie gewichen ist. Leben war für Descartes keine *clara et distincta perceptio* und Erleben nur dann eine Erkenntnisform, wenn es sich um bewusstes Erleben handelt. Ich kann die Geschichte des Problems hier nicht nachzeichnen. Es war die Kirche, die, aus einem christologischen Interesse, den Geist zu einem Teil der menschlichen Seele erklärte. Rudolf Steiner sprach in diesem Zusammenhang von einer „Ab-schaffung des Geistes“ durch das Konzil von Konstantinopel von 680. Steiner ignorierte dabei den Kontext der Frage, um die es ging, die volle menschliche Natur Jesu, zu der es auch gehören sollte, dass Jesus einen menschlichen Geist hatte, der nicht identisch mit dem göttlichen Geist war sondern eben integrierender Bestandteil dieses leib-seelischen Individuums. Der nous des Aristoteles ist eigentlich gar nicht individuiert, sondern mit ihm ragt das Geistige als ein Allgemeines in das Individuum hinein, ohne doch Teil von ihm zu werden. Der arabische Aristoteliker des hohen Mittelalters, Averroes, hat denn auch den Geist als unsterblich betrachtet. Wenn er kein Teil des Menschen ist, kann er auch mit dem Menschen nicht sterben. Aber was da nicht stirbt, ist eben ein

allgemeiner Geist, der nicht durch die Materie individuiert wurde, und der deshalb auch das menschliche Individuum, die menschliche Seele an seiner Unsterblichkeit nicht partizipieren lässt. Die menschliche Seele stirbt. Thomas von Aquin hat dieser These des Averroes einen eigenen Essay gewidmet, „*De unitate intellectus, contra Averroistas*“, in dem er die wesentliche Geistigkeit der menschlichen Seele verteidigt. Die Seele ist danach jeweils in ihrem Wesen definiert durch ihre höchste Funktion. So hat die Seele der Tiere auch vegetative Funktionen, die sie mit den Pflanzen gemeinsam hat. Dennoch ist sie nicht eine Pflanzenseele, zu der dann noch eine eigene Wirklichkeit, die der Bewegung und der sinnlichen Wahrnehmung kommt. Sondern was sie zum Tier macht und wodurch sie eine Tierseele ist, sind eben die höheren Funktionen. Und so der Geist. Es ist der Geist, der die menschliche Seele zu einer menschlichen macht. Der Mensch ist nicht ein Tier, zu dem dann, wenn es auf dem Höhepunkt seiner Entfaltung ist, noch ein überpersönlicher Geist hinzutritt, sondern er ist Mensch in jeder seiner Funktionen. Auch in den animalischen, die eben nicht nur animalisch sind. Menschliches Essen ist ein kulturelles Geschehen, das himmlische Hochzeitsmahl kann deshalb nach Analogie des irdischen vorgestellt werden. Und für die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau gilt genau das Gleiche. Die moderne Anthropologie hat diese Sicht bestätigt. Wenn daher der menschliche Geist unsterblich ist, dann ist es auch die menschliche Seele, denn sie ist eine geistige Seele. Welchen Grund aber haben wir anzunehmen, dass die geistige Seele den Tod des von ihr beseelten Körpers überdauert, eine Annahme, die in der Menschheit zu fast allen Zeiten dominierend war und die nicht identisch ist mit dem christlichen Glauben an die Auferstehung des Fleisches? Nicht identisch, sage ich, wohl aber kompatibel, ja sogar leichter mit diesem Glauben zusammenzudenken als die Annahme eines Ganztodes der Person. Es gibt in der Tradition der Philosophie eigentlich nur zwei Gründe und deren Variationen. Beide gehen auf Platon zurück. Der erste Grund argumentiert mit der Einfachheit des „Ich denke“. Es hat, im Unterschied zum beseelten Körper, keine Teile, kann also auch nicht in Teile zerfallen und so aufhören zu existieren. Kant hat in dem Kapitel über die Paralogismen der reinen Vernunft dieses Argument in der Version von Moses Mendelssohn zurückgewiesen. Wir können, so meint Kant, nicht wissen, was es mit der Einfachheit des Bewusstseins

auf sich hat und ob es ontologisch nicht doch nur Epiphänomen komplexer Prozesse ist. Zweitens aber gibt es, so schreibt Kant, Vergehen nicht nur als Zerfall in Teile sondern auch als Abnehmen von Intensität intensiver und nicht extensiver Größen. Wir können uns das Vergehen der geistigen Seele so denken. Das andere platonische Argument ist eigentlich nie auf ein kräftiges Gegenargument gestoßen. Es argumentiert platonisch, ohne, wie das Einfachheitsargument, von Platon selbst entfaltet worden zu sein. Es geht davon aus, dass die geistigen Funktionen der Seele sich nicht mehr im Rahmen biologischer, auf Selbsterhaltung gerichteter Funktionskreise bewegen. Sie beziehen sich auf ewige Wahrheiten. Und dies in einem doppelten Sinn. Erstens auf nicht kontingente Wahrheiten wie die der Logik und der Mathematik, Wahrheiten, die in keiner Weise daseinsrelativ auf Seelisches sind, wie Husserl in seinen „*Logischen Untersuchungen*“ gezeigt hat. Die Vernunft verlässt hier die Sphäre des Kontingenten und Vergänglichen so eindeutig, dass schwer zu sehen ist, wieso sie selbst ganz und gar an die Existenz dieser Sphäre gebunden bleiben sollte. Aber nicht nur dies: auch die kontingenten Wahrheiten erhebt die Vernunft in den Status ewiger, indem nämlich jedes kontingente Ereignis dadurch in eine ewige Wahrheit transformiert werden kann, dass wir die indexikalischen Ausdrücke wie „hier“ und „jetzt“ ersetzen durch neutrale Zeitangaben. Und dann ist es ewig wahr und wird ewig wahr bleiben, dass wir am 31. Mai 2008 in Hannover über die Seele gesprochen haben. Diese Ablösung von der Perspektivität indexikalischer Ausdrücke und die Transformation kontingenter in ewige Wahrheiten ist ein Specificum des Geistes und legt den Gedanken nahe, der Geist müsse selbst dieser Ewigkeitssphäre angehören, wo aber der Geist den Charakter einer Funktion der Seele hat, da auch die menschliche Seele. Freilich hat eine solche Seele etwas Schattenhaftes. Denn als Seele dieses und dieses Menschen ist sie wesentlich Form, Entelechie eines Organismus und auf diesen bei der Entfaltung ihrer Funktionen angewiesen, auf die Augen für das Sehen und auf die Ohren für das Hören. Auf die Sinneswahrnehmungen aber insgesamt für das Denken, das seine Gegenstände nur durch die Sinne empfängt. Wenn wir also die geistige Seele als unsterblich denken – wozu wir nach Kants Auffassung moralisch genötigt sind –, dann können wir sie doch nicht denken als das eigentliche Selbst des Menschen, das nun von der körperlichen Fessel befreit ist. Wir

müssen sie denken als hingeordnet auf eine Auferstehung, durch die die menschliche Person als Ganze wiederhergestellt wird. Thomas von Aquin geht so weit zu sagen, die vom Leib getrennte Seele sei keine Person. Sie ist es deshalb nicht, weil sie bloßes Fürsichsein ist, das sich nicht die für sie natürliche Objektivität geben kann, solange sie dem Medium der Objektivität entzogen ist, der Materie.

Dass wir den Geist nicht als schwebend über den Wassern des Psychischen denken dürfen sondern ihn als geistige Seele denken müssen, scheint mir heute besonders wichtig zu betonen. Ich stellte schon mit Bezug auf das Seelische die Frage nach der Simulation. Was die Simulation der geistigen Funktionen betrifft, so werden wir immer wieder überrascht durch die anscheinende Unbegrenztheit der Simulation solcher Leistungen. Warum sagen wir, wenn wir ernsthaft reden, dass der elektronische Rechner eben nicht denkt? Weil Denken nicht Denken ist, wenn es nicht als Denken erlebt wird. D.h. wenn seine Leistungen nicht Lebensäußerungen sind. Der Geist in der Maschine ist kein Geist. Es kann ihn gar nicht geben. Die Wirklichkeit des Geistes heißt: Leben. Darum ist ja auch ein geistiges, personales Wesen nicht tot, wenn es aufhört zu denken sondern wenn es aufhört zu atmen. Denken, das sich nicht als Denken erlebt, das nicht durch ein ursprüngliches Gestimmtsein in der Welt ist und Welt hat, ist gar kein Denken sondern nur dessen Simulation. Und diese Simulation ist als Simulation nur für lebendige Wesen wahrnehmbar. Menschlichen Geist gibt es nur als bewusstes Leben. Aber es gilt auch das Umgekehrte. Bewusstes Leben ist für uns Paradigma für Leben überhaupt. Nur von bewusstem Leben aus haben wir Zugang zu nicht bewusstem Leben. Und nicht bewusstes Leben ist weniger eindeutig und weniger intensiv Leben als es bewusstes Leben ist. „*Qui non intelligit*“, so schreibt Thomas von Aquin in einem seiner Aristoteleskommentare, „*non perfecte vivit sed habet dimidium vitae*“.

Lassen Sie mich noch etwas sagen über die Frage der Weitergabe des Lebens und der Erschaffung personaler, d.h. geistiger Seelen.

Die aristotelische Lehre besagte, dass der nous, der Geist „*thyrathen*“, von außen in die Seele sozusagen hineinragt, aber nicht Teil der Seele ist. In der christlichen Theologie des Mittelalters erfuhr diese Lehre eine Abwandlung, von der schon die Rede war. Wenn der Geist des Menschen Teil der Seele und also individuiert

ist und bleibt, dann bleibt doch die Frage, wie wir Menschen uns die Entstehung dieser Geistigkeit zu denken haben. Kant schreibt in der „*Metaphysik der Sitten*“, dass wir uns von der Erzeugung eines Freiheitswesens, also einer Person durch eine „physische Operation“ keinen Begriff machen können. Die christlichen Lehrer folgerten daraus, dass eine solche Erzeugung gar nicht möglich sei. Und so finden wir im katholischen Katechismus die traditionelle Lehre, dass die geistige Seele überhaupt nicht durch Zeugung entstehe sondern durch einen unmittelbaren Schöpfungsakt Gottes anlässlich der Zeugung. Diese Lehre hat aber einen Haken. Ihre Plausibilität steht und fällt mit einer biologischen Hintergrundannahme, die die unsrige nicht mehr sein kann, die Annahme der so genannten Sukzessivbeseelung. Thomas von Aquin war der Meinung, dass der menschliche Embryo zunächst eine vegetative und später eine animalische Seele besitze. Erst am vierzigsten Tag nach der Zeugung erlösche diese animalische Seele und Gott erschaffe nun unmittelbar und ohne Zutun der Eltern die menschliche Geistseele. (Übrigens sollte es nur mit Jesus anders gewesen sein. Er besaß vom Augenblick der Empfängnis eine menschliche Seele.) Die Lehre von der Sukzessivbeseelung ist heute obsolet und wird nur noch von einigen orthodoxen Thomisten vertreten. Wir wissen, dass vom Augenblick der Zeugung an die menschliche DNA komplett ist und sich von da an kontinuierlich entfaltet. Ein Mensch war nie etwas anderes als ein Mensch. Wenn das aber so ist, dann ist die scholastische Theorie unhaltbar, die Zeugung habe nichts mit der Entstehung der geistigen Seele zu tun. Da es nicht verschiedene Seelen in einem Menschen gibt, würde das nämlich heißen, die Zeugung habe gar nichts mit der Entstehung der menschlichen Seele zu tun. Aber dann wäre die Zeugung keine Zeugung, denn Zeugung ist Erzeugung eines Lebewesens, also eines beseelten Wesens. Die These Kants bleibt also, dass wir uns von der Erzeugung eines Freiheitswesens – also eines Wesens mit einer geistigen Seele – keinen Begriff machen können. Und wenn der verstorbene Papst Johannes Paul II. schrieb, der menschlichen Zeugung sei „die Mitwirkung am göttlichen Schöpfungsakt auf geheimnisvolle Weise eingeschrieben“, dann ist das ein metaphorischer, der Interpretation bedürftiger Ausdruck. Aber er ist eine offensichtliche Verabschiedung der Katechismuslehre von der unmittelbaren, also nicht durch so genannte Zweitursachen vermittelten Erschaffung der Seele. Der

Papst sagt „geheimnisvoll“. Kant sagt, wir müssen eine solche Ursächlichkeit annehmen, von der wir uns doch keinen Begriff machen können. Wir verfügen über kein begriffliches Instrumentarium, um den Zusammenhang der Innenperspektive und der Außenperspektive verstehen zu können. So wie wir kein Instrumentarium besitzen, um die Wellennatur und die Korpuskelnatur des Elektrons, bzw. seinen Ort und seinen Impuls gleichzeitig beobachten und denken zu können. Dieser unüberwindliche Dualismus ist es, der die Philosophen im Brot hält.

Die Seele im technischen Zeitalter: die „Techno-Wissenschaft“ in unserer kulturellen Selbstdarstellung

FRANCO VOLPI †

„La máquina moderna es cada día más
compleja,
y el hombre moderno cada día más
elemental.“

Nicolás Gómez Dávila

Der Titel meiner Überlegungen übernimmt die Formulierung einer bekannten Abhandlung Arnold Gehlens. Der in Verruf geratene Denker und Soziologe wollte damit in den fünfziger Jahren auf Martin Heideggers Kritik der Technik antworten und ein kritisches, differenziertes Verständnis der Technik anstelle des kulturkritischen, spätromantischen Vorurteils ausarbeiten. Gehlens Titel nehme ich jedoch nicht wegen dessen Gesamtinterpretation des Phänomens der Technik, sondern nur insofern auf, als er – wie mir scheint – in prägnanter, wirksamer Weise einen Gegensatz zur Darstellung bringt, der noch heute unser kulturelles Selbstverständnis prägt: die Gegenüberstellung von Seele und Technik.

Seele steht für das Symbolische im Menschen, für das Bedürfnis des Menschen als *animal symbolicum*, sein Leben in einen Sinnrahmen einzuordnen, also es durch Sinnressourcen zu verstehen und im Hinblick auf eine gelungene Form zu orientieren. Um sich in der Welt zurechtzufinden, braucht der Mensch sozusagen eine Seele.

Technik ist das hochkomplexe Phänomen, das wir wohl alle kennen und mit dem wir tagtäglich konfrontiert werden. Wie es

im Großen Brockhaus heißt: Technik ist „engeren Sinnes die Naturbeherrschung im Dienste menschlicher Lebensführung und Daseinsgestaltung“, also wie sich der Mensch die Natur dienstbar macht; „im weiteren Sinne die Art, wie Mittel für vorgesetzte Zwecke angewendet werden“. Um anzuzeigen, dass hinter dem Projekt Technik mittlerweile die ganze Wissenschaft eingespannt ist, dass beide nunmehr ein einheitliches System bilden, spricht man seit einiger Zeit von „Techno-Wissenschaft“. Die westliche Zivilisation ist ja zu einem Zustand avanciert, in dem Wissenschaft, Technik, Industrie nur in Zusammenhang gesehen werden können.

1. Zu einer Philosophie der Technik

Dass Wissenschaft und Technik nunmehr zu einer Einheit verschmelzen, tritt zunehmend ins allgemeine Bewusstsein. Der erste Diagnostiker, der den Ausdruck „Techno-Wissenschaft“ benutzte, war wohl in den Siebziger Jahren der französische Rechtshistoriker und Kulturkritiker Jacques Ellul, der von «*techno-science*» sprach und dann die systematische Einführung des Terminus durch Gilbert Hottois inspirierte.¹ In der Zwischenzeit ist wohl kein Zweifel daran möglich, dass Wissenschaft und Technik zur treibenden Kraft der Globalisierung geworden sind, zu einem der Hauptfaktoren, die unsere Welt prägen.

Mit dem wachsenden Bewusstsein dieser Verschmelzung sind jedoch allenthalben auch Bedenken entstanden bezüglich des Stellenwerts, den Wissenschaft und Technik in der gegenwärtigen Welt und für die heutige Menschheit einnehmen. Man fragt: Welche Bedeutung haben sie in unserer kulturellen Selbstdarstellung? In welchem Maße bestimmen sie unser kollektives Bewusstsein und unsere Weltanschauung?

Mit der Anerkennung ihrer außerordentlichen und unverzichtbaren Errungenschaften kommt die Sorge um ihr eigentliches Wesen auf, um ihre uneingeschränkte Entwicklung und um die Möglichkeit ihrer Lenkung und Kontrolle. Bezüglich dieser und weiterer Probleme hat sich eine eigenständige philosophische Re-

1 Vgl. Séris 1994: 215-17.

flexion entwickelt, die unter einer inzwischen geläufigen Benennung kursiert: Philosophie der Technik.

Betrachtet man, wie es damit in anderen Kulturbereichen steht, in denen die Technikphilosophie sich bereits mit eigenen Einrichtungen, Zünften, Zeitschriften und Kongressen ausgerüstet und ihre institutionelle Anerkennung als wissenschaftliche Disziplin erlangt hat, so wittert man doch eine Gefahr: Es hat sich zwar eine Reflexion und Diskussion entfacht, die verdienstvoll auf das Phänomen der Technik eine selektive Aufmerksamkeit gelenkt hat, doch all diese theoretischen Bemühungen üben eine bloß untergeordnete und kaum orientierende Dienstfunktion aus. Statt als *ancilla theologiae* front nun die Philosophie sozusagen als Magd der Technik.

Gewiss, die Philosophie hat sich seit alters her unter verschiedenen Schirmherrschaften entwickelt. Am Anfang unter derjenigen von Religion und Theologie, später unter derjenigen der Politik, heute vor allem unter derjenigen der Wissenschaft. Also: es ist weiter nicht so schlimm, wenn heute auch Wissenschaft und Technik sie mit Fragen und Problemen beschäftigen. Doch die Gefahr einer solchen Disziplinarisierung – und überhaupt die Gefahr der zahlreichen Philosophien im Genitiv, die heute allenthalben dort entstehen, wo nur ein Problem als gesellschaftlich relevant empfunden wird: Philosophie der Medizin, Philosophie des Sports, Philosophie der Mode, Philosophie des Design, Philosophie des Films, Philosophie von diesem und jenem – ist, dass man die Philosophie zu einer edlen Anabasis, will sagen: zu einem strategischen Rückzug aus den traditionellen Fragen der großen Philosophie reduziert, um sich in Detailprobleme zu flüchten.

Seit jeher hat sich die Philosophie allerdings als Querdenken par excellence ausgezeichnet. Als Fähigkeit, radikal zu fragen, auf das Ganze zu gehen und Gründe zu erfinden, um das Evidente in Zweifel zu ziehen. Man fragt sich demnach: Ist denn eine Philosophie der Technik im Nominativ möglich? Kann man Wissenschaft und Technik zu einem philosophischen Grundproblem machen und darüber nachdenken, was sie mit den von ihr herbeigeführten grundlegenden Weltveränderungen für den heutigen Menschen und dessen kulturelle Selbstdarstellung bedeuten? Ob sie unsere Seele verdrängt oder verzehrt haben?

Wir alle kennen die bunte Vegetation von Gegenständen und Apparaten, mit denen uns die Technik tagtäglich umringt. Wir

kennen den Lärm, mit dem der Fortschritt den zeitgenössischen Menschen betäubt, und das Gefühl der Verlorenheit und Sinnlosigkeit, das man sonntags spürt, wenn die Maschine stillsteht. Eine Maschine, die mit jedem Tag komplexer, und ein Mensch, der mit jedem Tag elementarer wird. Wir alle sehen, wie geschickt der heutige Mensch beim Einrichten von Industriehallen ist, und zugleich wie unfähig, einen Tempel, einen Palast oder eine Kirche aufzubauen, also einer Stadt Seele zu verleihen. Er hat den Traum vom vergangenen Zeitalter des Goldes durch den des künftigen Zeitalters des Kunststoffs ersetzt. Wir fragen: Kann man die techno-wissenschaftliche Veränderung der Welt durch eine konsensfähige symbolische Erfahrung auffangen? Oder bildet die Technik ein asymbolisches und an-ethisches System, das sich der Souveränität unserer Einbildungskraft entzieht? Ist sie eine «Machenschaft», über die wir beim besten Willen nicht mehr verfügen, sondern von der wir beherrscht werden?

Wollte man eine Geschichte der neuzeitlichen und modernen Technikphilosophie rekonstruieren – wie man es zu tun pflegt, wenn man neugeborene Wissenschaften mit einer Ahnengalerie ausstatten will –, so ließe sich als Geburtsurkunde der Technikphilosophie Rousseaus berühmte Antwortrede von 1750 auf die zum Wettbewerb gestellte Frage der Académie von Dijon angeben: „Discours sur cette question: le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les moeurs?“ Rousseaus Rede ist ein ausgezeichnetes Vorbild für eine Technikphilosophie im Nominativ. Deren These lautet: Wissenschaft und Technik haben die Naturseele des Menschen verdorben. Doch ohne so weit zurückzugreifen, reicht es, wenn man die Hauptdokumente der Technikphilosophie des 20. Jahrhunderts in Erwägung zieht: sie haben oft diesen Fundamentalcharakter.

Ich meine etwa Werner Sombarts *Betrachtungen zu Technik und Kultur* (1911), die *Gedanken über Technik*, die Romano Guardini als Briefe vom Comer See (1927) konzipierte. Oder *Der Arbeiter* (1932) von Ernst Jünger sowie auch *Die Perfektion der Technik* (1949) seines Bruders Friedrich Georg. Dann die *Meditación de la técnica* (1939) von Ortega y Gasset und *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936) von Walter Benjamin. Und weiter – nach dem Zweiten Weltkrieg – Adornos und Horkheimers Kritik der technologischen Rationalität und die komplementäre Technikdiagnose des späten Heidegger. Dann *Die Seele im*

technischen Zeitalter (1949, 1957) von Arnold Gehlen, *La technique ou l'enjeu du siècle* (1954) des bereits erwähnten Jacques Ellul, *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956-1980) von Günther Anders oder *Das Prinzip Verantwortung* (1979) von Hans Jonas. Bis zu *Techne. Le radici della violenza* (1979) von Emanuele Severino. Ein vielfältiges und überaus reiches Panorama: All diese Zeitdiagnosen haben mit ihrer Schärfe und Radikalität das Aufkommen des Problems von Wissenschaft und Technik wenigstens signalisiert.²

2. Der Widerstreit zwischen Techno-Wissenschaft und Humanismus

Die Folgen der technowissenschaftlichen Weltveränderung waren in zahlreicher Hinsicht freilich schon mit der ersten und der zweiten industriellen Revolution angekündigt. Statt einer wachsamten Haltung setzte sich jedoch damals der Optimismus des Fortschritts durch. Also eine zuversichtliche Weltanschauung, die der Wissenschaft und Technik vorbehaltlos eine tragende Funktion in der Menschheitsentwicklung zuwies – samt der Überzeugung, dass Wissenschaft und Technik durch ihre rasanten Fortschritte prinzipiell fähig sind, theoretisch und praktisch jeden angestrebten Erfolg zu erzielen, und dass sie alle gegenwärtigen und künftigen Probleme des Menschen lösen werden. Wissenschaft und Technik wurden als Beschleuniger von Fortschritt, Emanzipation und Entzauberung, als ein den Humanismus fördernder Faktor gutgeheißen. Die ersten Reaktionen auf die moderne Wissenschaft fassen sie als das oberste, treibende Prinzip in der letzten Entwicklungsphase der Menschheit auf. Ja – etwa bei Comte – als neue Religionsform.

Trotz des Alarms, den die eben genannten Werke verursachten, hat sich die Haltung der Philosophie seitdem nicht wesentlich geändert. Man kann wohl sagen, die Philosophie sei angesichts des Phänomens der modernen Techno-Wissenschaft im Grunde unvorbereitet gewesen. Sie hat auf das Problem der außerordentlichen, jedoch unkontrollierten Entwicklung der Techno-Wissenschaft nicht sonderlich aufgepasst. Im Gegenteil, sie hat naiv die

2 Zu einer ersten Dokumentation vgl.: R.C. Scharff, V. Dusek 2003. Zu einer ersten kritischen Orientierung vgl. R. Benedikter 2002.

technowissenschaftliche Rationalität weiterhin als einen Bestandteil unter anderem des fortschrittlichen Humanismus angesehen.³

Dieser optimistischen Sichtweise lag die Überzeugung zugrunde, Wissenschaft und Technik seien prinzipiell verschieden und gehörten zu zwei verschiedenen Tätigkeitstypen: zum theoretischen und zum praktischen Bereich. Wissenschaft zielt auf Aufstellung und Akkumulation von Theorien, d. h. auf reines Wissen. Technik auf Erfindung und Verwirklichung von praktischen Anwendungen. Wissenschaft wäre demnach etwas Positives an sich. Technik ihrerseits nur ein neutrales Instrument. Als solche enthalte Technik keine Tücke oder Perversität; ihr Wert hänge allein von ihrer richtigen Verwendung ab. Als solche sind Wissenschaft und Technik bis dahin als wesentlicher Bestandteil der menschlichen Kultur verstanden worden, als ein unentbehrliches Instrument, dessen sich die Menschheit im Kampf gegen den Obskurantismus und die Entfremdung des Menschen, für Aufklärung und Emanzipation bedient. Sie tragen dazu bei, den Prometheus aus seinen Fesseln zu befreien und dem Menschen das gute Leben – oder jedenfalls eine bessere Lebensqualität – zu gewähren. Sie werden als «Werte» aufgefasst, die mit einem zweifachen Zweck geschützt werden: denn sie sollen nach dem Grundprinzip der Freiheit der Forschung ohne Begrenzungen praktiziert und entwickelt werden, und alle sollen an den Vorteilen des technowissenschaftlichen Fortschritts teilhaben.

In der Perspektive dieses optimistischen Humanismus ist freilich das kritische Bewusstsein der Philosophie angesichts der Entwicklung von Wissenschaft und Technik nicht sonderlich wachsam gewesen. Auch dort, wo man eine radikale Kritik an dem technologischen System entwickelt hat – etwa in Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* oder in Marcuses *Eros and Civilization* und *One-Dimensional Man* –, hat man weniger die Techno-Wissenschaft als solche aufs Korn genommen, sondern eher ihre politische Organisation kapitalistischer Art.

Seit etlicher Zeit steht es jedoch nicht mehr so. Allmählich, insbesondere in diesen letzten Jahrzehnten, hat sich die Stellung von Wissenschaft und Technik in unserer kulturellen Selbstdarstellung tief greifend verändert. Zunächst hinsichtlich ihrer Bedeutung: Wissenschaft und Technik erscheinen immer weniger als

3 Vgl. G. Hottois 1984; ders., 1996.

einfacher Bestandteil unter vielen anderen unserer Welt. Sie werden zunehmend zu einer allgegenwärtigen, allenthalben wirksamen Macht und Kraft, die vorherrschend und ausschließlich waltet. Wissenschaft und Technik sind planetarisch geworden. Sie sind die einzig geglückte und vollzogene Globalisierungsform. Sie haben die Eingriffsmöglichkeiten des Menschen gegenüber der Natur ins Äußerste vergrößert und zugleich ein Streben nach grenzenlosem Wachstum hervorgerufen.

Diese Entwicklung ist im Namen des Fortschrittes und des Besseren vorangetrieben worden, und sie hat tatsächlich zahlreiche, bis vor kurzem undenkbare Errungenschaften gebracht. Sie hat eine wachsende Fähigkeit herbeigeführt, die fehlerhafte Naturausrüstung des Menschen auszugleichen. Wie schon Herder im Zusammenhang seiner Geschichtsphilosophie bemerkte, und Arnold Gehlen es im Rahmen seiner *anthropobiologischen* Begründung der Institutionen weiter ausführte, ist der Mensch ein «Mängelwesen»: Er verfügt über keinen sicheren Instinkt, um sein Verhalten und sein Handeln zu orientieren, so dass er die Situationen seines Lebens dementsprechend als Problem erfährt. In solcher Problemerkennung ist er der Freiheit ausgesetzt, d. h. dem Imperativ, die Welt seiner Möglichkeiten erfinden und gestalten zu müssen, die sich zwischen zwei ebenfalls bedrohenden Extremen auftut: der schrecklichen Natürlichkeit seiner Triebe und der Unendlichkeit seines Raisonierens.

Wissenschaft und Technik kompensieren also die mangelhafte Naturausrüstung des Menschen, indem sie ihm bei der Lösung von allerlei Problemen helfen und seine Lebensführung erfolgreich orientieren. Das betonte schon Ortega y Gasset in seiner Auseinandersetzung mit Heidegger, als er die Physis weniger als hospitale Stätte menschlichen Wohnens ansah denn vielmehr als feindselige, hostile Macht, der der Mensch nur dank der Technik entgegentreten kann.⁴

Die Techno-Wissenschaft ist jedoch ihrerseits mit der wachsenden Fähigkeit verbunden, das natürliche Wesen des Menschen zu manipulieren. Das Universal „Mensch“, die abstrakte Wesenheit, über die einst Philosophen in ihren Studierstuben spekulierten, ist heute im Labor in Gestalt des Genoms als konkreter Gegenstand verfügbar, mit dem man beliebig operieren kann. Zu-

4 J. Ortega y Gasset 1982: 127-33.

nächst zwar nur in bestimmten, schwerwiegenden Sonderfällen, etwa um ganz wenige chromosomale Störungen oder genetische Krankheiten zu heilen: Stoffwechseldefekte, schwere Bluterkrankungen, Thalassämie, Mukoviszidose. Doch es werden zunehmend neue Anwendungsbereiche gemeldet: Alzheimer, Asthma, Schizophrenie, multiple Sklerose. Die Techno-Wissenschaft macht durch genetische Manipulation, Stammzellproduktion, Klontechniken ein Spektrum von Entwicklungen möglich, die bald eintreten werden. Sie greift immer tiefer in die Schöpfung ein und erhebt den Menschen zum intelligenten Designer seiner selbst, der die Schicksalhaftigkeit seiner genetischen Naturausstattung überwinden kann. Die genetische Optimierung des Menschen ist kein ferner Traum mehr, sondern rückt mit jedem Tag näher. Bald werden Eltern ihr zukünftiges Kind mithilfe genetischer Testverfahren auswählen, also mit Hilfe einer Eugenik, die nicht vom Staat, also von oben gewollt, sondern von unten, von den Bürgern in Anspruch genommen wird, die durch individuelle Einzelentscheidungen im Namen des Guten die genetische Verbesserung der Menschheit vorantreiben. Das Experiment Mensch hat begonnen. In wessen Namen sollte man es lenken oder aufhalten?

Die Techno-Wissenschaft kennt keine anderen Grenzen als das technisch Mögliche, und sie wird als solche in ihrem Recht, einen ständigen Versuch des Möglichen zu betreiben, insofern geschützt, als sie zum einen dem Prinzip der Freiheit der Forschung Folge leistet, zum anderen deshalb, weil sie unsere individuelle und kollektive Freiheit unglaublich erweitert und steigert. Sie droht aber den durch sie möglich gewordenen und erschlossenen Freiheitsraum durch die Sinnleere des Nihilismus zu verwüsten.

3. Die Techno-Wissenschaft als Gefahr

An diesem Punkt beginnen Wissenschaft und Technik in Konflikt mit dem traditionellen Symbolbestand des Humanismus zu geraten, unter dessen Schutz sie sich entwickeln konnten. Sie treten insbesondere in einen Konflikt mit der moralisch und religiös gefärbten Transzendenz der Idee und der Natur des Menschenwesens. Die bislang fröhliche Allianz von Wissenschaft und Technik einerseits und Fortschritt andererseits ist nicht mehr so selbstverständlich. Man wird dessen gewahr, dass die Techno-Wissen-

schaft einige Tücken enthält, da sie immer stärker – sogar in der Grundlagenforschung – einen manipulierenden Charakter annimmt und den „Naturalismus“ und „Essenzialismus“ der humanistischen Kultur unterminiert. Als asymbolisch und an-ethisch ist sie außerstande, Bausteine zu einer alternativen Anthropologie zu legen, die den durch sie verursachten Umwälzungen und aufgeworfenen Problemen gewachsen ist. Auch die beschwichtigenden Formeln, zu denen man gegriffen hatte – die Rede vom Bündnis der zwei Kulturen oder von der glücklichen Harmonie zwischen dem humanistischen Denken und dem wissenschaftlichen und technischen Wissen – erweisen sich von nun an als leere Worthüllen. Die kognitive Reinheit und Neutralität der Techno-Wissenschaft versteht sich nicht mehr von selbst. Die mögliche Gefahr wird selbst auf der Ebene der reinen Forschung, und nicht erst auf derjenigen der Anwendungen, gewittert, und es stellt sich sogar die Frage, ob nicht ein Moratorium eingeführt und gar gewisse Forschungen untersagt werden sollten, wodurch man freilich einer grundlegenden Errungenschaft der Neuzeit Abbruch tut, nämlich dem Prinzip der Freiheit der Forschung. In wessen Namen darf man den Faustischen Geist der Moderne aufhalten?

Wenn also während des XIX. und in der ersten Hälfte des XX. Jahrhunderts der Fortschritt des wissenschaftlichen und technischen Wissens weithin als förderlich für das Fortschreiten der Menschheit zum Besseren interpretiert wurde, so kommen heute allenthalben Zweifel an der unmittelbaren Gleichsetzung von technisch-wissenschaftlichem Wachstum und kultureller und geistiger Verwirklichung der Menschheit auf. Wenngleich sie zweifellos im Stande sind, uns immer mehr Mittel zur Kontingenzbewältigung bereitzustellen, erscheinen Wissenschaft und Technik doch prinzipiell unfähig, menschliches Handeln und Leben insgesamt, also im Hinblick auf letzte Zwecke zu orientieren. Sie haben ihre Lebensbedeutsamkeit verloren. Das Bedürfnis, das Leben in eine Sinnperspektive einzuschreiben, ist ihnen geradezu fremd. Gegenüber dem für unsere Endlichkeit typischen Bedürfnis, einen Schlussstein, ein Endaxiom, eine autotelische Selbstverwirklichung zu finden, erweisen sie sich immer mehr als grundsätzlich *heterotelisch*, an-ethisch und asymbolisch. Ja, sie nagen mit der von ihnen vollzogenen Entzauberung der Welt an der prinzipiellen Möglichkeit solcher Perspektiven, an der Stellbarkeit von philosophischen Grundfragen überhaupt. In der entzauberten

Welt der Techno-Wissenschaft ist kein Platz für die romantische Schönheit der Seele.

Man braucht kein Heideggerianer zu sein, um die besorgte Feststellung des Meisters aus Deutschland zu teilen:

„Das eigentlich Unheimliche ist nicht dies, dass die Welt zu einer durch und durch technischen wird. Weit unheimlicher bleibt, dass der Mensch für diese Weltveränderung nicht vorbereitet ist.“⁵

Diese Behauptung geht mit einer zweiten, ebenso signifikanten einher:

„Die planetarische Bewegung der modernen Technik ist eine Macht, deren Geschichte-bestimmende Größe kaum überschätzt werden kann. Es ist für mich heute eine entscheidende Frage, wie dem heutigen technischen Zeitalter überhaupt ein – und welches – politisches System zugeordnet werden kann. Auf diese Frage weiß ich keine Antwort.“⁶

Wichtig ist – unabhängig von Heideggers Denkperspektive – das von ihm aufgeworfene Problem: die Technik und ihre Regierbarkeit durch den Menschen. Zumindest ist zuzugeben, dass wir uns in der heutigen Welt bezüglich der Orientierung unseres Handelns und Lebens in einer paradoxen Lage befinden. Die wissenschaftlich-technische Rationalisierung hat einerseits zur Lösung unzähliger Einzelprobleme geführt, aber Wissenschaft und Technik erscheinen andererseits immer mehr als etwas Vorletztes, das keine symbolische Erfahrung angeben kann, um menschliches Handeln und Leben als Ganzes aufzufangen. Wissenschaft und Technik bringen uns eine Menge von Dingen bei, sie lehren uns jedoch nicht, welche zu tun sich lohnt, und welche zu lassen.

Diese paradoxe Lage hat sich infolge der Grundlagenkrise und des Zerfalls alteuropäischer Bezugsrahmen religiöser, theologischer, metaphysischer, moralischer und ideologischer Art verschärft. Die wissenschaftlich-technische Rationalisierung hat deren Bestand und Gehalt unterminiert. Eine immer tiefere Kluft öffnet sich zwischen dem homo faber und dem homo sapiens, zwischen dem, was der Mensch machen kann, und der Fähigkeit, vernünftig zu wählen und zu entscheiden, was er sinnvoll zu tun

5 Heidegger 1959: 20.

6 Heidegger 1988: 96.

hat. In einer Lage also, da die ständig wachsende Macht von Wissenschaft und Technik die Wirkwelt unseres Handelns erweitert – und zwar sowohl in der Makrodimension (man denke an die Ausnutzung der Kernenergie) als auch in der Mikrodimension (das ins Auge stechende Beispiel sind hier die Manipulationsmöglichkeiten der Gentechnologie) – angesichts einer Lage also, die im Prinzip eine verbindlichere Orientierung erforderlich machen würde, verfügen wir nicht einmal mehr über bisherige Bezugsrahmen und Sinnressourcen. Wissenschaft und Technik haben eine totale Mobilmachung der Welt in Gang gesetzt, durch die das traditionelle Gleichgewicht ins Schwanken geraten ist. Es klafft eine Orientierungsleere auf, in der sich die Tendenz durchsetzt, zu Kompensationen zu greifen. Diese glaubt man im Allgemeinen bei dem Wissen zu finden, das man als ein der Wissenschaft und Technik entgegengesetztes Wissen ansieht, nämlich beim humanistischen Wissen von Kunst, Literatur und Geisteswissenschaften. Aber es kommen auch wieder Rettungsversprechen religiöser, esoterischer und mythischer Art auf.

Das philosophische Denken steht vor einer Alternative zwischen zwei entgegengesetzten Möglichkeiten: entweder eine epistemo- bzw. technophile Haltung oder aber eine arkadische Haltung einzunehmen, mit anderen Worten eine remissive Unterwerfung, die sich in die Dienste einer *ancilla scientiae* stellt, oder aber Kompensationswissen zu betreiben, dessen man sich als einer Ersatzbefriedigung erfreut, das aber blutleer und ohnmächtig ist. Die philosophische Selbstdarstellung der Gegenwart – „nach Nietzsche“, „nach Weber“ oder „nach Heidegger“ – ist durch die Überzeugung geprägt, es sei ein vergeblicher Versuch, dem Ganzen noch einmal einen Namen geben zu wollen.

In der kulturellen Kristallisation der Gegenwart hat es freilich nicht an Neugrundlegungen und Rehabilitierungen gefehlt. Sie vermögen jedoch ebenso wenig gegen den Polytheismus der Werte anzugehen. Die ehemalige Tyrannei der Werte ist zu einer Anarchie der Werte geworden, welche die gleiche Schwäche der Vorschriften und die gleiche Dummheit der Verbote erzeugt. Die Moderne scheint in die Vorstellung zu münden, dass bezüglich der Werte eine rational unentscheidbare Vielfalt, eine grundsätzliche Inkommensurabilität unvermeidlich sind. Skeptizismus und Relativismus sind die unabwendbare Folge. Die Interpretation der Welt nach Werten hat die allgemeine Neutralisierung der Werte

hervorgerufen. Denn nach Werten zu denken, heißt, alles zum Gegenstand einer menschlichen Bewertung zu reduzieren, welche trotz aller Bemühung immer subjektbezogen, also subjektiv bleibt. Heutzutage hat das Formale das Substantielle verzehrt, das Konventionelle das Natürliche ersetzt, Max Weber scheint Max Scheler geschlagen zu haben. Selbst der Gebrauch des Begriffs «Wert» ist fraglich geworden. Denn streng genommen haben wir es nicht mehr mit einem Polytheismus der Werte, sondern mit einem Polytheismus der Entscheidungen zu tun. Die in den Kultursemantiken produzierten Wahrheiten – Mythen, Religionen, Ideologien, die großen Sinnerzählungen mit ihren entsprechenden Vorbildern – werden sinnentleert. In der entzauberten Welt, unter der Stahlglocke des Nihilismus, scheint weder Tugend noch Moral mehr nötig. Sie haben nunmehr die Schönheit seltener Fossilien.

4. Zu einer Anthropologie der Techno-Wissenschaft

Tagtäglich stellen wir fest, dass die Techno-Wissenschaft zunehmend den kulturellen Rahmen sprengt, innerhalb dessen die humanistisch-christliche Weltanschauung sie noch umfassen möchte. In der heute offenkundigen Desorientierung fragt man sich: bietet der Humanismus noch eine adäquate Anthropologie, um auf die Herausforderungen der Techno-Wissenschaft eine kulturell und geistig zureichende Antwort zu geben? Ist die dem Humanismus zugrunde liegende Auffassung des Menschen noch konsensfähig? Und welche Werte vermittelt sie?

Bekanntlich hat das abendländische Denken aus zwei Quellen geschöpft, um sein Menschenbild aufzubauen: aus der griechischen und der biblischen. Aus der ersten stammt die Wesensumgrenzung des Menschen als „politisches vernunftbegabtes Lebewesen“ (*zôon politikôn lógon échon*), die von Aristoteles formuliert wurde (*Politica*, A 1, 1253 a 2-3). Aus der zweiten stammt der Gedanke, der Mensch sei denk- und willensfähige «Person», die nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurde (*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, Gn 1, 26). Ist damit der Mensch an eine festgelegte Wesensbestimmung gebunden und gesichert?

Bereits in der humanistischen Literatur über die *dignitas hominis* – bei Pico della Mirandola, Giannozzo Manetti, Bartolomeo Fa-

cio – ist die Würdigung des Menschen gegen die mittelalterliche Überlieferung des *contemptus mundi* eigentlich nicht mit einer festen Bestimmung seiner Natur gekoppelt, sondern mit der Feststellung, der Mensch sei ein unbestimmtes Lebewesen. „*Magnum miraculum est homo*“, erklärt Pico della Mirandola zu Beginn seiner berühmten Rede *De hominis dignitate* (1486). Denn er ist ein besonderes Geschöpf: er hat „*nihil proprium*“ und ist also „*indiscretae opus imaginis*“, «ein Werk mit ungewisser Gestalt». Während alles andere Seiende ein fest vorbestimmtes Wesen hat, ist der Mensch „*sui ipsius plastes et fctor*“, er muss sich selbst gestalten: „Der Mensch ist ein Lebewesen mit einer vielfältigen, mehrförmigen und wechselnden Natur“ (*homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal*). Er ist ein Chamäleon, der sich zu einem Brutum oder einem göttlichen Wesen verwandeln kann.⁷

Auch Kant sollte die Unzulänglichkeit der griechischen Definition des Menschen als vernunftbegabtes Lebewesen hervorheben und es nicht dabei bewenden lassen. In *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) fragt er sich, was denn die Menschlichkeit des Menschen, die *humanitas* des *homo* ausmache. Seine Antwort lautet: es reicht nicht die Tierheit (*animalitas*), aber auch nicht die Vernünftigkeit (*rationalitas*) aus. Es ist eine weitere Bestimmung erforderlich: die Geistigkeit (*spiritualitas*) oder Persönlichkeit (*personalitas*), d. h. die Tatsache, dass der Mensch Zweck an sich und nie Mittel sei – mit Würde ausgestattet – und nie ein Ding oder ein Zeug. Das ist ein Gedanke, den er freilich aus der biblischen Tradition schöpft.

Doch auch der von Kant errichtete Damm ist in der Zwischenzeit weitgehend zerbröckelt. Wie Nietzsche in einem Fragment des Frühjahres 1884 behauptet, ist der Mensch „das noch nicht festgestellte Tier“.⁸ Das Seiende – sollte Sartre konsequent zuspitzen – dessen Existenz der Essenz vorausgeht und sie bestimmt.⁹

Die Techno-Wissenschaft durchstößt heute den Horizont der traditionellen Anthropologie. Sie steigert unser Wissen und unser Verfügungkönnen über die Entität „Mensch“ in einer Weise, die immer stärker mit den Symbolen und den Kollektivbildern der humanistisch-christlichen Weltanschauung in Konflikt tritt. Wir

7 Pico della Mirandola 1987: 2-9.

8 Nietzsche 1980.

9 Sartre 1996: 26-30.

befinden uns in einer Art von anthropologischer Krise, in der es an einem konsensfähigen, geteilten Menschenbild mangelt.

Die griechisch-christliche, humanistische Auffassung des Menschen, will sagen: die traditionelle Anthropologie, die bis vor wenigen Jahrzehnten tragfähig war und als allgemein anerkannte symbolische Grundlage eine wichtige Kompensations- und Integrationsfunktion hatte, ist heute ins Wanken geraten. Anscheinend ist sie nur noch für die politische Rhetorik von Nutzen. Der Humanismus griechischer und christlicher Provenienz ist nicht mehr selbstverständlich, und seine Werte finden keine allgemeine Bindungsbereitschaft mehr, so dass sich heute die Frage stellt, ob wir überhaupt über eine adäquate Anthropologie verfügen, die den Herausforderungen der vom *homo technologicus atque oeconomicus* in Gang gebrachten Globalisierung und technischen Kolonialisierung unseres Lebens gewachsen ist.

Gewiss, das exponentielle Wachstum des Reiches der Technik hat nicht nur beunruhigende Aspekte. Sie eröffnet ebenso faszinierende Perspektiven, die unser kulturelles Gedankengut ständig bereichern. Die phantasievolle Gedankenwelt der science fiction bezeugt es. Es bleibt aber das Problem, dass die *technopoietische* Herbeiführung der Zukunft ohne Regeln und Normen zu sein scheint, die unser Handeln und Verhalten führen könnten. Die Techno-Wissenschaft manipuliert bereits den Ursprung des Lebens, bald wird sie imstande sein, in den genetischen Code des Menschen einzugreifen, unsere biologische Programmierung zu korrigieren und unsere Naturausstattung zu verbessern. Die Technowissenschaft ist dabei, den Menschen grundlegend zu verändern, und zwar in Abwesenheit einer verantwortlichen, wirksamen Orientierung. Ihr gegenüber versickern die natürlichen, kulturellen und symbolischen Sinnressourcen des traditionellen Menschen. Dabei wird die moderne Maschine – wie eingangs gesagt – mit jedem Tag komplexer, aber der moderne Mensch mit jedem Tag elementarer. Der Mensch ist mehr denn je ein prekäres Lebewesen.

Wenn aber seine Gebrechlichkeit und Ausgesetztheit einen wachsamem Schutz verlangen, so muss man erneut fragen: lassen sich Bedingungen angeben, um diese schwierige Bewährungsaufgabe zu erfüllen?

Noch einmal: man braucht nicht Heideggerianer zu sein, um mit dem Meister aus Deutschland zu konzidieren, dass es heute

schwierig ist, dem Wort Humanismus einen Sinn zurückzugeben. Nicht so sehr, wie er im Brief über den «Humanismus» behauptet, weil der Humanismus nur eine abkünftige Erfahrung darstelle, die aus der Übertragung der spätgriechischen *philanthropía* in den Sprachhorizont der *romanitas* entstanden sei. Sondern deshalb, weil der Humanismus – und erst recht die von Heidegger in Aussicht gestellte Anthropologie der Lichtung, in der der Mensch einfach zu einem Problem ohne menschliche Lösung erklärt wird – nichts mehr garantiert.

Im schier allgemeinen Mangel an Lösungen möchte ich nur folgenden minimalen Ausblick wagen: Eine mögliche Quelle symbolischer Energie scheint mir im Einnehmen einer illusionslosen Haltung zu liegen: eine illusionslose Haltung, die den Menschen bewahren möchte, ohne alles auf ihn als Mittelpunkt des Weltalls zurückzuführen, eine nicht-anthropozentrische Haltung, die sich dem technisch-wissenschaftlichen Wachstum öffnet ohne Sehnsucht nach dem verlorenen, unvordenklichen Ursprung, doch auch ohne sich jenseits aller ethischen Regelung ins Leere einer dozilen Unterwerfung unter den Imperativ der Technik zu begeben; eine illusionslose Haltung, die – ohne Pessimismus und ebenso ohne billigen Optimismus – nach neuen symbolischen Sinnressourcen sucht, damit der Mensch wieder in der Welt der Natur und der Geschichte Wurzeln schlagen kann; eine illusionslose Haltung, die angesichts der An-Ethizität der Technik darum bemüht ist, den moralischen Verantwortungssinn, dessen die Menschheit im Prinzip fähig ist, zu aktivieren.

Eines ist gewiss. Wenn die Techno-Wissenschaft der magische Tanz ist, den der heutige Mensch tanzt, dann reicht Marxens elfte These über Feuerbach nicht mehr. Es reicht nicht mehr, die Welt zu verändern, weil sie sich auch ohne unseren Willen verändert. Es kommt darauf an, diese Weltveränderung angemessen zu interpretieren, damit sie sich nicht als Welt ohne uns verwirklicht, als *regnum hominis* ohne Bewohner. Zu einer solchen «Interpretation» kann eine Philosophie der Technik im Nominativ einen wichtigen Beitrag leisten.

Literatur

- Benedikter, R. (Hg.) 2002: *Italienische Technikphilosophie für das 21. Jahrhundert*, Frommann-Holzboog, Stuttgart.
- Fohler, S. 2003: *Techniktheorien*, Fink, München.
- Hottois, G. 1984: *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Mouton, Paris.
- Heidegger, M. 1959: *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen.
- Heidegger, M. 1988: *Nur noch ein Gott kann uns retten*, in *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Pfullingen.
- Hottois, G. 1996: *Entres Symboles et technosciences*, Seyssel, Champ Vallon.
- Nietzsche, F. 1980: *Nachgelassene Fragmente 1884*, in *Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter/dtv, München/Berlin.
- Ortega y Gasset, J. 1982: *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Alianza, Madrid.
- Pico della Mirandola, G. 1987: *Discorso sulla dignità dell'uomo*, lat./it., hg. von G. Tognon, Vorwort von E. Garin, La Scuola, Brescia.
- Sartre, J.-P. 1996: *L'existentialisme est un humanisme (1945)*, Galimard, Paris.
- Scharff, R.C./Dusek, V. (Hg.) 2003: *Philosophy of Technology. The Technological Condition*, Blackwell, Oxford.
- Séris, J.P. 1994: *La technique*, Presses universitaires de France, Paris.

III. Thematische Kontexte der Seele

Wenn die Seele krank wird: Depression

HINDERK M. EMRICH

1. Einleitung

Mit dem Geist und mit der Seele machen wir Menschen heute eine zweifelhafte Erfahrung: man hätte sich auch eine Zeit vorstellen können, in der die Menschen nach zwei Weltkriegen in geistiger Klarheit und echter seelischer Konturierung leben würden. Stattdessen leben wir unter den Bedingungen geistig-seelischer Entfremdung und Enteignung. Die steigenden mentalen Möglichkeiten werden nicht für sondern gegen die Natur des Menschen eingesetzt. Es kommt zu einem Entseelungsprozess: meines Erachtens der entscheidenden Legitimation für das Thema dieses Philosophie-Festivals. Und somit erscheint die Frage, die mir mit diesem Beitrag gestellt wird, nur allzu berechtigt: Was passiert, wenn die Seele krank wird? Die Frage hat eine metaphysisch-philosophische und eine psychiatrische Seite, und ich will im Folgenden versuchen, beiden Aspekten gerecht zu werden. Ist Depression eine Krankheit? Wird bei der Depression die Seele krank? Was ist mit „Seele“ gemeint? Was heißt dann Krankheit: was heißt es, von „seelischen Krankheiten“ zu sprechen?

Und ferner: Kann eine Seele überhaupt erkranken? Kann übrigens der Geist erkranken? Wird die Seele – und der Geist – nicht eher in unserem Leben in Situationen gebracht, die krankmachend auf uns wirken und zu psychischen Zusammenbrüchen führen, zu seelischen Ausnahmezuständen? Heute sagt man, es sei das Gehirn, das krank sei, wenn Seele und Geist scheinbar nicht „normal“ funktionieren. Was aber bedeutet eine solche Funktionsstörung von Seele und Geist? Ist das nicht oft eher ein sehr berechtig-

ter Aufstand, ein Protestzustand von Seele und Geist, wenn sich unser psychisch-geistiges Leben weigert, noch „mitzumachen“, zu funktionieren, sich anzupassen, nicht das „Halt“ zu rufen, das in Franz Kafkas Erzählung „Auf der Galerie“ beschworen wird, aber letztlich doch nicht zustande kommt?

Alle diese Fragen zu bewegen, wird dieser Beitrag nicht ausreichen. Aber ich möchte doch versuchen, eine Bresche in das Dickicht der Problemlagen hineinzuschlagen. Was also ist zu tun?

Es geht zuerst einmal um die Seele, den Seelenbegriff, um das ganz Innere, das ganz „Einzige“, das ganz Besondere, das uns Ausmachende, das, was in Materie allein nicht aufgeht, was ist es mit diesem Seelischen in uns? Durch was und in welcher Hinsicht ist unser seelisches Dasein wirklich „seelisch“ und nicht nur Ausdruck unserer körperlichen Funktionalität in Körper, Nervengeflechten, *Vegetativum*, Bauchgehirn (*Plexus solaris*), Zentralnervensystem, „limbischem System“ etc.?

Dieses besondere uns ausmachende Seelische, dieses „Wirkselfbst“, kann in der Tat in der Depression gestört sein. So beginnt bereits der Wehmutsfilm „*Nostalghia*“ von Andrej Tarkowskij mit dem Ausdruck seelischer Überforderung, wenn es heißt „Eure Schönheiten kann ich nicht mehr ertragen“. Depressive Menschen stehen oft in einem Selbstverhältnis, welches bedeutet, die eigenen Gefühle nicht mehr erleben zu können, in ihnen nicht mehr zu Hause zu sein, in ihnen keine Heimat mehr zu haben. Heimatverlust des seelischen Daseins von Menschen in sich selbst: dies als eine Art Präambel für die Frage nach dem Kranksein der Seele in der Depressivität.

Das diesjährige Festival der Philosophie stellt sich die Frage nach der Wirklichkeit der Seele: ist die Seele eine Metapher oder ist sie wirklich? Die Grundfrage ist also, ob die Seele im metaphysischen Sinne eine Realität darstellt, oder lediglich ein Konstrukt unserer selbst. Die Antwort auf diese Frage ist entscheidend für die Frage nach der Möglichkeit, dass die Seele erkranken kann. Man spricht von Geisteskrankheiten, man spricht von seelischen Krankheiten, aber was heißt das? Der große Psychiater und Philosoph Karl Jaspers spricht davon, Geist und Seele könnten als solche nicht erkranken, sondern lediglich der Zugang zur geistigen und seelischen Wahrheit könne erkranken mit dem Resultat psychischer Störungen. Kann also die Seele als sie selbst überhaupt krank sein? Sigmund Freud ist der Auffassung, dass seelische

Krankheit durch „Kränkungen“ zustande kommt: Prozesse der Demütigung und der Enttäuschung, der Traumatisierung, der Beeinträchtigung oder Geborgenheitsdefizite können unser seelisches Dasein so sehr erschüttern, dass Kränkungsprozesse und krankmachendes Geschehen die Folge sind. Was aber heißt dies für die Wirklichkeit der Seele? Diesem Fragenkomplex soll im Folgenden nachgegangen werden unter der Perspektive einer Dreiteilung, nämlich

- der Depressivität als Ausdruck einer neurobiologischen Störung, wie dies von Karl Jaspers klar gesehen wurde als eine Möglichkeit des Scheiterns des Zuganges zu seelischer Wirklichkeit. Es handelt sich hier um eine Art neurobiologisch bedingter seelischer Krankheit mit der Symptomatik: Depression.
- die Depressivität als „Neurose“. Hier geht es um eine lebensgeschichtlich schicksalhaft durch Psychodynamik entstehende Form der seelischen Erkrankung, und diese ist nun eben nicht primär neurobiologisch bedingt, hinterlässt aber, wie neuere Forschungsergebnisse zeigen, im Gehirn durchaus ihre funktionellen Spuren. Vom Standpunkt des Aristoteles aus und seiner schönen Vorlesung in Athen „Peri Psyches: über die Seele“ könnte man diese Form der Depressivität als eine Störung der Vitalität kennzeichnen, denn für Aristoteles bedeutet Psyche Lebendigkeit. Und in der Tat werden durch schicksalhaft psychodynamische Prozesse sehr starke Einbußen der Lebendigkeit wirksam.
- Die dritte Domäne der Depressivität, über die ich hier sprechen möchte, hat einen mehr metaphysischen Charakter. Es geht um die Frage nach der Sinnstellung, nach der Sinngebung: es ist eine Form existentieller Depressivität im Sinne von Kierkegaard. Diese ist für unseren heutigen Beitrag zum Festival der Philosophie deshalb so wichtig, weil sie in nuce zugleich eine Antwort enthält auf die Frage nach der Wirklichkeit der Seele.

Kommen wir nun zur Darstellung der drei verschiedenen Formen von Depressivität im Hinblick auf das Seelenproblem, so ist zuerst zu fragen: was verstehen wir überhaupt unter Depression? Das Wort „Depression“ stammt ab von dem lateinischen Begriff „*deprimere*“, niederdrücken: niedergedrückt wird: die Stimmung, die

Emotionalität, der Antrieb, die Freude, das Selbstbewusstsein, das Welt- und Wirklichkeitsverhältnis, die Vitalität, die Freude am Dasein, die Fähigkeit, zupacken zu können, Energie zu haben, et- was in Angriff zu nehmen und etwas zu leisten.

2. Zum Wesen der Depressivität

Motto: Medwedenko: „Warum gehen sie eigentlich immer in Schwarz?“

Mascha: „Aus Trauer um mein Leben: weil ich unglücklich bin.“

A. Tchechov: Die Möwe (Berlin 1996)

Inwieweit beruht Depressivität auf einer besonderen psychischen „Haltung“? Inwieweit ist sie eine kulturhistorisch bedingte melancholische „Lebensform“ im Sinne Wittgensteins? Um es gleich vorweg zu sagen: Depression im eigentlichen Sinne ist eine schwere Erkrankung, die nicht primär mit rein kulturellen Begriffen belegt werden kann. Auf der anderen Seite gibt es aber kulturhistorische Strömungen, die – wie wir es in der von Tchechov beschriebenen russischen Schwermut feststellen können – sich in einzelnen Lebensschicksalen massiv auswirken können und die prägend für eine Lebensform werden können, eine Lebensform der Melancholie, die der Berliner Philosoph Michael Theunissen in *„Vorentwürfe von Moderne: antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters“* beschrieben hat und für die der Satz von Sören Kierkegaard in *„Entweder-Oder“* prägend geworden ist – und zwar im Hinblick auf seinen melancholischen Gewalt-Protagonisten Nero – „Aber der Geist bricht nicht durch“ – gewissermaßen ein Mangel an geistig-seelischer Erhellung.

Depression als ein psychiatrisches Syndrom ist durch eine Fülle von Symptomen gekennzeichnet, die sowohl normalpsychologisch verstehbar sind, als auch in Zuständen der Angst, der Verzweiflung, der psychotischen Dekompensation, in Lebenskrisen und auch in Reifungskrisen eine zentrale Rolle spielen. Insofern ist Depression einerseits Krankheit, andererseits Schicksal und Herausforderung.

Aus der Sicht der Psychiatrie hat jede psychische Krankheit auch eine evolutionäre Wurzel. Die Entwicklung des Menschen zu

dem, was er heute ist, ist sehr stark durch biologisch-soziale Prozesse von Selektion und Mutation geprägt. Evolutionär gesehen erscheinen alle psychiatrischen Krankheiten als Steigerungsformen von in der Evolution sich als sinnvoll herausgebildet habenden psychischen Eigenschaften. So kann man beispielsweise Zwangsneurosen als Übersteigerungsformen von Pflichtgefühl, Angstneurosen als Übersteigerungsformen von Furcht, Manie als Übersteigerungsformen von Übermut und Depressionen als Übersteigerungsformen von Trauer, dem Bedürfnis nach Rückzug und Sinnsuche, nach Bewältigungsmöglichkeiten und dem Durchlaufen von Krisen verstehen. Von dem Heidelberger Psychodynamik-Forscher Hubertus Tellenbach stammt das Konzept des „*Typus melancholicus*“, das idealtypologisch einen charakteristischen Grundzug der Menschen beschreibt, die die Tendenz haben, unter Stressbedingungen depressiv zu werden. Dieser charakteristische Wesenszug erscheint uns ein bisschen sehr „deutsch“ und ist geprägt durch „Ordnlichkeit, Gewissenhaftigkeit, Gründlichkeit, Anlehnungsbedürfnis, Häuslichkeit und Treue, Verantwortungsbewusstsein, Voraussagbarkeit von Verhalten“. Wenn das so ist, dann stellt sich auch die Frage nach dem „Sinn von Depression“. Es geht dabei um solche Dimensionen wie Rückzug im Sinne einer „Auszeit“, um das Bedürfnis nach innerer Vertiefung, nach vermehrter Reflexion und letztlich der Sinnsuche. Die biologische Grundlagenforschung der Depression hat gezeigt, dass es durchaus auch Tiermodelle gibt, die zeigen, wie – gerade auch beim Tier – Depressivität zustande kommen kann. Es handelt sich hierbei um so etwas wie „gelernte Hilflosigkeit“: es gibt keinen Ausweg, so wie Ingmar Bergman dies in seinem großartigen Film der 80er Jahre in München „Aus dem Leben der Marionetten“ beschrieben hat mit dem Satz „Alle Wege sind verschlossen“. Und dabei zeigt sich, dass durch diese Tiermodelle etwas dargestellt wird, was beim Menschen durch das Phänomen der „*Vulnerabilität*“ gekennzeichnet wird, nämlich eine „Überempfindlichkeit zur Depression“, erzeugt durch genetische Dispositionen und psychische Prägungen im Sinne von Geborgenheitsdefiziten und in diesem Sinne von „Schicksal“.

3. Depressionen als „Verarbeitungsstörung“: Depression als „Neurose“

Eine der bedeutendsten Entdeckungen des 20. Jahrhunderts in psychologischer Hinsicht ist sicherlich das Konzept von Sigmund Freud, dass seelische Krankheiten mit einem „inneren Dialog“ zwischen dem unbewussten geistig-seelischen Leben in uns und dem Wachbewusstsein zu tun haben. Vieles von dem, was Menschen durchmachen müssen, wird, weil es „kränkend“ ist, weil es krankmachend ist, weil es demütigend ist, weil es seelische „Pein“ hervorruft und in diesem Sinne „peinlich“ ist, verdrängt, abgespalten, verleugnet. Diese sog. Freudschen Mechanismen spielen für die Psychodynamik der Depression eine ausschlaggebende Rolle. Was der neurotisch-depressive Mensch erlebt, ist eine Art innerer Hilfeschrei, im Sinne von Balint ein „Vorzeigesymptom“ von ungelösten inneren Problemen, die mit der Bewältigung von Schicksal, Trauma und sicherlich sehr stark auch mit eigenen Fehlern zu tun haben, die man im Laufe seines Lebens gemacht hat. So ist beispielsweise der Roman von Tolstoi „Die Auferstehung“ eine Darstellung, wie ein adliger Gutsbesitzer eine schwere Schuld, die er als junger Offizier auf sich geladen hat, verarbeitet – und zwar in diesem Fall nicht im Sinne einer depressiven Neurose sondern indem er eine geistig-seelische Wandlung und in diesem Sinne eine „Auferstehung“ durchmacht. Neurotische Depressionen haben insofern „mit dem ganzen Menschen“ zu tun und lassen sich nicht auf eine Art Seelenmechanik oder Verdrängungsphysik reduzieren. Letztlich geht es bei diesen Prozessen des Umgangs mit Kränkungen und inneren Beschädigungen um Vorgänge der Bewältigung, der Befreiung, der bewältigenden Erinnerung und in diesem Sinne sicherlich auch um Sühne und Neubeginn. Was bei der Therapie dieser Art von Vorgängen ausschlaggebend ist, das ist der Einbezug von all dem, was durch Verleugnung, Verdrängung und Abspaltung bisher dem Bewusstsein entgangen war und was nun durch integrative Prozesse der freien Assoziation, der Traumarbeit und der Imagination gewissermaßen zurückgeholt, integriert und bewältigt wird. In der konkreten Arbeit mit neurotisch depressiven Patienten zeigt sich, welche große Bedeutung gerade auch von Philosophie, Kunst und immer wieder auch der Theologie ausgeht. Beispielsweise ist hier auch die Logotherapie nach Viktor Frankl zu nennen. Frankl als ein überlebendes Op-

fer des Holocaust hat an seinem eigenen Schicksal erkannt, dass es Beschädigungen unserer Seele gibt, die sich nicht durch Psychologie allein angemessen thematisieren lassen, sondern dass hier Kunst und Philosophie eine entscheidende Folie bilden, mit deren Hilfe die wirksamen Thematisierungen überhaupt erst ans Licht gebracht werden können.

4. Der Begriff Verzweiflung

Es gibt einen Begriff, der in der Philosophie eines der bedeutendsten Philosophen der Gegenwart, des Berliner Philosophieprofessors an der FU, Michael Theunissen, eine zentrale Rolle spielt, das ist derjenige der „Verzweiflungsanalyse“;¹ dieses Wort muss man sich auf der Zunge zergehen lassen: „Verzweiflungsanalyse“. Man könnte vermuten, es handele sich um eine Art psychoanalytische Aufschlüsselung von Verzweiflung im Sinne einer Theorie depressiver Affekte. Dem ist aber nicht so. Hier geht es um Philosophie; eine Philosophie allerdings, die in Form und Inhalt mit dem Werk Sören Kierkegaards „Die Krankheit zum Tode“ im Jahre 1849 als Novum entsteht, weil sie radikal ernst macht mit einer Theorie der Subjektivität: dabei kann es um eine Philosophie von Systembauern wie Hegel und Fichte oder des großen Transzendentalanalytikers Kant nicht gehen, denn diese waren am Verständnis subjektiver Zuständlichkeit und Befindlichkeiten wie Angst und Verzweiflung nur am Rande interessiert. Erst die philosophische Psychologie oder psychologische Philosophie – wenn man so will eine „Philosophie der Psyche“ –, wie sie erstmals durch Kierkegaard entwickelt wurde, eröffnet einen geistigen Raum, um solche Themen wie „Ernst“, „Angst“, Verzweiflung“, „Melancholie“ und in diesem Sinne „Krankheit zum Tode“ zu bewegen.

1 So heißt es in seinem Buch „Der Begriff Verzweiflung“ (1993: 14): „Die Rekonstruktion zielt vor allem darauf ab, Kierkegaards verdeckte Intentionen freizulegen und durch eine vorsichtige Korrektur seiner Begrifflichkeit eine rationale Auseinandersetzung mit seiner Verzweiflungsanalyse zu erleichtern.“

4.1 Krankheit zum Tode

In der Medizin kennen wir Krankheiten, die in charakteristischer Weise zum Tode führen: bestimmte Arten von Krebs, von Schock, von Sepsis führen in einem gesetzmäßigen Ablauf zum Tode; so einen Patienten nennt man „todkrank“.

Nun, das Beispiel, an dem Kierkegaard die „Krankheit zum Tode“ erläutert, ist die Errettung von Lazarus durch Jesus im Neuen Testament. Hier werden die beiden Begriffe von „Leben“ und „Tod“, einmal im medizinisch-empirischen Sinne (Immanenz) und im religiös-metaphysischen Sinne („Seelenmodell“) miteinander in Beziehung gesetzt und dialektisch gegeneinander ausgespielt.

Was im medizinischen Modell Endgültigkeit des Todes bedeutet, bedeutet im religiös-metaphysischen Modell „Leben“, „Tor zum Leben“, „ewiges Leben“. Man könnte auch sagen: Weg der „wirklichen“ Seele, oder mit Prof. Mensching: Weg der Wirklichkeit der Seele.

„Krankheit zum Tode“ bedeutet eine philosophische Konzeption über die Verfallenheit des Lebens an die Sinnlosigkeit, die Sinnentleerung, den Mangel an Möglichkeit der Transzendierung. Verzweiflung bedeutet, sich der „Krankheit zum Tode“ als Realität stellen, sich in einer Situation der Unerrettbarkeit wissen. Die Dynamik der Verzweiflungsstufen ist eine Weise, sich dem Absolutheitsanspruch der „Krankheit zum Tode“ zu entziehen.

Von Kierkegaards z.T. essayistisch geschriebenen Texten ging eine enorme Strahlkraft und geistige Tiefen- sowie Breitenwirkung aus. Für ein Verständnis der Kierkegaardschen Verzweiflungsanalyse wesentlich ist, dass dieser eine Stufung, eine Abfolge von Stadien im Sinne einer dynamischen Entwicklung von Personen zugrunde legt. Das Stufenschema der in „Krankheit zum Tode“ dargestellten Verzweiflungsdynamik muss vor dem Hintergrund der ethischen Forderungen gesehen werden, die Kierkegaard in seinem Frühwerk „Entweder-Oder“ dargestellt hat.

Beim frühen Kierkegaard kommt es darauf an, den Menschen aus dem verzweifelten Gefangensein in der „ästhetischen Wahl“ zu befreien und ihn zur „ethischen Wahl“, d.h. „Selbstwahl“ zu führen, d.h. der Wahl eines eigenen Selbst. Das Steckenbleiben im Ästhetischen ist für den frühen Kierkegaard charakterisiert durch den Satz: „Der Geist bricht nicht durch.“ Diesen Übergang vom

Gefangensein im Ästhetizismus hin zur „Selbstwahl“ in der freien Autonomie des Subjekts muss man berücksichtigen, wenn man das Stufen-Schema in „Krankheit zum Tode“ und damit von Depression verstehen will. In diesem ist eine differenzierte Dynamik der Reifungsstadien in der Ausgestaltung der Persönlichkeit dargestellt. Ausgangspunkt ist die „uneigentliche Verzweiflung“, der Zustand des Menschen, in dem die Verzweiflung gewissermaßen noch „latent“ bleibt, in der das Subjekt nicht in ein reflektiertes Selbstverhältnis eingetreten ist, innerhalb dessen die Verzweiflungsanalyse sich manifestieren kann und damit die Verzweiflung virulent wird. Uneigentlich verzweifelt sein heißt Signale der Melancholie empfangen, ohne sich ihrer bewusst zu werden. Das nächste darüber hinausgehende Stadium in dieser Entwicklung ist der Zustand des „verzweifelt-nicht-man-selbst-sein-Wollens“. Dieses „verzweifelt-nicht-man-selbst-sein-Wollen“ geht bei Kierkegaard einher mit einer Form „ohnmächtiger Selbstverzehrung, die nicht vermag, was sie selbst will“. Das bedeutet, „Krankheit zum Tode“ heißt bei Kierkegaard, nicht in der Lage zu sein, sich selbst loszuwerden, nicht in der Lage zu sein, den Zustand unerträglichen Selbstseins aufzulösen. In diesem Sinne ist die Qual der Verzweiflung des „nicht-man-selbst-sein-Wollens“ ein Zustand, in dem gewissermaßen der Tod seine erlösende Wirkung verloren hat, in dem der „Tod getötet“ ist. So heißt es bei Kierkegaard: „denn gerade darüber ... verzweifelt er: dass er sich nicht selbst verzehren kann, nicht sich selbst loswerden kann, nicht zu Nichts werden kann. Dies ist die potenzierte Formel für die Verzweiflung, das Steigen des Fiebers in dieser Krankheit des Selbst.“²

Die dritte, höchste Form der Verzweiflung ist für Kierkegaard das „verzweifelt-man-selbst-sein-Wollen“. Was ist hierunter zu verstehen? Die Grundlage dieses Zustandes ist bereits, wie Kierkegaard sagt, eine „Steigerung im Bewusstsein vom Selbst, mithin größeres Bewusstsein davon, was Verzweiflung ist, und davon, dass der Zustand, in dem man ist, Verzweiflung ist. Hier ist die Verzweiflung ihrer sich bewusst als eines Tuns, sie kommt nicht von außen her als ein Leiden unter dem Druck der Äußerlichkeit, sie kommt unmittelbar aus dem Selbst ... [Auslassung HE]. Um verzweifelt man selbst sein zu wollen, muss Bewusstsein da sein

2 Kierkegaard 1995: 18 f.

von einem unendlichen Selbst.“³ Wie ist dies zu verstehen? In der höchsten Form der Verzweiflung ist das Bewusstsein quasi aus sich selbst herausgetreten und hat ein Konzept unendlicher Identität, in diesem Sinne ein Konzept des Absoluten entwickelt. Von diesem Standpunkt aus geht es nicht mehr um Identitätsverlust als einer utopischen Lösung des Zustandes der Verzweiflung sondern es geht um Identitätsgewinn, um Herstellung von Kohärenz im Hinblick auf universelles Sein, auf unendliche Identität. Verzweiflung ist in diesem Sinne bereits vom Subjekt durchschaut als positive Möglichkeit der Bewältigung existentieller Probleme der Verfasstheit von Subjektivität.

In der von Theunissen gegebenen Deutung lässt sich die Problematik der Überwindung der Krankheit zum Tode, die Verzweiflung ist, folgendermaßen verstehen: Krankheit zum Tode bedeutet, leben im „qualvollen Widerspruch“ des ewigen Sterbens, d.h. zu sterben und doch nicht zu sterben, und damit „den Tod zu töten“⁴. S. Kierkegaard schreibt dazu an entscheidender Stelle: „Christlich verstanden ... [Auslassung HE] ist der Tod selbst ein Durchgang zum Leben. Insofern ist, christlich, keine irdische, leibliche Krankheit zum Tode. Denn der Tod freilich ist das Letzte der Krankheit, aber der Tod ist nicht das Letzte.“⁵

Der Durchgang zum wirklichen Leben: wie können wir ihn verstehen? Theunissen, in seinem Werk „Negative Theologie der Zeit“ spricht hier von der Verheißung: „Die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes 65,17) hätte gar nichts Verheißendes, spräche sie nicht die Angst an, daß der Wechsel von Tag und Nacht, von Sommer und Winter sich ins Unendliche fortwälzen könnte.“⁶ Und weiter Theunissen: „Geschichte droht zum Verhängnis zu werden. Sie tendiert tatsächlich auf einen Zustand hin, dessen mythischer Ausdruck die Vorstellung von einer unendlichen Wiederholung des Gleichen wäre.“⁷ Man könnte es auch so formulieren: Der im Vertrauen auf die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde geleistete Sprung aus und in Angst als Freiheit befreit das Subjekt aus der Verzweiflung, aus

3 Kierkegaard, a.a.O., 66 (Wortlaut leicht geändert).

4 Kierkegaard, a.a.O., 18.

5 Kierkegaard, a.a.O., 17 (Wortlauf leicht geändert).

6 Theunissen 1991: 369.

7 Theunissen, a.a.O., 370.

der Krankheit zum Tode, und bedeutet (den) Durchgang zu wirklichem Leben.

5. Zwischenergebnis

Ein Zwischenergebnis der Frage nach existentieller Depressivität, nach der Frage nach Sinnggebung beinhaltet: in der „Krankheit zum Tode“ in der metaphysischen Melancholie fehlt das geistige Band, es fehlt dasjenige, was den Menschen geistig-seelisch zusammenhält: es fehlt die Beseelung. Insofern könnte man formulieren: die Realität der Seele ist die Realität der Sinnggebung und diese Realität gibt es nun wirklich, sie ist keine Metapher sondern vielmehr die Basis menschlichen Daseins. Insofern ist die Seele Wirklichkeit! Und denjenigen, denen dies wenig „modern“ erscheint, sei gesagt: der Konstruktivist Heinz von Förster hat einmal so schön formuliert: „Wirklich ist was wirkt!“

6. Abschließende Betrachtungen

Ich komme nun zum Schluss: Die Frage, in welcher Weise unser Dasein „beseelt“ ist, stellt sicherlich eine der größten Herausforderungen der Gegenwart dar. Denn wir leben in einer Gesellschaft, die beginnt, den Funktionalismus dahingehend zu interpretieren und auszuleben, dass Seelenlosigkeit und Mitleidlosigkeit nicht nur zur Tagesordnung werden, sondern auch gerechtfertigt erscheinen; denn Funktionalismus legitimiert scheinbar jede Form der Optimierung und dies wiederum setzt ethischen Normen und Reflexionen sehr enge Grenzen. Der Frage, wie man Neurobiologie und Beseelung zusammenbringen kann, bin ich in den letzten Monaten bei der Vorbereitung auf dieses Festival eingehend nachgegangen und habe hierzu einen Aufsatz geschrieben mit dem Titel „Neurobiologie und Seele: ist unser Dasein beseelt?“ Diesen Text vorzutragen, dazu fehlt uns nun die Zeit, aber die Quintessenz möchte ich Ihnen doch mitteilen. Sie lautet: Das Ausmaß unserer Beseelung hat mit unserer Empathiefähigkeit zu tun, mit dem, was Karl Jaspers das „einfühlende Verstehen“ genannt hat. Letztlich mit dem sich Anstemmen gegen Mitleidlosigkeit. Und dies wiederum hat durchaus auch mit neurobiologi-

schen Hintergründen zu tun. Menschen mit schweren Formen von Depressivität sind oft nicht in der Lage, empathisch zu reagieren, wie drei Forschergruppen in Japan, Kanada und USA kürzlich herausfanden. Insofern gehören meine abschließenden Ausführungen wiederum in die Domäne der Depressionsforschung.

Wenn ich mich frage, was hat Mitleid und Neurobiologie mit der Seele zu tun, so lässt sich interessanterweise eine sehr spannende Beziehung zur Kognitionstheorie herstellen: auf der einen Seite ist es so, dass Martin Buber fundamental gezeigt hat (in „*Ich und Du*“), dass unser Ich sich am Wir bildet, dass das Ich aus der seelischen Begegnung erwächst; dies mit seinem Kernsatz: „Der Mensch wird am Du zum Ich. ... Im Anfang ist die Beziehung.“⁸ Diese Wirhaftigkeit des Ich, diese auf der dyadischen Beziehung beruhende Ich-Identität wird heute in der Gegenwartsneurobiologie dahingehend verstanden, dass wir von einer „theory of mind“ sprechen; d.h. von der Fähigkeit, gewissermaßen in das Selbst des anderen Menschen hineinzuschauen, uns in den anderen Menschen hineinzusetzen und in diesem Sinne auch die Fähigkeit zu entwickeln, „empathisch“ zu sein, d.h. mitzufühlen und auch mitzuleiden. Karl Jaspers sprach in diesem Sinne von „einfühelndem Verstehen“ – dies im Gegensatz zum „kausalen Erklären“. Nun ist es aber so, dass wir hier die Frage stellen müssen: wieso ist das überhaupt möglich? Wieso können wir Empathie erleben, leisten, vollziehen? Hier gibt es nun zwei aufregende Modelle, die uns helfen zu verstehen, was es heißt, der andere zu sein. Das eine Modell stammt von dem Anthropologen René Girard und ist in seinem Werk „*Das Heilige und die Gewalt*“ dargestellt. Es ist ein Modell der Mimesis, der mimetischen Koppelung zwischen Wünschen und Zielen der Anderen.

Das andere Modell stammt von dem Neurobiologen Rizzolatti mit der Entdeckung der „Spiegelneuronen“. Es ist ein Modell der neuronalen Koppelung zwischen Vorbild und Nachahmern.

Was bedeutet das für unsere Frage nach Neurobiologie und Seele? Stellen wir uns einmal vor, wir wären in der Lage, mitvollziehen zu müssen, wie ein enger Freund schwer erkrankt und operiert werden muss. Wir vergleichen diese Situation mit dem Verhältnis zu einem uns lieb gewordenen Hund, der krank geworden ist und operiert werden muss, zu dem wir eine enge Be-

8 Buber 1995: 18 und 27 f.

ziehung aufgenommen haben und schließlich mit der Beziehung zu einem Insekt, dem ein Bein abgerissen wurde und das daran vielleicht zugrunde geht. Wir haben hier also Stufen von Empathie vor uns, das einfühlende Verstehen wird immer geringer, je weiter wir uns von uns selbst entfernen. Stellen wir uns vor, als vierte Stufe, es gehe um einen Computer, der abstürzt und repariert werden muss. Eine solche Maschine würde kaum eine Empathie in uns auslösen, offensichtlich noch weniger als das Insekt. Offenbar hat das damit zu tun, dass unsere Anwendung der Fähigkeit zur „theory of mind“ damit zu tun hat, dass wir uns nicht als Maschinen erleben. Wir erleben uns als beseelte Ichlichkeiten, wir erleben uns als „Personen“, die sich in anderen Personen wiederfinden, die sie ebenfalls für beseelt halten. Beseelung ist also etwas, was nicht nur bedeutet, Lebendigkeit im aristotelischen Sinne auszusagen, sondern Beseeltheit sagt aus, dass in uns etwas vorhanden ist, das nicht auf irgendwelche Mechanismen reduziert werden kann. Prof. Nida-Rümelin hat in diesem Band ein analoges Beispiel bei Peter Strawson dargestellt, indem er zeigte, dass Menschen vereinsamen, wenn sie anderen Menschen keine seelische Realität und keine Freiheit zuschreiben. Dieses unser Selbstverhältnis wird allerdings neurobiologisch realisiert und getragen durch die eben skizzierten Mechanismen der Neurobiologie, d.h. durch Mechanismen der Fähigkeit, im Sinne von Girard die Intentionen anderer in uns mitzuvollziehen und im Sinne von Rizzolatti spiegelbildlich zum mentalen Geschehen im anderen ein analoges mentales Erleben zu generieren. Aber die Wirklichkeit der Seele lässt sich nicht auf die mimetischen und die neurobiologischen Elementarprozesse der Empathiebildung reduzieren.

Abschließend lässt sich sagen: die Situation des Ich-selbst-Seins von Menschen in der – wie Franz Kafka sagt – Mensch- und Tier-Gemeinschaft ist eine solche, die wir nicht als pure Materie, nicht als reinen Ausfluss von Neuronen erleben, sondern als unser Intimstes, als unsere individuelle Welt der Seele. Und dieses unser Intimstes lässt sich eben nicht, wie sowohl an Kierkegaards Werk „Krankheit zum Tode“ gezeigt, als auch anhand des Phänomens der Empathiefähigkeit als sinngebende Gestalt reduzieren. Insofern ist die Seele keine Metapher sondern Wirklichkeit.

Literatur

- Buber, Martin 1995: Ich und Du (1923), Reclam, Stuttgart.
- Kierkegaard, Sören 1995: Die Krankheit zum Tode (1849), übers. und hg. von Liselotte Richter, 2. Aufl. Hamburg.
- Theunissen, Michael 1991: Negative Theologie der Zeit, Suhrkamp, Frankfurt a.M..
- Theunissen, Michael 1993: Der Begriff Verzweiflung, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Theunissen, Michael 1996: Vorentwürfe von Moderne: antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters, de Gruyter, Berlin.

Die Seele der Stadt

ALBRECHT GÖSCHEL

Dass die meisten zumindest der deutschen und europäischen Städte trotz eines internationalen Stils gerasteter Bürobauten, trotz erheblicher Nivellierungen durch einen auf Widererkennbarkeit bedachten Einzelhandel und durch beschleunigungsbesessene Verkehrsplaner noch immer spezifische Charaktere, lokale Identitäten aufweisen, dass in den Städten ein je unterschiedlicher, durch tiefe Traditionen geprägter Geist zu spüren ist, das scheint auch gegenwärtig noch wahr zu sein, selbst dann, wenn manche Räume der „Zwischenstadt“ absolut beliebig und austauschbar wirken mögen. Als das Besondere der europäischen im Unterschied zur nordamerikanischen oder asiatischen Stadt wird ja immer wieder behauptet, dass in ihr Tradition und Geschichte, aus denen Charakter und Persönlichkeit einer Stadt erwachsen, sichtbar bleiben und vermutlich sogar alltagsweltliche Bedeutung haben, also nicht komplett einer Musealisierung anheim gefallen sind.

Aber selbst wenn man diese sich immer erneuernde und dennoch über Jahrzehnte und Jahrhunderte stabile Individualität der europäischen Städte anerkennt und versteht, fällt es doch einigermaßen schwer, Städten als materiellen Konstrukten eine Seele zuzusprechen, wie sie belebten Wesen, vorrangig also Menschen zukommen soll.¹ Zwar kann man mit einiger poetischer Großzü-

1 „Manifestation von so etwas wie Seele ist das seiner selbst bewusste Bewusstsein. Dieses Bewusstsein ist durch eine ontologische Kluft geschieden von der Welt seiner im Raum sich erstreckenden Gegenstände, also der materiellen Körper“ (Spaemann 2009), es sei

gigkeit von manchen Städten als Persönlichkeiten sprechen, ihnen also Eigenschaften zuschreiben, wie sie eigentlich nur Personen zustehen, Florenz also z.B. als männlich, Siena als weiblich und Venedig als Königin, wenn auch in leicht morbider Pracht, Rom als Materialisierung von Macht ohne Spiritualität empfinden, und wird dabei auch etwas Zutreffendes über jede dieser Städte gesagt haben, aber dennoch handelt es sich bei solchen Charakterisierungen um kaum etwas anderes, als um gleichermaßen metaphorische wie synthetisierende Umschreibungen hervorstechender Merkmale oder Symbolisierungen prägender historischer Bedingungen in Bauten, Platzanlagen etc. Regionale Landschaften, Ökonomien, politische oder intellektuelle Traditionen können sich in Städten ausdrücken, Stadtgestalt und sogar Verhalten und Mentalitäten von Bewohnern prägen, von einer Seele der Stadt kann aber immer nur metaphorisch, in einer gewissen Übertragung menschlicher Bedingungen oder Persönlichkeitsmerkmale auf Städte, niemals in einer Weise gesprochen werden, als handle es sich um ein objektives und objekthaftes Faktum.

In diesem metaphorischen Sinne allerdings, nicht als Beschreibung einer Sache, lässt sich auch die Verwendung des Begriffs der Seele für Städte verstehen, selbst wenn man die Bestimmung des lebenden Individuums als Leib-Geist-Seele-Einheit (Plessner 2001/1924) nicht bruchlos auf materielle Konstrukte wie eine Stadt übertragen will.² Bei allen Schwankungen und Wandlungen, die der Begriff der Seele durchlaufen hat, scheint er doch meist, wenn auch in eher normativer Weise und weniger als Tatsachenbehauptung,³ eine Ganzheit, eine Unteilbarkeit und Einmaligkeit des beseelten „Individuums“ andeuten zu wollen, eine Art tiefen

denn, man erklärt ein Bier zur Seele der Stadt: „Die Seele der Stadt. Tucher. Braukunst seit 1672“, so ein Werbeplakat auf dem Nürnberger Hauptbahnhof, gesehen am 30. Juli 2008 während der Arbeit an diesem Artikel aus dem ICE von Berlin nach München.

- 2 Selbst in der Psychologie als der Wissenschaft von der Seele lässt neuere Forschung „nicht nur den Begriff der Seele zurücktreten, sie bezeichnet ihn darüber hinaus als entbehrlich.“ (Hinterhuber 2001: 3).
- 3 „Die Loslösung der Psychologie von der Philosophie in der Mitte des 19. Jahrhunderts führte zur endgültigen Aufgabe des substanzhaft gedachten Seelenbegriffs.“ (Hinterhuber 2001: 3).

Lebensquells, einen „Quellgrund des Lebens“, wie Helmuth Plessner (2001/1924) sagt, aus dem sich das Leben des je besonderen Individuums vor seiner Gestaltgewinnung als Charakter, als Träger einer Rolle oder sozialen Position speist, aber auch als „Resonanzboden“, über den das je einzelne Individuum in Zusammenklang, in Harmonie mit Anderen, mit der Welt tritt. Selbst wenn man religiösen Vorstellungen über die Unsterblichkeit der Seele nicht folgen mag, sie also an die Materie des Leibes gebunden begreift, bezeichnet demnach der Begriff der Seele metaphorisch das Ganze, Geschlossene und Einmalige aber auch Weltoffene des lebenden Individuums, seine „Kontinuität, Konstanz und Identität“,⁴ die zwar dessen spezifische Ausformungen trägt, sie sogar möglich macht, in der Seele aber nicht unbedingt aufgeht, nicht mit ihr gleichgesetzt werden kann und wohl auch vom Begriff der Psyche, wie er die analytische und therapeutische Psychologie als Wissenschaft beschäftigt, zu unterscheiden wäre.⁵

-
- 4 „Die im Begriff der Seele enthaltenen Aspekte der Kontinuität, Konstanz und Identität in den psychischen Abläufen werden auf die Begriffe „Person“, und „Persönlichkeit“, auf das „Ich“ oder das „Selbst“ übertragen, die die Aspekte des Körperlichen und der Umwelt miteinbeziehen“ (Hinterhuber 2001: 3).
- 5 In zahlreichen Fällen werden allerdings für die Stadt Begriffe verwendet, mit denen sonst nur Individuen, Persönlichkeiten erfasst und deren Lebendigkeit, Natur und „Seele“ umschrieben werden, so z.B. wenn von der Stadt in alltäglichem Sprachgebrauch als „Organismus“ die Rede ist, eine immer eher irreführende Redewendung. Besonders deutlich werden diese Übertragungen von Bildern des Lebendigen auf die Stadt, wenn von der „Integration der Stadt“ im Sinne einer Stadt mit ausgeprägtem sozialen Frieden gesprochen wird. Dann scheint sich die Parallele zum Seelenbegriff aufzudrängen: „Die Natur lebendiger Dinge aber heißt Seele. Was lebendige Dinge von nicht lebendigen unterscheidet, ist, dass ihre Existenz nicht einfaches Vorhandensein ist sondern eine Leistung, ein aktiver Selbstvollzug. Lebewesen sind darauf aus, zu sein, was sie sind. Ihr Sein ist beständiger Widerstand gegen das Nichtsein. Ihre Einheit ist ein ununterbrochener Prozess der Integration“ (Spaemann 2009). Das ließe sich fast vollständig auch von der „Stadt“ sagen, meint mit einigem Gehalt aber dann nur die Stadtgesellschaft, nicht deren materielle, historische städtebauliche Manifestation. Aber auch die Annahme einer Seele für die Stadtgesellschaft im Sinne einer „Kollek-

Aus diesem metaphorischen Verständnis des Seelenbegriffs jedoch nun wird der Versuch, ihn auf die Stadt anzuwenden, wird die Frage nach der Seele der Stadt als Wunsch, als Sehnsucht, vielleicht gar als Utopie der guten Stadt unter modernitätstypischen Bedrohungen und Defiziten unmittelbar einleuchtend.⁶ So wie sich Georg Simmel (1995/1903) nicht scheute, seine bahnbrechenden Einsichten über „die Großstädte und das Geistesleben“ mit Reflexionen über die Seele – nicht die der Großstadt natürlich, sondern des Großstädtlers – zu eröffnen, so scheinen auch die gegenwärtigen Bemühungen um die „Seele der Stadt“ eher die Seele der Städter als die der Stadt zu betreffen, in denen sich aber die Verfasstheiten und Bedingungen der städtischen Umwelten des Stadtbewohners spiegeln.

Bezeichnet der Begriff der Seele – metaphorisch – Unwandelbarkeit und Dauer, Ganzheitlichkeit und Kohärenz und schließlich Weltoffenheit, so scheint es, dass sowohl das Leben des Städters als auch seine städtische Umwelt von genau den gegensätzlichen Tendenzen bestimmt sind: ständiger, sich beschleunigender Wandel und Flexibilität, Fragmentierung des Lebens und der Stadt, Vereinzelung und Isolation des Städters, Unlesbarkeit, Undurchdringlichkeit und instrumentelle Eindimensionalität der städtischen Umwelt. Zwar deutet sich in einer neuen Zuwendung zum Begriff der Seele und seiner Verbindung mit der Stadt auch Bedenkliches an, so als könne der moderne Städter seine eigene Blasiertheit nicht mehr ertragen, oder als verlange er doch mehr von seiner Stadt als elektrisches Licht, asphaltierte Straßen und

tivseele“ bleibt doch ein fragwürdiges Konstrukt, dessen Problematik in der Kritik einer „kollektiven Identität“ als einer regressiven Vereinheitlichungs- und Abgrenzungsvorstellung, also letzten Endes als Modell reaktionärer Herrschaft u. a. von Lutz Niethammer (2000) herausgearbeitet worden ist.

- 6 Nach Kant zählt die Idee der Seele, der nichts objektiv Existierendes entspricht, zu den „regulativen Prinzipien“: „Die Idee der Seele ist die Idee einer unbedingten, allen unseren Vorstellungen zugrunde liegenden Einheit des denkenden Subjektes. Die Ideen sind nur Sollvorschriften“ (Hinterhuber 2001: 129), also normative Ideen. Die Frage nach der Seele der Stadt wäre dann die normative Vorstellung von einer solchen Einheit als Bedingung der guten Stadt, einer Stadt, die von Kontinuität, Konstanz und Identität geprägt ist, oder eben geprägt sein soll.

fließendes Wasser, nämlich Gemüt – als idyllisches Äquivalent für Seele – oder vielleicht sogar „Gemütlichkeit“, aber die modernitätstypische Umwandlung der Städte zu Anhäufungen eindimensionaler, technischer Instrumente ohne Sinn und Geist, ohne dass ein transzendierender Zweck dieser Instrumentalität erkennbar wäre, im Gegenteil die Zerstörung alles Geistvollen, Symbolischen durch eine überwältigende Reduktion der Städte auf Mittel ohne Zwecke, scheint den Städtern doch den Schauer einzujagen, der sie nun nach der Seele ihrer Stadt – und nach der Seele überhaupt – fragen lässt.⁷ In jeder Stadt lässt sich das erkennen. Als Beispiel mag hier Hannover stehen, die Stadt des „Festivals der Philosophie“, auf dem in vielen Veranstaltungen nach der Seele, also auch nach der „Seele der Stadt“ gefragt wurde. Die Innenstadt Hannovers zeichnete sich bis in die 1960er-Jahre durch eine geradezu einmalige Platzfolge aus: Der Opernplatz als gleichschenkliges Dreieck mit dem Lavesschen Opernhaus in der rechtwinkligen Spitze, der rechtwinklige Georgsplatz, diagonal, also wieder zu zwei Dreiecken von der Georgstraße durchschnitten, und der kreisförmige Aegidientorplatz als Abschluss. Damit bildeten die Grundformen der Geometrie, die reinsten Formen mathematischer Vernunft – und damit für die Aufklärung der Vernunft schlechthin – den Grundriss dieser Stadt und verwiesen auf das aufklärerische Bekenntnis dieser Stadt zur Vernunft. Die herausragenden Bauten dieser Stadt sind dementsprechend klassizistisch, nicht Barock. Moderner Verkehrsplanung jüngster Zeit ist es gelungen, die Kreisform des Aegidientorplatzes total zu zerstören, nachdem bereits der Städtebau der 1960er-Jahre eine der Dreiecksecken des Opernplatzes, ausgerechnet die „Am Kröpcke“, einer hannoverschen Institution und Treffpunkt aller Rendezvous,

7 „Jede Zeit findet ihr erlösendes Wort. Die Terminologie des achtzehnten Jahrhunderts kulminiert in dem Begriff der Vernunft, die des neunzehnten im Begriff der Entwicklung, die gegenwärtige (1928, A.G.) im Begriff des Lebens“ (Plessner 1981/1928). Unsere Gegenwart scheint vom Begriff der Identität, der dem der Seele ja nahe steht, vielleicht sogar mit ihm austauschbar ist, beherrscht zu werden und damit einen Verlust als Norm oder „regulatives Prinzip“ ausdrücken zu wollen, eine Sehnsucht nach etwas nicht mehr Selbstverständlichen, einschließlich aller „Unheimlichkeiten“ (Niethammer 2000), die mit diesem Begriff verbunden sind.

für einzelne Kaufhausblöcke aufgelöst hatte. Aus der historischen, Stein gewordenen Symbolisierung einer Hannoverschen Tradition der Vernunft und Aufklärung von Leibniz bis zur Technischen Universität ist kaum mehr geblieben als Einkaufszone und – besonders schmerzlich am „Aegi“ – Verkehrsverteiler ohne jede städtebauliche Qualität, ohne jeden symbolischen Wert, der über die Selbstdarstellung der Niedersächsischen Landesbank mit einem höchst fragwürdigen Bürogebäude hinausginge. Ob den Hannoveranern jetzt, wenn sie ein so großes Interesse an der „Seele der Stadt“ zeigen, dämmert, was sie da angerichtet haben? Nur hinter vorgehaltener Hand hört man, dass „Stadtreparatur“, man könnte vielleicht auch sagen „Stadttherapie“, das Hannoversche Planungsgebot der Stunde sei.

Es sind also drei zentrale, zwar nicht unbedingt streng empirisch messbare, aber doch wahrnehmbare Trends, die das Problem der „Stadtseele“ virulent werden, die die Städter offensichtlich um ihr „Seelenheil“ fürchten lassen, auch wenn, wie gesagt, nicht sicher ist, ob es sich um Traumatisierungen handelt, denen mit therapeutischen Mitteln beizukommen wäre:⁸ Wandel, Fragmentierung und Unlesbarkeit, Gegenbewegungen zu Kontinuität, Konstanz und Identität als „Aspekten der Seele“, und alle drei Trends können sowohl für die Stadt wie für den Städter behauptet werden. Auslöser für die Frage nach der Seele der Stadt scheint demnach die Erfahrung eines dreifachen Verlustes zu sein, der sich in der Suche nach der Seele metaphorisch verdichtet.

Dass sowohl eine wachsende Dynamik sich ständig beschleunigenden Wandels, als auch die steigenden Anforderungen an permanente, umfassende Flexibilität die Menschen und besonders

-
- 8 Anderen Hannoverschen Plätzen ist es nicht besser ergangen, auch wenn möglicher Weise ihre jetzt zerstörte symbolische Qualität geringer war; so z.B. der Königsworther Platz, Eingang oder Tor zu den Herrenhäuser Gärten, noch bis in die 1980er-Jahre in seiner Grundform als Rechteck mit halbrund ausgebildeten Schmalseiten, also als Synthese aus Rechteck und Kreis gut zu erkennen, jetzt gleichfalls nur noch Verkehrsknoten ohne Platzform. Noch in den 1950er-Jahren bestand offensichtlich eine Sensibilität für diesen Platz: Der Pavillon für Kioske und Straßenbahnhaltestelle mitten auf dem Platz wiederholte die Hohlform des Platzes als Gebäudeform, als Volumen auf dem Platz. Aber auch dieser kleine Pavillon ist jetzt natürlich abgerissen.

die Städter zu überfordern beginnt, setzt sich als Kritik am modernen Kapitalismus, der zu diesen Tendenzen zwingt, zunehmend durch (Sennett 1998). Für eine städtische Umwelt sind diese Entwicklungen besonders prekär, da die Dauerhaftigkeit des Raumes und seiner Symbole als Bedingung einer „symbolischen Ortsbezogenheit“ (Treinen 1965) aufgelöst wird. Eine zentrale psychische Leistung des Raumes, Zeit zu vergegenständlichen und damit vor dem unaufhaltsamen Verrinnen zu bewahren – zum Raum wird hier die Zeit – kann von einer Stadt im permanenten Wandel nicht mehr geleistet werden. Während also die Städter den intensivierten Wandel, dem sie selbst ausgesetzt sind, durch Suche nach Zeitlosigkeit ihrer Umwelt, durch eine neue „Klassizität“ des städtischen Raumes und seiner Zeichen und Symbole zu kompensieren suchen (Lübbe 1992), unterliegt dieser Raum selber der gleichen Dynamik und macht den Verlust an Stabilität nur um so spürbarer. Es entsteht die Forderung nach einer Ästhetik der Dauer, nach der Dauerhaftigkeit unserer Häuser und deren Einrichtungen, gegen Wegwerfästhetik, die sich auch der Architektur und des Städtebaus bemächtigt hat (Lampugnani 1998). Permanenter Wandel und die mit ihm verbundene Vernichtung der Orte entwertet das Leben, das sich an diesen Orten abspielt und macht es fundamental nichtig, als habe es nicht stattgefunden.⁹ Dem Städter, der diesen Verlusten ausgesetzt ist, mag es sehr wohl erscheinen, als habe er seine Seele verloren, da weder in seiner Person noch in seiner räumlichen, städtischen Umwelt Konstanz als einer der zentralen Aspekte von „Seele“, „Persönlichkeit“ oder „Identität“ noch gewährleistet erscheint.

Welche eminente Bedeutung gegenständlichen Objekten in der Konstitution von Konstanz und Kontinuität zukommt, zeigt sich auch an sakralen Objekten als Garant der Dauer religiöser Gemeinschaften, die durch diese Gegenstandsbindung als unveränderte zu bestehen meinen, auch wenn sich um sie alles verändert (Simmel 1995/2003). Darüber hinaus verbinden materielle Dinge, der Raum und seine Elemente, wenn sie dauern, jeden Einzelnen

9 Fast scheint so etwas wie eine soziale Amnesie zu entstehen, die ähnlich wie die psychische nicht nur Vergangenheit und Zukunft auslöscht, sondern damit auch die Gegenwart bedeutungslos macht, vgl. zum neurologischen Phänomen der Amnesie z.B. Oliver Sacks (2008: 211).

mit einer großen Zahl wahrnehmbarer oder unsichtbarer Anderer, sogar anderer Gesellschaften, die die gleichen materiellen Dinge wahrnehmen oder nutzen oder wahrgenommen und genutzt, oder uns mit diesen Dingen wahrgenommen haben. Dauerhafte Raumelemente werden sowohl zu Symbolen der Integration als auch selber zu Integrationsinstrumenten. Sie bewirken in ihrer Unwandelbarkeit Kohärenz. Der moderne, permanente und sich beschleunigende Wandel der modernen Stadt vernichtet diese Leistung, diese „Kohärenz der Seele“ als eine ihrer Bedingungen.

Die zweite große Bedrohung seiner Seele und der Seele seiner Stadt erwachsen dem Städter und der Stadt aus wachsender Flexibilisierung und der mit ihr verbundenen Mobilität, die zur biographischen Fragmentierung der Persönlichkeit und zur räumlichen Fragmentierung der Stadt führen. Die Flexibilität, die das moderne Arbeitsleben fordert, verlangt vom Einzelnen, die Fähigkeit „loszulassen“, sich nicht zu binden, keine emotionalen Bindungen an Orte, Gegenstände, Arbeitsinhalte und sogar an Personen aufzubauen. Alles Vorausgegangene in einer Biographie wird entwertet, gleichsam nicht existent, Vertiefung in einen Gegenstand, in eine Aufgabe, Empathie zu Personen und Sachen erscheint als dysfunktional, als kontraproduktiv. Das Individuum fragmentiert sich zu einer inkohärenten Zahl von Einzelstationen und Einzelaktionen (Sennett 1998).

Dieser Auflösung des kohärenten Ichs könnte mit langfristiger Ortsbindung an einen wandlungsresistenten Ort begegnet werden, aber wachsende Mobilitätsanforderungen, die mit der Flexibilisierung einhergehen, verhindern genau dies. Gerade an einen Ort, eine Stadt, eine bestimmte Wohnung darf keine Bindung aufgebaut werden. Die wäre beim beruflich bedingten Ortswechsel nur hinderlich. Jeder Ort wird zur Durchgangsstation. An keinem Ort kennt ein Anderer, sei es ein Nachbar, sei es ein Vereinsmitglied oder Arbeitskollege, die Geschichte der Anderen. Jeder muss selbst loslassen und losgelassen werden. Nichts darf „tiefer gehen“, nichts mehr als Oberfläche sein. Für die Orte der Städte, in denen der flexible Nomade des modernen Berufslebens auftaucht, gilt nur, dass sie funktionieren müssen, so wie man vom Hotel Funktionsfähigkeit verlangt, die als – anonymer – Service bezeichnet wird. Maßstäbe von Wohnqualität werden die technischen und personalen Dienstleistungen, die der moderne Städter braucht: Eben elektrisches Licht, Heizung, asphaltierte Straßen,

wie sie Karl Kraus von seiner Stadt gefordert hatte, heute ergänzt zu einem „Vollwertwohnen“, das erst durch ein Dienstleistungsangebot vom Fitness-Studio bis zur Massagepraxis vollständig und vollwertig wird. Und überall kümmert man sich um das Wohlergehen des Städters, vielleicht sogar beim Therapeuten um seine psychischen Befindlichkeiten, aber nirgends um seine Seele, um dieses Ganze und Einmalige. Wenn jeder Ort in diesem Sinne wie jedes Hotel – je nach Preiskategorie – gleich, gleich gut, gleich umfassend, gleich in den Servicequalitäten ausgestattet ist, ist das fragmentierte Wohnen des flexiblen Menschen in Vollkommenheit erreicht, sind seiner Mobilität keine Grenzen gesetzt. Aber es wären gerade die Grenzen, die nach außen das Besondere und Einmalige, nach innen das Kohärente konstituieren (Simmel 1983/1908: 483). Ort- und Grenzenlosigkeit des flexiblen Lebens, in der frühen Moderne als Emanzipation von Enge und Kontrolle, als Fortschritt gepriesen und herbeigesehnt, zeigen ihre Fortschrittsfolgen im Seelenverlust des flexiblen Städters und der auf ihn zugeschnittenen Stadt.

Es sind aber vermutlich nicht nur diese Flexibilität und Mobilität, die die Stadt als kohärente Einheit gefährden. Zum einen erleben alle – deutschen und europäischen – Städte durch Migration Vervielfältigungen der Lebensstile, die den Eindruck einer Einheit auflösen und viele Städte in der einen entstehen lassen. Zwar sei, so die klassische urbanistische Sichtweise, gerade diese Vielfalt der Lebensstile das typisch Städtische. Erst diese Vielfalt des und der Fremden würde eine Siedlung zur Stadt machen. Es könnte aber sein, dass sich der moderne Städter zurzeit von dem Anwachsen dieser Vielfalt überfordert fühlt. Auch von Simmels Fremdem (1983/1908: 509) konnte doch immer noch angenommen werden, dass er die gleichen grundsätzlichen kulturellen Normen teilen und respektieren würde, wie alle anderen Stadtbewohner auch. Das aber könnte gegenwärtig als nicht mehr so sicher gelten. Eine Fremdheit, die in keiner Weise mehr kalkulierbar ist, kann als Bedrohung erscheinen. Die sichtbare und spürbare Präsenz normativ unkalkulierbarer Lebensstile relativiert die eigenen Verhaltensregeln, lässt sie beliebig erscheinen und löst damit vermutlich fundamentale Unsicherheiten aus, ähnlich wie sie Religionsangehörige traditionell bei der Konfrontation mit anderen Glaubensvorstellungen empfinden. Das eigene Selbst wird in Frage gestellt, und einfache urbane Blasiertheit könnte eventuell nicht

mehr ausreichen, dieser Verunsicherung zu begegnen. Zumindest entsteht die Frage, was denn die verschiedenen Lebensstile so weit kulturell verbindet, dass mit sozialem Frieden gerechnet werden kann. Auch hier stellt sich also eine Frage nach der – kulturellen und normativen – Kohärenz und Integration, die sich als Suche nach einer Seele der Stadt ausdrücken kann.

Natürlich lauert hinter einem derartigen Ansinnen die Forderung oder der Wunsch nach einer „kollektiven Identität“, der leicht etwas Diktatorisches, Repressives und Bevormundendes anhaftet (Niethammer 2000). Aber moderne Stadtgesellschaften sind arbeitsteilige Gesellschaften mit hohen Kooperationsanforderungen, und jede Kooperation verlangt bei allem Egoismus, der die Partner tragen und bestimmen muss, einen minimalen normativen Grundkonsens, eine minimale Vertragsbereitschaft. Denkbar, dass diejenigen, die die Frage nach der Seele der Stadt stellen, diesen Grundkonsens schwinden sehen.

Und schließlich haben Städte durch ihre Umwandlung in Verkehrssysteme ihre Kohärenz verloren. Bebauungen, Wohngebiete, Einkaufszonen etc. ragen wie Inseln aus dem Gewirr der Straßen und Schnellverkehrsbahnen, die diese Inseln zwar zeitlich verbinden, räumlich aber trennen und zerschneiden. Der kohärente Raum der Stadt ist zur beliebigen Addition von Raumteilen geworden, die je unterschiedlichen Funktionen und Rollen des Städters dienen und deren Integration durch Reise- und Verkehrszeiten nicht zur Aufhebung der Fragmentierung reicht. In der fragmentierten, zerstückelten Körperlichkeit der Stadt manifestiert sich der Verlust einer Ganzheitlichkeit, die doch Bedingung ihrer – metaphorischen – Seele ist.

Und schließlich verlieren die Städte auch den dritten Aspekt dessen, was mit Seele umschrieben werden kann, ihre Identität, ihre Einmaligkeit, auch dies ein Vorgang, der sich an ihrer Körperlichkeit, ihrer Erscheinung ausdrückt, und zwar nicht nur durch örtlich und räumlich austauschbare Zeichensysteme, mit denen die Werbung die Städte überzieht, sondern vielleicht mehr noch durch den Verlust ihrer Ausdrucksfähigkeit, ihrer symbolischen Lesbarkeit. Die stadtbestimmenden Architekturen scheinen nichts mehr über die Inhalte, denen diese Architekturen dienen, zu sagen. Der Symbolwert der Stadt scheint sich aufzulösen. Die Weltoffenheit des Individuums, die einen Teil seiner Seele ausmachen sollte, und die auf Wahrnehmung und Ausdruck basiert,

scheint sich für die Städte in eine Abstraktion zu verschieben, die sie als Identitäten zerstört.¹⁰ An die Stelle von ausdrucksstarker, lesbarer Gestalt treten Verkehrsschilder, Wegweiser und Piktogramme in ihren ästhetisch und symbolisch bis zum äußersten reduzierten Codes. Sie zeigen zwar, wo's lang geht, aber vielleicht will man da ja gar nicht hin.

Das Gleiche gilt für die Gestalt der Stadt „als Ganzes“, das es ja als etwas Wahrnehmbares gar nicht mehr gibt. Mit der Auflösung von Stadtgrenzen geht auch die Auflösung von Stadtgestalt, zumindest nach klassischen Maßstäben, verloren, auch wenn zeitgenössische Kunst und deren Kunsttheorie im fraktalen Kunstwerk ästhetische Qualitäten sieht, die denen der entgrenzten Stadt, der „Zwischenstadt“ entsprechen (Sieverts 1998). Auch dass ein Teil für das Ganze stehen soll, vermag nicht zu überzeugen, wenn die Teile zu unterschiedlich, zu konträr sind, um auf ein übergreifendes Ganzes verweisen zu können. Wenn also zur „Seele“ die Ganzheitlichkeit der Identität und Individualität in ihrer ständigen Selbstbehauptung durch Integration gehört, wenn diese Aspekte metaphorisch mit dem Begriff der Seele angesprochen werden sollen, so konfrontiert die moderne Stadt auch hier mit einer Verlusterfahrung. Dass Städte das einmal waren, das zeigen

10 Eine derartige Behauptung stellt natürlich eine Überspitzung dar. Zum einen bewahren die meisten – deutschen und europäischen – Städte genug historische Substanz, um als „besondere Orte“ erkennbar zu bleiben. Zum anderen kann auch moderne Architektur unverwechselbare Orte wie z.B. das Frankfurter Bankenviertel schaffen, das den „Geist“ der modernen Großstadt in der Darstellung von Geld als Geist der modernen Stadt exemplarisch zum Ausdruck bringt. Die „Bürostadt Niederrad“ entspricht jedoch weitgehend der behaupteten Unlesbarkeit. Aber auch die Hochhäuser des Bankenviertels demonstrieren zwar „Geld“, besagen aber nichts über die Vorgänge, die in ihnen stattfinden. Das aber muss kein Versagen der Architektur sein. Arbeitsinhalte und Abläufe moderner Verwaltungen lassen sich wohl nicht mehr bildlich-architektonisch ausdrücken. Und wo eindrucksvolle „Landmarken“ der Architektur entstehen, wie in vielen Museumsbauten, die ja einen Freibrief für eine Entfesselung von Architekturphantasien darstellen, besagen diese Bauten rein gar nichts über ihre Inhalte. Postmoderne Beliebigkeit scheint also doch nicht ganz so beliebig und folgenlos zu sein, wie lange angenommen.

historische Abbilder, die offensichtlich ins kollektive Gedächtnis eingegraben sind, und die, wie rudimentär auch immer, auf Urlaubsreisen gesucht werden.

Alle drei Trends, die Auflösung von Kontinuität und Dauer, von Kohärenz und Ganzheitlichkeit und von Identität und Gestalt, lassen sich als Folgen oder sogar als typische Merkmale einerseits der Industriestadt, der fordistischen Stadt der Hochindustrialisierung, zum anderen der Enträumlichung und Abstraktion von Beziehungen und Abläufen verstehen. Beide Entwicklungen reduzieren die Stadt zur Ansammlung von Mitteln oder Instrumenten entweder eindimensionaler oder ganz unverständlicher, nicht lesbarer, nicht vermittelter, wohl auch nicht vermittelbarer Zwecke. Damit wird die moderne (Industrie-)Stadt zum komprimierten Ausdruck einer „Krise der Kultur“, die sich in der Anhäufung, Perfektionierung und erdrückenden Dominanz der Mittel bei einem Verlust der Zwecke, denen diese Mittel dienen sollen, manifestiert (Simmel 2000/1916), und daher nur noch dem Bankenhochhaus Symbolisierungsleistung zubilligt, Symbolisierung von Geld als des Mittels ohne Zweck *par excellence* und damit des „Geistes“ der Stadt.¹¹ Gegen diese Krise der Stadt als Mittel ohne Zwecke wehrt sich die Suche nach ihrer „Seele“. Unverkennbar sind die Parallelen zu einer Suche nach der „natürlichen“, nach der beseelten Natur, die in einer zur Trägerin von Infrastruktur reduzierten Landschaft nicht mehr zu entdecken ist. Nur im ganz Kleinen, dem ummauerten Garten als Abbild des Paradiesgärtleins, oder im ganz Großen, der Expedition ins ewige Eis oder ins Hochgebirge, vermag sich diese Natur noch zu erschließen, und immer besteht die Gefahr, ja geradezu die Gewissheit, dass der Weg zur Natur eben diese vernichtet, sie zu eben der technischen Infrastruktur reduziert, die ihre Existenz auslöscht, sie zum Mittel ohne Zwecke werden lässt.

Der gleichen Ambivalenz unterliegt die Suche nach der Seele der Stadt. Städte oder zumindest Teile von ihnen, Orte, in denen die metaphorisch als Seele bezeichnete Kontinuität, Kohärenz und Identität noch zu spüren sind, werden erbarmungslos von Orten

11 Das erinnert an den berühmten Ausspruch, London sei niemals das Herz, nur selten der Geist, aber immer die Geldbörse Englands gewesen. Seine „Seele“ ist eben das – seelenlose, weil inhaltslose – Geld.

der Behausung und des täglichen Lebens zu Gegenständen touristischer Vermarktung, also ihrerseits zu Mitteln für Mittel, denen der Zweck abhanden kommt; und die Bewohner stimmen, soweit es sie noch gibt, mit ein und adaptieren den touristischen Blick auf ihre Stadt. Sie nutzen sie wie Touristen als „Kulisse des Glücks“ (Schulze 1999), für das moderne „Event“ urban-kulinarischen Lebens. Die Seele der Stadt wird gesucht, ohne dass ihre Bedrohungen durch Anhäufungen von Mitteln abgewendet würden.

So haftet der Suche nach der Seele der Stadt, wie der etwas alttümliche, heute kaum noch zugängliche Begriff der Seele schon andeutet, eine tiefe Ambivalenz an. Zu Recht artikuliert er eine Kritik an der Reduktion unserer Städte zu technischen Mitteln und an der Krise einer Kultur, die sich in Mitteln ohne Zwecke erschöpft.¹² In regressiver Weise aber legt die Suche nach der Stadtseele die Illusion nahe, der Rückzug an den besonderen Ort einer Stadt mit Kontinuität, Kohärenz und Identität ließe sich bewerkstelligen, ohne die Tendenzen zu korrigieren, die eben diese Aspekte zerstören. Die Suche nach dem begrenzten, abgegrenzten Ort mit Identität, Kohärenz und Kontinuität kann sehr wohl auch als Reaktion auf eine Überforderung durch Enträumlichung, Internationalisierung oder Globalisierung verstanden werden, in der jedoch nur eine Unterforderung gemütvoll und populistisch überhöht wird (Offe 2003).

In allen drei Aspekten, die Seele ausmachen können, schwingt diese Ambivalenz mit. Identität einer Stadt, und mag sie noch so sehr durch dominante Traditionen nahe liegen, bedeutet immer kollektive Identität mit all ihren repressiven, vereinheitlichenden und ausgrenzenden Zügen (Niethammer 2000). Kohärenz einer

12 Dass die Stadt nicht nur Ort der kühl kalkulierenden Rationalität, sondern, als deren Steigerung und Vervollkommnung, der Geldwirtschaft und damit des absolut zweckfreien, reinen Mittels, des Geldes, ist gehört seit Georg Simmels Schriften (1995/1903) zum Kanon der Wissenschaft von der Stadt. Dass Simmel diese Tatsache zwar konstatieren konnte, ihr aber dennoch vermutlich höchst ambivalent gegenüber stand (vgl. dazu Jazbinsek 2001), dass er durchaus Vorbehalte gegen diese Stadtkultur hegte, wie sie in seiner Kulturkritik (Simmel 2000/1916) sichtbar werden, wird dagegen heute kaum noch gesehen. Die Frage nach der „Seele der Stadt“ verleiht zumindest dieser Ambivalenz neue Aktualität.

räumlichen Ganzheit und Einheit, wie sie die historische Stadt auszeichnete, wird in einer urbanisierten Welt zunehmend zur Illusion (Sieverts 1998) und kann demnach nur als populistische, von Verantwortung für Andere befreiende Weise suggeriert werden. Und Kontinuität im Wandel kann auch bedeuten, dass immer alles beim Alten bleiben, niemals etwas ganz anders werden darf, ein in sich ausgesprochen konservatives Argument, das den großen Korrekturen, die z.B. in der Ökologie erforderlich wären, auch dann nicht gerecht wird, wenn man nicht unbedingt auf revolutionäre Umbrüche sinnt. Hinter der Suche nach der Seele der Stadt droht vielleicht eben doch die kleinbürgerliche Sehnsucht nach der Idylle, aber ohne den Mut, die Bedingungen, die die Idylle zerstören, zur Disposition zu stellen, eine heimlich-unheimliche Angst vor dem Neuen in einer Zeit, die Innovation – als Umschreibung von Fortschritt ohne dessen Nebenfolgen – zum Kult erklärt, aber ohne Utopie, die dieses Neue erkennbar beschreiben und beurteilen ließe, letzten Endes also als Angst vor einer „Neuen Unübersichtlichkeit“ (Habermas 1985).

Literatur

- Habermas, Jürgen 1985: Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energie, in: Ders., Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt/M., 141-163.
- Hinterhuber, Hartmann 2001: Die Seele. Natur- und Kulturgeschichte von Geist, Psyche und Bewusstsein, Springer, Wien/New York.
- Jazbinsek, Dieter 2001: Die Großstädte und das Geistesleben von Georg Simmel. Zur Geschichte einer Antipathie, Berlin, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, Forschungsschwerpunkt Technik, Arbeit, Umwelt, FS II 01-504.
- Lampugnani, Vittorio Magnano 1998: Die Modernität des Dauerhaften. Essays zu Stadt, Architektur und Design, Frankfurt/M.
- Lübbe, Hermann 1992: Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart, Berlin.
- Niethammer, Lutz 2000: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Rowohlt, Reinbek b. Hamburg.

- Offe, Claus 2003: Demokratie und Vertrauen, in: Ders., Herausforderungen der Demokratie. Zur Integrations- und Leistungsfähigkeit politischer Institutionen, Campus, Frankfurt/M. u. New York, 227-238.
- Plessner, Helmuth 2001/1924: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, Frankfurt/M.
- Plessner, Helmuth 1981/1928: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Frankfurt/M., Gesammelte Schriften Bd. IV.
- Sacks, Oliver 2008: Der einarmige Pianist. Über Musik und das Gehirn, Reinbek b. Hamburg.
- Schulze, Gerhard 1999: Kulissen des Glücks. Streifzüge durch die Eventkultur, Frankfurt/M.
- Sennett, Richard 1998: Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin.
- Sieverts, Thomas 1998: Zwischenstadt. Zwischen Ort und Welt, Raum und Zeit, Stadt und Land, Braunschweig/Wiesbaden.
- Simmel, Georg 1995/1903: Die Großstädte und das Geistesleben, Frankfurt/M., Gesamtausgabe Band 7, Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Bd. II, 116-131.
- Simmel, Georg 1995/1903: Soziologie des Raumes, Frankfurt/M. Gesamtausgabe Bd. 7, Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Bd. II, 132-183.
- Simmel, Georg 1983/1908: Soziologie, Berlin, Exkurs über die soziale Begrenzung, 467.
- Simmel, Georg 2000/1916: Die Krisis der Kultur, Frankfurt/M., Gesamtausgabe Bd. 13. Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918, 190-201.
- Spaemann, Robert 2009: „Seelen“ in diesem Band.
- Treinen, Heiner 1965: Symbolische Ortsbezogenheit. Eine soziologische Untersuchung zum Heimatproblem, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 17, 1965, 73-97, 254-297.

Der heilige Raum: Eine Überlegung angesichts der Grotte in den Herrenhäuser Gärten, eingerichtet und neu ausgestattet von Niki de St. Phalle¹

REINHARD KNODT

I. Einleitung

Grotten sind kaum Gegenstände der traditionellen Philosophie, nicht einmal Gärten, sieht man von einigen Bemerkungen ab, die Immanuel Kant gemacht hat. Ein Barockgartenspezialist, der zum Beispiel sagt, dass die Herrenhäuser Grotte gartenarchitektonisch genau dort liegt, wo auch die Grotte in Versailles liegt, oder ein Kunsthistoriker könnte sicher mit höherer Kompetenz über Architektur, Herkunft und Tradition speziell dieser Grotte Auskunft geben.

Andererseits gibt es nun aber doch Gründe, die den philosophischen Versuch rechtfertigen, angesichts der durch die Künstlerin Niki de St. Phalle neu ausgestatteten Grotte der Herrenhäuser Gärten einige Bemerkungen zu versuchen. Denn zum einen lässt sich durch sie ein Hinweis auf zivilisationsbedingte Natur-Sehnsucht geben, sie verschafft uns damit gewissermaßen den Vorwand zur Zivilisationskritik, was ja eine traditionelle Domäne der Philosophie ist. Zum anderen gibt sie Hinweise auf gewisse Symbolleistungen, mit denen wir uns dem sogenannten „Elemen-

1 Schriftliche Version einer frei gehaltenen Rede anlässlich des 1. Festivals der Philosophie in Hannover am 29. Mai 2008 in den Herrenhäuser Gärten.

taren“ und seiner religiösen wie auch ästhetischen Aufarbeitung nähern. Das Elementare ist traditionell eine Domäne der Kunst, die ja nicht nur das Künstliche schafft, sondern dieses stets auch als intellektuellen Umgang im Feld Natur-Kunst präsentiert, was sich uns dann als ihr „Anspruch“ zeigt, dem heute einzig verbliebenen Maßstab für künstlerische Arbeiten. Nähern wir uns der Sache phänomenologisch:

Betritt man die Grotte bei Tag, so fällt zunächst auf, dass sie, genau genommen, gar nichts „Natürliches“ hat. Schon äußerlich. Sie steht auf einer ebenen Sandfläche in der Nähe eines Restaurants, das den Ort einer ehemaligen, jetzt zerstörten Freitreppe der alten Schlossanlage markiert. Ein regelmäßiges, von außen nicht all zu schönes oder gar anmutiges Bauwerk im Stil des Barock.

Das Häuschen – und es fällt schwer, das Gebilde anders zu bezeichnen – ist nicht, wie die Grotten vieler uns bekannter Parks oder Naturgärten, etwa der Bayreuther Eremitage, in die Umgebung eingebettet, unter Felsen versteckt oder an einen Hügel gelehnt.

Es steht vielmehr auf flachem Sandboden und ist eine Art Bauveranstaltung, die Aufführung eines Gedankens gewissermaßen; von außen relativ prosaisch und dem Zeitstil entsprechend. Im Inneren anspielungsreich, ja womöglich sogar rätselhaft oder geheimnisvoll; wer weiß, denn die Grotte als traditionelles Element der Gartentradition des 18. Jahrhunderts erinnert den wissenden Betrachter ja nahezu automatisch an die Tradition der Wasserhöhlen, deren größte und berühmteste die Grotte von Vaucluse in Südfrankreich ist, deren Besitzer Petrarca dort seine Gartenanlagen durch den dort entspringenden Fluss bewässerte und deren letzte Nachahmung vielleicht im Künstlerpark Mariposa auf Teneriffa steht. Diese Grotte im Künstlerpark Mariposa auf Teneriffa entstand übrigens zugleich mit der in Hannover und wurde von Toni Reich gebaut; das aus dem Stein quellende Wasser ist dort immerhin noch durch Lapislazuli-Steine imitiert, in deren Gefunkel wir zum Sitzen und Betrachten eingeladen werden.

Stellen Sie sich also nun vor, Sie bewegen sich auf den Eingang zu, sehen, dass die Tür offen steht – zum Glück, denn schon dass es eine Tür zur Grotte gibt und nicht etwa einen geheimnisvollen Eingang, der vielleicht mit allerlei Pflanzenwerk, Moos, Algen, einem Wasserfall usf. versperrt ist, müssen wir gewissermaßen als Glücksfall ansehen – wir können uns unserem Gegenstand ratio-

nal nähern. Wir brauchen nicht von Liebesgrotten zu reden und den Vergleich zwischen Grotte und weiblichem Geschlechtsorgan zu bemühen. Wir brauchen uns im Abstieg zu den „Elementen“, den der Gang in die Grotte ja symbolisiert, also nicht all zu tief vor dem Geheimnis einer Natur verbeugen, die wir anscheinend längst fröhlich im Griff haben. Wir gehen also zur Tür und machen sie auf und werden nun tatsächlich überfallen von einem erstaunlichen Geglitzer und Geschiebe, einem Farbgewitter aus Hunderten von Spiegelscherben. In der Mitte eine Säule aus brennend gelbrottem Spiegelglas, die Feuer und Erde miteinander symbolisch verbindet. Gesteinsmarkierungen, eine implantierte Halbedelsteinader sind sichtbar. Die an den Zentrumsraum anschließenden Räume sind ebenso ausgestattet, aber eher blau und silbern gehalten – das Wasser und die Luft also symbolisierend, womit die vier aristotelischen Haupt-Elemente genannt wären.

Wir könnten nun darüber zu reflektieren beginnen, dass durch diese Spiegelarbeiten eine seltsame Entgrenzung zwischen den Reichen der Luft, des Wassers, des Feuers und der Erde stattfindet. Es ist auch nicht von vornherein klar, ob bestimmte leer gelassene Flächen der Türen und Fenster offen oder verspiegelt sind, ob Luft sie durchweht, ob dieses Blau von der Farbe des Glases stammt oder vom Himmel, so dass auch die Außenwelt einbezogen ist und wir uns gewissermaßen an einem magischen Ort der Durchmischung von Innen und außen – heiligem und profanen Raum befinden. – Schließlich hören wir ein Plätschern, denn es gibt hier zwei Brunnenbecken, an deren Grund Münzen liegen. Opfertgaben augenscheinlich, was die Heiligkeit der Grotte bestätigt. Irgendetwas bringt die Besucher der Grotte jedenfalls dazu, das alte römische Brunnenopfer des Münzwurfs zu wiederholen. Dieser Münzwurf ist im Übrigen – weit davon entfernt, bloß ein kindisch abergläubisches Spiel von Touristen zu sein – in der Tradition der symbolischen Gesten eine ausgesprochen prominente Handlung. In Nürnberg, meiner Heimatstadt – denn ich bin nur Wahlberliner – wurde eine Frau im Jahr 1050 von Kaiser Heinrich III. von der Leibeigenen zur Freifrau gemacht, indem er ihr öffentlich eine Münze aus der Hand schlug. Dies aber nur nebenbei. Der Brunnen möge nie versiegen, war die älteste und ja auch naheliegende Wunschbedeutung des römischen Brunnenopfers.

Das Phänomen des Brunnenopfers bringt uns nun auf einen wichtigen Gesichtspunkt. Wir behaupten hier nämlich, eine Grotte

sei von der Orakelgrotte im Parnassgebirge bei Delphi über die Gärten Petrarcas bis zur Grotte der Niki de St. Phalle in Hannover heiliger Raum. Ein heiliger Raum, der durch Bezugnahme auf die vier aristotelischen Elemente, Feuer, Erde, Wasser und Luft entstanden ist und mit diesen und weiteren elementaren Polen – etwa den Polen: Mann-Frau, Tod-Leben vor unseren Augen gewissermaßen fröhlich spielt. Die Grotte der Niki de St. Phalle führt durch dieses Spiel mit den Elementen also nicht nur zu oberflächlichen Überlegungen zu unserem Naturverhältnis, sondern auch zu zwei prominenten Gegenständen philosophischer Reflexion. Der eine ist der „Raum“, der andere das „Heilige“.

II. Raum

Der Raum, nicht seinem Phänomen nach, also etwa dem Sachverhalt nach, dass wir uns hier „in“ einem Raum befinden, sondern der Raum als Vorbedingung aller Phänomene und unserer Vorstellungen interessiert uns. Das Raumhafte sozusagen, eine Ausdrucksweise, die zugegeben etwas raunt. Es gibt einen berühmten Aufsatz von Heidegger zum Raum. Er heißt „Die Kunst und der Raum.“ – Darin stellt Heidegger zunächst Aristoteles' Toposchrift vor. Topos heißt Ort. – Der Raum des Menschen, so Heideggers Hinweis, ist zunächst nicht jener dreidimensionale durch Descartes beschriebene mathematisch naturwissenschaftliche Raum, an den der moderne Mensch sofort denkt, wenn er das Wort hört. Es ist vielmehr so, dass der Mensch Jahrtausende lang in einem ganz anderen „Raum“ lebt, in einem Raum der *Aisthesis* nämlich, der Erfahrung. Und was erfährt er? Nun, im Wesentlichen Gegenstände, Orte, Gegenden. Also: nicht etwa soundso viel Quadratkilometer, sondern eben „diesen Ort“ in der Landschaft, jenen Tempel, diese Straße, jenen Wald, dieses Feld, jenen Marktplatz usw.

Sie bemerken, worauf das hinausläuft. Für den vormodernen Menschen ist Raum – übrigens auch nach Aussagen der zeitgenössischen Anthropologie – ein Geflecht aus Orten besonderer Bedeutung. Ein Geflecht, in dem er sich bewegt, das voller Wichtigkeiten und Bedeutsamkeiten ist oder auch mit alltäglichen Verrichtungen zusammenhängt. Der Ort des Schlafes, der Ort der

Versammlung, der Ort, an dem das Feuer brennt, aber auch der Ort der Begegnung mit den Göttern oder der symbolischen Vereinigung mit der Natur, der ja die Grotte traditionell ist.

Solche Orte, bzw. ihr Zusammenwirken als Raum – das ist der ursprüngliche ästhetische Zusammenhang für menschliche Erfahrung, die wir nicht gering schätzen sollten. Nehmen Sie Ihre Kindheitserinnerungen. Wie stark war der Raum unserer Kindheit doch von besonderen Gegenständen, Stimmungen, Bedeutsamkeiten erfüllt. Man könnte nun also sagen, die Grotte der Niki de St. Phalle ist ein Experiment im Hinblick auf den Zusammenhang von Raum der cartesischen Art und symbolisch bedeutungsvollen Orten, die einen ganz anderen „Raum“ konstituieren.

III. Profanes und Heiliges

Menschen haben das anthropologisch gesehen nahe liegende Bedürfnis, sich „im Heilen zu bergen“, wie Hölderlin das einmal formulierte – dieses „Heile“ konzipieren wir entweder als die Anwesenheit uns freundlicher und stärkender Mächte oder als Schutzwall und Stärkung einer Umgebung gegen unfreundliche Mächte. Um Räume zu schaffen, in denen das Heilige anwesend ist, versammeln wir beziehungsreiche Gegenstände und verbinden sie durch eine Zeremonie, die wir Weihe nennen. Die Weihe entzieht das für den alltäglichen Gebrauch bestimmte Gut dem Alltäglichen und macht es gewissermaßen unerreichbar, was in der Praxis bedeutet, dass wir etwas, das wir profan verbraucht hätten – etwa Geld oder Speisen, Wein, Honig oder Öl – nun zu Weihezwecken verwenden bzw. vernichten oder auch einen Raum absondern, in den wir nur gelangen, wenn wir ein Opfer – sagen wir einen Eintrittspreis entrichten oder eine Münze in den Brunnen werfen.

Der Theologe Rudolf Otto hat in seinem Klassiker *„Das Heilige“* dasjenige, was auf diese Weise in unserer Welt entsteht, als „gespürte Anwesenheit des Numinosen“ beschrieben. Als eine Kraft, deren Anwesenheit wir als unendlich stark und unüberwindlich begreifen, der wir letztlich ausgeliefert sind, die wir aber nicht fassen können. Der Philosoph Giorgio Agamben hat neuerdings das Nachdenken über Weihe und Profanierung um einen wesentlichen Aspekt bereichert, indem er behauptete, dass die Re-

ligionspraxis nicht etwa die Herausnahme des Heiligen aus einer profanen Welt bedeute, sondern geradezu umgekehrt, die Rückgabe des empfundenen Heiligen, Übermächtigen an den Menschen, insofern, als dieser nun der Scheu vor dem Heiligen durch den Ritus entgegenarbeiten könne (Agamben 2005). Ob man nun die Herausnahme aus dem Profanen oder die Profanierung selbst in den Mittelpunkt des Denkens rückt, ist gleichgültig. Es gilt jedenfalls, dass es des heiligen Raumes bedarf, um rituelle Bezugnahmen zu einer als größer und mächtiger empfundenen Macht aufzubauen und es ist dies ein Raum, der durch den Ritus erst entsteht und in dem die dort sich versammelnden Dinge sich mit Bedeutung so aufgeladen haben, dass allein die Anwesenheit dort und die Erfüllung des Ritus als Umgang mit dem Göttlichen gelten kann.

Dies alles scheint mir nun hoch wichtig für ein Verständnis der Grotte der Niki de St. Phalle, denn auch sie ist ja „heiliger Raum“ und sie steht in gewisser Beziehung zum Raum der Profanität. Schon dass man Eintritt bezahlen und ihn als „Kunstwerk“ besichtigen muss, hebt ihn heraus und zieht eine Grenze. Sodann sind wir hier offenbar von allerwichtigsten Symbolen umgeben, ganz gleich, wie wir sie stilistisch einschätzen wollen. Uns treten hier symbolische Darstellungen von Erde, Luft, Wasser und Feuer – also den vorgeblich elementaren Grundbausteinen der Welt vor Augen. Wir sehen symbolisch den Tod, das Leben, Mann und Frau. Wir sehen Luftgeister und Wassergeister, dies alles nicht in naturalistischer Allegorie, wie etwa in einem Park des 17. Jahrhunderts, sondern eher unbekümmert fröhlich, zum Teil herzerfrischend frivol und zum Teil fragwürdig naiv, wie ja auch die berühmten Nanas und andere Darstellungen der Niki de St. Phalle. Denken wir an den berühmten Tarot-Garten der Künstlerin, der ja eine Art esoterischer Pop-Figurenpark ist, kommen uns einige Dinge bekannt vor. Niki de St. Phalle bringt dem in die Grotte Eintretenden also die vier Elemente und einige kosmische Grundkräfte nah, indem sie sie gewissermaßen ihres Ernstes und ihrer ansonsten gelegentlich düsteren Dezenz beraubt, sie verwandelt alles in grellbunte Farbflächen und an comic strips erinnernde Zeichen. Die Bildsprache der Grotte suggeriert etwas Unbekümmertes, so als wären eben die Grundbausteine des Kosmos, Tod und Geburt nichts geheimnisvoll Verborgenes, Würdiges und Dräuendes, sondern im Grund eben ganz triviale bunte Sachen, faszi-

nierend und glitzernd zwar, aber doch auch gewissermaßen eher fröhlich zu nehmen als bedeutungsvoll und andächtig.

Was die Erbauerin, bzw. Ausgestalterin der Grotte hier veranstaltet, ist also auf die Formel zu bringen: „Schaut nicht so bedeutend!“ Es ist nichts Besonderes dran. Es ist interessant, aber Angst muss man auch nicht gerade haben. So ist es eben, lustig, was?

Um nun in einem nichttrivialen Sinn zu entschlüsseln, was hier geschieht, muss man das Augenmerk auf den Übergang zwischen „Profan“ und „Heilig“ richten. Was genau macht einen profanen Gegenstand heilig, und was macht einen „heiligen“ Gegenstand profan? Ist es die Darstellung? Ist es der Umgang? Ist es die Weihe? Könnte es nicht auch sein, dass all zu profaner Umgang einen Gegenstand so weit entweiht, dass das Publikum schulterzuckend weitergeht oder kein Verständnis mehr für den von der Künstlerin vorgeschlagenen Interpretationsschritt aufbringt?

Wenn es solche Möglichkeiten gibt – und es ist sicher, dass die Kunst an der Grenze zu dieser Möglichkeit spielt –, müsste man weiter fragen, ob die vor uns liegende prinzipielle Errichtung eines heiligen Raumes, also einer Grotte, in der traditionell die Symbolisationen von Erde, Wasser, Feuer und Luft, Tod, Leben und Kosmos anzutreffen sind, bei Niki de St. Phalle nun nicht gleichzeitig auch eine Profanierung bedeutet. Aber offenbar ist genau dies der Fall. Lustig kommen die Figuren daher, völlig unbeeinflusst von gängigen Schönheitsidealen, indezent, poppig und grell ist dargestellt, was uns ehemals „heilig“ oder doch zumindest achtungsgebietend entgegentrat. Wir erinnern uns an die allegorischen Darstellungen in traditionellen Barockgrotten, an steinerne Windgeister, die Wassernixen und Darstellungen bestimmter Himmel. Hier in dieser Grotte ist das doch alles sehr viel legerer dargeboten, ja wir könnten sogar sagen, dass die Künstlerin ehemaliges Bildungsgut allegorisch herabmindert, transformiert, etwa, um es der Masse der Besucher zugänglich zu machen, dass sie zwar Hinweise schafft – hier noch ein paar Sternchen, dort ein Brunnen, in den man Münzen werfen kann, hier eine Badenixe statt ein Wassergeist –, doch genau darauf kommt es an, wie ich vermute, also auf die auch bei Agamben bereits verortete Handhabarmachung des einstmaligen Bedeutsamen, des alten schon langweilig gewordenen steinernen Bildungsgutes auf eine neue Weise, so dass es gewissermaßen provoziert und anregt, bedeutend zwar, aber doch auch in seinem Ernst schon gemindert.

Die Leistung der Religion besteht letztlich darin, die Berührung des Unberührbaren und den Umgang mit dem Heiligsten durch Symbolisation, Kultus und Ritus zu ermöglichen. Die ehemalige Herstellung von „Heiligen“ etwa innerhalb der katholischen Kirche kann man letztlich ebenso interpretieren. Ein „Heiliger“ oder eine Reliquie, das ist nichts anderes als ein atmosphärisch wirkendes transportables Artefakt, das den Brückenschlag zwischen dem heiligen und dem profanen Raum bewirkt, etwa dadurch, dass es hilft, um eine bedeutende gestorbene Person einen Kult zu entwickeln. Die katholische Kirche war mit diesem Verfahren, gerade weil es den atmosphärischen Raum der *Aisthesis* berücksichtigt, in dem wir leben, über zweitausend Jahre außerordentlich erfolgreich. (Der Protestantismus war zwar auch erfolgreich, aber nur insofern, als er die katholische Gegenreformation bewirkt hat. Er selbst musste erst durch die Kunst wieder zur „Vernunft“ gebracht werden.) Der „Kult“ um die Grotte der Niki de St. Phalle ist zugegeben nicht so bedeutend wie der um eine Heiligenreliquie des katholischen Mittelalters. Aber er ist etwas Ähnliches und er ist bedeutend genug, um jene Ähnlichkeiten zu erkennen. Es liegen ja auch immerhin eine ganze Anzahl Münzen in den Brunnen und wer weiß, was sich die Besucher und Kunstwerksbetrachter noch so denken.

Wir könnten nun noch fragen, ob die Grotte der St. Phalle eine Art postmoderne Aufklärungstat ist, eine pseudosakrale Erinnerung an ehemalige Prozeduren der sich im 17. und 18. Jahrhundert profanisierenden höfischen Aufklärungsgesellschaft, die sich damals der heidnischen Antike und also auch der Elementenlehre spielerisch zuwandte. – Wir wissen, dass man im beginnenden Zeitalter der Naturwissenschaften in den Grotten tatsächlich durch das Einbringen von Bergkristall, Lapislazuli, Amethyst und Salzstöcken einen geradezu contagiösen Bezug zu den „Naturkräften“ herstellen wollte, dass das gelegentliche Baden der Hofedlen in mineralversetzten Grottengewässern ein Usus war wie später auch die Heil- und Mineralbäder. Die Potentaten des 17. bis 19. Jahrhunderts schenkten sich gegenseitig für ihre Grotten Mineralien bis hin zu dem wohl bezeichnendsten Geschenk deutscher Wesensart und Größe, nämlich der „Spitze des Kilimandscharo“, welche Kaiser Wilhelm II. von einer Berliner Bergsteigertruppe verehrt wurde. Diese Spitze ist im Grottensaal des neuen Palais in Potsdam zu besichtigen. Ob Wilhelm in Wasser badete, das über

die Spitze des Kilimandscharo floss, ist nicht überliefert. Aber dies alles hat am Ende doch wieder eine Beziehung zu jenen Fragen, die uns die Grotte der Niki de St. Phalle stellt, die wir also auch als modisch populäre Schwundstufe eines pseudoreligiösen Grottenkultes betrachten können.

Und angesichts dieser nun wirklich letzten Frage, also der Frage, ob die Grotte der Niki de St. Phalle nur noch ein schwacher Abglanz ehemaliger Spiele im Grenzgebiet von Heiligkeit und Profanierung ist, erhebt sich eine ganz andere Frage, nämlich die, ob unsere zeitgemäße Art „religiös“ zu sein, nicht am Ende zunehmend weniger mit der zeitgenössischen Kirche und zunehmend mehr mit der zeitgenössischen Kunst zu tun haben könnte – der Kunst eines Zeitalters, in dem die wahren Tempel die Museen und die wahren Altäre die Kunstwerke im öffentlichen Raum sind.

Wenn dies zuträfe, dann wäre mein kleiner Vortrag eine „religiöse“ Meditation gewesen und Kunstphilosophen könnten als „Geistliche“ eines neuen, kunstreligiösen Zeitalters reüssieren, eines Zeitalters, das seine wesentlichen Fragen in Architektur, Städtebau, atmosphärischer Gestaltung und dem *Savoir-vivre* dessen findet, was Festlichkeit von je her bedeutete, nämlich die Auflösung von Grenzen und die Vermischung von profan und heilig, Ernst und Spott bis hin zum allgemeinen Festrausch, der ja bei den Griechen bekanntlich auch mit dem Auftauchen eines Gottes identifiziert wurde – Dionysos, womit das erste „Festival“ der Philosophie in Deutschland tatsächlich auf der gleichen Linie läge, wie die Grotte der Niki de St. Phalle.

Literatur

- Agamben, Giorgio 2005: Profanierungen, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin 1969: Die Kunst und der Raum, Erkner, St. Gallen.
- Knodt, Reinhard 1994: Ästhetische Korrespondenzen, Reclam, Stuttgart.

Die Seele und der Wein: Vom Rausch der Ideen und des Weins

HELMUT PAPE

Einleitung

In welcher Beziehung steht der Rausch der Ideen, nämlich die Entstehung und Entwicklung neuer Ideen und Verständnisse, zum Wein und seiner berauschenden Wirkung? Geht vom Wein eine Anregung, Motivation, kreative Ergänzung oder aber eine Dämpfung, Beeinträchtigung oder Zerstörung des Denkens und der Ideen aus? Ist das Verhältnis von Wein und Ideen eine Frage, die nur intellektuelle, wissenschaftliche und medizinische Probleme aufwirft, die z.B. gerade noch von der Neurobiologie („Wein und Gehirn“) zu klären sind? Oder geht es dabei um etwas weit Praktischeres, der Lebensführung weitaus näher Liegendes? Nämlich um Fragen nach den Gestalten der Lebensweise, durch die es Menschen glückt, auf sinnvolle Weise lebendig zu sein?

Gehört das weingenießende Verstehen aber zu den sinnvollen Gestaltungen des Menschlichen, dann wäre seine Schätzung und Würdigung keine Sache der Wissenschaften, sondern eine der Lebenskunst und damit des Ethos. Fragen wir lebenskünstlerisch und moralisch, dann wollen wir wissen, ob der Wein und sein Rausch für das Gelingen des menschlichen Lebens, für die glückende Gestaltung des miteinander verbrachten Lebens, nicht nur medizinisch zuträglich oder abträglich, sondern selbst ein Bestandteil sinnvoll glückenden menschlichen Lebens ist. Eben hierher gehört der Vorschlag, den ich hier unterstützen würde: Der Genuss des Weins ist für das gemeinsame Leben von Menschen und insbesondere für die Philosophie ein fruchtbarer und sinnvol-

ler Teil menschlichen Seins. Dieses Thema wird zu etlichen Fragen und Erwägungen führen. Erst gegen Ende werde ich dann sagen können, warum und in welchem Sinne der Rausch des Weins zur lebenskünstlerischen Praxis des menschlichen Lebens gehört, und wie sich dadurch die Wirklichkeit der Seele zeigt. Doch zunächst beginnen wir mit einigen Beobachtungen und Überlegungen zur Beziehung zwischen Wein und Philosophie.

1. Der Rausch des Weins und der Ideen – widerstreitende Beziehungen

Unsere Vernunft und unser Denken ist seiner Natur nach passiv und bedarf äußerer Anstöße, um aktiv zu werden: Überraschung, Beunruhigung, Zweifel, offene Fragen, dringliche Bedürfnisse, Aufregungen über etwas – all dies liefert Anlässe, aus denen sich kurze oder lange Verläufe unseres Denkens ergeben. Ein Gang von Überlegungen, eine Abfolge von Ideen antwortet auf diese Impulse von außerhalb. Doch einmal so angeregt, kann es aus sich heraus einen eigenen, sich selbst verstärkenden und sich selbst organisierenden Schwung entwickeln.

Wie entstehen aus diesem „Schwung der Denkanregung“ neue Ideen und Werte? Eigentlich müsste ich nun eine Theorie des kreativen Bildens neuer Begriffe entwickeln, wozu hier weder der Ort noch die Zeit ist. Denn eine solche Theorie begrifflicher Kreativität könnte die Frage genauer beantworten, wie wir zu neuen Ideen, gar von Werten und Idealen, gelangen.¹ Wichtig ist für uns jedoch dies: Im einsamen Denken und häufiger im Gespräch miteinander entsteht manchmal eine schnelle Abfolge von relevant verknüpften Ideen und Einfällen sowie den aus ihnen aufscheinenden Zusammenhängen. Diese auf interessante Weise verknüpften Ideen

1 Den Zusammenhang zwischen den Theorien der Kreativität und der begrifflichen Abstraktion beschreibe ich in meiner Einleitung zu dem Sammelband *„Kreativität und Logik – C.S. Peirce und das Problem einer Philosophie des Neuen“*. Dass gerade in Interpretationen künstlerischer Werke starke und verlässliche Abstraktionen eine Rolle spielen müssen, ist das Thema des Aufsatzes *„Denkerfahrung und die Identität abstrakter Gegenstände“*, in: *„Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste“*.

haben die Wirkung, uns aus dem üblichen Gang unserer Gedanken herauszureißen. So gelangen wir zu einem Panorama von Ausblicken auf Zusammenhänge zwischen Ideen. Dabei kann es sich – je nach Kontext – um Träume, Wunschbilder, Lösungen, Vorschläge, Handlungsalternativen, künstlerische Gestaltungen handeln. Unser Interesse an ihnen unterstellt erstens ihre Relevanz und versteht sie zweitens so, dass sie auf den externen Impuls zum Denken auf irgendeine Weise antworten. Dieser Prozess des weiten, aber interessanten Ausgreifens einer Abfolge von Ideen soll „Rausch der Ideen“ heißen.

Der Rausch der Ideen ist nichts anderes als ein bewusst erfahrener und in unsere Interessen, Ziele, Auffassungen gut eingebetteter Prozess der Assoziation. Dabei kann es ganz alltäglich und handfest zugehen, z.B. beim Lösen eines Problems, beim Austausch im Gespräch mit anderen über ein interessantes Thema, das wir nach einer Folge von Gedanken, Einfällen und Folgerungen plötzlich in einem ganz neuen Licht zu sehen vermögen. Wenn z.B. in der „Deutschen Bank“ der Herr Ackermann im Kreise seiner Berater und Aufsichtsräte eine neue Geschäftsstrategie entwickelt, kommt es eher zu einem nüchternen, praktischen Denkprozess, den diese Herren kaum als „Rausch der Ideen“ bezeichnen würden. Aber er ist genau das.

Wahrscheinlich sind stets viele, herrlich unpraktische, sinn- und zwecklose Ideenräusche erforderlich, damit manchmal der eine oder andere Rausch dann ganz praktische, gar umwälzende und epochale Ideen hervorbringt. Aber darauf soll es mir hier nicht ankommen: Denn was unser gelingendes Leben angeht, bedarf der Rausch der Ideen nicht der Rechtfertigung durch seine spätere Nützlichkeit und Fruchtbarkeit der Ideen. Der Rausch der Ideen ist bereits dann lebenswert für uns Menschen, wenn er für sich genommen auf befriedigende Weise gelebt werden kann. Ich meine deshalb, dass es einen lebenskünstlerischen Sinn des Rausches der Ideen gibt, den dieser in sich selbst hat. Stimmt das, so sollte er zur menschlichen Lebensform gehören, weil Menschen im Rausch der Ideen gelingend ihr Leben miteinander teilen: Diejenigen, die im Rausch der Ideen zum Austausch von Einfällen, Vorstellungen, Plänen finden, finden in der Zeit ihres Lebens zueinander.

Was hat das mit Wein zu tun? Es ist eben dieser gemeinsam geteilte und betriebene Rausch der Ideen, Gedanken und Worte

im Gespräch, der vom Wein verstärkt und verändert wird. Viele von Ihnen werden das sicher schon im angeregten Gespräch mit Freunden, Freundinnen oder Bekannten erlebt haben, wie sich beim Wein die Ideen und Gedanken entwickeln, neu entstehen und aufblühen. Und Sie haben vielleicht dabei auch festgestellt, dass gerade Wein dazu beiträgt. Wir werden später noch sehen, warum das gerade beim Wein so ist.

Doch bleiben wir noch beim geteilten Erleben des Rausches. Gehen Wein- und Ideenrausch wirklich so gut zusammen? Ich denke ja. In dem folgenden Gedicht von H. M. Enzensberger *Ein paar müßige Zeilen* ist vom Wein nicht die Rede, sondern vom „Betrinken“. Trotzdem vermute ich, dass es Wein war, der den Rausch des Gesprächs befeuert hat, den Enzensberger hier beschreibt:

„Nie haben wir weniger Schaden angerichtet als damals,
da wir uns an langen Nachmittagen langsam betranken,
und waren nie harmloser, es sei denn im Schlaf,
als an den Tagen, die wir mit wirren Palavern hinbrachten;
schon am Abend vergaßen wir alles, was wir gesagt hatten.
Ja, das war sagenhaft, wie wir tagelang dasaßen,
üppig und vor lauter Selbstlosigkeit faul, und sahen zu,
wie das, was uns gegeben war, verschwenderisch sanft verschwand.“
(H. M. Enzensberger, Kiosk, S. 55)

Lese ich dieses Gedicht, so sehe ich Enzensberger und seine Freunde rauchend und diskutierend in einer Wohngemeinschaftsküche der späten sechziger Jahre sitzen. Enzensberger geht ironisch distanziert, ja herablassend mit dieser Erinnerung um. Menschen, die ebenso berauscht wie selbstlos über Gott und die Welt miteinander sprechen, Ideen entwickeln, sich über die Weltrevolution, Liebe und den Kommunismus hitzig streiten, mögen auf viele fruchtbare Handlungen verzichten. Aber eines hat in diesen Gesprächen bei allen Beteiligten zugenommen: Die Erfahrung, in diesem berauscht-berauschenden Gespräch die Gegenwart des eigenen Lebens mit den Anderen in der Zeit des Gesprächs geteilt zu haben. Und das bedeutet: sich mitmenschlich als einer oder eine mit den anderen erfahren, eingelassen und gegeben zu haben.

Dies ist es, was Martin Buber das Zwischenmenschliche und Rainer Marten das Miteinander nennt. Buber und Marten unterschei-

den beide diese Ebene der menschlichen Begegnung vom bloß abstrakt Sozialen. Das zwischenmenschliche Miteinander ist eine Form des menschlichen Seins. Es ist nicht von der Art einer Mitteilung oder Kommunikation. Vielmehr ist Kommunizieren im Miteinander Teil der Weise, wie Menschen in der Zeit existieren.

Der Rausch der im Gespräch geteilten Ideen und des Weins gehen im Miteinander von Menschen deshalb so gut zusammen, weil der Wein das Gespräch, wie wir sagen „beflügelt“. Diese beflügelnde, anregende Wirkung hat Wein auf den einsamen Denker ebenso wie auf die produktive Phantasie des Künstlers. Dies wusste E.T.A. Hoffmann, der in einer seiner Erzählungen schreibt:

„... aber gewiß ist es, daß eben in der glücklichen Stimmung, ich möchte sagen, in der günstigen Konstellation, wenn der Geist aus dem Brüten in das Schaffen übergeht, das geistige Getränk den regeren Umschwung der Ideen befördert. – ... mir kommt die Phantasie hier vor, wie ein Mühlrad, welches der stärker anschwellende Strom schneller treibt – der Mensch gießt Wein auf, und das Getriebe im Innern dreht sich rascher! – Es ist wohl herrlich, daß eine edle Frucht das Geheimnis in sich trägt, den menschlichen Geist in seinen eigensten Anklängen auf eine wunderbare Weise zu beherrschen.“

(E.T.A. Hoffmann: Fantasiestücke in Callots Manier, S. 92-3, Digitale Bibliothek Band 8: Hoffmann, S. 1567; vgl. Hoffmann-PW, Bd. 1, S. 117)

Wenn aber die edle Frucht im Wein auf unseren Geist dadurch wirkt, dass sie das Entstehen von Ideen befördert, dann ist es die berausende Wirkung des Weins, die unsere Phantasie anregt. Der berausende Wein fördert dann die Kreativität im Finden neuer Ideen und Begriffe verstärkt.

Stimmt das? Und wenn ja, bis zu welchem Grade ist der Weinrausch der Phantasie förderlich? Wirkt der Weinrausch nur auf die Phantasie des Künstlers kreativ und z.B. nicht auf die finanzstrategische Phantasie eines Ackermanns? Es scheint nicht richtig, einfach zu behaupten: Der Bankdirektor, Ingenieur, Wissenschaftler, dem gerade keine gute neue Idee in den Sinn kommt, sollte schnell mal eine Flasche Wein leeren. Gleichwohl kann der Wein jede Art von Fantasie beleben und damit unter den richtigen Umständen auch der finanzstrategischen Vorstellungskraft auf die Sprünge helfen. Aber es gibt dabei keinen sicheren, sondern nur einen möglichen Zusammenhang. Zwar wäre es praktisch, wenn

wir diese Beziehung absichern und klar zwischen der berauschenden Wirkung, die den kreativen Rausch der Ideen verstärkt und dem betäubenden Rausch, der ihn mindert, unterscheiden könnten. Doch eine solche allgemeine Unterscheidung ist nicht allgemein möglich, sie ist eine Luftnummer: Sie zu treffen, ist der Selbst- und Weinerfahrung jedes Weintrinkers überlassen und sie berücksichtigt nicht, dass der Wein die Phantasie dann beflügelt, wenn wir ihn miteinander trinken. Für jeden und in jeder Situation ist der gute, anregende Weinrausch also ein anderer – und geht auf eigene Weise kontinuierlich in den betäubenden Weinrausch über.

Außerdem haben wir noch etwas sehr Wichtiges nicht berücksichtigt – die Rolle der vielen verschiedenen Düfte, Aromen und des Geschmacks. Es geht um den Geschmack des Weins und um die Frage, ob die Weinaromen etwas mit seiner anregend berauschenden Wirkung zu tun haben und was genau sie dazu beitragen können.

Viele Menschen, nicht nur Wissenschaftler und Philosophen bestreiten die von E.T.A. Hoffmann beschriebene Beziehung zwischen Wein und neuen Ideen nicht nur, sondern halten sie für unmoralisch. Jede berauschende Wirkung, auch die mäßige Anregung, sei zu vermeiden und moralisch verwerflich. Das ist eine in unserer westlichen Kultur verbreitete Auffassung.

2. Die Rationalisierung des Lebens und der sündige Rausch des Weins

Wer die Äußerungen und Thematisierungen von Philosophen und Dichtern über Wein miteinander vergleicht, macht eine seltsame Beobachtung: In den neueren philosophischen Arbeiten über Wein – es gibt inzwischen eine richtige “Philosophy of Wine“-Bewegung – geht es vor allem um die Frage, ob die subtilen Aromen und Geschmacksnoten der Weine, die in der ausufernden Weinliteratur und in Weinzeitschriften den Qualitätsweinen aus aller Welt zugeschrieben werden, bloß subjektive Erfahrungen der Probierenden benennen oder ob sie objektive Eigenschaften des

Weins selbst beschreiben.² In den meisten dieser Arbeiten bleibt unberücksichtigt, dass Wein immer Alkohol enthält und Menschen Wein vor allem wegen der berauschend-anregenden Wirkung seines Alkoholgehalts trinken.

Die Ausblendung der berausenden Wirkung des Weins ist auch deshalb unverständlich, weil der Alkoholgehalt die anderen Aromate, Düfte und Geschmacksnoten entscheidend beeinflusst. Ja, der Geschmack des Weins verändert sich schlagartig, wenn man den Alkohol fortlässt. Außerdem ist noch zu beachten, dass dann, wenn man den Wein in größeren Mengen trinkt, sich auch die Duft- und Geschmackswahrnehmung verändert. Insbesondere von amerikanischen Philosophen und Wissenschaftlern – aber nicht nur von ihnen – wird die berausende Wirkung des Weins fast vollständig ausgeblendet. Die Verfeinerung der Geschmackserfahrung, die kulturelle Leistung, vielfältige und subtile Weinaromen unterscheiden und beschreiben zu können, ist das Hauptthema der Weinliteratur.

Wenn Sie nun, gelangweilt von diesen Theorien, sich den Gedichten zuwenden, in denen Wein poetisch gewürdigt wird, so gilt dies Tabu der anregend-berauschenden Wirkung nicht mehr. Im Gegenteil: Dem berausenden Wein gilt die volle ungeteilte Aufmerksamkeit der Dichter und die Weinaromen spielen eine Nebenrolle. Der Rausch aber wird als Zustand der Beseligung, Erweiterung und Veränderung des Lebens verstanden, worin der poetische Sinn und Reiz des Weintrinkens gefunden wird. So heißt es in Gottfried Benns *Trinklied*:

„Wir sind hier versammelt zu fröhlichem Trank,
Drum laßt uns das Leben genießen!
Wir wollen jetzt lustig sein, frisch, frei und frank. ...
Giebt's Schöneres denn als berausenden Wein?
Im Rausche den Träumen zu leben?“

2 Man vergleiche die Beiträge des Bandes *Questions of Taste. The Philosophy of Wine*, hg. von B. C. Smith, Oxford 2007. Fast alle Beiträge haben sogar Schwierigkeiten, in ihren philosophischen Überlegungen auch nur zu erwähnen, dass Wein Alkohol enthält. Die glänzende Ausnahme ist der ebenso kluge wie originelle Aufsatz von Roger Scruton, *The Philosophy of Wine*, 1 - 19, der auch als einziger die berausende Alkoholwirkung des Weins in sein Argument für die Einmaligkeit der Weinerfahrung einbezieht.

Zu vergessen auf Stunden das elende Sein,
Und Hoffnungen nur sich ergeben?
Drum trinket und trinket das Herze Euch leicht
Und wenn Euch im Leben der Kummer beschleicht,
Dann trinket den ewig erlabenden Wein,
Und lasset den Kummer, den Kummer dann sein.
Das Leben es kehret nie wieder zurück,
Drum kostet's mit kräftigen Zügen!
Ergründet, ergreift, erpacket das Glück,
Und laßt's Euch nicht feige entfliegen."
(In: Denn was ist Leben ohne Wein, hg. W. Durant, Manesse, Zürich
2001, S. 40f)

Der anregend-berauschende Wein kann für Bann Teil eines gelingend von Menschen miteinander geteilten Lebens sein. Im Augenblick des Weinrausches gewinnen die Trinkenden miteinander einen Lebensaugenblick dadurch, dass der Weingenuss sie für sich selbst stehen lässt. Gerade dadurch gibt er für sie zu Hoffnung, Traum, Freude Anlass. Sie vermögen sich jetzt miteinander neu zu erfahren, werden als Träumende, Hoffende und Genießende einander gegenwärtig. Durch das so in diesem Moment neu verstandene Leben wird zwar der eventuell sorgen- und kummervolle Alltag auf Distanz gebracht. Dies geschieht aber dadurch, dass der gelebte Augenblick des Weins für sich an Substanz und Kraft gewonnen hat.

Warum sind einige Menschen, nicht Philosophen und Wissenschaftler, wein- und rauschfeindlich?³ Offensichtlich wird von der moralischen Kritik am Wein übersehen und nicht bedacht, dass der Weinrausch eine menschliche Lebensweise aus eigenem Recht und Wert sein kann.

Aber es geht bei der Verdammung des Weins noch um mehr und anderes. Werfen wir einen schnellen Seitenblick in die Geschichte. Wein und Philosophie standen in der Antike und bis zur Renaissance, auch nachdem keine dionysischen oder bacchantischen Riten mehr gefeiert wurden, in einer guten neutralen bis komplementären Beziehung zueinander. Über viele Jahrhunderte

3 Natürlich gibt es zum einen Menschen mit physiologischer Alkoholüberempfindlichkeit und es gibt die „trockenen“ ehemaligen Säufer, die keinen Alkohol vertragen. Aber um diese Arten der Ablehnung des Weinrausches geht es hier natürlich nicht.

dachte niemand daran, den Hunger gegen den Durst oder das Denken gegen den Weingenuss auszuspielen. Die modernen, nüchternen Aufklärer, Rationalisten oder Empiristen, insbesondere die modernen Denker der Industrialisierung, die seit Bacon Wissen mit der Macht über Menschen und Welt gleichsetzen, müssen das natürlich anders sehen.

An einem zwischenmenschlich gelingenden Leben der Menschen miteinander waren die meisten der modernen Rationalisten und Empiristen nicht interessiert. Ihre Vernunft und eng begrenzte Rationalität ist zweck- und nutzenorientiert, und sie unterstellt individuelle Interessenmaximierung als deren Entfaltungsraum. Für den modernen Rationalisten – ob Philosoph oder Ökonom – dient die Vernunft nicht dem Leben, sondern das Leben hat sich der individuell-ökonomischen Vernunft zu unterwerfen. So wird eine miteinander gelebte Kooperation von Rausch und Vernunft nicht nur einfach nüchtern kritisiert und verworfen. Nein, der moderne rationale Nutzenmaximierer kategorisiert sie als Unmoral, als das Abseitige und Irrationale. Denn ob in der Manufaktur, in der robotergesteuerten Fertigungsstraße oder vor dem PC, es interessiert ihn nur, dass der Rausch des Weins die Arbeitsleistung beeinträchtigt. Der Rausch wird durch die effiziente Nüchternheit der Vernunft, die in den Wissenschaften für die Logik der Erkenntnis der Wirklichkeit gefordert ist, verdrängt. Der Wein, der um seiner anregend-berauschenden Wirkung getrunken wird, ermöglicht die Abirrung vom Pfad der Tugend der Effizienz. Also wird er mit Sucht und Verfall, Sünde und Verbrechen verknüpft. Deshalb hat es auch keinen Anti-Wein-Rationalisten irritiert, dass erst das Verbot des Alkohol- und Weingenusses in den Zeiten der Prohibition in Amerika den Aufstieg der Mafia zu einem gesellschaftlich wirksamen Faktor der USA bewirkte.⁴

Bei den Philosophen und Wissenschaftlern, die sich um die rein objektive oder subjektive Beschaffenheit der Weinaromen

4 In den USA ist es z.B. in den Psychologielabors einiger Universitäten nicht möglich, Experimente zur geschmacklichen Wahrnehmung von Wein zu machen, weil in diesen Universitäten ein striktes Alkoholverbot herrscht. Ein fruchtbares, komplementäres Verhältnis von Leben, Kunst, Wissenschaft und Philosophie zum Wein ist für viele Philosophen und Wissenschaftler in den USA ein tabuisierter Gedanke.

Gedanken machen, wird also stillschweigend wertend der Rausch gegen die Vernunft und der Genuss des Weins gegen die Erkenntnis objektiver Wirklichkeit ausgespielt. Dass dies selbst eine irrationale Haltung gegenüber dem Wein vor allem dann ist, wenn sie unreflektiert einfach praktiziert wird, fällt kaum jemandem auf. Denn ist die berauschend-anregende Wirkung des Weins nicht selbst ein objektives Phänomen? Müssen wir nicht anerkennen, dass Wein wirklich auf genussvolle Weise wohlschmeckend *und* berauschend sein kann?

Eben dies ist ein wichtiger, häufig übersehener Aspekt, dass es eine intime Beziehung zwischen den Aromen und der anregend-berauschenden Wirkung gibt. Darauf baut das zentrale Argument für den Beitrag des Weins zum menschlichen Leben auf: Die Eigenart des Weintrinkens liegt darin, dass die genussvolle Erfahrung der Aromen bereits vor und gleichzeitig mit der anregend berauschenden Wirkung des Weins im Augenblick des Weingenusses körperlich erlebt und geteilt wird, wobei die Flüssigkeit des Weins eine gemeinsam geteilte Körperlichkeit bereitstellt.⁵ Das gemeinsame Verstehen, Erleben und Genießen des berauschenden Weins ist nicht ohne die Erfahrung seiner Aromen möglich.

3. Selbsttäuschung oder Kreativität? Die Kritik des Weins und das Entstehen neuer Ideen

Wir haben unterschiedliche Bestimmungen des Verhältnisses von Philosophie und Wein kennen gelernt: von dem verdammenden, rationalistisch-ablehnenden Urteil, über E.T.A. Hoffmanns Auffassung des Weins als Quelle eines Rausches der Ideen zu Enzensbergers und Benns Charakterisierung des Weins als Teil eines mitmenschlich miteinander gelingenden Lebens.

5 Darüber hinaus können wir den Wein auch als Verkörperung der biologischen Prozesse verstehen, die zu ihm führen und zu denen wir gehören. Darauf weist Roger Scruton (2007: 13): "When we raise a glass of wine to our lips, [...] we are savouring an ongoing process: wine is a living thing, the last result of other living things, and the progenitor of life in us." In: „Questions of Taste“.

Vielleicht vermissen einige von Ihnen etwas, weil ich bisher nur vom Guten und Fruchtbaren des Weinrauschs gesprochen habe. Wer zuviel Wein trinkt, wer große Mengen Wein säuft, den überwältigt der Rausch, und er kann weder geradeaus gehen noch denken. Jenseits des anregenden Rausches prahlt er oder sie vielleicht noch, überschätzt die eigenen Möglichkeiten, Kenntnisse und Fähigkeiten. Wird weiter gesoffen, so lallt, pöbelt, grölt er oder sie. Das Saufen, jeder weiß es, macht uns dumm und dämlich – und sogar bewusstlos. Doch Wein, der die Phantasie der Menschen fruchtbar belebt, wird eben nicht in Unmengen schnell gesoffen – geradezu geschüttet, sondern genussvoll getrunken. Es versteht sich, dass beim Schütten großer Mengen von Wein die Wahrnehmung der Weinaromen verlorengeht. Der Alkoholrausch als alleiniges Ziel dominiert alles und zerstört den Genuss.

Doch wer die anregende Wirkung des Weintrinkens mit empfindungslosem Komasaufen gleichsetzt, will den Unterschied zwischen der anregend berausenden Wirkung des Weingenusses und der Bewusstlosigkeit des Vollrausches nicht wahrhaben. Diese Ignoranz hat in Philosophie und Wissenschaft Tradition. So verurteilt Plato den Weingenuss, weil er zur Trübung des Verstandes und zum Verkennen der Grenzen der eigenen Einsichtsfähigkeit führt.⁶ Weintrinker, so Plato, täuschen sich und anderen Einsicht und Verständigkeit vor, die sie nicht haben. Plato interessiert an der berausend-anregenden Wirkung des Weins nur die Möglichkeit, dass er die Vernunft und Einsicht trüben könnte. Den lebensklugen Umgang und Genuss des Weins, den die Griechen alltäglich praktizierten und ebenso wie wir pflegten, ignoriert Plato. Sein Sokrates lehnt im Dialog *Symposion* den Wein, den ihm Alkibiades und andere Mitsymposianten anbieten, meistens stets konsequent ab. Die Möglichkeit, dass der Weinrausch zu einem fruchtbaren berauschten Austausch von Ideen führt, zieht Plato nicht in Betracht. In der platonischen Ablehnung des Weins ist bereits jene Verurteilung des Weins als irrational, sündig und

6 Im Dialog *Kratylos* heißt es: „Weil aber der Wein, *oinos*, die meisten der Trinkenden glauben macht, *oiesthai*, sie hätten Verstand, *nous*, während sie ihn nicht haben, würde er mit vollstem Rechte *oionous* (sich für verständig haltend) heißen.“ (Platon, *Kratylos*) Dieses Wortspiel mit *oionous* (sich für verständig haltend) und *nous* (Verstand) ist eindeutig.

krankhaft angelegt, die wir oben an der modernen, ökonomischen Rationalität kennengelernt hatten. Dieses platonisch-rationalistische Weinmissverständnis ist immer noch verbreitet und wirksam.

Der durch den Wein angeregte Rausch der Ideen ist eine geistige Aktivität und ein Denken, das eher mit groben, ungenauen Schritten weit und ungenau ausgreift. Es neigt dazu, drastische, ungesicherte und übertriebene Zusammenhänge herzustellen. Aber genau diese großräumige Ungenauigkeit macht gerade den heuristischen, kreativen Wert des Rausches der Ideen aus. Es wäre also äußerst ignorant, jede Verbindung zwischen Wein und Philosophie zu leugnen. Denn dann müsste man behaupten, dass philosophisches, wissenschaftliches und künstlerisches Denken und Arbeit tatsächlich allein auf strikt rationalen, nämlich rein logischen Denkschritten beruhen kann. Das ist aber so offensichtlich falsch, dass man diesen Autonomieanspruch des rein Logischen sogar mittels der formalen Logik selbst widerlegen kann.

In der Tat ist diese Beziehung des seiner Natur nach passiven Denkens auf den erweiterten Raum der assoziativ angeregten Wahrnehmungen und Ideen von Philosophen immer wieder gewürdigt worden. Ich möchte mich hier auf die besondere Beziehung zwischen Wein und Denken beschränken, welche die folgenden beiden Aussagen von Lichtenberg und Eduard von Hartmann würdigen. So schreibt Georg C. Lichtenberg: „Es bekommt einer neuen Idee gut, sie im Lichte einer Flasche Wein zu betrachten.“ Ähnlich heißt es bei Eduard von Hartmann, im 1. Band der *Philosophie des Unbewussten*: „Die Leute wissen sehr wohl, daß eine Flasche Wein ein viel besseres Mittel ist, um ihren Witz in Bewegung zu setzen, als die absichtliche Anspannung des Geistes.“

Lichtenberg und von Hartmann schreiben dem Wein eine anregende Wirkung auf den Geist und seine Ideen zu, die beide für alles menschliche Erkennen für fruchtbar halten. Die Lichtenbergsche und Hartmannsche Heuristik des „Weinbewusstseins“ spricht von der Beurteilung und Anregung durch den Wein. Es geht Lichtenberg und von Hartmann also eher um das Ausarbeiten und Beurteilen von Ideen und Erfahrungen.

4. Lebenskunst und Wein: Der geteilte Weingenuss und die Erfahrung der Seele

Wir sahen schon, dass der lebenskünstlerische Sinn des Weingenusses darin besteht, dass er ein Bestandteil der Weise wird, wie Menschen ihr Leben miteinander teilen. Wir trinken Wein miteinander, trinken uns zu und aus, und die Zeit des gemeinsamen Genusses kann zu einem Wein- und Ideenrausch werden, den die Trinkenden miteinander teilen. Benns Trinklied, das für die gesamte Gattung stehen kann, feiert eben dies: Poetisch gedeutet wird der Wein, weil er zu Augenblicken zwischenmenschlicher Lebensteilung führt und eine Ausgestaltung eines geteilten Lebensmomentes ist. Wein als Lebensgestalt kann – muss aber nicht – in dem bestehen, was Benn beschreibt: Dass wir uns in der Zeit des Weins von Sorgen, Kummer und Schmerz abwenden. Denn zunächst und allererst ist der Weingenuss keine Umdeutung des Alltags, sondern nur einfach dies: Unser Leben im Augenblick des Weingenusses. Dazu gehört, dass dieser Augenblick eine durch Wein gestimmte Begegnung mit dem eigenen Leben und dem der anderen Trinkenden ist. Der Wein, der zum Teil des zwischenmenschlichen Lebens wird, wirkt nicht sprachlich, sondern wird tätig und körperlich geteilt. Deshalb wird in solchen Augenblicken des gemeinsamen Weintrinkens der Nüchterne sich von dieser Teilhabe ausgeschlossen fühlen. Eben weil er sich in diesem Augenblick nicht als weingestimmt erfährt. Wird über den Weingenuss und anderes gesprochen, schwingt oft die weinaugenblickliche Bejahung des Lebens stillschweigend mit. Man kann sogar die Reichweite und Wirkung des Weins weitgehend mit dem Lebenssinn identifizieren, wie Euripides dies tut, wenn er sagt: „Wo aber der Wein fehlt, stirbt der Reiz des Lebens.“ Doch manchmal wird genauer der Wein auch auf das gelingende Leben in einer Situation bezogen. In dem anonymen „Trinklied der freien Mainzer“ ist es das erfreuliche Erlebnis der Befreiung von den napoleonischen Truppen, das mit dem *jetzt* gemeinsam getrunkenen Wein verknüpft wird, der nun sogar eine politische Bedeutung erhält: „Ha! Seht den Wein in diesem Becher blinken – / Nun würzet Freiheit ihn! / Der Bürger leb', Despoten müssen sinken / Und Menschenrechte blühen.“

Das anregend berauschte Verstehen und miteinander Trinken des Weins verändert für den Augenblick unser Leben – zum Le-

ben mit- und füreinander. Der Wein führt dabei manchmal zu jenen spielerischen Arten des Erkennens, die wir in ihrer nutzenbefreiten Unabhängigkeit benötigen. Denn so bleiben wir miteinander lebendig, können sogar noch den Gebrauch der Vernunft als bloße Nutzenrationalität ertragen. Die nützlichen, auf den Broterwerb im objektiven Erkennen und Arbeiten eingeschränkten Formen der Vernunft würden schnell ihre Bedeutung, ihren Schwung und ihre Ideen verlieren, gäbe es keinen Raum mehr für das kluge Spiel des Genusses und des Rausches.

Was kann „klug“ hier bedeuten? Eine Art des lebenskünstlerischen Vernunftgebrauchs, welche die richtige Verwendung menschlicher Möglichkeiten beachtet – und auf die Zeit des Lebens miteinander bezieht. Hat man die Chance zum Miteinander beim Wein, dann kann das einsame, gesprächslose Trinken des Weins unklug sein. Klugheit manifestiert sich im geselligen, die Gedanken anregenden Trinken. Diese Klugheit des Weingenusses im Sprechen miteinander – auch beim Reden über den Wein selbst – kann Menschen so verbinden, dass daraus ein lebensgestaltendes Weintrinken wird. Wenn wir gesellig redend trinken, wird das Weintrinken erst dann Teil gelingenden menschlichen Lebens, wenn sich der Genuss des Weins – das Erfahren von Aromen, der Fülle und des Körpers des Weins und seiner berauschenden Wirkung – mit dem Gespräch dicht, ja unauflöslich verbindet. Denn nur dann wird beim Sprechen im geselligen Zusammensein beim Wein das vom Wein berauschte Bewusstsein die Menschen in genau dieser durch den Wein bemessenen Zeit füreinander und zueinander auf eigene Weise öffnen. Dann werden gleichzeitig die Trinkenden miteinander auch für den Glanz der Dinge, Möglichkeiten und andere nicht festgelegte Eigenschaften ihrer Welt und Mitmenschen offener. Z.B. für neue Ideen, Räume und Zeiten, für mögliche Werke und mögliches Wirken. Das Gespräch beim Wein führt dann in den Rausch der Ideen.

Doch halten wir vor allem dies fest: Der Rausch des Weins vermag uns für gute Lebensmomente zu öffnen, die wir nur durch ihn so erleben können. Die guten Lebensmomente und Dinge des Weins entstehen aus dem Schweben zwischen sinnlichem Genuss und Rausch in der so geteilten und gestalteten Lebenszeit. Sie kommen dadurch zustande, dass wir bereits vor und beim Trinken dem guten Geschmack, den feinen vielfältigen Aromen des Weins genießend folgen. Die Gleichzeitigkeit von sinnlichem Ge-

nuss und anregend-berauschter Wirkung des Weins ist eine Selbsterfahrung des Trinkenden mit den Anderen Trinkenden. Sie ist eine Erfahrung unserer Seele: Mit uns selbst und anderen entdecken wir im Geschmack des Weins einander und die guten Dinge in der Vielfalt dieser Welt. Deshalb war es mir wichtig, dass es auf die Beziehung beider Aspekte im Weingenuss ankommt – das leiblich-sinnlich-seelische Erfahren der Aromen und der be rauschenden Wirkung des Weins.

Dies ist meine abschließende These: Die Seele des Menschen, die Thema dieses Festivals der Philosophie ist, ist wirklich. Wir alle erfahren und wissen dies, wenn wir miteinander in der Begegnung durch den Wein uns einander spielerisch und auf ernste Weise erfinderisch für diesen Augenblick weingestimmt eröffnen. Im echten Weingenuss können wir manchmal spüren und durchleben, dass unsere Seele dadurch wirklich wird, dass wir den Wein miteinander teilen. Und dass unsere Seele, indem sie sich selbst in der Begegnung mit anderen findet, in diesem Moment eine eigene Wirklichkeit gewinnt. Ganz so, als hätten wir Flügel bekommen, die sich ausspannen, ausgreifen und zu den Menschen führen, wie wir sie noch nicht kennen gelernt haben. Auch zu den Ideen und Erfahrungen, die wir nur ahnen, körperlich spüren und noch nicht, vielleicht niemals wissen können.

Jetzt sehen wir, was sich der Säufer antut: Wer Wein säuft und schüttet, hat nichts mit anderen zu teilen: Und schließlich verliert er in diesem Augenblick seine Seele, weil er die Beziehung zwischen Weinaromen und Weinrausch, zwischen Sinnen, Körper und Geist zerstört.

5. Wein, Philosophie und die fragile Einheit der Seele

Fassen wir unsere Überlegungen zusammen. Wenn Wein und Philosophie eine lange, fruchtbare Verbindung haben, dann deshalb, weil der Wein stets Teil des miteinander gelingenden Lebens im Gespräch ist. Philosophie und Wein sind und waren Teil menschlicher Begegnungen und des guten Lebens der Menschen, die mit dem Wein ihr Leben miteinander teilten. Der Genuss des Weins ist Element einer Kultur und Lebensform, für die die Philosophie den Rahmen von Gesprächen und Lebenszeitteilung lie-

fern kann: Wenn wir zusammen Wein trinken und dabei philosophieren, begegnen wir uns als Zeit-, Philosophier- und Weingenos- sen. Im Blick über das Weinglas, mit einem Schluck zum Ge- genüber hin schaffen wir eine mitmenschliche Öffentlichkeit: Menschen beim Wein und im Gespräch teilen so die Gegenwart ihres Lebens, ihre Ideen, Erfahrung und Geschichten miteinander. Deshalb haben die Weine der Mittelmeerländer die Entwicklung der Philosophie von Anfang an begleitet und waren Teil des Le- bens der Menschen, die sich als Philosophen und Weintrinker be- gegneten. Was wir aber zusammen an Neuem, Kühnen, auch an Fantastischem und Abenteuerlichen in unseren Gesprächen ein- fangen, erfinden und aufgreifen, wird Teil der Gestaltung des Le- bens jener Menschen, die sich beim Weintrinken begegnen.

Wein lässt uns erleben, wie in der Sinnlichkeit des Ge- schmacks und mit der berausenden Wirkung das eigene Selbst wie das der Anderen als Einheit der Seele erfahren wird. Im Trin- ken erfahren und denken wir sinnlich mit Mund und Nase, leib- lich und geistig, in der Vielfalt der Weinaromen und -düfte die Vielfalt der Welt. Dabei stellen wir die poetische Einheit dieser sinnlich-aromatischen Erfahrungen her. Sie ist der wahre Grund dafür, dass es eine stark von Metaphern und Analogien gestaltete Sprache der Weinbeschreibungen gibt. Diese Poesie der Wein- aromen und des sich entwickelnden Rausches verleiht Menschen und Dingen Glanz, Bedeutung und Schönheit, wie sie anders nicht zu haben ist.

Die geteilte Weinerfahrung lehrt uns, für uns selbst und mit anderen genauer zu schmecken, zu unterscheiden. Die Freude an der Gleichzeitigkeit von Rausch und Genuss ist ein schöpferi- scher, ebenso selbsthafter wie lebenssteigerer Prozess, durch den die lebensgestaltende Einheit der Seele wirklich wird. Denn zwi- schen uns wird der Körper und Geist berausende sinnliche Ge- nuss der Aromen, Nuancen, Farben des Weins schmeckend geteilt und mitgeteilt.⁷ Darin und dadurch gewinnen menschliche Seelen

7 Der Wein, weil er die Seele und den Körper transformiert, hatte des halb, seit den Anfängen menschlicher Kultur, die Aura des Heiligen. Der Wein ist in diesen Ritualen sowohl Symbol als auch Wirklich- keit der Transformation der Seele, wie dies noch im Abendmahl nachklingt. In den ägyptischen Horus-Riten ebenso wie in den dio-

miteinander und füreinander ihr Sein im Augenblick des Weins: Im Weingenuss, beflügelt vom Wein, sind wir einander gegenwärtig. Wir mögen dabei von neuen Unterschieden und Vereinheitlichungen unter uns und in unserem Leben träumen. Im Rausch des Weins glänzen deshalb Hoffnung, Erwartung, Wert, Traum, überwundenes Leid ebenso auf wie Liebe und Freundschaft und Feindschaft. Doch Genuss, sanfter Rausch, lebensteiliges Denken und Spüren sind kein allein kommunikatives oder individuell kognitives Geschehen: Sie sind im Augenblick unser Sein, unsere Seele, die wir als vergängliche Einheit von Genuss, Rausch und Begegnung im Augenblick teilen.

Literatur

- Pape, Helmut 1994: *Kreativität und Logik – C.S. Peirce und das Problem einer Philosophie des Neuen*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Pape, Helmut 2004: *Denkerfahrung und die Identität abstrakter Gegenstände*, in: „Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste“, Sonderheft der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft, 19 – 30.
- Scruton, Roger 2007: *The Philosophy of Wine*, in: Smith, Barry C. (ed.): *Questions of Taste. The Philosophy of Wine*, Oxford University Press, Oxford, 1 – 19.
- Smith, Barry C. (ed.) 2007: *Questions of Taste. The Philosophy of Wine*, Oxford University Press, Oxford.

nysischen Ritualen geht es um die Veränderung des Menschen durch eine Transformation, die in ihn eindringt.

IV. Zeitliche Kontexte der Seele

Die Seele als Selbstverhältnis. Der Begriff „Seele“ und seine Bedeutung zu Beginn der Frühen Neuzeit (Marsilio Ficino)

THOMAS LEINKAUF

I.

Will man sich die Bedeutung und die mit dieser Bedeutung verbundene argumentative Funktion der „Seele“ in der Diskussion der Frühen Neuzeit, d.h. der Zeit zwischen 1400 und 1750 klar machen, dann wird man zumindest zwei in diesem Zeitraum durchgehend präsente Diskussionshorizonte, in denen schon seit der Antike und der Spätantike auf das, was „Seele“ ist, reflektiert worden ist, zu berücksichtigen haben: zum einen (i) die aus der vor allem aristotelisch-schulphilosophischen, sich auf Aristoteles' grundlegende Abhandlung *De anima* beziehende Diskussion, in der „Seele“ als ein Teilmoment eines übergreifenden ontologisch-kosmologischen Gesamtzusammenhanges verstanden wird und zugleich als eine ihrer Natur nach in sich komplex verbundene Einheit von verschiedenen Vermögen analytisch bestimmt wird, zum anderen (ii) die christliche Bestimmung von „Seele“ als derjenigen geistig-mental einheit, die wesentlich als Träger der Bildhaftigkeit (*imago-Status*) in Bezug auf einen schöpferischen Grund oder auf eine sich in ihrem Abbild spiegelnde intelligente Ursache von Welt verstanden wird, eine Tradition, die in ihrer patristischen Ausdifferenzierung sich vor allem im Rückgriff auf platonisch-neuplatonische und jüdische Traditionen artikulierte. Die aristotelische Tradition (i), die sachlich wie historisch in vielen Punkten von Platon abhängig ist, versteht jedoch unter „See-

le“keine metaphysische Instanz (sie ist nicht „Ursprung der Bewegung“ oder trans-physische Einheit ontologischer Gegensätze wie bei Platon),¹ sondern eine Formbestimmung, die vollständig in ein materielles Substrat, den Körper (als Leib oder individuellen Organismus) eingegangen ist und diesen durch sachliche (nicht zeitliche) Priorität ihrer spezifischen Vermögen und deren Leistungsdimensionen (das jeweilige *ἴδιον ἔργον*) bestimmt. Grundbestimmung ist hier über Jahrhunderte das Theorem „*anima est forma corporis*“ geblieben.² Problematisch blieb in dieser Konzeption trotz ihres bewundernswerten, differenzierten Erklärungspotentiales (Einzelsinnesleistungen, Gemein Sinn, Einbildungskraft, Verstandesoperationen), sowohl die Bestimmung des genauen Modus der Präsenz der formalen Potentiale an dem materialen Substrat als auch die Klärung dessen, was ein transmaterielles (*ahyletisches*) Prinzip wie das reine Denken oder das rein begriffliche Vermögen seinem Sein nach ist und wie es sich den seelischen Vermögen verbindet, die immer schon im Körperlichen wirken. In der christlichen Tradition (ii) wirkten auf der anderen Seite die Vorgaben Platons nach, die sich, vermittelt etwa durch Philon von Alexandria und die mittel- und neuplatonische Schule, angemessener mit zentralen Momenten der Schöpfungslehre und des Immediatverhältnisses Gott-Seele verbinden ließen. Die Bildhaftigkeit des Menschen in Bezug auf den Schöpfer ist im Wesentlichen der Tatsache verdankt, dass der Mensch eine Seele besitzt und zwar eine Geistseele (so wird es vor allem dann von Augustinus' zentraler Abhandlung *De trinitate* diskutiert), die eine relative Selbständigkeit in Bezug auf ihren transzendenten Grund besitzt (die durch Spontaneität, Intentionalität, Freiheit sich äußert).³ Dieses christliche Verständnis einer relativen Selbständigkeit des Seelischen (die zugleich eben auch den absoluten Sonderstatus des Menschlichen als eines *Epilogos* charakterisiert) nimmt den platonischen Gedanken der Substantialität des Seelischen auf

1 Vgl. Timaios 30 A, 34 B, 73 BD, Phaidros 245 C-246 A, Nomoi X 892 A-896 A; vgl. Krüger 1948; Leinkauf/Steel 2005; Chiaradonna 2005.

2 Aristoteles, *De anima* II 1, 412 a 20-22, 2, 414 a 12-15 (*forma corporis*), 13 a 4-5 (nicht vom Körper getrennt), 6, 418 a 6 ff (*proprium*); *EN* I 7, 1097 b 22 ff. Zur Seelenproblematik vgl. den informativen Band Nussbaum/Oksenberg Rorty 1992.

3 Brachtendorf 1992.

und verbindet ihn dem biblischen Begriff der Bild-Natur des Menschen. Zugleich wird durch die Struktur des Seelischen als einer dem Physikalisch-Kosmischen vorgängigen Synthesis der Gedanke der universalen analogischen Struktur des Seins und der universalen Sympathie (der durch die Stoa in Aufnahme vorsokratischer und platonischer Ansätze entwickelt worden war) dem der Seele oder des Seelischen zur Seite gestellt. Im christlichen Denken stabilisiert sich dann vor allem seit der Wiederentdeckung des Aristoteles im Hochmittelalter ein eigentümliches Muster in der Diskussion der Seele, in dem sich eine „vermögenspsychologische“, durch Aristoteles (*De anima, Parva naturalia*) geprägte Bestimmung der vegetativen, sensitiven und imaginativen Seele einer „geisttheoretisch-metaphysischen“ Bestimmung, die durch platonische Theoreme bestimmt wird und die Seele im engeren Sinne, d. h. den direkt durch Gott geschaffenen geistigen Kern derselben im Blick hat, unterordnet.⁴ Überall da, wo die theoretischen, praktischen und technischen Potentiale der Seele als einer psychophysischen Einheit diskutiert worden sind, dominiert die aristotelische Prägung, überall da, wo es um Begründung im Transzendenten und um die Bestimmung des rein Noetischen, um den ‚*intellectus agens*‘ oder die geistige Substanz etwa, ging, die platonische Filiation.

Dies alles muss voraussetzen, wer sich, mit Blick auf die Frühe Neuzeit, wiederum mit deren Anfängen, also den Diskussionen des 15. und 16. Jahrhunderts dem zuwendet, was man damals unter „Seele“ verstanden hat. Es durchdringen sich vor diesem Hintergrund, bedingt auch durch den philologischen Impuls des Humanismus und der dadurch beschleunigt sich vollziehenden Erweiterung der Textkenntnis antiker und hellenistischer Quellen, verschiedene Ansätze: der „dualistische“ Platons, der „hylomorphistische“ des Aristoteles, der „schöpfungstheologische“ des christlichen Denkens, schließlich auch der „materialistische“ der Stoa und des Epikureismus. Es ist, in der rückblickenden, den geistesgeschichtlichen Phänomenen gerecht werden wollenden Sicht des

4 Zur aristotelischen Prägung des Seelenbegriffs bei Thomas von Aquin vgl. Inciarte 1970, S.133-158; Mundhenk 1980. Für Marsilio Ficino sind wichtig hierbei insbesondere die Ausführungen des Thomas in der *Summa contra gentiles* geworden, vgl. vor allem II cc. 56-90.

zeitgenössischen Interpreten, nimmt er seine Aufgabe als grundsätzlichen Akt hermeneutischer Operation ernst, nicht einfach, das Interagieren dieser verschiedenen Ansätze exakt zu bestimmen. Es ist aber schon viel gewonnen, wenn man sich überhaupt klar macht, dass die Diskussionslage diese Komplexität aufweist und sich somit konsequent vor simplifizierenden Zugriffen schützt. Es kann an diesem Ort natürlich nicht Aufgabe des Beitrags sein, einen wirklichen Blick in die Spezialdiskussion zu werfen, denn ohne wiederum weit ausholen müssende Zusatzinformation, wäre dieser Blick, *contra intentionem*, zur Blindheit verurteilt.

Was im Folgenden im Sinne auch eines *exoterischen Logos* versucht werden soll, ist vielmehr die jenseits der vielschichtigen Rezeptions- und Differenzierungsvorgänge anzusetzende übergreifende Signatur des frühneuzeitlichen, hier auf die Renaissance und den Humanismus einmal eingegrenzten Seelenbegriffs herauszustellen. Eine „Grenze“, eine zeitliche wie vor allem auch sachliche Grenze, finden die folgenden Ausführungen im Denken des Descartes. Dessen Feststellung, dass er nicht mehr wisse, was unter „Seele“ eigentlich zu verstehen sei, einem Begriff, den er selbst vor seinen kritisch-zweifelnden Reflexionen viele Male verwendet habe – aber eben im Sinne eines sich von selbst verstehenden Ausdrucks oder im Sinne einer bildhaften, eher durch Phantasie als durch Wissen gesteuerten Vorstellung – das Ende eines jahrhundertealten Diskussionszusammenhangs markiert: „was aber diese Seele sei, darauf achtete ich entweder gar nicht, oder wenn doch, so stellte ich mir bildlich darunter ein feines Etwas vor, nach Art eines Windes, eines Feuers oder Äthers“ heißt es etwa in der zweiten Meditation.⁵ Die auf Basis dieser Feststellung vollzogene radikale Abtrennung des Geistigen, Nicht-Ausgedehnten, Ichhaft-Subjektiven von allem Körperlichen eröffnet hingegen eine Debatte, die bis heute nicht beendet ist und die ihre Extreme in einer materialistisch fundierten Neurophysiologie auf der einen und einer metaphysisch fundierten Vorstellung des Seelisch-Geistigen auf der anderen Seite besitzt. Gegenstand des Folgenden wird also diejenige Seelen-Konzeption sein, die vor dem

5 René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, *Meditatio II*, AT VII, S. 26: „sed quid esset haec anima, vel non advertēbam vel exiguum nescio quid imaginābar, instar venti, vel ignis, vel aetheris (...)“.

Durchschneiden des in vielfältiger Weise als „Einheit“ gedachten Gefüges von Körper und Seele bzw. Körper und Geist sich an dem Grundgedanken orientierte, dass die Einheit der Seele der Vielheit des körperlichen Substrates *als Einheit* gegenwärtig sei. Dabei ist zu beachten, dass diese Gegenwart nicht als eine Art Parallelismus gedacht worden ist, als an sich beziehungsloses Nebeneinander oder als eine Parataxe von jeweils vollständig für sich seienden, ihren eigenen Gesetzen folgenden Seinsformen (im Sinne des psycho-physischen Parallelismus des 17. Jahrhunderts), sondern als ein aktiver Wechselwirkungszusammenhang. Wobei natürlich ebenso klar festgehalten werden muss, dass die verbundenen Relate dieses Zusammenhanges nicht als gleichrangig oder von gleichem Wert seiend angesetzt wurden: die Seele ist das dem Körperlichen entweder substantiell zugeordnete aktive Prinzip, so sieht es die aristotelische Tradition, so sieht es aber auch in großen Teilen die jüdisch-christliche Theologie, oder sie ist ein zwar an sich, in ihrem Wesen autarkes, rein geistiges Sein, das jedoch für eine gewisse Zeit in einer intensiven Verbindung mit der materiell-körperlichen Welt steht, so sieht es die platonisch-neuplatonische Tradition (hier gibt es immer einen Teil der Seele, der „nicht hinabgestiegen ist“).⁶ Autoren beider dieser Denkschulen, die nicht in einem radikalen Sinne getrennte Denkschulen waren – Thomas von Aquin etwa repräsentiert durchaus eine Verbindung beider in seinem eigenen Denken – legen den schon erwähnten Gedanken zu Grunde, dass die Seele eine Einheit sei, die einer Vielheit, dem Materiellen, auf die Weise „gegenwärtig“ sei, dass sie zugleich als ganze Seele im ganzen Materiesubstrat und als ganze Seele in jedem Teilmoment dieses Substrates sei und wirke.

- 6 Plotin IV 8, 8, 1-6, auch V 1, 10, 10-18; vgl. zu dieser Position, die schon in der Antike nicht unumstritten war, vgl. Dillon 2005. Dieser Gedanke ist, wenn man so will, die sachliche Ergänzung der begründungstheoretisch ‚offenen‘ und daher seit alters eine crux interpretationis darstellenden Wendung im zweiten Buch der Abhandlung *De generatione animalium* des Aristoteles, wo es gerade vom höheren (wenn nicht: höchsten) sich in der Seele, genauer in der Denkseele zeigenden Vermögen des νοῦς (dies wurde in De anima III 4-5 hinreichend deutlich, II 2, 413 b 25 f wurde der Geist sogar als ein „anderes Genus“ des Seelischen bestimmt) heißt: er komme „von draußen herein“ (θύραθεν ἐπεισιέναι, De gen. an. II, 3, 736 b 5-28). Hierzu vgl. Söder 2005.

Die lateinische Formel hierfür lautet: „*anima est tota in toto corpore et tota in qualibet parte corporis*“.⁷ Exakt durch diesen nur widersprüchlich propositional auszudrückenden und nur spekulativ im Denken zu erfassenden Modus der Präsenz, den der Cambridger Platonist Henry More später als Ausdruck einer „*holenmeristischen*“ Theorie kritisieren wird,⁸ macht sie das materielle, in sich

- 7 Hierzu vgl. Leinkauf 2009, S. 56-66. Der Ursprung dieses Gedankens, den in der späteren Antike Plotin (in seiner gegen den stoischen Materialismus gerichteten Psychologie) aufnehmen wird, liegt schon bei Aristoteles, vgl. *De generatione animalium* 762 b 22 ff, 734 b 24 ff, 735 a 6 f, 741 a 23 ff; aber vgl. *De motu animalium* 703 a 28 ff, 35-36: ὥστε μηδὲν δεῖν ἐν ἐκάστῳ εἶναι ψυχὴν, ἀλλ’ ἐν τινι ἀρχῇ τοῦ σώματος οὐσῆς τὰλλα ζῆν μὲν τῷ προσπεφυκέναι, ποιεῖν δὲ τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν διὰ τὴν φύσιν (so dass es nicht notwendig ist, dass die Seele in jedem [Teil, sc. des Körpers] ist, sondern da sie sich in einem bestimmten Teil des Körpers befindet, in welchem sie Herrschaft [oder: Ursprungskraft] ausübt, leben die anderen Teile dadurch, dass sie sich diesem zuordnen und ihre eigentümlichen Funktionen der Natur folgend ausüben). Aristoteles nimmt also einerseits eine durchgehende Beseelung an, andererseits ist ‚die Seele‘ als Prinzip (der Bewegung, des Lebens) für ihn nicht in jedem Teil. Marsilio Ficino, TP III 2; 1, S. 140 Marcel: „cum corpus ingreditur (sc. anima), singulis corporis particulis tota fit praesens“; IV 1; 1, S. 161: „Quae (sc. anima mundi) si ita se habet ad corpus suum, sicuti nostra (sc. anima) ad nostrum, non aliter ipsa in qualibet mundi parte est tota, quam anima nostra tota in qualibet nostri corporis parte, alioquin non posset universum perfecte connectere, vivificare, movere“. Wenn Descartes in den *Passions de l’âme* (1649), I, art. xxx sagt: „il est besoin de sçavoir, que l’ame est veritablement jointe à tout le corps“, so wird diese Aussage doch in ihrer Bedeutung sofort relativiert, indem diese Verbindung in ihrer eigentlichen Funktion – der Interaktion zwischen körperlichem und denkendem Sein – auf eine einzige Stelle konzentriert wird, vgl. art. xxxi: „une petite glande dans le cerveau“.
- 8 Henry More, *Enchiridium metaphysicum*, c. 27, sect. 1, in: *Opera omnia*, Londini 1679, Vol. II/1, S. 307: ‚Holenmeriani‘, als Neubildung Mores aus οὐσία ὀλενμερηῆ, seien diejenigen, die, obgleich sie im Unterschied zu den Cartesianern, den Nullibisten, zugestehen, dass die Geister (spiritus) der Seele unkörperlich seien, dennoch behaupten, „eos [sc. spiritus] in suis Ubi non solum totos esse, sed eti-

vielheitliche Substrat selbst zu einer Einheit, die dann als Körper oder als organischer Leib zu bezeichnen ist. Dieses Präsenz- und Konstitutionsverhältnis ist seit Platon und Aristoteles, wegen seiner inneren Widersprüchlichkeit, immer wieder auch Gegenstand metaphorischer Deutungen gewesen, wobei analoge funktionale Verhältnisse von differenten Seienden als Muster des Verstehens dieses Spezialverhältnisses der Beseelung dienen sollten, etwas das Verhältnis Steuermann und Schiff (Aristoteles, *De anima* II 1, 413 a 9; Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II c 57: „*per contactum virtutis*“). Ein Beispiel, das dieses Verhältnis der Seele zu ihrem körperlichen Substrat aus einer wieder anderen, nämlich der sprachlich-semanticen Sphäre verdeutlichen soll, ist Folgendes: die Seele verhält sich als unteilbar-unausgedehnte Einheit so zu den ausgedehnten Körperteilen, wie sich die unteilbar-unausgedehnte Bedeutung (als semantische Einheit), vermittelt durch die Sprachlautlichkeit, in den ausgedehnten Lautmomenten immer als Ganze und unteilbare Einheit verhält (vgl. dazu die Überlegungen am Ende des Beitrages).⁹ Die meisten dieser Funktionalanalogien sind schon im Denken der Antike und Spätantike bekannt. Unter diesen Voraussetzungen entwickeln Autoren der Renaissance wie Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino, Carolus Bovillus, Francesco Patrizi auf der einen, platonisch-christlichen, und Pietro Pomponazzi, Alessandro Achillini, Bernardino Telesio, Jacopo Zabarella auf der anderen, aristotelisch-christlichen Seite ihr Verständnis von „Seele“, das jeweils eingebettet ist in übergreifende ontologisch-theologische und naturtheoretische Vorstellungen. Gemeinsam ist allen Autoren die Grundproblemstellung, dass das Sein der Seele in Bezug auf die Grundstruktur des Seins

am in singulis suorum Ubi punctis vel partibus simul esse totos“, vgl. auch sect. 10-14, S. 312-315.

- 9 Ficino, TP III 2; 1, S. 140: „Igitur integra remanens atque simplex (sc. anima), singulis partibus tota et indivisa fit praesens, quemadmodum tota vox significatioque quodammodo simul in singulis domus est partibus, cum tota pene simul auditur et intelligatur in singulis“, vgl. ausführlicher zum Sprach-Bedeutungszusammenhang X 7; 2, S. 82-83. Vgl. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* V 9, 825 A; S. 189, 3-6 Suchla. Zu den Implikationen der Sprache im christlichen Diskurs, vor allem zur Relation Epinoia-Sprache, vgl. Kobusch 2006, S. 80-83.

insgesamt oder in Bezug auf die Ordnung des Kosmos als ein Sein in der „Mitte“ des Seins oder in der „Mitte“ der Welt oder als ein Sein „auf der Grenze“ von Sein und Nichtsein (*in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis*), von Körper und Geist, von Sinnlichem und Intelligiblem bezeichnet werden muss. Auch diese Grundproblemstellung ist natürlich nichts Neues, sondern durch die Diskussion in der Antike – vor allem durch Platons Überlegungen in der *Politeia* und im *Timaios* – und im christlichen Denken vorbereitet. Der Ausdruck „Mitte“, lateinisch durch „medium“ wiedergegeben, bezeichnet mit einem topologisch-geometrischen Ausdruck einen ontologischen, also die Struktur des Seins betreffenden Sachverhalt; das Gleiche gilt für die Wendung „auf der Grenzscheide“, lateinisch: „*in horizonte*“.¹⁰ Die Seele ist also nicht irgendwo in der Mitte bestimmter räumlicher Gegebenheiten aufzufinden oder zu suchen, sondern sie ist „Mitte“ im Sinne von Verknüpfung, Vermittlung, sachlichem Zentrum, auf das sich Unterschiedliches, Heterogenes als auf diejenige Instanz beziehen (lassen) können muss, durch welche es, gegen das zunächst dominierende und trennende Unterschiedensein, in ein tiefer liegendes Verhältnis (des Vermitteltseins) gebracht werden kann. Das Sein der Seele ist damit selbst als der Sache nach ein vermittelndes Sein seiend verstanden worden, d. h. „Seele“ – hier darf nicht nur an die menschliche Seele gedacht werden – ist im wesentlichen der Begriff für eine bestimmte Funktion, die einerseits als Vermittlung verschiedener Momente, Extreme oder Stufen des Seins in eine je unterschiedlich bestimmte seelische – also sinnliche, emotionale oder rationale – Einheit bezeichnet werden kann, andererseits aber auch als Vermittlung im Sinne der Übertragung, also dessen, was ein Vermittler, Dolmetscher oder Interpret leistet, von bestimmten Informatio-

10 Vgl. etwa Plotin IV 6, 3, 5 f; IV 8, 4, 31 f; Liber de causis, propositio 2 et 9, Thomas von Aquin, Summa contra gentiles II c. 68, ed. Albert/Engelhardt, Bd. 2, S. 288; c. 81, S. 388; Marsilio Ficino, Theologia Platonica, X c. 3, ed. Marcel, Paris (Les Belles Lettres) 1964-70, Bd. 2, S. 66: „unde secundum Chaldaeos in confinio sunt (sc. animae rationales) aeternitatis et temporis“; XVI 7; 3, S. 137: „anima in medio mentium corporumque confinio creata est“. Vgl. zur Sache Kristeller 1972, S. 97-108. Siehe auch nächste Anm. zu ‚vermitteln‘.

nen, Strukturen, Aktivitäten von einer Seinsstufe auf eine andere Seinsstufe.

II.

Marsilio Ficino entwickelt eine solche Theorie der Seele im dritten Buch seiner *Theologia Platonica*, mit deutlicher Wirkung nicht nur auf seinen Freund und Schüler Giovanni Pico della Mirandola, sondern, wie sich zeigen lässt, auf eine ganze Reihe wichtiger Denker, deren Kette über die Platonici des 16. Jahrhunderts (Franciscus Cataneus Diacetus, Symphorien Champier, Leone Ebreo, Francesco Patrizi, Giordano Bruno, Tommaso Campanella) bis hin zu den Cambridge Platonists (Henry More, Ralph Cudworth) oder auch zu Leibniz reicht. In dieser wirkungsgeschichtlichen Hinsicht alleine schon ist der Ansatz des Ficino von größter Bedeutung. Die Seele in einem umfassenden Sinn ist also dasjenige Seiende, das anderes Seiendes in ein bestimmtes Verhältnis zueinander setzt, ja, in einem bestimmtem Sinne ist sie dieses Verhältnis selbst. Dies ist der Grund dafür, dass wir in der Renaissance eine deutliche Präsenz des in Platons *Timaios* entfalteten Begriffs der Weltseele antreffen, die „in die Mitte der Welt gesetzt“ (34 B) ist und als ein „Band“ (*δεσμός*, *vinculum*: Kette) bezeichnet wird, das durch alles, dieses untereinander vermittelnd, hindurchgeht.¹¹ So wird die

11 Platon, *Timaios* 31 BC, 34 B; Marsilio Ficino, TP III 2; 1, S. 141 Marcel (essentia [sc. animae] constare ... ex individua dividuaque natura) mit Bezug auf Platon, *Timaios* 34 C-35 A. Die Seele wird bei Platon nicht direkt als ‚Band‘ bezeichnet, aber da sie als ein komplex in sich strukturiertes Verhältnis gedacht wird (34 C ff) und das ‚schönste aller Bänder‘ ebenfalls als Verhältnis oder Proportion (*ἀναλογία*) bezeichnet wird (31 B), kann die Seele sachlich als Band gelten; Tim. 81 D spricht Platon von den „Banden/Verbindungen der Seele“, τὸς τῆς ψυχῆς δεσμοῦς. Der von mir hier verwendete Ausdruck ‚vermitteln‘ bezieht sich auch darauf, dass in dem deutschen Verbum ‚Vermitteln‘ das Substantiv ‚Mitte‘ eine zentrale Bedeutung spielt und dass Ficino etwa TP XVII 2; 3, S. 153 einen solchen Bezug auch für das Lateinische herstellt: „In anima vero, utpote omnium media, modus per omnia quasi medius observatur“. Es ist deutlich, dass etwa auch die Konzeption der Seele in der Philosophie Schellings, bei allem festzuhaltenden Unterschied, in dieser von Platons *Timai-*

Seele also nicht nur als „Mitte“ bezeichnet, sondern auch als „*nodus*“ (Knoten), als „*complexio*“ oder „*connexio*“ (Verknüpfung), als „*colligatio*“ oder auch „*copula*“ (Verbindung).¹²

Ficino bestimmt die Seele, die er in die „Mitte“ des Seins setzt, als ein stabiles Verhältnis, das aus zwei Momenten besteht: einer invariablen Wesensform und einer variablen Tätigkeits- oder Handlungsform, die aus dieser Wesensform entspringt.¹³ Die Seele ist also selbst eine jeder zeitlich-räumlichen Entfaltung vorgreifende Einheit aus Verschiedenem, aus Unbewegtem und Bewegtem, aus Einheit und Vielheit, aus Identität und Differenz, aus Unteilbarem und Teilbarem.¹⁴ Sie ist diese Einheit von Verschiede-

os ausgehenden und dann durch Ficino und Cudworth (dessen True intellectual system of the universe er in der lateinischen Übersetzung durch J. L. Mosheim kannte) erweiterten Tradition steht, vgl. Leinkauf 1998, S. 106 f, 117 f, 142 f.

- 12 Ficino, TP III 2; S. 137 Marcel; S. 138: „*copula*“; S. 142: „*et quia vera est universorum connexio, dum in alia migrat, non deserit alia, sed migrat in singula, ac semper cuncta conservat, ut merito dici possit centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium nodusque et copula mundi*“; Giovanni Pico della Mirandola, Oratio de dignitate hominis, Garin S. 104, 106; Heptaplus V, Garin S. 300: „*complexus et colligatio*“, S. 302: „*in medio illius (sc. mundi) statuit*“; S. 304, 308: *vinculum, nodus*.
- 13 Ficino, TP III 1; 1, S. 132 Marcel: „*Stabit eius substantia, neque in maius minusve, aut hoc aut illud mutabitur. Fluet autem operatio, et modo haec, modo alia, atque aliter et aliter operabitur*“. Man sieht leicht, dass dies eine Synthese aus der aristotelischen, sich auf Platon stützenden Bestimmung von ‚Substanz‘ (οὐσία) in Cat. 5, 2 a 11 f, 2 b 15-30, 3 b 32 f ist und der genuin platonischen, dynamisch-aktiv gedachten Vorstellung von Seele als ἀρχὴ τῆς κινήσεως oder als denkende Instanz, die in der platonischen Tradition intensiv weiterentwickelt worden ist – bis hin eben zu der Einsicht, dass ‚Seele‘ nicht im falschen, weil verdinglichenden Sinne als Substanz gedacht werden dürfe, sondern als aktive, autohypostatische Einheit.
- 14 Ficino, TP III 2; 1, S. 141. 28: „*Quippe cum sit extra quantitatis genus, non determinatur ad tangendum punctum aliquod quantitatis, sed est, ut centrum, in lineis omnibus et circulo toto. Hinc etiam illud sequitur ut haec essentia et dividua sit simul et individua. Dividua, quia per divisionem corporis vitalem sui umbram diffundit, dum diversis partibus corporis se communicat. Individua, quia in-*

nem offensichtlich als ein aus sich heraus (*sua sponte*) Tätiges, denn sie ist, mit Blick auf Platons Bestimmung in den *Nomoi*, „fons motionis“, „Quelle der Bewegung“,¹⁵ und sie ist, durch dieses Sich-Entfalten, Nach-Außen-Gehen oder Tätigsein, als das zu denken, was lebendig macht (*vivificans, vivificatio*).¹⁶ Aber: dieses Nach-Außen-Gehen ist im selben Moment eben im Seelischen, wie dann auf anderer Ebene auch im Geistigen, ein Beisichselbst-Bleiben oder, wie es Cusanus in seiner Abhandlung *De mente* aus-

tegra simul adstat et simplex“ und die daran anschließenden Ausführungen. Es ist auf das einschlägige theologische Vokabular zu achten, das Ficino hier im Kontext der Seelenlehre neben dem platonischen aus dem *Timaios* verwendet: ‚(se) diffundere‘ ist dem auf Gott bezogenen ‚diffusivum sui‘ zu vergleichen, ‚se communicare‘ ebenfalls der göttlichen ‚communicatio sui‘.

- 15 Ficino, TP III 1; 1, S. 132 Marcel; auch S. 134: „fons motus“; vgl. S. 133: „anima movet quidem aliud, sed a seipsa movetur. (...) Et quaecumque mobilia sunt ab alio, puta corpora et qualitates, retulimus ad animam mobilem per se ipsam, per se, inquam, mobilem, quia si a Deo descendas per angelum, tam Deus quam angelus stare tibi videbitur“; zu „sua sponte“ vgl. S. 134: „quae animam habent sua sponte moventur et in quamlibet loci partem“.
- 16 Ficino, TP III 2; 1, S. 139: „dum implet corpora (sc. anima), intrinsecus illa movens, illa vivificat“; S. 141: „vitalem sui umbram diffundit“; S. 142: „ubi igitur est motus intimus et communis, ibi est vita. Vita, inquam, ibi est vis ipsa interna movendi. Vis huiusmodi ibi est praecipue, ubi totius agitationis fons est et origo primusque motus“; IV 1; 1, S. 158 (mit kosmologischem Bezug, Weltseele): „Est autem in toto coelo ubique tota, ut moveat efficacissime totum. Est itaque vis illa coniuncta indivisibilis, libera ubique, qualis est rationalis anima. Illius praesentia vivit coelum, cuius motus vivificus est, cum vivificet omnia“. Ficino geht so weit, dass er auch – mit den „Platonici“ – ein ‚Leben‘ der Elemente annimmt, ib., S. 159 f. Vgl. Platon, *Timaios* 92 C: ζῶον ὁρατόν, θεὸς αἰσθητός. TP VI 11; 1, S. 249-251: anima est vita aut fons vitae. Diese Bestimmung des ‚Lebendig-Machens‘ und auch des ‚Steuerns‘ oder ‚Ordners‘ der entstehenden Lebensvollzüge geht in der späteren Neuzeit dann in die Bestimmungen von Henry Mores „Spirit of Nature“ und Ralph Cudworths „Plastick Nature“ ein, vgl. Henry More, *Enchiridium metaphysicum* (1671), in: *Opera omnia*, Londini 1675-79, Vol. II/1, S. 213 f, 222, 268; Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678, I c. 3, S. 132, 151-155.

drückte: ein Insich-Gehen.¹⁷ Dies unterscheidet, aus der Perspektive der neuplatonisch-christlichen Tradition, das Seelische (und Geistige) gerade vom Körperlichen: in letzterem ist jede Bewegung schlechterdings eine Veränderung im Sinne der Tatsache, dass räumlich-lokale, aber auch materiale Differenz unausweichlich ist (*partes extra partes*), während in ersterer, der seelischen Bewegung, alles im Seelischen verbleibt: „*si movetur ex se (sc. anima), movetur et in seipsam*“, „wenn die Seele sich aus sich (heraus) bewegt, bewegt sie sich zugleich auch in sich selbst oder in Bezug auf sich selbst“.¹⁸ In bewegungstheoretischer, geometrischer Metaphorik gesprochen ist die seelische „Bewegung“, das also, was hier „Leben“, „Empfinden“, „Wahrnehmen“, „Denken“ heißt, eine „zirkuläre“, reflexive, auf sich und in sich zurückgebogene ‚Bewegung‘.¹⁹ Also eben nicht nur *metaphorice* eine „Bewegung“, sondern vielmehr ein innerer Prozess, in welchem, auf Basis einer sich durchhaltenden, substantiellen Einheit, verschiedene Momente vermittelt werden. Die seelische Einheit ist somit der Horizont oder die Dimension, in der alles Seelische sich immer aufgehoben findet: „Jene Wesenheit (die Seele), die von sich selbst anfängt, ist immerzu in sich selbst zurück gebogen, und zwar insofern sie ihre Vermögen (Kräfte, *vires*) von den höchsten über die mittleren Dinge zu den untersten entfaltet (*explicando*) und wiederum auf vergleichbare Weise die untersten über die mittleren in die höchsten Dinge zurückfaltet (einfaltet, *replicando*)“.²⁰

17 Leinkauf 2006, S. 29-77.

18 Ficino, TP III 2; 1, S. 143. Marcel übersetzt: „elle se meuve aussi sur elle-même“, Michael J. B. Allen in: Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Cambridge (Harvard UP) 2001, Vol. I, S. 245 gibt: „it is also moved to itself“.

19 Ficino, TP III 2; 1, S. 143: „Circuitus igitur sempiternus est essentiae tertiae proprius, ita ut per motum in seipsam circulo reflectatur“.

20 Ficino, TP III 2; 1, S. 143: „Igitur essentia illa a seipsa incipiens perpetuo in seipsam revolvitur, vires suas a summis per medias ad infimas explicando, ac rursus infimas per medias ad summas similiter replicando“; VI 12; 1, S. 258 zu den im Denken und Erkennen (cognitio) sich vollziehenden Formen des Aufstiegs (ascensio) und Abstiegs (descensio), die respektive der analytischen – „ab effectibus naturae ultimis in superna principia per medias causas“ – und synthetischen – „a supernis principiis per medias causas ad ultimos effectus“ – Methode zugeordnet werden. Zu ‚replicatio‘ vgl. Ralph

Dieser lebendige seelische Selbstvollzug, in dem alle Teilmomente eben Faktoren eines einheitlichen Gefüges sind, ist der Träger nicht nur aller kosmologisch-physikalischen Lebensprozesse (ja überhaupt aller in einem organischen Zusammenhang stehender Vorgänge: die Seele ist ja „*vultus mundi*“), sondern insbesondere aller geistigen Prozesse, d. h. aller im weitesten Sinne als Vorgänge des Bewusstseins zu beschreibenden Prozesse: „Wenn dies so ist“, fährt Ficino fort, wenn es also diese universelle, umfassende seelische „Bewegung“ gibt, „dann nimmt die Seele sich selbst und alles, was sie in sich selbst besitzt, wahr“ (*si ita est, seipsam et quae possidet intus animadvertit*).²¹ Diese Selbstwahrnehmung und zwar als Verbindung von Selbst-Wahrnehmung (*seipsam animadvertere*) und Wahrnehmung der Dinge in einem Selbst (*quae intus possidet animadvertere*) ist für Ficino zugleich ein Erkennen (*cognoscere*). Dieses Erkennen ist aber ein Erkennen der eigenen, d. h. seelischen Wesensform, insofern sie von den „Grenzen der Materie abgelöst/losgelöst ist“. Ficino bemisst also das Erkennen der Seele und damit auch ihr Selbsterkennen – samt der in ihr sich vorfindenden „Inhalte“ – von der höheren Form der abstraktiven Erkenntnis, der „*intellectio*“, her, d. h. von der Erkenntnis rein *intelligibler* oder rein geistiger Formen (*formae spirituales*) her. Dies ist die entscheidende, im Denken der klassischen Antike, also Platons und auch des Aristoteles, wurzelnde Vorstellung, dass die Seele ihr Höchstes oder Eigentliches (ihr ἴδιον ἔργον, um es mit Aristoteles zu sagen) in ihrem Vernunftvermögen oder ihrem Denken besitzt.²² Der Selbstbesitz oder die Selbstgegenwart der Weltseele kann nur in Analogie zum Selbstbesitz oder der Selbstgegenwart der menschlichen Einzelseele gedacht werden.

Cudworth, *A Treatise on Freewill*, c. X, ed. John Allen, London 1838, S. 36-37 die Wendungen „self-reduplicated life“ oder „soul re-doubled in it self“, in Absetzung von Thomas Hobbes, für das leitende, höhere Seelenvermögen (Ursprung eines Strebens [conatus], Begehrens, geistigen Intendierens).

21 Ficino, TP III 2; 1, S. 143; vgl. auch TP XII 5; 2, S. 173.

22 Aristoteles, EN I 7, 1097 b 22 ff, bes. 1098 a 7-8: ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II c. 60, ed. Albert/Engelhardt, Bd. 2, S. 254, c. 73, S. 310: „cum intelligere sit propria operatio hominis consequens eius speciem“, c. 76, S. 352, 356.

Dieses Selbstverhältnis zeigt sich letzterer nicht anders denn im Selbsterkennen als einem Vernunftakt, wobei dieses „Selbst“ jedoch nicht dem cartesianischen Ego gleichgesetzt werden darf, das sich als „abstrakte“, gewissermaßen nach dem methodisch-artifiziellen Zweifels- und Reduktionsprozess „übrig“ bleibende Identitätsinstanz vorfindet, die gerade kein seelisches ‚Selbst‘ ist. Die Seele als ontologische Struktur ist also ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und das sich, indem es dies tut, zugleich auf den unveränderlichen, rein geistigen, Seelen-transzendenten Grund oder Ursprung seiner selbst bezieht.²³ In dieser komplexen Struktur, die Sinnliches und Geistiges a priori verknüpft in einer

23 Damit realisiert das Seelische eo ipso, also durch spontanen Selbstvollzug, exakt dasjenige methodologische Erkenntnisprinzip, das Ficino, in Anlehnung an die Tradition, wie folgt formuliert, TP IV 1; 1, S. 155: „semper enim quod per aliud tale est, ad aliquid diximus reducendum quod sit tale per semetipsum“. Die diesem Zusammenhang zugrunde liegende ontologische (und kosmologische) Struktur zieht Ficino aus neuplatonischem Denken, insbesondere aus Plotin, vgl. TP IV 2; 1, S. 168: „Cum enim a Deo omnium unitate, tum per unitatem suam, quae suae mentis est caput, tum per mentem suam, quae caput rationis est, effluit, refluitque quoque (sc. anima) per mentem unitatemque suam in Deum, omnium unitatem, siquidem haec Deum ipsum primo naturaliter appetit, secundo intelligit, tertio intellectualiter amat, quarto amatoria unione consequitur“ (Bezug ist Plotin III 9, 7; IV 3, 18); IV 2, 1, S. 173: „Et sicut anima assidue circa Deum quasi centrum convolvitur, ita corpus tractum ab illa semper circum animam revolvitur quasi centrum“. Dass in der Rekonstruktion des neuplatonischen und des durch dieses intensiv beeinflussten ficinianischen Denkens – insbesondere insofern dieses auch ein Denken über sich selbst, über seine inneren Vollzüge und Selbstvollzüge gewesen ist – die sprachliche Nähe zu begrifflich-metaphorischen Wendungen des idealistischen Denkens so groß ist, dass der Schreibende unwillkürlich in diese selbst ‚verfällt‘ (da sie, aus reflektiertestem Umgang mit der Sprache kommend, schon den zur Verfügung stehenden Horizont der Ausdrucksmöglichkeiten ausgelotet haben), ist aus der Sicht eben dieses Schreibenden gerade kein Lapsus oder faux pas, sondern Dokument geistesgeschichtlicher Kontinuität (ohne allerdings im Rahmen dieser Kontinuität irgendeiner schlechten, voreiligen und unangemessenen Identifizierung oder Gleichsetzung das Wort reden zu wollen). Siehe auch nächste Anmerkung.

lebendigen, sich selbst zugänglichen Einheit, die sich zugleich ihrer Abkünftigkeit von einem höheren Prinzip bewusst wird, realisiert die menschliche Seele sich selbst, indem sie ihre grundsätzlichen Möglichkeiten jeweils als Selbstverhältnisse zu vielfältigem Ausdruck bringt:²⁴ in Sprache (Dialektik, Rhetorik), Kunst/Kunst-

24 Wenn ich von ‚Selbstverhältnis‘ spreche, dann mit Bezug auf Ficino selbst, vgl. TP V 9; 1, S. 192: „Forma vero illa (sc. anima rationalis) quae ita a conditore est ad esse determinata, ut in seipsa consistat seorsum a corpore, etiam quia forma est, habet illud ut esse sibi per se convenit, per se, inquam, per naturam suam. Natura ipsi assignata est sibimet ipsi haerere. (...) Et quotiens dicis ‚esse per se sequitur eam‘, totiens dicis ‚esse eam sequitur sibi ipsi haerentem‘. Nihil autem a seipso discedit. (...) Si quatenus haeret sibi eatenus est, quia haeret semper, est et semper“. Die Seele ist also für Ficino ein apriorisches Selbstverhältnis, ihr Sein selbst, ihr modus existendi, ist es ‚sich selbst anzuhängen‘, ein Verhältnis zu sich selbst zu haben. Es ist dieses Verhältnis, in das, wenn man so sagen darf, alle anderen Verhältnisse der Seele eingetragen werden und dadurch zu seelischen Verhältnissen werden, etwa die ‚sociabilitas‘. Selbstverhältnis heißt also auch: alles, was in der Seele ist, wird durch die Seele zu ‚Leben‘ – totum quod est in ea est vita (TP V 14; 1, S. 209) – und d. h. eben zu einem in ihrer rationalen Einheit aufgehobenen vielheitlichen dynamischen Verhältnis, dessen intensivster und höchster Ausdruck das Denken und Erkennen ist, vgl. VIII 4; 1, S. 310: „intellectia est vitae reflexio in seipsam“; IX 1; 2, S. 9: „animam in se revolvi modis quatuor (...) scilicet per intellectum in naturam suam, quando quaerit, invenit, consideratque seipsam, per voluntatem in naturam eandem, quando se affectat et amat, per intellectum in actum ipsum intelligendi, quando et rem intelligit et se intelligit intelligere [!], per voluntatem in voluntatis actum, quando et vult aliquid, et vult se velle [!]“. Die freilich hier an Marsilio Ficino und von anderer Seite etwa von Werner Beierwaltes am Denken Plotins herausgearbeiteten Bestimmungen des Denkens und des Seelischen in einem (noch) vor-modernen Kontext als radikale Selbstverhältnisse, die ihr Sein einem vorgreifenden apriorischen Vermitteltein mit einer übergeordneten Instanz verdanken, sind durchaus selbst wiederum in ein Verhältnis zu Interpretationen der ‚Moderne‘ und des Idealismus zu setzen, die deren und dessen Ansatz als auf Selbstverhältnissen fundiert begreifen will, vor allem zu den Analysen von Dieter Henrich, vgl. Henrich 1982, S. 83-108, bes. 101, 107 f sowie 109-130. Es würde sich dann zeigen, dass man eben doch vor

fertigkeit (Poetik, *ars*), Geschichtlichkeit (Historik), Gemeinschaft und deren Selbstorganisation (Ethik, Politik), also in den „*humanitates*“ einerseits, wie andererseits natürlich auch in den „*artes liberales*“.²⁵ Selbstverhältnisse werden in diesen Tätigkeitsfeldern, die dem humanistischen Disziplinenkanon wie auch dem der Artistenfakultäten entsprechen, erreicht, wenn das Vermögen des Denkens diese Tätigkeiten bestimmt und sie auch in ihren *Skopoi* und Resultaten kritisch reflektiert. Daher erklärt sich, warum Ficino, in Anknüpfung an die Antike, Denken selbst als Leben bezeichnet.²⁶ Die sogenannte Diskussion vor allem des 15. Jahrhunderts um die

Thomas Hobbes, René Descartes oder Jean Bodin hinausgehen muss, sozusagen in deren eigene Vorgeschichte, die eine Verdrängungs- und Rezeptionsgeschichte à la fois ist, um hier Klarheit über die eigentlich sachhaltigen und der Reflexionshöhe etwa des Idealismus angemessenen Diskussionen zu finden.

- 25 Ficino, TP V 15; 1, S. 217-218 zu den mathematischen „*rationes immutabiles*“, die „*inseparabiliter insunt animo*“ und die Grundlage der „*ars ratiocinandi*“ oder „*ars rationalis*“ bilden. Vgl. Augustinus, *De immortalitate animae* IV 5. Natürlich ist die Grundlage für alle folgenden Diskussionen der sog. *artes liberales* in der ‚*communis mathematica scientia*‘ gelegt, die Platon im siebten Buch der *Politeia* ausführlich vorstellt, vgl. Platon, *Politeia* VII 521 C-535 A.
- 26 Ficino, TP VIII 15; 1, S. 326-327: der Intellekt (*intellectus*) erfasst/begreift zunächst sein Tun (*operatio*), dann sein Vermögen (*vis*) und dann sein Wesen (*substantia*), indem er dies tut, verhält er sich zu sich selbst: „*in seipsum agit*“. Und dies zugleich auch durch sich selbst (*per seipsum*) und aus sich selbst (*ex seipso*), da, wie Ficino sagt: „*nihil enim inter intellectum atque ipsummet medium interponitur*“ (S. 326). Daher ist der Geist, da er sich auf sich selbst richtet und Objekt seiner selbst ist, „das Ziel seiner Tätigkeit“ (*suae operationis finis*), ebenso aber ist er, da er selbst es ist, der tätig ist, Ursprung oder Anfang seiner Tätigkeit (*principium operationis suae*), denn in dem Ternar *substantia-vis-operatio* ist die Substanz oder Wesensform eben Prinzip der anderen Momente. Nimmt man Platons Theorem, dass Selbsttätigkeit Selbstbewegung ist (*Timaios* 34 B, *Nomoi* X 894 C, 896 A), dann folgt: das Tätigsein des Intellekts ist sein Leben und er „lebt“ in diesem Sinne „durch und in sich selbst“ (S. 327). Zum unendlichen, lebendigen Bewegungsimpuls des Geistes, der nur im Erfassen des Unendlichen, d. h. Gottes, selbst sistiert werden könnte, vgl. Leinkauf 2002, S. 179-208.

„*dignitas*“, die „Würde“, des Menschen,²⁷ ist eine Diskussion, in der es gerade um die Betonung der genuin menschlichen Tätigkeiten als durch Vernunft und Geist geleiteter Tätigkeiten geht, in denen sich das „Leben“ – als innerer Vollzug verstanden (*motus internus*) – zu äußerem Ausdruck bringt und zwar so, dass dieser Ausdruck, sei es als soziale Handlung, sei es als technische Produktivität, sei es als Kunst, sei es als explorativ-ökonomische Strategie zugleich *signum* dieses Inneren, Geistigen, Seelischen ist. Das Tätigsein der Rationalseele ist nie nur auf ein außer ihr oder in ihr liegendes Objekt des Tätigseins bezogen, sei dies ein geistiges, denkend-volitives, sei dies ein Tätigsein im Sinne des Handelns *ad extra*, sondern es ist stets und in einem eigentlich primären Sinne auf dieses Tätigsein selbst als ein Tätigsein der Seele (oder ihres Geistes) bezogen: auf das „Erkennen, dass ich erkenne“ auf das „Wollen, dass ich will“, also auf das Denken des Denkens und das Wollen des Wollens.²⁸ Die Seele ist also, wie Ficino auch sagt, „durch ihr Tätigsein in sich zurückgebogen“ und zwar ihrem Wesen nach (*replicatio*). Damit sie aber auf Sich zurückgebogen sein kann, muss sie von diesem ‚Sich‘ zuvor ausgegangen sein, als Subjekt und Autor der Tätigkeitsintentionen könnte man sagen.²⁹ Die

27 Hierzu siehe Ficino TP VIII 16; 1, S. 328-332; S. 332: „*animus humanus tanta est dignitate donatus ut concessa sibi fuerit infinita quodammodo virtus intelligendi ac volendi*“.

28 Ficino, TP IX 1; 2, S. 9: „*se intelligit intelligere*“, „*vult se velle*“. Hierzu sind die Vorgaben zu beachten, die Ficino bei Aristoteles, *De anima* III 2, 425 b 12, 4, 429 b 8-10, 430 a 3-6 bzw. der Auseinandersetzung des Thomas von Aquin mit Aristoteles finden konnte, vgl. etwa *Summa contra gentiles* II c. 66, ed. Albert/Engelhardt, Bd. 2, S. 284: „*intellectus autem cognoscit seipsum, et cognoscit se intelligere*“, c. 75, S. 340 f: „*intelligit (sc. intellectus) se nunc intelligere*“. Die auch sprachliche Heraushebung des „Sich“ (se) bzw. „Selbst“ (ipsum) geht jedoch auf Plotins Analysen des Geistes als eines reinen Selbstverhältnisses zurück, die natürlich die Implikationen des aristotelischen Grundverhältnisses „*potentia-actus*“ sowie des in *De anima* angedachten (in Zusammenhang mit *Metaphysica* XII c. 7 und 9 zu sehenden) Selbstbezuges, die bei Platon so nicht zu finden sind, aufnimmt.

29 Ficino, TP IX 1; 2, S. 9: „*Item, si per operationem in se reflectitur, reflectitur etiam per essentiam. Ita essentia animae in se convertitur.*“

Seele, insbesondere jedoch die Rationalseele und d. h. die menschliche Seele, ist sich in allen ihren Tätigkeiten als Subjekt ihrer Intentionen gegenwärtig, also als denkend-erkennend, als wollende Instanz. Ficino verdeutlicht dies unter anderem an der Tatsache, dass der Mensch, im Unterschied zu allen anderen Lebewesen, die durch einen „*instinctus naturalis*“ getrieben ihre Handlungen grundsätzlich uniform vollziehen, vielmehr auf Basis freier Entscheidungen tätig ist und dies sich in der unendlichen *Variabilität seines Handelns* zeige (*homines opera sua variant semper*). Entscheidend ist jedoch, dass der Mensch als rationales Lebewesen sich selbst dadurch zum Urteilen, das allem Handeln vorausgeht, bestimmt, dass er dieses sein Urteilen-Können reflektiert und dass er auch auf sein Geurteilhaben reflektiert – denn das Urteil als solches ist noch nicht „*operatio ad extra*“, sondern „*operatio mentalis*“, es muss noch einmal ins Verhältnis zur Tätigkeit gesetzt werden. Dies kann nach Ficino nur aus der Wesensform des Seelischen selbst heraus geschehen. Die ‚Freiheit‘ von aller natürlichen Determiniertheit, als *signum dignitatis*, hat jedoch zur Konsequenz die absolute Bindung an oder das Bestimmte sein von der transnatürlichen ‚Notwendigkeit‘ sich unvorgreiflich zum „*bonum commune*“ entschieden zu haben: „das vernünftige Wollen (*voluntas rationalis*) ist nicht durch die Natur bestimmt, es sei denn zum allgemeinen Guten selbst“.³⁰

Basis von Ficanos Argumentation ist aber das Selbstverhältnis, das die Rationalseele hierbei in Bezug auf ihre Urteilsakte aufweist: sie weiß nicht nur, dass sie urteilt, sondern sie will auch, dass das durch sie erzeugte Urteil x ins Verhältnis zu einer Tätigkeit y gesetzt wird. Dass sie dies denken und wollen kann, setzt nach Ficino das Frei-sein von rein naturhaften Triebzusammenhängen voraus, ebenso wie aber auch die Einheit des Seelischen als eines sich zu sich selbst verhaltenden Verhältnisses und die Präsenz eines in diese Seeleneinheit eingelassenen stabilen Bezugspunktes (*exemplar*), das dem urteilenden Denken als Kriterium die Zuordnungen bestimmter Urteile zu bestimmten Handlungen ermöglicht. Das Freisein des Menschen in Bezug auf die

Quo autem cuiusque rei conversio fit, illinc est et profectio atque contra. Igitur ex se est anima quae in se vertitur“.

30 Ficino, TP IX 4; 2, S. 19-20. Hintergrund bilden die Ausführungen Thomas von Aquins, vgl. Summa contra gentiles II 48.

Natur basiert auf seinem Gebundensein an die ideelle Natur, in Bezug auf das Handeln und Wollen bedeutet dies: an das „Urbild des Guten“ (*bonorum exemplar*).³¹ Mit der antiken Tradition und vor allem mit Thomas von Aquin sieht Ficino die Tätigkeiten des diskursiven (urteilenden) Denkens und des Wählens (*dicursus rationalis, electio*) als „*propria hominis*“ an, er verleiht diesen traditionellen Überlegungen, die er in die hier skizzierte Bestimmung der Seele als eines in sich reflexiven, aus sich tätigen Seins einfügt, eine doch signifikant ‚neuzeitliche‘ Wendung, wenn er, ganz kalkuliert und durch vorgehende Bezüge auf das „freie“ Tätigsein, hinzufügt: „*maximum bonum est libertas*“.³² Diese ‚Freiheit‘ ist für Ficino die Freiheit der Selbstbestimmung und Selbstgestaltung des Selbstverhältnisses, als welches er die Rationalseele bestimmt hat.³³ Im Horizont der möglichen durch Rationalität bestimmten Tätigkeiten – also der „*artes liberales*“ wie auch der „*humaniora*“ – bedeutet diese Selbstbestimmung das Hervorbringen möglichst vieler Formbestimmungen oder Ideen. Mit Ficino – und in sachlich durchaus berechtigtem Vorblick auf Leibniz – heißt dies: Realisierung der ontologischen Tatsache, dass jede Seele „gleichsam das Universum“ ist (*quasi est universum*), d. h. alle „Formen“ und auch alle Seelen *δυνάμει* in sich besitzt.³⁴ Die Würde der Rationalseele besteht im Wahrnehmen dieser Möglichkeiten in einem möglichst weiten Umfange, daher finden sich im 15. und 16. Jahr-

-
- 31 Ficino, TP IX 4; 2, S. 23: „sed per omnes (sc. modos agendi) libere pervagamur. Habemus enim in mente commune quoddam bonorum exemplar, ad quod singula comparantes, sive reiicimus, sive magis minusve probamus, non ipsi quidem tracti a rebus ipsis vel corpore, sed trahentes res ipsas potius ad exemplar et corpus ad mentem“.
- 32 Ficino, TP IX 4; 2, S. 29, zentraler Passus, vgl. nächste Anm. Ficino stellt aber auch hier, als guter ‚Platonicus‘, einen Bezug zu Platon her, vgl. Platon, *Nomoi* X 896 E - 897 A zu „per se moveri“ und „libere agere“, wobei letzteres bei Platon eben nicht vorkommt.
- 33 Hierzu siehe meine Ausführungen in Leinkauf 2002, S. 198-208, bes. 206, sowie in dem Beitrag Leinkauf 2005.
- 34 Ficino, *Commentarium in Phaedrum*, c. 6, Opera, fol. 1366,53-55: „Sed quaecumque anima integra est, & in se quasi omnes animas habet. Cum omnes animae vires in se possideat, & quasi est universum, cum formas omnes ingenitas habet, quaelibet anima rationalis est eiusmodi“.

hundert immer wieder Texte, die in durchaus emphatischem Tonfall die universale, weil sich auf die verschiedensten Seinsbereiche, Wissens- und Tätigkeitsfelder beziehende Entfaltungskompetenz des Menschen betonen.³⁵ Die Entfaltung der „allförmigen Begriffe und Kräfte“ (*omniformes notiones et vires*) ist dabei, wie wir gesehen haben, zugleich eine Einfaltung, ein In-sich-Zurückgehen als Prozess der mentalen Aneignung: die durch Wissenschaften erforschte und durch Handel, Technik, Kunst gestaltete äußere Welt erhält durch dieses Reflektiertwerden ein „inneres“ Bild, einen in jeder Rationalseele die Welt in je verschieden intensiver und extensiver Weise repräsentierenden Begriff der Welt.³⁶ Dabei ist von nicht unerheblicher Bedeutung die Sprache, die als Zeichen der Geistnatur, wie die Seele selbst, eine ‚mittlere‘ und zugleich ‚vermittelnde‘ Position besitzt. Zum Abschluss hierzu einige Überlegungen:

Im Sprechen vollzieht sich in den Augen Ficinos ein zur funktionalen Präsenz der Seele in ihrem Körpersubstrat ganz analoger Vorgang: die Seele überträgt die an sich unkörperliche, unausgedehnte, einheitliche Bedeutung (*significatio*) auf ein körperlich-lautliches, ausgedehntes vielheitliches Substrat, den entsprechend den bedeutenden Sprachmomenten strukturierten Klang der Stimme (*vox*). In der Analogie ist die Bedeutung, die „*significatio*“, der Seele gleichzusetzen, die durch die Zunge geschlagene bzw. gebrochene (*fractus*) Luft dem Körper, das aus beidem Zusammengesetzte, der Ton (*sonus*) ist das Lebewesen.³⁷ Die Fähigkeit

35 Hierzu mit weiteren Belegen Leinkauf 2003.

36 Ficino, *Commentarium in Phaedrum*, c. 6, Opera, fol. 1367,5-8: „Tanta quaeque potestas est cuiuslibet rationalis animae, ut quaelibet quodammodo sit universum, & si quando in suam amplitudinem se receperit, omniformes in se notiones, & vires explicatura sit providentiamque universalem prosequutura, quasi collega coelestis animae atque mundanae“; zu ‚amplitudo‘ vgl. auch ib., c. 8, fol. 1368-1369; TP VIII 16 passim; XI 3; 2, S. 98. Vgl. die Hinweise in: Leinkauf 2002, S. 202 f.

37 Ficino, TP X 7; 2, S. 82: „anima rursus per linguam tamquam instrumentum frangit aere; fractus aer sonat; sonando significat. Sonus ille est quasi quoddam animal constitutum ex aere fracto tamquam corpore atque ex ipsa significatione tamquam anima, quae quidem significatio instar animae latet in vocibus, et quasi vita quaedam est non audita vocis audita“.

der Seele, ohne Instrument oder Vermittelndes, im Körperlichen eine nicht selbst körperliche Struktur zu erzeugen, nämlich die Bedeutung, eröffnet einen unabgeschlossenen, unendlichen Horizont der Selbstmitteilung und Selbstentfaltung – in analoger Weise ist natürlich auch jeder Akt etwa künstlerischer Gestaltung, der sich nicht der Sprache, sondern sprachanaloger Formen bedient, wie etwa die Malerei oder eine andere Kunst direkter Ausdruck dieser Mitteilung von Geistigem und Nicht-Sinnlichem im Bereich des Materiellen. Alle diese Ausdrucksformen sind, folgt man dem Bild des Ficino, universale Ausdrucksformen, ein Sprach- und Zeichenuniversum, ein Formenuniversum, ein Farbenuniversum, ein Klang-/Tonuniversum etc., in denen sich das Selbstverhältnis der Seele in jeweiliger Perspektivierung durch die einzelnen Individuen und in produktiver Auseinandersetzung mit den Perspektivierungen der anderen Individuen zum Ausdruck bringt. Es ist, in Aufnahme wie zugleich produktiver Transformation des spätantik-mittelalterlichen, vor allem christlich geprägten Gedankens der Welt oder Natur als einem universalen Zeichen- und Symbolisierungszusammenhang, eine spezifisch „neuzeitliche“ Dimension, dass dieser Zusammenhang als Ausdruck des aktiven Selbstverhältnisses des Seelischen und des sich als „Ich“ und eigenständiges, wenn auch nicht autarkes „Subjekt“ seiner Handlungen schrittweise begreifenden Menschen interpretiert und zugleich, verstärkt durch zentrale Neuerungen wie den Buchdruck, die Perspektivkonstruktion, die Institution des Banken- und Kreditwesens, die Exploration der „Neuen Welt“, die Reflexionen auf die Potentiale des Sprachlich-Poetischen (in den Kommentaren zu Aristoteles’ Poetik und Rhetorik vor allem), als legitime, nicht mehr durch das curiositas-Verdikt oder die negative Besetzung von Pluralität, Differenz, Varietät eingeschränkte Welterschließung verstanden wird.

Literatur

- Brachtendorf, J. 1992: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, Meiner, Hamburg.
- Chiaradonna, Riccardo (Hg.) 2005: Studi sull’anima in Plotino, Bibliopolis, Napoli.

- Dillon, John 2005: Jamblich's Criticisms of Plotinus' Doctrine of the Undescended Soul, in: Chiaradonna 2005, S. 337-351.
- Henrich, Dieter (1982): Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Reclam, Stuttgart.
- Inciarte, Fernando 1970: Forma formarum. Strukturmomente der Thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles, Alber, Freiburg.
- Kobusch, Theo 2006: Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, WBG, Darmstadt.
- Kristeller, Paul Oskar 1972: Die Philosophie des Marsilio Ficino (1943), Klostermann, Frankfurt/M.
- Krüger, Gerhard 1948 (2. Auflage): Einsicht und Leidenschaft, Klostermann, Frankfurt/M.
- Leinkauf, Thomas 1998: Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Platon, Plotin, Aristoteles, Kant, LIT, Münster.
- Leinkauf, Thomas 2002: Mens und intellectus. Überlegungen zum Status des menschlichen Geistes in der Philosophie des Marsilio Ficino, in: Stéphane Toussaint (Hg.), Marsile Ficin ou les mystères platoniciens (Cahiers de l'humanisme II), Les belles Lettres, Paris.
- Leinkauf, Thomas 2003: Wissen und Universalität. Zur Struktur der scientia universalis in der Frühen Neuzeit, in: Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch 29, S. 81-103.
- Leinkauf, Thomas 2005: Selbstrealisierung. Anthropologische Konstanten in der Frühen Neuzeit, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 10, S. 129-161.
- Leinkauf, Thomas/Steel, Carlos (Hg.) 2005: Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance, University Press, Leuven.
- Leinkauf, Thomas 2006: Nicolaus Cusanus. Eine Einführung, Aschendorff, Münster.
- Thomas Leinkauf, 2009 (2. Auflage): Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ, Akademie Verlag, Berlin.
- Mundhenk, Joachim 1980: Die Seele im System des Thomas von Aquin, Meiner, Hamburg.
- Nussbaum, Martha C., Oksenberg Rorty, Amélie (Hgg.) 1992: Essays on Aristotle's De anima, Clarendon Press, Oxford.

Söder, Joachim R. 2005: Νοῦς θύραθεν. Über Natur und Vernunft im Ausgang von Aristoteles, in: L. Honnefelder et al. (Hg.), Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im Mittelalter, Münster 2005, S. 375-398.

Die Seele bei Leibniz

HERBERT BREGER

Die Seele bzw. das Seelenartige spielt eine zentrale Rolle in Leibniz' Metaphysik. Seelen sind nach Leibniz etwas Immaterielles; sie haben Vorstellungen, etwa die Vorstellung, etwas zu sehen, oder die Empfindung von Schmerz bzw. Freude. Auch Gedanken sind spezielle Vorstellungen. Daneben hat die Seele auch Strebungen; sie strebt von einer Vorstellung zur nächsten und versucht zu erwünschten Vorstellungen zu gelangen. Vorstellungen und Strebungen finden sich auch bei den seelenartigen Wesen; der Oberbegriff für Seelen und seelenartige Wesen ist in der Metaphysik des späten Leibniz „Monaden“. Die Seelen unterscheiden sich nach Leibniz von den seelenartigen Wesen dadurch, dass sie ein Gedächtnis haben und ihre Vorstellungen von größerer Klarheit sind. Für die Seelen und die seelenartigen Wesen gilt, dass sie „ich“ sagen können oder dass man es für sie sagen kann;¹ sie sind also Subjekte, Zentren eigener Aktivität. Wenn man Leibniz höchst grob in die Philosophiegeschichte einordnen möchte, könnte man vielleicht sagen,² dass er die Theorien der Seele von Platon und Aristoteles zu vereinigen versucht. Für Platon war die Seele dasjenige, in dem wir ein Wissen von den Ideen finden können und so zum wahren Sein gelangen können. Für Aristoteles war die Seele in gewisser Weise das Prinzip des Lebens. Leibniz versucht die Seele als Lebensprinzip mit den besonderen Erkenntnismöglichkeiten in der menschlichen Seele zu verbinden. Die Individualität der Seele, die Erinnerung und Einheit der Person so-

1 Leibniz 1875-1890, Band 6: 493.

2 Turck 1974.

wie die Lehre von den unmerklichen Vorstellungen sind wichtige Aspekte von Leibniz' Theorie.

Ich möchte nun nicht eine systematische Darstellung der Seelenlehre von Leibniz bieten, sondern eher einen Streifzug durch einen Blütengarten vorschlagen, in dem wir uns die Blüten pflücken, wie wir mögen. Damit die Sache aber nicht ganz aus dem Ruder läuft, möchte ich die Lehre von Leibniz an Hand von fünf Kontroversen darstellen, die uns als Leitfaden dienen sollen: Die Gegenspieler oder Mitspieler in diesen Kontroversen sind Descartes, François Mercurie van Helmont/Kurfürstin Sophie, Kurfürst Georg Ludwig/Kurfürstin Sophie/Herzogin Elisabeth Charlotte von Orléans, John Locke, Georg Ernst Stahl. Freilich, da Descartes längst gestorben war, als Leibniz sich mit ihm auseinandersetzte, und da auch Locke keine Gelegenheit hatte, auf Leibniz' Kritik an seinen Thesen zu antworten, handelt es sich in diesen beiden Fällen nur in eingeschränktem Sinne um Kontroversen. Ich werde die Debatten in chronologischer Reihenfolge darstellen.

Ich behaupte nicht, dass diese Debatten der unmittelbare Anlass für Leibniz' Theorie gewesen seien; das ist höchstens für einen Teil dieser Kontroversen der Fall. Einige dieser Auseinandersetzungen boten Leibniz nur die Gelegenheit, seine Ansichten darzulegen, während die Auseinandersetzung mit dem zwei Generationen älteren Descartes von großer Bedeutung war. In geringerem Maße gilt dies auch für die Auseinandersetzung mit Spinoza. Ich benutze die Kontroversen also vor allem als Darstellungsmittel, als Folie, auf deren Hintergrund ich Ihnen etwas über Leibniz' Lehre von der Seele erzählen möchte.

Wenden wir uns der ersten Kontroverse zu. Im Winter 1685/1686 steckte Leibniz im Harz fest. Er war dort wegen seiner Windmühlenpläne für den Bergbau. Aber der Winter war ungewöhnlich hart; man konnte die Arbeiten nicht fortsetzen. Leibniz nutzte die Zeit, um zum ersten Mal (abgesehen von einer Jugendschrift) seine philosophischen Gedanken in größerem Zusammenhang zu formulieren. Besonders die Auseinandersetzung mit Descartes war hier wichtig. Es sind vor allem drei Meinungsverschiedenheiten zwischen Leibniz und Descartes, die ich hier erwähnen möchte. Bei Descartes gibt es einen scharfen Gegensatz zwischen dem Denken und der Ausdehnung (oder der Materie). Nach Descartes ist die Seele immateriell und folglich kann sie – da es für ihn ja nur Denken und Materie gibt – denken. Daraus folgt dann aber,

dass die Tiere, denen man im 17. Jahrhundert das Denkvermögen noch energischer abzusprechen pflegte, als wir das heute tun würden, keine Seele haben können. Die Tiere sind für die Anhänger von Descartes bloße Maschinen oder in Leibniz' Worten „die Thiere aber seyen nichts anders als künstliche Uhrwercke, von feur und windt getrieben ohne alle empfindung; also daß ihrer meinung nach die thiere wenn sie schreyen nicht mehr fühlen als eine Orgel Pfeiffe“.³ Für Leibniz dagegen liegt der wesentliche Unterschied nicht zwischen Denken und Materie (genauer gesagt: Ausdehnung), sondern zwischen der Fähigkeit, Vorstellungen zu haben, und der Materie. Auch die Tiere haben nach Leibniz eine Seele, zumindest die größeren Tiere, denen wir jedenfalls ein Gedächtnis zuschreiben. Eine dritte Meinungsverschiedenheit zu Descartes besteht beim Thema Individualität. Für Descartes ist das Denken ein einheitliches Etwas; Descartes' philosophischer Begriffsapparat ist nicht dafür gemacht, die Individualität von Personen zu beschreiben. Individualität ist eher etwas Äußerliches. Für Leibniz ist die einzelne Seele jedoch ihrem Wesen nach individuell, einmalig, von allen anderen Seelen unterschieden. Während es für Descartes nur *das* Denken gibt, gibt es für Leibniz *die* Seelen.

In dieser Abhandlung (*Discours de metaphysique*) aus dem Winter im Harz steht also die Seele – neben dem Begriff Gottes – im Mittelpunkt, – die Seele als dasjenige, was tätig ist und leidet. Diese Seele wird in dieser Abhandlung von Leibniz als ein individueller Begriff eingeführt. Also: Es gibt einen vollständigen Begriff von Caesar, und in diesem Begriff ist alles enthalten, was Caesar in seinem gesamten Leben denkt, fühlt, tut oder leidet. Wer diesen Begriff kennt, kann daraus alles, was Caesar erlebt, deduzieren, ebenso wie ein Mathematiker aus der Definition des Kreises alle Eigenschaften des Kreises herleiten kann. Leibniz befand sich damals in einer Phase seines Lebens, in der er größtes Interesse für Fragen der Logik gehabt hat und logischen Themen der verschiedensten Art eine Fülle von Aufzeichnungen gewidmet hat. Diese logische Beschreibung der Seele gibt Leibniz aber nach einigen Jahren wieder auf; sie befriedigt ihn doch nicht.

Die zweite Kontroverse fand 1694 und 1696 statt; neben Leibniz nahmen François Mercure van Helmont, Sophie, Sophie Charlotte sowie brieflich auch Liselotte von der Pfalz an einer Debatte

3 Leibniz 1923 ff., I, 13: 47.

um die Seele und die Seelenwanderung teil. Dies war sozusagen ein erstes Festival der Philosophie in Hannover zum Thema „Seele“; es fand in zwei Teilen (1694 und 1696) statt. Kurfürstin Sophie hatte im Sommer 1694 zwei Bücher von ihrem alten Freund van Helmont erhalten, die sie an Leibniz mit der Bitte um Stellungnahme weiterleitete. François Mercure van Helmont war der Sohn eines bedeutenden Arztes und Chemikers in den spanischen Niederlanden, der lange Zeit Probleme mit der Inquisition hatte. François Mercure van Helmont war Arzt, Theosoph, Quäker und Kabbalist und vertrat eine eigenwillige Philosophie. Leibniz kannte ihn von früheren Treffen in Mainz und Herford auch persönlich. Zwei Jahre später verbrachte van Helmont als Gast von Kurfürstin Sophie ein halbes Jahr in Hannover. Über die Gespräche, die in Herrenhausen stattfanden, berichtet Leibniz: „Wir hatten hier Besuch ... von Herrn Helmont. Er und ich begaben uns jeden morgen um 9 Uhr in das Gemach der Frau Kurfürstin. Herr Helmont nahm am Schreibtisch Platz und ich war Zuhörer. Von Zeit zu Zeit unterbrach ich seinen Redefluß, denn es fiel ihm schwer, sich deutlich auszudrücken. Er entwickelte außergewöhnliche Ansichten; trotz allem finde ich, daß er einen sehr guten Sinn für das praktisch Notwendige zeigt.“⁴

In Helmonts Philosophie spielen übrigens Monaden eine große Rolle. Leibniz hat das Wort „Monade“ erst ab 1695 benutzt,⁵ also ein Jahr nachdem Kurfürstin Sophie die beiden Bücher mit der Bitte um Stellungnahme übersandt hatte. Die Monaden bei Helmont sind nicht dasselbe wie die bei Leibniz, aber die Forschung ist heute der Ansicht, dass Leibniz das Wort von Helmont übernommen hat (während man früher glaubte, er habe es von Giordano Bruno übernommen). Freilich steht eine solche Aussage unter dem Vorbehalt, dass der philosophische Nachlass noch nicht vollständig veröffentlicht worden ist. Aber die Akademieausgabe macht gute Fortschritte; seit 1985 sind 29 Bände erschienen.

Leibniz und van Helmont gehen sehr unterschiedlich an die Probleme heran; nach Leibniz' Worten gründen sich Helmonts Gedanken eher auf die jüdische Kabbala als auf rationale Argu-

4 Leibniz 1875-1890, Band III: 176; Übersetzung: Müller/Krönert 1969: 138.

5 Leibniz 1923 ff., III, 6: 451.

mentationen.⁶ Dennoch stimmen beide in wichtigen Punkten überein. Zum einen halten beide die Lehre der Korpuskularphilosophen oder Atomisten für nicht genügend; man könne nicht alles in der Natur durch Bewegung und Veränderung von Materieteilchen erklären. In der Debatte ergreift Leibniz die Gelegenheit, seine eigene Philosophie vorzustellen,⁷ und zwar nun eine Modifizierung, die er seit dem *Discours de metaphysique* entwickelt hatte. Man müsse die Kraft als ein neues Prinzip einführen.⁸ Die Kraft ist es, die die Verbindung von körperlichen und geistigen Dingen zu verstehen erlaubt. Leibniz führt dies hier gegenüber Kurfürstin Sophie nicht weiter aus, aber einige Monate vorher und einige Monate nachher hatte er jeweils kurze Zeitschriftaufsätze veröffentlicht, in denen er überhaupt zum ersten Mal seine philosophischen Gedanken der Öffentlichkeit darlegte (der *Discours de metaphysique* war ja unveröffentlicht geblieben). In diesen Aufsätzen (*Über die Verbesserung der ersten Philosophie und den Begriff der Substanz* sowie *Neues System der Natur und der Gemeinschaft der Substanzen wie der Vereinigung von Körper und Seele*) erläutert Leibniz deutlicher, was er mit der Kraft meint. Die Seelen wirken vermittels eines inneren Wirkprinzips, nämlich der Kraft; diese Kraft ist nicht dasselbe wie eine physikalische Kraft, aber auch die physikalische Kraft ist letzten Endes ein Produkt der metaphysischen Kraft. Leibniz bemerkt: „ja ich halte mit vielen alten weisen Lehrern dafür das alles in der gantzen Natur voll Krafft Leben und Seelen sey“.⁹

Doch zurück zur Auseinandersetzung mit van Helmont. Eine weitere Übereinstimmung zwischen Leibniz und van Helmont besteht darin, dass beide sowohl den Menschen als auch den Tieren eine immaterielle Seele zuschreiben, die auch nach dem Tod bestehen bleibt.¹⁰ Und beide sind sich auch darin einig, dass sich diese individuelle Seele nach dem Tod keineswegs in einen universellen, allumfassenden Geist auflöst, wie manche Mystiker meinen.¹¹ Schon im *Discours de Metaphysique* hatte Leibniz erklärt,

6 Leibniz 1923 ff., I, 10: 65.

7 Leibniz 1923 ff., I, 10: 60.

8 Leibniz 1966: 259.

9 Leibniz 1923 ff., I, 13: 48.

10 Leibniz 1923 ff., I, 10: 60.

11 Leibniz 1923 ff., I, 10: 61.

dass die Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht bloß in einer immerwährenden Fortdauer besteht, sondern mit Erinnerung an das, was man gewesen ist, verbunden ist. Zur Erläuterung bemerkt Leibniz: „Angenommen ein Privatmann sollte plötzlich Kaiser von China werden, unter der Bedingung aber, alles, was er zuvor gewesen, so vollständig zu vergessen, als wenn er soeben von neuem geboren wäre; läuft das nicht praktisch und mit Rücksicht auf alle bewußten Wirkungen auf dasselbe hinaus, wie wenn er vernichtet und ein Kaiser von China in demselben Augenblick an seiner Stelle geschaffen werden sollte? Dies zu wünschen hat der Privatmann aber keinen Grund.“¹² Das Bewusstsein der individuellen Person ist also für Leibniz sehr wichtig.

Wie immer bei interessanten Themen hielt Kurfürstin Sophie ihre Freundin und Nichte Liselotte von der Pfalz, die als Schwägerin von Ludwig XIV. „Madame“ hieß, auf dem Laufenden, und diese schaltet sich mit Fragen und Kommentaren in die Debatte ein. In einer Antwortnotiz für Madame gibt Leibniz dem Thema des Lebens im Jenseits die für die höfische Konversation unerlässliche ironische Wendung: „Ein ieder hat seine eigene Suppe die er gern isset. Wir nehmen die sachen auff unsere weise, und wolten gern daß es künftig wäre, wie wirs iezo gern hätten. Die verstorbene Königin in Spanien wird dort confect eßen, Madame wird dort jagen wie“ der Wilde Jäger.¹³

In dem Brief an Kurfürstin Sophie über van Helmont wendet sich Leibniz nun einer der spektakulärsten Thesen von van Helmont zu, nämlich der Seelenwanderung. Während van Helmont von einer *Transmigration* der Seelen, also Seelenwanderung, spricht, geht Leibniz von einer Transformation der Seelen aus (wobei er sein Urteil über die menschliche Seele vorsichtig zurückhält). Das Lebewesen wechselt nach dem Tod die Gestalt, den Körper, aber es bleibt dieselbe Seele. Als Beispiel führt er die Seidenraupen an, aus denen Schmetterlinge werden.¹⁴ Helmont hatte in der Diskussion die Ansicht vertreten, dass die Wölfe, wenn sie in einem Land ausgerottet werden, sich wegen der Seelenwanderung in einem anderen Land umso stärker vermehren. Leibniz ist skeptisch und glaubt auch, dass die menschliche Bevölkerung zu-

12 Leibniz 1923 ff., VI, 4: 1584; Übersetzung: Leibniz 1966: 183–184.

13 Leibniz 1923 ff. I, 13: 14.

14 Leibniz 1923 ff., I, 10: 60.

genommen hat und dass dies ein empirisches Argument gegen Helmonts Lehre ist.¹⁵

Liselotte von der Pfalz stellte eine Reihe von Fragen zu Helmonts Lehre, und Leibniz erhielt den Auftrag, Helmonts Meinung zu Papier zu bringen. Ganz einfach war das wohl tatsächlich nicht. Auf die Frage, was die Seele sei, antwortete Helmont beispielsweise, sie sei ein Verstand.¹⁶ Da er ja auch den Wölfen eine Seele zuspricht, kann hier das Wort „Verstand“ nicht im gewöhnlichen Sinne gemeint sein, sondern eher im Sinne von „Fähigkeit zu verstehen“. Und auf die Frage, wie die Seele in einen anderen Leib kommt, antwortet Helmont mit der mystischen These, dass jede Seele im Zentrum aller Dinge ist, und also bei allen Körpern zugleich; sie vereinige sich daher einfach mit dem Körper, der dazu am geeignetsten ist.

Die dritte Kontroverse war eine Debatte um die Materialität der Seele.¹⁷ Kurfürstin Sophie und ihr Sohn, Kurfürst Georg Ludwig, der spätere König Georg I. von England, haben im Jahre 1700 zusammen mit Molanus, dem Abt von Loccum, über die Seele diskutiert – sozusagen das zweite Festival der Philosophie in Hannover zum Thema „Seele“. Kurfürst Georg Ludwig hatte die Ansicht vertreten, dass die Seele materiell sei. Es ist interessant zu sehen, dass um 1700 ein namhafter Fürst kein Problem darin sah, eine solche Ansicht zu vertreten und am Hof zu diskutieren. Erst einige Jahrzehnte später begann man zu fürchten, dass die Untertanen sich solche Ansichten auch zu eigen machen und dann womöglich politisch höchst unerwünschte Folgerungen daraus ziehen könnten. Georg Ludwig hatte argumentiert, dass unser Denken materiell sein müsse, weil es zusammengesetzt sei aus Dingen, die wir mit den Sinnesorganen aufnehmen. Kurfürstin Sophie hatte die These ihres Sohnes mit weiteren Argumenten unterstützt. Der Abt von Loccum, in philosophischer Hinsicht ein Anhänger von Descartes, antwortete mit Bibel-Zitaten. Die Kurfürstin war damit nicht zufrieden und legte die Frage Leibniz vor. Leibniz antwortet mit einem Papier, das er sowohl Kurfürstin Sophie als auch Kurfürstin Sophie Charlotte zusendet. Er stimmt im

15 Leibniz 1923ff., I, 13: 47; Leibniz 1923 ff., VI, 6: 233.

16 Leibniz 1923 ff., I, 13: 15.

17 Leibniz 1923 ff., I, 18: XLVIII-L.

Ergebnis dem Abt von Loccum zu, jedoch mit anderen Argumenten.¹⁸

Zum einen müsse man zwischen den Objekten unserer sinnlichen Wahrnehmung und ihren Repräsentationen in unserem Denken unterscheiden: Wenn die Objekte materiell sind, so sind es die Vorstellungen noch lange nicht. Zum anderen und vor allem müsse man zunächst fragen, was die Seele und was die Materie sei; daraus ergebe sich dann die Antwort auf die Frage, ob die Seele materiell sei. Leibniz entwickelt nun, 14 Jahre vor der *Monadologie* die dritte Fassung seiner Metaphysik: Wenn die erste (im *Discours de metaphysique*) auf den individuellen Begriff und die zweite auf den Begriff der Kraft gegründet war, so ist die dritte Fassung nun auf einer Metaphysik von Einheit und Vielheit oder von Unteilbarkeit und Teilbarkeit aufgebaut. In dieser Drei-Phasen-Interpretation folge ich grob Michel Fichant, der diese Einteilung ausführlich begründet hat.¹⁹ Die Materie hat Teile und folglich handelt es sich bei ihr um eine Vielheit, vergleichbar einer Herde von Schafen.²⁰ Aber welches sind die Einheiten, aus denen die Materie letzten Endes hervorgeht? Diese Einheiten sind die Seelen; sie sind immateriell, unteilbar und unvergänglich. Genau genommen seien allerdings nicht alle Einheiten Seelen; einige seien weniger edel. Aber in jedem Lebewesen ist die Seele (oder ein Seelenartiges) die hauptsächliche und dominierende Einheit; in uns ist diese Einheit das Ich.²¹

Leibniz führt dies nicht weiter aus; zweifellos war das Papier nur als Appetitanreger für eine nähere mündliche Diskussion gedacht. Am Hof waren gelehrte Abhandlungen nur erwünscht, wenn sie kurz und interessant waren und Gelegenheit zu einem lebhaften Gespräch boten. Da wir diese Gespräche nicht kennen, müssen wir die Lücken in Leibniz' schriftlicher Argumentation anderweitig füllen. Schon mehr als ein Jahrzehnt früher hatte Leibniz in einem Brief geschrieben, dass es in einem Wassertropfen eine erstaunliche Menge von mikroskopisch kleinen Tieren

18 Leibniz 1923 ff., I, 18: 111–117.

19 Fichant 2004. Übrigens ist die Rede von *vis primitiva* und *Monade* durchaus auch gleichzeitig, vgl. etwa Leibniz 1860: 138–139.

20 Leibniz 1923 ff., I, 18: 111.

21 Leibniz 1923 ff., I, 18: 111–112 und 113.

gibt.²² „wie denn auch die gläser damit man kleine dinge betrachtet unzählbare lebende sonst unsichtbare geschöpf zeigen, also das der Seelen ungleich mehr seyn alß Sandtkörner oder Sonnenstaublein.“²³ Und er fährt fort, dass ein anorganischer materieller Körper „vielleicht ... nur die Anhäufung einer Unendlichkeit von lebenden Körpern, also gleichsam ein See voller Fische [ist], wengleich diese Tiere für gewöhnlich nur in halb verfaulten Körpern für das bloße Auge unterscheidbar sind“.²⁴

So wird das Materielle letzten Endes hervorgebracht von see-lenartigen Wesen, die sich überall finden. Das Materielle, das in unser Hirn durch Sinneswahrnehmungen eindringt, kann durchaus in das Gehirn gelangen, das ja selbst materiell ist. Aber das Materielle kann nicht in die Einheit, die unsere Seele ist, gelangen, denn diese Einheit hat weder Löcher noch Türen. Später wird Leibniz in der Monadologie sagen, dass die Monaden keine Fenster haben.²⁵ Wenn ein Materielles in diese Einheit hineingelangen könnte, dann wäre diese Einheit keine Einheit, sondern eine Vielheit und damit selber etwas Materielles.²⁶ Da die Einheiten keine Teile haben, können sie auch nicht zugrunde gehen, denn jede Zerstörung ist eine Auflösung oder ein Auseinanderbrechen von Teilen oder eine Umgruppierung von Teilen.²⁷ Folglich ist die Seele unzerstörbar.

Kurfürstin Sophie meldet Bedenken gegen Leibniz' Beschreibung des Ich als einer Einheit an, und zwar in der ihr eigenen und gegenüber dem gelehrten Diskurs sehr unbefangenen Form.²⁸ Sie denkt bei Einheiten an Geldstücke: zwei Einheiten sind wertvoller als eine Einheit. Aber beim Verhältnis von Ich und Materie sei es doch umgekehrt: Das Ich, eine Einheit, sei wertvoller als die Materie, die durch tausend oder mehr Einheiten hervorgebracht sein mag. Leibniz stimmt Sophies Argument zu; auch bei den philosophischen Einheiten seien viele Einheiten wertvoller als eine. Trotzdem sei das Ich wertvoller als die Materie, denn kein Ich tre-

22 Leibniz 1923 ff., II, 2: 189; Übersetzung: Leibniz 1966: 227.

23 Leibniz 1923 ff., I, 13: 48.

24 Leibniz 1923 ff., II, 2:191; Übersetzung: Leibniz 1966: 229.

25 Leibniz 1875-1890, Band 6: 607.

26 Leibniz 1923 ff., I, 18: 112 und 115.

27 Leibniz 1923 ff., I, 18: 114.

28 Leibniz 1923 ff., I, 18, N. 87.

te je allein und ohne Begleitung auf.²⁹ Jedes Ich hat nämlich einen Körper, ist also stets von Materie, die von vielen Einheiten hervorgebracht wird, begleitet. Leibniz bedient sich hier offenbar bewusst einer absolutistischen Metapher: Je höher der Rang, desto größer das Gefolge. Kurfürstin Sophie lässt das Thema nun fallen. Wie Leibniz in anderem Zusammenhang bemerkt, liest die Kurfürstin nicht, um zu lernen, sondern um sich zu unterhalten; sie interessiert sich für belebende, paradoxe und angenehme Themen.³⁰ Die Frage, ob die Seele materiell ist, gehörte offensichtlich dazu.

Mit der Metaphysik von Einheit und Vielheit oder Teilbarkeit und Unteilbarkeit hat Leibniz jedenfalls sein großes Thema gefunden, das noch zwei Jahre vor seinem Tod in der *Monadologie* das Grundgerüst seines metaphysischen Denkens bildet. Für ihn gilt: Was nicht *ein* Seiendes ist, ist auch nicht wirklich ein *Seiendes*.³¹ Man kann nach Leibniz die Philosophie nur dann auf eine feste Grundlage stellen, wenn man die in sich vollendeten Wesen – also die Seelen oder Einheiten – anerkennt; bei allem übrigen handelt es sich lediglich um Phänomene, um Abstraktionen und Relationen.³² An anderer Stelle betont er: Meine grundlegenden Überlegungen drehen sich um zweierlei, die Einheit und das Unendliche.³³ Man könnte zunächst glauben, dies sei so zu verstehen, dass Leibniz sich mit den Einheiten, also mit Philosophie, und dem Unendlichen, also der Mathematik, befasst hat. Gemeint ist aber, dass Leibniz' Philosophie um Einheiten und Vielheiten, also um Seelen und Körper kreist. An anderer Stelle schreibt er: Pythagoras, Plato, Augustin, Descartes – alle haben nicht genügend bedacht, dass die Seele in der Einheit besteht und der Körper in der Vielheit, was aber der Schlüssel für alle Beweise ist, die man über die Natur der Seele machen kann.³⁴ Dass die Beschreibung der Seele als Einheit ihre Unsterblichkeit zu begründen erlaubt, haben wir schon gesehen; wie aber die Einheiten die Materie hervorbringen, wird nicht so klar, wie man es sich wünschen würde. Die Me-

29 Leibniz 1923 ff., I, 18: 126.

30 Leibniz 1923 ff., I, 18: 369.

31 Leibniz 1923 ff., II, 2: 186; Übersetzung: Leibniz 1966: 223.

32 Leibniz 1923 ff., II, 2: 191; Übersetzung: Leibniz 1966: 230.

33 Leibniz 1923 ff., I, 13: 90.

34 Leibniz 1923 ff., I, 14: 41; vgl. auch 43.

taphysik der Einheit und Teilbarkeit hat auf vieles eine Antwort, aber keineswegs auf alles. Es zählt zu den sympathischen Seiten an Leibniz, dass er dies wusste und keineswegs zu kaschieren versuchte. In einem Brief schreibt er: Mein System ist kein vollständiges Korpus der Philosophie, und ich behaupte keineswegs von allem einen Grund anzugeben, was die anderen erklären wollten.³⁵

Die vierte Kontroverse fand nur ansatzweise statt, nämlich die mit dem englischen Philosophen John Locke. Leibniz hatte einige Zeit lang über dritte Personen versucht, Locke zu einer direkten Korrespondenz zu bringen, aber Locke war offensichtlich nicht interessiert, mit diesem deutschen Metaphysiker, der philosophisch völlig gegensätzliche Ansichten vertrat, einen Gedankenaustausch zu beginnen. Immerhin schickte er Leibniz ein wirtschaftswissenschaftliches Buch mit einer eigenhändigen Widmung. Als Lockes philosophisches Hauptwerk in französischer Übersetzung erschien, machte sich Leibniz die Mühe einer detaillierten Durcharbeitung, und er verfasste ein Manuskript in der Form eines Dialogs zwischen zwei Personen. Die eine vertritt (fast immer als wörtliches Zitat aus Lockes Buch) die Ansichten von Locke, die andere vertritt Leibniz' Überlegungen. Doch als Leibniz sein Manuskript beendet hat, erfährt er, dass John Locke soeben gestorben ist, und es scheint ihm unfair, einen Toten so detailliert zu kritisieren. Erst 60 Jahre später (1765), also lange nach Leibniz' Tod, wird das Manuskript veröffentlicht, und es erregt dann bei den Zeitgenossen Aufsehen, weil es einen bis dahin unbekanntem Leibniz zeigt; doch dazu gleich.

Dieses Manuskript, die *Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, ist neben der *Théodicée* Leibniz' umfangreichstes philosophisches Werk. Aber wichtige Teile von Leibniz' Philosophie kommen nicht oder nur sehr knapp vor, weil das Werk sich in der äußeren Gliederung genau an Lockes Werk *Abhandlung über den menschlichen Verstand* hält. Es sind vor allem zwei Themen, die uns an diesem Werk interessieren. Das erste Thema betrifft die Frage, ob wir alle unsere Erkenntnisse aus der Erfahrung beziehen. Locke hatte diese Frage bejaht. Leibniz dagegen glaubt, dass es Wahrheiten gibt, zu denen wir ohne Erfahrung gelangen. Dazu gehören in erster Linie die Wahrheiten der Mathematik und der Logik (aber nicht nur). Dies seien Vernunftwahr-

35 Leibniz 1923 ff., I, 13: 373.

heiten im Unterschied zu den Tatsachenwahrheiten, die wir nur aus der Erfahrung kennen können. In der zeitgenössischen Terminologie bedeutet dies, dass Leibniz für die Existenz von Wahrheiten plädiert, die der Seele eingeboren sind. An diese Überlegung knüpft dann Kant in der Kritik der reinen Vernunft an. Nach Locke ist nichts in unserem Verstand, was nicht zuvor in den Sinnen war. Leibniz akzeptiert diesen Satz jedoch nur mit einer Ergänzung: Nichts ist im Verstand, was nicht zuvor in den Sinnen war, – außer dem Verstand selbst. Die Wahrheiten, die sich aus der Struktur unseres Verstandes ergeben, wie es bei Mathematik und Logik der Fall ist, kennen wir schon vor und unabhängig von der Erfahrung.

Dann liegt aber die Frage nahe, wie es möglich sein kann, dass jemand, der von Mathematik nichts versteht, doch die schwierigsten mathematischen Sätze als eingeborene Wahrheiten in seiner Seele tragen kann. Damit komme ich zu dem zweiten Thema, das uns an den *Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand* interessiert, zu den „*petites perceptions*“ oder den unmerklichen Vorstellungen. Leibniz' Antwort ist nämlich, dass die Seele etwas in sich tragen kann, ohne dessen deutlich gewahr zu sein.³⁶ Gegenüber Descartes und anderen, die die Tätigkeit der Seele mit Denken und Bewusstsein gleichsetzten, war dies eine entscheidende Neuerung. Sicher ist es übertrieben, wenn man Leibniz, wie es gelegentlich geschehen ist, als den Entdecker des Unbewussten bezeichnet hat. Das Unbewusste im psychoanalytischen Sinne gibt es bei Leibniz nicht. Wohl aber weist er auf Nicht-Bewusstes in unserer Seele hin. Die Gewohnheit bringt uns dahin – so führt Leibniz aus –, das Geräusch einer Mühle oder eines Wasserfalls nicht mehr zu bemerken, wenn wir einige Zeit lang ganz nahe dabei gewohnt haben.³⁷ Und Leibniz ergänzt: „Denn jedwede Aufmerksamkeit verlangt Gedächtnis; und wenn wir, sozusagen, nicht daran gemahnt und darauf hingewiesen werden, auf bestimmte gegenwärtige Bewußtseinszustände in uns zu achten, so lassen wir sie ohne Reflexion, ja ohne sie zu bemerken, vorübergehen; wenn uns jedoch jemand sofort darauf hinweist und uns z.B. auf irgendein Geräusch aufmerksam macht, das sich gerade hören ließ, so erinnern wir uns daran und werden uns bewußt,

36 Leibniz 1923 ff., VI, 6: 78; Übersetzung: Leibniz 1971: 44.

37 Leibniz 1923 ff., VI, 6: 53; Übersetzung: Leibniz 1971: 10.

davon soeben eine Empfindung gehabt zu haben.“³⁸ Andere Beispiele, die Leibniz anführt,³⁹ sind das Meeresrauschen oder das Geräusch einer Volksmenge: Wir können aus der Ferne nicht die einzelne Welle am Strand oder die einzelne Bemerkung einer Person in der Volksmenge wahrnehmen, sondern wir hören nur ein dumpfes Gemurmel. Die unmerklichen Vorstellungen sind also einesteils diejenigen, die zu schwach sind, als dass sie einzeln wahrgenommen werden könnten, die aber dennoch – vereint mit anderen oder langfristig - eine spürbare Wirkung ausüben. Anderenteils sind unmerkliche Vorstellungen solche, die durchaus auch einzeln wahrgenommen werden könnten, wenn wir nur unsere Aufmerksamkeit darauf lenken würden, was wir aber eben nicht immer tun: Von den unzähligen Sinneseindrücken, Erinnerungen, Assoziationen, die in jedem Augenblick auf unsere Seele einströmen, nehmen wir nur diejenigen bewusst zur Kenntnis, auf die wir unsere Aufmerksamkeit richten.

Leibniz schreibt ferner in den *Neuen Abhandlungen*, dass diese unmerklichen Vorstellungen die Identität eines Individuums ausmachen. Denn durch diese unmerklichen Vorstellungen erhalten sich im Individuum Spuren seiner früheren Zustände, durch die die Verknüpfung mit dem gegenwärtigen Zustand hergestellt wird. Auch wenn das Individuum diese Spuren nicht bemerkt und keine Erinnerung daran hat, so sind sie doch vorhanden. Ja, diese unmerklichen Spuren können mitunter das Mittel abgeben, um vergessene Erinnerungen wieder zum Bewusstsein zu bringen.⁴⁰

Die unmerklichen Vorstellungen sind es auch, die dem für Leibniz so wichtigen Kontinuitätsprinzip Geltung verschaffen. „Nichts geschieht auf einen Schlag; und es ist einer meiner wichtigsten und bewährtesten Grundsätze, *dass die Natur niemals Sprünge macht.*“⁴¹ Auch die merklichen Vorstellungen entstehen in Wirklichkeit stufenweise aus unmerklichen Vorstellungen.⁴²

38 Leibniz 1923 ff., VI, 6: 54; Übersetzung: Leibniz 1971: 10.

39 Leibniz 1923 ff., II, 2: 241 und 176; Leibniz 1923 ff., VI, 4: 1583; Übersetzung: Leibniz 1966: 234, 215 und 182, vgl. auch 57.

40 Leibniz 1923 ff., VI, 6: 55; Übersetzung: Leibniz 1971: 12.

41 Leibniz 1923 ff., VI, 6: 56; Übersetzung: Leibniz 1971: 13.

42 Leibniz 1923 ff., VI, 6: 56–57; Übersetzung: Leibniz 1971: 14.

Dass Leibniz seine philosophischen Erwägungen auch konsequent seinen Gesprächspartnern im Alltag vortrug, zeigt eine kleine Aufzeichnung, die er im Harz während seiner dortigen Arbeit am Windmühlenprojekt niederschrieb. Ein junger Bursche erzählte ihm beiläufig, dass er einmal von einer Seilwinde am Kopf getroffen worden sei und man ihn schon für tot gehalten und vom Ort des Geschehens hinweggetragen habe. Er sei dann aber nach einiger Zeit doch wieder zu Bewusstsein gekommen und ihm sei gewesen, als erwache er aus einem tiefen Schlaf. Leibniz fragt ihn zweimal, ob er nicht doch einige Empfindungen während dieser Ohnmacht gehabt habe, etwa so wie in einem Traum. Der Bursche verneint zweimal. „allein ich habe ihm gleichwohl erwiesen, daß er die Zeit über nicht gar ohne Gedanken gewesen sein müsse, dann wofern daß gewesen, so würde er nicht gespühret haben, daß einige Zeit oder intervallum gleichwohl verfloßen gewesen, zwischen dem moment da er zuletzt von der Winde gewußt, und den moment, da er wieder erwachtet, wie er mir gleichwohl gestehen müßen.“⁴³ Das stärkste Geräusch könnte uns nicht aus einem Schlaf oder einer Ohnmacht erwecken, wenn wir nicht irgendeine Empfindung eines noch so schwachen Anfangs hätten, ebenso – wie Leibniz sagt – wie man auch bei größter Kraftanstrengung niemals ein Seil zerreißen könnte, wenn es nicht durch geringere Anstrengungen wenigstens etwas gespannt und verlängert würde.⁴⁴ Aus nichts wird nichts und alles geschieht kontinuierlich, – zwischen der Ohnmacht und dem Aufwachen muss es zumindest einen kontinuierlichen Übergang von unmerklichen zu merklichen Vorstellungen gegeben haben. Man sieht hier wiederum, wie die unmerklichen Vorstellungen es ermöglichen, die Erinnerung und die Einheit der Person zu denken.

Mittels dieser unmerklichen Vorstellungen stehen wir mit dem gesamten übrigen Universum in Verknüpfung. Die Gegenwart ist vermöge der unmerklichen Vorstellungen mit der Zukunft schwanger und von der Vergangenheit erfüllt. Augen, die so durchdringend wären wie die Gottes, könnten in jeder Seele die gesamte Reihenfolge der Begebenheiten des Universums lesen.⁴⁵

43 Leibniz 1923 ff., VI, 4: 1462.

44 Leibniz 1923 ff., VI, 6: 54; Übersetzung: Leibniz 1971:11.

45 Leibniz 1923 ff., VI, 6: 55; Übersetzung: Leibniz 1971: 11.

Die Theorie der unmerklichen Vorstellungen erregte 1765, bei der Veröffentlichung des Manuskripts *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Aufsehen: Leibniz, der bis dahin aufgrund der ungünstigen Veröffentlichungslage als Erzrationalist gegolten hatte, war offenbar doch nicht so rationalistisch: Er interessierte sich gerade auch für das Dunkle, Unklare, was in der menschlichen Seele vorhanden ist, aber nicht oder vielleicht auch noch nicht ins helle Licht des Bewusstseins gelangt war, – ja mehr noch: er sprach diesem Dunklen und Unklaren eine entscheidende philosophische Bedeutung zu.

In Leibniz' letzten Lebensjahren (1709–1711) kam es zu der fünften Kontroverse um die Seele. Georg Ernst Stahl war Professor der Medizin in Halle, der Hochburg des Pietismus, und er war einer der bedeutendsten Ärzte der Zeit. Stahl entwickelte die Lehre von der Seele als der Lebenskraft, die für alle bewussten und nicht-bewussten Bewegungen im menschlichen Körper verantwortlich ist.⁴⁶ Sie hat den Körper gebildet; sie erhält ihn und sorgt für alle zum Leben erforderlichen Vorgänge. Leibniz hatte die *Theoria medica vera* von Stahl gelesen, und es kam, vermittelt über Baron Canstein (der sein Vermögen für den Aufbau der Bibelanstalt in Halle verwendet hatte; es ging darum, auch weniger Bemittelten den Kauf einer Bibel zu ermöglichen), zwar nicht zu einem regelrechten Briefwechsel, aber doch zu einem wechselseitigen Austausch von Denkschriften, Antworten auf Denkschriften und Antworten auf Antworten auf Denkschriften. Um es vorweg zu nehmen: Leibniz und Stahl haben sich nicht verstanden, dennoch ist ihre Debatte höchst interessant für Fragen der Theorie der Medizin und der Wissenschaftstheorie.

Stahl wollte mit seiner Lehre einem naturwissenschaftlich begründeten Materialismus einen Riegel vorschieben, und er wies in seinen medizinischen Schriften auf Phänomene hin, die wir heute unter dem Stichwort „Psychosomatik“ behandeln würden (übrigens hatte das auch Jan Baptist van Helmont schon getan). Leibniz war daran durchaus sehr interessiert und stimmte zu: „Was hier über die Wirkung der Seele in Krankheiten gesagt wird, ist geistreich und plausibel, ja sogar wahr und nützlich.“⁴⁷ Leibniz geht

46 Hoffmann 1981: 238.

47 Leibniz 1768: 151.

ausführlicher auf einige Krankenberichte ein und steuert eigene Beispiele bei.

Was für ihn aber nicht akzeptabel ist, ist die Verwendung der Seele als eines naturwissenschaftlichen Erklärungsprinzips. Leibniz bestreitet nicht, dass etwa Angst in bestimmten Krankheiten den Zustand des Patienten verschlechtern kann, aber er postuliert, dass ein solcher Einfluss prinzipiell auch mit den Methoden von Physik und Chemie nachweisbar sein müsse. Für materielle Wirkungen müsse es prinzipiell auch materielle Ursachen geben. Das Prinzip „Nichts ohne einen Grund“⁴⁸ sei in der Naturwissenschaft unerlässlich. Für Leibniz gibt es einen vollständigen Parallelismus zwischen Körper und Seele; mit dem philosophischen Fachausdruck wird dieser Parallelismus prästabilierte Harmonie genannt. So kann es geschehen, dass wir für bestimmte Vorgänge, die sich in der Seele deutlich abzeichnen, die Ursache deutlicher und leichter in der Seele und die Wirkung deutlicher und leichter im Körper erkennen können. Es muss aber nach Leibniz eine – vielleicht schwerer erkennbare – Ursache im Körper und eine – vielleicht schwerer erkennbare – Wirkung in der Seele geben. Weil Leibniz von einem vollständigen Parallelismus von Körper und Seele ausgeht, kann er Erkenntnisse aus beiden Bereichen verwenden. Ein direkter Eingriff der Seele auf den Körper ist aber unmöglich, denn dann hätten wir einen materiellen Vorgang, für den es keine physikalisch-chemische Ursache gibt.

Für Stahl, der von Leibniz nichts Gedrucktes gelesen hat und der durch die Kontroverse auch kein Interesse bekommen hat, etwas zu lesen, ist diese Ansicht mehr oder minder Materialismus. Leibniz gilt ihm als ein Philosoph, der von Medizin keine Ahnung hat. Das mag stimmen, aber für die wissenschaftstheoretische Frage, welche Erklärungsprinzipien zulässig sind, ist der Philosoph eben doch zuständig. Wenn Leibniz in Übereinstimmung mit der Mehrheit seiner Zeitgenossen behauptet, dass sich alles im menschlichen Körper physikalisch-chemisch („*mechanice*“) erklären lassen muss (jedenfalls im Prinzip), dann ist das für Stahl schon ein rotes Tuch, obwohl man als heutiger Leser den Eindruck hat, dass die Ansichten von Stahl und Leibniz durchaus miteinander vereinbar wären, – jedenfalls dann, wenn man die Leibnizsche Konzeption des Parallelismus von Körper und Seele

48 Leibniz 1768: 131.

übernimmt. Leibniz versucht Stahl dadurch entgegenzukommen, dass er betont, eine rein naturwissenschaftliche Erklärung genüge nicht, denn die physikalischen Kräfte bedürfen ihrerseits der Erklärung und können nur durch seelenartige Vermögen erklärt werden.⁴⁹ Was als Entgegenkommen gemeint war, ruft jedoch die gegenteilige Reaktion hervor: Stahl mag von Philosophie nichts hören.

Dass Leibniz in einem völlig anderen Sinne als Stahl doch die Seele als ein Paradigma der Naturerklärung zugelassen hat, hat die Kontroverse ebenfalls nicht entschärfen können. Man darf, wie gesagt, die Seele nicht als Ursache materieller Vorgänge denken, aber die Natur kann insofern nach dem Vorbild der Seele erklärt werden, als Naturvorgänge als Realisierungen von Zwecken betrachtet werden können. Man spricht in der Physik von finalen Erklärungsprinzipien: Es wird nicht beschrieben, wie ein einzelnes Ereignis ein anderes einzelnes Ereignis hervorbringt, sondern man beschreibt die Naturvorgänge so, als ob die Natur den Zweck verfolge, eine bestimmte physikalische Größe stets konstant sein zu lassen oder stets ein Minimum werden zu lassen. Leibniz' Lieblingsbeispiel war ein von ihm aufgestelltes Gesetz für die Spiegelung und Brechung des Lichts: Das Licht verhält sich so, als ob es sich stets den leichtesten Weg wählt.⁵⁰ Bei der Lichtbrechung hält es sich möglichst lange in dem Stoff mit dem geringeren Widerstand auf und möglichst kurz in dem Stoff mit dem größeren Widerstand. So lassen sich finale Naturgesetze aufstellen, die viel einfacher sind, als es die kausalen Naturgesetze für denselben Fall sind oder wären. In diesem Sinne wäre es nach Leibniz auch möglich, ja oft geradezu nützlich und geboten, Medizin und Biologie mit Hilfe finaler Prinzipien aufzubauen. – Auch wenn Leibniz Stahl nicht überzeugen konnte, – die Argumentation zeigt, dass die Seele nicht nur in Leibniz' Metaphysik eine erstrangige Rolle spielte, sondern dass er sie durchaus als Modell der Naturbetrachtung ansehen konnte.

49 Leibniz 1768: 132.

50 Leibniz 1768: 134–135.

Literatur

- Fichant, Michel 2004: Introduction, in: Leibniz: Discours de metaphysique suivi de Monadologie et autres textes, Paris.
- Hoffmann, Paul 1981: La controverse entre Leibniz et Stahl sur la nature de l'âme, in: Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, Bd. 199, 237-249.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1768: Opera omnia, Hrsg.: Dutens, Genf, Band II, 2.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1860: Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff, Hrsg.: Gerhardt, Hildesheim 1963 (Reprint von Halle 1860).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1875-1890: Philosophische Schriften, Hrsg.: Gerhardt, Berlin, 7 Bände.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1923 ff.: Sämtliche Schriften und Briefe, Hrsg.: Göttinger und Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Akademieausgabe), Darmstadt (später Berlin) (zitiert nach Reihe, Band, Seite).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1966: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Hrsg.: Buchenau/Cassirer, Bd. 2, Hamburg.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1971: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Hrsg.: Cassirer, Hamburg.
- Müller, Kurt/Krönert, Gisela 1969: Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Chronik, Frankfurt/Main.
- Turck, Dieter 1974: Leibniz's Theory of the Soul, Southern Journal of Philosophy 12, 103-116.

Die psychedelische Welt und die ostasiatische Philosophie

LUTZ HIEBER

Texte fremder Kulturen kann man sich nicht einfach durch Lesen aneignen, sie bedürfen der Interpretation. Der Ursprung der Interpretation als Textauslegung entstand bereits in der klassischen Antike, als die ältere Sprache der Homerischen Epen nicht mehr unmittelbar verständlich war. Die Aufgabe des Interpreten (griech. *Hermeneut*¹) war zunächst die des Dolmetschers und Vermittlers, der an die Stelle eines nicht mehr unmittelbar verständlichen Wortes ein anderes, besser verständliches Wort setzte. Sehr viel später, im bürgerlichen 19. Jahrhundert, wurde deutlich, dass das Auslegen eines Textes nur durch einen besser fundierten Zugang gelingen kann. Verstehen des Autors und Reproduktion des Verstehensvorgangs wurden in die Texthermeneutik einbezogen. In jüngster Zeit traten dann Präzisierungen durch gesellschaftswissenschaftliche, psychoanalytische, sprachphilosophische und weitere fachwissenschaftliche Kontextualisierungen hinzu.

Kulturen können fremd sein, weil sie einer früheren geschichtlichen Epoche angehören, also historisch fremd geworden sind. Sie können aber auch fremd sein, weil sie in geographisch weit entfernten Regionen angesiedelt sind, also kulturell fremd sind. Für das Verstehen philosophischer Texte, die aus früheren Epochen stammen, und gleichwohl zur Geschichte des eigenen Kulturkreises gehören, scheinen die entwickelten hermeneutischen Verfahren zureichend. Für philosophische Texte jedoch, die aus

1 ἐρμηνεύειν (*hermēneuein*) = auslegen, aussagen, erklären, übersetzen.

geographisch weit entfernten Regionen stammen, also sowohl sprachlich wie auch kulturell erschlossen werden müssen, ist die Sachlage schwieriger. Und noch komplizierter wird es, wenn die historische Dimension dazukommt, wenn ein philosophischer Text aus einer geographisch entfernten Welt stammt, also sprachlich und kulturell fremd ist, und er außerdem noch sehr alt ist.

Ich möchte mich mit dem chinesischen Philosophen Dschuang Dse² (Dschuang Dsi, Chuang-tzu) befassen, der im 4. Jahrhundert v. Chr. in Mêng lebte, das im heutigen Südwest-Schantung (Shandong) an der Nordostküste Chinas liegt. Dschuang Dse besaß umfassende Kenntnisse, die ihn bewogen, die Lehre des Lao Dse weiterzuführen. Er ist ein bedeutender Vertreter des chinesischen Taoismus.

Dschuang Dse war ein Zeitgenosse des Aristoteles. Allerdings wussten beide nichts voneinander, weil damals keine Kommunikation zwischen China und Griechenland bestand.

China hat eine ebenso lange philosophische Tradition wie der Westen. Bei der Rezeption altchinesischer Philosophie haben wir, die im Abendland aufgewachsen und sozialisiert sind, zu berücksichtigen, dass die kulturellen und sozialgeschichtlichen Differenzen zwischen Europa und China beträchtlich sind. Deshalb greifen die erprobten Formen der Hermeneutik, die einer Aneignung etwa der Philosophie der klassischen Antike hilfreich sind, bei chinesischer Philosophie zu kurz. Die gewaltigen Unterschiede der Lebenswelten und Denktraditionen, die sich zwischen unseren westlichen und den ostasiatischen Denkgewohnheiten auftun, sind zu überbrücken.

Allerdings stehen wir Europäer nicht vor einer unüberbrückbaren Kluft. Denn wir können uns auf die Vermittlung durch den US-amerikanischen Postmodernismus, der bereits in den 1960er Jahren entstand, beziehen. Er wurzelt in einer Tradition der Aneignung sowohl der Errungenschaften der europäischen Avantgarden wie auch der ostasiatischen Philosophie. Dadurch kann er gewissermaßen die Aufgabe einer Säule beim Brückenbau in die chinesische Geisteswelt übernehmen.

Weil der Begriff des Postmodernismus, wie er jenseits des Atlantiks verstanden wird, in der traditionalistischen Kultur des alten Europa noch immer nicht angemessen rezipiert wird, möchte

2 Im heutigen Chinesisch lautet die Aussprache: Dschuāng Dse.

ich ihn kurz erläutern. Er ist „kulturell und politisch“ mit der Counter Culture, „mit den amerikanischen Protestbewegungen der sechziger Jahre verknüpft“ (Huyssen 1993: 13). Dieser frühe Postmodernismus entfaltete sich als ein breiter Strom. Die Pop Art und das Happening, das psychedelische Plakat, das Alternativtheater und der Acid Rock trugen dazu bei. Insgesamt handelte es sich „um den Beginn einer Erneuerung des Denkens und der Kultur, vergleichbar mit der Renaissance, die griechische und römische Bilder und Ideen zurück in das mittelalterliche Europa brachte“ (Cohen 1993: 37; Übers. L. H.).

Das psychedelische Plakat, das ich ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken möchte, ist eng mit der Hippie-Kultur verzahnt. Der Stamm des Wortes „psychedelisch“ ist griechisch. „Psyche“ (ψυχή) ist zu übersetzen als „Seele“, „dēlos“ (δῆλος) als „offenbar“.

Weil sich die psychedelische Kunst wesentlich mit dem Plakat beschäftigt hat, ist eine kunstgeschichtliche Bemerkung einzuschieben. Das Plakat ist eine Gattung, die in Deutschland nicht als Teil der Kunstwelt aufgefasst wird, also von ihr ausgeschlossen ist. Deshalb ist daran zu erinnern, dass der Postmodernismus seine künstlerischen Praktiken wesentlich der historischen Avantgarde verdankt, die sich im frühen 20. Jahrhundert in den beiden unterschiedlichen, aber sich ergänzenden Wegen des Dadaismus und des Bauhauses entwickelte. Beide Strömungen waren durch nationalsozialistische Diktatur und Krieg vertrieben worden, was bewirkte, dass ihre Früchte in den USA reiften, wohin viele ihrer Mitstreiter emigriert waren und wo sie neue Wirkungsstätten fanden. Daher etablierte sich dort das Plakat als Kunstgattung (Hieber 2005). Der geistige und künstlerische Nektar, der die psychedelische Spielart des Postmodernismus nährte, stammt also, so könnte man sagen, aus europäischen Blüten. Doch damit ist nur die eine der kulturellen Pipelines benannt, die sie wachsen und gedeihen ließ. Denn die andere, die den Postmodernismus nährte, war mit der ostasiatischen Quelle verbunden.

Gerade die Psychedeliker waren dem ostasiatischen Denken verbunden. Denn viele Elemente ihres Ethos leiteten sich aus dem Lebensstil und der Philosophie der Beats her, die eine Art geistiger Elterngeneration für sie bildeten. Führende Beats schlossen sich dem Zen-Buddhismus an, und sie beschäftigten sich mit fernöstlichen Philosophien. „Die Beat-Poeten Allen Ginsberg und Ga-

ry Snyder ermutigten die Hippies, sich für den Zugang zu diesen Philosophien zu interessieren“ (Tomlinson 2001: 15; Übers. L. H.). Dabei waren auch die Beats keine isolierte Gruppe, sie bewegten sich wiederum im Zusammenhang breiterer interkultureller Bestrebungen. Dazu zählte neben anderen auch der Musiker und Poet John Cage, der sich sowohl mit der *Zen-Lehre* wie auch mit dem *I Ging* und überhaupt mit dem chinesischen Denken und chinesischer Schrift beschäftigte (Raussert: 2003: 82 ff.).

Als eine der östlichen Bereicherungen der westlich-geistesgeschichtlichen Kultur der USA gilt die Zen-Lehre. Sie wurde vor allem durch Daisetz T. Suzuki vermittelt, der an der Columbia University in New York lehrte (Raussert 2003: 95). Er erläuterte die wesentlichen Grundlagen der Zen-Übungen, deren Ziel das Erreichen eines neuen und angemessenen Blickpunktes für die Einsicht in das Wesen des Lebens und der Welt ist. Ein Hilfsmittel auf diesem Wege ist das Kōan. Damit ist eine Anekdote eines alten Meisters gemeint, oder das Zwiegespräch von Suchendem und Meister. Kōans sind „Mittel, die dazu dienen sollen, den Geist für die Wahrheit des Zen zu öffnen“ (Suzuki 1969: 141 f.). Das Erreichen des neuen Blickpunktes heißt Satori. Es „mag definiert werden als intuitive Innenschau, im Gegensatz zu intellektuellem und logischem Verstehen“ (a. a. O.: 122 f.). Insofern steht es im klaren Gegensatz zum Pensum-Lernen, wie es die rational aufgebaute europäische Schule kennt. Unsere Schulbücher bauen darauf auf, dass ein Pensum nach dem anderen durchgearbeitet wird. Dagegen baut Zen auf Satori, also auf Lernen durch Intuition auf (Suzuki 1958: 11).

Für die Zen-Lehre ist die Grundüberzeugung philosophisch bedeutsam, Erkenntnis solle auf Lebenserfahrung gegründet sein. „Abstrakte Gedanken, die sich nicht kraftvoll und durchschlagend im praktischen Leben widerspiegeln, gelten als wertlos“ (Suzuki 1969: 166). Suzuki suchte nach Möglichkeiten, die Zen-Lehre dem europäisch orientierten Denken zugänglich zu machen. Einen Weg sah er darin, parallele Entwicklungen in der europäischen Geistesgeschichte aufzuzeigen, die in gewisser Weise Entsprechungen zur Zen-Lehre darstellen. Im Hinblick auf das Satori sah er sie in der christlichen Mystik (Suzuki 1960). Leider beschränkte er sich auf die Geistesgeschichte und richtete seine Aufmerksamkeit nicht auf die Reformpädagogik (z. B. Hermann 1975/76). Denn gerade sie folgt dem Zen-Grundsatz: „Wissen ist oberfläch-

lich, solange es sich nicht mit persönlichen Erfahrungen verbindet“ (a. a. O.: 42).

Neben der Zen-Lehre beeinflussten selbstverständlich auch andere, doch wohl in gewisser Weise verwandte Spielarten ostasiatischer Philosophie den US-amerikanischen Postmodernismus. Dazu zählt auch die taoistische Richtung. Bemerkenswert ist, dass sich nicht nur die Zen-, sondern auch die Tao-Lehre mit einer Kritik der vermeintlichen Selbstverständlichkeiten des westlichen Rationalismus verbinden lässt und die deshalb gleichfalls zu einer neuen Weltansicht beitragen kann. Denn auch die Taoisten lehnen Schulwissen ab, das Denken in Systemen, das auf Beweisen und Widerlegen aufbaut. „Ausgebreitetes Wissen führt nicht notwendig zu[r] Erkenntnis, durch Beweise wird man nicht notwendig weise“ (Dschuang Dse 1951: 163).

Die Gestimmtheit des Taoismus scheint mir ähnlich gefärbt wie die Zen-Lehre. Schließlich sollte es dieser philosophischen Richtung möglich sein, Aspekte des später auftretenden Buddhismus zu assimilieren (Feifel 1982: 40), und möglicherweise speisen sich beide Strömungen aus einem gemeinsamen Traditionsgut im ältesten Ostasien (Wilhelm 1951: XI).

Die Bedeutung der Zen-Lehre für den frühen Postmodernismus der 1960er Jahre ist kunst- und literaturgeschichtlich zureichend dokumentiert. Dagegen ist die Rezeption anderer ostasiatischer Philosophien eher unterbelichtet. Um diesem Mangel abzuhelpfen, möchte ich mich der Tao-Lehre am Beispiel Dschuang Dses widmen, um deren Bezüge zum psychedelischen Lebensstil zu beleuchten.

Im Folgenden möchte ich in diesem Sinne die psychedelische Bilderwelt unter verschiedenen Gesichtspunkten für Zugänge zu Dschuang Dse nutzen. Dabei werde ich mich, was die Rezipientenseite betrifft, aus der Sicht der akademischen Philosophie lösen. Dabei ist die psychedelische Bewegung, die in den späteren 1960er Jahren von San Francisco ausging, hilfreich. Denn sie stellt eine lebenspraktische Form der westlichen Aneignung des ostasiatischen Denkens dar. Die Psychedeliker haben Wege gefunden, aus diesen Lehren mehr zu machen als rein theoretische Denkbäude, indem sie diese mit Lebensgefühl, Wertorientierung und Lebensweisheit verbanden.

Muße und psychedelische Typografie

Die psychedelischen Plakate verwenden für ihre Ankündigungen von Rockmusik-Veranstaltungen nahezu ausschließlich gezeichnete Typografien. Dazu wurden sie vom Jugendstil inspiriert, der ebenfalls auf die Buchstaben aus dem Setzkasten des Druckers verzichtete.

Wes Wilson, einer der *Big Five* des psychedelischen Plakats, studierte im Hauptfach Philosophie am San Francisco State College und jobbte in einer kleinen Druckerei, bevor er sich dem Plakat als Autodidakt zuwandte. Zunächst folgte er noch ganz dem konventionellen Design. Doch im Frühjahr 1966 wurde er psychedelisch, durch nachhaltigen Einfluss der Ausstellung „Jugendstil & Expressionism in German Posters“, die vom 16.11. bis 09.12.1965 in der University Art Gallery Berkeley lief. Dort sah er ein Plakat des Wiener Jugendstilkünstlers Alfred Roller (Chipp et al. 1965), das ihn zu typografischen Experimenten ermutigte. Seine Schriftgestaltung entwickelte bald ein Eigenleben (Abb. 1).

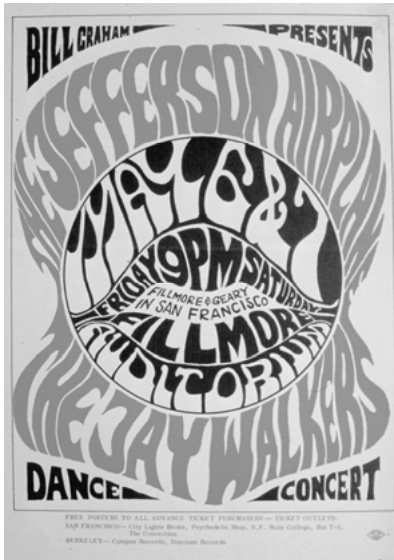
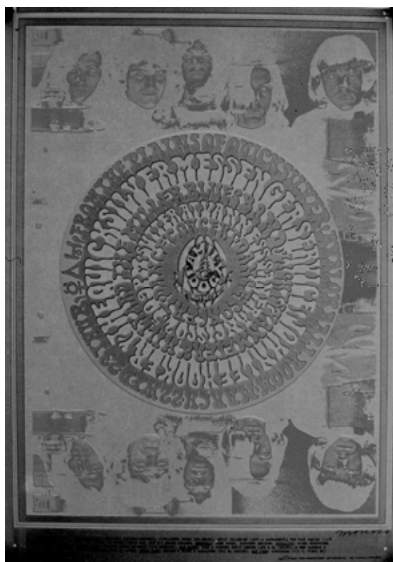


Abb. 1: Wes Wilson: *Jefferson Airplane, Jay Walkers (BG-5)*. Mai 1966.

Sein Kollege Victor Moscoso, ebenfalls einer der *Big Five*, hatte an der Cooper Union und an der Yale University (dort beim früheren Bauhaus-Lehrer Josef Albers) Kunst studiert, bevor er sich in San Francisco dem Plakat zuwandte. Angeregt durch die Aufbruchstimmung in San Francisco und auch durch Wes Wilson, kehrte er die Regeln der Schriftgestaltung, die er gelernt hatte, in ihr Gegenteil um (Abb. 2). Seine Professoren hatten die Prinzipien vermittelt, Typographie solle stets lesbar sein, und vibrierende Farben seien zu vermeiden, weil sie das Auge irritierten. Moscoso

stellte das auf den Kopf. Aus der Regel, „Typografie solle immer lesbar sein“ wurde „Typografie soll so unleserlich sein wie möglich“, und aus „benutze keinesfalls vibrierende Farben, die das Auge irritieren“ wurde „benutze so viel wie irgend möglich irritierende Farben“ (Heller 1992: 4; Übers. L. H.). Damit verfolgte auch er das Ziel, die Betrachter zu veranlassen, „sich mindestens drei Minuten Zeit zu nehmen, um herauszufinden, worum es geht“ (Moscoso, zit. nach Grushkin 1987: 79; Übers. L.H.). Die Psychedeliker forderten Muße von den Betrachtern ihrer Plakate. Damit opponierten sie gegen Termindruck und Zeitdiktat in der bürgerlichen Welt, widersetzten sich der dem „Geist des Kapitalismus“ immanenten Mahnung des „bedenke, dass die Zeit Geld ist“ (Weber 1988: 31).

Die psychedelische Kritik des westlichen Denkens, das den Nutzen an die erste Stelle rückt, speist sich auch aus der Quelle der ostasiatischen Philosophie. In seiner Parabel vom unnützen Baum zeigt sich Dschuang Dse als intransigent Kritiker der Zweckrationalität:



*Abb. 2: Victor Moscoso:
Quicksilver Messenger Service,
John Lee Hooker (FD-53). März
1967.*

„Hui Dse redete zu Dschuang Dse und sprach: ‚Ich habe einen großen Baum. Die Leute nennen ihn Götterbaum. Der hat einen Stamm so knorrig und verwachsen, dass man ihn nicht nach der Richtschnur zersägen kann. Seine Zweige sind so krumm und gewunden, dass man sie nicht nach Zirkel und Winkelmaß verarbeiten kann. Da steht er am Weg, aber kein Zimmermann sieht ihn an. So sind eure Worte, o Herr, groß und unbrauchbar, und alle wenden sich einmütig von ihnen ab.‘ Dschuang Dse sprach: ‚Habt Ihr noch nie einen Marder gesehen, der geduckten Leibes lauert und wartet, ob etwas vorüber kommt? Hin und her

springt er über die Balken und scheut sich nicht vor hohem Sprunge, bis er einmal in eine Falle gerät oder in einer Schlinge zugrunde geht. Nun gibt es aber auch den Grunzochsen. Der ist groß wie eine Gewitterwolke; mächtig steht er da. Aber Mäuse fangen kann er freilich nicht. Nun habt Ihr so einen großen Baum und bedauert, dass er zu nichts nütze ist. Warum pflanzt Ihr ihn nicht auf eine öde Heide oder auf ein weites leeres Feld? Da könntet Ihr untätig in seiner Nähe umherstreifen und in Muße unter seinen Zweigen schlafen. Nicht Beil noch Axt bereitet ihm ein vorzeitiges Ende, und niemand kann ihm schaden. Dass etwas keinen Nutzen hat: was braucht man sich darüber zu kümmern!“ (Dschaung Dse 1951: 7).

Romantiker begeben sich in die Waldeinsamkeit oder an den entlegenen Meeresstrand, um Ruhe und Besinnlichkeit zu suchen. Sie folgen der dualen Trennung von geschäftiger Betriebsamkeit auf der einen und stiller Beschaulichkeit auf der anderen Seite. Der Dualismus der Romantiker entspricht den Trennungen, die die bürgerliche Welt zwischen Arbeitszeit und Freizeit, oder die sie zwischen Arbeitswochen und Urlaub macht. Dagegen möchten die psychedelischen Künstler die Betrachter ihrer Plakate mitten im Getriebe der Großstadt anhalten, damit sie Muße finden. Sie ziehen am selben Strang wie Dschaung Dse. Der Philosoph möchte „ohne in die Einsamkeit zu gehen, Muße finden“ (a. a. O.: 116), denn auch er hält nichts von den Dualismen der Romantiker.

Konventionen

Hippies fühlten sich als Ladies und Dandies. Als solche sind sie keinesfalls den ungepflegten und teilweise heruntergekommenen Gammlern gleichzusetzen, die zur westdeutschen Protestkultur der späten 1960er Jahre zählten. Während der Protest der Gammler auf das bürgerliche Sauberkeitsempfinden abzielte, zelebrierten die Ladies und Dandies in San Francisco einen Lebensstil der ästhetischen Selbstinszenierung und des Lebensgenusses.

Das Plakat Moscosos (Abb. 3) für einen Auftritt von *Big Brother and the Holding Company*, der Band von Janis Joplin, zeigt die Männer in operettenhaft verzierter Kleidung und mit Langhaarfrisuren. Die Sängerin trägt ein Spitzenoberteil und dazu den Minirock. Die erotisch betonte Mode der jungen Männer und der jungen Frauen mussten oft in harten Auseinandersetzungen gegen die Eltern durchgesetzt werden. Denn die Eltern befürchteten, aus den Söhnen würden, wegen Feminisierung durch Frisur und Rüschenhemden, keine richtigen Männer. Und aus den Töchtern könnten, wegen der erotischen Betonung der Beine durch Minirock und des Oberkörpers durch weich anschmiegende Stoffe, Flittchen werden (Hieber et al. 2008: 127).



Abb. 3: Victor Moscoso: *Big Brother and the Holding Company* (NR-3). Jan. 1967.

Die Flower-Power-Bewegung entdeckte auch in der Kultur der amerikanischen Ureinwohner Alternativen zum Lebensstil der



Abb. 4: Alton Kelley, Stanley Mouse: *Big Brother and the Holding Company, Bo Diddley* (FD-19). Aug. 1966.

weißen angelsächsisch-protestantischen Mehrheitskultur. Und so änderten Alton Kelley und Stanley Mouse, ein psychedelisches Künstlerduo, im August 1966 das Bild der Fünf-Dollar-Note für das Plakat einer Rock-Veranstaltung des Avalon Ballroom (der neben dem Fillmore Auditorium einer der säkularen Pilgerzentren der Hippie-Kultur war) ab, indem sie Abraham Lincoln gegen das Foto eines amerikanischen Pelzhändlers austauschten (Abb. 4). Hippies schätzten Indianer aus mehreren Gründen. In ihren Stammeskulturen sahen sie eine Alternative zur bürgerlichen Kleinfamilie. Sie interessierten sich für die Drogenkultur der Indianer, die sich von der ausschließlichen Orientierung der Weißen auf Alkoholika unterschied. Zugleich sandten die Psychedeliker mit ihren Indianer-Darstellungen Signale der Kritik an den bürgerlichen Mainstream und dessen Geschichte des Genozids an den Indianern, in dem sie eine gewisse Parallele zum Vietnam-Krieg, gegen den sie protestierten, erblickten. Im Gegensatz zum männlichen Geschlechtsrollenklichs der weißen Mittelklasse, das sich in grauem Anzug und Kurzhaarschnitt ausdrückte, zeigten sich indianische Männer in Schmuck und Schminke, und daran konnten die modischen Innovationen der Hippies anknüpfen. „Hippies übernahmen Elemente ihrer Kleidung, schmückten sich mit Perlen, Federn, Mokassins und gefranstem Leder“ (Peterson 2002: 313; Übers. L. H.). Auch solche spielerische Alltagsästhetik brachte den hedonistischen Lebensstil der Hippies zum Ausdruck, als eine diametral Entgegensetzung zur bürgerlichen Auffassung, die der Arbeitsamkeit und der rationalen Lebensführung verpflichtet war.

Auch Dschuang Dse hatte nichts dafür übrig, das Dasein durch Zielstrebigkeit und Pflichterfüllung zu reglementieren. Gegen solche Lebenszuschnitte führte er ins Feld: „Jedermann weiß, wie nützlich es ist, nützlich zu sein, und niemand weiß, wie nützlich es ist, nutzlos zu sein“ (Dschuang Dse 1951: 36).

Ebenso wenig hielt der altchinesische Philosoph Etikette und Konventionen für entscheidend. Er kritisierte vielmehr, wie Menschen durch sie eingezirkelt und gefangen werden. So sagte er, viele Leute „verstehen sich“ vorzüglich auf „allerlei Umgangsformen“, sind „aber gänzlich unzureichend, was die Kenntnis des Menschenherzens anbelangt“ (Dschuang Dse 1951: 156).

Psychedeliker wollen die Seele offenbar machen. Auch sie lehnen deshalb starre Konventionen ab. Da sie erkannt haben, dass

die herrschende Mode ebenfalls Bestandteil des Systems von Umgangsformen ist, machen sie sich daran, ihre Kleidung zu ändern und zum Ausdruck ihres Gemütszustandes werden zu lassen.

„sexual revolution“ als Lebenseinstellung

Die westliche Kultur hatte Sexualität noch in den 1950/60er Jahren in ein moralisches Korsett geschnürt. Sex war nur Verheirateten gestattet. Doch bereits die Lebenspraxis der Beats, dieser kleinen Minderheit, hatte Sexualität aus dem Prokrustesbett moralischer Gebote und Normen gelöst. Die Hippies, als eine viel breitere und publizitätswirksamere Bewegung, folgten ihnen darin nach. Nun wurde freie Sexualität auch auf pharmazeutischem Wege, durch orale hormonelle Kontrazeption (die „Pille“), erleichtert.

Im Zuge der sexuellen Revolution erstritten die Hippies Freiheiten, von denen ihre Eltern nicht zu träumen gewagt hätten.

Gene Anthony hat im Jahre 1966 zwei Studentinnen auf dem Campus des San Francisco State College festgehalten, die barfuß und mit freiem Oberkörper die Straße entlang schlendern (Abb. 5). Die eine, mit Stirnband, trägt Shorts; die andere den langen, weich fallenden Rock des Indien-Looks.

Ihre männliche Entsprechung fotografierte Anthony im Dezember desselben Jahres auf der Haight Street (Abb. 6), im milden Winterklima der San Francisco Bay. Für die Elterngeneration hatten die Geschlechterrollenklischees noch unhinterfragte Gültigkeit, nach denen Langhaarfrisuren und Schmuck dem weiblichen Geschlecht vorbehalten waren, während bei



Abb. 5: Gene Anthony: San Francisco State College. 1966.

Männern kurz geschnittene Frisuren vorgeschrieben waren und Schmuck als unzulässig galt. Dagegen setzten die Hippies ihre Lust an der Feminisierung der Männer. Der junge Mann, der auf der Fotografie frontal zu sehen ist, trägt eine Langhaarfrisur und hat sich mit Perlenketten und einem Glöckchen geschmückt. Wie sein Begleiter, liebt auch er Blumen. Biologische Geschlechtszugehörigkeit schreibt ihm nun nicht mehr ein festes Repertoire von Verhaltensweisen vor.

Die *sexual revolution* bietet dem bürgerlichen Konservatismus, indem sie solche und viele weitere Freiheiten erkämpfte, bis zum heutigen Tage Anlass zu Widerstandsgefechten und zu Versuchen der Restauration.

Auch hier können sich die Hippies auf die Tao-Lehre stützen. Dschuang Dse lehnt moralisches Reglement rundweg ab. Zunächst stellt er fest: „Ach, wie widerspricht die Moral der menschlichen Natur! Was macht die Moral doch für viele Schmerzen!“ (Dschuang Dse 1951: 64). Er sieht Moral und menschliche Natur in einem Widerspruch. Vor allem die strengen Moralisten sind ihm ein Dorn im Auge. „Auswüchse der Natur führen zu nichts weiter, als dass man in willkürlicher Tugendübung die Natur unter-



Abb. 6: Gene Anthony: Haight Street. Dez. 1966.

bindet, um sich einen Namen zu machen, dass die ganze Welt einen als unerreichbares Vorbild rühmt“ (a. a. O.).

Die Tao-Lehre strebt an, Moral nicht durch äußere Regeln festzulegen, sondern aus dem inneren Sinn, dem Tao, zu entfalten. Insofern verneint sie strikt jede Art universell gültiger Prinzipien. „Wer mit Haken und Richtschnur, mit Zirkel und Richtscheit die Leute recht machen will, der verkümmert ihre Natur; wer mit Stricken und Bändern, mit Leim und Kleister sie festigen will, der vergewaltigt ihr Wesen“ (a. a. O.).

Krieg und Frieden

Hippies bildeten eine starke Säule der Opposition gegen den Vietnamkrieg. Sie erhoben ihre Stimme in vielen Demonstrationen, in die sie sich neben andere Gruppierungen einreiheten. Anders als beispielsweise die bundesrepublikanische Studentenbewegung, achteten sie allerdings darauf, ihrem Protest nicht nur durch die Zahl der mobilisierten Personen und das Prestige der auftretenden Redner auf den Kundgebungen Gewicht zu verleihen. Die psychedelische Linie der Friedensbewegung erweiterte den Politikbegriff, indem sie nicht nur argumentativ begründete politische Forderungen formulierte, sondern gleichermaßen auch die damit verbundenen Gefühle zum Ausdruck brachte. So traten auf der großen Abschlussveranstaltung der *spring mobilization to end the war in Vietnam*, die im April 1967 in San Francisco stattfand, nicht nur Redner auf, sondern auch Rockbands wie *Country Joe and the Fish* (Rubin 1971: 66). Das politische Ziel, die Beendigung des Krieges war wichtig, aber ebenso auch der musikalische Ausdruck des Lebensgefühls der Demonstranten. Die politische Protestkultur wurde durch postmodernistische Kunstpraktiken erweitert, und seither sind die Sphären der Politik und der Kultur in den US-amerikanischen politischen Bewegungen amalgamiert.

Im Februar 1967 rief ein Plakat der psychedelischen Arbeitsgemeinschaft Kelley und Mouse zu einer Unterstützungssaktion für eine Mahnwache am Port Chicago auf (Abb. 7). Der Port Chicago liegt in der San Francisco Bay, und von dort



Abb. 7: Alton Kelley, Stanley Mouse: *Port Chicago Vigil Benefit*. Feb. 1967.

wurde Kriegsmaterial nach Vietnam verschifft. Die Benefizveranstaltung sollte finanzielle Mittel erbringen, damit nicht nur Personen an der Mahnwache teilnehmen konnten, die gerade zufällig frei waren und keine anderen Verpflichtungen hatten, sondern alle tatsächlich Interessierten. Damit sich alle Kriegsgegner engagieren konnten, mussten beispielsweise Gehaltsausfälle und Fahrtkosten für diejenigen, die darauf angewiesen waren, finanziert werden. Das war der Zweck der Veranstaltung. Beteiligt hatten sich *Country Joe and the Fish* und die *Steve Miller Blues Band*, also Bands, die auch sonst im psychedelischen Leben präsent waren. Dazu kam ein Auftritt der *San Francisco Mime Troupe*, der bekannten Alternativtheatergruppe. Das Bildmotiv, ein selbstversunken tanzender, stilisierter weiblicher Akt, thematisiert die *sexual revolution*. So wurden auch hier sinnlich ansprechende mit rational begründbaren Aspekten der politischen Protestkultur zusammengeführt.

Wenn Kriege geführt werden, behaupten die Befehlshaber im Allgemeinen, sie würden Missstände bekämpfen und dienen der Gerechtigkeit. Das war in den 1960er Jahren beim Vietnam-Krieg nicht anders als heute bei der Entsendung westlicher Truppen nach Afghanistan. Wer Dschuang Dse folgt, kann solche moralischen und propagandistischen Rechtfertigungen nicht ernst nehmen. Nüchtern stellt er fest: „Wenn einer eine Spange stiehlt, wird er hingerichtet“ (wie es der altchinesischen Bestrafungsmethode entspricht), aber „wenn einer ein Reich stiehlt, wird er Landesfürst“ (Dschuang Dse 1951: 70). Vermeintlich universell gültige Rechtsnormen haben tatsächlich nur eine beschränkte Reichweite, und an den Mächtigen finden sie ihre Grenze.

Prinzipiell gilt schließlich auch für Moralisten, die ihre Taten durch hehre Prinzipien begründen, dass sie in einer wesentlichen Beziehung eine Gemeinsamkeit mit Rechtsbrechern aufweisen. Sie sind nämlich ebenso wie diese außengeleitet, sie sind durch Unterordnung unter äußere Regeln verbogen und zurechtgestutzt. „Die Räuber und die Tugendhelden sind wohl verschieden an Moral; aber darin, dass sie ihre ursprüngliche Art verloren haben, sind sie einander gleich“ (Dschuang Dse 1951: 94).

Toleranz

Die Counter Culture zerfiel zunächst in mehrere Gruppierungen. Politische Bewegungen sind nicht Parteien mit klaren Programmen, denen man beitrifft und dafür ein Mitgliedsbuch erhält. Für das bunte oppositionelle Spektrum musste es darum gehen, die unterschiedlichen Richtungen wieder näher zusammenzubringen. Für die Flower-Power-Bewegung konnte es keinesfalls darum gehen, die von der eigenen Linie Abweichenden auszuschließen, um die reine Lehre zu bewahren. So etwas gab es zwar in der westdeutschen Studentenbewegung, als beispielsweise der SDS die etwas zu flippige *Kommune 1* ausschloss. Aber bei den Kaliforniern kam die psychedelische Haltung ins Spiel. Deshalb ging es ihnen darum, auch andere Richtungen der Counter Culture zu respektieren und mit ihnen zu kooperieren. Eine Grundlage dafür sollte das „Human Be-In“ im Golden Gate Park am 14. Januar 1967 schaffen. Diese Veranstaltung wurde tatsächlich so erfolgreich, dass sie den „Summer of Love“ einläutete. Für das „Human Be-In“ wurde mit zwei Plakaten geworben. Rick Griffin schuf das eine (Abb. 8). Die Vorlage seines „Indianers zu Pferde“ stammt wohl aus einem älteren Bildband. Griffin hat seinem Indianer den Speer aus der Hand genommen und ihm dafür eine Gitarre gegeben. Das Plakat lädt zu einem „Pow-Wow“, einer Versammlung (nach indianischem Muster) ein, zu einem „Gathering of the Tribes“, einem Treffen der Stämme, also sinngemäß zu einer Zusammenkunft der Fraktionen der Bewegung. Ihre Größen sind links und rechts des Indianers aufgeführt: der – auch unter den Hippies umstrittene – LSD-Propagandist Timothy Leary ist darunter, der Aktivist des *Free Speech Movement* an der nahe gelegenen Universität Berkeley und Mitglied



Abb. 8: Rick Griffin: *Human Be-In*. 14. Jan. 1967.

der *Students for a Democratic Society* Jerry Rubin (Gilcher-Holtey 2001: 53), und ebenso auch die Beat-Dichterinnen und -Dichter Lenore Kandel, Gary Snyder und Allen Ginsberg. Außerdem werden Rockbands aus San Francisco angekündigt.

Allen Cohen kündigt die Zusammenkunft im *San Francisco Oracle*, der psychedelischen Zeitschrift, als „eine Gemeinschaft der Liebe und des Aktivismus“ an, die alles umfassen wird, „was früher durch kategoriale Dogmen und Schubladen-Denken getrennt war“; er sieht, wie sich „die politischen Aktivisten aus Berkeley und die Hip Community und die spirituelle Generation aus San Francisco und Gruppen der revolutionären Generation von überall aus Kalifornien“ zusammenfinden (Cohen 1967: 2; Übers. L. H.).

Das Human Be-In war von einer Haltung der Toleranz und der gegenseitigen Wertschätzung getragen, die auch Dschuang Dse am Herzen lagen: „Wer die Menschen nicht gelten lassen kann, wird nicht geliebt; wer von niemand geliebt wird, ist ein verlorener Mann“ (Dschuang Dse 1951: 176). Seine Haltung der gegenseitigen Achtung ist grundlegend. Denn er geht von der Gleichwertigkeit der Menschen aus: „Du und ich, wir sind beide gleichermaßen Geschöpfe. Wie sollte ein Geschöpf dazu kommen, das andere von oben her beurteilen zu wollen?“ (a. a. O.: 34).

Die Counter Culture war eine Bewegung, in der politische Führergestalten nicht willkommen waren. Auch in diesem Sinne fand sie Anregung in der chinesischen Philosophie. So sagt Alan Watts in einer Bestandsaufnahme zum Verlauf des Human Be-In im *San Francisco Oracle*: In unserer Bewegung gibt es „niemand, der das Amt eines Führers ausübt, und das ist lebenswichtig. Die westliche Welt hat sich für viele Jahrhunderte mit einer monarchistischen Konzeption des Universums abgemüht, wo Gott der Boss ist. Politische Systeme und alle Arten von Gesetzen bauten auf dem Modell des Universums auf, das die Natur von einem Boss geführt vorstellt. Dagegen ist die chinesische Sicht der Welt organisch. Nach dieser Auffassung ist beispielsweise der menschliche Körper in einer Weise organisiert, die keinen Boss braucht. Seine Ordnung resultiert aus gegenseitigen Wechselbeziehungen aller Teile. Und wir sollten uns klar machen, dass es eine Bewegung geben kann [...], die *organisch* gestaltet werden kann, statt *politisch* gestaltet zu werden“ (Watts 1967: 6; Hervorhebung im Original; Übers. L. H.).

Anfänge der Ökologiebewegung

Für die Psychedeliker ist Naturnähe, die sie auch bei den Indianern bewundern, ein zentraler Wert. Daraus ist das entstanden, was wir in Westdeutschland seit langen Jahrzehnten als Ökologiebewegung kennen. Wie mehrere andere hatte auch diese Bewegung ihre Ursprünge in den USA.

Die kritische Auseinandersetzung mit der Atomenergie, in der der Sierra Club eine tragende Rolle spielte, begann in Kalifornien bereits 1964. In diesem Jahr musste wegen großem Widerstand die Planung des Atomkraftwerks Bodega Head in der Region von San Francisco aufgegeben werden. Auch zur Einstellung des Reaktorprojekts im Corral Canyon bei Malibu im Jahre 1970 trug der Sierra Club wesentlich bei (Rucht 1994: 410).

Für den *Sierra Club*, eine US-amerikanische Umweltorganisation, arbeitete bereits im April 1967 das Duo Kelley und Mouse. Das Thema der Umweltzerstörung war durchgehend in der psychedelischen Bewegung präsent, und diese Saat wirkte nachhaltig. David Singer war der letzte Künstler, der sich mit einer ganzen Serie von Plakaten um das Fillmore Auditorium verdient machte, einem der Leuchttürme des psychedelischen San Francisco. Seine Plakate werden allgemein als Ausklang der psychedelischen Bewegung betrachtet. Seine Collage (Abb. 9), die er für Auftritte von *Iron Butterfly* und anderen Bands im Juni 1969 schuf, zeigt ein abgekehrtes Kruzifix über einem Autofriedhof vor blutrottem Himmel.

Die Psychedeliker konnten mit beiden Händen die altchinesische Weisheit unterschreiben: „Das Wirken der Natur zu kennen, und zu erkennen, in welcher Beziehung das menschliche Wirken dazu stehen muss:

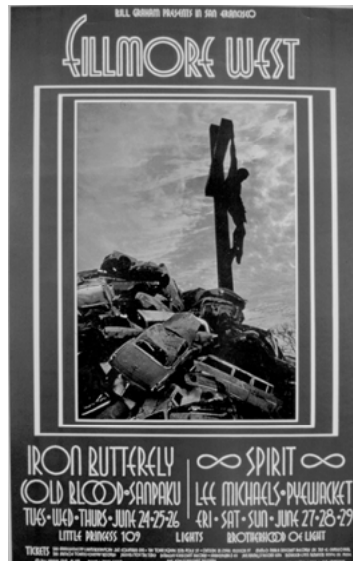


Abb. 9: David Singer: *Iron Butterfly, Spirit* (BG-179). Juni 1969.

das ist das Ziel“ (Dschiang Dse 1951: 46). Dabei nahm der Philosoph eine andere Position ein als die romantische Naturbewunderung unserer Epoche, die das Kind mit dem Bade ausschüttet und durch strikte Ablehnung wissenschaftlicher Naturerkenntnis in esoterische Haltungen abgeleitet. Er spielt die Natur nicht gegen Erkenntnis aus, sondern betont die Funktion der Erkenntnis für die Lebenspraxis. „Die Erkenntnis des Wirkens der Natur wird durch die Natur erzeugt, und die Erkenntnis des (naturgemäßen) menschlichen Wirkens wird dadurch erlangt, dass man das Erkennbare erkennt und das, was dem Erkennen unzugänglich ist, dankbar genießt“ (a. a. O.).

Dschiang Dse geht in diesem Zusammenhang auch darauf ein, dass die Frage, ob Erkenntnis zutreffend ist, sowohl vom erkennenden Menschen als auch vom zu erkennenden Gegenstand abhängig ist. Daher behandelt er auch dieses erkenntnistheoretische Problem. „Die Erkenntnis ist abhängig von etwas, das außer ihr liegt, um sich als richtig zu erweisen. Da nun gerade das, wovon sie abhängig ist, ungewiss ist, wie kann ich da wissen, ob das, was ich Natur nenne, nicht der Mensch ist, ob das, was ich menschlich nenne, nicht in Wirklichkeit die Natur ist?“ Und zur Lösung der Frage verweist er noch einmal auf das Grundlegende, nämlich, „es bedarf eben des wahren Menschen, damit es wahre Erkenntnis geben kann“ (a. a. O.). Nur der wahre Mensch, der sich um Erkenntnis des Sinns, des Tao, müht, kann Einzelkenntnisse und spezielle Gegebenheiten in ein gelungenes Ganzes einbinden.

Drogen

Wer auf die psychedelische Kultur zu sprechen kommt, sollte das Thema der Drogen nicht umgehen. Denn darüber gibt es viele Vorurteile. Eine genauere Beschäftigung kann allerdings zur Klärung beitragen.

Ein Beispiel für die Marihuana-Kultur der Hippies ist die Ankündigung der Rockbands im Avalon Ballroom im Juni 1966, für die Kelley und Mouse das Bildchen mit dem Raucher kopierten, das die Packung der „Zig-Zag“ Zigarettenblättchen ziert (Abb. 10). Das Künstler-Duo war sich der Copyright-Verletzung bewusst, und so findet sich am unteren Rand der Vermerk „What you don't know about copying and duplicating won't hurt you“.

Das Markenzeichen des stilisierten Rauchers war allen Marihuanakonsumenten wohlbekannt, weil sie mit diesen Blättchen ihre Joints drehten. Das Plakat wird deshalb als öffentlich angeschlagene Insider-Botschaft verstanden worden sein.

Die Hippie-Kultur unterschied zwischen Drogen, die physisch süchtig machen, und solchen, die diese Eigenschaft nicht haben. Beispiele für Drogen, die süchtig machen, sind Alkohol und Heroin. Marihuana, das „nicht zu Sucht im medizinischen Sinne des Wortes führt“, galt „als harmloser als Alkohol und Tabak“ (Rubin o. J. [1968]: 19; Übers. L. H.). Deshalb wurde seine Legalisierung gefordert. Heroin-Abhängige allerdings sollten, wie alle Rauschgiftabhängigen, „als Menschen mit psychologischen Problemen behandelt werden, die Hilfe und nicht Gefängnis brauchen“ (a. a. O.: 18; Übers. L. H.).

Für die psychedelische Kultur spielte LDS eine gewisse Rolle. Es war zunächst frei verfügbar, erst am 6. Oktober 1966 wurde es gesetzlich verboten. Sein Markt war kleiner als der für Marihuana, und es wurde auch von denen, die es schätzten, eher selten genommen. Daher „war es oft schwierig, so etwas Außerordentliches wie LSD mit einem Preis zu beziffern“ (Perry 1984: 80; Übers. L.H.).

Was Legalität oder Illegalität von Drogen betrifft, ist zunächst festzustellen, dass diese durch das Strafrecht bestimmt ist. Strafgesetze sind durch gesellschaftlich dominierende Vorstellungen bestimmt, und diese können durchaus durch Vorurteile geprägt sein.

Die Tao-Lehre ist vom Bewusstsein getragen, dass es keine universellen Wahrheiten geben kann. Denn sie

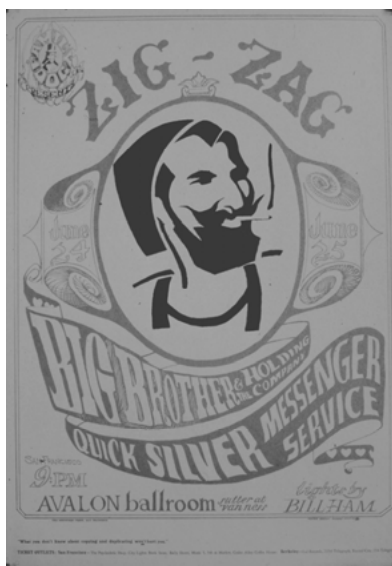


Abb. 10: Alton Kelley, Stanley Mouse: Big Brother and the Holding Company, Quicksilver Messenger Service (FD-14). Juni 1966.

weiß um den fortwährenden Wandel aller Realität. „Das Dasein aller Dinge eilt dahin wie ein rennendes Pferd. Keine Bewegung, ohne dass sich etwas wandelte; keine Zeit, ohne dass sich etwas änderte“ (Dschuang Dse 1951: 129).

Darin ist auch das Wissen um die Relativität von Werturteilen enthalten. Und so weiß der Philosoph, „dass Wert und Unwert alle ihre Zeit haben und nicht als etwas Absolutes angesehen werden können“ (a. a. O.: 128). Für ihn wäre die Formulierung eines kategorischen Imperativs nichts anderes als ein idealistisches Konstrukt, das zerschellt, wenn es auf die gesellschaftliche Realität trifft.

Werte sind durch die gesellschaftlich herrschende Kultur bedingt. Sie können sich ändern, und wenn sie sich ändern, wird auch das Rechtssystem revidiert. Das Strafrecht, wie es zu einer bestimmten Zeit vorliegt, ist nicht als etwas absolut Gültiges zu betrachten. So auch die Einschätzung von Drogen, sei es Alkohol, sei es Marihuana oder sei es ein anderes Rauschmittel.

Lebensweisheit

Die Tao-Lehre steht in klarer Opposition zum Konfuzianismus. Dschuang Dse deckt immer wieder dessen Mängel auf, indem er seine Kritik mit Vorliebe in die Form von Gesprächen zwischen Konfuzius und Lao Dse kleidet.

Konfuzius schuf ein System, das von ihm selbst und seinen Schülern schriftlich festgelegt wurde. Dieses System sollte das geistige, ethische, soziale, wirtschaftliche und politische Leben Chinas bestimmen. Konfuzius ging von einem Himmelskult aus, von allgemeinen Gesetzen der Natur, die auch im gesellschaftlichen Leben Beachtung finden sollen. Für ihn hat die Familie, wie der Staat, eine patriarchalische Grundlage. Die Familie kann als eine Art Staat im Kleinen verstanden werden. „Damit hat Konfuzius den Himmel, den Staat und die Familie zu einer organischen Einheit verschmolzen, deren Lebensrhythmus durch die Riten geregelt wird“ (Feifel 1982: 56).

Lao Dse, der Begründer der Tao-Lehre, steht ebenso wie Dschuang Dse diesem System skeptisch gegenüber. „Die Taoisten waren der Meinung, dass das Ziel des Lebens in der Pflege der inneren Kräfte bestehe; die Confucianer, dass es in der Nachfolge

des Guten zu suchen sei“ (Waley 1974: 194). Für die Taoisten ist jede Doktrin des Guten, jede Formulierung universaler Werte, die das menschliche Zusammenleben regulieren sollen, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Tatsächlich haben solche Doktrinen immer wieder zu Unheil geführt. Für Europa kann man in diesem Zusammenhang an die Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts denken, für die USA an den Vietnamkrieg der 1960/70er Jahre. Kriege wie diese werden stets mit der Pflicht zur Verteidigung allgemeingültiger Werte und Ideale begründet. Tatsächlich handelt es sich aber um zivilisatorische Katastrophen.

Die Psychedeliker strebten danach, einen Lebensstil zu verwirklichen, der es erlaubt, dass sich die seelische Gestimmtheit des Einzelnen – in jeweils individueller Weise – im Einklang mit den Mitmenschen und mit der Natur entfalten kann. In der Umbruchphase der 1960er Jahre rückten sie von jener traditionellen Haltung ab, die darauf setzt, das gesellschaftliche Leben durch das Etablieren universell gültiger Moralprinzipien zu verbessern. Vielmehr strebten sie eine Stärkung individueller Grundrechte und Freiheiten an, sie setzten stärker auf Kreativität und Verständnis des Einzelnen statt auf seine Lenkung durch Staat und Kirchen. In diesem Sinne konnte sie Einiges von der taoistischen Philosophie lernen.

Und wir Westeuropäer des frühen 21. Jahrhunderts können auf die Aneignungsformen der US-amerikanischen Postmodernisten vor vierzig Jahren zurückgreifen, wenn wir uns für Dschuang Dse interessieren. Denn diese haben bereits interpretatorische Vorarbeiten geleistet, die uns den Einstieg in die fremde Welt der altchinesischen Philosophie erleichtern können. Sofern sie die ostasiatische Philosophie für ihre Lebenspraxis fruchtbar gemacht haben, muss sie nicht mehr nur als trockenes philosophiegeschichtliches Wissen gelesen werden, sondern kann Lebensweisheit sein.

Als Schlusssatz wähle ich einen Satz des Dschuang Dse, den ich in meinem Buch dick angestrichen habe: „Jedes verwirklichte Ideal führt zum Übel“ (Dschuang Dse 1951: 182). Es lohnt sich, über diese tiefe Weisheit nachzudenken.

Literatur

- Chipp, Herschel B./Richardson, Brenda (1965): Katalog zur Ausstellung „Jugendstil & Expressionism in German Posters“, University Art Gallery 16.11.–09.12.1965, University of California, Berkeley.
- Cohen, Allen (1967): The Gathering of the Tribes, San Francisco Oracle, Vol. 1 No. 5 (January issue).
- Cohen, Allen (1993): A New Look to the Summer of Love, Im Katalog zur Ausstellung „America – The Other Side“, Clemens-Sels-Museum Neuss 04.04.–23.05.1993, S. 37 ff.
- Dschuang Dsi [= Dschuang Dse] (1951): Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, Übers. von Richard Wilhelm, Diederichs, Düsseldorf – Köln.
- Feifel, Eugen (1982): Geschichte der chinesischen Literatur, WBG, Darmstadt.
- Gilcher-Holtey, Ingrid (2001): Die 68er Bewegung – Deutschland, Westeuropa, USA, C.H. Beck, München.
- Grushkin, Paul D. (1987): The Art of Rock, Abbeville, New York – London – Paris.
- Heller, Steven (1992): Victor Moscoso – Master of Psychedelic Lettering, Off the Wall, Vol. 1 issue 4, p. 4.
- Hermann, Heinz-Dieter (1977/76): Mathematik im Projektunterricht, Ästhetik und Kommunikation 22/23, Jg. 6/7, S. 88–103.
- Hieber, Lutz (2005): Die US-amerikanische Postmoderne und die deutschen Museen, In: Lutz Hieber/Stephan Moebius/Karl-Siegbert Rehberg (Hg.): Kunst im Kulturkampf, transcript, Bielefeld, S.17–32.
- Hieber, Lutz/Urban, Andreas (2008): KörperFormen – Mode Macht Erotik, Schriften des Historischen Museums Hannover, Bd. 32.
- Huyssen, Andreas (1993): Postmoderne – eine amerikanische Internationale? In: Huyssen, Andreas/Scherpe, Klaus R. (Hg.): Postmoderne, Reinbek bei Hamburg, S. 13–44.
- Perry, Charles (1984): The Haight-Ashbury, New York: Random House.
- Peterson, Christian A. (2002): Photographic Imagery in Psychedelic Music Posters of San Francisco, History of Photography, Vol. 20 (Winter issue), p. 311–323.

- Raussert, Wilfried (2003): Avantgarden in den USA – Zwischen
Mainstream und kritischer Erneuerung 1940–1970, Campus,
Frankfurt/M – New York.
- Rubin, Jerry (o. J. [1968]): For Mayor of Berkeley, o. O. [Berkeley].
- Rubin, Jerry (1971): Do it! – Scenarios für die Revolution, Rowohlt,
Reinbek bei Hamburg.
- Rucht, Dieter (1994): Modernisierung und neue soziale Bewegun-
gen, Campus, Frankfurt/M – New York.
- Suzuki, Daisetz T. (1958): Zen und die Kultur Japans, Rowohlt,
Hamburg.
- Suzuki, Daisetz T. (1960): Der westliche und der östliche Weg, Ull-
stein, West-Berlin..
- Suzuki, Daisetz T. (1969): Die große Befreiung – Einführung in
den Zen-Buddhismus, Rascher, Zürich – Stuttgart.
- Tomlinson, Sally (2001): Psychedelic Rock Posters: History, Ideas,
and Art, Im Katalog zur Ausstellung „High Societies – Psy-
chedelic Rock Posters of Haight-Ashbury“, 26.05.–12.08.2001,
San Diego Museum of Art, p. 14–37.
- Waley, Arthur (1974): Lebensweisheit im Alten China, Suhrkamp,
Frankfurt/M.
- Watts, Alan et al. (1967): Changes, San Francisco Oracle, Vol. 1 No.
7 (March issue).
- Weber, Max (1988): Die protestantische Ethik und der Geist des
Kapitalismus, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie
Bd. 1, J. C. B. Mohr, Tübingen
- Wilhelm, Richard (1951): Einleitung [zu Dschuang Dsis Werk], In:
Dschuang Dse (1951), S. IX–XXIII.

V. Zum Abschluss

Philosophie und Rausch: die philosophische Bedeutung des Alkohols bei Platon

MARIANNE RIERMEIER UND PETER M. STEINER

Wein und Wahrheit

Rausch und Ekstase, Verzückung und Raserei gehören seit alters im Namen des Dionysos zusammen.¹ Den „trunkenen Reigenführer des Erdkreises“ nennt Walter F. Otto den griechischen Gott des Weines. In dem ihm geheiligten Getränk wird die Wahrheit des Lebens genossen. Die Spruchweisheit „*en oino aletheia*“ ist zwar in ihrer lateinischen Form – „*in vino veritas*“ – vertrauter, doch geht sie bis auf den Lyriker des 7. vorchristlichen Jahrhunderts, Alkaios, zurück. Im Wein ist Wahrheit, nur, welche „Wahrheit“ ist damit gemeint? Ist im Wein nicht zunächst und vor allem: der Rausch? Stehen Wahrheit und die Menge des Weins oder der Grad der Berauschtigkeit in Beziehung zueinander?

Die Philosophie sucht die Wahrheit mit Hilfe des Logos, mit Hilfe von Wort, Begriff und Sprache. Was würde der Wein hier helfen? In keinem Text der Antike ist diese Verbindung deutlicher und zugleich schöner dargestellt als im „*Symposion*“ des Platon. Den Titel trägt dieser Dialog wegen des Gastmahls, zu dem der junge Tragödiendichter Agathon eingeladen hatte, um den Sieg

1 Dieser Beitrag ist eine überarbeitete und gekürzte Version des 2. Kapitels aus dem Buch „Zu Tisch mit großen Denkern. Philosophische Gaumenfreuden samt Kochrezepten“ von Marianne Riermeier und Peter M. Steiner, München 2008.

nach der öffentlichen Aufführung seines ersten Stücks zu feiern. Einige der bedeutendsten Athener Intellektuellen dieser Zeit waren geladen, die schließlich auch selbst mit Reden auftreten. Neben Agathon selbst der Komödiendichter Aristophanes, der Arzt Eryximachos, der adlige und reiche Pausanias, der jugendliche Phaidros, dem Platon einen Dialog dieses Namens widmet, schließlich Sokrates und der politisch einflussreiche Adlige Alkibiades.

Schon zu Beginn wird der Gott des Weines und des Theaters, Dionysos, als Schiedsrichter angerufen, als Sokrates dem Gastgeber widerspricht, dass der nahe Umgang mit dem Klügeren den Dümmeren „weiser“ machen würde. Das wäre ja, meint Sokrates, wie wenn durch einen Wollfaden die Flüssigkeit aus einem vollen Becher in einen leeren fließen würde. (Die Antike kannte aus der Beobachtung den Kapillareffekt.) Womit ganz beiläufig vorweggenommen ist, was Sokrates, Alkibiades und den Wein in einem Drama ganz eigener Art miteinander verbindet.

Nachdem alle gespeist hatten, ein Trankopfer gebracht wurde und auch sonst dem Brauchtum gemäß ein Gesang auf den Dionysos dargebracht war, wurde von den Teilnehmern des Symposion bestimmt, dass sie, weil der Rausch aus „medizinischen Gründen“ nachteilig sei, dieses Mal nur „aus Lust“ trinken und sich mit Reden über den Eros unterhalten wollten.

Wein und Politik

Im Zustand der Trunkenheit schwärmte eine Gruppe junger Männer durch die Stadt und schlug im Übermut einigen Hermen das vorragende Geschlechtsteil ab. Das Ergebnis dieser nächtlichen Szene löste in Athen während der Zeit des Peloponnesischen Krieges einen Skandal aus. Die Schändung der dem Gott Hermes geheiligten Stelen, eines hoch verehrten Fruchtbarkeitssymbols, hatte weit reichende Folgen. Denn es war derselbe Alkibiades, der 415 v. Chr. die athenische Strafexpedition gegen die Kolonien auf Sizilien anführen sollte, und der unter Verdacht geriet, bei dem so genannten Hermenfrevl beteiligt gewesen zu sein und zudem noch im privaten Kreis die geheiligten Mysterien entweiht zu haben: ein doppelter Fall von Gottlosigkeit und Hybris. Plutarch bestätigt in seiner Alkibiades-Biographie, dass die Randalierer die

Tat im betrunkenen Zustand begingen. Diese Ereignisse stehen nicht nur am Anfang des Untergangs des begabtesten Atheners, Alkibiades, sondern auch am Anfang des politischen Niedergangs des stolzen Stadtstaates Athen, in seinem Bestreben, die Vorherrschaft über die griechische Welt zu erringen.

Platons Symposion

Alkohol, Politik, Religion und die Frage nach der Wahrheit bilden einen Zusammenhang für das untergründig waltende Drama des Dialogs „*Symposion*“, der als Platons philosophische Schrift über das Wesen der Liebe und des Schönen gilt.

Innerer Gehalt und äußere Gestalt sind in den platonischen Dialogen eng miteinander verwoben, so auch im „*Symposion*“. Agathon hatte auch Sokrates zu seinem Fest geladen und dieser machte sich „schön“ für das Ereignis. Er hatte sich eigens dafür gebadet und Sandalen angezogen, was sonst nicht seine Gewohnheit war. Dennoch kommt er nicht deswegen zu spät zur Einladung, sondern weil ihn ein Gedanke auf dem Weg buchstäblich überfällt und zum Verharren und Nachdenken zwingt, was, wie sein Freund Aristodemos berichtet, häufig vorkam. Als Sokrates endlich eintrifft, ist der größte Teil des Mahles schon verzehrt. Zwar erfahren wir von Platon nicht, was der Gastgeber beim Symposion an Speisen aufischt, aber die Haltung des Sokrates dazu können wir aus den Worten erkennen. Er ist zwar kein Kostverächter, aber das Essen kann ihm auch kalt serviert werden. Die Einladung des Gastgebers Agathon jedoch, sich zu ihm auf die Liege zu gesellen, nimmt er gerne an.

Den bei solchen Gelegenheiten obligatorischen musischen Teil des Gelages nehmen im „*Symposion*“ die sechs Reden über den Eros, also über das Liebesverlangen, ein. Die Teilnehmer betrachten das Phänomen von verschiedenen Standpunkten aus, wobei sie seine Bedeutung weit über den Rahmen zwischenmenschlicher, vorwiegend homoerotischer, Beziehungen hinaustragen. Nur Alkibiades, der verspätet und schon betrunken beim Gastmahl eintrifft, weigert sich, über den (Gott) Eros zu sprechen und hält stattdessen eine Lobrede auf seinen angeblichen Liebhaber Sokrates. Philosophisches Herzstück des Dialogs ist die von Sokrates vorgetragene Lehre, die ihm einst von der Priesterin und Philosophin Diotima vorgetragen wurde, die den Eros als Auf-

stieg vom Verlangen nach einzelnen schönen Menschen zum Verlangen nach der Idee des Schönen selbst skizziert.

Platon schrieb das „*Symposion*“ um 380 v. Chr. Die dramatische Zeit aber, in der der Dialog spielte, war das Jahr 416 v. Chr., unmittelbar nach dem ersten Sieg des Tragödiendichters Agathon bei den Dionysien, den jährlich abgehaltenen kultischen Theaterfestspielen in Athen. Es war eine Zeit enormer Umbrüche in Griechenland. Die Griechen haben nicht lange davor große Siege gegen das übermächtig scheinende Perserreich errungen und liegen sich nun im Peloponnesischen Krieg in den Haaren: Athen gegen Sparta. Ein Kampf des Neuen gegen das Alte; der damaligen neuen Herrschaftsform der Demokratie gegen eine Militärdiktatur. Alles, was Europa heute ausmacht, hat seinen Ursprung im Athen der damaligen Zeit: Politik und Rhetorik, Geschichtsschreibung und Philosophie, Theater, die Künste und Schulen entstehen gerade. Die althergebrachte Religion wird kritisiert, ja in Frage gestellt. Unter modernen Althistorikern, wie bei Paul Veyne (1987) nachzulesen, kam auch schon die Meinung auf, ob die Griechen dieser Zeit überhaupt noch an ihre Mythen geglaubt hätten. Gleichzeitig entstehen jedoch in dieser Zeit einige der bedeutendsten religiösen Bildwerke, die wir mit dem klassischen Altertum verbinden: Der Parthenon auf der Akropolis und die Zeusstatue des Phidias im Zeustempel von Olympia.

In diese Zeit hinein, schon am Ausgang der Epoche, wird Platon 427 v. Chr. geboren. Er stammt aus einer aristokratischen Familie in Athen und hätte durchaus in die Politik gehen können, interessierte sich aber zunächst mehr für das Theater. Nachdem er Sokrates begegnet war, verschrieb er sich der Philosophie. Nach dem Tod des Sokrates im Jahr 399 v. Chr., dem er später in seinen Dialogen ein zeitloses Denkmal gesetzt hatte, verließ er Athen und suchte Mathematiker und andere Philosophen in Großgriechenland auf. Dieses Gebiet umfasste nicht nur die Inseln und Kleinasien, sondern Süditalien und Sizilien, ja manche Kolonie befand sich sogar im heutigen Frankreich und Spanien.

Das Reisen damals war allerdings gefährlich: Platon selbst wurde auf einer Reise gefangen genommen und als Sklave verkauft. Freilich konnte er von Freunden auch wieder freigekauft werden. Sein Überleben während der Zeit als Sklave war durch getrocknete Feigen und Oliven gesichert, die er auch sonst sehr geschätzt haben soll. Diese Vorliebe und die Philosophie Platons

wurden von dem antiken Philosophiegeschichtsschreiber Diogenes Laertios auf folgende Weise karikiert: Der Kyniker Diogenes, am Straßenrand sitzend und Feigen in der Hand, soll zu dem vorbeikommenden Platon gesagt haben: „Willst Du teilhaben?“ Als Platon nach den Feigen greifen will, soll er ihm auf die Finger geschlagen und gesagt haben: „Teilhaben, nicht Mitessen!“ Das war natürlich eine bissige Anspielung auf Platons Lehre von den unsinnlichen Ideen, an denen die physischen oder sinnlich wahrnehmbaren Dinge nach Platon „teilhaben“.

Schon diese kleine Anekdote zeigt hinlänglich, dass Platon mit seiner Philosophie nicht alle überzeugen konnte. Schon früh konnten sich schier unausrottbare Vorurteile bilden: die Unsinnlichkeit der platonischen Liebe, die Ungreifbarkeit der platonischen Idee, die „Utopie“ des platonischen Staatsentwurfs. Kaum einer formuliert es so drastisch wie Nietzsche in der „Götzendämmerung“: *Plato ist ein Feigling vor der Realität – folglich flüchtet er ins Ideal.*

Der Kulturkritiker Nietzsche gilt zugleich als „Wiederentdecker“ des Dionysischen, eines rauschhaften Lebensgefühls. Und Platon gilt Nietzsche als Apolliniker und damit als verstandesgeleiteter Gegenspieler des Dionysischen, der aus Furcht und im feigen Rückzug vor den sinnlichen Genüssen des Lebens befindlich sei. Wobei hier nicht übersehen werden soll, dass der „Dionysiker“ Nietzsche den Wein nicht vertrug: „ein Glas Wein oder Bier des Tags reicht vollkommen aus, mir aus dem Leben ein ‚Jammerthal‘ zu machen“.

Die alten, als bäuerlich angesehenen Fruchtbarkeits- und Erd-Gottheiten Demeter und Dionysos stiegen im Athen des 6. Jahrhunderts v. Chr. zu bedeutenden Ehren auf. Die Eleusinien für Demeter und die Dionysien wurden zu den bedeutendsten religiösen Festen. Mit beiden Gottheiten sind Leben und Tod, Trinken und Essen, Sterben und Wiederaufleben aufs engste verknüpft.

Im Namen des Dionysos erfindet Griechenland aber auch das Theater. Tragödie und Komödie werden nebeneinander zum Spiel der Maske, die dem Bürger den Spiegel seines Lebens und die Identität stiftende Geschichte seiner Polis vorhält. Im Fest des Weingottes vermischen sich so Wahrheit und Spiel, religiöser Ernst und spielerischer Umgang mit dem Schrecklichen und Faszinierenden. Schon Heraklit erkannte Dionysos als widersprüchlichen Gott, der Gegensätze in sich vereint: *sie feiern ihn in (lebendigen) Festen, aber in ihm steckt der Tod.* Damit wird ein bedeutendes

kulturelles Momentum der antiken Gesellschaft angesprochen, das mit Dionysos verbunden ist. Wiederum war es Friedrich Nietzsche, der diese Bedeutung mit seinem frühen Werk *„Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“* für die neuere Zeit ans Licht gebracht hat und den Gegensatz der dionysischen, orgiastischen, auch dunklen Seite im antiken griechischen Leben gegenüber der apollinischen, lichtvollen und vernunftgeleiteten Seite betont.

Dieser Gegensatz ist gerade auch im platonischen *„Symposion“* anwesend. Verkörpert ist er einerseits im „nüchternen“ Sokrates, der niemals betrunken zu werden scheint und gleichwohl im Philosophieren, im Gespräch des Menschen mit sich selbst und mit anderen eine Haltung verkörpert, die den Menschen über sich hinaus führen soll, wie es sonst nur die Mysterien verheißen haben. Andererseits in dem vom Alkohol berauschten Alkibiades, der in seinem Rausch statt dem Gott Eros den Sokrates preist und in der nicht-literarischen, historischen Wirklichkeit im Rausch sich selbst und seine Heimatstadt Athen in den Abgrund reißt.

Das *„Symposion“* führt uns das philosophische Drama der griechischen Erziehung und die Weitergabe des Wissens aus Liebe vor Augen. In der Diotima-Rede des Sokrates wird dieser Vorgang *„die Zeugung im Schönen“* genannt. Im Subtext aber wird die Rolle des Alkohols in der Erziehung ausgespielt und dabei ein Grund geliefert für das gescheiterte Leben des begabten Alkibiades und das Scheitern des Sokrates als Alkibiades' Lehrer.

Ursprung des Weins

Der Ursprung und die Kultivierung des europäischen Weinbaus liegt vor allem in Griechenland. In den Epen der *„Ilias“* und der *„Odyssee“* des Homer ist Wein das Hausgetränk der hellenischen Helden. Wein hatte zwar auch gesundheitliche Bedeutung, es werden medizinische Anwendungen zur Antisepsis, zur Schmerzlinderung und zur Verdauungsförderung erwähnt. Doch der gemeinsame Weingenuss unter Männern hatte vor allem Kultcharakter. Die antiken Weine sind meist sehr kräftig. Sie waren mit Zutaten versetzt, die wir heute befremdlich finden: Zypressennadeln, zerriebene Myrtenbeeren, Galläpfel und andere starke Aromate. Man harzte sie sehr stark, stärker als den Retsina im heutigen Griechenland, und mischte sie meist im Verhältnis ein Teil

Wein zu zwei Teilen Wasser. Eine übliche Frage zur Qualität des Weines beim Händler auf dem Markt konnte lauten: Verträgt er drei Teile Wasser? Der Symposiarch, der Anführer des Gelages, bestimmte das Mischverhältnis von Wein und Wasser und damit meistens das Faktum, wie schnell die Teilnehmer betrunken waren.

Platons „Weingesetz“

Sokrates ist der philosophische Symposiarch der meisten platonischen Dialoge. Er bestimmt den Gang der Reden durch die Fragen, die er seinen Gesprächspartnern stellt. Und er macht seine Gesprächspartner in ihren Meinungen irre, dass sie sich manchmal schwindlig fühlen oder gelähmt, eine Nebenwirkung, die auch Drogen wie der Alkohol verursachen können. Auch im „*Symposion*“ stellt Sokrates den Inbegriff des Philosophen dar. Er ist zwar arm an Mitteln, normalerweise läuft er barfuss, aber für die Einladung des Agathon, des „Guten“, macht er sich schön. Sein eigentlicher Reichtum ist seine beharrliche Suche nach Wissen und Wahrheit, und er behauptet von sich: *Ich weiß, dass ich nichts weiß*. Er repräsentiert das Wesen des wahren Eros, den er im Mythos der Diotima-Rede als Kind von sterblicher Armut und göttlichem Reichtum erklärt, der das Schöne kennt, dabei selbst alles andere als schön von Gestalt ist, doch in immer währendem Begehren dem Schönen als Jäger nachstellt.

Sokrates wurde aber auch wegen der Verehrung falscher Götter angeklagt und als Verderber der Jugend. Eine Anklage, auf die die Todesstrafe stand, die aber selten verhängt wurde. Sokrates stellt im Kontrast dazu seine Tätigkeit als „Sorge um die Seele“ dar und als wertvollen Dienst an seiner Heimatstadt Athen. Daher fordert er in seiner Verteidigungsrede vor Gericht keine Strafe, sondern als Belohnung die Speisung im Prytaneion.

Das Prytaneion ist in Athen Ort des „öffentlichen Herdes“ und heiliger Sitz der Göttin Hestia. Die Forderung des Sokrates wurde als Herabwürdigung aristokratischer Werte und als ein Skandal empfunden. Wenn schon nicht seine Vorverurteilung durch die öffentliche Meinung ausschlaggebend gewesen war, so trug die bewusste Provokation seiner Richter sicher dazu bei. Denn allenfalls die Olympiasieger, die das Ansehen ihrer Stadt in den Augen ganz Griechenlands hochhielten, wurden mit dieser Form staatli-

cher Speisung belohnt, aber nicht ein Philosoph, der sich selbst als eine ärgerliche Stechfliege auf der Haut des edlen Pferdes Athen ansah.

Als Konsequenz daraus räumt Platon in seinem Hauptwerk, der „*Politeia*“, dem Philosophen nicht nur den höchsten politischen Rang im idealen Staat ein, sondern es wird sogar das Gemeinschaftseigentum des Staates unter den Mitgliedern der Regierung und den so genannten Wächtern des Staates geteilt. Die Philosophenherrscher selbst sollen allerdings besitzlos sein. Im Spätwerk der „*Nomoi*“, den „*Gesetzen*“ schließlich setzt Platon auf die gemeinsame Speisung und das gemeinsame Trinken der sozial grundlegenden „*Besonnenheit*“ wegen:

Steigert der Genuß des Weines die Gefühle der Lust, des Schmerzes, des Zorns und der Liebe zu größerer Heftigkeit? – fragt der athenische Gesprächsführer in den „Nomoi“ seine Gesprächspartner, die die Frage entschieden bejahen. Die Wirkungen des Weines als Rauschmittel werden zunächst negativ beschrieben, sie würden die Menschen zumindest „kindisch“ machen. Dennoch würde sich gerade deswegen der Weingenuss für den Staat positiv auswirken können. Darin liegt auch die alte Weisheit der griechischen Medizin, dass erstrebte Wirkungen nur durch das erreicht werden, was zunächst scheinbar ihr Gegenteil erzeugt: Wer sich körperlich fit machen will, muss seine Leistungsgrenzen auch erweitern, indem er sich verausgabt. Wer sich aber verausgabt hat, fühlt sich freilich erst einmal schwächer und nicht stärker. Die positive Wirkung stellt sich also nicht unmittelbar ein, sondern nur durch permanentes Training. Ähnlich soll es sich mit dem Weingenuss verhalten. Im Effekt soll die berauschende Wirkung des Weins die Furchtempfindung des Menschen erproben.

Zunächst macht er den Menschen, der davon getrunken hat, sogleich heiterer als zuvor, und je mehr er davon kostet, mit um so mehr frohen Hoffnungen wird er erfüllt und mit vermeintlicher Kraft? Und zuletzt wird daher ein solcher, weil er sich weise dünkt, ganz voll von Zügellosigkeit in Reden und Gebaren, voll von jeder Art von Furchtlosigkeit, so dass er unbedenklich alles herausagt und ebenso auch tut? – heißt es in den „Nomoi“ (649 b).

Der im vorgeschriebenen Symposium hergestellte Weinrausch wird also zur Probe sozialer Tugenden eingesetzt. Essen und

Trinken erhalten bei Platon so gesehen eine fundamentale Bedeutung für die Bildung des Menschen und sein gelingendes Zusammenleben!

Die Tragödie des Alkibiades ...

Und schon im Dialog „*Symposion*“ bietet uns der „zügellose“, bereits bei seiner verspäteten Ankunft beim Gelage betrunkene Alkibiades die später philosophisch ausgeführte Probe aufs Exempel. Alkibiades, der begabte, vermögende junge Mann, aus politisch einflussreicher Familie, erzählt im Weinrausch ohne Umschweife die Wahrheit über Sokrates. Einerseits wirft er ihm vor, er würde ihm immer nachstellen, im Verlauf des Berichts wird jedoch zunehmend deutlich, dass er selbst der Nachstellende geworden ist. Alkibiades, der sich zunächst zänkisch gibt, zeigt sich schließlich als glühender Bewunderer und Liebhaber des Sokrates, dieses älteren und, nach oberflächlichen ästhetischen Maßstäben, faunisch-unattraktiven Mannes. Die Alkibiadesrede stellt aber nicht nur Sokrates ins rechte Licht, sie entlarvt auch Alkibiades selbst. Er spricht im Wein die Wahrheit aus, die ihn selbst als Menschen charakterisiert, der seinen maßlosen Ehrgeiz politisch auslebt.

Das platonische „*Symposion*“ spielt zu eben der Zeit, als der um 450 geborene, hochbegabte Alkibiades sich in die athenische Außenpolitik einzumischen beginnt. Es deutet sich die spätere Katastrophe an, die Alkibiades eng mit dem Schicksal und Niedergang Athens und seinem eigenen verknüpft. Bald nach dem Gastmahl bei Agathon gerät Alkibiades, der um 415 v. Chr. die athenische Strafexpedition gegen die Kolonien auf Sizilien mitzuführen soll, unter Verdacht, den „Hermenfrevel“ begangen zu haben. In den Wochen vor dem Auslaufen der attischen Schiffe zur Expedition nach Sizilien unter Führung des Alkibiades, des Lamachos und des Nikias wurden im ganzen Stadtgebiet Athens von unbekanntem Personen die Hermes-Stelen beschädigt, eine Aktion offensichtlich mutwilligen Religionsfrevels, der in den Augen aller Gläubigen den göttlichen Unwillen auf die Stadt und das bevorstehende Unternehmen lenken musste, so schreibt Thukydides in seiner „*Geschichte des Peloponnesischen Krieges*“. Die für die Expedition eintretenden politischen Kräfte aus dem „demokratischen Lager“ waren bei ihrer Leitung zwar durch die Strategen Lama-

chos und Alkibiades repräsentiert und die Partei, die eher einen Ausgleich mit Sparta anstrebte und bei der Entscheidung über das von ihr nicht begrüßte Unternehmen unterlegen war, durch ihren Wortführer Nikias. Auf beiden Seiten des Lagers gab es offenbar weiterhin Animositäten gegen die gefundene Kompromisslösung bei der Einsetzung der „*strategoí autokratores*“ genannten militärischen Befehlshaber, speziell des Alkibiades, der eine Anzahl politischer Gegner auch im demokratischen Lager hatte.

Der Frevel an den Hermen wurde von seinen Gegnern offenbar dazu genutzt, ihn durch Verdächtigungen politisch auszumanövrieren. Man sagte ihm nach, er habe früher in einem Privathaus in pietätloser Weise eine Nachahmung der eleusinischen Mysterien veranstaltet, erhob aber zunächst mit Bedacht keine weitergehenden Beschuldigungen gegen ihn. Außer auf Alkibiades richteten sich Verdächtigungen aber zugleich auch gegen die Anhänger der sogenannten „Oligarchen“, bei denen seitens der „Demokraten“ stets die Bereitschaft vermutet wurde, den Interessen des Volkes entgegenzuhandeln. Erst nachdem die Flotte bereits abgefahren war, kam es in Athen zu mehreren Verhaftungen. In Abwesenheit des Alkibiades wurde schließlich gegen ihn ein Verfahren wegen Religionsfrevels eröffnet, und er wurde deswegen aus Italien nach Athen zitiert, was er aber mit einem Wechsel der Fronten auf die Seite Spartas beantwortete. Das führte zu einem Todesurteil gegen ihn, welches wiederum später, nach seinem erneuten Frontwechsel im Jahre 408, aufgehoben wurde. Als Alkibiades schließlich zu den Erzfeinden der Griechen, den Persern überläuft und auch dort in der üblichen Weise triumphierend auftritt, wird sein Leben durch angeordneten Mord beendet.

... und ihre Ursachen

Wie auch immer man das historische Geschehen deutet und welche Gründe auch hinter den Verurteilungen durch die Athener gestanden haben mögen: Der persönliche Charakter des Alkibiades wird von Platon im Dialog mit Namen „*Alkibiades I*“ treffend dargestellt, nämlich hochmütig und sich allen anderen überlegen dünkend. Der Wein nun scheint nach Ansicht Platons die Anlagen des Alkibiades nur verstärkt zum Vorschein gebracht zu haben:

„Zunächst macht er den Menschen, der davon getrunken hat, sogleich heiterer als zuvor, und je mehr er davon kostet, mit um so mehr frohen Hoffnungen wird er erfüllt und mit vermeintlicher Kraft? Und zuletzt wird daher ein solcher, weil er sich weise dünkt, ganz voll von Zügellosigkeit in Reden und Gebaren, voll von jeder Art von Furchtlosigkeit, so dass er unbedenklich alles heraussagt und ebenso auch tut?“

Dieses Ergebnis des Weingenusses sei aber nicht nur eine Frage der seelischen Beschaffenheit des Individuums oder seines Charakters, sondern auch der dahinter bestimmenden Notwendigkeit in der Natur. Platon führt im naturphilosophischen Dialog „*Timaios*“ aus, dass die grundlegenden Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde in entsprechender Mischung nicht nur verschiedene natürliche Dinge zusammensetzen, sondern auch verschiedene Wirkungen erzeugen. Und so wird der Wein als eine Mischung aus Wasser und Feuer angesehen. Aus dieser Sicht kann begründet werden, warum eine an sich schon „feurige“ Persönlichkeit wie Alkibiades durch das „Feuer“ im Wein nur umso feuriger, ja haltlos und ungezügelt werden konnte. Alkibiades entzieht sich in seinem politischen Ehrgeiz der Philosophie – Thyrsusträger sind viele, Bakchanten nur wenige, sagt Sokrates im „*Phaidon*“. Nur wenigen Anhängern der Mysterien und des Dionysos wird, auch wenn noch so viel Weingenuss im Spiel ist, die Lehre wirklich aufgehen.

An Sokrates aber, der den Athenern als Philosoph und durch die Befragung des delphischen Orakels als „Weisester“ seiner Zeitgenossen bekannt ist, bleibt doch etwas hängen durch die Taten des Alkibiades. Wäre Alkibiades ein Schüler des Sokrates geblieben oder hätte er sich vielmehr der Philosophie verschrieben, wäre er dem Alkohol vielleicht nicht nur nicht verfallen, sondern hätte auch seine ehrgeizigen Pläne in der athenischen Politik nicht in der bekannten Weise verfolgt.

Indirekt zeigt Platon im „*Symposion*“ und im „*Alkibiades I*“ allerdings auch das Scheitern des Sokrates als Lehrer. Es ist eben, wie Sokrates mit seinem physikalischen Beispiel vom leeren und vollen Becher, die durch Kapillarkräfte Flüssigkeiten austauschen, zurecht sagt, nicht so, dass die Anwesenheit des „Weisen“ einen Dummen klüger machen würde. Ein Scheitern, das Platon selbst mit dem Tyrannen von Syrakus, Dionysios, und dessen Verwandten Dion, erfährt.

Sokrates nimmt, am Ende des „Symposion“, nachdem er alle unter den Tisch getrunken hat und schon die neue Sonne am Himmel steht, sein Tagesgeschäft wieder auf und „ärgert“, philosophierend, Athen. Und Platon hinterlässt eine philosophische Lehre über die Beherrschung der Furcht durch den Wein. Im Wein ist zwar „Wahrheit“, doch im Leben bringt der Wein allein, auch wenn er dem Gott Dionysos heilig ist, keine Erlösung, dies wäre allein möglich, meint der platonische Sokrates, wenn der Wein zwar genossen, die Philosophie dabei aber nicht vernachlässigt wird.

Das Symposion im „wirklichen Leben“

Das Symposion, dem (nicht nur) die intellektuelle Schicht Athens eine so bedeutsame Rolle zuwies, war, betrachtet man Darstellungen auf Vasen und Trinkgeschirr, wohl oft nichts anderes als ein „Herrenabend“, bei dem es mehr oder weniger ausgelassen zugeht.

Wohlriechende Öllampen tauchten den Speisesaal in angenehmes Licht. Bequem ausgestreckt auf seinem Liegesofa, inmitten seiner Gäste, die zum Empfang mit duftenden Kränzen aus Lorbeer, Efeu und Myrte geschmückt wurden, mag der Hausherr seinen Dienern befohlen haben, Körbe mit schneeweißen Gerstenbrot, Sesamkringeln und Weizenlaibchen mit Mohn anzubieten. Appetitanregende Vorspeisen – Salat und Gemüseplatten, gebackener Käse, frisches Obst, Pasteten, Meeresfrüchte – sind auf kleinen Tischchen, zwischen den Liegen, arrangiert. Begleitet vom Klang der Flötenspielerinnen wurden große Kessel mit aromatisch duftender Fisch- oder Kichererbsensuppe hereingebracht. Geschmortes oder am Spieß gebratenes Lamm oder Zicklein und andere Fleischdelikatessen in stark gewürzten Saucen folgen als Hauptgang.

„Haben die Männer ihr Essen schon beendet?“ – fragte der Gastgeber in die Runde, denn erst dann wurde der Wein gereicht und das Trinkgelage konnte beginnen. Einige der Sklaven räumten die Tische fort, fegten den Boden sauber von Knochen und Essensresten und brachten neu aufgedeckte mit den Nachspeisen, süßen Kuchen, Käsen, getrockneten Früchten und Nüssen herein. Andere boten den Gästen Handbecken mit parfümiertem Wasser

und weiche Tücher zum Säubern der Finger dar, verteilten Efeu-Kränze zu Ehren des Dionysos, verbrannten Weihrauch und anderes Räucherwerk.

Den hübschesten Knaben wurde die Ehre zuteil, die großen, tönernen, bauchigen Mischgefäße, Krater genannt, mit dem bereits mit Wasser vermischten Wein ins Andron, in den eigens für das abendliche Symposion vorgesehenen Raum zu bringen. Nach dem Trankopfer wurden die ersten Becher geleert und schon bald erklang das erste Skólion, ein Trinklied. Einige der Freunde des Gastgebers teilten ihre Liege mit den Musikerinnen, mit Knaben oder seinen Söhnen und wetteifern mit ihnen beim Kóttabos, dem wohl beliebtesten Gesellschaftsspiel der damaligen Zeit. Aus den noch nicht ganz geleerten Trinkgefäßen wird der Rest herausgeschleudert und so versucht, ein Objekt umzuwerfen oder zumindest zu treffen. Flöten- und Lyramusik, Gesang, Tanzeinlagen und der Vortrag von Erzählungen, Dichtung oder Spielszenen gehören zum Unterhaltungsprogramm, an dem sich die geladenen Gäste rege beteiligen. Dass es bei derlei Vergnügungen und mit fortschreitendem Alkoholgenuss zur Befreiung von Hemmungen kam, sowohl in der Sexualität als auch bei anderen menschlichen Regungen, ist bezeugt.

Ob es wie beim platonischen Symposion „beim Trinken aus Lust“ und bei den „Reden über den Eros“ blieb oder ob ein Symposion – wie auf so vielen dargestellten Szenen auf Trinkgefäßen und Vasen – zur Orgie wurde, das lag und das wäre heute nicht anders, an der Moral der Teilnehmer.

Die Frauen des Hauses nahmen an diesen abendlichen Vergnügungen der Männer nicht teil, denn im Gesellschafts- und Alltagsleben gab es die strikte Geschlechtertrennung, die natürlich Musikerinnen, Tänzerinnen und Hetären nicht umfasste. Doch sicher wusste sich auch das schöne Geschlecht der damaligen Zeit zu amüsieren. Entsprangen die Darstellungen unbekleideter Frauen bei Symposien, bei denen nur weibliche Gäste zugegen waren, wohl eher der Phantasie der Männer, wurde doch auch in der Literatur einiges über Weibsbilder geschrieben, die ganze Nächte durchfeierten.

Der Wein beim Symposion

Wein ist fester Bestandteil der kulturellen Tradition Griechenlands, der Geschichte und des Ausdrucks der griechischen Kunst. Seit alters her bestimmt er die Lebensweise der Griechen und ist auch heute noch Teil einer bestimmten Lebensart. Die Wiege des griechischen Weinbaus stand wohl in Kreta, wie Funde von Steinkeltern und Tongefäßen aus der minoischen Zeit, also vor mehr als 3000 Jahren v. Chr., beweisen.

Das Beispiel von Thasos, der nördlichsten Ägäis-Insel, zeigt, welche Bedeutung Wein und Weinanbau schon seit Jahrtausenden in Griechenland hat. Dort kannte man bereits vor 2400 Jahren ein strenges Weingesetz, das den Handel mit Trauben, Most und Wein, die Kennzeichnung der Amphoren mit Stempel und die Besteuerung regelte. Bei Zuwiderhandlung gegen die gesetzlichen Regeln zur Weinherstellung sah es drakonische Strafen vor.

Das größte Problem im heißen Klima des antiken Weinanbaus stellte die Aufbewahrung und Konservierung des Weines dar. Schon bei Homer wurde der Wein geschwefelt und mit Gewürzen und parfümierenden Stoffen versetzt, die Becher mit Schwefel und Wasser gereinigt. Die Amphoren wurden mit Pech oder Piniennharz abgedichtet und auf die Wein-Oberfläche wurde eine Harz-Öl-Schicht gegeben. Daraus entwickelte sich, was wir heute noch als „Retsina“ kennen.

Durch Stempel auf den Henkeln der Amphoren – in Rhodos zeigten sie eine Rose und die Abbildung des Sonnengottes, die gleichen Symbole, die auch auf die Münzen der Insel geprägt waren – konnte die Herkunft des Weines geschützt werden. Auf das Alter des abgefüllten Weines konnte man durch die Einprägung von zwei Namen schließen, die auf Listen geführt wurden, den des Keramikherstellers und eines Priesters.

Die besten antiken griechischen Weine kamen von den Ägäischen Inseln: Samos, Rhodos, Kos, Chios und Lesbos. Für viele der damaligen griechischen Stadtstaaten besaß der Weinbau große wirtschaftliche Bedeutung, und Wein wurde in den gesamten Mittelmeerraum exportiert. Bei der Kolonialisierung der Mittelmeerländer zwischen 1000 und 600 v. Chr. brachten die Griechen ihre Weinbau- und Vinifikations-Techniken sowie auch ihre Rebsorten mit. Als sie über Sizilien nach Italien in die heutigen Regionen Kalabrien und Kampanien kamen, gaben sie dem Land den Namen

Oinotria, Weinland. Vom antiken Krimisa im heutigen Kalabrien kam der Wein, der Olympia-Siegern vorgesetzt worden sein soll.

Einen Wein, den es zur Zeit Platons auch schon gegeben haben mag, ist der „Moscato di Siracusa“. Der süße Dessert-Weißwein stammt, wie der Name sagt, von Syrakus auf Sizilien. Weine der Provinz Siracusa sollen die Nachkommen des „Pollio“ sein, der nach einem sagenhaften Herrscher von Syrakus benannt wurde. Beim Historiker Plinius dem Älteren (23-79 n. Chr.) heißt er „Haluntium“. Dieser Wein, der aus rosinierten Trauben einer autochthonen Varietät des Moscato Bianco oder „Giallo Moscato“ gekeltert wird, hat einen Alkohol-Gehalt von 14 Volumenprozenten und zählt zu den ältesten Weinen Siziliens und möglicherweise auch der Welt. Auf Sizilien sind heute noch Flaschen zu bekommen, die über 150 Jahre alt und in ausgezeichnetem und genießbarem Zustand sein sollen.

Zur Beschreibung des Rebsaftes wurden auch damals schon blumige Worte gefunden:

Wein von Mende ist es, welchen die Götter auf ihren weichen Lagern pinkeln. Süßer großzügiger Wein von Magnesia und Thasos, über den dieser Apfelgeruch weht, ist nach meinem Urteil der Beste von allen anderen Weinen, nach einem guten und zahmen Wein von Chios. Es gibt einen bestimmten Wein, den man saprias nennt, bei dem aus den Ausgüssen der Krüge, wenn sie geöffnet werden ein Veilchenduft, ein Duft von Rosen, ein Duft von Rittersporn, ja ein heiliger Geruch durch die ganze hoch bedachte Halle weht, Ambrosia und Nektar zugleich. Dies ist der Nektar, von diesem will ich meinen Freunden bei einem fröhlichen Fest zu trinken geben; meinen Feinden aber Wein von Peparthos – so ein Fragment des Hermippos.

Welchen Wein mögen die Gäste des Agathon beim „Symposion“ getrunken haben? Das lässt sich heute nicht mehr genau rekonstruieren. Sicher ist, und das belegen die unterschiedlichsten literarischen Quellen, dass es weißen und roten Wein in den unterschiedlichsten Geschmacksrichtungen und Farbschattierungen gab. Meist war er ausgesprochen stark und süß, oft ganz oder teilweise aus getrockneten Trauben gekeltert. Aufgrund seiner Stärke wurde er auch anders gemischt als heute, denn zuerst kam das Wasser in das Gefäß und dann erst der Wein.

Die Speisen beim Symposion

Man muss sich das Essen, besonders im 5. Jahrhundert vor Christus in Griechenland, bei aller Anmut der Bilder, die wir von den bemalten Vasen und Trinkgefäßen kennen, als noch vergleichsweise archaische Veranstaltung vorstellen. Die Griechen kannten außer bronzenen Messern zum Zerteilen insbesondere des Fleisches und metallenen oder hölzernen Löffeln eigentlich kein Besteck. Man aß also das meiste mit den Fingern und wusch sich diese nach dem Mahl in kleinen Handbecken mit vielleicht parfümiertem Wasser.

Die Speisen tagsüber waren überwiegend sehr frugal und einfach. Ein paar Oliven, ein Stückchen Käse, getrocknete Feigen oder Hülsenfrüchte aus der Hand und unterwegs oder auf der Agora einige von Straßenhändlern angebotene Kleinigkeiten im Vorübergehen, wie etwa eine gebratene Wurst. Richtig gespeist hat man erst am Abend, wobei das Abendessen bereits am späten Nachmittag beginnen konnte und sich dann bis in die Nacht hinziehen mochte. Es gab einerseits das so genannte „Deipnon“, ähnlich wie ein Dinner, also ein Abendessen, vorzustellen, oder eben das Symposion – das sinngemäß für „gemeinsames geselliges Trinken“ steht. Und bei dem eine Trennung der Ess- und Trinkrituale üblich war. Die attische Festspeise war zum Beispiel Spanferkel mit Erbsenbrei und in der attischen Komödie hieß es „in Hasenbraten leben“, wenn eine Metapher für höchstes Schlemmerdasein benutzt wurde.

Beim platonischen „*Symposion*“ ging es kulinarisch wahrscheinlich etwas frugaler zu, denn Platon empfahl die vegetarische Kost. Eine Begründung für vegetarische Ernährungsweise findet sich auch in Platons schon erwähntem Dialog „*Timaios*“: Pflanzen seien zwar lebendig und beseelt, aber nicht mit „Selbstbewegung“ ausgestattet, daher seien sie für den Menschen am besten zum Verzehr geeignet.

Gebratener Fenchel mit Bulgur, Nüssen und Trauben

150 g Bulgur
800 g Fenchelknollen, mit Fenchelgrün
1 Bund Lauchzwiebeln
300 g blaue Weintrauben
100 g geschälte Walnüsse

1 El Honig
Olivenöl
2 Tl grob zerstoßene Fenchelsamen
2 Tropfen Asa foetida
1 Tl Fischsauce
Salz
grob zerstoßener Pfeffer

Bulgur in kochendes Salzwasser geben, 5 Minuten kochen und noch etwa 10 Minuten quellen lassen. Fenchelknollen je nach Größe halbieren oder vierteln, etwa 5 Minuten in kochendem Salzwasser blanchieren, abgießen und etwas von dem Fenchelwasser aufheben. Dann den Fenchel in heißem Olivenöl anbraten. Bulgur mit den halbierten und entkernten Weintrauben, den in Ringen geschnittenen Lauchzwiebeln und der Hälfte von den grob gehackten und in etwas Olivenöl angerösteten Walnüssen vermischen. Etwas von dem Fenchelwasser mit Honig, Asa foetida, Fischsauce, Pfeffer, Fenchelsamen, einer Prise Salz und 1 El Olivenöl verrühren, unter die Bulgurmasse mischen und diese 30 Minuten durchziehen lassen. Fenchel auf eine Platte geben, etwas salzen und mit ein wenig Olivenöl beträufeln. Den Bulgur auf die andere Seite der Platte geben und alles mit dem Rest der gerösteten Walnusskerne und gehacktem Fenchelgrün bestreuen. Statt der Weintrauben schmeckt es auch mit Granatapfelkernen gut.

Literatur

Veyne, Paul 1987: Glaubten die Griechen an ihre Mythen?, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Als Ich hast du teil am Geheimnis der Welt

HORST HIRSCHLER

Ich stand am offenen Sarg meines Freundes. Er sah aus, als ob er schlief. Er sah aus, wie immer, wenn wir uns in den letzten fünfzig Jahren trafen. Ich legte meine Hand auf seine Stirn. Die Stirn war kalt. Die Haut fühlte sich teigig an. Er war tot. Ich trat wieder an den Fuß des Sarges. Seine Frau stand neben mir. Ich hätte gern mit ihm geredet. Aber er war tot. Ich schaute auf seine Hände. Sie hatten sie übereinander gelegt. Wenn er jetzt einen Finger bewegen würde, dann wäre alles anders. Aber er bewegte seinen Finger nicht. Er war tot.

Manchmal kann man es mit Händen greifen, diesen Unterschied zwischen dem lebendigen Menschen und dem nicht mehr lebendigen Körper. Es geschieht viel mehr, wenn einer stirbt als wenn ein Motor stehen bleibt. Es verlässt den Freund sein Leben, seine Seele, sein Person-Sein, sein Selbst, sein Ich. Er als einmalige, bewusst gelebte Innenwirklichkeit dieses Kosmos verschwindet. Er, mein Freund, hat seinen Leib verlassen, ohne den er doch nicht sein kann. Von welcher Wirklichkeit rede ich, wenn ich von ihm jetzt noch rede? Nur von der gestrigen?

Hat er auch eine gegenwärtige Wirklichkeit? Wo ist er? Wo ist dieser Ich? Aufgehoben in einem vielfachen Sinne.

Beim Apostel Paulus ist die *psyche* die spezifisch menschliche Lebendigkeit, die einem Ich als einer wollenden, auf etwas ausgerichteten Wirklichkeit eigen ist.

Beim Evangelisten Lukas (12, 15-21) erzählt Jesus das Gleichnis vom reichen Kornbauern, dessen Feld gut getragen hatte und der deshalb größere Scheunen bauen will „... und will sagen zu meiner Seele: Liebe Seele, du hast einen Vorrat für viele Jahre; ha-

be nun Ruhe, iss, trink und habe guten Mut! Aber Gott sprach zu ihm: Du Narr! Diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern; und wem wird dann gehören, was du angehäuft hast? So geht es dem, der sich Schätze sammelt und ist nicht reich bei Gott.“

Der Kornbauer redet mit seinem Selbst, dies Selbst wird *psyche* genannt. Gott aber sagt, diese *psyche*, dieses Selbst, diese Seele, dies dein Leben-Haben, wird man von dir nehmen. Dein Lebendig-Sein ist unstabil. Du musst reich in Gott sein, sonst bist du futsch.

Der Evangelist Johannes lässt Jesus sagen: Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe. Und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben. Wovon redet der johanneische Jesus? Was meint da Leben?

Als unser Zweiter geboren wurde, durfte ich dabei sein, musste aber neben dem Kreißsaal warten. Platons Phaidon „Von der Unsterblichkeit der Seele“ hatte ich beim Aufbruch noch schnell gegriffen. Nun las ich, unruhig wartend. Sokrates: Meinen wir, dass der Tod etwas ganz Bestimmtes ist? Gewiss, erwiderte Simmias. Sokrates: Doch wohl nichts anderes als die Trennung der Seele vom Körper? Dann überlegt Simmias, ob die Seele nicht so etwas sein könnte, wie der Klang, die Harmonie einer Leier. Sokrates verwirft das leider, es muss etwas Schönes „an sich“ geben und etwas Gutes „an sich“. Wenn das klar ist, hofft Sokrates, die Unsterblichkeit der Seele nachweisen zu können. Bis zu dieser Seite 95 kam ich, dann steht mit Hand geschrieben: Hier kam Thomas an, 18. April 1965. Erster Ostertag. Als er da war, sangen draußen die Schwestern: Christ ist erstanden. Thomas hatte sich schon lange durch kräftiges Strampeln bemerkbar gemacht. Wann war er eine lebendige Seele geworden?

Ist die Seele einfach Lebendigkeit? Unsere eineinhalbjährige Enkelin sagte jetzt auf die Frage, wer das Krakel-Bild gemalt habe, zu unser aller Überraschung: Ich habe das gemalt. Erstmals sagt sie: Ich. Was ist Ich?

Die Professoren Singer und Roth haben als Gehirnforscher das menschliche Ich, das Selbst, das Innenbewusstseinszentrum zu entdecken versucht, es nicht gefunden – und scharfsinnig geschlossen, es müsse wohl eine Illusion sein. Das Ich gibt es nicht. In Wirklichkeit sind das alles nur elektrochemische Prozesse. Habermas meint, sie seien nicht ganz auf der Höhe des klaren Denkens, sondern von der alten Bewusstseinsphilosophie verführt,

wenn sie solch ein fassbares Ich-Zentrum suchen. Ich dachte: Dann muß ich sie künftig mit „Guten Tag, Herr elektrochemischer Prozess“ begrüßen. Aber dann würden sie sich vielleicht als Person nicht ganz ernst genommen fühlen. Wie wäre es, wenn sie verstünden, dass jenes gesuchte Ich-Zentrum in ihrem vergänglichem, einmaligen Gehirn-und-Körper-Geist-und-Seele-Sein besteht. Ich-Zentrum, Seele, das ist mein In-mir-Sein, mein Mich-und-die-Welt-eine-Weile-Wahrnehmen-Können.

Manchmal, wenn ich nachts in Loccum ankomme, aus der Garage trete, die Straßenlaternen sind aus, überfällt mich dieser unglaubliche Sternenhimmel. Ich bin Teil der Geschichte dieses Kosmos, dieser fantastischen, keineswegs als notwendig zu erweisenden Zufallsgeschichte der Evolution. Tauche hier auf, ohne gefragt worden zu sein. Nehme als das komplexeste Gebilde der Evolution sehr viel von diesem Universum wahr. Kann sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen, lesen, denken, lieben und hassen, verletzen und heilen, töten, mein Leben verspielen, den Kosmos erforschen, partiell umbauen, Mandatsträger Gottes sein, lachen und weinen, beten und arbeiten, verzweifeln und durchstarten, muss wieder davon. Müssen alle, alle, alle davon, davon.

Ich kann fragen: Was soll das Ganze? Warum ist etwas und nicht nichts? Bin ich als Selbst eigentlich gewollt? Wer hat mich gewollt? Bin ich hier als Einzel-Ich – eine belanglose Sternschnuppe, der kein Gott eine Träne nachweint? Was bedeutet es, dass dies Universum sich in mir und anderen Menschen selbst beugte, sich in die Karten schauen lässt.

Die Seele, das Ich, das Selbst des Menschen ist ohne die Frage nach Gott, mehr noch: ist ohne das Gegenüber Gottes nicht zureichend zu denken. Der Psalm 8 sagt vom Menschen: Du Gott, hast ihn wenig geringer gemacht als ein Gottwesen, hast ihm Verantwortung auf Augenhöhe gegeben. Wenn ich Gott sage, meine ich immer, jene mich als Person betreffende Wirklichkeit, die mich aus sich herausgearbeitet hat. Ich meine die Wirklichkeit, die jeder Mensch im Gebet oder im Fluch anredet. Gott ist das Geheimnis der Welt, und ich habe in gebrochener Weise Anteil an diesem Geheimnis. Schicksal und Weg Jesu Christi sind mir der Weg, die Wahrheit und das Leben.

Ist die Seele Metapher oder Wirklichkeit?

Das ist keine Alternative. Wenn man Wirklichkeit nicht engfüh-

rend nur auf das Wiederholbare, Berechenbare reduziert, sondern auch z.B. das nicht fassbare Ich zur Wirklichkeit rechnet, dann braucht es dafür metaphorische Rede. Die zielt immer auf Realität.

Ist die Seele unsterblich?

Da ich durch Christus, im Glauben, aus Gnaden, in einer unverlierbaren Gottesbeziehung bin, ist mein Ich in Gott unverlierbar aufgehoben.

Im Rückblick: Das Festival der Philosophie in Hannover

ANNETTE WITTKAU-HORGBY

„Wer Neuerungen einführen will, hat alle zu Feinden, die aus der alten Ordnung Nutzen ziehen, und hat nur lasche Verteidiger an all denen, die von der neuen Ordnung Vorteile hätten.“ (Machiavelli 1988/1532: 45). Diese wichtige Einsicht formulierte der italienische Philosoph Niccoló Machiavelli vor fast 500 Jahren. Wer mit neuen Ideen, Ansätzen und Vorschlägen kommt, findet selten sofort Unterstützung. So erging es auch den Initiatoren des Festivals der Philosophie in Hannover, Prof. Dr. Peter Nickl, Assunta Verrone und Dr. Georgios Terizakis. Die „alte Ordnung“ sieht im Hinblick auf die Philosophie im Wesentlichen vor, dass es sich hierbei um eine Disziplin handelt, die man an der Universität studieren kann. Gelegentlich werden die Einsichten und Forschungsarbeiten der professionellen Philosophen der gebildeten Öffentlichkeit auch in Vorträgen zugänglich gemacht. Aber um diese zu hören, müssen sich die Bürgerinnen und Bürger in die Universität aufmachen. Peter Nickl, Assunta Verrone und Georgios Terizakis schlugen vor, dass man diese Situation auch umkehren könnte. Die Bürgerinnen und Bürger der Stadt Hannover, so argumentierten sie, sollten nicht nur zu der Philosophie kommen, sondern die Philosophie könnte sich doch auch selbst aufmachen und zu den Bürgerinnen und Bürgern kommen. Ihr Hauptargument für die Einführung dieser Neuerung war, dass dieses gleichermaßen zeitgemäß wie der Philosophietradition entsprechend sei.

Wie bei vielen Neuerungen wurde dieser Vorschlag freundlich aber zurückhaltend aufgenommen. Machiavelli hatte die Situation schon richtig beschrieben: Es gab zunächst „nur lasche Verteidi-

ger“, die sich für diese Neuerung einsetzten. Einwände gegen eine solche Veranstaltung gab es reichlich. Gegenüber der als Wissenschaft betriebenen Philosophie mussten sich die Organisatoren des Festivals zunächst gegen den Einwand wehren, dass ein solches Gespräch auf einem interessanten philosophischen Niveau in allgemein verständlicher Weise sehr schwierig, vielleicht zu schwierig sein würde. Die Gefahr bestehe darin, dass komplexe Themen zu stark vereinfacht werden würden, dass die Diskussion über diese Themen schnell banal werden könne. Aus der Sicht der Universität war dabei insbesondere die Veranstaltungsform eines „Festivals“ zumindest nicht unproblematisch.

Sowohl aus der Sicht der Universität als auch für die Stadt stellte sich aber darüber hinaus vor allem die Frage, ob eine solche Veranstaltung überhaupt publikumswirksam werden könne. Wer würde zu philosophischen Veranstaltungen hingehen? Würde überhaupt jemand kommen? Eigneten sich philosophische Reflexionen für ein öffentliches „Event“?

Die Stärke der Initiatoren des Festivals der Philosophie bestand darin, dass sie sich nicht beirren ließen und mit Nachdruck die Position vertraten, dass ein „Festival der Philosophie“ für die Bürgerinnen und Bürger attraktiv sein würde. Ein philosophisches Gespräch über ein gut gewähltes Thema werde die Bürgerinnen und Bürger Hannovers so sehr interessieren, dass sie an einer Vielzahl von sehr unterschiedlichen Veranstaltungen zu diesem Themenkomplex teilnehmen würden. Mit großer Beharrlichkeit haben sie diese Position immer wieder vertreten und Sponsoren, Veranstalter und Akteure davon überzeugt, dass eine solche Veranstaltung erfolgreich sein würde. Immer wieder haben sie mit Zuversicht betont, dass ein öffentliches Interesse an einem Festival der Philosophie bestehe, und mit großem Einsatz und Fleiß haben sie im Vorfeld dieses Festival bis in die Details hinein organisiert.

Auch bei der Themenwahl gab es dieselben Bedenken wie gegenüber dem Festival überhaupt: „Die Seele – Metapher oder Wirklichkeit?“ Auf die Frage: „Was ist die Zeit?“ antwortete der spätantike, christliche Philosoph Aurelius Augustinus gegen Ende des vierten nachchristlichen Jahrhunderts in einer zu Recht berühmt gewordenen Formulierung folgendermaßen: „Wir wissen genau, was wir meinen, wenn wir davon sprechen, verstehen es auch, wenn wir einen anderen davon reden hören. Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich’s, will ich’s aber

einem Fragenden erklären, weiß ich es nicht.“ (Aurelius Augustinus: 1982: 312).

Verhielt es sich mit der Seele nicht ebenso? Was ist die Seele? „Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich’s, will ich’s aber einem Fragenden erklären, weiß ich es nicht.“ Vor diesem Grundproblem, das vermeintlich Bekannte zu erklären und dabei seine Unbekanntheit zu entdecken und auch als solche stehen zu lassen, standen die Organisatoren des Festivals der Philosophie in Hannover. Auch gegen das Thema gab es viele Einwände. Das Thema sei zu breit gefasst. Außerdem sei die Zuordnung dieses Themas in den Kompetenzbereich der Philosophie problematisch. Denn obgleich die Frage nach der Existenz der Seele seit Sokrates’ Zeiten, also seit fast 2500 Jahren, ein Grundthema der Philosophen ist, könne man nicht übersehen, dass heute andere Disziplinen wie die Psychologie, die Psychiatrie oder die Neurologie für diese Frage wesentlich zuständig seien. In unserem Kulturkreis müsse man außerdem, wenn man über die Seele spreche, letztlich auch die christlichen Theologen dazu hören.

Die Organisatoren des Festivals nahmen diese Einwände ernst und reagierten auch darauf innovativ. Wenn die Zuordnung des Themas ‚Seele‘ in den Kompetenzbereich der Philosophie heute zugegebenermaßen nicht mehr so klar sei, dann müsse die Antwort der Philosophen eben die sein, dass sie das Gespräch zwischen den verschiedenen Disziplinen ermöglichten. Und so wurden neben Philosophinnen und Philosophen auch Theologen, Künstler, Soziologen, Historiker, Politikwissenschaftler, Stadtplaner und Mediziner sowie Schüler und Lehrer eingeladen, an dem Festival der Philosophie teilzunehmen. An prominenter Stelle – nämlich zum gemeinsamen Abschluss der Veranstaltung in der Universität – nahmen diese zum Thema „Die Seele – Metapher oder Wirklichkeit?“ dann auch in sehr unterschiedlicher, fächer-spezifischer Weise Stellung.

Der Erfolg der Veranstaltung – insgesamt kamen etwa 5000 Bürgerinnen und Bürger – hat den Initiatoren des Festivals der Philosophie Recht gegeben. Schon bei der ersten Veranstaltung im Rathaus konnte zur Überraschung aller ehemals „laschen Verteidiger“ des Festivalkonzeptes die große Halle des Hannoveraner Rathauses die fast 1000 Bürgerinnen und Bürger, die zu dem Eröffnungsvortrag gekommen waren, nicht fassen. Einige Zuhörer mussten deshalb nach Hause gehen, weil es nicht einmal mehr

Stehplätze gab. Bei sehr schönem Sommerwetter fanden dann eine Vielzahl sehr gut besuchter Veranstaltungen statt, und nach zwei ausgefüllten Tagen trafen sich immer noch etwa 600 Bürgerinnen und Bürger zu der Abschlussveranstaltung im Lichthof der Leibniz Universität.

Im Rückblick kann man also sagen, dass die Einführung der Neuerung, dass die Philosophie auch ihrerseits zu den Bürgern gehen kann, zumindest den Bürgerinnen und Bürgern in Hannover sehr gut gefallen hat. Von Seiten der professionellen Philosophie ist hier aber wohl dennoch weiterhin eine gewisse Gewöhnung nötig. Dass auch ungewöhnliche Kommunikationsformen das philosophische Gespräch auf einem guten Niveau möglich machen und dem Fach – wie das Festival gezeigt hat – fraglos zu größerer gesellschaftlicher Präsenz verhelfen, kann nach der gemachten Erfahrung kaum mehr bestritten werden. Und gerade Philosophinnen und Philosophen sind ja darin geübt, gelegentlich auch ihre Positionen zu verändern, wenn die vorgetragenen Argumente oder die sichtbaren Erfolge dieses nötig machen.

Denn „alle Wucht und aller Wert menschlichen Urteils“ hängt letztlich „von der einen Eigenschaft“ ab: „dass man es berichtigen kann, wenn es falsch ist ... Wie ist es denn gekommen, dass irgendjemandes Urteil wirklich das Vertrauen rechtfertigt? Weil er sich für die Kritik seiner Worte und Taten offen hielt. Weil er auf all das zu hören pflegte, was man gegen ihn sagen konnte, davon Nutzen zog, soweit es angebracht war, und sich, wie gelegentlich auch anderen, die Anfechtbarkeit dessen darlegte, was anfechtbar war ... Kein kluger Mann (und keine kluge Frau) hat je Weisheit auf andere Art erworben, noch liegt es in der Natur des menschlichen Intellekts, auf andere Weise klug zu werden.“ (Mill: 1988/1859: 30).

Literatur

- Aurelius Augustinus 1982: Bekenntnisse, geschrieben 397-398 n. Chr., zitiert nach der deutschen Übersetzung von Wilhelm Thimme, dtv, München.
- Mill, John Stuart 1998/1859: Über die Freiheit, Reclam, Stuttgart.
- Machiavelli, Niccolò 1988/1532: Der Fürst, Reclam, Stuttgart.

Zu den Autorinnen und Autoren

Breger, Prof. Dr. Helmut ist Leiter des Leibniz-Archivs und außerplanmäßiger Professor am Philosophischen Seminar der Leibniz Universität Hannover.

Emrich, Dr. Dr. Hinderk M. ist Arzt und Professor emeritus für Psychiatrie/Klinische Pharmakologie an der Medizinischen Hochschule Hannover, Psychotherapeut und Psychoanalytiker.

Göschel, Dr. Albrecht war bis 2006 wissenschaftlicher Mitarbeiter und Projektleiter am Deutschen Institut für Urbanistik, Berlin und ist seit 2007 Vorsitzender des „Forums gemeinschaftliches Wohnen“, Hannover.

Hieber, Prof. Dr. Lutz ist Professor für Soziologie an der Leibniz Universität Hannover.

Hirschler, Dr. theol. h.c. Horst ist Landesbischof i.R. und Abt des Klosters Loccum.

Knodt, Dr. Reinhard ist Hausautor des Bayerischen Rundfunks und Dozent an der Universität Bamberg und an der Universität der Künste in Berlin.

Leinkauf, Prof. Dr. Thomas ist Professor für Philosophie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Mensching, Prof. Dr. Günther ist Professor emeritus am Philosophischen Seminar der Leibniz Universität Hannover.

Nickl, apl. Prof. Peter ist z. Zt. Vertretungsprofessor am Philosophischen Seminar der Leibniz Universität Hannover.

Nida-Rümelin, Prof. Dr. Julian ist Professor für politische Theorie und Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München und Kulturstaatsminister a.D.

Pape, Prof. Dr. Helmut ist freier Philosoph und Schriftsteller und lehrt als außerplanmäßiger Professor Philosophie an der Universität Bamberg.

Riermeier, Marianne ist Redakteurin beim Bayerischen Rundfunk, Fernsehen.

Spaemann, Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Robert ist Professor emeritus für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Steiner, Dr. Peter M. ist Projektmanager im Referat für Forschungsanalyse und Vorausschau der Max-Planck-Gesellschaft, Generalverwaltung, in München.

Terizakis, Dr. Georgios war Projektkoordinator bei der Landeshauptstadt Hannover und ist jetzt Hochschul-Praxis-Koordinator des Loewe-Schwerpunktes „Eigenlogik der Städte“ an der Technischen Universität Darmstadt.

Volpi, Prof. Dr. Franco war Professor für Philosophie an der Universität Padua. Er verstarb im April 2009.

Weil, Stephan ist Oberbürgermeister der Landeshauptstadt Hannover.

Wittkau-Horgby, Prof. Dr. Annette ist Professorin und Geschäftsführende Direktorin des Philosophischen Seminars der Leibniz Universität Hannover.

Edition Moderne Postmoderne



FRIEDRICH BALKE, MARC RÖLLI (HG.)
Philosophie und Nicht-Philosophie
Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen

April 2010, ca. 350 Seiten, kart., ca. 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1085-7



RITA CASALE
Heideggers Nietzsche
Geschichte einer Obsession

März 2010, ca. 380 Seiten, kart., ca. 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1165-6



CHRISTIAN FILK
Günther Anders lesen
Der Ursprung der Medienphilosophie aus dem
Geist der >Negativen Anthropologie<

Juni 2010, ca. 150 Seiten, kart., ca. 16,80 €,
ISBN 978-3-89942-687-8

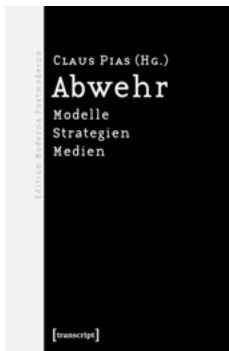
Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne



MARTIN GESSMANN
Wittgenstein als Moralist
Eine medienphilosophische Relektüre

Oktober 2009, 218 Seiten, kart., 23,80 €,
ISBN 978-3-8376-1146-5



CLAUS PIAS (Hg.)
Abwehr
Modelle – Strategien – Medien

September 2009, 212 Seiten, kart., 25,80 €,
ISBN 978-3-89942-876-6



JÖRG VOLBERS
Selbsterkenntnis und Lebensform
Kritische Subjektivität nach Wittgenstein
und Foucault

Mai 2009, 290 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-89942-925-1

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne

BERND KRONENBERG

Die Zerbrechlichkeit des Wahren

Richard Rortys Neopragmatismus
und Adornos Negative Dialektik

April 2010, ca. 424 Seiten, kart.,
ca. 36,80 €, ISBN 978-3-8376-1410-7

MIRIAM MESQUITA SAMPAIO
DE MADUREIRA

Kommunikative Gleichheit

Gleichheit und intersubjektivität
im Anschluss an Hegel

Juli 2010, ca. 224 Seiten, kart.,
ca. 26,80 €, ISBN 978-3-8376-1069-7

WALTRAUD MEINTS

Partei ergreifen im Interesse der Welt

Eine Studie zur politischen
Urteilkraft im Denken

Hannah Arendts

März 2010, ca. 176 Seiten,
kart., ca. 24,80 €,
ISBN 978-3-8376-1445-9

WALTRAUD MEINTS,
MICHAEL DAXNER,
GERHARD KRAIKER (HG.)

Raum der Freiheit

Reflexionen über Idee
und Wirklichkeit

Juli 2009, 448 Seiten, kart., 36,80 €,
ISBN 978-3-8376-1143-4

ULRICH RICHTMEYER

Kants Ästhetik im Zeitalter der Photographie

Analysen zwischen Sprache und Bild

Februar 2009, 250 Seiten, kart., 27,80 €,
ISBN 978-3-8376-1079-6

KURT RÖTTGERS

Kritik der kulinarischen Vernunft

Ein Menü der Sinne nach Kant

Mai 2009, 256 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1215-8

ECKARD ROLF

Der andere Austin

Zur Rekonstruktion/Dekonstruktion
performativer Äußerungen –
von Searle über Derrida zu Cavell
und darüber hinaus

April 2009, 258 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1163-2

MIRJAM SCHAUB (HG.)

Grausamkeit und Metaphysik

Figuren der Überschreitung
in der abendländischen Kultur

Oktober 2009, 420 Seiten, kart., 35,80 €,
ISBN 978-3-8376-1281-3

TATJANA SCHÖNWÄLDER-KUNTZE

Freiheit als Norm?

Moderne Theoriebildung und der
Effekt Kantischer Moralphilosophie

Februar 2010, ca. 334 Seiten,
kart., ca. 35,80 €,
ISBN 978-3-8376-1366-7

NIKOLAUS URBANEK

Auf der Suche nach einer zeitgemäßen Musikästhetik

Adornos »Philosophie der Musik«
und die Beethoven-Fragmente

Mai 2010, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1320-9

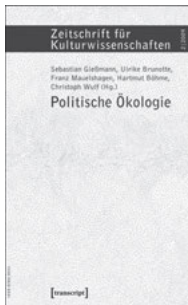
MORRIS VOLLMANN

Freud gegen Kant?

Moralkritik der Psychoanalyse
und praktische Vernunft

April 2010, ca. 260 Seiten,
kart., ca. 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1360-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**



Sebastian Gießmann, Ulrike Brunotte,
Franz Mauelshagen, Hartmut Böhme,
Christoph Wulf (Hg.)

Politische Ökologie

Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Heft 2/2009

Oktober 2009, 158 Seiten, kart., 8,50 €,
ISBN 978-3-8376-1190-8
ISSN 9783-9331

ZfK – Zeitschrift für Kulturwissenschaften

Der Befund zu aktuellen Konzepten kulturwissenschaftlicher Analyse und Synthese ist ambivalent: Neben innovativen und qualitativ hochwertigen Ansätzen besonders jüngerer Forscher und Forscherinnen steht eine Masse oberflächlicher Antragsprosa und zeitgeistiger Wissensproduktion – zugleich ist das Werk einer ganzen Generation interdisziplinärer Pioniere noch wenig erschlossen.

In dieser Situation soll die **Zeitschrift für Kulturwissenschaften** eine Plattform für Diskussion und Kontroverse über Kultur und die Kulturwissenschaften bieten. Die Gegenwart braucht mehr denn je reflektierte Kultur, historisch situiertes und sozial verantwortetes Wissen. Aus den Einzelwissenschaften heraus kann so mit klugen interdisziplinären Forschungsansätzen fruchtbar über die Rolle von Geschichte und Gedächtnis, von Erneuerung und Verstetigung, von Selbststeuerung und ökonomischer Umwälzung im Bereich der Kulturproduktion und der naturwissenschaftlichen Produktion von Wissen diskutiert werden.

Die **Zeitschrift für Kulturwissenschaften** lässt gerade auch jüngere Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen zu Wort kommen, die aktuelle fächerübergreifende Ansätze entwickeln.

Lust auf mehr?

Die **Zeitschrift für Kulturwissenschaften** erscheint zweimal jährlich in Themenheften. Bisher liegen die Ausgaben Fremde Dinge (1/2007), Filmwissenschaft als Kulturwissenschaft (2/2007), Kreativität. Eine Rückrufaktion (1/2008), Räume (2/2008), Sehnsucht nach Evidenz (1/2009) und Politische Ökologie (2/2009) vor.

Die **Zeitschrift für Kulturwissenschaften** kann auch im Abonnement für den Preis von 8,50 € je Ausgabe bezogen werden.

Bestellung per E-Mail unter: bestellung.zfk@transcript-verlag.de