

Vernunft als Therapie und Krankheit

Zur Geschichte
medizinischer Denkfiguren
in der Philosophie

Olaf Nohr

λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). 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.



DOI: <https://doi.org/10.30819/3987>

Vernunft als Therapie und Krankheit

Zur Geschichte
medizinischer Denkfiguren
in der Philosophie

Olaf Nohr

Logos Verlag Berlin



Der vorliegende Text wurde als Dissertation von der Philosophischen Fakultät I der Humboldt-Universität zu Berlin angenommen. Das Promotionsverfahren wurde mit der Disputation am 06. Juni 2012 unter der Leitung von Dekan Prof. Micheal Seadle erfolgreich abgeschlossen.

Mein Dank gilt den Gutachtern PD Dr. Ernst Müller und PD Dr. Christian Strub, die das Projekt stets wohlwollend und geduldig begleitet haben. Für die fruchtbaren Diskussionen möchte ich Prof. Dr. Gunter Gebauer und seinem Doktorandenkolloquium an der Freien Universität Berlin danken. Besonderer Dank gilt Juliane Schiffers, David Kristinsson, Sven Rücker und Oliver Watts.

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.

©Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2015

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-3987-0

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92
<http://www.logos-verlag.de>

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung.....	5
1.1	Krankheitsmetaphern und Holocaust.....	9
1.2	Krankheitsbegriffe nach 1945.....	16
1.3	Metapherntheorien zwischen sozialem Konstruktivismus und sprachskeptischer Ontologie.....	31
1.4	Gliederung der Arbeit.....	43
2.	Die Rhetorik der gesunden Vernunft.....	45
2.1	Antike Konzeptionen von Gesundheit und Krankheit.....	45
2.2.	Platons Rhetorik der ‚gesunden Vernunft‘	49
2.2.1	Platons ethische Gesundheitsmetaphorik.....	53
2.3	Aristoteles Rhetorik zwischen Mathematik und Medizin.....	59
2.3.1	Medizinische Denkfiguren in Aristoteles Ethik und Tragödientheorie.....	63
2.4	Der medizinischer Paternalismus der Epikureer und Stoiker.....	71
2.4.1	Die Stoiker als Chirurgen der Seele.....	75
2.4.2	Die vernünftige Gesundheit antiker Staatskörper.....	79
2.5	Christus Medicus.....	89
2.5.1	‚Leprose‘ Häretiker.....	99
2.6	Die Neuzeit – Vom medizinischen Weltbild zur weltlichen Medizin.....	105
2.6.1	Säkularisierung der Organismusmodelle.....	109
2.6.2	Die mechanistischen Hintergrundmetaphern des Rationalismus.....	115
3.	Gesunde Vernunft und vernünftige Medizin.....	121
3.1	Die Anatomie von Wahnsinn und Vernunft.....	121
3.2	Gesundheit als regulative Idee der Transzendentalphilosophie.....	125
3.2.1	Wahn und Wahrheit bei Kant.....	130
3.2.2	Die Bedingungen der Möglichkeit einer ‚kranken‘ oder ‚therapeutischen Vernunft‘	134

3.2.3	Kants psychologische Destruktion des Rationalismus anhand des Krankheitsbegriffs.....	138
3.2.4	Die Notwendigkeit der Vernunftkritik für die ‚Sanierung‘ des moralischen Gefühls.....	144
3.3	Das Symbol als Grenze der Psychologie und ‚Kontagium‘ der reinen Vernunft.....	150
3.3.1	Von der Kritik des modernen Wahns zur Kritik der reinen Vernunft.....	157
3.3.2	Die ‚Sanierung‘ des moralischen Gefühls.....	160
3.3.3	Von der Anatomie zur Ökonomie von Wahnsinn und Vernunft.....	169
4.	Die paradoxe Metapher der ‚kranken Vernunft‘	179
4.1	Organismusmodelle in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts	179
4.2	Ironie, Angst und Krankheit bei Kierkegaard.....	187
4.3	Nietzsches medizinisch-rhetorische Philosophiekritik.....	195
4.3.1	Das chirurgische Sprachbild im Kontext der Philologie.....	201
4.3.2	Die musikästhetische Heilung der Erkenntnis.....	205
4.3.3	Nietzsches somatisch-rhetorische Philosophiekritik.....	207
4.4	Übertragung: Metapherntheorie und Neurophysiologie.....	215
4.4.1	Rhetorik als Topik mentaler Prozesse.....	221
4.4.2	Synästhesie und Gemeinsinn zwischen gesundem Menschenverstand und dekadenter Konvention.....	223
4.4.3	Die Topik mentaler Prozesse als Erkenntniskritik.....	229
4.5	Nietzsches Zeitdiagnosen und ihre Gesundheitsmodelle.....	237
4.5.1	Die Diagnose der historischen Krankheit.....	243
4.5.2	Ätiologie und Therapie der historischen Krankheit.....	247
4.5.3	Die <i>Genealogie der Moral</i> als Therapie der ‚moralischen Krankheit‘	255
5.	Therapeutischer Positivismus und Psychoanalyse.....	259
5.1	Wahrheit und Leben bei Wittgenstein.....	263
5.1.2	Von der Logik zur Grammatik.....	269
5.2	Wittgensteins Kritik der Psychoanalyse.....	273
5.2.1	Die Ästhetik der Psychoanalyse.....	279
5.2.2	Die Topiken des ‚psychischen Apparates‘	285
5.2.3	Pathologische und normale Symbole.....	287

5.2.4	Psychoanalytische Kulturkritik.....	291
5.2.5	Psychoanalyse als rhetorischer Denkstil.....	294
5.3	Die Metapher in der medizinischen Psychotherapie nach Freud.....	297
5.4	Therapeutischer Positivismus. Von der Gebrauchstheorie der Bedeutung zum reflektierten Gebrauch medizinischer Denkfiguren.....	303
5.4.1	Medizinische Denkfiguren bei Wittgenstein.....	308
5.4.2	Sprachspiele im therapeutischen Positivismus.....	317
5.4.3	Aspektwechsel in therapeutischer Absicht.....	321
5.4.4	Gewissheit und Mythos.....	330
6.	Schlussbetrachtung und Ausblick.....	337
6.1	Der Topos der gesunden Vernunft.....	337
6.2	Christus - Medicus.....	340
6.3	Vom medizinischen Weltbild zur weltlichen Medizin.....	342
6.4	A priori: Die immunisierte Vernunft.....	343
6.5	Ökonomien von Vernunft und Wahnsinn.....	347
6.6	Die Selbstheilung philosophischer Denkkrankheiten.....	350
6.7	Ausblick auf eine diagnostische Metaphorologie.....	353
6.8	Medizinische Denkfiguren in der Epistemologie.....	356
6.9	Sozialphilosophie als soziale Pathologie der Vernunft.....	369
6.10	Systemtheorie und Differenztheorie der Metapher. Eine Alternative zu Genealogie, Sozialphilosophie und Metaphorologie?.....	377
7.	Abkürzungs- und Siegelverzeichnis.....	383
	Literaturverzeichnis.....	385
	Internetadressen.....	410

Vernunft als Therapie und Krankheit.

Zur Geschichte medizinischer Denkfiguren in der Philosophie.

1. Einleitung

Daß meine Arbeit etwas mit Philosophie zu tun hat, ist sehr gut möglich: vor allem, da die Philosophie – zumindest seit Nietzsche – die Aufgabe des *Diagnostizierens* hat und nicht mehr eine Wahrheit zu sagen sucht, die für alle Zeiten gültig ist. Ich versuche eben zu diagnostizieren: *die Gegenwart zu diagnostizieren*. Ich versuche zu sagen, was wir heute sind und was es jetzt bedeutet, das zu sagen, was wir sagen. Dieses Graben unter unseren Füßen charakterisiert seit Nietzsche das gegenwärtige Denken, und in diesem Sinne kann ich mich als Philosophen bezeichnen.

Michel Foucault¹

Die vorliegende Arbeit erzählt die Geschichte einer ‚langen Dauer‘, die sich an den medizinischen Denkfiguren orientiert, die von der Antike bis in die Gegenwart zur Lösung philosophischer Probleme herangezogen wurden.² Den Kern der untersuchten Figuren bilden medizinische Metaphern, insbesondere der Gebrauch der gesund/krank Differenz in Ethik, Erkenntnis- und Sprachtheorie. Es werden aber auch Analogien, Mythen und Allegorien behandelt, in denen spezifische medizinische Methoden oder Theorien zur Bearbeitung staatsphilosophischer oder theologischer Fragestellungen in Anspruch genommen werden. Um neben den medizinischen *Metaphern* auch diese sprachlichen Formen in der historischen Untersuchung berücksichtigen zu können, verwende ich zusätzlich den weit gefassten Begriff der *Denkfigur*.

¹ M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, F. a. M. 1987, S. 12. [Alle Hervorhebungen im Original, wenn nicht anders angegeben.]

² Der Begriff der „longue durée“ geht auf die Historiker der Annales-Schule zurück, die sich im Frankreich der 1930er Jahre um Marc Bloch und Lucien Febvre formiert haben. Auch Foucaults „Archäologie des Wissens“ verweist noch auf die strukturalistische Traditionslinie der Geschichte einer langen Dauer. Vgl. F. Braudel, *Geschichte und Sozialwissenschaften. Die lange Dauer* [1958]. In: *Schrift und Materie der Geschichte*, hrsg. v. C. Honegger, F. a. M. 1977; M. Foucault, *Archäologie des Wissens* [1969], F. a. M. 2002.

In Ergänzung zu den sozialphilosophischen Untersuchungen, die vor allem durch Susan Sontags³ ethische Reflexion auf Krankheitsmetaphern angeregt wurden, soll die Funktion medizinischer Denkfiguren bei der Entstehung von Wissen im Fokus stehen, sodass sich die Leitfrage der Arbeit folgendermaßen formulieren lässt: Wie prägen medizinische Denkfiguren Form und Inhalt philosophischer Problemlösungen?

Die historische Analyse versteht sich als Beitrag zu einer Metaphorologie, die Hans Blumenberg als „Teilaufgabe der Begriffshistorie“ und damit als „Hilfsdisziplin der aus ihrer Geschichte sich selbst verstehenden und ihre Gegenwärtigkeit erfüllenden Philosophie“ bestimmt hat.⁴ Die Metaphorologie soll, in kritischer Ergänzung zu Joachim Ritters Projekt⁵ des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* (1971–2005), einerseits die „Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen selbst zum Vorschein bringen, innerhalb deren Begriffe ihre Modifikation erfahren“⁶; andererseits muss der „Aufweis absoluter Metaphern“ dazu veranlassen, „das Verhältnis von Phantasie und Logos neu zu durchdenken, und zwar in dem Sinne, den Bereich der Phantasie nicht nur als Substrat für Transformationen ins Begriffliche zu nehmen – wobei sozusagen Element für Element aufgearbeitet und umgewandelt werden könnte bis zum Aufbrauch des Bildervorrats –, sondern als eine katalysatorische Sphäre, an der sich zwar ständig die Begriffswelt bereichert, aber ohne diesen fundierenden Bestand dabei umzuwandeln und aufzunehmen.“⁷

Blumenbergs Projekt öffnet sich mit dieser Aufgabenstellung gegenüber der französischen Tradition der Epistemologie, die von Gaston Bachelard über Georges Canguilhem bis zu Michel Foucault die Geschichte der Wissenschaften von einer ‚Genealogie der Begriffe‘ aus entwickelt. Aus dem Selbstverständnis dieser Tradition heraus, die mit dem Genealogiebegriff die Entwicklung der biologischen Präformationslehre zur Epigenese auf die Geschichte von Begriffen überträgt, ist die Philosophie

³ S. Sontag, *Krankheit als Metapher*, F. a. M. 1978; S. Sontag, *AIDS und seine Metaphern*, München/Wien 1989. Eine ähnliche Perspektive entwickelt T. Anz, *Gesund oder krank? Medizin, Moral und Ästhetik*, Stuttgart 1989.

⁴ H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), S. 84.

⁵ Vgl. J. Ritter, *Vorwort*. In: ders. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971.

⁶ H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* [1960], F. a. M. 1998, S. 13.

⁷ Ebd., S. 11.

seit Nietzsche insgesamt als *Diagnostik der Gegenwart* bestimmt worden; wobei es sich bei dieser Formulierung bereits um eine der medizinischen Metaphern handelt, die im Folgenden thematisiert werden sollen.⁸ Das *Diagnostizieren* ist Teil eines metaphorischen Feldes, anhand dessen sich die Substrukturen einer *Philosophie mit therapeutischem Anspruch* reflektieren lassen, die sich von den antiken Therapien von Seele und Staatskörper, den Chirurgen des biblischen Textkörpers, den wechselseitigen Perspektivierungen von Vernunft und Wahnsinn bei Nietzsche zu einer den Wissenschaften übergeordneten Gesundheitslehre erweitert, bis sie schließlich im therapeutischen Positivismus Wittgensteins entscheidende Impulse zur Formulierung ihrer aktuellen, gegenwartsdiagnostischen Formen erhält.

Die vorliegende Historisierung dieses metaphorischen Feldes ist insofern zirkulär angelegt, als dass zunächst drei Aspekte der problematischen Konstellation von Medizin und Philosophie im 20. Jahrhundert skizziert werden, von der die metaphernkritische Befragung ihrer Geschichten ausgehen und zu der sie zurückkehren kann. Das gegenwärtige Ausgangsproblem der Untersuchung soll deshalb zunächst zwischen drei Themenkomplexen aufgespannt werden, die in mehr oder weniger regem Austausch zwischen Medizinern, Philosophen und Historikern bearbeitet wurden.

Den historischen Kontext dieser Diskussionen bildet *erstens* die Katastrophe des nationalsozialistischen Völkermordes, dessen (pseudo-)wissenschaftliche Legitimationsversuche sich über die metaphorische Verschränkung politisch-weltanschaulicher und medizinisch-philosophischer Denkfiguren artikuliert (i.).

Dieser Kontext wird *zweitens* durch die Diskussionen um einen tragfähigen und möglichst missbrauchsresistenten Krankheitsbegriff in die Gegenwart verlängert (ii.). Dieses Thema wurde nicht nur von Medizinern, sondern nach 1945 vor allem von Philosophen bearbeitet, denen ich

⁸ Diese Funktionsbestimmung trifft insbesondere auf die Metaphorologie zu. Auf die ‚diagnostische Funktion‘ bestimmter Metaphern wird weiter unten noch genauer eingegangen. Sie ist von der prognostischen Funktion von Modell und Vergleich unterschieden. Diagnose bezeichnet dann die ‚Problematisierung‘ von Eigenschaftszuschreibungen. Vgl. C. Strub, *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*, Freiburg i. Br. 1991, S. 444.

die Hoffnung unterstellen möchte, mit ihrer *Arbeit am Begriff* die Möglichkeit einer solchen Tragödie für die Zukunft zu verhindern.⁹

Drittens korreliert diese Begriffsdiskussion mit der sprachphilosophischen Debatte, um die Möglichkeit einer trennscharfen Differenzierung und sinnvollen Relationierung von Begriff und Metapher bzw. Mythos und Logos überhaupt (iii.), in der wie beim Krankheitsbegriff vor allem die normativen Implikationen und die wissenschaftliche Operationalisierbarkeit begrifflichen und metaphorischen Denkens diskutiert wurden.¹⁰

Sowohl die Debatten um einen möglichst missbrauchsresistenten Krankheitsbegriff als auch die um das Verhältnis von Metapher und Begriff in Philosophie und Wissenschaften können aus dieser Perspektive als interdisziplinäre Anstrengung von Medizinern und Philosophen verstanden werden, eine im Wesentlichen über medizinische Metaphern propagierte und mit medizinischen Techniken exekutierte Schreckensherrschaft für die Zukunft nachhaltig zu verhindern. Aus beiden Diskussionssträngen folgt die Einsicht in die Unmöglichkeit einer normativ-begrifflichen *Top-Down-Kontrolle* der weit gefächerten Konstitutionsbedingungen des Krankheitsbegriffs. Diese Einsicht hat sicherlich ihren Anteil an der zunehmenden Verlagerung des Interesses auf die *Bottom-Up-Determination* von Diskursen per Metapher gehabt, deren erkenntnisleitenden und kognitiven Dimensionen sich um die Jahrtausendwende zu einem *hot*

⁹ Ich bin mir nicht sicher, ob dieses Motiv für die Diskussionen um den Krankheitsbegriff in der Literatur ausreichend gesehen wird. Nikola Biller-Andorno gibt z. B. als Grund für die zunehmende Diskussion nach 1945 an, dass insbesondere der veränderte medizinische Wissensstand der Genetik unsere Intuitionen über Gesundheit/Krankheit verändert hätten. Vgl. N. Biller-Andorno, *Ein objektiver Krankheitsbegriff als medizinethisches Entscheidungskriterium*. In: *Ethik in der Medizin in Lehre, Klinik und Forschung*, hrsg. v. D. Groß, (Zwischen Theorie und Praxis, 2), Würzburg 2002, S. 37-51, hier S. 38.

¹⁰ Für die Diskussion um die normativen Implikationen des Metaphorischen ist im Bereich von Krankheitsmetaphern vor allem Susan Sontag zu nennen. S. Sontag, *Krankheit*, a.a.O. 1977; dies., *AIDS*, a.a.O. 1989; vgl. auch: S. M. DiGiacomo, *Metapher als Krankheit. Postmoderne Dilemmata in der Repräsentation von Körper, Geist und Krankheit*. In: C. Borck (Hrsg.), *Anatomien medizinischen Wissens*, F. a. M. 1996, S. 125-153. Bei der Diskussion um die Normativität des Begrifflichen möchte ich auf die Debatten zwischen Foucault und Habermas über Genealogie/Diskursanalyse vs. Sozialphilosophie/Theorie des kommunikativen Handelns verweisen. Vgl. hierzu R. Geuss, *Kritik, Aufklärung, Genealogie*. In: *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, hrsg. v. A. Honnet u. M. Saar, F. a. M. 2003, S. 145-156. Ausführlicher hierzu in Kapitel 6.8 und 6.9.

topic der Forschung entwickelt haben.¹¹ Einleitend sollen die drei Themenbereiche *Krankheitsmetaphern und Holocaust* (1.1), *Krankheitsbegriffe nach 1945* (1.2) und *Metapherntheorien zwischen sozialem Konstruktivismus und sprachskeptischer Ontologie* (1.3) in ihren wichtigsten Aspekten auch deshalb vorgestellt werden, weil sie für den weiteren Verlauf der Arbeit zwar den Kontext bilden, aber bis zum Schlussteil nur noch sporadisch behandelt werden.

1.1 *Krankheitsmetaphern und Holocaust*. Die sprachlichen Bewegungen, interdisziplinären Konstellationen und institutionellen Kontexte des medizinisch-politischen Legitimationsdiskurses wurden zuletzt in einem vierjährigen Forschungsprojekt an der Universität Zürich unter der Leitung von Philipp Sarasin bearbeitet. Einige Ergebnisse des umfangreichen Forschungsprojektes sind unter dem Titel *Bakteriologie und Moderne* (2007) zusammengefasst worden.¹² Die Beiträge des Sammelbandes verstehen sich in der Tradition einer Wissenschaftsgeschichte, die mit Thomas S. Kuhns *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (1962) und Michel Foucaults *Ordnung der Dinge* (1966) begonnen hat, mit der Wissenssoziologie der 80er Jahre fortgesetzt wurde und, angeregt durch die Wiederentdeckung des zuvor kaum rezipierten Werks von Ludwig Fleck¹³, in eine konstruktivistische Schule der Wissenschaftsgeschichte mündet, deren bekannteste Vertreter im deutschsprachigen Raum Bruno Latour¹⁴, Hans-Jörg Rheinberger¹⁵ und Philipp Sarasin¹⁶ sein dürften.

¹¹ Zuletzt wird die Prominenz des Metapherthemas vor allem von Seiten der kognitiven Linguistik betont. Vgl. H.-R. Fischer, *Metaphern als hot topic der gegenwärtigen Forschung*. In: ders. (Hrsg.), *Eine Rose ist eine Rose*, Weilerswist 2005, S. 8-24.

¹² P. Sarasin u. a. (Hrsg.), *Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren*

1870 – 1920, F. a. M. 2007.

¹³ L. Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv* [1935], hrsg. v. L. Schäfer u. T. Schnelle, F. a. M. 1980; L. Fleck, *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze*, F. a. M. 1983.

¹⁴ B. Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, F. a. M. 2007; ders., *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, F. a. M. 2001; ders., *The Pasteurization of France*, Cambridge, Mass. u. a. 1988; ders., *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, F. a. M. 1998; B. Latour, S. Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, Calif./London 1979.

¹⁵ H.-J. Rheinberger, St. Müller-Wille, *Vererbung. Geschichte und Kultur eines biologischen Konzepts*, F. a. M. 2009; H.-J. Rheinberger, *Epistemologie des Konkreten. Studien zur Geschichte der modernen Biologie*, F. a. M. 2006; ders., *Experimental-*

Sarasin fasst das Hauptaugenmerk einer solchen, als „Genealogie“ zu bezeichnenden, *Geschichte des Wissens* in drei Punkten zusammen.¹⁷

Seit den 1990er Jahren schließlich wurden Studien wichtig, die erstens unter dem Label *practical turn* den Aspekt der Laborpraxis, ihrer Instrumente und insbesondere die entsprechenden Aufschreibeverfahren in den Vordergrund stellten. Zweitens wurde herausgearbeitet, daß die Repräsentationsformen von Wissen, d. h. seine textuellen und visuellen Darstellungsweisen, vom Erkenntnisprozeß selbst in keiner Weise zu trennen sind. Damit wurde aber die Medialität wissenschaftlicher Wahrheiten zu einem diese selbst bestimmenden Faktor. Und drittens wurde unter dem Titel der *Cultural Studies of Science* die Bedeutung von kulturellen Wahrnehmungsmustern und insbesondere Metaphern für die wissenschaftliche Erkenntnisproduktion untersucht.¹⁸

Die unter diesen drei Aspekten durchgeführten Historisierungen medizinischer und politischer Diskurse setzen mit dem Paradigmenwechsel von der Hygiene zur Bakteriologie ein, der sich im 19. Jahrhundert vollzieht. Während die in Christoph von Hufelands Tradition stehenden Hygieniker um Max von Pettenkofer die Hamburger Choleraepidemie von 1892 noch auf ein *Miasma* (übler Dunst) zurückführten, das allein durch schlechte klimatische und hygienische Bedingungen zu erklären sei, legten die Bakteriologen den Infektionskrankheiten Tuberkulose und Cholera jeweils ein im Labor identifizierbares *Kontagium* (Berührung) zugrunde, dass in Form eines lebendigen Krankheitserregers mikroskopisch identifiziert wurde. Die Einfachheit des monokausalen bakteriologischen Konzepts stand im Gegensatz zur unübersichtlichen Kombination verschiedener Faktoren der Hygieniker. Vor allem aber die mit immensen labortechnischem Aufwand erzielte Visualisierung der als

systeme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas, Göttingen 2001; H.-J. Rheinberger, M. Hagner (Hrsg.), *Die Experimentalisierung des Lebens. Experimentalsysteme in den biologischen Wissenschaften 1850/1950*, Berlin 1993; H.-J. Rheinberger, *Experiment, Differenz, Schrift. Zur Geschichte epistemischer Dinge*, Marburg/Lahn 1992.

¹⁶ P. Sarasin, *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeichen der Biologie*, F. a. M. 2009; ders., *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, F. a. M. 2009; ders., „Anthrax“. *Bioterror als Phantasma*, F. a. M. 2004; ders., *Reizbare Maschinen – Eine Geschichte des Körpers 1765 – 1914*, F. a. M. 2001. Eine ausführlichere Bibliographie dieser Schule findet sich bei P. Sarasin u. a. (Hrsg.), *Bakteriologie*, a.a.O. 2007, S. 10-18.

¹⁷ Sowohl mit dem ‚Genealogiebegriff‘ wie auch mit dem Titel ‚Geschichte des Wissens‘ verweist Sarasin auf M. Foucaults *Archäologie des Wissens* [1969], F. a. M. 1995.

¹⁸ P. Sarasin u. a., *Bakteriologie und Moderne. Eine Einleitung*. In: ders. u. a. (Hrsg.), *Bakteriologie*, a.a.O. 2007, S. 8-43, hier S. 10 f. Vertiefend zur Methodendiskussion vgl. P. Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, F. a. M. 2003.

„Feinde der Menschheit“ bezeichneten Erreger von Infektionskrankheiten verhalf den Bakteriologen um Louis Pasteur und Robert Koch in den seit ca. 1860 geführten Debatten schnell zum Durchbruch.

Nachdem der Rückgang der Infektionssterblichkeit erstaunlicherweise nicht als Erfolg der Bakteriologie in die Medizingeschichte eingehen konnte, sondern hauptsächlich auf die verbesserten hygienischen Lebensbedingungen zurückgeführt werden muss,¹⁹ kommt Sarasin zu dem Urteil, dass die „biopolitische Wirksamkeit der Bakteriologie weniger in den anfänglich eher mageren medizinischen Effekten als in seiner politisch-imaginären Dimension“ zu sehen sei.²⁰ Die Techniken der bakteriologischen *Visualisierung des Feindes*²¹, die Koch durch die Markierung von Gewebeschnitten mit Annelinfarbe entscheidend voranbrachte, boten zusammen mit der monokausalen Erklärung von Krankheiten große metaphorische Anschlussflächen für die politischen Diskurse, die sich seit dem 19. Jahrhundert mehr und mehr mit der *Sicherung und Steigerung des Lebens* beschäftigten.

Dabei ergänzte und befeuerte sich die *politische Metaphorik der Mediziner* mit der *medizinischen Metaphorik der Politiker*. Während Koch die „Einwanderung der Bazillen“ in den menschlichen Körper zur Invasion der „Zerstörer der Menschheit“ stilisierte,²² die es mit allen monetären, technischen und industriellen Mitteln der neuen Medizin zu „bekämpfen“ gelte, wurden die Begriffe ‚Bakterium‘ und ‚Bazille‘ in politischen Diskursen zunächst metaphorisch auf Migranten aus dem Osten angewendet, bis später das Bild vom Juden als ‚Bazille im arischen Volkskörper‘ zum Instrument faschistischer Propaganda avancierte. Die individuelle Bedrohung durch körperfremde Organismen wurde in den bakteriologischen Forschungen, die wegen ihres hohen Bedarfs an staatlichen und privaten Geldmitteln besonders von Pasteur und Koch höchst öffentlichkeitswirksam präsentiert wurden, von Beginn an in einem

¹⁹ Th. MacKeown, *Die Bedeutung der Medizin. Traum, Trugbild oder Nemesis?* [1979], F. a. M. 1982.

²⁰ P. Sarasin u. a., *Bakteriologie [...]. Eine Einleitung*, a.a.O. 2007, S. 25.

²¹ In dieser Formulierung scheint Sarasin das *tertium comparationis* von Bakteriologie und rassistischer Politik zu sehen. Vgl. P. Sarasin, *Die Visualisierung des Feindes. Über metaphorische Technologien der frühen Bakteriologie*. In: ders. u. a. (Hrsg.), *Bakteriologie*, a.a.O. 2007, S. 427-461.

²² R. Koch, *Die Ätiologie der Tuberkulose* [1882]. In: *Gesammelte Werke*, Bd.1, hrsg. v. J. Schwalbe u. a., Leipzig 1912, S. 429.

„semantischen Zusammenhang mit Fremdheit, Feinden und Migration“ popularisiert.

In dem epistemischen Gegenstand ‚Bakterium‘ war [...] von Anfang an ein xenophobes und zuweilen auch rassistisches Imaginäres eingezeichnet, was ihm wiederum ein durch und durch modernes Gepräge verlieh.²³

Auch wenn diese Einleitung nicht den Raum bietet, angemessen auf die Verbindungen von Industrie, Medizin und Biopolitik²⁴ eingehen zu können, die keineswegs sich auf ‚Rasse‘ beschränkten, sondern auch eine auf ‚Geschlecht‘ und ‚soziale Schicht‘ angewendete ‚Differenzkategorie des Kranken‘²⁵ beinhalteten oder tiefgreifende Parallelen zwischen Bakteriologie und Kolonialismus²⁶ zogen, die sich vor allem an den tropenmedizinischen Versuchen einer *medizinisch-politischen Beherrschung des Fremden* beschreiben lassen, sollen zumindest an Christoph Gradmanns Beitrag über *Unsichtbare Feinde. Bakteriologie und politische Sprache im Deutschen Kaiserreich*²⁷ einige Aspekte der unheilvollen Beziehung von Bakteriologie und Politik dargestellt werden, die dazu beigetragen haben, dass die „Nationalsozialisten die popularisierte und banalisierte bakteriologische Sprache beim Wort nahmen und die Juden mit Zyklon B ermordeten – einem Gift, das aus der Schädlingsbekämpfung stammte“²⁸. Bereits Ende des 19. Jahrhunderts wird die noch metaphorische Rede von *Rassenhygiene* und *Volksgesundheit* stetig verwissenschaftlicht, bis sie 1927 mit der Gründung des *Kaiser-Wilhelm-Instituts für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik* endgültig in den Rang einer Wissenschaft erhoben wird. Die Rassenhygiene erhält dann 1935 Einzug in die Gesetzgebung des Gesundheitswesens und ebnet damit den Weg für den medizinisch durchgeführten Völkermord. Parallel dazu artikuliert sich die systematische Diskriminierung der *Juden als Krankheit* mehr und mehr in bakteriologischen und parasitologischen Metaphern.

²³ P. Sarasin u. a., *Bakteriologie [...] Eine Einleitung*, a.a.O. 2007, S. 39.

²⁴ Vgl. B. Latour, *Krieg und Frieden. Starke Mikroben – schwache Hygieniker*. In: P. Sarasin u. a. (Hrsg.), *Bakteriologie*, a.a.O. 2007, S. 111-175; G. L. Geison, *Organisation, Produktion und Marketing im Unternehmen Louis Pasteurs*. In: ebd., S. 220-238.

²⁵ M. A. Hasian, *Macht, medizinisches Wissen und die rhetorische Erfindung der ‚Typhoid Mary‘*. In: ebd., S. 496-521.

²⁶ W. Anderson, *Immunität im Empire. Rasse, Krankheit und die neue Tropenmedizin 1900 – 1920*. In: ebd., S. 462-495.

²⁷ C. Gradmann, *Unsichtbare Feinde. Bakteriologie und politische Sprache im deutschen Kaiserreich*, In: ebd., S. 327-353.

²⁸ P. Sarasin u. a., *Bakteriologie [...] Eine Einleitung*, a.a.O. 2007, S. 41.

Das Ineinandergreifen von naturwissenschaftlichen und politischen Diskursen ist schon mit dem Phänomen des Sozialdarwinismus in den Fokus der Wissenschaftshistoriker gerückt. Mit den Metaphern vom ‚Kampf ums Dasein‘, der ‚natürlichen Auslese‘ oder ‚Vervollkommnung durch Zuchtwahl‘ wurde bereits die Sprache der Evolutionsbiologie zur Legitimation und Darstellung von Kriegen oder Kolonialismus eingesetzt.²⁹ In den darwinistischen Diskursen konnte sowohl eine Politisierung der Biologie beobachten werden als auch eine Biologisierung der politischen Diskurse. Eine ähnliche Interaktion metaphorischer Felder kann Gradmann auch für die Bakteriologie nachweisen. Er untersucht zunächst die Semantiken medizinischer Diskurse am Beispiel der Wissenschaftspopularisierung der Bakteriologie.

Gerald L. Gradmann nennt drei Effekte, mit denen die von Koch zur Popularisierung der Bakteriologie gewählte ‚Metaphorik des Krieges‘ zur Entstehung eines medizinischen Alltagsmythos beitragen konnte, der wiederum von der Politik aufgenommen wurde. Koch spricht in wissenschaftlichen Abhandlungen wiederholt vom ‚Kampf‘, ‚Krieg‘ und dem Schaden, den die Bakterien an ‚stolzen Armeen‘ und ganzen ‚Völkern‘ angerichtet haben, wenn sie im ‚Kriegszustand‘ ihr ‚Haupt zu gewaltiger Höhe‘ erheben und ‚vernichten [...]‘, was ihnen im Wege steht.³⁰ Nach der ergänzenden Analyse von Festreden und Ärzte-Liedern, in denen z. B. vom ‚glorreichen Vernichtungskrieg [gegen] das gesamte Microgesindel‘ die Rede ist,³¹ kommt Gradmann zu dem Schluss, dass in den populären Darstellungen *erstens* nicht mehr zwischen Krankheitserreger und Krankheit unterschieden wird. Dadurch verschwindet *zweitens* der Krankheitsprozess und schließlich *drittens* die kranke Person zugunsten des Bildes vom Krieg, den die Ärzte nur noch gegen die Bazillen führen.

In der metonymischen Verkürzung der Infektionskrankheit auf ihre Erreger wird der ohnehin schon ontologische Krankheitsbegriff der Bakteri-

²⁹ Zur Metaphorik von Darwinismus und Sozialdarwinismus vgl. P. Weingart, ‚*Struggle for Existence*‘: *Selection and Retention of a Metaphor*. In: *Biology as Society, Society as Biology: Metaphors*, hrsg. v. W. Maasen, E. Mendelsohn u. P. Weingart, Dordrecht/Boston/London 1995, S. 127-151; U. Pörksen, *Die Metaphorik Darwins und Überlegungen zu ihrer möglichen Wirkung*. In: *Wissenschaftskolleg – Jahrbuch, 1981/82*, hrsg. v. P. Wapnewski, Berlin 1983, S. 256-280.

³⁰ Vgl. R. Koch, *Die Bekämpfung der Infektionskrankheiten, insbesondere der Kriegseuchen*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 2/1, a.a.O. 1912, S. 276-289, hier S. 277, zit. nach C. Gradmann, *Unsichtbare Feinde*, a.a.O. 2007, S. 335.

³¹ H. Korb-Döbeln, *Liederbuch für Deutsche Ärzte und Naturforscher*, Hamburg 1892, S. 480, zit. nach C. Gradmann, *Unsichtbare Feinde*, a.a.O. 2007, S. 335.

ologie noch stärker vom Leiden des kranken Menschen abstrahiert und die Bazillen ‚verkörpern‘ die Krankheit als labortechnisch isolierte Entität.

Diese Tendenzen der Wissenschaftspopularisierung kommen dem Freund /Feind-Denken des kaiserzeitlichen Deutschlands entgegen, sodass die bakteriologischen Metaphern nahtlos an die sozialdarwinistischen Topoi politischer Debatten anschließen, von denen die institutionellen Entwicklungen der Sozialmedizin und der staatlichen Gesundheitsvorsorge seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begleitet werden.

In diesem wechselseitigen Prozess der Politisierung biologischer und medizinischer Probleme sowie der Biologisierung politischer und sozialer Probleme verdichten sich Bilder der technischen Isolation, Desinfektion und Vernichtung von „Bazillen“ und „Schädlingen“ zu szientistischen Erlösungsphantasien aus politischen Problemen wie Arbeitslosigkeit und Klassenkampf.³²

In Analogie zu der im ‚Kriegszustand‘ mit den Bakterien befindlichen Medizin werden nun auch politische Gegner mit Begriffen der Bakteriologie etikettiert. Besonders die Eigenschaft der nicht weiter begründungsbedürftigen Bösartigkeit und Schädlichkeit der Bazillen erfüllt die Anforderungen anschaulicher politischer Feindbilder, denen mit aggressivem und militantem Vorgehen begegnet werden muss. Stärker noch als im Sozialdarwinismus, in welchem der Kampf zwischen den Rassen und Kulturen im Hinblick auf eine Vervollkommnung und Verbesserung für die Zukunft perspektiviert wurde, zielt die Bildsprache der Bakteriologie auf eine vollkommen apokalyptische Form gegenseitiger Zerstörung. Die allgegenwärtigen, unsichtbaren und als Lebensform evolutionär minderwertigen Bakterien und Parasiten eigneten sich besonders für Anleihen des rassistischen Antisemitismus,³³ dessen militante Form nicht zufällig mit der Sichtbarmachung der Juden per gelbem Davidstern beginnen sollte.

Im Gegensatz zu Paul de Lagarde³⁴, der mit Gobineau und Chamberlain zu den Vordenkern des rassistischen Antisemitismus gelten muss, identifizieren die Nationalsozialisten Juden auf ganz naturalistische Weise mit den pathogenen Parasiten und wenden die wissenschaftsmetaphorisch

³² C. Gradmann, *Unsichtbare Feinde*, a.a.O. 2007, S. 345.

³³ Vgl. A. Bein, *Der jüdische Parasit. Bemerkungen zur Semantik der Judenfrage*. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 13 (1965), S. 121-149.

³⁴ Zu Lagarde vgl. U. Sieg, *Die Sakralisierung der Nation: Paul de Lagardes „Deutsche Schriften“*. In: *Antisemitische Geschichtsbilder*, hrg. von W. Bergmann u. U. Sieg, (Antisemitismus, 5), Essen 2009, S 103-120.

legitimierten Methoden ihrer Bekämpfung ganz unmetaphorisch an. So konnte Adolf Hitler sich 1941 tatsächlich fühlen „wie Robert Koch in der Politik“³⁵ und Joseph Goebbels ein Jahr später die ansonsten eher verheimlichte parasitologische und bakteriologische ‚Logik‘ des Genozids öffentlich eingestehen.

Die Juden würden, wenn wir uns ihrer nicht erwehren würden, uns vernichten. Es ist ein Kampf um Leben und Tod zwischen der arischen Rasse und dem jüdischen Bazillus.³⁶

Aber nicht erst die Geschichte des Holocaust belegt, dass gerade ontologisierende Krankheitsbegriffe wie der bakteriologische sich als effektives Mittel erweisen, politische Gegner bis zur Ermordung zu verfolgen. Von den christlichen Glaubenskämpfen und dem amerikanischen Bürgerkrieg³⁷ über den Genozid der Türken an den Armeniern von 1916³⁸ bis zu den sogenannten *Säuberungswellen* in der Sowjetunion³⁹ führt die Spur medizinischer Metaphern in den biopolitischen Legitimationsdiskursen bis zu den „mit sterilen Gummihandschuhen durchgeführten Quälereien in Abu Ghraib“⁴⁰.

Die metaphernkritische Untersuchung dieser Diskurse, wie sie am Beispiel des Züricher Forschungsprojekts skizziert wurde, hat aber erst nach 1945 eingesetzt.⁴¹ Diese Tatsache lässt sich neben der offensichtlichen Notwendigkeit für diese Art Forschung, die sich unmittelbar aus der nationalsozialistischen Katastrophe ergibt, auch mit dem veränderten erkenntnistheoretischen Stellenwert von Sprache im Allgemeinen und der Metapher im Speziellen in Verbindung bringen, der aus dem *linguistic*

³⁵ A. Hitler zit. in: M. Broszat, *Hitler und die Genesis der Endlösung*. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 25 (1977), S. 739-775, hier S. 749, Anm. 20.

³⁶ J. Goebbels zit. in: ebd., S. 762.

³⁷ Hier wurde das Fluchtverhalten der Sklaven als Krankheit bezeichnet, um die zentrale Verwaltung der Krankenhäuser zu deren Verfolgung zu nutzen. S. A. Cartwright, *Report of Diseases and Physical Peculiarities of the Negro Race*. In: *The New Orleans Medical Journal*, May 1851, S. 318-325.

³⁸ Vgl. H.-L. Kieser, D. Schaller (Hrsg.), *Der Völkermord an den Armeniern und die Shoa / The Armenian Genocide and the Shoa*, Zürich 2002.

³⁹ D. Weiss, *Ungeziefer, Aas und Müll. Feindbilder in der Sowjetpropaganda*. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 16 (2005) 3, S. 109-122; G. Koenen, *Utopie der Säuberung. Was war der Kommunismus?* F. a. M. 2000.

⁴⁰ P. Sarasin u. a., *Bakteriologie [...] Eine Einleitung* (Hrsg.), a.a.O. 2007, S. 43; vgl. auch P. Sarasin, *Abu Ghraib, terrorist vermin und der utopische Körper der Nation*. In: *Utopische Körper*, hrsg. v. K. Hasselmann u. a., München 2004, S. 167-182.

⁴¹ Eine der wenigen Ausnahmen ist L. Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* [1935], F. a. M. 1980.

*turn*⁴² in der Philosophie resultiert. Bevor die Einleitung mit einer historischen These zu philosophischen Metapherntheorien abgeschlossen werden kann, sollen zuvor noch die Versuche skizziert werden, den Herausforderungen, die sich aus dem so rekonstruierten nationalsozialistischen Genozid ergeben, mit der Formulierung eines möglichst missbrauchsresistenten Krankheitsbegriffs zu begegnen.

1.2 *Krankheitsbegriffe nach 1945.* Von der 1946 gegründeten Weltgesundheitsorganisation (WHO) wird zunächst eine Gesundheitsdefinition vorgelegt, auf deren Grundlage sich 61 Staaten dazu verpflichten, das bestmögliche Gesundheitsniveau *aller* Menschen zu fördern und anzustreben. Die Definierbarkeit von *Gesundheit* wird jedoch schnell infrage gestellt und eine Arbeit am *Krankheitsbegriff* erweist sich nicht nur von der bloßen Möglichkeit einer Definition, sondern auch bezüglich der Relevanz seiner praktischen Implikationen als aussichtsreicher. Mit ihm lässt sich vor allem das Eingreifen des Arztes legitimieren und reglementieren, das ohne eine valide Definition von Krankheit formal kaum vom juristischen Tatbestand der Körperverletzung zu unterscheiden ist. Vor allem dann, wenn der Patient wegen seiner Krankheit oder Verletzung nicht selbst in die Behandlungen einwilligen kann.

Die im Europa der 70er Jahre vor allem von Georges Canguilhem, Karl Jaspers und Ivan Illich, in Amerika von Christopher Boorse, Talcott Parsons und Aaron Antonovsky geführte philosophische Diskussion um einen theoretischen Krankheitsbegriff, handelt im Wesentlichen von Themen der Subjektivität/Objektivität und Normativität/Deskriptivität des Krankheitsbegriffs sowie der Relationierung seiner somatischen, psychischen und sozialen Dimensionen. Für den klinischen Alltag hat sich letztlich eine systemtheoretische Definition von Krankheit als Koppungsstörung eines bio-psycho-sozialen Systems durchgesetzt. Der analytische, rein deskriptive Krankheitsbegriff wird vom *Krankheitswert* unterschieden, in welchen zusätzlich die subjektiven und sozialen Bewertungen von Krankheit eingehen. Am Ende der Debatte steht zwar die Einsicht, dass eine *funktionierende* Medizin keinen *allgemeinen* Krankheitsbegriff braucht, da sie immer nur spezielle Krankheiten an

⁴² Vgl. hierzu R. Rorty, *The linguistic turn*, Chicago 1967. Das Metaphernthema verbindet darüber hinaus den *linguistic turn* mit dem *iconic turn* und damit die Philosophiegeschichte mit der Kulturgeschichte. Vgl. G. Boehm, *Die Wiederkehr der Bilder*. In: *Was ist ein Bild?* hrsg. v. G. Boehm, München 1994.

einzigartigen Menschen behandelt. Die scheinbar grenzenlose Ausweitung des Medizinischen auf Gesellschaft, Politik, Justiz, Ökonomie und Sprache sowie die neuen Herausforderungen einer als Biowissenschaft florierenden Gentechnik lassen aber vor dem historischen Hintergrund des Nationalsozialismus an der Dringlichkeit des Themas keinen Zweifel.⁴³ Deshalb sollen einige Aspekte der Debatte kurz in Erinnerung gerufen werden.

In zahlreichen Veröffentlichungen hat der amerikanische Sprachphilosoph Christopher Boorse systematisch einen *funktionalistischen Krankheitsbegriff* entwickelt, der als „(bio)medical“ oder „biostatical model“ gefasst wird.⁴⁴ Er gilt als wertfreie, rein deskriptive, theoretische Annahme, die durch *biologische* und *statistische Normalität* geprägt ist. Der Ausdruck ‚normal‘ wird von Boorse äquivalent zu ‚natürlich‘ gebraucht und beinhaltet für ihn das, was sich empirisch als ‚evolutiv‘, d. h. ‚arttypisch‘ herausstellt. ‚Gesundheit‘ wäre dann die „funktionale Bereitschaft“ eines Organismus in Relation zu den Umweltansprüchen seiner Art.⁴⁵

Die Frage ist, ob Funktionalität im Sinne Boorses als *völlig wertfrei* gedeutet werden kann. Der entsprechende Einwand besagt, dass das Funktionieren auch im evolutionsbiologischen Kontext in Bezug auf das Überleben oder eine Überlebensqualität *gewertet* wird. Boorse selbst versteht die Funktionalität eines Organismus hingegen nicht als normative Zuschreibung, sondern als naturimmanente Eigenschaft. Hieraus ergibt sich die philosophische Frage nach der Möglichkeit, einen Sachverhalt als Funktion zu begreifen, ohne über die Beschreibung der immanenten Eigenschaften des Gegenstandes hinauszugehen.

⁴³ Die nach 1945 geführten philosophischen Diskussionen um einen medizinischen Krankheitsbegriff wurden zuletzt ausführlich von Dirk Lanzerath dargestellt. Er versucht dem ärztlichen Handeln mit seiner Version eines *praktischen Krankheitsbegriffs* eine juristische Legitimation zu verschaffen und den politischen Entscheidungen angesichts der Herausforderung neuer Optionen in Bezug auf die Gentechnik eine ethische Grundlage zu erarbeiten. Vgl. D. Lanzerath, *Krankheit und ärztliches Handeln. Zur Funktion des Krankheitsbegriffs in der medizinischen Ethik*, Freiburg/München 2000. Die folgende Zusammenfassung dieser Diskussion ist grundsätzlich an diesem Text orientiert. Eine systematische Einführung in Themen der Medizinethik, -theorie und -geschichte gibt auch der Band *Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin*, hrsg. von S. Schulz u. a., F. a. M. 2006.

⁴⁴ D. Lanzerath, *Krankheit*, a.a.O. 2000, S. 117.

⁴⁵ „But it seems to be clearer to replace the idea of a normal functioning with normal functioning ability or readiness.“ C. Boorse, *Health as a theoretical Concept*. In: *Philosophy of Science*, 44 (1977), S. 562.

Das Argument hierzu liefert John Searle. Die Bewegung des Herzens kann demnach als kausaler Prozess des Pumpens beschrieben werden, aber die Beschreibung „es ist die Funktion des Herzens, Blut zu pumpen“ gehe über die Beschreibung einer gegenstandsmanenten Eigenschaft hinaus. Hier werde eine Tatsache bereits zu einem System von Zwecken und Werten in Bezug gesetzt, der einem Gegenstand nur von einem bewussten Beobachter von außen, also nicht rein immanent zugewiesen werden kann.⁴⁶ Nur wenn für den Organismus vorausgesetzt wird, dass Überleben und Reproduktion *per se* einen Wert haben, können natürliche Funktionen entdeckt werden, die diese Annahme unterstützen.

Auch eine Diskussion über die Variabilität von Normwerten, die von Umweltbedingungen, individuellen Aktivitäten und den Lebensgewohnheiten abhängen, wird bei Boorse nicht geführt. Der Mensch ist zwar biologisch ein Säugetier und unterliegt physiologisch gleichen Gesetzmäßigkeiten, jedoch gestaltet sich seine Einordnung in die menschliche Lebenswelt wesentlich komplexer. Er passt sich nicht nur an seine Umwelt an, sondern gestaltet sie stärker als andere Lebewesen. Die kulturelle Einbindung des Menschen als biologischer Sachverhalt geht weit über evolutive Fitness- oder Nutzenkalküle hinaus; sein *Leben* lässt sich nicht auf *Überleben* verkürzen.

Der menschliche Bauplan muss zwar als biologisch vorgegebene, aber gleichzeitig auch als individuell variierende und vom Individuum zu interpretierende Größe angesehen werden.⁴⁷ Das Schlüssel-Schloss-Prinzip als eindeutige Verweisung zwischen Bauplan und Umwelt, das sich schon bei höher entwickelten Tieren als problematisch erweist, lässt sich auf den „weltoffenen“⁴⁸ Menschen nicht anwenden. Setzt der Mensch seiner Lebensführung eigene Ziele, dann handelt er aus *Gründen*, nicht aus *natürlichen Ursachen* heraus. Dieses Weltverhältnis kann eine subjektive Interpretation von Krankheit im Kontext des eigenen Lebensentwurfes nicht ignorieren.

⁴⁶ J. R. Searle, *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Reinbek 1997, S. 24 ff. „Selbst wenn wir eine Funktion in der Natur entdecken, wie es der Fall war, als wir die Funktion des Herzens entdeckten, besteht die Entdeckung in der Entdeckung der kausalen Prozesse zusammen mit der Zuweisung einer Teleologie an diese kausalen Prozesse. Das zeigt sich an der Tatsache, daß jetzt ein ganzes Vokabular von Erfolg und Versagen angemessen ist, daß den einfachen rohen Tatsachen der Natur nicht angemessen ist.“

⁴⁷ D. Lanzerath, *Krankheit*, a.a.O. 2000, S. 121; vgl. hierzu auch Kapitel 2.3.

⁴⁸ Unter diesem Prädikat fassen M. Merleau-Ponty und M. Scheler die von Nietzsche aufgegriffene These vom Menschen als nicht-festgestelltem Tier.

Die von Boorse gewählte Form der isolierten Betrachtungsweise von Körpern versteht den Menschen als Leib-Seele-Dichotomie, wobei die Verschränkung beider Teile vernachlässigt wird. Weitergedacht führt diese cartesianische Position zu „physiko-chemischen Interpretationen von Ich und Selbst im Rahmen von physikalistischen Positionen in der Neurophilosophie“⁴⁹. Damit steht dieser Krankheitsbegriff in der Tradition des Bakteriologischen und ist mit einem starken ontologischen Anspruch verbunden, der sich prozess- oder ereignisontologisch artikuliert. Krankheiten werden wie Arten entdeckt und bilden gegenüber der Gesundheit einen qualitativen Unterschied. Die Anwendung biologischer und evolutionstheoretischer Terminologie auf den Krankheitsbegriff ist aber allein deshalb fragwürdig, weil im Kontext der Biologie zum Beispiel Parasitenbefall nicht als Krankheit, sondern als ökologische Konkurrenz zweier Arten gedeutet werden muss. Die Kriterien evolutiv entwickelter Fitness erwecken bei Boorse letztlich den Anschein, das Handlungsfeld des Arztes wäre die biologische Evolution, nicht der individuelle Kranke; auch wenn Boorse vorschlägt, seinen theoretischen Begriff an einen praktisch-normativen anschlussfähig zu machen, der als individuelle ‚illness‘ von der funktionalen ‚disease‘ unterschieden wird. Ist Boorses funktionalistische Definition in ihrem Kern ein angeblich von kulturellen Einflüssen und gesellschaftlichen Wertmustern unabhängiges Konzept, machen andere Autoren gerade die Abhängigkeit von diesen Faktoren stark. Auch die WHO-Beschreibung trägt der sozialen Dimension Rechnung, indem sie Gesundheit utopisch als „Zustand vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur als Freiheit von Krankheit und Gebrechen“ versteht. Diese Formulierung einer *idealen Norm* schießt jedoch über das erklärte Ziel hinaus, den Krankheitsbegriff auf das Soziale auszuweiten. Jaspers kritisiert zudem, dass er an ihr gemessen „dreimal täglich krank“ sei. In der Tat suggeriert die Beschreibung eine Analogie von Gesundheit und uneingeschränktem Glück. Daraus kann die Wahrnehmung folgen, dass auch soziale Probleme wie Arbeitslosigkeit, Obdachlosigkeit oder Einsamkeit automatisch in die Handlungskompetenz des Arztes fallen. Die Definition leugnet die anthropologische Notwendigkeit von Krank-

⁴⁹ D. Lanzerath, *Krankheit*, a.a.O. 2000, S. 121. Lanzerath verweist in diesem Zusammenhang auf T. Nagel, *Physikalismus*. In: *Analytische Philosophie des Geistes*, hrsg. von P. Bieri, Bodenheim 1993, S. 53-72.

heit und Tod, sie bezieht die „einst auf das Jenseits gerichtete Erlösungsvorstellung auf das diesseitige Leben“⁵⁰.

Vor allem jedoch erwächst die Gefahr einer Medikalisierung der Gesellschaft, die als „social engineering“ zum Instrument politischer Manipulation oder wirtschaftlicher Kalküle zu werden droht. Aus dieser Einsicht folgt die kritische Diskussion verschiedener gesellschaftstheoretischer Positionen zur Medizin, um die Grenzen individueller und gesellschaftlicher Normsetzung ziehen zu können. Zwei Formen sozialwissenschaftlicher Untersuchungen sind für die normativen Aspekte des Krankheitsbegriffs relevant. Einerseits die sozialen Rollenanalysen auf der Ebene der Arzt-Patient-Beziehung, die von dem amerikanischen Soziologen Talcott Parsons diskutiert wurden, andererseits die kritische Frage, inwiefern sich gesellschaftliche Macht- und Autoritätsverhältnisse in der evaluativen Bedeutung von Krankheit reflektieren und aktualisieren.

Parsons entwickelt die handlungstheoretische Perspektive einer gesellschaftlichen Rollenverteilung, aus der Krankheit und Gesundheit zu ‚allgemeinen symbolischen Mitteln des Ausdrucks‘ werden.⁵¹ Sie bedingen wie Geld oder Verkehrsschilder sowohl die Haltungen der Individuen als auch die gesellschaftlichen Erwartungshaltungen an ihre Mitglieder. Die Einbindung von Krankheit in die kommunikative Struktur der Gesellschaft entspricht Viktor von Weizsäckers philosophischem Konzept der ‚sozialen Krankheit‘, die als ‚Defekt im Zusammenleben‘ und als ‚organwidrige Nichteingliederung des Einzelnen in die Gesamtheit‘ definiert ist.⁵² Durch die gesellschaftliche und individuelle Akzeptanz der Krankenrolle, in der Krankheit zwar die Realisation wichtiger Ziele verhindert, aber auch die Realisation *anderer Ziele* anregt, soll die negative Bewertung von Krankheit zwar nicht aufgehoben, aber zumindest ausgeglichen werden.

Parsons charakterisiert die Beziehungen von Arzt und Patient als Set reziproker Rechte und Pflichten. Das zentrale Element der Arztrolle ist, dass das therapeutische Handeln gegen das Eigeninteresse des Arztes

⁵⁰ D. Lanzerath, *Krankheit*, a.a.O. 2000, S. 169; vgl. auch: I. Illich, *Die Enteignung der Gesundheit*, Reinbek 1975.

⁵¹ T. Parsons, *Health and Disease*. In: W. T. Reich (Hrsg.), *Encyclopedia of Bioethics*, hrsg. von W. T. Reich, 4 Bde., New York/London 1978, Bd. 2, S. 593.

⁵² V. von Weizsäcker, *Der Arzt und der Kranke*, hrsg. von P. Achilles (Gesammelte Schriften, 5), F. a. M. 1987, S. 323; vgl. auch ders., *Soziale Krankheit und soziale Gesundung*, hrsg. von P. Achilles, (Gesammelte Schriften, 8), F. a. M. 1986, S. 31-95.

institutionalisiert und am Wohlergehen des Patienten orientiert ist. Die soziale Rolle des Kranken ist dadurch charakterisiert, dass er sich für seinen Zustand nicht zu rechtfertigen braucht und von seinen alltäglichen Pflichten befreit ist; gleichzeitig aber verpflichtet er sich, gesund werden zu wollen und mit den therapeutischen Interventionen zusammenzuarbeiten.⁵³ In der sich hieraus ergebenden „sozialen Steuerung im wohlgemeinten soziologischen Sinn“⁵⁴ kann die Rolle des Kranken nur in Abhängigkeit zu den Nicht-Kranken interpretiert werden und es entsteht eine Verpflichtung seitens der gesunden Mitglieder einer Gesellschaft.

Zwar unterscheidet sich Parsons' Zugang zur Krankheit wesentlich von Boorses, beide Ansätze weisen jedoch eine funktionelle Analogie auf und ergänzen sich gegenseitig. Somatische Gesundheit ist für Parsons der Zustand, eine optimale Fähigkeit zu besitzen, um die wertgeschätzten Aufgaben zu erfüllen, für die jemand sozialisiert ist. So ist es kein Zufall, dass auch er für seine Definition den biologischen Begriff der Teleonomie fruchtbar macht.

The teleonomic capacity that we wish to call health is a capacity to maintain a favourable, self-regulated state, which is a prerequisite of the effective performance of an indefinitely wide range of functions both within the system and in relation to its environment.⁵⁵

In der Formulierung des teleonomischen Vermögens als Eigenschaft eines individuellen lebendigen Systems nimmt Parsons systemtheoretische Anregungen auf, ohne jedoch einen systemtheoretischen Ansatz im engeren Sinne zu vertreten. Im Ergebnis bleibt Parsons' soziologische Theorie in ihrer Struktur dem funktionalistischen Verständnis verhaftet und muss sich einer ähnlichen Kritik stellen.

Die Rollencharakterisierung sei demnach weniger empirische Beschreibung als Darstellung eines normativen Musters, in dem alle Ärzte die normativen Einstellungen ihrer Patienten teilen und nur in ihrem besten Interesse sozial steuernd agieren. Dieses Bild geht aber an der Realität einer pluralistischen Gesellschaft vorbei, die arbeitsteilig in Subsysteme gegliedert ist, deren Wertsetzungen sich zum Teil widersprechen. Das auf beiden Seiten durch hohe Erwartungshaltungen gekenn-

⁵³ T. Parsons, *Health*, a.a.O. 1978, S. 274 ff.

⁵⁴ D. Lanzerath, *Krankheit*, a.a.O. 2000, S. 176.

⁵⁵ T. Parsons, *Health and disease. A sociological and action perspective*. In: ders. (Hrsg.), *Action theory and the human condition*, New York/London 1978, S. 69.

zeichnete System lässt den Krankheitsbegriff fast zwangsläufig eine Eigendynamik entfalten.⁵⁶

Auf Patientenseite können Simulanten von diesem Rollenverständnis profitieren und so selbst eine Medizinisierung vorantreiben.⁵⁷ Die Etikettierungstheoretiker (Labeling Theorists)⁵⁸ nehmen hingegen an, dass eine Etikettierung als krank von der herrschenden sozialen Klasse dazu benutzt wird, Unterprivilegierte zu unterdrücken und Hierarchien zu stabilisieren.⁵⁹ Besonders das Etikett *geistig retardiert* medizinisiere soziale Probleme und stigmatisiere die Zielgruppe ärztlichen Handelns.⁶⁰ So wurde die *Diagnostic and Statistical Manual* der *American Psychiatric Association* als offizielles Diagnosesystem für Geisteskrankheiten zunächst kritisiert, da es soziale und politische Bedeutung in scheinbar neutrale Sprache hülle.⁶¹ Und auch später verstummte die Kritik nicht, weil der Diagnoseschlüssel festlegt, für welche Krankheiten und Psychopharmaka die Versicherungen zahlen müssen, und so die Verfilzung von Pharmaindustrie, Versicherungswesen und Ärzteschaft vorangetrieben wird.

⁵⁶ „Es sind nämlich die mit der Krankenrolle verbundenen Privilegien und Entlastungen, die auch dann – und gerade dann – die Zuweisung dieser Rolle erstrebenswert erscheinen lassen können, wenn der diese Zuweisung rechtfertigende Leidensdruck ein gewisses Maß nicht überschreitet. So hängt es von der Art ab, wie die Krankenrolle in einem Gemeinwesen ausgestaltet ist, ob durch sie eine Tendenz zur Medikalisierung des individuellen und des sozialen Lebens begünstigt wird. Diese Dynamik vor allem ist es, die auch einem durch die Orientierung an der Krankenrolle geprägten Krankheitsbegriff die Randschärfe verweigert.“ W. Wieland, *Philosophische Aspekte des Krankheitsbegriffs*. In: *Krankheitsbegriff, Krankheitsforschung, Krankheitswesen*, hrsg. von V. Becker u. H. Schipperges Berlin u. a. 1995, S. 59-76, hier S. 64.

⁵⁷ H. Schaefer, *Der Krankheitsbegriff*. In: *Sozialmedizin in der Praxis*, hrsg. von M. Blohmke, (Handbuch der Sozialmedizin, 3) Stuttgart 1976, S. 15-30, hier S. 25.

⁵⁸ Vgl. M. Dellwing, *Das Label und die Macht. Der Labeling Approach von Pragmatismus zur Gesellschaftskritik und zurück*. In: *Kriminologisches Journal*, 41 (2010), S. 162-178; H. S. Becker, *Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens* [1973], F. a. M. 1981; E. Goffman, *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität* [1963], F. a. M. 2003.

⁵⁹ E. Freidson, *Der Arztstand*, Stuttgart 1979, S. 188-204.

⁶⁰ Vgl. hierzu besonders die Studie von J. R. Mercer, der die soziokulturellen Bedingungen untersucht, nach denen Personen dieses Etikett von Schulen, Kliniken, Nachbarn usw. zugeschrieben wurde. J. R. Mercer, *Labeling the Mentally Retarded*, Berkley 1973, bes. S. 53-123.

⁶¹ J. Kovel, *A Critique of DSM-III*. In: *Research in Law, Deviance Social Control*, 9 (1988), S. 127-144.

Einige Autoren der 70er Jahre gehen in der Bewertung der soziokulturellen Bedeutung für den psychiatrischen Krankheitsbegriff so weit, dass er als vollständige soziale Konstruktion bezeichnet wird, in dem Probleme der Lebensführung mit Krankheiten verwechselt werden.⁶² Führt man dieses antipsychiatrische Denken zu Ende, erscheint es allerdings vertretbar, einen Schizophrenen lebenslang ins Gefängnis zu stecken, nicht aber, ihn gegen seinen Willen zu therapieren. In den USA hat es sogar die kontraintuitive Folge gehabt, dass „die in den letzten Jahren [vor 1991 – O. N.] dort hingerichteten Rechtsbrecher zum beträchtlichen Teil aufs schwerste psychisch krank oder geistig behindert gewesen sind.“⁶³

Trotz dieser Probleme der antipsychiatrischen Position bleibt der begründete Zweifel daran bestehen, ob Ärzte ihr Handeln wirklich *immer nur* am Patienteninteresse ausrichten. Ein frühes Gegenbeispiel liefert der Bericht *Diseases and Physical Peculiarities of the Negro Race* von 1851.⁶⁴ Der Autor stigmatisiert das *Fluchtverhalten* der Sklaven aus den Südstaaten als Symptom einer Krankheit, die er „drapetomania“⁶⁵ nennt und die mit mangelndem Engagement bei der Plantagenarbeit und ignorantem Verhalten gegenüber fremdem Eigentum („dysaesthesia aethiopsis“) einhergehen soll. Es werden normale Verhaltensweisen in scheinbar neutraler Wissenschaftssprache als krank eingestuft, um die politisch motivierte Verfolgung von Minderheiten zu legitimieren und über die landesweiten Datensysteme der Krankenhäuser durchzuführen.⁶⁶ Aktueller sind die Fälle, der zuletzt aufgedeckten Kollaborationen zwischen Ärzten und Pharmakonzernen, in denen Prämien für die Verschreibung bestimmter Präparate gezahlt wurden, sodass das Patienteninteresse im ärztlichen Handeln dem eigenen finanziellen Interesse entgegensteht.⁶⁷ Auch die Untersuchungen über Menschenversuche und

⁶² Th. Szasz, *Geisteskrankheit – Ein moderner Mythos?* Olten u. a. 1972, S. 294 ff. Auf das sprachphilosophische Problem, dass eine psychische Krankheit tatsächlich als sprachliche Konstruktion zu verstehen ist, ohne deshalb leugnen zu müssen, dass sie als Krankheit existiert, wird in Kapitel 3.1 und 6.10 eingegangen.

⁶³ A. Finzen, *Gewalt in der Psychiatrie*. In: *Spektrum der Psychiatrie und Nervenheilkunde*, 4 (1991), S. 210.

⁶⁴ S. A. Cartwright, *Report of the Diseases*, a.a.O. 1851, S. 318-325.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Weitere historische Beispiele für ärztliches Handeln gegen das Patienteninteresse gibt S. Schulz, *Medizinische Forschung am Menschen im 19. und 20. Jahrhundert*. In: *Geschichte*, a.a.O., 2006, S. 249-267.

⁶⁷ H. Weiss, *Korrupte Medizin – Ärzte als Komplizen der Konzerne*, Köln 2008.

Arzneimitteltests westlicher Pharmakonzerne in armen Ländern sind in diesem Zusammenhang alarmierend.⁶⁸

Daraus folgt, dass Patienten sich keineswegs darauf verlassen können, dass die therapeutischen Maßnahmen *immer* in ihrem eigenen Interesse durchgeführt werden. Diese Formen der *Diskriminierung* und *Medikalisierung* beziehen sich auf den Einzelnen oder kleine Gruppen und sind dadurch von der *Eugenik*⁶⁹ unterschieden, die in diesem Kontext als *Institutionalisierung* von Diskriminierung thematisiert wird. Hier ist das ärztliche Handeln an ein Kollektiv adressiert und mit dem Irrglauben verbunden, die angeborenen Eigenschaften einer Population verbessern zu können.

Eugenik ist ein vielgestaltiges Problem und liegt schon dann vor, wenn die autonome Entscheidung des Einzelnen durch sozialen Druck oder staatlichen Zwang beeinträchtigt wird. Die Breite eugenischer Maßnahmen reicht von einer staatlich befürworteten Abtreibung genetisch geschädigter Embryonen⁷⁰ über die Zwangssterilisation Erbkranker zur selektiven Menschengzucht bis zum rassistisch motivierten Genozid. Die Arbeiten der internationalen Humangenomforschung (z. B. des Deutschen Humangenomprojektes DHGP) erweitern gerade die Kenntnisse, vor deren Hintergrund unerwünschte Zustände als *technisch vermeidbar* und damit als *sozial unerwünscht* erscheinen. Durch die schleichende Einführung technischer Verfahren ist zu befürchten, dass ein sozialer Druck entsteht, durch den z. B. Eltern diskriminiert werden, die sich für oder gegen die Geburt eines pränatal als krank eingestuftes Kindes entscheiden.⁷¹

Zuletzt erregten die Programme zur Förderung der Fruchtbarkeit von Akademikerinnen und zur Sterilisation von armen und ungebildeten Frauen in Singapur⁷² sowie das chinesische „Gesetz zur Gesundheitsfürsorge

⁶⁸ S. Shah, *The Body Hunters. Testing new drugs on the world's poorest patients*, New York 2006.

⁶⁹ Der Begriff wird als Variante der Teleologie durch den Naturforscher Francis Galton in der „Wissenschaft von der Verbesserung des Erbguts“ geprägt. Vgl. F. Galton, *Inquiries into human faculty and its development*, London 1883.

⁷⁰ S. Schulz, *Person oder Keim. Der moralische Status des Ungeborenen in der Geschichte der Abtreibungsdiskussion*. In: *Geschichte*, a.a.O. 2006, S. 303-316.

⁷¹ Einen Überblick über Formen genetischer Diskriminierung gibt Th. Lemke, *Die Polizei der Gene. Formen und Felder genetischer Diskriminierung*, F. a. M./New York 2006.

⁷² C. K. Chan, *Eugenics on the rise – a report from Singapur*. In: *International Journal of Health*, 15 (1985) 4, S. 707-712.

für Mütter und Kinder“⁷³ internationale Kritik. Die Spannung zwischen einer tendenziell euphemistischen Rollenbeschreibung und den differenzierten Möglichkeiten der soziologischen Kritik am medizinischen Markt und dem Gesundheitswesen macht eine zeitnahe Auflösung des komplexen Problemhorizontes durch einen allgemeinen Krankheitsbegriff unwahrscheinlich.

Einen zumindest praktikablen Ansatz liefert der systemtheoretische Krankheitsbegriff, der im Gegensatz zum funktionalistischen in der Tradition psychoanalytischer und psychosomatischer Krankheitsbegriffe steht. Er ist als Kritik an Boorse angelegt und integriert psychische und soziale Aspekte des Menschseins in den Krankheitsbegriff. War es Sigmund Freud in der Psychoanalyse nicht gelungen, das *Subjekt* in die Heilkunde wieder einzuführen, da in ihr die *Psyche* genauso zum Objekt wurde wie das somatische Organ der Schulmedizin,⁷⁴ ersetzen Vertreter von psychosomatischen und systemtheoretischen Modellen den mit Hilfe von Naturgesetzen beschreibbaren *Maschinenmenschen* und die zum *psychischen Apparat* objektivierte Psyche durch das Modell des bio-psycho-sozialen Regelkreises.⁷⁵ Der Begriff der körperinternen Homöostase (Fließgleichgewicht) wird holistisch um eine Soma und Psyche umgreifenden Soziabilität erweitert. Ein Begriff des Fließgleichgewichts galt bereits in der über das Mittelalter hinaus bestehenden Humoralphysiologie⁷⁶ als Indikator für Gesundheit und wurde um 1860 von Claude Bernard physiologisch reformuliert. Schließlich wird er von Antonovsky um das salutogenetische⁷⁷ Modell der Heterostase ergänzt, das

⁷³ Vgl. hierzu O. Döring, *Technischer Fortschritt und kulturelle Werte in China*, Hamburg 1997.

⁷⁴ Vgl. V. E. von Gelbsattel, *Zur Sinnstruktur der ärztlichen Handlung* [1953]. In: *Was ist Krankheit? Erscheinung, Erklärung, Sinngebung*, hrsg. von K. E. Rothschuh, Darmstadt 1975, S. 238. Auf die Psychoanalysekritik wird im Wittgenstein-Kapitel (5.2) erneut eingegangen.

⁷⁵ Vgl. T. von Uexküll, W. Wesiack, *Theorie der Humanmedizin*, 2., durchges. Aufl., München/Wien/Baltimore 1991.

⁷⁶ Dieser Ausdruck geht zurück auf die von Polybos systematisierte antike Vorstellung der *Viersäftelehre*. Ihr zufolge sind Blut, Phlegma, gelbe und schwarze Galle die Ursachen für Krankheit und Gesundheit. Diese Auffassung wird später von Galen geteilt und bildet die anerkannte Grundlage der mittelalterlichen Medizin. Diesem Modell entspricht die Vier-Temperamentenlehre (Melancholiker, Sanguiniker, Choliker, Phlegmatiker), die bis in die Psychologie des 19. Jahrhunderts hinein gebraucht wurde.

⁷⁷ Mit diesem Begriff bezeichnet Antonovsky eine Medizin, die sich nicht an Krankheiten, sondern an der Fähigkeit orientiert, gesund zu werden. Den Anstoß zu

„generalisierte Widerstandsressourcen“ in gesellschaftlichen, psychischen, kognitiven, physischen und ökonomisch-materiellen Bereichen benennt, die einen konstruktiven Umgang mit Stressoren ermöglichen.⁷⁸

Die normative Größe dieses Regelkreises wird als „gesundes Gesundheitserleben“ oder „coping“⁷⁹ des Individuums bezeichnet und relativ unscharf als „Selbstvertrauen, das auf der Fähigkeit zu autarkem Handeln ruht“ oder als „Weg zu einer größeren bzw. größtmöglichen Autonomie“ beschrieben.⁸⁰ Es bezeichnet im Grunde, die Fähigkeit des Menschen autoregulativ seine Gesundheit erhalten zu können. Unter Gesundheit werden also zugleich Vorgabe und Einstellung verstanden, unter Krankheit ein ungelöstes Problem auf mindestens einer Ebene des hierarchisch organisierten bio-psycho-sozialen Systems. Der systemtheoretische Ansatz konvergiert darin mit Carl Friedrich von Weizsäckers Definition, die die Gesundheit als Sollwert eines Regelkreises bestimmt, welcher Überleben optimal sichert.⁸¹ Krankheit wird hier als „parasitärer Regelkreis“⁸² bezeichnet, in dem sich dauerhafte Zustände gewöhnlich nicht ausbilden. Der systemtheoretische Krankheitsbegriff ist wie der funktionalistische gut operationalisierbar und bezieht auf deskriptiver Ebene soziale und kulturelle Faktoren mit ein, er bleibt aber gegenüber dem Individuum normativ indifferent.

Die Diskussion der Normativität des Krankheitsbegriffs ist deshalb relevant, weil gerade in der Bezugnahme der Politik auf Philosophie und Medizin die Artikulation von normativen Kriterien von Interesse ist, um eine bestimmte politische oder ökonomische Praxis diskutieren und letztendlich auch legitimieren zu können.⁸³ Andererseits entsteht aus diesem *Interesse* der Politik die Gefahr einer Instrumentalisierung philosophisch-medizinischer Normbegriffe für Zwecke, die zur Zeit ihrer Formulierung

diesem Modell erhielt er, als er um 1960 Studien zur Stressforschung mit israelischen Frauen durchführte. Dabei bewunderte er die relative Gesundheit einiger Frauen, die ein Konzentrationslager überlebt hatten und interessierte sich fortan für die Salutogenese.

⁷⁸ Zit. nach A. Franke, *Modelle von Gesundheit und Krankheit*, Bern 2006, S. 161.

⁷⁹ T. von Uexküll, W. Wesiack, *Theorie*, a.a.O. 1991, S. 609. Es wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass es auch ein krankes Gesundheitserleben gibt.

⁸⁰ Ebd., S. 609-611.

⁸¹ C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München 1971, S. 322-329.

⁸² Ebd.

⁸³ Das letzte Beispiel hierfür gibt die Einberufung von Philosophen in den Deutschen Ethikrat (ehem. Nationaler Ethikrat). Vgl. www.zeit.de/politik/deutschland/2011-05/interview-ethikrat-gerhardt und V. Gerhardt, *Die angeborene Würde des Menschen. Aufsätze zur Biopolitik*, Berlin 2004.

eventuell noch nicht einmal als Option diskutiert wurden. Deshalb folgt abschließend eine kurze Darstellung verschiedener Normativitätskonzepte.

Die statistische Norm bestimmt immer noch die gängige medizinische Praxis. Krank ist demnach ein Zuviel oder Zuwenig einer bestimmten Variable innerhalb einer Gaußschen Verteilungskurve. Will man mit solchen Abweichungen einen Krankheitswert ermitteln, muss die Statistik fälschlich davon ausgehen, dass die Mehrheit einer Population – welche die Normalwerte vorgeben würde – gesund sein müsste. Bei Zivilisationskrankheiten und vielen Infektionen in tropischen Gebieten ist das aber nicht der Fall. Karies oder mangelnde Sehstärke könnten nach diesem Modell nicht mehr als pathologisch eingestuft werden, dafür aber andere Abweichungen, die in der gängigen Praxis nicht so behandelt werden.

Die Erhebung statistischer Daten bei der Untersuchung eines individuellen Patienten und der statistische Vergleich bezogen auf Konstitutionstypen ist zwar medizinischer Alltag, weil eine statistische Abweichung aber per se noch keinen Krankheitsbegriff ergibt, muss er in dieser Praxis immer schon vorausgesetzt werden.

Es ist wohl nicht die statistische Abweichung von der Durchschnittsnorm, die mit Krankheit in Verbindung gebracht wird, sondern erst die negative *Bewertung* einer möglichen Abweichung. Dabei ist es auch weniger eine an der Statistik geleitete Vorstellung, die hier wirksam wird, vielmehr verleiht eine Idealvorstellung dem Normalitätsverständnis sein normatives Moment.⁸⁴

Dies gilt besonders in Bezug auf *genetische Normalität*, deren Begriff wissenschaftlich betrachtet ein Unbegriff ist, da in der Genetik Polymorphismus die Normalität darstellt.⁸⁵ Aber auch die *ideale Norm* erweist sich für den Krankheitsbegriff als utopisch. Die medizinische Vision des *Idealmenschen* ist für den *Realmenschen* gänzlich unerreichbar. Sie geht teilweise so weit, die leibliche Natur des Menschen insgesamt zu verleugnen und das Menschliche mit dem Göttlichen oder Maschinellen zu verwechseln. Die fiktionale und literarische Kraft einer solchen Norm ist unbestritten, aber für einen Krankheitsbegriff nicht nützlich. Deshalb sind in der Diskussion von Krankheitsbegriffen auch normative Orientierungen zu betrachten, die sich nicht ausschließlich auf Normalität oder Idealität berufen.

⁸⁴ Ebd., S. 133 [Hervorh. – O. N.].

⁸⁵ Vgl. hierzu: Büro für Technikfolgen-Abschätzung beim Deutschen Bundestag (TAB), *Genomanalyse*, Bonn 1994, S. 30 f.

Der Epistemologe Canguilhem liefert mit seinem 1974 erschienenen Buch *Das Pathologische und das Normale* eine Auseinandersetzung zu den Themen der Normativität, Vernünftigkeit und Experimentalität der Medizin. Er kritisiert die empiristische naturwissenschaftliche Methode, da sie statistische Normen zu Qualitätsurteilen und die Medizin mit ihrer numerischen Methodologie zu einer Biowissenschaft macht. Die vorrangliche Frage für Canguilhem, die schon hinsichtlich der ontologischen Konsequenzen des systemtheoretischen Krankheitsbegriffs gestellt wurde, ist, ob Krankheit und Gesundheit ihrem Wesen nach qualitativ unterschiedene Zustände sind. Die Gegenthese versteht Krankheit und Gesundheit, wie Claude Bernard, Rudolf Virchow und die Hygieniker des 19. Jahrhunderts, als verschiedene Seinsweisen des Organismus, die nur graduell unterschieden werden können, da zwischen ihnen eine Kontinuität angenommen werden muss.⁸⁶

Gemäß dieser Vorstellung ist es unmöglich, Krankheit und Gesundheit exakt zu definieren. Es gibt dann *nur* Kranke oder *gar keine* Kranken bzw. jeder ist ein Verhältnis aus gesunden und kranken Aspekten.

Wenn man also behauptet, vollkommene Gesundheit existiere nicht, so sagt man damit nur, daß der Begriff der Gesundheit kein Existierendes bezeichnet, sondern eine Norm, deren Funktion darin besteht, auf die Existenz bezogen zu werden, um deren Veränderung zu initiieren. Das bedeutet nicht, daß Gesundheit ein leerer Begriff ist.⁸⁷

Das bedeutet aber, dass Gesundheit und Krankheit nicht als Zustände aus der Natur abgelesen werden können, sondern beide Begriffe einer Bewertung bedürfen, die ihnen erst eine *evaluative* und *präskriptive* Bedeutung verleiht. Die Medizin kann weder rein deskriptive Begriffe zu biologischen Idealvorstellungen uminterpretieren, noch kann sie mit der Übernahme von funktionellen Daten aus der Physiologie die Aufgabe einer Norm erfüllen.

Canguilhem macht deutlich, dass das Pathologische nur vom Betroffenen selbst als „Zerrüttung des Normalzustandes“ bewertet werden kann, wenn es von ihm als eine „Art Übel“ wahrgenommen wird.⁸⁸ Er betrachtet Gesundheit demnach als *funktionale Eigenschaft* eines Organismus im Kontext einer *immanenten Normativität des Lebens*. Seine Formulierung

⁸⁶ Diese Vorstellung hat besonders Nietzsches Sprachphilosophie geprägt. Vgl. Kapitel 4.3.

⁸⁷ G. Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, München 1974, S. 47.

⁸⁸ Ebd., S. 56, 81.

dieses Zustandes bleibt allerdings bewusst metaphorisch und relational. Gesundheit wird als „Leben im Schweigen der Organe“⁸⁹ und damit als Fähigkeit des Organismus verstanden, sich an Umweltveränderungen anzupassen, um neue Normen zu schaffen. Gesundheit heißt hier – wie in der Systemtheorie –, krank werden zu *können* und in der Lage zu sein, sich wieder davon zu erholen. Krankheit bezeichnet dagegen, die Unfähigkeit Veränderungen zu tolerieren.⁹⁰ Der Transformationsprozess, den ein Organ während einer Krankheit durchläuft, endet mit einer neuen physiologischen Form dieses Organs und in dieser *neuen Form* stellt es eine *neue Norm* für den Organismus dar.

Man kann dem Leben auf wissenschaftliche Weise keine Normen diktieren. Das Leben ist vielmehr jene als Polarität agierende Auseinandersetzung mit der Umwelt, die sich normal fühlt in dem Maße, wie sie sich normativ fühlt.⁹¹

Diese implizite Ablehnung wissenschaftlicher Normbegriffe würde in letzter Konsequenz eine teleologische Auffassung der Natur der Organe voraussetzen. Sie würde damit die Bewertung natürlicher Zustände zu einer immanenten Leistung des biologischen Organismus machen, der *selbst wertet*. Auch Jaspers interpretiert Gesundheit zunächst als einen „biologischen Normbegriff“.⁹² Beide Autoren – Canguilhem wie Jaspers – gehen aber über den biologischen Begriff hinaus, indem sie ihn mit dem Handeln des Arztes und des Patienten in Verbindung bringen.⁹³ Mit diesem notwendigen Schritt entbinden sie den *praktischen Krankheitsbegriff* von einer restlosen Definierbarkeit.

[Wenn das] Normale nicht die Starre eines kollektiven Zwanges, sondern die Elastizität einer Norm besitzt, die sich den individuellen Bedingungen entsprechend verändert, so verwischt sich natürlich auch die Grenze zwischen Normalem und Pathologischem. [...] Das unter bestimmten Bedingungen Normale, weil Normative, kann in einer anderen Situation zum Pathologischen werden, obwohl es selbst gleich bleibt. Das Urteil über diese Veränderung liegt all-

⁸⁹Canguilhem zitiert mit dieser Definition den Chirurgen René Leriche. Vgl. G. Canguilhem, *Gesundheit. Gemeinbegriff und philosophische Frage*. In: ders., *Gesundheit – eine Frage der Philosophie*, hrsg. u. übers. v. H. Schmidgen, Berlin 2004, S. 51.

⁹⁰ G. Canguilhem, *Das Normale*, a. a. O. 1974, S. 121-154.

⁹¹ Ebd., S. 154.

⁹² K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin/Heidelberg/New York 1965, S. 653.

⁹³ G. Canguilhem, *Das Normale*, a.a.O. 1974, S. 154: „Der Arzt hat Partei für das Leben ergriffen. Die Wissenschaft assistiert ihm bei der Erfüllung der aus dieser Parteinahme erwachsenden Pflichten. Der Appell, der an den Arzt ergeht, kommt hingegen vom Kranken.“

ein beim einzelnen Menschen: er nur leidet unter ihr und fühlt sich den Anforderungen der neuen Situation nicht gewachsen.⁹⁴

Der *normale* Mensch ist also in doppelter Hinsicht der *normative* Mensch. Einerseits als biologischer Organismus, dessen Organe in der Überwindung von Krankheiten Normen setzen, andererseits als Person, die in der individuellen Klage Normen artikuliert. Erst durch den Schritt vom Organismus zur Person, der sich in der Wahrnehmung und Äußerung von Symptomen vollzieht, lässt sich die normative Bedeutung des Krankheitsbegriffs ohne naturalistischen Fehlschluss zur Geltung bringen. Der systemtheoretische Krankheitsbegriff erweist sich aber gerade als operationalisierbares Werkzeug, indem er das Individuum zugunsten bio-psycho-sozialer Systeme vernachlässigt. Ein normativ auf das Patientenurteil bezogener Begriff wäre andererseits leider nicht anwendbar in den Fällen, in denen die Krankheit eine Artikulation solcher Urteile verhindert; obwohl eine Legitimation ärztlichen Eingreifens gerade hier notwendig wäre.

Diese stark verkürzte Darstellung der Debatte um den Krankheitsbegriff soll zeigen, dass die Komplexität der gesund/krank Differenz sich hartnäckig den Kriterien allgemeiner Definierbarkeit entzieht. In aktuellen Publikationen zum Thema werden daher bis zu 15 verschiedene Krankheits- und fast ebenso viele Gesundheitsmodelle unterschieden.⁹⁵ Bei allen Vorteilen für das Individuum, die diese verschiedenen Perspektiven auf die gesund/krank Differenz mit sich bringen können, scheitert der Anspruch einer postnationalen Gesundheitspolitik – allen Menschen die bestmögliche medizinische Behandlung zukommen zu lassen –, ganz abgesehen von den wirtschaftlichen Aspekten dieses Ideals, schon am Allgemeinbegriff.

Parallel zur ergebnislosen Diskussion um *einen* allgemeingültigen, normativen Krankheitsbegriff wurde in der Philosophie des 20. Jahrhunderts die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit eines begrifflich-normativen Denkens mit legitimierendem Letztbegründungsanspruch insgesamt infrage gestellt. Diese Kritik am Selbstverständnis einer Philosophie als reine *Arbeit am Begriff* im Ethos *philosophischer Gelassenheit* artikuliert sich in den Ansätzen zu einer metaphernkritischen *Theorie der Unbegrifflichkeit* oder im genealogischen Ethos einer *Moral der Unbequem-*

⁹⁴Ebd., S. 122, 92.

⁹⁵A. Franke, *Modelle*, a.a.O. 2006.

lichkeit.⁹⁶ Um die Einleitung in die aktuellen Kontexte der vorliegenden Arbeit mit einem Blick auf diese diskursive Verschiebung abzuschließen, soll im Folgenden Christian Strubs historische These zur Metapherntheorie⁹⁷ vorgestellt werden. In ihr wird die *Entscheidung* zwischen einer begrifflichen Fixierung der Metapher per Substitutionstheorie und einer Entfaltung des metaphorischen Paradoxes per Unähnlichkeitstheorie oder radikalem Sprachskeptizismus als nur geschichtlich begründbar ausgewiesen.

1.3 *Metapherntheorien zwischen sozialem Konstruktivismus und sprachskeptischer Ontologie.* In extensiver Auseinandersetzung mit dem vielgestaltigen Diskurs philosophischer Metapherntheorien des 20. Jahrhunderts erkennt Strub den gemeinsamen Nenner der meisten Positionen in dem Versuch, die klassisch-rhetorische Definition der Metapher zu überwinden.

Das Hauptmerkmal der auf Aristoteles, Cicero und Quintilian zurückgehenden Substitutionstheorien sei die Definition der Metapher als verkürzter Vergleich, demzufolge Metaphern verlustfrei durch eine Analogie und schließlich durch Begriffe ersetzt werden können. Eine Theorie der *unersetzbaren* Leistungen von Metaphern, die ihren sprachphilosophischen ‚Skandal‘ unverkürzt zur Geltung bringt, müsse deshalb jenseits des Ähnlichkeitsprinzips ansetzen.

Im Gegensatz zu Max Black (1954), der den substitutionskritischen Impuls von Ivor A. Richards (1936) aufnimmt und in seiner Interaktionstheorie als *Schaffen* von Ähnlichkeit gegen das *Abbilden* von Ähnlichkeit abgrenzt, wird der Bruch mit dem analogischen Reduktionismus der rhetorischen Tradition bei Strub radikaler gedacht.⁹⁸ Während Black lediglich eine subjektivierend-kostruktivistische Ausweitung des Analogieprinzips liefere, müsse die Behauptung einer unersetzbaren Leistung der Metapher als „Reflex einer radikalen Änderung der Ontologie“

⁹⁶ M. Foucault, *Für eine Moral der Unbequemlichkeit*. In: Schriften in vier Bänden, hrsg. von D. Defert u. F. Ewald, F. a. M. 2003, Bd. 3, S. 978. Blumenberg selbst scheint eher noch einem anderen Ethos anzuhängen.

⁹⁷ Das Kapitel ist überschrieben als „Eine historische These: Die Metapher als sprachlicher Kern einer nachanalogischen Ontologie der Moderne“. In: C. Strub, *Kalkulierte Absurditäten*, a.a.O. 1991, S. 471.

⁹⁸ Die Diskussion um die fünf von Black angegebenen Ähnlichkeitstypen und deren Abstufungen zwischen Schaffung und Abbildung von Ähnlichkeit rekapituliert Strub und gibt die relevante Literatur an. Vgl. ebd., S. 473 f., Anm. 9.

begriffen werden. Eine genuin moderne Auffassung der Metapher lasse sich deshalb nur über einen radikalen historischen Bruch mit den traditionellen Theorien geltend machen.

Entgegen der gängigen Auffassung, die epistemische Geringschätzung der Metapher habe bei Giambattista Vico (1725) die entscheidende Aufwertung zum Prinzip der Sprache erhalten, erkennt Strub in Vicos Beschreibung der Sprache lediglich die historische Konsequenz aus der antiken Tropentheorie. Die katachretische Erweiterung der Sprache unter dem Prinzip der Ähnlichkeit habe seit Vico zwar ihr *Vehikel* in den klassischen Tropen Metapher, Metonymie und Synekdoche gefunden, dieser metaphorische Prozess ist jedoch auf den Bereich *mythischer Ursprache* begrenzt und von der *Sprache der Rationalität* unterschieden. Die Sprache der Wissenschaft soll unabhängig von Ähnlichkeitsrelationen operieren und die substanzontologisch organisierte Welt exakt abbilden können. Deshalb könne hier nicht von einer Aufwertung der Metapher gegenüber der Tradition gesprochen werden, sondern das Metaphorische bleibt dem Rationalen als Mythos subordiniert. Im Gegenteil: erst „in dem Moment, in dem die exakte Sprache der Rationalität gefunden ist, können die Worte der mythischen Ursprache als übertragende Rede in die Sprache der Rationalität aufgenommen werden.“⁹⁹

Mit der Unterscheidung von mythischer Ur- und rationaler Wissenschaftssprache verdoppelt sich der Bereich des *eigentlichen* Sprechens in einen historischen und einen logischen. Damit eröffnet sich genetischen Sprachtheorien die Möglichkeit, ihre historischen Einsichten gegenüber der Logik zu generalisieren. Die Radikalisierung von Vicos Sprachreflexion erfolgt aber mit der Aufgabe der scharfen Unterscheidung von Ur- und Wissenschaftssprache erst bei Lichtenberg, Hamann und Jean Paul.¹⁰⁰ Diesen generalisierten sprachgenetischen Theorien zufolge muss jedes Wort als metaphorische Übertragung einer *historisch eigentlicheren* Sprache angesehen werden. In einem solchen sprachphilosophischen Historismus muss jede Theorie der Metapher als generelle Theorie der Sprache auftreten, die den *Begriff* nur noch als konventionalisierte oder

⁹⁹ Ebd., S. 482; vgl. G. Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* [1725], München 1924, S. 175: „Als aber bei wachsender Aufklärung des Menschengestes sich Worte fanden, die abstrakte Formen bedeuten, oder Gattungsbegriffe, die ihre Arten einbegreifen, oder die Teile mit dem Ganzen verbinden, da wurden die Ausdrucksweisen der alten Völker zu Übertragungen.“

¹⁰⁰ Vgl. hierzu auch C. F. P. Stutterheim, *Het Begrip Metaphoor*, Amsterdam 1941, S. 148 ff.

tote Metapher thematisiert, anstatt selbst nur eine heuristische Funktion für die begriffliche Erkenntnis zu erfüllen. Metaphern operieren hier als genetisches Prinzip der Sprache allerdings immer noch auf dem Prinzip eines weiten Ähnlichkeitsbegriffs. Nur über die Assoziation von Ähnlichkeiten können Empfindungen verschiedenen Klassen zugeordnet werden und die Sprache als sich erweiterndes Arsenal von Worten gelten, die wiederum als Zeichen dieser Empfindungsklassen fungieren.¹⁰¹

Der historische Bruch, den Strub zur Unterscheidung von klassischen und modernen Metapherntheorien ansetzt, vollzieht sich hingegen als sprachphilosophische Konsequenz einer grundlegenden Kritik am Analogiedenken, die bei Nikolaus von Cues (1449) vorbereitet und von Immanuel Kant (1781) verallgemeinert wurde.

Strubs Darstellung dieser Kritik beginnt mit dem klassischen Analogiebegriff. Einerseits sind demnach Vergleich und Metapher – seit Aristoteles Definition – im Bereich der Wissenschaften als wahrheitsdiffus gekennzeichnet. Alles, was über die Welt per Vergleich oder Metapher gesagt werden konnte, musste prinzipiell auch ohne Vergleich gesagt werden können. Andererseits war diese Analogiekritik von der scholastischen Philosophie im Bereich des Redens über Gott ausgesetzt worden. Gerade weil man sich als Mensch keinen Begriff von Gott machen kann, *musste* dieser Bereich über Vergleiche und übertragende Rede erschlossen werden.¹⁰² Dafür war es zunächst notwendig die Isomorphie der Verhältnisse des aristotelischen Analogiebegriffs in Ähnlichkeitsrelationen umzudeuten.

Die Spannung des scholastischen Ähnlichkeitsbegriffs bestand also zwischen seinen wahrheitsdiffusen Aspekten, die eine *prinzipielle Ersetzbarkeit* der Analogie notwendig machten und ihrer Auszeichnung als unersetzbares Erkenntnismittel im Reden über Gott. Diese Spannung wurde in der frühen Neuzeit zunächst von Cusanus gelöst, indem er die

¹⁰¹ Durch diesen Bezug zur Ähnlichkeit, als Garant der Einheit menschlicher Welterfahrung, unterlaufen noch die Metapherntheorien von Black, Johnson/Lakoff sowie Wittgensteins Begriff der Familienähnlichkeit Strubs historisches Kriterium für einen *modernen Metaphernbegriff*, welches im konsequenten Bruch mit dem Prinzip der Ähnlichkeit liegt.

¹⁰² Dass die Kritik des analogischen Denkens bereits bei Aristoteles auf den Bereich des wissenschaftlichen Denkens begrenzt war, wird bei Strub nicht klar. Tatsächlich hatte Aristoteles den Bereich der *ersten Philosophie* mit den gleichen Argumenten wie später die Scholastiker von der Analogiekritik ausgenommen. Diese erste Philosophie muss sich Aristoteles zufolge aus Analogiemodellen der Mathematik und der Medizin entwickeln. Auf diesen Punkt wird weiter unten erneut eingegangen.

Adäquatheit des analogischen Denkens für den Bereich des Redens über Gott bestritt.¹⁰³ Er verkehrte damit die Legitimität des mittelalterlichen Ähnlichkeitsdenkens in ihr Gegenteil: nur im Bereich des Endlichen könnte die Analogie für ihn erkenntnisrelevant sein, im Bereich des Unendlichen verliert sie vollkommen ihre Aussagekraft.

Diese Bereichskritik des Analogiedenkens hatte weitreichende Konsequenzen für das scholastische Weltmodell. In ihm war die von Gott geschaffene Welt *eindeutig* und *systematisch* geordnet, woraus für den Menschen als Teil dieser Schöpfung die Aufgabe entstand, sich über die Erkenntnis der gottgegebenen Ordnung der Welt zu ihrem Ursprung, d. h. zu Gott selbst voranzuarbeiten. Weil dieser Ursprung nach Cusanus' Bereichskritik sogar der analogischen Erkenntnis vollkommen entzogen ist, geht der unabhängig vom Menschen existierende Ursprung der Weltordnung und damit ihr implizites Prinzip verloren. Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781) löst die aus dem Ursprungsverlust resultierende Begrenzung der Erkenntnis auf den Bereich des Endlichen positiv ein. Das Erkenntnissubjekt muss der Welt demnach selbst eine Ordnung geben, ohne sich auf eine göttliche berufen zu können. Die transzendente Ordnung, mit der Kant die Einheit menschlicher Welterfahrung zu garantieren versucht, muss allein aus den Anschauungsformen Raum und Zeit und den Kategorien abgeleitet werden, die für alle Erkenntnissubjekte gleich sein sollen.¹⁰⁴

Die Kategorien, die als notwendige und hinreichende Bedingungen der Erfahrung fungieren, hatte Kant allerdings aus der *sprachlichen Form* der Urteile abgeleitet „und die Urteilstafel als ‚Leitfaden‘“ des Kategoriensystems abgeleitet.¹⁰⁵ Damit sind die Kategorien als Konstruktionsprinzip einheitlicher Welterfahrung dem Zweifel sprach-philosophischer Skepsis ausgesetzt, weil Konstruktion und Vollständigkeit der Urteilstafel selbst nicht mehr auf ein Prinzip gebracht werden konnten, sondern mit der *Sprache* vorausgesetzt werden mussten. Neben der daraus resultierenden Skepsis an der Einzigkeit und Eindeutigkeit unserer Weltordnung geht es Johann G. Hamann in seiner *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784) vor allem darum, „die genealogische Priorität der Sprache vor den

¹⁰³ N. von Cues, *Die Jagd nach der Weisheit. De venatione sapientiae* [1462/63], lat.-dt., übers. u. hrsg. von P. Wilpert, (*Schriften des Nikolaus von Cues in dt. Übers.*, hrsg. v. E. Hoffmann, H. 14), Hamburg 1964, S. 131. Zur Analogiekritik siehe auch: K. Jacobi, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Freiburg/München 1969, S. 219 f.

¹⁰⁴ C. Strub, *Kalkulierte Absurditäten*, a.a.O. 1991. S. 489.

¹⁰⁵ Ebd.

sieben heiligen Functionen logischer Sätze und Schlüsse und ihre Heraldik zu beweisen“¹⁰⁶.

Hamanns Einsicht in das Selbstmissverständnis der transzendentalen Vernunft, eine vorsprachliche und allgemein verbindliche Weltordnung entfalten zu können, wird in der Moderne zu einer schwachen und einer starken Version des Sprachskeptizismus ausgearbeitet. In seiner schwachen Version, die auch Strub vertritt, wird die Analogie als rein innerweltliche Ordnungsstruktur kontingenten Ursprungs wieder eingeführt und die paradoxe Metapher zum prominenten Medium der Reflexion auf die Kontingenz dieses Ursprungs.¹⁰⁷ Diese moderate skeptische Position akzeptiert also eine prinzipielle Kontingenz und Vielfalt von Weltmodellen, die historisch gewachsen sind und sich nur in empirisch und historisch kontingenten Sprachformen denken und ausdrücken lassen.

Sie bestreitet aber nicht – wie die starke Version des Skeptizismus – die Möglichkeit einer formalen Theorie der Erfahrung. Die formale Erklärungssprache einer solchen Theorie erlaubt es, dem Vertreter des schwachen Sprachskeptizismus immer noch Prinzipien anzugeben, die dem Abgleich verschiedener Erfahrungsmodi zumindest als *heuristische Fiktion* zugrunde gelegt werden können, obwohl sie der Erfahrung insgesamt nicht mehr *vorausgesetzt* werden dürfen. Mögliche Kategorientafeln, die aus differenten Erfahrungsmodi abgeleitet werden, müssten demnach

¹⁰⁶ Zit. nach ebd., S. 490; vgl. J. G. Hamann, *Metakritik über den Purismus der Vernunft* [1874]. In: ders., *Schriften zur Sprache*, Einl. u. Anm. von J. Simon, F. a. M. 1967, S. 219-227, hier S. 224.

¹⁰⁷ Diese These über den Zusammenhang von Analogie und Weltmodell hat zuerst Hans Vaihinger formuliert und wird später von Wittgenstein und schließlich in Batesons und v. Försters Kybernetik weiterentwickelt. Vgl. H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus* [1911], Berlin 1913, S. 42. Auf Wittgenstein und die Kybernetik wird im Hauptteil der Arbeit erneut eingegangen. Die Metapher bringt in diesem Zusammenhang zuerst José Ortega y Gasset ins Spiel. „Die universelle Tatsache der Subjekt-Objekt-Beziehung kann nicht anders begriffen werden, als indem man sie mit irgendeiner Beziehung von Objekten vergleicht. Das Ergebnis wird eine Metapher sein [...] Denn von der Idee, die wir uns von unserem Bewusstsein machen, hängt unsere ganze Weltauffassung ab, und von dieser wiederum unsere Moral, unsere Politik, unsere Kunst. So ruht das ganze Gebäude der Welt und des Lebens auf dem winzigen, luftigen Grund der Metapher.“ Zit. nach Strub, *Kalkulierte Absurditäten*, a.a.O. 1991, S. 492; vgl. J. Ortega y Gasset, *Die beiden großen Metaphern* [1925]. In: *Gesammelte Werke*, übers. von H. Weyl u. U. Weber, Stuttgart 1954, Bd. 1, S. 260 f.

z. B. mit Kants Kategoriensystem¹⁰⁸ verglichen werden, um festzustellen, ob sich ein differentes Weltmodell aus diesen Erfahrungen ableiten lässt. Selbst wenn dies nicht der Fall sein sollte, könnte aus dieser Position heraus keine verbindliche *materiale* Erfahrungsordnung mehr angenommen werden, die eine eindeutige und analogisch geordnete Welt begründet. Die analogische Ordnung des substanzontologischen Weltmodells muss durch eine nicht-analogische, sprachskeptische Ontologie ersetzt werden.

Deshalb können ‚emphatische‘, d. h. unersetzbare Metaphern nicht mehr restlos qua Analogie und tertium comperationis *ausgedeutet* werden, sondern verweisen auf eine grundlegende Paradoxie des modernen Weltmodells, die nur noch interpretativ *kommentiert* werden kann: Unsere alltägliche Weltsicht ist immer noch als substanzontologische zu bestimmen, obwohl wir die prinzipielle Unmöglichkeit einer solchen Ontologie bereits eingesehen haben.

Wenn Sprache nicht fähig ist, eine unvermittelte und eindeutige Erfahrung der Dinge selbst zu gewährleisten, so ist die Metapher die Reflexion darauf – auf dieses notwendige Defizit, das als kontingentes Weltmodell gerade eine Toleranz gegenüber anderen zulassen muss. Die Metapher bricht die Sprache und unsere Sichtweise der Welt auf: Altes, Vertrautes wird neu gesehen. Metaphern sind Aufforderungen zum Perspektivwechsel; sie zeichnen sich dadurch aus, daß sie nicht, wie Modell und Vergleich, prognostisch Erfahrungslücken schließen, sondern dadurch, daß sie *diagnostisch* das Problematische scheinbar schon geschlossener Erfahrungslücken aufsuchen.¹⁰⁹

Deshalb muss eine moderne Unähnlichkeitstheorie der Metapher, wie Strub sie entwickelt¹¹⁰, die analogische Denkform immer noch voraussetzen. Die Metapher kann erst dann systematisch als Anleitung zum Perspektivwechsel gefasst werden, wenn eine analogische Weltsicht bereits etabliert ist. Eine moderne Metapherntheorie kann deshalb nur historisch legitimiert werden. Dafür wird das Scheitern der Substanzontologie, die der analogischen Weltsicht zugrunde liegt, als Grunderfahrung der Moderne ausgezeichnet. „Die [paradoxe] Metapher ersetzt im Bereich der

¹⁰⁸ Dieses System basiert auf dem aristotelischen, dessen zehn Kategorien in der transzendentalen Analytik auf vier reduziert wurden. Es bleiben Quantität, Qualität, Relation und Modalität übrig, die wiederum in drei Momente gegliedert sind (Einheit/Vielheit/Allheit; Realität/Negation/Limitation; usw.).

¹⁰⁹ C. Strub, *Kalkulierte Absurditäten*, a.a.O. 1991. S. 495 f.

¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 419-470.

Weltmodelle die Analogie insofern, als sie darauf reflektiert, daß es ein einheitliches Weltmodell nicht mehr geben kann.¹¹¹

Jede diachrone Metaphorologie muss sich als schwache Spielart der Sprachskepsis dieser *parasitären* Beziehung gegenüber der Begriffsgeschichte bewusst sein; sie kann den *Mythos* nicht-kontingenter Weltmodelle aufdecken, indem sie zeigt, dass emphatische Metaphern zwar nicht restlos durch Begriffe ersetzt werden können, aber die konstitutiven Metaphern eines jeden Weltmodells prinzipiell frei wählbar sind.

Die starke Variante des Sprachskeptizismus, wie sie z. B. von Derrida vertreten wird,¹¹² weitet den Skeptizismus auch auf jede formale Erklärungssprache aus, sodass selbst die formale Struktur von Weltmodellen aus einer historisch kontingenten Sprache entstanden sein muss und die Formalisierung notwendig in einen infiniten Regress mündet. Alles Sprechen – auch und zuerst das über die Metapher – kann hier nur noch metaphorisch vollzogen werden. Selbst die Beschreibung einer nicht-kontingenten *Form* von Weltmodellen als heuristische Norm(alität), von der aus Abweichungen *diagnostiziert* werden könnten, wäre demnach unmöglich. In der Ausweitung des *parasitären Status* auf metaphorisches und begriffliches Denken wird die Differenz von Philosophie und Literatur sowie von Vernunft und Wahnsinn aufgehoben. Jede Diagnose einer Gegenwart müsste sich, Derrida zufolge, zugleich als ihr Symptom begreifen.

Die Metapher trägt also stets ihren eigenen Tod mit sich. Und dieser Tod ist zweifellos auch der Tod *der* Philosophie. Aber dieser Genitiv ist doppeldeutig. Einmal bedeutet er den Tod der Philosophie, den Tod einer Gattung, die der Philosophie angehört, welche darin gedacht und wieder erkannt werden kann; dann den Tod einer Philosophie, die ihren eigenen Tod nicht sieht und sich nicht mehr zurecht findet.¹¹³

Mit Strub könnte man die erste Variante toter Philosophie als vormoderne Form analogischen und substanzontologischen Denkens bezeichnen, unter die zweite Form müsste sich die schwache Variante des Sprachskeptizismus allerdings selbst einordnen, weil sie eine *formale Meta-*

¹¹¹ Ebd., S. 496.

¹¹² J. Derrida, *Die weiße Mythologie. Metaphern im philosophischen Kontext* [1971]. In: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 205-258; ders., *Der Entzug der Metapher* [1979]. In: *Romantik. Literatur und Philosophie*, hrsg. von V. Bohn, F. a. M. 1987, S. 317-355; J. Derrida, *Platons Pharmazie* [1968]. In: ders., *Dissemination*, Wien 1995, S. 69-190.

¹¹³ J. Derrida, *Die weiße Mythologie*, a.a.O 1988, S. 258.

sprache und einen *Begriff* der Metapher zumindest heuristisch akzeptiert, anstatt deren Unmöglichkeit zu bezeugen. Während Derrida für die Bedingungen der Unmöglichkeit einer Metaphorologie argumentiert¹¹⁴ und die Erzählung von Metaphern- und Begriffs-geschichten zum reinen Spiel von Differenzen erklärt, kann Strub im Rekurs auf die Tradition der analytischen Philosophie einen Metaphernbegriff angeben und eine semantische, nicht-funktionale Unähnlichkeitstheorie der Metapher formulieren.¹¹⁵ So ist es ihm möglich Kriterien zur Identifikation, Paraphrasierung und Formalisierung¹¹⁶ verschiedener metaphorischer Satztypen sowie Formen ihrer angemessenen Interpretation zu diskutieren. Andererseits lässt sich auch Derridas ‚Logik des Supplements‘ gegen den Strich lesen und für eine metaphernkritische Wissensgeschichte fruchtbar machen. Der konstitutive Aufschub des Sinns als Prinzip der Sprache qua ‚Differenz‘ kann – wie z. B. bei Rheinberger – als ‚unersetzbare Metaphorik‘ interpretiert werden, die sich als sprachliche ‚Spur‘ rekonstruieren lässt.¹¹⁷

Während sich mit dem moderaten Sprachskeptizismus Blumenbergs Unterscheidung metaphorischer Rest- und Grundbestände aufrechterhalten lässt und die auf Ähnlichkeit basierenden Katachresen von ‚absoluten‘ oder ‚emphatischen‘ Metaphern unterschieden werden können, unterläuft Derridas sprachphilosophisches Konzept nicht nur die Unterscheidung von Begriff/Metapher, sondern auch die von Text/Welt. Derrida scheint die sprachskeptische Subversion des Identitätsdenkens gerade durch die Unhintergebarkeit und Untheoretisierbarkeit von Metaphern zur Geltung zu bringen. Strub ist hingegen bemüht, die Metaphernkritik theoretisch nachvollziehbar und überprüfbar zu gestalten, ohne den

¹¹⁴ Eine Kritik an Derridas Argumentation dafür die Unmöglichkeit einer diachronen Metaphorologie akzeptieren zu müssen, übt P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000, bes. S. 218-252.

¹¹⁵ Strub verweist ausdrücklich auf den Modellcharakter von Charles S. Pierces Zeichentheorie für seinen Entwurf. Es werden aber auch Anregungen von Nelson Goodman, Donald Davidson, Peter F. Strawson, Monroe C. Beardsley u.v.a. Autoren aufgenommen. Zu Pierce vgl. Strub, *Kalkulierte Absurditäten*, a.a.O. 1991, S. 419 f., 423 f., 474.

¹¹⁶ Strub verwendet die Notation von Strawson, die er dafür eigens rekonstruiert und systematisch darstellt. Vgl. ebd., S. 176-185, bes. Anm. 95. Die Notation wird vor allem dafür genutzt, um die Referenz absurder Sätze zu untersuchen, Basisfälle metaphorischer Elementarsätze auszuzeichnen und eine Theorie der Interpretation zu skizzieren. Ebd., S. 185-224.

¹¹⁷ H.-J. Rheinberger, *Experiment*, a.a.O. 1992.

„Skandal der Metapher“ darin zum Verschwinden zu bringen. In seiner unähnlichkeitstheoretischen Definition der Metapher als Absurdität eines kalkulierten Kategorienfehlers sind daher bereits viele Kritikpunkte eingeholt, die auch Derridas Auseinandersetzung mit der Metapher prägen. Im Grunde richtet sich die Kritik beider Autoren – wenn auch mit unterschiedlichen Strategien – gegen eine Beherrschung und Ausdeutung der Metapher qua Analogie.

Und darin unterscheiden sie sich von den Metapherntheorien des sozialen Konstruktivismus, deren Begründer sich zunächst auf Wittgensteins Konzept der Familienähnlichkeit, später auf Blacks Interaktionstheorie der Metapher berufen. Beide, Wittgenstein und Black, beziehen sich dabei auf Karl Bühlers gestalttheoretische Psychologie und Sprachtheorie.¹¹⁸ Die Substitutionslogik der klassischen Rhetorik wird bei Wittgenstein dadurch unterlaufen, dass Ähnlichkeit nicht mehr mathematisch-identitätslogisch, sondern auf der Basis einer konstitutiven Unschärfe beschrieben wird. Diese Unschärfe ist weder theoretisch einholbar noch auf den Begriff zu bringen und muss deshalb metaphorisch als Familienähnlichkeit bezeichnet werden, die sich am Phänomen des „Aspektsehens“ beschreiben lässt.¹¹⁹ In Blacks Interaktionstheorie referiert Ähnlichkeit ebenfalls nicht auf eine in der Welt vorgefundene Ordnung, sondern diese Ordnung muss in Wahrnehmung und Sprache erst konstruiert werden. Die sprachskeptische Paradoxie wird hier von einer pragmatischen überlagert. Gerade weil eine Ordnung der Welt nicht mehr entnommen werden kann, muss der Mensch sie in seiner sprachlichen Orientierung selbst konstruieren und auf die Gewissheiten seiner Lebensform vertrauen.

Entgegen Strubs sprachanalytischer Kritik dieser Positionen als bloß subjektivierende Ausweitungen des Analogieprinzips ließe sich also ein paradoxer Reflex auf die moderne Grunderfahrung auch darin erkennen, dass die Ähnlichkeit nicht mehr mathematisch-identitätslogisch, sondern selbst metaphorisch gedacht wird. Auch die Kritik an der Subjektivierung erscheint insofern überspitzt, als dass sich gerade mit der Interaktions-

¹¹⁸ Auf diesen Bezug wird im Wittgenstein-Kapitel erneut eingegangen (5.4.2 u. 5.4.3).

¹¹⁹ Mit dem „Aspektsehen“ oder „Sehen-als“ bezeichnet Wittgenstein einen bestimmten Modus des Sehens, den er an der Betrachtung eines Vexierbildes (z. B. dem Hasen-Enten-Kopf) erläutert. Obwohl sich das Bild nicht ändert, verändert sich die Wahrnehmung des Bildes im Aspektwechsel so radikal, dass plötzlich ein ganz anderes Bild gesehen wird. Ausführlicher dazu Kapitel 5.4.3.

theorie die sozialen und interdisziplinären Dynamiken im Prozess wissenschaftlicher Erkenntnisproduktion herausarbeiten lassen.¹²⁰

Vor allem gelingt dies, wenn die Interaktionstheorie mit den wissenschaftshistorischen Ansätzen Ludwig Flecks verbunden wird.¹²¹ Mit der Untersuchung von ‚Denkkollektiven‘ und den ihnen zugrunde liegenden ‚Denkstilen‘ wird die Entstehung von gemeinschaftlichen Denkprozessen nachvollziehbar, die als Interaktionsprozesse sozialer Netzwerke thematisch sind.

Grundsätzlich entsteht für alle genannten Ansätze die Notwendigkeit, in besonderem Maß die Metaphern zu reflektieren, die für die jeweilige

¹²⁰ Strubs Kritik an der Interaktionstheorie stützt sich zusätzlich auf das Argument der metaphorischen Asymmetrie bzw. des topikalisierten Vergleichs. Die Asymmetrie ergibt sich aus dem prädikativen Bezug des metaphorischen Terminus zum nicht-metaphorischen. Z. B. werde in der Metapher vom ‚Menschen als des Menschen Wolf‘ eine Eigenschaft des Wolfes (Gefährlichkeit) auf den Menschen übertragen, nicht eine Eigenschaft des Menschen auf den Wolf. Eine Interaktion beider Termini würde die hierarchische Asymmetrie in eine nicht-hierarchische Identitätsbehauptung verwandeln, in der aus einer Metapher (AB) zwei (AB und BA) gemacht werden würden. Ich denke, dass sich dieses Problem prozessual auflösen lässt. Bei einer lebendigen, neuen Metapher würde der prädikative Effekt überwiegen. Erst mit fortschreitender Konventionalisierung der Metapher könnte der interaktive Prozess beginnen, indem die am metaphorischen Terminus spezifizierte Eigenschaft gegenüber anderen Eigenschaften (Waldbewohner, lebt im Rudel, heult den Mond an etc.) privilegiert wird. Daraus folgt, je stärker die Metapher konventionalisiert wird, desto stärker tritt die spezifizierende Eigenschaft des metaphorischen Terminus in den Vordergrund. Das heißt, der Wolf wird als „gefährlich“ etikettiert, weil diese Eigenschaft in der Metapher vom Menschen als Wolf in den Vordergrund tritt. Dann wäre die Interaktion weniger eine synchrone Funktion eines metaphorischen *Transfers*, sondern ein Effekt ihrer diachronen *Prozessierung*. Vgl. hierzu E. Johach, *Krebszelle und Zellstaat. Zur medizinischen und politischen Metaphorik in Rudolf Virchows Zellulärpathologie*, Freiburg/Berlin/Wien 2008, bes. S. 44-49.

¹²¹ Einen interessanten Ansatz zur Verknüpfung der Fleckschen ‚Ur Ideen‘ eines ‚sozialen Denkens‘ mit der Interaktionsmetapher entwickelt ebenfalls E. Johach, siehe ebd., S. 50-72. Siehe auch P. Sarasin u. a. (Hrsg.), *Bakteriologie*, a.a.O. 2007. Es ist zwar richtig, dass sich diese wissenschaftshistorischen Metaphorologien zumeist für Katachresen interessieren und Strubs Kritik insofern zutreffend ist, als dass sie nicht so stark wie die philosophische Metaphorologie an metaphorischen Grundbeständen orientiert ist. Allerdings kann ein katachretischer Prozess der Begriffsbildung gerade interaktionstheoretisch als reversibel beschrieben werden; Begriffe können sich remetaphorisieren. Deshalb ist die Entscheidung zwischen Grund- und Restbestand ebenso als historisch zu bezeichnen wie die Entscheidung, eine *moderne Metapherntheorie* müsste über das Paradox und nicht über einen modifizierten Ähnlichkeitsbegriff entwickelt werden. Evtl. könnte eine Möglichkeit, beide Theoriestränge zusammen zu denken, darin liegen, das Paradox als Grenzfall der Analogiebeziehung zu sehen.

Explikation des Metaphorischen selbst gebraucht werden. Während die Interaktionstheorien grundsätzlich an Wahrnehmungsmetaphern des ‚Aspektsehens‘ orientiert sind und Derrida metaphorische Transferleistungen mit dem modernen Verkehrswesen oder der Ökonomie des monetären Tauschs umspielt, verwendet Strub mit der Identifikation metaphorischer Sätze als ‚semantische Anomalie‘ und ihrer ‚diagnostischen‘ Funktionsbestimmung an entscheidenden Stellen seiner Theorie medizinisches Vokabular, das im historischen Hauptteil der Arbeit reflektiert wird.

Strubs Metapherntheorie ist im Gebrauch medizinischer Metaphern keine Ausnahme, sondern er bringt die zur Aufgabe der Philosophie erklärte ‚Gegenwartsdiagnostik‘ metaphorologisch zur Geltung. In seinen medizinischen Metaphern scheint sich die philologische Methode der ‚Heilung‘¹²² (Emendatio) eines Textkörpers mit den Zielen des ‚therapeutischen Positivismus‘ zu verbinden. Analog zur oben angesprochenen ‚Medizinisierung der Gesellschaft‘ lässt sich eine metaphorische *Medizinisierung des philosophischen Sprachgebrauchs* in den meisten philosophischen Schulen des 20. Jahrhunderts beobachten. Am offensichtlichsten ist diese Tendenz bei einigen Autoren des französischen Poststrukturalismus bzw. der Postmoderne, die scheinbar eine metaphorisch unscharf gemachte gesund/krank Differenz gegenüber der begrifflich fixierten wahr/falsch Differenz privilegieren; und so das Erbe von Nietzsches Gesundheitsmetaphorik antreten.

Aber auch in den Gegenpositionen zu einem solchen Philosophieverständnis lässt sich noch ein Ideal ‚gesunder Kommunikation‘ geltend machen, das meines Erachtens im Wesentlichen auf Kant zurückgeht. Explizit medizinisch wird dieses Ideal zuletzt von Axel Honneth formuliert. Er versucht die Sozialphilosophie als diagnostische Methode zur Diagnose und Therapie von sozialen *Pathologien der Vernunft* (2007) auszuzeichnen.¹²³ Honneth verweist zur Absicherung dieser Perspektive

¹²² Vgl. C. Strub, *Kalkulierte Absurditäten*, a.a.O. 1991, S. 13. Auf die philologische Metaphorik der Heilung des Textkörpers wird im Nietzsche-Kapitel erneut eingegangen (4.3.1).

¹²³ A. Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, F. a. M. 2007; vgl. auch seinen früheren Aufsatz *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*. In: *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, hrsg. v. A. Honneth, F. a. M. 1994, S. 9-70. Für diesen Hinweis danke ich David Kristinsson.

auf die Sozialmedizin, ohne allerdings die terminologischen Schwierigkeiten einer Definition von ‚sozialen Pathologien‘ philosophisch zu reflektieren, noch die Differenz von Begriff und Metapher in der ausschließlich philosophiehistorischen Herleitung des eigenen Ansatzes zu berücksichtigen. Wenn es die Aufgabe der Sozialphilosophie ist, soziale Pathologien menschlicher Vernunftfähigkeit zu diagnostizieren und Wege zu ihrer Therapie aufzuzeigen, wird zudem einerseits fraglich, inwiefern sie sich überhaupt noch von der Sozialmedizin unterscheidet, und andererseits bleibt die Umkehrung der Perspektive unbedacht und damit die Frage ungestellt, welche Formen der Rationalität pathologische Folgen für das soziale Zusammenleben haben könnten. Das verwundert umso mehr, als die herausragenden Arbeiten aus Honneths Frankfurter Institut eher eine solche Fragerichtung verfolgen.¹²⁴

Die folgende Analyse medizinischer Denkfiguren in der Philosophie soll deshalb die von den Philosophen selbst oft versäumte Reflexion auf den kategorienfremden Gebrauch medizinischer Termini nachholen.¹²⁵ Diese Reflexion umspannt im Folgenden zwar episodisch die gesamte Dauer abendländischer Philosophie, sie verbindet damit aber keinen Anspruch auf Vollständigkeit und Einzigartigkeit dieser prinzipiell nur im Plural erzählbaren Metapherngeschichten. Vielmehr soll mit der Erzählung einer Geschichte der langen Dauer einerseits dem historischen Gegenstand der Arbeit angemessen begegnet werden, der sich nur in langsamen Verschiebungen, Erweiterungen und Brüchen rekonstruieren lässt. Andererseits soll auf diese Weise Material gesammelt werden, mit dem der *Topos der gesunden Vernunft* als absolute Metapher im Sinne Blumenbergs ausgezeichnet werden kann, der nie restlos durch begriffliche Sprache ersetzbar sein wird. Der folgenreichste historische Bruch innerhalb dieser Geschichte wird im Aufkommen der philosophischen Metapher einer *kranken Vernunft* vermutet, die mit dem Wechsel von der analogen zu einer nachanalogen Ontologie zusammenfällt. Nicht

¹²⁴ Ich denke hier vor allem an Thomas Lemkes Untersuchung, inwiefern z. B. die Rationalitäten der Krankenversicherungen und der medizinischen Machbarkeiten sozialen Druck auf die Entscheidungen werdender Eltern aufbauen. T. Lemke, *Die Polizei*, a.a.O. 2006. Vgl. auch die Fragestellung in: A. Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst* [1998], F. a. M. 2004.

¹²⁵ Ich folge hier Dirk Lanzeraths Vorschlag, den primären Referenzbereich des Krankheitsbegriffs auf eine Person zu beschränken. Dann müsste aber m. E. der systemtheoretische Krankheitsbegriff nicht nur als Erweiterung der Konstitutionsbedingungen des Krankheitsbegriffs, sondern auch als Erweiterung ihres Anwendungsbereiches verstanden werden.

nur in diesem Punkt soll die historische Untersuchung auch zur Überprüfung von Strubs historischer These zur Metapherntheorie genutzt werden.

1.4 *Gliederung der Arbeit.* Der historische Hauptteil der Arbeit ist in vier Abschnitte gegliedert. Das zweite Kapitel behandelt den Gebrauch medizinischer Denkfiguren in Antike, Mittelalter und früher Neuzeit (2.). Die folgenden Kapitel thematisieren verschiedene Formen des modernen Gebrauchs medizinischer Metaphern beginnend bei Kant (3.), dann bei Kierkegaard und Nietzsche (4.) und schließlich bei Wittgenstein und Freud (5.). Das Schlusskapitel resümiert die Ergebnisse vor dem Hintergrund der Einleitung und gibt einen Ausblick auf eine mögliche Fortsetzung dieser prinzipiell unabschließbaren Arbeit (6).

Ausgehend von den ersten literarischen Körper- und Gesundheitsbildern wird zunächst der unterschiedliche Gebrauch von Krankheitsmetaphern in Ethik, Erkenntnis- und Staatstheorie bei Platon, Aristoteles und einigen stoischen Philosophen untersucht (2.1 – 2.4). Der antike Topos einer ‚Chirurgie der Seele‘ wird von der christlichen Philologie übernommen und um die ‚Chirurgie des biblischen Textkörpers‘ erweitert. Über die Deutungsmacht kirchlicher Allegorese, die in Bezug auf die Medizin metonymisch unter dem Titel ‚Christus Medicus‘ zusammengefasst werden kann, entfalten diese Topiken weit reichende gesellschaftliche Konsequenzen (2.5).

Bei Paracelsus wird das analogisch geordnete scholastische Weltmodell auf substanzontologischer Basis als medizinisch-organismisches Weltbild reformuliert (2.6). Das Ähnlichkeitsprinzip erhält in Paracelsus Signaturenlehre die Funktion, die von Gott als ‚Apotheke‘ eingerichtete Natur für die Gesundheit des Menschen nutzbar zu machen. Das Kapitel wird mit der Säkularisierung der Organismusmodelle (2.6.1) und der mechanistischen Umdeutung der chirurgischen Topoi im Rationalismus abgeschlossen (2.6.2).

Das dritte Kapitel wendet sich dem säkularisierten Verhältnis von Vernunft und Gesundheit zu. Im Rationalismus zeichnen sich bereits erste Ansätze zu einer ‚Anatomie von Wahnsinn und Vernunft‘ ab, welche die modernen Verwendungsweisen medizinischer Metaphern grundsätzlich prägt (3.1). Es wird eine Lesart von Kants kritischer Wende metaphernkritisch diskutiert, nach der die erkenntnistheoretische Vernunftkritik aus der psychologischen Wahnkritik der vorkritischen Schriften hervorgeht

(3.2). Diese Lesart wird durch eine Analyse medizinischer Denkfiguren in Kants symboltheoretischen, ethischen und politischen Überlegungen ergänzt (3.3).

Das vierte Kapitel führt zunächst in die Organismusmodelle der Wissenschaften des 19. Jahrhunderts ein (4.1). Vor dem Hintergrund dieser Modelle können die Bemühungen von Kierkegaard und Nietzsche thematisiert werden, den von Kant lexikalisierten Topos der ‚gesunden Vernunft‘ mit der Metapher der ‚kranken Vernunft‘ zu kontrastieren (4.2 – 4.3). Das besondere Augenmerk liegt auf Nietzsches Verschränkung medizinischer, rhetorischer und historischer Methoden, mit der er die zirkulären Ökonomien von Gesundheit und Krankheit in Leben und Denken freizulegen versucht (4.4). Diese komplexe Denkfigur muss auch noch Nietzsches kulturkritischen Zeitdiagnosen zu Grunde gelegt werden (4.5).

Den Abschluss bildet der Versuch, Wittgensteins Sprachphilosophie in Bezug auf das Label des ‚therapeutischen Positivismus‘ zu untersuchen (5). Ausgehend von einer Darstellung Wittgensteins grundlegender Überlegungen zum Verhältnis von Sprache, Welt und Leben (5.1), soll dessen Freudkritik (5.2) als Reflexion auf die Rhetorizität der Psychoanalyse gelesen werden. Die Bedeutung der Metapher in der neueren Psychotherapie kann als Ergebnis dieser Reflexion dargestellt werden (5.3).

Trotz dieser Leistung und des originellen Metapherngebrauchs in seinen philosophischen Texten, ist Wittgenstein selbst nicht als Metapherntheoretiker zu bezeichnen. Auf der Basis eines engen Begriffs des ‚therapeutischen Positivismus‘ (5.4) soll deshalb Wittgensteins Gebrauch medizinischer Denkfiguren für eine Erweiterung dieses Begriffs herangezogen (5.4.1 – 5.4.2). Mit den Untersuchungen des ‚Aspektsehens‘ (5.4.3) und Wittgensteins Überlegungen zum Verhältnis von Gewissheit und Mythos (5.4.4) soll abschließend ein Bezug zu Blumenbergs anthropologisch fundierter Metaphorologie und den sprachanalytischen Metapherntheorien hergestellt werden.

2. Die Rhetorik der gesunden Vernunft

2.1 Antike Konzeptionen von Gesundheit und Krankheit.

Jede metaphorische Verwendung des Prädikats krank/gesund verweist auf die jeweils aktuelle Fassung eines Krankheitskonzeptes, das entweder als Begriff explizit vorliegt oder als gängige Auffassung aus einem Kulturkreis überliefert ist. Im Folgenden richtet sich der Fokus der Untersuchung auf die Relation von Vernunft und Gesundheit bzw. von Leidenschaft und Krankheit, wie sie sich in den religiösen, ethischen und politischen Krankheitsmetaphern der Antike artikulieren. Dafür soll mit einer kurzen Einführung in die impliziten Krankheits- und Gesundheitskonzepte begonnen werden.

Für die antiken Konzeptionen von Krankheit und Gesundheit sind mit dem Kult um den Heilgott Asklepios zunächst religiöse Quellen grundlegend. Steinplatten aus der ältesten antiken Kultstätte in Epidauros (6. Jahrhundert v. Chr.) dokumentieren Wunderheilungen von Blindheit, Stummheit oder Verkrüppelung, die vornehmlich im Schlaf und durch Berührung erfolgen.¹ In der Überlieferung dieser religiösen Heilungen wird deutlich mehr Wert auf das ‚Das‘ als auf das ‚Wie‘ der Heilungen gelegt, die kostenpflichtig an den ca. 200 Heilstätten durchgeführt werden, an denen Asklepios bis ins 6. Jahrhundert n. Chr. gehuldigt wird. Während in Epidauros und Pergamon hauptsächlich Priester beschäftigt waren, entwickelt sich eine methodisch interessierte Medizin auf der Insel Kos, der späteren Geburtsstätte Hippokrates'. Die Arzneikunde aus Kos gilt als rationales Element des religiösen Asklepioskultes und gipfelt um 400 v. Chr. in der säkularen hippokratischen Medizin.²

Erste Erläuterungen zu dem ‚Wie?‘ von Krankheit und Heilung bieten jedoch bereits die homerischen Epen. Um das literarische Konzept von ‚Krankheit‘ in den Blick zu bekommen, ist es zunächst hilfreich, sich Homers Verständnis des menschlichen Körpers zu vergegenwärtigen. Seelische Eigenschaften werden in den Epen nicht holistisch auf eine Leib-Seele Einheit bezogen, sondern immer einzelnen Organen zugeordnet. Der *thymos* evoziert Emotionen, das *phren* geistige Haltungen und das *nous*

¹ A. Krug, *Heilkunst und Heilkult*, München 1993, S. 128.

² D. Goltz, *Die Rolle des Arzneimittels in antiken und christlichen Wunderheilungen*. In: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin*, 50 (1966), S. 399 f.

fungiert als *Organ des Verstehens*.³ Deshalb wird ‚Krankheit‘ bei Homer zunächst rein körperlich verstanden, wobei dieses Verständnis des Körpers seelische Funktionen mit einschließt. Der Körper ist für Homer die Summe einer Vielzahl von beseelten Organen und Körperteilen, die entweder willkürlich oder gottgegeben das Verhalten der Menschen determinieren. Die Impulse der Organe zwingen die Menschen gewissermaßen zu einer unmittelbaren Authentizität des Ausdrucks.

Wenn etwa den homerischen Menschen ein Affekt beherrschte, so gerieten nicht nur seine Seelen-Organen, sondern auch sein gesamter Körper in Aufruhr, und seine Mimik, seine Körperhaltung und seine Gliedmaßen waren dementsprechend verändert: wer wütend war, konnte gar nicht anders denn auch somatisch toben, und wen der Traueraffekt getroffen hatte, dessen Körper ließ dies unmissverständlich erkennen. In der *Ilias* etwa werden die Emotionen des einzelnen nicht in subjektive Seelenzustände umgedeutet, sondern als abgründig-erregende und ungemein erschütternde, den ganzen Leib in Wallung und Aufruhr versetzende Mächte erfahren.⁴

In der wahrscheinlich später verfassten *Odyssee* wird das Menschenbild der *Ilias* erweitert. Odysseus ist das erste literarische Modell eines listigen Menschen, der den von den Göttern via Affekt erzwungenen Verhaltensautomatismus aufbricht, um sein eigenes Leben und die griechische Kultur zu verteidigen.

Die Odysseusfigur demonstriert die Unterdrückung und Bekämpfung der affektiven Regungen des Körpers, um der Gesundheit willen. Diese Affektökonomie wird als gleichzeitige *Entdeckung des Geistes* und *Verdeckung des Körpers* gedeutet, bei der es sich weniger „um einen mit Verlusten bezahlten Fortschritt menschlicher Selbsterkenntnis“ handle, als um einen „praktischen Vorgang, durch den der Mensch sich im Wege seiner Selbstdeutung zu etwas umgestaltet: zur souveränen, zu Selbstbestimmung und vernünftiger Selbstkontrolle berufenen Person“⁵. Damit zeichnet sich schon bei Homer ganz deutlich die Perspektive ab, aus der heraus Vernunft und Gesundheit zu Komplizen im philosophischen Kampf gegen die krankmachenden Leidenschaften avancieren. Das homerische Körperkonzept macht auch verständlich, warum die Epilepsie bei Hippokrates zur paradigmatischen Krankheit der antiken Medizin werden musste. Der absolute Kontrollverlust des epileptischen Anfalls kontrastiert

³ Homer, *Odyssee*, hrsg. v. A. Weiher, München 1974, S. 394-396.

⁴ G. Danzer, *Merleau-Ponty*, Berlin 2003, S. 87.

⁵ H. Schmitz, *System der Philosophie*, Bd. 2.1 *Der Leib*, Bonn 1965, S. 366; vgl. auch: H. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1975.

radikal das Ideal der Gesundheit als Affektbeherrschung und strategischem Handeln.

Auch die ersten philosophischen Systeme entstehen unter dem Einfluss mächtiger Bilder. Die ionischen Naturphilosophen favorisieren erst einzeln, dann kombiniert die vier Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde als Grundstoff der Welt. Die verschiedenen Elemente strukturieren über zahlreiche Analogien ihre philosophischen Lehren⁶ und werden auch für die sich anbahnende Unterscheidung zwischen Körper und Seele relevant. Abgeleitet aus den vier Elementen, Jahreszeiten, Lebensaltern und Temperamenten etabliert sich auch das humoralpathologische Grundaxiom der Viersäftelehre in der antiken Medizin aus der analogischen Ontologie der Vorsokratiker.

Das dichotomische Gegensatzpaar Gesundheit/Krankheit ist seit Heraklit⁷ belegt und Herodot⁸ vermutet zuerst einen Zusammenhang von körperlicher und geistiger Krankheit. Schließlich ist von Demokrit der Satz überliefert, der die literarische Analogisierung von Gesundheit und Vernunft philosophisch bestätigt und die Perspektive auf das Verhältnis und den Zusammenhang von Medizin und Philosophie bis ins 18. Jahrhundert hinein prägen wird⁹: „Arzneikunst heilt des Leibes Krankheiten, die Weisheit befreit die Seele von Leidenschaften.“¹⁰

Die enge Verbundenheit von antiker Medizin und Philosophie wird noch dadurch verstärkt, dass das griechische Wort ‚Pathos‘ sowohl *Krankheit* als auch *Leidenschaft* bedeuten konnte.¹¹ Erst Hippokrates trennt die Medizin formal von der Philosophie und marginalisiert die Rolle der Götter bei der Entstehung von Krankheiten zugunsten einer Harmonie der Säfte Blut, Schleim, gelber und schwarzer Galle. Hippokrates’ Säkularisierung der Krankheitsursachen und seine Hochachtung für die Philosophie verschaffen den Philosophen allerdings eine noch größere Autorität in Gesundheitsfragen, sodass der *wahre* oder *beste Arzt* neben der praktischen Heilkunst

⁶ Vgl. zu dieser Rekonstruktion die detaillierte Studie von F. Vonessen, *Metapher als Methode*, Würzburg 2001, bes. das Kapitel: Das Wasser und die vier Elemente, S.81-97.

⁷ Heraklit, *Fragment B 111*. In: H. Diehls, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903, S. 81.

⁸ Herodot, *Historiam Libiri II*, hrsg. v. J. Heil, München 1995, Bd. 2, S. 33.

⁹ Der Name Demokrit wird besonders im Mittelalter als Beiname und Pseudonym von Philosophen benutzt, die sich mit medizinischen Themen beschäftigen. Vgl. z. B. W. Lепенies, *Melancholie und Gesellschaft*, F. a. M. 1969, S. 22 f.

¹⁰ Demokrit, *Fragment 31*, hier zit. nach R. Löbl, *Demokrit. Texte zu seiner Philosophie*, Amsterdam/ Atlanta 1989, S. 98.

¹¹ Vgl. M. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, F. a. M. 2004, S. 131.

bis ins frühe Mittelalter auch auf die Kompetenz des Philosophen verpflichtet bleibt. Arzt und Philosoph in Personalunion werden von Hippokrates zum gottgleichen *Iatros Philosophicus* (Philosophenarzt) stilisiert. Der philosophische Einfluss auf die antike Medizin Hippokrates' und Galens ist unumstritten und gut dokumentiert, aber wie verhält es sich mit dem Umkehrschluss? Wie beeinflussen die medizinischen Metaphern und Vergleiche die philosophischen Lehren?

Die antiken Philosophen bemühen seit Solon und Theognis¹² medizinische Vergleiche und Metaphern, um ihre Lehren zu entwickeln. Innerhalb der gängigen Analogie zwischen Mikro- und Makrokosmos übertragen sie den Menschen betreffende Erkenntnisse sowohl auf den Kosmos als auch auf den Staat. Dabei hängt der Krankheitszustand analog zur Disharmonie der Säfte immer mit einer Form von Unordnung bzw. fehlerhafter Anordnung der einzelnen Teile zusammen, wohingegen die Gesundheit eine Harmonie oder logische Ordnung derselben aufweist. Auf den Staat bezogen hat der kranke Zustand des Gemeinwesens oft den *guten Herrscher als Arzt* zum Pendant und die philosophische Krankheitsmetaphorik entwickelt früh eine unübersehbar politische Dimension. Platons Schriften, in denen die Abstrakta Seele, Staat und Kosmos über Analogien mit dem ‚Körper‘ perspektiviert werden, geben ein gutes Beispiel für die Ubiquität und die weitreichenden Konsequenzen der medizinischen Denkfiguren.¹³

Es ist in der Literatur ausreichend darauf hingewiesen worden, dass Platon seine Theorien von der Ethik bis zur Staatslehre und Kosmologie in

¹² Vgl. Solon, *Eunomiaelegie*, Fragment 4 W; Theognis, *Kyrnosbuch* 429 – 431, In: D. U. Hansen: *Theognis. Frühe griechische Elegien*, griech. u. dt., Darmstadt 2005. Vgl. hierzu S. de Brocà, R. Cubells, *Philosophie in den Hippokratischen Epidemien*. In: *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*, hrsg. v. R. Wittern u. P. Pellegrin, Hildesheim 1996, S. 101-112.

¹³ Es ist erstaunlich, dass auch aktuelle Studien über den Zusammenhang von Platons Philosophie mit der Heilkunst zumeist der traditionellen wissenschaftstheoretischen Perspektive verhaftet bleiben, dass die Philosophie als *Mutter der Wissenschaften* Empfehlungen an andere Wissenschaften auszusprechen hat. So versucht z. B. Mielke in seiner Studie über *Die Heilkunst als Vorbild in Platons Staatslehre und Ethik* keineswegs, die Konsequenzen aus dieser Vorbildfunktion für die Ethik und Staatslehre Platons zu ziehen. Ganz im Gegenteil leitet er aus Platons heuristischen Anleihen bei der Heilkunst Empfehlungen an die Medizin des 20. Jahrhunderts ab, inwiefern sie ihrer ethisch/politischen Verantwortung besser nachkommen könne. Vgl. D. Mielke, *Die Heilkunst als Vorbild in Platons Staatslehre und Ethik*, Hildesheim u. a. 2005. Nach positiven Impulsen für die Ethik suchen besonders Pierre Hadot in seinem umfangreichen Werk, darunter zuletzt *Philosophie als Lebensform*, F. a. M. 2002, sowie M. C. Nussbaum in *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994.

impliziter Auseinandersetzung mit Körperbildern und medizinischen Denkfiguren (Gesundheit/Krankheit, Heilmittel/Gift etc.) entwickelt hat. Im Folgenden möchte ich den Versuch unternehmen, die Vorbildfunktion der Heilkunst für Platons Philosophie, deren Spur sich über unzählige medizinische Metaphern durch seine Texte zieht, auf ihre Konsequenzen für diese Philosophie selbst zu befragen. Warum sind die medizinischen Metaphern für Platon so interessant? Welches Selbstbild der Philosophie artikuliert sich über diese spezielle Metaphorik? Welche Funktion übernehmen die medizinischen Analogien in der Argumentation? Inwiefern werden Analogien und Metaphern insgesamt als philosophisches Erkenntnismittel reflektiert?

2.2 Platons Rhetorik der ‚gesunden Vernunft‘

Platons gesamtes Werk ist stark von der Auseinandersetzung mit der Rhetorik geprägt. Dabei ist stets das Bemühen leitend, die philosophische Dialektik gegenüber der Rhetorik abzugrenzen und auszuzeichnen. Seine Kritik richtet sich hauptsächlich gegen die Sophisten, die sich seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. als öffentliche Redner und Privatlehrer in Athen etablierten. Ihre Redekunst stellte sich besonders in Gerichtsverfahren und politischen Diskussionen vor der Volksversammlung als wirkungsvolles Mittel dar. Aus der pragmatisch orientierten Sophistik entwickelte sich so eine fruchtbare Konkurrenz zur Philosophie, deren kosmologische und mathematische Reflexionen prima facie kaum praktischen Nutzen versprachen.¹⁴

Im Dialog zwischen Sokrates und dem Redner *Gorgias* führt Platon die Unterscheidung von *Überzeugung* durch logische Argumentation und bloßer *Überredung* durch sprachliche Bilder ein. Während die philosophische Überzeugungsarbeit Wissen produziere und befreiend auf den Zuhörer wirke, ziele die Überredung lediglich auf dessen Beherrschung ab

¹⁴ Erst die Kritik der Sophisten bewirkte eine Hinwendung der Philosophie zu lebenspraktischen und politischen Problemen. Sie half den elitären Wahrheitsanspruch der Vorsokratiker, infrage zu stellen und einer breiteren Diskussion zugänglich zu machen. Vgl. *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4.1 *Rhetorik*, übers. u. erl. v. Ch. Rapp, Berlin 2002, S. 204 ff.

und befördere seinen Glauben. In dieser Macht der Sophisten über den Zuhörer entdeckt Platon deren ethisches Problem, das sich in drei Punkten zusammenfassen lässt. Die Rhetorik ist unmoralisch, da man „(i) bevor man über andere herrscht sich selbst beherrschen muss und (ii) Unrecht tun schlimmer als Unrechterleiden ist, weil (iii) ungerechtes Handeln die eigene Seele schädigt.“¹⁵

Die Ausgrenzung der „Scheinkunst“ Rhetorik aus den „wirklichen Künsten“ erfolgt bei Platon „nach Art der Mathematiker“ (*Gorg.* 464c); d. h. durch eine Analogie des folgenden Schemas:

	wirkliche Künste	Schattenbilder/Scheinkünste
Leib	(i.) Gymnastik (ii.) Heilkunst	(iii.) Kosmetik (iv.) Kochkunst
Seele/Staat	(v.) Gesetzgebung (vi.) Rechtspflege	(vii) Sophistik (viii.) Rhetorik

Aus diesem, in die Form der mathematischen Proportionsanalogie übertragenen Vergleich leitet Platon den Schluss ab, die Rhetorik verhalte sich zur Rechtspflege wie die Kochkunst zur Heilkunst und die Sophistik zur Gesetzgebung wie die Kosmetik zur Gymnastik. Während sich die Heilkunst auf einer epistemischen Stufe mit der Rechtspflege befindet, wird die Rhetorik den Scheinkünsten zugeordnet.¹⁶ Der einzige Unterschied zur rhetorischen Anwendung der Analogie, wie sie Aristoteles später beschreiben wird, besteht darin, dass das Prinzip der Analogie mit dem Hinweis auf die ‚Art der Mathematiker‘ selbst zur Darstellung gebracht wird. Die Mittel der Überzeugungsarbeit werden sichtbar gemacht und dem Zuhörer eine Entscheidung für oder gegen diese Mittel ermöglicht.

Die Analogie aus dem *Gorgias* ist ein gutes Beispiel dafür, wie Platon die Rhetoren mit ihren eigenen Mitteln schlägt. Während sich die Proportionsanalogie in der Mathematik auf klar definierbare Verhältnisse bezieht (z. B. Zahlenverhältnisse), ist die Beziehung von Heilkunst/Kochkunst und Rechtspflege/Rhetorik vollkommen willkürlich konstruiert. Dennoch er-

¹⁵ M. F. Meyer, *Platon als Erfinder und Kritiker der Rhetorik*. In: *Platon verstehen*, hrsg. v. M. v. Ackeren, Darmstadt 2004, S. 220.

¹⁶ Vgl. *Aristoteles. Rhetorik*, a.a.O. 2004, S. 216 ff. Hieraus ist auch das Schema der Analogie entnommen.

zielt die präzise Anwendung der Analogie und der Hinweis auf ihre mathematische Herkunft die Wirkung von Exaktheit und Objektivität. Während in der Rhetorik sowohl Redner als auch Zuhörer für ein gewisses Maß an Subjektivität der Urteile sorgen, grenzt Platon das philosophische Urteil davon ab, indem er es an den mathematischen Methoden zur Gewinnung objektiver Erkenntnisse orientiert.

Platon wiederholt die radikale Rhetorikkritik des *Gorgias* auf ironische und rhetorisch ausgearbeitete Weise im *Menexenos*. Im *Symposion* konkretisiert sich schließlich die Begründung für den Gegensatz von *Wahrheit* und bloßer *Wirkung* einer Rede. Die Rhetorik beleuchtet demnach ihren Gegenstand (hier den Eros) in vielen verschiedenen, sich teilweise widersprechenden Facetten. Ihr sachliches Defizit besteht darin, nicht zu sagen, „was der Eros *ist* – was also jenes Eine ist, das die vielen Erscheinungen des Eros überhaupt möglich macht“.¹⁷

Im *Phaidros* fasst Platon die Geschichte der Rhetorik zusammen (*Phaidr.* 266d-267c), bestimmt ihre Hauptbereiche als Anordnung und Erfindung der Rede (*Phaidr.* 236a) und differenziert seine Rhetorikkritik. Für die Anordnung der einzelnen Teile einer Rede zu einem geschlossenen Ganzen müssen zunächst die der Sache angemessenen Teile aufgefunden werden. Diese Sachkompetenz ist aber gerade die Aufgabe der Philosophie. Folgerichtig bestimmt Platon die „rhetorisch-technischen Theoreme nur als ‚notwendige Vorkenntnisse‘ [...] der philosophischen Dialektik (*Phaidr.* 265e-266c).“¹⁸ Die Bestimmung der Rhetorik als notwendige Voraussetzung der Philosophie zeigt, dass Platon die vernichtende Kritik des *Gorgias* hier bereits teilweise zurücknimmt. Seine referierenden Ausführungen über die großen Rhetoriker legen nahe, dass er seine Schüler an der Akademie damit auffordert, sich mit der Geschichte und Theorie der Rhetorik zu beschäftigen.

Eine virtuose Lektüre des *Phaidros* liefert Jacques Derrida (1972).¹⁹ Er weist besonders auf die inneren Widersprüche des Textes bezüglich der Rhetorik hin. Platon benutzt demnach zunächst selbst einen Mythos (Theut), um die Grenze zwischen Mythos/Logos bzw. Rhetorik/Dialektik zu ziehen. Er kompromittiert dann die Schrift gegenüber dem lebendigen, beseelten Logos und begründet gleichzeitig, mit der Aufzeichnung von Sokrates Dialogen, die Tradition der Schriftlichkeit in der Philosophie.

¹⁷ M. F. Meyer, *Platon als Erfinder*, a.a.O. 2004, S. 226.

¹⁸ Ebd., S. 230.

¹⁹ J. Derrida, *Dissemination*, Wien 1995, bes. S. 69-192.

Darüber hinaus wertet er die Bildlichkeit ontologisch und erkenntnistheoretisch ab, obwohl er den Erkenntnisprozess mit einer inneren ‚*Schau der Ideen*‘ wahrnehmungsmetaphorisch beginnt. Derrida zufolge muss die Rhetorikkritik des *Phaidros* deshalb als gescheitert betrachtet werden.

Im *Theaitetos* spezifiziert Platon die Kritik an der Rhetorik allerdings erneut, indem besonders die rhetorische Lebensform vor Gericht mit der philosophischen kontrastiert wird. Dem Philosophierenden stehe die Wahl des Themas und der Argumente frei, wohingegen die rhetorisch gebildeten Gerichtsredner von den vor juristisch anerkannten Argumenten, der Prozessordnung und dem Urteil des richtenden Publikums abhängig bleiben. Platons Auseinandersetzung mit der Rhetorik wird schließlich im *Sophistes* abgeschlossen, indem eine differenzierte Einteilung der Rhetorik vorgenommen wird. Sie umfasst alle Formen der Rede, die in den vorangehenden Dialogen behandelt wurden.

An dieser abschließenden ‚Abrechnung‘ mit der Rhetorik ist zweierlei bemerkenswert. Erstens scheint Platon zu glauben, die „herkömmliche Rhetorik“ vollständig behandelt zu haben. Er ordnet sie einer Disziplin zu, die insgesamt auf die Erzeugung von Schein abzielt, und zählt sie seitdem nicht zu den Wissenschaften. Zweitens deutet sich in seiner Systematisierung die Möglichkeit an, in der „philosophischen Rhetorik“ eine nicht-herkömmliche Form der Rhetorik zu etablieren, auf welche die vorgebrachte Kritik nicht zutrifft. Aus der Verbindung rhetorischer Kunst mit philosophischem Sachverstand scheint für Platon ein legitimes Mittel zu erwachsen, um neben den Vernunftbegabten auch die affektiven Seelenteile der Menschen zu erreichen.

Die ‚Analogie‘, die erst bei Aristoteles explizit der Rhetorik zugerechnet wird, hat bei Platon noch die erkenntnistheoretische Funktion, die wie bei den Vorsokratikern ontologisch begründet ist. Die platonische Ordnung des Seins spricht den Ideen bekanntlich den höchsten ontologischen Status zu, während die der Erfahrung zugänglichen Erscheinungen als bloße Abbilder der Ideen ontologisch abgewertet werden. Diese Abbildrelation legitimiert Platon, die Analogie als adäquates Erkenntnismittel für die intelligible Welt auszuzeichnen und seine Ideenlehre über Gleichnisse zu entwickeln. Seine positive Einschätzung der Analogie aus der Abbild/Urbild Relation hat jedoch nicht im gesamten Werk Bestand. Teilweise weist er auf die Täuschungen vermeintlicher Ähnlichkeiten hin (*Phaidr.* 262a-c, *Soph.* 231a) oder deutet an, dass der Analogieschluss keine Beweiskraft hat (*Phaid.* 92c f., *Theat.* 162e). Demgegenüber stehen Abschnitte, in denen im

Analogiemodell entwickelte Vorstellungen ungeprüft auf den Objektbereich übertragen werden.²⁰

Es zeichnet sich eine grundlegende Ambivalenz in Platons Umgang mit der Rhetorik ab. Einerseits wird sie gegenüber der Philosophie abgewertet, delegitimiert und aus den Wissenschaften ausgeschlossen, andererseits als notwendiges Erkenntnismittel der Philosophie anerkannt. Die folgenden Rekonstruktionen von Platons Verwendungen der Denkfigur gesund/krank und ihrer metaphorischen und analogischen Derivate illustrieren den Stellenwert, den die rhetorischen Mittel in Platons Ethik und Staatstheorie einnehmen.

2.2.1 Platons ethische Gesundheitsmetaphorik.

Dem homerischen Konzept von Körper und Krankheit wird in Platons Ideenlehre ein Gesundheitskonzept hinzugefügt. Ging bei den homerischen ‚Organhaufen‘ sowohl der Impuls einer Handlung als auch der Beginn einer Krankheit unmittelbar vom Körper aus, definiert Platon die Gesundheit als ideales Urbild, das in der *vorkörperlichen* Form der Seele zunächst geistig verfasst ist. Erst an der *verkörperten* Seele treten Krankheiten als Deformationen des Urbildes Gesundheit auf, denen der Mensch mit den Mitteln des Logos entgegenwirken soll. Aus der ontologischen Priorität der Seele vor dem Körper folgt für Platon – inkonsequenterweise – keine Priorität der Seele bei der Entstehung von Krankheiten. Sokrates hatte noch von den thrakischen Ärzten berichtet, sie hätten den Leib nie ohne die Seele behandeln dürfen, denn alles „entspränge aus der Seele, Böses und Gutes dem Leib und dem ganzen Menschen [...]“²¹. In der platonischen Konzeption entstehen Krankheiten hingegen erst mit der äußeren Affektion der Seele durch körperliche Begierden. Diese körperlich verursachte Disharmonie der Seele wird in Analogie zur Mischung der Körpersäfte gedacht (*Phd.* 86bc). Ausgehend von diesem Krankheitskonzept, entwickelt Platon seine Ethik konsequent als Therapie der Seele. Ziel dieser Ethik ist es angesichts des Todes eine größtmögliche Harmonie der Seele zu erreichen, obwohl die ‚ideale

²⁰ Vgl. auch W. Fiedler, *Analogiemodelle bei Aristoteles*, Amsterdam 1978, S. 21.

²¹ Platon, *Chrm.* 156de.

Gesundheit‘ einer vollkommen harmonisierten Seele erst dann wieder möglich wird, wenn sich die Seele im Tod vom Körper trennt und reiner Logos wird.

Mit dem Höhlengleichnis stellt Platon seinem ethischen Programm ein wirkmächtiges Bild zur Seite. In Platons Höhle verbinden sich die absoluten Metaphern vom ‚Licht der Wahrheit‘ mit der anthropologischen Ausgangslage einer ‚Gefangenschaft‘ jenseits des Lichts. Beide Metaphern lassen sich auch auf die gesund/krank Differenz anwenden. Dabei wäre der einen Seite der Differenz, das Licht und die Freiheit zuzuordnen, der anderen Seite Dunkelheit und Gefangenschaft. Blumenberg verfolgt diese Spur selbst nicht, aber die Kompatibilität von Blumenbergs prominentesten Metaphern für Vernunft und Philosophie mit der gesund/krank Differenz bezeugen, die enge Verbundenheit dieser metaphorischen Felder.²²

Die Höhlenbewohner versperren sich den Blick auf die wahre Wirklichkeit der eingeborenen Ideen, indem ihre Perspektiven auf die Schatten der empirischen Abbilder fixiert bleiben. Es ist die Aufgabe des Philosophen zunächst die Alltagswahrnehmung, dann die ganze Seele der Menschen in einem schmerzhaften Prozess umzuwenden.²³ Den Argumenten (Logoi) wird mit ihrer Teilhabe am Logos der wahren Ideen und somit auch am Urbild der Gesundheit ein therapeutischer Effekt in diesem Prozess zugesprochen.²⁴ Dadurch wird das logische Argument zur *metaphorischen Medizin des Philosophen*, der sein Berufsethos – ganz im Sinne Demokrits – in Analogie zu dem des Arztes entwickelt.²⁵

Im *Gorgias* plädiert Platons Protagonist Sokrates dafür, die Vernunft zur Grundlage für moralische Entscheidungen zu machen. Sokrates argumentiert mit logischer Stringenz für die unpopuläre Auffassung, dass man besser Unrecht erleiden solle, als anderen welches zuzufügen. So fungiert er als Beispiel für einen absoluten Gehorsam gegenüber dem auf das Gemeinwohl gerichteten Logos. Seine Gesprächspartner kontrastieren

²² Vgl. H. Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*. In: *Studium Generale*, 10 (1957), S. 432-447; ders., *Höhlenausgänge*, F. a. M. 1989.

²³ M. Erler, „Sokrates in der Höhle“ – *Argumente als Affekttherapie im ‚Gorgias‘ und im ‚Phaidon‘*. In: *Platon verstehen*, a.a.O. 2004, S. 57 ff.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. auch *Soph. 230cd*: „Denn, lieber Sohn, die Reinigenden glaubend, so wie die Ärzte der Meinung sind, der Leib könne die ihm beigebrachte Nahrung nicht eher nutzen, bis jemand die Hindernisse in ihm selbst weggeschafft habe, denken eben so dasselbe von der Seele, dass sie nicht eher von den ihr beigebrachten Kenntnissen Vorteil haben könne bis durch prüfende Zurechtweisung.“

diese Haltung auf unterschiedliche Weise. Während sich Gorgias und Polos aus „Scham“ (*Gorg.* 487b) nicht von den Trugbildern der populären Meinung abwenden lassen, ist es bei Kallikles seine „Liebe zum Volk“ (*Gorg.* 513c), zu dessen Meinung er nicht in Widerspruch geraten will. Die Szene aus dem *Gorgias* zeigt, dass die Seele von Platons Idealphilosophen Sokrates bereits ausschließlich vom Logos erfüllt ist, während seine Gesprächspartner von affektiven Seelenanteilen gehindert werden, der logischen Argumentation mehr Vertrauen zu schenken als der Meinung der übrigen ‚Höhlenbewohner‘.

Das Motiv der krankhaften Erkenntnishemmung durch Affekte wird im *Phaidon* verstärkt. Hier geht Platon im Gegensatz zu anderen Dialogen von einer reinen Vernunftseele aus, die gar nicht Quelle eines Affektes wie der Furcht sein kann.²⁶ Der Dialog führt den Triumph des Logos, personifiziert in Sokrates, gegen die Todesfurcht vor und entfaltet so das Programm einer Philosophie als Vorbereitung auf den Tod. Sokrates will seinen Gesprächspartnern die Furcht vor seinem Tod nehmen, indem er logisch zu beweisen versucht, dass sie eine falsche Vorstellung vom Tod haben. Er argumentiert dafür, dass die Seele unsterblich ist und bei einem richtig verstandenen Tod nur der Körper stirbt. Der Zusammenhang von Vernunft und Gesundheit wird offensichtlich: Die vernunftgeleitete Einsicht in die Wahrheit des Todes und die Verfasstheit der Seele bewirkt ein angstfreies und damit seelisch gesundes Leben. So stilisiert Platon Sokrates im *Phaidon* zu dem gottgleichen Philosophenarzt, der seine Schüler einer vernünftigen und damit auch gesunden Verfassung näherbringt.

Dieser Zusammenhang wird im *Timaios* sogar noch verstärkt, indem die „Krankheiten der Seele aufgrund von Vernunftlosigkeit“ (*Tim.* 86b) als Wahnsinn spezifiziert werden. Dieser Abschnitt des *Timaios* führt detailliert die affektiven Krankheitsursachen vor. Übermäßige Lust und übermäßiger Schmerz sorgen dafür, dass „seine Seele durch seinen Körper krank und unvernünftig geworden ist“ (*Tim.* 86d). Die somatischen Erklärungen für diese Affekte sind im groben Anschluss den hippokratischen Schriften entlehnt, an denen sich der gesamte dritte Teil der Abhandlung orientiert. Durch eine „Lockerheit der Knochen“ und durch „übermäßigen Zufluss von Flüssigkeiten“ erkrankt die Seele genauso

²⁶ Platon zufolge ist es nötig die Seele, die in eine vernunftorientierte, eine muthafte und eine begehrlische Instanz geteilt ist, „so weit wie möglich vom Körper zu trennen“ (67c, 67d), um sie von ihrem affektiven Ballast zu befreien.

wie durch „die Säfte der sauren und salzigen Schleime und alle bitteren und gallichten Säfte“. Denn, wo sie „ihren Dunst der Seele beimengen, da erzeugen sie auch allerlei Seelenkrankheiten“ (*Tim.* 87a).

Der pneumatische Dunst, auch als Atem spezifiziert, gilt den hippokratischen Schriften als bewegende Ursache des Blutflusses und als materielle Lebenskraft. In den hippokratischen Schriften wird der Ursprung des Pneumas zudem im Gehirn vermutet. Dieser Begriff findet sich bei Aristoteles, Galen und wird bei Plotin auch für den Neuplatonismus relevant, von Platon wird er jedoch nicht systematisch benutzt. Für ihn ist die Seele in der vorkulturellen und ahistorischen Dimension der Ideen verankert, und diese Einsicht in ihr Wesen reserviert der Philosophie sowohl die Definitionsmacht über die *Medizin der Seele* als auch über die Grundbegriffe der körperbezogenen Heilkunst. Wenn es Aufgabe des Arztes ist „mit der Seele den Leib“ (*Polit.* III 408e) zu behandeln, so muss dies ebenfalls immer in Bezug auf allgemeine, philosophische Einsichten in die Beschaffenheit der Natur, des Glücks und der Gerechtigkeit geschehen. Dieses allgemeine Wissen macht die Heilkunst für Platon erst sittlich wertvoll, weil es den Zweck dieser Kunst damit in den Dienst des „besten Lebens als Ganzes“ stellt.

Dabei sollte allerdings nicht vergessen werden, dass dieses Sittliche den Menschen gerade erst von Platon selbst durch die metaphorisch in Aussicht gestellte, höhere Form von ‚Gesundheit‘ lebenspraktisch schmackhaft gemacht wurde. Damit gehen die moralphilosophischen und medizinischen Zielsetzungen bei Platon in einem paradoxen Kreislauf wechselseitiger Legitimation und Motivation auf.

Im *Timaios* demonstriert Platon seine Skepsis gegenüber der sich empirisch orientierenden ärztlichen Heilkunst und ihren von außen auf den Körper wirkenden *Pharmaka*.

Denn die Krankheiten, *die nicht mit großen Gefahren verbunden sind*, darf man nicht mit Arzneimitteln reizen. Jegliche Bildung von Krankheit hat nämlich mit der Natur der Lebewesen in gewisser Weise Ähnlichkeit, denn auch die Zusammensetzung dieser erfolgt mit festgesetzten Lebenszeiten, [...] Die gleiche Art der Bildung nun tritt auch bei den Krankheiten auf, stört diese aber jemand entgegen der vorbestimmten Zeitdauer durch Arzneimittel, dann pflegen aus leichten schwere, aus wenigen viele Krankheiten zu entstehen. Darum muss man *alle derartigen* Krankheiten durch gesunde Lebensweise, insoweit man dazu Zeit hat, an die Hand nehmen, nicht aber durch Arzneien ein unangenehmeres Übel erregen (*Tim.* 89 c-d). [Hervorh. – O. N.]

Offensichtlich wird die Krankheit hier über das *tertium comparationis* der Zeitlichkeit mit einem Organismus verglichen, dessen Störung durch

Arzneimittel zu noch größeren Übeln führt, anstatt dass sie im Stande sind, diese zu beseitigen. Derridas minutiöser Interpretation dieser Stelle im ersten Abschnitt von *Dissemination* (1972) ist insofern recht zu geben, als dass hier ein Modell der Krankheit entwickelt wird, das der „Allergie“ ähnelt. Wie eine Allergie reagiert die Krankheit auf äußere Reize und verstärkt gleichzeitig ihre Symptome. Die hervorgehobenen Stellen des Zitates deuten aber darauf hin, dass es sich hier – im Gegensatz zu Derridas Lesart – nicht um eine Definition des Wesens der „normalen“ Krankheit des Lebendigen“ handelt²⁷, sondern um einen Spezialfall, der von den Krankheiten unterschieden wird, die ‚mit großen Gefahren‘ einhergehen. Anstatt diese Krankheit zu ‚stören‘, solle man sie mit täglicher Praxis ‚an die Hand‘ nehmen.

Wie genau die Differenzierung dieser Krankheiten und ihrer Therapien zu verstehen ist, lässt sich Platons Schriften leider nicht entnehmen. Es lässt sich aber festhalten, dass die Krankheiten, derer sich die philosophische Ethik mit ihrer Diätetik annimmt, von den Kranken soweit akzeptiert werden müssen, dass man sie nicht mit äußeren Mitteln *bekämpft*, sondern ihnen in der Alltagsbewältigung die gebührende Aufmerksamkeit zukommen lässt. Die Empfehlungen der platonischen Ethik richten sich in diesem Sinne nicht gegen eine bestimmte Krankheit, sondern sollen aktiv die Lebenskraft unterstützen, um ein Gleichgewicht zwischen Körper und Seele herzustellen.

Unstrittig ist die Einschätzung, dass sich die Gesundheit bei *diesen* Krankheiten immer von innen, aus der unsterblichen Seele heraus entfalten muss und auf sie zurückwirkt. Damit spricht Platon der Philosophie eine wesentlich nachhaltigere Wirkung zu als der körperbezogenen Medizin, die sich *bloß* auf das endliche Leben richtet.

Derrida fokussiert seine Dekonstruktion der platonischen Dialoge besonders auf den Gebrauch der Metapher des ‚Buchstabens‘ bzw. der ‚Schrift als *Pharmakon*‘ und betont dessen paradoxe Bestimmung im Theuth-Mythos des *Phaidros* als Heilmittel/Medizin *und* als Gift/Droge. Mit dieser Metapher wird die, vom gesprochenen Wort losgelöste, Schrift als zweideutiges Mittel aufgefasst, das eher zu einer Verstärkung metaphorischer Krankheit (Unwissenheit, Vergesslichkeit) als zu deren Beseitigung beiträgt. Die Bequemlichkeiten der Schrift verleiten demnach eher dazu, die täglichen Übungen des Memorierens und Selberdenkens zu vernachlässigen und so das Gedächtnis zu schwächen; anstatt Weisheit und

²⁷ Vgl. J. Derrida, *Dissemination*, a.a.O. 1995, S. 113.

Wahrheit zu befördern, wird nur deren Schein verbreitet. Die Logoi der Schrift müssen erst von innen, durch den lebendigen Atem des redlichen Philosophen beseelt und verantwortet werden, um wahrhaft therapeutisch wertvoll zu sein.

Derridas Dekonstruktion der platonischen Differenz von toter Schrift/lebendigem Logos, Signifikant/Signifikat, Sophistik/Philosophie endet mit dem Hinweis auf die Inkonsistenz der platonischen Schriftkritik im Hinblick auf das Gesetz und die Dialektik, die sich beide notwendig auf die Schrift stützen. Am Ende steht die Auflösung der Differenz des sophistischen und platonischen *Pharmakons* in Derridas Textbegriff. Lässt man Derridas Konsequenzen für den Text- und Philosophiebegriff erst einmal unkommentiert, ist doch zumindest die Zirkularität und Inkonsistenz der platonischen Sophistik- bzw. Rhetorikkritik an der seinem Gebrauch der Metapher ‚Schrift als (trägerisches) Pharmakon‘ präzise vorgeführt und als Selbstbehauptung der Philosophie auf den Begriff gebracht.

Die gesundheitsmetaphorische Profilierung des Logos in lebensweltlichen Kontexten dient Platon also einerseits als Argument gegen die konkurrierenden Rhetoren, welche die platonische Philosophie als praxisferne Reflexion abtun, andererseits als Motivation für den Einzelnen, sich mit komplexen philosophischen Problemen zu beschäftigen. Die antike Analogisierung von Vernunft und Gesundheit erfüllt daher die Funktion einer Selbstimmunisierung und Selbstermächtigung der Vernunft, die zusammenfassend als *philosophische Rhetorik der ‚gesunden Vernunft‘* bezeichnet werden kann. Die Analogien und Metaphern zwischen Leib und Seele, die jeweils einer bestimmten Art von Medizin bedürfen, sowie die zwischen Philosoph und Arzt konstituieren erst einen kognitiven Zugang zu dem abstrakten Gegenstandsbereich der Seele und sind in diesem Sinne „absolute“ (Blumenberg) oder „konstitutive“ (Rigotti) Metaphern, die über ihre heuristische Funktion hinaus die Form der Erkenntnisse bis hin zu ganz pragmatischen Konsequenzen prägen. Besonders deutlich zeigen sich diese pragmatischen Konsequenzen in Platons staats-theoretischen Gesundheitsmetaphern (vgl. Kap. 2.4.2).

2.3 Aristoteles Rhetorik zwischen Mathematik und Medizin

Aristoteles beschäftigt sich systematisch mit der von Platon eingeführten Unterscheidung von Philosophie und Rhetorik. Im Gegensatz zu Platon²⁸ zählt er die Rhetorik zur Kunst der *Überzeugung*, die „untersucht, was an jeder Sache Glaubwürdiges vorhanden ist“ (*Rhet.* I. 1, 1355b/14). Das Überzeugende stellt somit auf ähnliche Weise den Gegenstand der Rhetorik dar wie die logische Schlüssigkeit von Argumenten den Gegenstand der aristotelischen Dialektik.²⁹ Mit der *Topik* entwickelt Aristoteles für die Rhetorik ein System theoretischer Gelingensbedingungen der Argumentation auf der Grundlage von Wahrscheinlichkeiten. Mit den verschiedenen *Topoi*³⁰ können bestimmte Perspektiven auf beliebige Gegenstände entwickelt werden. Diese Perspektiven ermöglichen, als gemeinsamer kultureller Hintergrund und damit hinreichend gesicherte Annahmen, eine rationale (widerspruchsfreie), wenn auch nicht epistemische (wahrheitsfähige) Argumentation.³¹

Mit dem *Enthyemen* konstruiert Aristoteles ein zur *Topik* gehörendes Beweisverfahren. Der Syllogismus dieses Analogieschlusses basiert auf stillschweigenden Prämissen, die durch das System der *Topik* abgesichert sind. Sie werden als hinreichend bekannt vorausgesetzt, um vom Zuhörer ergänzt zu werden. Aristoteles unterscheidet formale und materiale *Topoi*. Die formalen *Topoi* helfen dem Redner Argumente für die Möglichkeit/Unmöglichkeit, Existenz/Nichtexistenz oder das Mehr/Weniger von etwas zu finden. „Ein Enthyemen, das auf dem *Topos* des Möglichen oder Unmöglichen basiert, könnte dann entsprechend heißen: ‚Wenn es möglich ist, dass ein Mensch nach einer schweren Krankheit wieder gesund wird, so ist es auch möglich, dass er nicht mehr gesund wird und vielleicht stirbt.‘“ Die materialen oder speziellen *Topoi* sind hingegen an bestimmte Themen wie Politik oder Recht gebunden, sie sind „Stereotypen und Klischees, die

²⁸ Hatte Platon noch die gesamte Rhetorik als Kunst der *Überredung* bezeichnet, differenziert Aristoteles genauer zwischen *Sophistik/Überredung*, die ohne Sachverstand operiert und die Zuhörer bei der Urteilsfindung heteronom überformt, und *Rhetorik/Überzeugung*.

²⁹ Vgl. *Aristoteles. Rhetorik*, a.a.O. 2002, S. 169.

³⁰ Der Begriff *Topos* entwickelt sich historisch zu *locus*, *locus communis*, *commonplace*, *Gemeinplatz*, *Stereotyp* und schließlich *Klischee*. Vgl. J. Jost, *Topos und Metapher*, Heidelberg 2007, S. 171-214.

³¹ Vgl. B. Debatin, *Die Rationalität der Metapher*, Berlin/New York 1995, S. 21.

semantisch bereits ausgefüllt und logisch determiniert sind“.³²

Die Metapher gilt in der aristotelischen Tropenlehre – neben Synekdoche und Metonymie – als das wichtigste Vehikel topischen Denkens. Aufgrund ihrer Synthesiskraft und ihres Evidenzcharakters kann sie als *Enthymen in nuce* bezeichnet werden.³³

In der *Poetik* entwickelt Aristoteles einen weiten Begriff der Metapher, der durch die „Übertragung eines fremden Nomens“ als Oberbegriff für unübliche (tropische) Rede auch Metonymie, Synekdoche und Ironie umfasst. Es wird „entweder von der Art auf die Gattung oder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Art oder gemäß der Analogie“ übertragen (*Poet.* 1457 b 6-9). Diese Definition der Metapher vernachlässigt die wörtliche Ebene bildhafter Rede zugunsten der Interpretation ihrer übertragenen Ebene.

Aus dem weiten Begriff ergibt sich die Ersetzbarkeitstheorie der Metapher, d. h. eine Metapher wird durch die Ersetzung eines üblichen Wortes durch ein unübliches erzeugt. Dieser metaphorische Terminus überträgt seine Eigenschaften auf einen nicht-metaphorischen, der durch die unüblichen Eigenschaften des Metaphorischen spezifiziert wird. Die Interpretation der Metapher muss demnach den gleichen Regeln in umgekehrter Richtung folgen, d. h. den unüblichen, metaphorischen Terminus durch einen üblichen ersetzen.

In der *Rhetorik* wird die Metapher in einem engen Begriff von den anderen Tropen Metonymie, Synekdoche und Ironie unterschieden und an die Regeln der Analogie gebunden. Aus diesem engen Begriff lässt sich die Vergleichstheorie der Metapher ableiten, indem die Regeln der metaphorischen Ersetzung an die der Analogie gebunden werden. Ersetzbarkeit und Vergleich werden im System der Rhetorik zu Grundannahmen der klassischen Metapherntheorie. Ihr zufolge ist die Metapher ein verkürzter Vergleich, in dem das Vergleichsglied ‚wie‘ fehlt. Eine Interpretation der Metapher ist nicht direkt möglich, sondern erst dann, wenn die Metapher zuvor in einen Vergleich umgeformt, das fehlende Vergleichsglied eingesetzt und der metaphorische Terminus durch ein *tertium comparationis* ausgetauscht wurde.

Es ist ein bekanntes Kuriosum der klassischen Vergleichstheorie, dass die

³² J. Jost, *Topos*, a.a.O. 2007, S. 183.

³³ B. Debatin, *Die Rationalität*, a.a.O. 1995, S. 22. Debatin verweist hierzu auf A. C. Danto, *Die Verklärung des Gewöhnlichen*, F. a. M. 1984, S. 260 ff. sowie auf M. Pielenz, *Argumentation und Metapher*, Tübingen, 1993, S. 147 ff.

Leistung der Metapher als ‚Übertragung‘ selbst metaphorisch bestimmt ist. Weniger beachtet scheint die Tatsache, dass auch mit dem *Modell* der pythagoreischen ‚Analogie‘ als mathematischem Prinzip der Verhältnissgleichheit etwas auf die Sprache ‚übertragen‘ wird. Nämlich, wie schon bei Platon gezeigt werden konnte, vor allem der mathematische Anspruch auf Präzision und Objektivität, der zunächst bei Vico und im neuzeitlichen Rationalismus, dann in der analytischen Tradition der Sprachphilosophie zu der Fiktion einer exakten, rein begrifflichen und damit metaphernfreien Sprache führt. Aristoteles hatte hingegen dem hippokratischen Ideal der richtigen Mischung folgend darauf hingewiesen, dass rein begriffliche Sprachen „banal“ und rein metaphorische Sprachen „Rätsel“ sind, weshalb man die „verschiedenen Wortarten irgendwie mischen“ müsse, wobei das „richtige Maß“ der Mischung die „Regel [ist], die für alle Wortarten gemeinsam gilt“.³⁴

Nicht nur die Metapher, sondern auch die Analogie wird bei Aristoteles daher erstmals Gegenstand intensiver philosophischer Betrachtung.³⁵ Beispielsweise klassifiziert er den in der *Metaphysik* zentralen Begriff der ‚Einheit‘ jeweils nach der Zahl, der Art, der Gattung *und* der Analogie (*Met.* V 6, 1016b35-1017a2). Die Analogie stellt mit dem Prinzip der Ähnlichkeit die schwächste Form der Einheit dar, die auch angenommen werden kann, wenn weder nach der Zahl, der Art oder der Gattung eine Einheit erkannt wird. Die Analogie tritt also dort auf, „wo innerhalb der Klassifikation eine Grenze erreicht wird“.³⁶ So verfährt Aristoteles z. B. in der Zoologie, in der eigentlich der Sprung von einer Gattung zur anderen unzulässig ist, um funktionale und strukturelle Einheiten der Natur zu belegen.³⁷

Es ist kein Zufall, dass die Analogie in dieser Funktion bei Aristoteles prominent wird. Gerade bei dem Begründer des Systems der Einzelwissenschaften, der größten Wert darauf legte, dass Erkenntnisse und Syllogismen nicht von einer Disziplin auf andere übertragen werden

³⁴ Aristoteles, *Poetik*, Kap. 22, 1458a-58b; vgl. auch *Rhetorik*, Kap. III, 2, 1404b.

³⁵ Zum Aristotelischen Analogiebegriff: L. Muskens, *Analogia*, Groningen 1943; E. H. Hänsler, *Zur Theorie der Analogie und des sogenannten Analogieschlusses*, Basel 1927; M. B. Hesse, *Models and Analogies in Science*, London/New York 1963. W. Fiedler, *Analogiemodelle bei Aristoteles*, Amsterdam 1978. Allgemein zum Analogiedenken vgl. K. Gloy, *Das Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätsforschung*, Freiburg i. Br./München 2000.

³⁶ W. Fiedler, *Analogiemodelle*, a.a.O. 1978, S. 40.

³⁷ Ebd., S. 27.

dürfen, mussten die Transferleistungen von Analogie und Metapher einen hohen Stellenwert erhalten, um das System insgesamt zusammenzuhalten. Dies gilt vor allem für die *Erste Philosophie*, die jene Voraussetzungen zum Gegenstand hat, von denen die mathematischen Einzeldisziplinen ausgehen. Die *Erste Philosophie* handelt „analog zur allgemeinen Mathematik zumindest auch von allgemeinen Prinzipien und Begriffen, die in den speziellen Wissenschaften – z. B. in der Mathematik, wo die allgemeine Mathematik in Bezug auf die Erste Philosophie wieder Einzelwissenschaft wäre – analog angewandt werden. Ist das hervorragende Beispiel der allgemeinen Mathematik die Proportionslehre, so könnte, wenn man die Analogie weiter ausdehnt, im Kern der Ersten Philosophie die Untersuchung und Aufdeckung analoger Strukturen im Seienden anzusetzen sein. Sie verhindert trotz der geforderten einzelwissenschaftlichen Behandlung der isoliert gesetzten Bereiche deren Auseinanderfallen und läßt in dem horizontal gegliederten und vertikal gestuften Seienden letztlich eine gewisse Einheit sichtbar werden.“³⁸

Diese einheitsstiftende Funktion der Analogie, deren Bedeutung Fiedler zu Recht herausstellt, gibt auch einen Hinweis auf Aristoteles' Einschätzung der besonderen philosophischen Dimension des guten Metaphernbildens. Man muss nämlich gerade in der *Ersten Philosophie* „vom Eigentümlichen und nicht Offenkundigen die Übertragung vornehmen, wie es auch in der Philosophie Sache eines zielsicheren (Philosophen) ist, auch in den weit auseinanderliegenden Dingen das Ähnliche zu erkennen“ (*Reth.* 1412a9-12).

Aristoteles benutzt also ein Analogiemodell der allgemeinen Mathematik für die Konstruktion der *Ersten Philosophie*, während Analogiemodelle der mathematischen Einzelwissenschaften (Geometrie und Arithmetik) zur Konstruktion anderer Einzelwissenschaften (z. B. der Physik) instruktiv sind. Dabei verdichten sich die mathematischen Analogien insgesamt zur Widerlegung der platonischen Ideenlehre. Aristoteles argumentiert, dass die Geometrie zwar nicht von konkreten Kreisen, Linien etc. handelt, sondern von idealisierten Abstraktionen derselben; diese Tatsache dürfe aber nicht zu der platonischen Annahme führen, dass die idealisierten Gegenstände wirklich existieren.³⁹

Aus der Platonkritik folgert Aristoteles die ontologische Gleichwertigkeit aller Objekte des Wissens in den unterschiedlichen Bereichen und kehrt die

³⁸ Ebd., S. 63.

³⁹ Es bleibt umstritten, ob diese Kritik an Platon zutreffend ist. Vgl. ebd., S. 150 f.

platonische Priorität der Ideen zugunsten der Gegenstände um. Die kritische Reflexion der Analogien innerhalb der platonischen Ontologie hat damit nicht nur entscheidenden Anteil an Aristoteles' Argumentation gegen die Ideenlehre, sondern auch an der Einteilung und Begründung seines Systems der Wissenschaften im Allgemeinen. Dabei wird das mathematische Analogiemodell insbesondere auf die theoretischen Wissenschaften und die Naturwissenschaften angewendet. Für die anderen Bereiche, z. B. Ethik, Ästhetik und Politik, die im Folgenden genauer betrachtet werden sollen, erhält die hippokratische Medizin einen vergleichbaren Modellcharakter.

Obwohl Aristoteles in der Topik ein auf Wahrscheinlichkeiten basierendes System analogen Schließens entwickelt hat, ist dabei zu beachten, dass er stets bemüht bleibt, die analogisch gewonnenen Erkenntnisse zusätzlich aus der Sache heraus zu begründen. Die Analogiemodelle haben einen notwendigen, aber nicht hinreichenden Anteil am Erkenntnisprozess.

So liegt die Bedeutung der mathematischen Analogien weniger darin, dass aus ihnen stringente Schlüsse gezogen würden, als vielmehr in der Tatsache, dass die Mathematik selbst als Modell wissenschaftlicher Beweisführung eine so unbestrittene, stark suggestive Wirkung ausüben konnte, da sie sich allgemeiner Wertschätzung erfreute.⁴⁰

2.3.1 Medizinische Denkfiguren in Aristoteles' Ethik und Tragödentheorie

Die Methode der Analogiekritik behält Aristoteles auch über den theoretischen und naturwissenschaftlichen Bereich hinaus bei. Neben diesen Wissenschaften, deren einziges Ziel in der Erkenntnis ihrer Gegenstände liegt, rechnet Aristoteles Medizin, Politik und Ethik zu den pragmatisch orientierten Wissenschaften, die es sich zum Ziel setzen, die Gegenstände ihrer Erkenntnisse auch zu verändern. Für diesen pragmatischen Bereich der Wissenschaften erhält das medizinische Analogiemodell einen Stellenwert, der dem des mathematischen Analogiemodells für die theoretischen Wissenschaften entspricht.⁴¹ Es ist

⁴⁰ Ebd., S.156.

⁴¹ Ebda., S. 180-207. Eine systematische Erfassung aller Vorkommen von ‚Arzt‘ und

bemerkenswert, wie differenziert Aristoteles die Angemessenheit der Analogien reflektiert und rechtfertigt, warum er für die verschiedenen Wissensbereiche auch verschiedene Analogien bemüht. Zunächst trennt er die an mathematischer Präzision orientierte „philosophische Weisheit“ von der pragmatisch orientierten „sittlichen Einsicht“.

Wenn nun ‚gesund‘ oder ‚wertvoll‘ für Mensch oder Fisch etwas anderes ist, ‚weiß‘ dagegen oder ‚gerade‘ immer dasselbe bedeuten, so werden wohl alle sagen: philosophische Weisheit ist immer dasselbe, sittliche Einsicht dagegen verschieden. [...] Offenkundig ist auch, dass philosophische Weisheit und Staatskunst nicht identisch sein können, denn wenn man die Geschicklichkeit eines Menschen in der Wahrnehmung seiner Vorteile als ‚philosophische Weisheit‘ bezeichnen wolle, so gäbe es viele Spielarten solcher Weisheit. Denn es gibt nicht für das Wohl aller Lebewesen zusammen nur eine einzige Wissenschaft, sondern für jedes Einzelwohl eine besondere – anderenfalls müsste es auch für alles, was existiert, nur eine Heilkunst geben.⁴²

Aristoteles verdeutlicht hier, dass das mathematische Präzisionsmodell der Individualität des interessegeleiteten menschlichen Lebens unangemessen ist. Ethik und Politik sind wie die griechische Medizin keine normativen, sondern tentative und konjekturale *Technai*, deren Wirksamkeit nur anhand der Folgen ihrer Aktionen nachprüfbar ist.

Während Platon mit der medizinischen Analogie noch die Notwendigkeit allgemeiner Erkenntnisse für Heil- und Staatskunst und Ethik betont hatte, kommt Aristoteles dank seiner kritischen Reflexion des medizinischen Analogiemodells zu dem Schluss, dass mit derselben Analogie eher für das Gegenteil argumentiert werden muss. Dabei geht er zunächst davon aus, dass weder in Ethik und Politik noch in der Medizin die Erkenntnis eines Zweckes ausreicht, sondern vielmehr die Mittel zum Erreichen desselben gefunden werden müssen (*NE III 3*, 1112b, 11-16).

Aristoteles vergleicht diejenigen, welche sich in der Ethik in die Theorie flüchten, mit den Kranken, die zwar dem Arzt aufmerksam zuhören, aber seinen Ratschlägen nicht Folge leisten (*NE II 5*, 1105b, 16-18). Damit betont er im Gegensatz zu Platon die Notwendigkeit praktischen Handelns, um Gesundheit und Moral zu erlangen. Dieses Handeln bezieht sich immer auf spezielle Situationen und Personen, nicht auf allgemeine Grundsätze. Damit richtet sich Aristoteles’ Kritik weder gegen Platons Verwendung von Analogien im Allgemeinen noch gegen die von medizinischen

‚Gesundheit‘ bei Aristoteles gibt: W. Zidek, *Aristoteles. Gesundheit als Begriff und Beispiel*, F. a. M. 2003.

⁴² Aristoteles, *NE VI 7*, 1141a 30ff.

Analogien im Speziellen, sondern gegen die undifferenzierte Art in der Platon Vernunft und Gesundheit gleichgesetzt hatte.

Wollte man aber sagen, die Klugheit sei nicht dafür da, um die Tugenden besser kennenzulernen, sondern um tugendhaft zu werden, so wäre sie dem, der tugendhaft ist, zu nichts nütze, aber auch nicht dem, der die Tugend nicht hat. Denn ob einer Klugheit besitzt oder anderen, die sie besitzen, Folge leistet, möchte nichts ausmachen. Das letzte könnte uns genügen, wie es ja auch bei der Gesundheit der Fall ist. Wir wollen alle gesund sein und studieren darum doch nicht alle Medizin. (*NE VI 13, 1143b 30ff*)

Genauso wenig wie ein Studium der Medizin gesund macht, macht ein Studium der Ethik gut. Andersherum formuliert: der Kranke benötigt Medizin und keine Argumente (*EE 1.3. 1214b, 28 ff.*). Mit diesen pragmatischen Einsichten löst Aristoteles das magische Band, welches Vernunft, Gesundheit und Moralität in Platons *therapeutischem Logos* verbunden hatte.

Einen weiteren Grund, die medizinische Analogie nicht undifferenziert auf die Ethik anzuwenden, sieht Aristoteles in der asymmetrischen Arzt-Patient-Beziehung. Während der Arzt dem Patienten gegenüber eine klare Autorität darstellt, dessen Anweisungen mit blindem Vertrauen befolgt und nicht kritisch bedacht werden müssen, basiert die Ethik auf der gegenseitigen Anerkennung von Gründen und einer angestrebten intellektuellen Symmetrie von Lehrer und Schüler. Aristoteles weist darauf hin, dass ein Kranker genau sowenig Argumente benötige wie ein Schüler Medikamente. Vielmehr bedarf ein Schüler der basalen Voraussetzungen einer guten Gesundheit und Erziehung, um dem Lehrer möglichst auf Augenhöhe entgegenzutreten zu können. Die so begründete Ablehnung ungeeigneter Schüler wurde Aristoteles oft als elitäre Pädagogik ausgelegt,⁴³ sie ergibt sich aber offensichtlich aus einer sehr egalitären Auffassung der Lehrer-Schüler-Beziehung.

Während Platon Gesundheit und Krankheit benutzt hatte, um den Philosophen in ein hierarchisches Verhältnis gegenüber den anderen Wissenschaften zu setzen und die Begriffspaare Logos/Pathos und Seele/Körper klar zu trennen, gebraucht Aristoteles medizinische Analogien, um die Lehre von einer angemessenen Mischung beider Verhältnisse im ‚rechten Maß‘ zu formulieren.⁴⁴ Dabei geht es ihm nicht

⁴³ Vgl. M. C. Nussbaum, *The Therapy*, a.a.O. 1994, S. 98-101.

⁴⁴ Eine prägnante Zusammenfassung der Bedeutung medizinischer Analogien für die Mesonlehre gibt M. Lõpes-Salvà, *Hippokratische Medizin und Aristotelische Handlungsphilosophie. Analogien und Parallelismen*. In: R. Wittern, P. Pellegrin (Hrsg.),

nur darum, die Medizin der Philosophie unterzuordnen, sondern er nutzt sein medizinisches Wissen ganz explizit, um seine praktische Philosophie davon abzuleiten. Während er die Arzt-Patient-Beziehung für Analogien und Metaphern mit dem Philosophen als ungeeignet befindet, nutzt er die medizinische Analyse des richtigen Maßes für seine Ethik.

Die Bedeutung des individuell richtigen Maßes für die Gesundheit wird an mehreren Stellen der hippokratischen Schriften betont. In *De flatibus*⁴⁵ wird Gesundheit als Mittelmaß zwischen Sättigung und Leere des Pneumas im Körper beschrieben, in *De morbis*⁴⁶ ist es das Mittelmaß von Hitze und Kälte. Krankheit stellt sich dann ein, wenn es einen Mangel oder ein Übermaß einzelner Elemente im menschlichen Körper gibt (*De victu*⁴⁷). Der hippokratische Grundgedanke, dass das Wesen der Gesundheit im Maß von Ernährung und Leibesübung liege (*De victu* I, 2,2-3, S. 3 und III, 69,2, S. 78) findet sich fast wortgetreu in der Eudemischen Ethik (*EE* II, 1220a). Diesem Motiv folgend, konzipiert Aristoteles seinen Begriff der ‚Tugend‘ als Mittelmaß zwischen zwei Exzessen, welche für die Krankheiten der Seele verantwortlich sind. Die Individualität dieses Maßes erläutert er auch in der Nikomachischen Ethik mit einem Beispiel, das die Ernährung betrifft (*NE* II 6, 1106b 2-4). Es zeigt sich, dass auch Aristoteles in seiner Ethik über einen rein heuristischen Gebrauch medizinischer Denkfiguren hinausgeht. Vielmehr prüft Aristoteles die Angemessenheit der Übertragung von der Medizin auf die Ethik und lässt seine Erkenntnisse im Bereich der Ethik von einem an medizinischen Schriften entwickelten Modell leiten. Im Bereich der Tragödientheorie geht er sogar noch einen Schritt weiter.

Mit der Ablehnung der Ideenlehre, der damit verbundenen ontologischen Gleichwertigkeit der Wissensobjekte, der relativen Aufwertung der Affekte in der Handlungstheorie und der partiellen Anerkennung rhetorischer Figuren beim Wissenserwerb erhält auch die Kunst bei Aristoteles einen neuen Stellenwert. Waren die Dichter bei Platon noch maßgeblich an den moralischen Krankheiten auf personaler und institutioneller Ebene beteiligt, spricht Aristoteles ihrer Kunst gesundheitsfördernde Effekte zu.

Medizin der Antike, Hildesheim 1996, Bd. 1, S. 203-215; vgl.: F. Wehrli, *Ethik und Medizin. Zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlehre*. In: *Museum Helveticum*, 8 (1951), S. 36-62.

⁴⁵ Hippocrate, *Des vents - De l'art*, hrsg. v. R. Joly u. J. Jouanna, Paris 1988, c.1, S. 105.

⁴⁶ E. Littré, *Oeuvre Complètes d'Hippocrate*, Paris 1839-1861 (Repr. Amsterdam 1961), VI, S. 143f.

⁴⁷ Hippocrate, *Du régime*, hrsg. v. R. Joly Paris 1967, I, 3, S. 4f.

Seine Tragödientheorie enthält deshalb starke Parallelen zur hippokratischen Medizin. Besonders das Konzept der Katharsis als Reinigung der Seele entwickelt sich in detailliertem Bezug zur medizinischen Reinigung des Körpers.⁴⁸ Die Tragödie löst beim Zuschauer Affekte des „Schreckens“ und „Jammerns“⁴⁹ aus, die sich in körperlichen Symptomen wie Kälteempfindung und Tränen ausdrücken. Die Beschreibungen beider Symptome sind aus der hippokratischen Fiebertheorie entlehnt, nach der eine Erkaltung des Blutes zu dessen Komprimierung führt. Eine erneute Erwärmung der Luft im Körperinneren hat wiederum Schweißausbrüche und Tränen zur Folge. Für Aristoteles' Tragödientheorie ist vor allem der Anhang der hippokratischen Schrift *Über die Heilige Krankheit* (~ 460–370 vor Chr.) von Bedeutung, in dem die Erklärungsprinzipien dieser Krankheit (Erwärmung und Erkaltung der Schleime sowie der Feuchtigkeitshaushalt des Gehirns) auf alle menschlichen Affekte ausgedehnt werden. Damit wird das gesamte emotionale Verhalten des Menschen in ein medizinisch begründetes System psychischer Affekte eingeordnet.⁵⁰ Auch wenn die Affekte damit nicht gleich als Krankheiten verstanden werden⁵¹ und man nicht wie bei Platon von einer Pathologisierung der Affekte in den hippokratischen Schriften sprechen kann, so muss man doch wenigstens eine Medizinisierung derselben konstatieren.

Der gesicherte medizinische Bezug der aristotelischen Katharsislehre (*Pol.* 1342a 10f.) kann anhand der tragischen Affekte in einem Maß vertieft werden, dass einige Interpreten nicht mehr von einer heuristischen oder erkenntnisleitenden Verwendung der medizinischen Denkfigur sprechen, sondern Aristoteles' Tragödientheorie eine physiologische Basis ‚im begrifflichen Sinn‘ zuschreiben. Die Wirkungen der Tragödie lassen sich demnach nicht mehr allein mit ästhetischen Begriffen erfassen, sondern

⁴⁸ H. Flashar, Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik. In: M. Luserke, *Die Aristotelische Katharsis*, Hildesheim 1991, S. 289-325; siehe auch: M. Løpes-Salvà, *Hippokratische Medizin*, a.a.O. 1996, S. 203-215.

⁴⁹ Seit Lessing gelegentlich auch als „Furcht“ und „Mitleid“ übersetzt. Vgl. hierzu M. Worbs, *Katharsis in Wien um 1900*. In: *Grenzen der Katharsis in den modernen Künsten. Transformationen des Aristotelischen Modells seit Bernays, Nietzsche und Freud*, hrsg. von M. Vöhler u. D. Link, Berlin 2009, S. 93-116, bes. S. 94 f.

⁵⁰ Vgl. auch die Hippokratische Schrift „Aer“.

⁵¹ „Die seelischen Eigenschaften, die in polarer Verteilung auf zwei Typen hin geordnet sind, stehen außerhalb der Beurteilung von gesund und krank, sie sind allein von der Lebenstüchtigkeit aus visiert.“ W. Müri, *Bemerkungen zur hippokratischen Psychologie*, Festschrift für E. Tièche, Bern 1947, S. 71 ff.

müssen sich auch an ihren medizinischen Effekten gemessen werden.

Hier nur eine *bloße* Analogie zur Medizin zu sehen, scheint nicht auszureichen. Vielmehr ereignet sich nach der Auffassung des Aristoteles *tatsächlich* unter dem Einfluß der Tragödie eine Reinigung im medizinischen Sinne, nämlich eine Reinigung von einem Übermaß an Kälte und Feuchtigkeit, die die gesunde Ausgeglichenheit unter jenen Grundqualitäten wiederherstellt und durch das Ausscheiden der überflüssigen Stoffe ein Gefühl der Erleichterung herbeiführt.⁵²
[Hervorh. – O.N.]

Offensichtlich hängt diese Beurteilung der Tragödientheorie mit einer pejorativen Einschätzung der Analogie als Erkenntnismittel zusammen, die Aristoteles eigener Position nicht unbedingt entspricht. Die ‚bloße‘ Analogie wird strikt von dem ‚tatsächlichen‘ physiologischen Sachverhalt unterschieden. Aber ist es wahrscheinlich, dass Aristoteles glaubte, ein ‚tatsächlich Kranker‘ könne durch die Betrachtung einer Tragödie geheilt werden, nachdem er der therapeutischen Funktion platonischer Logoi eine klare Absage erteilt hatte? Und könnte es sich bei der Katharsislehre nicht auch um eine humoralpathologische Analogie *und* eine medizinische Reinigung im ‚tatsächlichen Sinne‘ handeln, deren gesundheitsfördernde Effekte sich innerhalb gewisser Grenzen und in Bezug auf ‚Krankheiten‘ in einem bestimmten weit gefassten Sinn entfalten?

Diese Position wird plausibel, wenn man Aristoteles’ Modifikation des philosophischen Gebrauchs medizinischer Denkfiguren vor dem Hintergrund seiner Platonkritik betrachtet. Mit der Ablehnung der Ideenlehre wurde der ontologische Status der empirischen Realität und des ästhetischen Scheins gegenüber den ‚Ideen‘ rehabilitiert. Damit ist auch der einseitigen Engführung von Vernunft und Gesundheit bzw. Affekt und Krankheit der ontologische Boden entzogen.

Während Platon sich genötigt sah, die theoretische Überlegenheit der Philosophie gegenüber den praktisch wirksamen Künsten der Rhetorik und der Heilkunde zu betonen, konnte sich Aristoteles im relativ stabilen, ansatzweise institutionalisierten Umfeld der athenischen Akademie eher für einen Austausch zwischen den verschiedenen Disziplinen interessieren. Als Sohn einer Ärztesfamilie war er zudem im medizinischen Milieu aufgewachsen und ihm standen aufgrund seiner späteren Geburt in seiner Studienzeit wesentlich mehr hippokratische Schriften zur Verfügung als Platon.

⁵² H. Flashar, *Die medizinischen Grundlagen*, a.a.O. 1991, S. 325.

Diese theoretischen und sozialen Voraussetzungen nutzte Aristoteles, um das Analogiedenken im Allgemeinen und die medizinische Analogie im Speziellen so weit zu vertiefen, dass er mit ihnen eine differenzierte Arbeitsmethode entwickeln konnte. Seine profunden Kenntnisse der Medizin ermöglichten ihm zunächst eine detaillierte Kritik des platonischen Gebrauchs medizinischer Denkfiguren, welche auf die Angemessenheit und Grenze derselben abzielte. Vor allem in der Ethik war die platonische Lehre von der vernünftigen Lebensführung, um den Preis einer radikalen Affektunterdrückung, nur schwer mit dem hippokratischen Mischungsideal zu vereinbaren. Aristoteles' Mesonlehre sperrt sich gegen die normative Gleichsetzung einer gesunden Vernunft mit einer vernünftigen Gesundheit. Seine ethische Lehre ‚vom rechten Maß‘ wird dem hippokratischen Ideal einer harmonischen Mischung der Körpersäfte eher gerecht als Platons Vernunftethik.

Obwohl Aristoteles das Projekt der Affektbeherrschung nicht aufgab, wählte er konträre Mittel zu dessen Erreichung. Anstatt die Affekte durch radikalen Vernunftgebrauch zu bekämpfen, spricht Aristoteles der kunstvollen Affizierung verschiedener Emotionen in der Tragödie einen therapeutischen Effekt zu, der bei Platon noch undenkbar gewesen wäre. Der von Derrida rekonstruierte paradoxe Effekt des ‚platonischen Pharmakons‘, der im *Phaidros* auf die Schrift zugespitzt war, wird zumindest in der Mesonlehre auf den Logos insgesamt ausgeweitet. Der Unterschied von Platons und Aristoteles' Herangehensweisen lässt sich aber am präzisesten in der Unterscheidung von Allopathie und Homöopathie fassen, die Samuel Hahnemann erst Anfang des 19. Jahrhunderts auf den Begriff bringen sollte. Während Platon versucht die Leidenschaften *allopathisch* zu bekämpfen, indem er mit der Einübung in die Vernunft etwas den Leidenschaften fundamental *Entgegengesetztes* im Menschen bewirken will, verwendet Aristoteles eine *homöopathische* Methode, indem er die Beherrschung pathogener Affekte an *ähnlichen* Emotionen einüben ließ. Die Tragödie erzeugt in der ‚homöopathischen Verdünnung‘ einer lebenspraktisch gesicherten Situation der Kunstrezeption die *gleichen* Wirkungen im Menschen wie die lebensbedrohlichen Affekte und ermöglicht so eine Einübung ihrer Beherrschung. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die von Derrida überlesene Spezifizierung der Krankheiten neu fassen, die Platon im *Timaios* von den ‚Krankheiten der großen Gefahren‘ unterschieden hatte. Bei den philosophisch zu behandelnden Krankheiten kann es sich weder bei Platon noch bei Aristoteles um

‚tatsächliche‘ oder ‚bloß metaphorische‘ Krankheiten handeln; vielmehr scheint es ihnen um die Konstitution einer gegen Krankheit im Allgemeinen relativ resistenten philosophischen Lebensform zu gehen.

Auch wenn die homöopathische Methodik der aristotelischen Katharsis nicht direkt den hippokratischen Schriften entnommen ist, erscheinen Meson- und Katharsislehre insgesamt als Berichtigung des strategischen Gebrauchs der medizinischen Analogie bei Platon. Durch die grundsätzliche Orientierung am Forschungsstand der hippokratischen Schriften kann Aristoteles erstmals genauere Kriterien dafür angeben, was überhaupt als medizinisches Wissen in Bezug auf die Seele in Anschlag gebracht werden kann, wenn es um die therapeutischen Potenziale der Philosophie geht. Damit unterscheidet er sich deutlich von Platon, der die medizinischen Denkfiguren noch gegen den hippokratischen Empirismus selbst ins Feld geführt hatte.

Die an der Fiebertheorie orientierte aristotelische Denkfigur erhält Modellcharakter für das ethische Selbstverständnis seiner philosophischen Seelentherapie. Seine Erläuterungen zur Wirkungsweise der Tragödie können sogar als frühe Form einer interdisziplinären Forschung interpretiert werden. Im Gegensatz zu Platons relativ strikter Selbstbehauptung der philosophischen Deutungsmacht öffnet Aristoteles die Perspektive der Disziplin zumindest so weit, dass sie sich nicht nur von mathematischen, sondern auch von medizinischen Modellen leiten lassen kann. Die politischen Implikationen der aristotelischen Ethik bleiben allerdings ebenfalls widersprüchlich. Aus ihnen ergeben sich elitäre Konsequenzen für das akademische Leben, die sich jedoch aus egalitären Überlegungen zur Schüler-Lehrer-Beziehung herleiten lassen.

Der aristotelische Impuls, die starre Trennung von gesunder Vernunft und krankem Affekt aufzulockern und im richtigen Maß zu relativieren, bleibt in der antiken Philosophie eine Ausnahme. Die Möglichkeit einer Affekttherapie durch Affekterregung wird lediglich von dem Stoiker Theophrast (um 371 v. Chr. – 287 v. Chr.) aufgegriffen und zu einer homöopathischen Heilmethode vorgehenden Modifikation traumatischer Affekte ausgearbeitet. In seiner *Prämeditatio Malorum* geht es darum, Affekte abzubauen, indem man sich den schlimmsten Fall so vorstellt, als wäre er gerade im Begriff einzutreten. Der Effekt dieser Technik liegt darin, eine Gelassenheit gegenüber dem Tod zu entwickeln, indem man sich übend auf ihn einstellt.⁵³ Der Name Theophrast bleibt auch insofern

⁵³ Diese Form von Übung wird von Foucault thematisiert, um die therapeutische

mit der Geschichte der Homöopathie verbunden, als das er im 16. Jahrhundert von Philippus Theophrastus Aureolus Bombast von Hohenheim, kurz Paracelsus, angenommen wird, dessen alchemische Signaturenlehre noch Hahnemann im 19. Jahrhundert entscheidende Impulse zur Formulierung des homöopathischen Ähnlichkeitsprinzips liefert.

2.4 Der medizinische Paternalismus der Epikureer und Stoiker

Es ist eine interessante, aber schwierig zu beantwortende Frage, warum das aristotelische Reflexionsniveau der medizinischen Denkfigur in der epikureischen Philosophie nicht gehalten werden konnte. Eine mögliche Antwort skizziert Kopperschmidt⁵⁴ mit seiner allgemeinen Hypothese, der zufolge einem Strukturwandel der Öffentlichkeit immer auch ein Strukturwandel in der Rhetorik entspricht. Der Zusammenbruch der Polis am Ende der klassischen Epoche und die mazedonische Herrschaft über Athen waren Zeiten großer gesellschaftlicher Umbrüche. Nach der Volkszählung von Demetrios von Phaleron soll die Zahl der Sklaven über 90 % der Gesamtbevölkerung Athens ausgemacht haben.⁵⁵ Aristoteles' elitäre, akademische Philosophie verlor also auch deswegen an Bedeutung, da ihr übergeordneter Auftrag, der in der Ausbildung freier Bürger der Polis bestand, obsolet geworden war und sich die Lebensziele der Athener mehr und mehr ins Private verlagerten.⁵⁶ Aristoteles hatte die Teilhabe der Vernunft am Heilsversprechen ganzheitlicher Gesundheit zu einer Zeit stark eingeschränkt, in der das Bedürfnis nach ihr besonders groß war. Folgt man dieser Hypothese, lässt sich die Reformulierung der medizinischen Analogie durch Epikur auch als Kritik an der mangelnden

Funktion der ästhetischen Kulturkritik zu plausibilisieren. Die diagnostische Kompetenz der Philosophie entwickelt demnach ihr kritisches Potenzial in Analogie zu dieser Übung als Ethos einer ‚Moral der Unbequemlichkeit‘ (vgl. 6.8).

⁵⁴ J. Kopperschmidt, *Allgemeine Rhetorik*, Stuttgart 1973, S. 111 ff.

⁵⁵ C. Mosse, *Athens in Decline 404 – 86 b.C.*, London/Boston 1973, S. 153 f. Auch wenn diese Zahl nicht gesichert ist, gibt sie der Vorstellung von den Verhältnissen zumindest eine Richtung.

⁵⁶ M. Pohlenz, *Epikur*. In: *Gestalten aus Hellas*, München 1950, S. 563 f.

Nützlichkeit der aristotelischen Ethik interpretieren.

Leer ist die Rede jener Philosophen, von der nicht irgendeine Leidenschaft des Menschen geheilt wird. Wie nämlich eine Medizin nichts nützt, wenn sie nicht die Krankheiten aus dem Körper vertreibt, so ist auch eine Philosophie nutzlos, wenn sie nicht die Leidenschaften aus der Seele vertreibt.⁵⁷

Die reine Erkenntnis, welche Aristoteles noch als höchstes Ziel der Philosophie galt, erhält bei Epikur einen instrumentellen Wert im Dienst des guten Lebens. Er definiert Gesundheit und Glück gleichermaßen als Freiheit von Schmerz und konzipiert seine Philosophie als Therapeutik, welche die durch Leidenschaften verursachten Krankheiten überwindet, indem sie eine Einsicht in ihr Wesen ermöglicht. Dabei vernachlässigt Epikur die abstrakte Reflexion auf die sprachliche Form und Wahrheitsfähigkeit seiner Formulierungen zugunsten ihrer praktischen Wirksamkeit und suggestiven Kraft. Er weist explizit darauf hin, dass es sich bei den durch unmoralisches Leben verursachten Krankheiten und deren philosophischer Therapie nicht um bloße Analogien und Metaphern handelt, sondern um tatsächliche Krankheiten und deren Heilung. Damit verwischt er gewissermaßen wieder die von Aristoteles in Anschlag gebrachte Differenz von Begriff und Metapher.

Man darf nicht so tun, als ob man philosophiere, sondern muss auch wirklich philosophieren. Denn was wir brauchen, ist nicht die scheinbare, sondern die wirkliche Gesundheit.⁵⁸

Die Emotionen werden dieser Unterscheidung gemäß in „natürliche“ und „leere“ eingeteilt. Die falschen Meinungen und Werturteile, auf denen die „leeren“ Emotionen basieren, entstehen nach Epikur durch kulturelle Überformung der „natürlichen“ Emotionen, wodurch seine Ethik auch einen gesellschaftskritischen Aspekt erhält.

Unersättlich ist nicht der Magen, wie die Leute sagen, sondern die falsche Meinung über die Möglichkeit den Magen unbegrenzt zu füllen.⁵⁹

Weil der Grund der pathogenen Emotionen ein gesellschaftlich vermitteltes, heteronomes Urteil ist, kann die therapeutisch instrumentalisierte Vernunft wieder zu Gesundheit und Glück führen, indem sie die

⁵⁷ Zitiert nach: Epikur, *Wege zum Glück*, hrsg. u. übers. (Latein, Griechisch, Deutsch) v. R. Nickel, Düsseldorf/Zürich 2003, S. 69.

⁵⁸ Epikur, *Vatikanische Spruchsammlung*, 54, zit. nach: Epikur, *Wege*, a.a.O. 2003, S. 271.

⁵⁹ Ebd.

falschen Urteile revidiert. So soll z. B. jeder Schmerz durch die nüchterne Einsicht erträglich werden, dass heftiger Schmerz kurz, lang andauernder Schmerz hingegen nicht heftig ist.⁶⁰ Die oft formelhaften, epikureischen Lehrsätze richten sich nicht mehr nur an eine gesunde, wohlgezogene, männliche Oberschicht, sondern auch an Frauen, Sklaven und Kranke. Mit dieser Öffnung der Philosophie geht aber die Wiederaufnahme der Analogie von Arzt/Patient- und Lehrer/Schüler-Beziehung einher, die Aristoteles wegen ihrer sozialen Asymmetrie abgelehnt hatte. Diese Analogie wird besonders von Epikurs Schüler Philodemus aufgegriffen und differenziert.⁶¹ Insbesondere gilt ihm die bekenntnisartige „freie Rede“ (parrhêsia) des Schülers als therapeutisches Element der Lehre. Diese Praxis setzt allerdings absolutes Vertrauen in den Lehrer voraus.⁶² Die Argumente und Zurechtweisungen des philosophischen Lehrers werden als „Medizin“ (Fr. 30) bezeichnet und können entweder „mild“ (Fr. 20) oder „bitter“ und „beißend“ (Fr. 54) sein. Zwar ist die „milde“ Arznei des moderaten Gesprächs der „bitteren“ vorzuziehen, aber wenn es sein muss, werden dem Schüler so lange seine Schwächen vorgeführt, bis er seine „Krankheiten“ einsieht (Fr. 63-64). Dabei kann es sogar notwendig werden, das Gespräch in der Art einer „chirurgischen Operation“ (Fr. 68) durchzuführen.⁶³

Mit der Inanspruchnahme chirurgischer Analogien für die philosophische Praxis wird eine historische Grenze überschritten. Das kaum anästhesierbare Schneiden und Brennen war bisher nur in negativer Analogie zur Philosophie betrachtet worden. Der Philosoph wurde gegenüber dem Chirurgen ausgezeichnet und abgegrenzt, weil er im Gespräch sanftere Methoden der Heilung anwendete und seine Schüler zum selbstständigen Denken animierte, anstatt blindes Vertrauen und Passivität zu fördern. Dass die Chirurgie im Epikureismus Bestandteil einer positiven Analogie zur Philosophie wird, unterstreicht dessen Akzeptanz einer asymmetrischen Konzeption der Lehrer-Schüler-Beziehung und die Forderung nach unmittelbarer therapeutischer Wirksamkeit der Philosophie.

⁶⁰ „Was schmerzt, spürt man nicht ununterbrochen im Fleisch, vielmehr ist der größte Schmerz nur von kurzer Dauer; der Schmerz aber, der die Lust im Fleisch kaum übersteigt, dauert nicht viele Tage lang. Lange andauernde Krankheiten gewähren mehr Lust im Fleisch als Schmerz.“ Epikur, *Maßgebende Sätze*, 4, zit. nach: Ebd., S. 239.

⁶¹ Philodemus, *On Frank Criticism*, hrsg. u. übers. v. David Konstan, Atlanta, Ga. 1998.

⁶² M. Erler, *Epikur / Die Schule des Epikur*. In: *Philosophie der Antike*. Bd. 4: Die Hellenistische Philosophie, hrsg. v. H. Flashar, Basel 1994, Bd. 4.1, S. 322.

⁶³ In den Klammern sind die nummerierten Fragmente angegeben.

Ein sachlicher Grund für die epikureische Forderung nach einer blind gehorsamen Schülerschaft ist in der Entdeckung des Unbewussten zu sehen.⁶⁴ Epikur erkennt, dass die Werturteile und ihre emotionalen Symptome durch jahrelange Gewohnheit in hohem Maß internalisiert und verkörpert wurden. Der unbewusste Status der vom Schüler verinnerlichten heteronomen Urteile verhindert dessen Einsicht in die Diagnose des Lehrers. Deshalb muss der Schüler auch ohne Einsicht in die Diagnose gewillt sein, über einen langen Zeitraum einer Therapie zu folgen, die das andauernde Wiederholen und Erinnern bestimmter Lehrsätze beinhaltet. In diesem Licht erscheint die „freie Rede“ des Epikureismus als Frühform christlicher Beichtpraktiken. In dem folgenden Philodemus-Zitat, das diesen Aspekt prägnant auf den Punkt bringt, klingen schon christlich anmutende Stilisierungen des philosophischen Lehrers an.

The pupil must show him his failings without concealment and tell his defects in the open. For if he considers him the one guide of correct speech and deed, the one whom he calls the only savior and to whom, saying ‚with him at my side‘ he gives himself over to be therapeutically treated, then how could he not show the things in which he requires therapeutic treatment, and receive his criticism. (Fr. 39-40)⁶⁵

Diese Form des ‚Therapiegesprächs‘ wird von Philodemus für verschiedene Affekte, wie Arroganz, Wut, Zorn und Angst, in einzelnen Abhandlungen ausgeführt. Darüber hinaus bezeugt seine Abhandlung *On Signs* eine methodische Orientierung an der empirischen Medizin, die sich – bei genauen Beobachtungen und Autopsien – an Zeichen und Symptomen orientiert und dabei von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit voranschreitet.⁶⁶ Die Epikureer stellen so die platonische Engführung von Vernunft und Gesundheit in einer Philosophie wieder her, die ein affirmatives Verhältnis zur Rhetorik einnimmt und die Analogie von Medizin und Ethik zur Identität steigert.

⁶⁴ M. C. Nussbaum, *The Therapy*, a.a.O. 1994, S. 133.

⁶⁵ Zit. nach: Ebd., S. 134.

⁶⁶ V. Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, Oxford/New York 2007, S. 59.

2.4.1 Die Stoiker als Chirurgen der Seele

In der älteren Stoa wird die medizinische Analogie im epikureischen Sinn von Chrysipp aufgegriffen. „It is not true that there exists an art that we call medicine, concerned with the diseased body, but no corresponding art concerned with the diseased soul. Nor it is true that the latter is inferior to the former, in its theoretical grasp and therapeutic treatment of the individual case.“⁶⁷ Das platonische Verhältnis von Ethik und Medizin verschiebt sich bei Chrysipp zu einem Ähnlichkeitsverhältnis zwei verschiedener Arten der Medizin: „For the correlative affinity of the two will also make evident to us, as I think, the similarity of the cures and in addition, the analogy that the two kinds of healing have with each other.“⁶⁸ Galen, der eine der wichtigsten Quellen zu Chrysipps Texten liefert, kommentiert diese Passage deshalb auch im Hinblick auf die Definitionen seelischer Krankheiten. „Therefore whatever universal definition is given to disease in the body, the soul’s disease must be defined in the same way.“ Galen bemerkt wenig später, dass Chrysipp die Krankheiten der Seele zwar richtig benennt, ihre Entstehung aber nicht richtig erklären kann, da er keine seelischen Äquivalenzen zu den vier Körpersäften benennt. Im Gegensatz zu Platon und Aristoteles haben die Stoiker die Seele nicht aus unterschiedlichen Teilen konstruiert, sondern nehmen nur einen einzigen durchgehend rationalen Seelenteil an. Diese einheitlich rationale Seelenkonstruktion hat entscheidenden Einfluss auf ihre Version einer Therapie der Emotionen. Die peripathetische *Mäßigung* der Leidenschaften durch richtige Mischung der Seelenteile wird in der Stoa zur vollständigen *Reinigung* der Seele von jeglichen Emotionen umgedeutet.

Die stoischen Philosophen des römischen Kaiserreichs kritisieren die medizinischen Analogien der Epikureer vor allem hinsichtlich ihres paternalistischen Gebrauches. Sowohl Cicero⁶⁹ als auch Seneca betonen die Notwendigkeit der *Selbstheilung* der Seele. Dabei koppeln sie zwar das

⁶⁷ Galen, *On The Doctrines of Hippocrates and Plato*, hrsg. u. übers. v. P. De Lacy, 3. Aufl., Berlin 1984, Buch V. 2. 22, S. 299.

⁶⁸ Ebd., Buch V. 2. 24.

⁶⁹ Cicero wird gemeinhin nicht zu den Stoikern gezählt. Ich folge in der Vernachlässigung dieser Tatsache Nussbaum (1994). Auch Bernhard Koch resümiert den inneren Zusammenhang der im Folgenden behandelten *Gespräche in Tusculum* als „philosophische Therapie, die sich an stoischen Voraussetzungen orientiert.“ B. Koch, *Medizin für die Seele*, Stuttgart 2006, S. 15.

Heilsversprechen der Philosophie von der persönlichen Beziehung zu einem autoritären Lehrer ab, aber nur um es direkt wieder mit der therapeutisch aufgeladenen philosophischen Lehre zu verbinden.

Es gibt nämlich ein Heilmittel für die Seele, die Philosophie. Damit sie hilft, muss man nicht wie bei den Krankheiten des Körpers auswärts suchen, sondern mit allen Mitteln und Kräften darauf hinarbeiten, dass wir uns selbst heilen können.⁷⁰

Heilsame Mahnungen, gleichsam Rezepte zu heilsamen Arzneien, halte ich in Niederschriften fest auf Grund der Erfahrungen, die ich über ihre Wirksamkeit bei meinen eigenen Wundkuren gemacht habe.⁷¹

Martha C. Nussbaum rekonstruiert einen weiteren Aspekt der stoischen Ethik, der als Selbstlegitimierung der Philosophie durch medizinische Analogien gedeutet werden kann. Anders als Aristoteles, der die Tugenden als ein rein menschliches Phänomen ausgezeichnet hatte, sind sie für die Stoiker „a piece of divine perfection, lodged within us by god’s providential design“⁷². Das menschliche Verhältnis zu den Tugenden ist nicht mehr kontingent, sondern eine gottgegebene Tatsache der menschlichen Natur. Für Nussbaum führt die Identifikation von philosophischer Erkenntnis und therapeutischer Tätigkeit zu der Einsicht, dass „[...] the [philosophical] doctor’s task is one of discovering truth that is situated not only within us, but in the nature of things as a whole“⁷³. Mit dem privilegierten Zugang zur Wahrheit der Natur sichern die Stoiker ihre Erkenntnisse in einer vorsymbolischen Ordnung ab und legitimieren die eigene Tätigkeit als natürlich *und* gottgegeben.

Eine chirurgische Spezifikation der medizinischen Denkfigur nehmen die Stoiker in Bezug auf die Emotionen vor.⁷⁴ Sie entwickeln eine scharfe Grenze zwischen dem, was von je her im Inneren einer Person ist, und dem, was diese Person von außen erfährt. Die Vernunft und die damit verbundene Prädisposition zur Tugend sind von der Natur (bzw. Gott) innerhalb der Person angelegt. Alle Emotionen, abgesehen von Trieben wie Hunger und Müdigkeit, dringen hingegen erst von außen in die Person ein. Die Seele besteht demnach aus einem rationalen Kern der Innerlichkeit, der nicht durch äußerliche, krankhafte Emotionen beeinflusst werden darf. Mit

⁷⁰ Cicero, *Gespräche in Tusculum*, hrsg. u. übers. v. O. Gigon, Düsseldorf/Zürich 2003, Buch III. 6, S. 92.

⁷¹ Seneca, *Briefe an Lucilius*, 8. 2. In: *Philosophische Schriften*, Bd. 3, hrsg. u. übers. v. O. Apelt, Hamburg 1993, S. 19.

⁷² M. C. Nussbaum, *The Therapy*, a.a.O. 1994, S. 333.

⁷³ Ebd., S. 334.

⁷⁴ Ausführlicher zu diesem Abschnitt bei Nussbaum in: Ebd., S. 359-401.

dieser verräumlichten Konzeption von Seele und Emotionen, die später u. a. von Kant aufgegriffen wird, verlagert sich die Tugendhaftigkeit einer Person von seinen äußerlichen Handlungen auf die inneren Urteile, die wiederum Emotionen erzeugen und Handlungen motivieren.⁷⁵

Hatte Chrysipp noch von einem Identitätsverhältnis von Werturteil und Emotion gesprochen, entwickelt Cicero diese Beziehung als Wirkverhältnis. Meinungen und Werturteile bewirken und ermöglichen die Emotion. Das „Hereinlassen“ der Emotionen ins Innere und die „Zustimmung“ zu den enthaltenen Werturteilen ist ein aktiver Aspekt des grundsätzlich passiven Empfindens. Cicero kann die Therapie der Seele so an eine individuelle Verantwortung gegenüber der allgemeinen Vernunft knüpfen, indem er feststellt, dass „Verletzungen des Körpers ohne eigene Schuld vorkommen, was bei der Seele unmöglich ist, da sich dort alle Krankheiten und Leidenschaften aus der Verachtung der Vernunft ergeben“⁷⁶. Die daraus abgeleitete, moralische Gleichwertigkeit von einer verfehlten Handlung und dem Empfinden einer Emotion, wie Wut, Zorn oder Liebe, führt zu der Forderung der totalen „Ausrottung“⁷⁷ der Leidenschaften, die im Namen der Gesundheit der Seele „als die Wurzel allen Übels vollkommen auszureißen“⁷⁸ sind.

Cicero kann mit dieser chirurgischen Radikalisierung der medizinischen Denkfigur auch das von Galen aufgebrachte Problem lösen, dass die Gesundheit der Seele analog zu der des Körpers in einem harmonischen Verhältnis ihrer Bestandteile resultieren soll. Obwohl die Seele für Cicero grundsätzlich aus nur einem rationalen Teil besteht, können die in ihr enthaltenen Meinungen und Werturteile als einzelne Bestandteile entweder kohärent sein und harmonisieren oder miteinander in Widerspruch stehen und zu Krankheiten führen. Nicht mehr die Teile der Seele, sondern die in ihr enthaltenen Meinungen gilt es im Namen der Gesundheit rational zu harmonisieren.

Denn wie die Ausgeglichenheit beim Körper, wenn das, woraus wir bestehen, im Einklang mit sich ist, Gesundheit genannt wird, so spricht man von der Gesundheit der Seele, wenn ihre Urteile und Meinungen übereinstimmen [...].⁷⁹

⁷⁵ Cicero, *Über die Ziele menschlichen Handelns*, hrsg. übers. u. komm. v. O. Gigon u. L. Straume-Zimmermann, München/Zürich 1988, Buch III. 32, S. 203.

⁷⁶ Ders., *Gespräche in Tusculum*, a.a.O. 2003, Buch IV. 31, S. 139.

⁷⁷ Ebd., Buch IV. 43, S. 143.

⁷⁸ Ebd., Buch IV. 83, S. 161.

⁷⁹ Ders., *Tusculanae disputationes = Gespräche in Tusculum*, lat./dt., hrsg. u. übers. v. E. A. Kirfel, Stuttgart 1997, Buch IV. 30, S. 325 f.

Diese Stelle ist auch deshalb bedeutsam, weil Cicero auf der einen Seite Gesundheit mit Widerspruchsfreiheit, auf der anderen Krankheit mit Widerspruch in einen direkten Zusammenhang bringt. Er baut eine Hierarchie der seelischen Störungen auf, die linear von Kränklichkeit zu Krankheit und letztendlich zum *Fehler* aufsteigt. Kränklichkeit und Krankheit werden den Leidenschaften zugeordnet, welche vorübergehende Zustände des Widerspruchs im System der Meinungen verursachen, die Fehler dagegen bewirken als Steigerung der Krankheit chronische bzw. unheilbare Widersprüche.

Denn nicht jeder Fehler hat dieselbe Art von Widerspruch: So befinden sich jene, die von der Weisheit nicht allzu weit entfernt sind, in einem Zustand, in dem zwar ein Widerspruch vorhanden ist, solange man ein Tor ist, aber keine Verdrehung oder Hässlichkeit. Krankheiten und Kränklichkeit sind Teile der Fehlerhaftigkeit, aber ob die Leidenschaften ebenso Teile davon sind, das ist eine offene Frage. Die Fehler sind dauerhafte Zustände, die Leidenschaften vorübergehende, so dass diese also nicht Teile von jenen sein können.⁸⁰

In dieser Bewertung menschlichen Handelns fließen unterschiedliche Kategorien und Bewertungsmaßstäbe zusammen. Die logische wahr/falsch Differenz und die medizinische gesund/krank Differenz werden ineinander geblendet und miteinander identifiziert, um letztlich die ethische Differenz von gut/böse zu klären. Das Modell der chirurgischen Trennung wird mit der Vernunft identifiziert. Die trennende Vernunft entfernt die Leidenschaften aus der Seele und bewirkt damit Gesundheit im logischen und moralischen Sinn. Diese *Operation* folgt einem Systemzwang, der von der Verankerung des Logos im pantheistischen Naturbegriff ausgeht und die unterschiedlichen Seinsbereiche über den Begriff der ‚Sympathie‘ verbindet. Das gleichermaßen an Logos und Organismus ausgerichtete System von kosmischer, staatlicher und individueller Ordnung erlaubt einen flüssigen Übergang von einem zum anderen Bereich, dessen Grundlage eine ontologische Semiologie des Ähnlichen bildet. Trotz der fließenden Übergänge dieser Ontologie hat die Metapher des *gesunden Staatskörpers* eine eigene Geschichte, deren relevante Aspekte für die metaphorischen Relationierungen von Vernunft und Gesundheit im Folgenden behandelt werden sollen.

⁸⁰ Ders., *Gespräche in Tusculum*, a.a.O. 2003, Buch IV. 29, S. 137 f.

2.4.2 Die vernünftige Gesundheit antiker Staatskörper

Die antiken Staatslehren entwickeln sich bis auf wenige Ausnahmen in Analogien zum menschlichen Körper. Für Platon ist „der am besten verwaltete Staat“ derjenige, „der am nächsten der Einheit des Menschen kommt“.⁸¹ Die Funktion dieser Organismusanalogie ist es zunächst dem abstrakten, nicht beobachtbaren Gebilde des Staates eine geschlossene Form zu geben und ihn als einheitlichen Gegenstandsbereich vorstellbar zu machen. Der innere Zusammenhalt und die gemeinsame Zielausrichtung der einzelnen Bürger gelten Platons Staatslehre als größtes Gut. In der Analogie von Staat und Körper wird dieser Zusammenhalt durch die übertragene Gemeinschaft von ‚Freud und Leid‘ erreicht, in der „möglichst alle Bürger bei Werden und Vergehen derselben Dinge gleiche Freude und gleichen Schmerz empfinden“⁸². Platon begreift es als Aufgabe der Staatslehre, diese psychische Homogenität in der Polis herzustellen.

Wie tief greifend sich Platons organismische Perspektive auf die Gestaltung der Polis auswirkt, verdeutlicht seine Konzeption des Wächterstandes. Um die Kohärenz der kollektiven Psyche dieser Staatsdiener zu erhöhen und damit die Einheit des Staates zu stärken, empfiehlt Platon den gemeinschaftlichen Besitz von Frauen und Kindern.

Diese Frauen müssen allen Männern gemeinsam angehören. Keine darf mit keinem allein beisammen sein, und ebenso die Kinder gemeinsam: weder kennt der Vater sein Kind noch das Kind seinen Vater.⁸³

Dieses Beispiel zeigt, dass die Maßnahmen, die zu einer ‚gesunden‘ Organisation des Staates führen sollen, keineswegs auch die Gesundheit seiner Bürger befördern müssen. Aus heutiger psychiatrischer Sicht scheint die Zwangskollektivierung des Sexuallebens einer ganzen Berufsgruppe auch für das Kollektiv deutlich mehr Konfliktpotenziale zu bergen als Gesundheitschancen.

Für Platon ist die Maßnahme eine logische Konsequenz, die sich aus der Notwendigkeit ergibt, Körpermetaphern bemühen zu müssen, um die Einheit des Staates überhaupt denken zu können. Dietmar Mielke beschreibt, wie sich Platon bei der Konzeption des Gerechtigkeitsbegriffs der Analogie von Staats- und Heilkunst bedient, die auf der Staatskörpermetapher

⁸¹ Platon, *Politeia* V, 10, 462 cd.

⁸² Ebd., 462 b.

⁸³ Ebd., V, 7, 457 c.

aufbaut. Für beide Künste sei ein Wissen grundlegend, dass nur durch philosophische Dialektik erlangt werden könne.

Sokrates verdeutlicht also, dass der Gerechte über kognitive Möglichkeiten verfügen muss, denn das Gute muß als solches erst erkannt werden können. Mithin ist Wissen für alle Tugenden *conditio sine qua non*. Aus der Analogie zur Heilkunst erwächst die Erkenntnis, dass ihr Wissen auf das für die anderen Zuträgliche geht und somit einen Zusammenhang mit der Tugend der Gerechtigkeit hat, die auf das allen gemeinsame Gute abzielt, und zwar mit einem allgemeinen Wissen in dieses. Insofern bedeutet dies, dass der Heilkünstler keine gerechte Begründung seines Verhaltens und seiner Tätigkeit aus sich selbst, seinen Fähigkeiten und seiner moralischen Qualifikation als Begründungsinstanz ziehen kann, sondern eines allgemeinen Gerechtigkeitszusammenhanges und -begriffes bedarf.⁸⁴

An Mielkes grundsätzlich plausibler Beschreibung fällt auf, dass er die Analogie nur in eine Richtung interpretiert; von der Philosophie über die Staatskunst hin zur Heilkunst. Da es in der *Politeia* aber eigentlich um Staatsphilosophie geht, nicht um Heilkunst; liegt es nahe, die Interpretationsrichtung umzukehren. Dann wird auch deutlich, welche theoriekonstitutive Funktion die Analogie mit der Heilkunst für die Etablierung des Gerechtigkeitsbegriffs hat. Mielke fasst in der zitierten Passage Platons erfolgreiche Behauptung der philosophischen Definitionsmacht zusammen, indem sowohl die Staats- als auch die Heilkunst der theoretischen Grundlegung durch die Philosophie bedürfen. Darüber hinaus werden in der Analogie nicht nur Merkmale des Herrschers auf den Arzt, sondern auch Merkmale des Arztes auf den Herrscher übertragen. Der *gute Arzt*, mit dem der Zuhörer die individuelle Befreiung von Leid assoziiert, überträgt sein Heilsversprechen auf den kollektiven Staatskörper und den *gerechten Herrscher*. Dieser erhält durch den Bezug auf einen allgemeinen Gerechtigkeitsbegriff seine Legitimation und realisiert diese Allgemeinheit am konsequentesten in Platons Ideal des ‚Philosophenkönigs‘. Die *allgemeine* Legitimation stellt den philosophischen Herrscher auch über den Arzt, der nur an individueller Gesundheit interessiert ist.

Diese an Allgemeinheitsgraden fortschreitende Legitimationsstrategie, aus der sich die Hierarchisierung von Philosophie, Politik und Heilkunst ergibt, ist in ihrem metaphorischen Bezug zum Arzt also gewissermaßen zirkulär. Sie profiliert sich an lebensweltlich einleuchtenden und komplexitätsreduzierenden Körper- und Heilkunstmetaphern, um ihrem Bildspender dann mangelnde Allgemeinheit vorzuwerfen.

⁸⁴ D. Mielke, *Die Heilkunst*, a.a.O. 2005, S. 26.

Während Platon mit seinen Körpermetaphern noch das Ziel verfolgt, die Einheit und hierarchische Ordnung des Staates aus dem Zusammenwirken seiner Organe zu konstruieren, und seiner eigenen Metaphorik dabei so weit auf den Leim geht, dass er mit der Frauen- und Kindergemeinschaft des Wächterstandes einigermaßen praxisferne und medizinisch kontra-produktive Konsequenzen aus ihnen ableitet, setzt Aristoteles' Kritik zunächst an der einheitsstiftenden, aber letztlich zirkulären Zielvorgabe der Staatskörpermetapher an.

Denn seiner Natur nach ist der Staat doch eine Vielheit, wenn er aber immer mehr *einer* wird, wird aus dem Staat ein Haus und aus dem Haus ein Einzelmensch.⁸⁵

Der Grund für die Umkehrung der platonischen Ordnung liegt darin, dass Aristoteles dem Ganzen vor seinen Teilen eine logische Priorität einräumt. Wie schon bei den medizinischen Denkfiguren in der Ethik kritisiert Aristoteles auch hier die Organismusanalogie nicht grundsätzlich, sondern lediglich die primäre Funktion, die sie bei Platon erfüllt hatte. Deshalb gibt er der Organismusmetapher eine neue Funktion, die Susanne Lüdemann zuletzt prägnant formuliert hat. „An die Stelle der ‚gefühlskommunistischen‘ Einheit als Ununterscheidbarkeit von Mein und Nichtmein bei Platon tritt nun bei Aristoteles *die holistische Überordnung des hierarchisch und funktional differenzierten ‚Ganzen‘ über seine ‚Teile‘* – eine Semantik, die fortan fest mit Organismusanalogie verknüpft bleiben und die das sozialphilosophische und soziologische Denken bis in die moderne Systemtheorie bestimmen sollte.“⁸⁶ Aristoteles macht diesen Funktionswandel zunächst mit einer Reflexion auf die Angemessenheit der Organismusanalogie plausibel.

Auch von Natur ursprünglicher ist der Staat als Haus und jeder Einzelne von uns. Denn das Ganze ist notwendig ursprünglicher als der Teil, weil ja, wenn der ganze Leib dahin ist, auch nicht mehr Fuß noch Hand existiert, außer dem Namen nach, gerade wie man auch eine steinerne Hand noch eine Hand nennt. [...] Daß also der Staat von Natur aus besteht und natürlicher ist als der Einzelne, ist klar.⁸⁷

Hier geht es Aristoteles ausdrücklich um die Behauptung der Natürlichkeit und Ursprünglichkeit des Staates; die Analogie von Staat und Körper ist bis zur Identität gesteigert. Der Aufbau der Polis wird nicht mehr nur in ein „Entsprechungsverhältnis zur Bauform von Naturdingen gerückt“, vielmehr wird die Polis selbst zum „Naturding“ erklärt. Diese Metaphorik sichert die

⁸⁵ Aristoteles, *Pol.* II, 2, 1261a 15-20.

⁸⁶ S. Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft*, München 2004, S. 80.

⁸⁷ Aristoteles, *Pol.* I, 2, 1253a 18-25.

symbolische Ordnung der Gesellschaft in einer vorsymbolischen Naturordnung ab, die, wie Susanne Lüdemann herausstellt, bei der Bestimmung und Legitimation der Herrschaftsbeziehungen innerhalb der Polis herangezogen wird.

Was immer nämlich aus Mehrerem besteht und zu einem Gemeinsamen wird, sei es aus eng Zusammenhängendem oder aus Getrenntem, in alledem zeigt sich das Herrschende und das Beherrschte; und das ist von der gesamten Natur her beim Beseelten vorhanden. [...]

Weil ferner noch der Staat aus ungleichen Teilen besteht, wie ein Lebewesen ebenso aus Seele und Körper und die Seele aus Vernunft und Begierde und das Haus aus Mann und Frau und der Besitz aus Herrn und Sklave, so ist auf dieselbe Art und Weise auch der Staat aus all dem und noch aus anderen ungleichen Teilen zusammengesetzt. [...]

Dass demnach von Natur aus die einen Freie sind und die anderen Sklaven, ist offenbar.⁸⁸

Aus der Naturalisierung der Priorität des Ganzen vor seinen Teilen leitet Aristoteles ein natürliches und damit nicht weiter hinterfragbares Herrschaftsverhältnis zwischen Männern und Frauen oder Herren und Sklaven ab. In dieser ordnungs- und herrschaftsstabilisierenden Organismusmetaphorik, die immer eine Subordination der Teile unter das Ganze beinhaltet, zeigt sich für Lüdemann die „Paradoxie der konstitutiven Metapher“. Ihre Paradoxalität bestehe darin, „dass sie überhaupt erst und nur deswegen aufgeboten werden muss, wenn und weil das politische Gemeinwesen, anders als der Organismus, permanent von seiner eigenen Spaltung und Teilung bedroht ist.“⁸⁹ Die Paradoxie der Metapher wird hier also pragmatisch interpretiert. Eine Metapher wäre demnach dann paradox, wenn die von ihr spezifizierte Eigenschaft (hier die natürliche Robustheit und Einheit des Organismus) im direkten Widerspruch zu den tatsächlichen Eigenschaften ihres nicht-metaphorischen Terminus steht; der Fragilität der Gemeinschaft.⁹⁰

⁸⁸ Aristoteles, *Pol.* I, 5, 1254a1, 25 ff.; *Pol.* III, 4, 1277a1, 5-10; *Pol.* I, 5, 1255a1; vgl. auch: S. Lüdemann, *Metaphern*, a.a.O. 2004, S. 83.

⁸⁹ S. Lüdemann, *Metaphern*, a.a.O. 2004, S. 84.

⁹⁰ Diese Form der Paradoxie unterscheidet sich von den semantischen Paradoxien, die Strub in seiner Unähnlichkeitstheorie der Metapher diskutiert. Während sich die pragmatische Paradoxie in die Katachrese der traditionellen Rhetoriken eingliedern lässt, soll die semantische Paradoxie zwar auch auf ‚blinde Flecken‘ in einer epistemischen Perspektive aufmerksam machen, aber darüber hinaus auch bekannte Eigenschaftszuschreibungen problematisieren. Metaphern seien in diesem Sinn wie ‚Fenster‘, die etwas erkennen lassen, ihren ‚Rahmen‘ aber gleichzeitig auch infrage

Diese pragmatische Form der Paradoxie zeigt sich für Lüdemann in der strategischen Absicht, in der die verbindende Kraft der Organismusmetapher betont wird. Hierfür führt sie die von dem römischen Historiker Livius (ca. 59 v. Chr.) überlieferte Fabel des Menenius von Agrippa an, welche die antike Organismusanalogie über die gesamte stoische Literatur bis in die Moderne hinein lebendig hält. Mit dem Lehrstück vom ‚Bauch und den Gliedern‘ soll der als Unterhändler fungierende Agrippa im Jahr 494 v. Chr. einen Bürgerkrieg zwischen Plebejern und Patriziern abgewendet haben.

Einst, als im Menschen noch nicht wie heute alles einheitlich verbunden war, als jedes der einzelnen Glieder im Körper seinen eigenen Willen, seine eigene Sprache hatte, empörten sich die übrigen Glieder, dass sie ihre Sorge und Mühe und ihre Dienste nur aufwendeten, um alles für den Magen herbeizuschaffen. Der Magen aber liege ruhig mittendrin und tue nichts anderes als sich an den dargebotenen Genüssen zu sättigen. Sie verabredeten sich also folgendermaßen: Die Hände sollten keine Speisen mehr zum Munde führen, der Mund nichts Angebotenes mehr annehmen, die Zähne nichts mehr zerkleinern. Während sie nun in ihrer Erbitterung den Magen durch aushungern bezwingen wollten, kamen die einzelnen Glieder alle zugleich mit dem ganzen Körper an den Rand völliger Entkräftung. Da sahen sie ein, dass sich auch die Aufgabe des Magens durchaus nicht in faulem Nichtstun erschöpfte, dass er ebenso sehr andere ernähre, wie er selbst ernährt werde. Er bringe ja das Blut, das durch die Verarbeitung der Speisen gebildet wird und durch das wir leben und bei Kräften bleiben, gleichmäßig verteilt in alle Glieder des Körpers. Indem er durch den Vergleich zeigte, wie dieser Aufruhr Ähnlichkeit hatte mit der Erbitterung des Volkes gegen die Väter, soll er die Gemüter umgestimmt haben.⁹¹

Unabhängig davon, ob Agrippa tatsächlich mit dieser Fabel einen Krieg verhindern konnte, gebe bereits die strategische Platzierung der Fabel durch Livius einen Hinweis auf ihre konflikthemmende und herrschaftsstabilisierende Funktion. Die Fabel betone die „imaginäre Einheit des ‚Ganzen‘, in der der individuelle Nutzen mit dem Nutzen für die Gemeinschaft zusammenfällt; sie überbrückt imaginär die reale Ungleichheit der ‚Glieder‘, indem die zur Aufkündigung des *contrat social* zu führen droht [...].“⁹² Das stumme Funktionieren der Organe im Körper, das konstitutiv für das abendländische Denken der arbeitsteiligen Gesellschaft sei, blende die Rolle der Kommunikation bei der Bildung von Gemeinschaft aus.

Diese Kommunikationslosigkeit der Vergesellschaftung wird bei den

stellen. C. Strub, *Kalkulierte Absurditäten*, Freiburg 1991, S. 436-445.

⁹¹ Livius, *Ad urbe condita*, Liber II, 32, 9-12.

⁹² S. Lüdemann, *Metaphern*, a.a.O. 2004, S. 85.

Stoikern durch den Rekurs auf den Sympathiebegriff tradiert. Die Sympathie verbindet in der stoischen Körperlehre nicht nur den Mikro- mit dem Makrokosmos und die einzelnen Körperteile eines Lebewesens untereinander, sondern das „Band der Sympathie schließt endlich die einzelnen Menschen zur Gemeinschaft der Menschheit zusammen; sie bilden ein gesellschaftliches Ganzes, in dem jedem einzelnen ergänzende Bedeutung zukommt“.⁹³ In Gegensatz zu Lüdemann, die besonders für die rationale Konstruktion der Gesellschaft darauf hinweist, dass sie notwendigerweise *imaginär* verfasst ist, halten andere Interpreten es, für nötig zu betonen, dass es sich hierbei nicht mehr „um ein Bild handelt“, sondern „eine höchst realistische Lehre von der Sympathie zugrunde“ liege.⁹⁴ Beide Interpretationen scheinen auf ihre Weise im Recht zu sein; die Sympathielehre wurde zwar realistisch aufgefasst, obwohl und gerade weil es sich bei ihr um ein ‚Bild‘ handelt.

Bereits Chrysipp hatte den universellen Logos der Natur mit einem universellen *Nomos*⁹⁵ gleichgesetzt und damit die rechts- und staatsphilosophischen Diskussionen über das Naturrecht begonnen, die bis ins 18. Jahrhundert fortgeführt werden sollten. Die normative Kraft, die dem universellen Nomos (*lex aeterna, lex naturalis*) entspringt, überträgt sich in dem Maße auf das schriftlich fixierte Gesetz einer Gemeinschaft, indem es dem universellen Logos entspricht. Deshalb kennt das Naturrecht der Stoa keine Differenzierung zwischen einem ethischen und einem rechtlichen Bereich. Auch Cicero knüpft die Therapie der Seele an eine individuelle Verantwortung gegenüber der allgemeinen Vernunft, indem er feststellt, dass sich alle Krankheiten der Seele aus der „Verachtung der Vernunft ergeben“⁹⁶.

Die spätantike Auflösung der Grenze zwischen individueller und kollektiver Therapie lässt sich auch an Senecas Schrift *Über den Zorn* darlegen. Der Zorn unterscheidet sich von anderen Emotionen, weil er nicht nur den Einzelnen, sondern ein ganzes Volk in Raserei versetzen kann.⁹⁷ Diese Differenz wird auch in Senecas Krankheitsmetaphern

⁹³ Ebd.

⁹⁴ E. Käsemann, *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*, Tübingen 1933, S. 46.

⁹⁵ E. W. Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, Tübingen 2002, S. 134.

⁹⁶ Cicero, *Gespräche in Tusculum*, a.a.O. 2003, Buch IV. 31, S. 139.

⁹⁷ „Endlich erfassen die übrigen Fehler die Menschen einzeln, das aber ist die einzige Leidenschaft, die bisweilen in den Staat eindringt.“ Seneca, *Über den Zorn*, Buch III,

aufgenommen, die den Zorn als „Seuche“⁹⁸ oder „Pest“⁹⁹ perspektivieren, deren „Ansteckungsgefahr“ von größter politischer Bedeutung ist.

Der Charakter derer, mit denen wir umgehen, teilt sich uns bis zu einem gewissen Grade mit, und wie gewisse körperliche Leiden durch Ansteckung auf andere übergehen, so teilen sich auch die Fehler des Charakters den Nächststehenden mit.¹⁰⁰

Dem Zorn wird sogar die Natürlichkeit und Menschlichkeit abgesprochen, um den Widerspruch zur pantheistisch legitimierten Vernunft zu betonen. Die radikale Diskreditierung des Zornes und anderer Leidenschaften ist also immer mit einer Immunisierung der Vernunft verbunden, die sich aus eigener Kraft gesund erhalten kann. „[H]at sie [die Vernunft] sich mit ihnen [den Leidenschaften] vermischt und sich dadurch verunreinigt, vermag sie sich nicht mehr im Zaume zu halten, während sie doch imstande gewesen wäre, sie von vornherein zu entfernen.“¹⁰¹

Auch in dieser Passage entwickelt Seneca die Analogie zwischen dem vernünftigen ‚Arzt‘ der individuellen Affekte und dem ‚Arzt‘ als „Gesetzhüter und Lenker des Staates“, dessen Medizin vom Einfluss des „sanften Wortes“ bis zur „Todesstrafe“ reicht. Beide ‚Ärzte‘ legitimieren ihre Maßnahmen mit dem Heilsversprechen der Gesundheit, denn „kein Heilverfahren scheint hart, wenn der Erfolg heilsam ist“¹⁰². Diese Analogie wird von Seneca zwar in erster Linie angeführt, um die Chancen der ‚Heilung‘ unmoralischen und kriminellen Verhaltens gegenüber der Vergeltungslust des Zornes zu betonen, dennoch birgt sie bereits die Gefahr eines hochgradig missbrauchsanfälligen politischen Paternalismus, der sich selbst immunisiert, indem er sich gegen jegliche Kritik abschirmt.

Von der Patienten- bzw. Bürgerseite aus rekonstruiert, soll das blinde Vertrauen des Kranken in die heilenden Maßnahmen des Arztes auf die Beziehung des Bürgers zu seinem Herrscher oder Richter übertragen werden, auch wenn sie zunächst eine Verletzung beinhalten. Damit erscheint eine kritische Haltung gegenüber der Obrigkeit dem *vernünftigen*

2.2-4. In: *Philosophische Schriften*, hrsg. u. übers. v. M. Rosenbach, Darmstadt 1999, Bd. 1, S. 225.

⁹⁸ Ebd., Buch III, 5, 1, S. 233.

⁹⁹ „Wie gegen die Pest weder Körperstärke noch sorgliche Behutsamkeit etwas hilft – [...] – so droht vom Zorn nicht nur den unruhigen Charakteren Gefahr [...].“ Seneca, *Über den Zorn*, Buch III, 5. In: *Philosophische Schriften*, hrsg. u. übers. v. O. Apelt, Hamburg 1993, Bd. 1, S. 152.

¹⁰⁰ Ebd., Buch III, 8, S. 157.

¹⁰¹ Ebd., Buch I, 7, S. 76.

¹⁰² Ebd., Buch I, 6, S. 74.

Eigeninteresse des Bürgers direkt zu widersprechen, wie es schon Agrippas Fabel vom Bauch und den Gliedern nahegelegt hatte. Von der anderen Seite aus betrachtet, wird der Herrscher angeleitet, seine politischen Mittel durch den Zweck der Heilung und nicht durch den Zuspruch des Volkes zu legitimieren. Die Legitimation der Todesstrafe im Namen der ‚Gesundheit‘ des Gemeinwesens drückt sich dabei besonders in ihren chirurgischen Metaphern aus. Wie zuvor der Epikureer Philodemus zieht auch Seneca das ‚Brennen und Schneiden‘ des Chirurgen zum positiven Vergleich mit der Philosophie heran, um vor Lehrern zu warnen, die nur den Zuspruch der Menge suchen. „Was nämlich ist schimpflicher als eine Philosophie, die nach Beifall hascht? Lobt etwa der Kranke den Arzt, wenn er schneidet?“¹⁰³

Für den philosophischen Lehrer und politischen Herrscher konstruiert er damit sowohl eine Rechtfertigung gewaltsamer Mittel als auch eine Immunisierung gegenüber jeglicher Kritik. Der wahrheitsdiffuse und kontingente Status der Metaphern und Vergleiche wird in Bezug auf die medizinischen Denkfiguren verschleiert und das Analogieverhältnis in ein Identitätsverhältnis umgebaut.

Eine Sitte war es bei den Alten [den Griechen], bis auf meine Zeit beibehalten, den ersten Worten eines Briefes voranzusetzen: ‚Wenn du gesund bist, ist es gut.‘ Richtig sagen wir: ‚Wenn du philosophierst ist es gut.‘ Gesund zu sein ist nämlich erst dieses; ohne Philosophieren ist krank die Seele: auch der Körper, selbst wenn er große Kräfte hat, ist er nicht anders als der eines Rasenden oder Wahnsinnigen gesund. Also Sorge vor allem für die geistige Gesundheit, sodann auch für jene zweite [...].¹⁰⁴

Vor allem fällt die Formulierung ‚Richtig sagen wir‘ (Recte nos dicimus) auf, mit der Seneca seine Metapher einleitet. Hier setzt der Philosoph seine Kompetenz für ein Urteil über das ‚richtige Denken‘ strategisch ein, um die geistige Gesundheit über die körperliche – und somit den Philosophen über den Arzt – zu stellen.

Aristoteles’ differenzierter Gebrauch der medizinischen Denkfiguren, der die Angemessenheit der Analogien und Metaphern für die einzelnen Gegenstandsbereiche wie Ethik, Politik oder Tragödie unterschiedlich bewertete, weicht einer einheitlichen Verwendung chirurgischer Metaphern. Während Aristoteles in der Ethik noch für ein gleichberechtigtes Verhältnis der gegenseitigen Anerkennung von Schüler und Lehrer plädiert hatte und

¹⁰³ Seneca, *Briefe an Lucilius* 52. In: *Philosophische Schriften*, a.a.O. 1999, Bd. 3, S. 416 ff.

¹⁰⁴ Ebd., S. 112 ff.

deshalb die Analogie zur Arzt/Patientenbeziehung ablehnte, akzeptiert er in den staats- und gesellschaftstheoretischen Überlegungen ausdrücklich die hierarchischen Herrschaftsverhältnisse, die sich aus der Organismusanalogie ergeben. Die Konnotationen, die sich mit der aristotelischen Priorität des Ganzen vor seinen Teilen an die Organismusmetaphorik des staatlichen Gemeinwesens knüpfen, werden in der Fabel des Agrippa zu einem gleichnishaften Topos geformt. Das stumme Funktionieren der sympathischen Übertragung wird in den neuplatonischen Philosophien durch die Lehre vom ‚Pneuma‘ gewährleistet, über das sich der ‚Geist‘ dem ‚Körper‘ mitteilt. Pneuma und Sympathie ermöglichen den lückenlosen Übergang von der Ethik zur Politik und Kosmologie. Das Zusammenspiel dieser Konzeptionen verbindet die staats-theoretischen Organismusmetaphern bis ins 19. Jahrhundert mit hierarchischen Staats- und Politikmodellen und einer religiösen Ethik, die auf dem ‚blinden‘ Vertrauen des Einzelnen gegenüber Gott beruht. Die chirurgischen Metaphern und das Ziel krankmachende Leidenschaften restlos aus der Seele oder dem Volkskörper zu entfernen, legitimiert auch gewaltsame Mittel im Namen der Gesundheit. Diese Radikalisierung der medizinischen Denkfiguren geht mit einer zunehmenden Verdeckung der Differenz von Begriff und Metapher einher. Die von Aristoteles bereits eingeschränkte Wahrheitsfähigkeit von Metapher und Analogie wird in der römischen Rhetoriktradition vollständig aufgelöst. Das aristotelische Verständnis der Rhetorik als Kunst der Überzeugung wird, wie zuvor bei Platon, in eine Kunst der Überredung umgedeutet.

Mit dieser Auffassung, die auch heute noch oft als Kern der Rhetorik gilt, wird die Metapher ihrer Wahrheitsfähigkeit beraubt und – neben ihrer katachretischen Funktion – auf suggestive und schmückende Zwecke reduziert. Sie gerinnt dabei, vorbereitet durch die nacharistotelische Schulrhetorik und gefestigt durch Cicero und Quintilian, zum festen Element im Katalog der Tropen und gehört von nun an nur noch zum *ornatus* der Rede.¹⁰⁵

Damit wird auch die Verbindung von Rhetorik und Dialektik sowie von *epistéme* und *phrónensis* gekappt und die Rhetorik entwickelt sich von einer „praktisch-rationalen Argumentationstopik“ zur „strategisch-instrumentellen Argumentationspsychologie des *locus communis*“.¹⁰⁶ Die *formalen* Topoi der aristotelischen Topik werden von Cicero aufgegeben und durch *materiale*, also thematisch geordnete *loci communes* ersetzt, die

¹⁰⁵ B. Debatin, *Die Rationalität*, a.a.O. 1995, S. 24.

¹⁰⁶ Ebd., S. 25.

vom Redner nur noch eine geringe Eigenleistung verlangt.¹⁰⁷ Dieser Strukturwandel der Rhetorik ereignet sich in Wechselwirkung mit dem gesellschaftlichen. In den Krisenzeiten des römischen Imperiums wick das Interesse an „demokratischer Sachargumentation und politischer Aufklärung“ einem „gesteigerten Drang nach öffentlicher Geltung und politischem Führungsanspruch“.¹⁰⁸

Ciceros Begründung einer Rhetoriktradition der „irrationale[n] Metapher“¹⁰⁹ erscheint vor diesem Hintergrund eher als konsequente Beschreibung seines eigenen und des zeitgenössischen Gebrauchs der Rhetorik, denn als Geringschätzung ihrer Leistungen. Die oben betrachteten *Gespräche in Tusculum* werden von Cicero selbst dem Ideal unterstellt, „über die schwierigsten Fragen kunstvoll reden zu können“. Er sieht die „Vollendung der Philosophie“ in ihrer gesteigerten Wirksamkeit durch die Verbindung mit der Rhetorik.¹¹⁰ Ein weiterer Funktionswandel der Rhetorik geht mit dem Übergang zum christlichen Mittelalter einher. Hier wird sie als „propädeutisches Instrumentarium für das Bibelverständnis und als instruktives Training für die Predigt“ relevant.¹¹¹

¹⁰⁷ L. Bornscheuer, *Topik – Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, F. a. M. 1976, S. 64; vgl. auch: J. Jost, *Topos*, a.a.O., 2007, S. 265.

¹⁰⁸ L. Bornscheuer, *Topik*, a.a.O. 1976, S. 90; vgl. auch J. Villwock, *Metapher und Bewegung*, F. a. M./Bern 1983, S. 18.

¹⁰⁹ B. Debatin, *Die Rationalität*, a.a.O. 1995, S. 22.

¹¹⁰ Cicero, *Tusculanae*, a.a.O. 1997, Buch I. 4. (7), S. 39.

¹¹¹ B. Debatin, *Die Rationalität*, a.a.O. 1995, S. 26.

2.5 Christus Medicus

„Das Christentum ist medizinische Religion: das ist seine Stärke in manchen Ausgestaltungen auch seine Schwäche.“¹¹²

Die Geschichte der medizinischen Denkfiguren der antiken Philosophie hat mit dem religiösen Asklepioskult begonnen und endet mit der modifizierenden Übernahme der philosophisch aufgeladenen Denkfiguren durch das Christentum. Ein entscheidender Aspekt des religiösen Gebrauchs des antiken Topos ist die Analogie von Krankheit und Sünde. Besonders im alten Testament gilt Krankheit als Strafe Gottes, dem eine „Monopolstellung als Heiler zugeschrieben“ wird, die er auf kirchliche Würdenträger überträgt. Die Legitimität einer Heilung wird an die Gefolgschaft Gottes gebunden, nur „wer in seinem Auftrag heilt, ist ein rechtmäßiger Heiler“.¹¹³ Das ‚Heil‘ bezieht sich zwar wie schon in den philosophischen Denkfiguren auf Körper und Seele, erhält im Religiösen aber zusätzlich andere Konnotationen. Das hebräische ‚*rapa*‘ aus dem Buch Exodus 15,26 (ca. 550 v. Chr.): „Denn ich bin Dein Herr, der Dich *Heilende*“ wird im Lateinischen mit ‚*sanator*‘ in der umfassenden Bedeutung von ‚Heiler‘ übersetzt, nicht in der eher technischen Bedeutung von ‚*medicus*‘. Das medizinische Heilen bezeichnet hier nur einen Teilaspekt der umfassenden Bedeutung, in der sowohl die individuelle als auch die kollektive Heilung einer gestörten Gottesbeziehung des jüdischen Volkes enthalten ist.¹¹⁴ Der Gott Jahwe hat nicht nur exklusive Rechte zur ‚Heilung‘, sondern auch zur Verursachung von ‚Krankheit‘ als Strafe für sündiges Verhalten. Auf kollektiver Ebene sind es hauptsächlich wirtschaftliche oder militärische Katastrophen, die als „Verwundung des Volkskörpers“¹¹⁵ beschrieben und als Züchtigung des Volkes durch Jahwe gedeutet werden. Zwar wird eine Krankheit auch auf individueller Ebene als Strafe für sündiges Verhalten interpretiert, Jahwe kann aber auch Tugendhafte erkranken lassen. Im Buch

¹¹² A. von Harnack, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, Leipzig 1892, S. 132.

¹¹³ M. Dörnemann, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, Tübingen 2003, S. 21.

¹¹⁴ So findet sich bei den Propheten oft die Metapher: „Volk Israel – krankes Volk“, vgl. ebd., S. 16.

¹¹⁵ Z. Kustár, *Durch seine Wunden sind wir geheilt. Eine Untersuchung der Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch*, Stuttgart 2002, S. 40.

Hiob wird ‚Krankheit‘ in diesem Sinn als Erprobung der Gottesfurcht aufgefasst.¹¹⁶ Im Buch Tobit legitimiert und stabilisiert die Analogie von ‚Gott‘ und ‚Arzt‘ die religiöse Macht, indem von den „wahren Israeliten [...] blindes Vertrauen“ in die Heilkraft und Gerechtigkeit Gottes verlangt wird.¹¹⁷ Schon für diese frühen Krankheitsmetaphoriken wird konstatiert, dass Kranke als ‚unrein‘ stigmatisiert und aus der sozialen Gemeinschaft ausgeschlossen werden.

Die aus heutiger Sicht metaphorische geistliche Monopolstellung des religiösen Heilers hat ebenfalls Konsequenzen für die weltliche Medizin. Durch die Entwicklung der priesterlichen Hierarchie wird auch der Anspruch auf ein priesterliches Monopol für Heilungen erhoben.¹¹⁸ Dieser Anspruch führt zu einer allgemeinen Geringschätzung derjenigen Ärzte, die ihren Beruf kommerziell und ohne religiöse Weihen ausüben. Eine der wenigen Ausnahmen zur alttestamentarischen Ablehnung der weltlichen Medizin stellt der Schriftgelehrte Jesus von Sirach (um 180 v. Chr.) dar, der die wissenschaftliche Medizin lobt und als Gottes Werk beschreibt. Aufgrund dieser Ausnahmestellung dient Sirach den wenigen Autoren der theologischen Tradition als Referenz, die eine positive Beziehung von Religion und weltlicher Medizin anstreben.

Im neuen Testament wird der Zusammenhang von Krankheit und Strafe mit dem Auftreten von Christus zunächst relativiert.¹¹⁹ Die Bibel zitiert Jesus bei der Heilung eines Blindgeborenen: „Weder hat dieser gesündigt, noch seine Eltern, sondern die Werke Gottes sollen an ihm offenbar werden“ (Joh. 9,3). Diese Bibelstelle wird theologisch als Verlagerung des religiösen Interesses von der Ursache der Krankheit auf deren Sinn interpretiert.¹²⁰ Daraus wird geschlossen, dass sich im neuen Testament neben dem eschatologischen, kein explizit medizinisches Interesse artikuliert: „Die Heilungstaten [Jesu] sind Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft. [...] Sie stehen somit im Dienst der Botschaft des Evangeliums. Ein eigenständiges, therapeutisches Interesse besteht nicht.“¹²¹

¹¹⁶ Ebd., S. 51.

¹¹⁷ Ebd., S. 19 f.

¹¹⁸ H. Avalos, *Illness and health care in the ancient near east*, Atlanta, Ga. 1995, S. 395-397.

¹¹⁹ Die Analogie von ‚Wunde‘ und ‚Sünde‘ ist erst wieder seit Tertullian (ca. 180 – 220) nachweisbar.

¹²⁰ M. Honecker, *Christus Medicus*. In: *Kerygma und Dogma*, 31 (1985), S. 307-323.

¹²¹ Ebd., S. 309.

Im alten Testament richtete sich die Religion vornehmlich an die Gesunden, nicht an die Kranken. Zudem geht aus den überlieferten Texten hervor, dass das jüdische Umfeld, dem Jesus entstammte, Ärzten gegenüber oft misstrauisch eingestellt war und diese nur im äußersten Notfall aufgesucht wurden. Darum muss der Bibelspruch des neutestamentarischen Markus-Evangeliums, der die Hinwendung zu den Kranken fordert, als eine große Neuerung gelten. „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken“ (Mk 2, 17; Lk 5,31). Christus' Hinwendung zu den Kranken und Armen zählt daher aus kirchenhistorischer Perspektive zu den wichtigsten Erfolgsbedingungen der christlichen Religion.

Als Hintergrundmetaphorik für die medizinischen Denkfiguren des neutestamentarischen Christentums figurieren die durch Paulus modifizierten antiken Organismusmetaphern. In seiner Montage der Fabel des Agrippa (1 Kor 12, 12-26) beschwört er die Einheit der im römischen Reich verstreuten christlichen Gemeinden im „Leib Christi“. Paulus fügt den bereits bekannten Motiven die „Individualisierung des ‚großen Menschen‘ zum *corpus Christi*“, den eschatologischen Heilauftrag und die „Möglichkeit der Aufnahme in den Christusleib durch das Initiationsritual der Taufe“ hinzu.¹²² Seine spezifische Verwendung der Organismusanalogie entzündet eine theologische Debatte über den ontologischen Status christlicher Körpermetaphern, die bis in das 16. Jahrhundert hinein andauert. Diese Debatte kann sich so lange halten, weil Paulus letztlich dem Leser die Entscheidung überlässt, ob er eine *allegorische* oder *realistische* Deutung des Topos vornimmt.

Die gnostisch-realistische Deutung, nach der die Kirche mystisch mit dem Leib Christi identifiziert wird und sich der Gnostiker selbst, vermittelt über die geistige Substanz des Pneumas, zu einem Gott vergeistigen kann, ist in Paulus' Formulierungen ebenso angelegt wie die katholische Transsubstantiationslehre, nach der sich die Realität der biblischen Allegorien über die Sakramente mitteilt. Sogar die protestantische Lesart, nach der die Bibel konsequent allegorisch interpretiert wird, kann sich noch auf Paulus berufen. Die katholische Lösung des Streits bringt dabei eine große Ambivalenz in die Auslegung und führt neben allegorischen Deutungen immer wieder zu realistischen Interpretationen. Dabei bildet die individuelle ‚Einverleibung‘ des ‚Corpus Christi‘ im Abendmahl den sakramentalen Moment zur Konstitution des kollektiven Körpers der ‚Ecclesia‘. Diese Fassung des Terminus ‚Corpus Christi‘ als Gemeinschaft der Christen

¹²² S. Lüdemann, *Metaphern*, a.a.O. 2004, S. 89.

bildet auch die Hintergrundmetaphorik für die kollektivistischen Varianten der medizinischen Denkfiguren, bis im 12. Jahrhundert der Terminus ‚Corpus Mysticum‘ für den kollektiven Kirchenkörper eingeführt wird.¹²³

Vor diesem Hintergrund einer konstitutiven Unschärfe der Körpermetaphern muss auch die Zuschreibung des Arzttitels für Jesus verstanden werden, die in der Theologie als ‚Christus Medicus‘ thematisch wird.¹²⁴

Das Christus-Medicus-Motiv bildet sich im Zuge der christlichen Überlieferung griechischen Erbes heraus. Im eschatologischen Sinn wurden sogar die Exorzismen Jesus’ als Teil seiner heilenden ‚Arztätigkeit‘ verstanden, weil die Verfasser des neuen Testaments die jüdisch-antike Vorstellung übernehmen, nach der Krankheiten von Dämonen verursacht werden können.¹²⁵ Die Figur des ‚Christus Medicus‘ ist ein entscheidender Bestandteil des Ringens zwischen biblisch-jüdischem und griechischem Glauben und Denken, dass als Hellenisierung des Christentums bzw. Christianisierung des Hellenismus tradiert wird. Bei dieser Verwobenheit von Philosophie und christlicher Religion nehmen die medizinischen Denkfiguren eine elementare Scharnierfunktion bzw. katalytische Funktion ein. Der sowohl in der Antike als auch im Christentum zentrale medizinische Topos eignet sich besonders, um die Unterschiede und Gemeinsamkeiten beider Traditionen auf das gemeinsame Ziel der ‚Heilung‘ hin zu entwickeln. Im Folgenden soll der Paradigmenwechsel vom gottgleichen ‚Philosophenarzt‘ zum Gottessohn ‚Christus-Medicus‘ aus der Perspektive des Machtkampfes um die Deutungshoheit der ‚wahren Gesundheit‘ rekonstruiert werden, der sich, so Adolf von Harnack, in der „heilungssüchtigen Welt des 1. bis 3. Jahrhunderts“ ereignet.¹²⁶

In diesem Prozess kommt dem jüdisch-hellenistischen Gelehrten Philo von Alexandrien (ca. 15 v. Chr. – 40 n. Chr.) eine besondere Bedeutung zu. Philo schließt an die medizinischen Analogien der Stoiker an und schätzt die philosophische Heilung der Leidenschaften demgemäß höher ein als die körperliche Gesundheit.¹²⁷ In seiner allegorischen Lesart des alten

¹²³ Vgl. ebd., S. 95; ausführlicher: E. H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 2004, S. 207 ff.

¹²⁴ Für das vorliegende Kapitel war der Überblick über die Christus-Medicus-Forschung von W. Grollwitzer-Voll sehr hilfreich. W. Gollwitzer-Voll, *Christus Medicus – Heilung als Mysterium*, Paderborn 2007.

¹²⁵ Vgl. O. Böcher, *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im neuen Testament*, Stuttgart 1972, S. 70.

¹²⁶ A. von Harnack, *Medicinisches*, a.a.O. 1892, S. 92 ff.

¹²⁷ Philo, *De virtibus* 3-4 (1) und 13 (2).

Testaments kommt er zu dem Schluss, dass alle Gesundheit ihren Ursprung in dem Gott hat, der sowohl Gesundheit als auch Krankheit als Strafe bewirken kann.¹²⁸

Philos Allegorese unterscheidet einen literalen und einen spirituellen Sinn der heiligen Schrift, wobei der wahre spirituelle Sinn unverständlich gewordene Zeichen nicht mehr auf den Verweisungszusammenhang des Textes bezieht, sondern auf die eigene Vorstellungswelt.¹²⁹ Die besondere Relevanz Philos für die Theologie besteht in seiner Wirkung auf die alexandrinischen Theologen Clemens und Origenes, die den Wechsel von der mündlichen Überlieferung zur schriftlichen vornehmen. Unter Bezugnahme auf Platons Kritik der Schriftlichkeit hebt Clemens die Möglichkeit von Missverständnis und Missbrauch einer schriftlichen Tradierung hervor. Während Platon den Gefahren der Schriftlichkeit mit der Dialogform begegnet war, wählt Clemens die Allegorese zur Verschlüsselung des christlichen Geheimwissens.¹³⁰ Die Philosophie dient ihm dabei „als schützende Hülle“¹³¹ der christlichen Lehren. In ihrer Funktion als *Verhüllung* erhält die Philosophie den Status einer Propädeutik, durch die sich der Leser hindurcharbeiten muss, um für die christlichen Lehren empfänglich zu werden. So kann Clemens ein topisches Hintergrundwissen etablieren, vor dem die rätselhaften Gleichnisse der Apostel verständlich oder zumindest interpretierbar werden.

Die medizinischen Denkfiguren fungieren hierbei als wichtige Bindeglieder zwischen den philosophischen und den religiösen Diskursen. In Clemens' prägnanten Reformulierungen der antiken Analogien klingen deutlich die paternalistischen Akzentuierungen der chirurgischen Topik der Stoiker mit. Seine rhetorische Vorliebe für eitrige und blutige Details der medizinischen

¹²⁸ Philo, *De sacrificiis Abelis et Caini* 70. In: *Opera*, hrsg. v. L. Cohn, Berlin 1896, Bd. I, S. 231. Philo nimmt die für die christliche Tradition folgenreiche Deutung der sexuellen Begierde als ‚kränkste‘ Leidenschaft vor und löst damit die antike ‚Privilegierung‘ des Zornes ab.

¹²⁹ Den Unterschied von grammatischer und allegorischer Hermeneutik arbeitet Szondi an der Homerallegorese heraus. Vgl. P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, F. a. M. 1975, S. 19.

¹³⁰ Clemens' Rechtfertigung seiner allegorischen Rhetorik ist gerade im Bezug auf Platon höchst widersprüchlich, wenn er die „Sophisten als Krankheit und Krebsgeschwür und die Wahrheit der christlichen Lehre als gesunde Lehre“ bezeichnet. Vgl. M. Dörnemann, *Krankheit*, a.a.O. 2003, S. 109.

¹³¹ Clemens, *Stromateis*, I 15,3. zit. nach: U. Schneider, *Theologie als christliche Philosophie*, Berlin/New York 1999, S. 132 ff. Vgl. auch: Clemens Alexandrinus, *Stromata*, Buch I-IV, hrsg. von Otto Stählin. mit Nachtr. von Ursula Treu, 4. Aufl., Berlin 1985.

Praktiken verdichtet sich zu einer körperfeindlichen „Ästhetik des Hässlichen“¹³².

Viele Leidenschaften werden geheilt durch Strafe und durch Anordnung strenger Gebote [...] der Tadel ist gleichsam eine chirurgische Operation für die Leidenschaften der Seelen, diese sind *Abscesse an der Wahrheit*; man muss sie durch den Schnitt des Tadels öffnen. Der Tadel gleicht einer Arznei, die die vereiterten Beulen der Leidenschaft auflöst und das Hässliche des wollüstigen Lebens reinigt, dazu die Hypersarkosen des Hochmuths abträgt und den Menschen wieder gesund und wahr macht.¹³³ [Hervorh. – O. N.]

Die tadelnden, kritischen Urteile des göttlichen Logos sollen die leidenschaftlichen Wucherungen der Unwahrheit direkt aus der Seele herauschneiden. Damit bleibt der Kritikbegriff, der im Griechischen immer schon eine zweite medizinische Bedeutung als Umkehrpunkt eines Krankheitsverlaufes hatte, über seine Lateinisierung hinaus bis ins 16. Jahrhundert begriffsgeschichtlich eng mit der chirurgischen Metaphorik der alexandrinischen Philologie verbunden.¹³⁴ Clemens spricht in Anlehnung an die Stoiker vom „heilenden Logos“, der hier allerdings aus Gottes Wort, seinen Geboten und Gesetzen besteht. Den Prozess der Vermittlung des Logos von der Verheißung zur Offenbarung entwickelt Clemens in seiner Schriftlehre ausgehend vom Gesetz, das als die „verhüllteste Form der Wahrheitsübermittlung des Logos“ gilt.¹³⁵ Das Gesetz gebietet, die Krankheiten der Seele und den „Tod“ zu meiden, aber „nicht den [Tod], der die Seele vom Körper scheidet, sondern den, der die *Seele von der Wahrheit trennt*“¹³⁶. Dabei spricht Clemens ganz direkt vom „Logos als Arzt“¹³⁷ und deutet damit die platonische ‚Rhetorik der Vernunft‘ christlich um. Mit der Semantik vom ‚Logos als Arzt‘ kann auch die Scharnierfunktion der medizinischen Denkfigur zwischen Philosophie und Religion präzisiert werden, wobei die Figur des Philosophen als rechtmäßigem Vermittler des Logos in der Logotheologie mit Christus und seinen kirchlichen Vertretern ausgetauscht wird.

¹³² A. v. Harnack, *Medicinisches*, a.a.O. 1892, S. 103, Anm. 1.

¹³³ Clemens, *Paidagog* I, 8. zit. nach: A. von Harnack, *Medicinisches*, a.a.O. 1892, S. 102 f., Anm. 2.

¹³⁴ H. Holzhey, *Kritik*. Lemma in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Basel 1976, Bd. 4, Sp. 1249. Diese medizinische Bedeutung erhält sich, wie weiter unten gezeigt werden soll, auch in Kants und Nietzsches Verwendungen des Kritikbegriffes.

¹³⁵ U. Schneider, *Theologie*, a.a.O. 1999, S. 152.

¹³⁶ Zit. nach M. Dörnemann, *Krankheit*, a.a.O. 2003, S. 106 [Hervorh. – O. N.].

¹³⁷ Ebd., 115.

Clemens' hierarchische Abstufung von Christus, Logos und Gesetz als ‚Arzneien der Menschheit‘ ist auch für die legitimierenden Effekte der medizinischen Analogie von besonderer Bedeutung. Der höchste Rang kommt Christus Medicus zu, weil er „seine Axt an den Wurzeln der Bosheit anlegt“ und „die Leidenschaften ganz und gar mit der Wurzel ausschneidet“. Hatte Philo dem Gesetz noch die Kraft zugeschrieben, die Leidenschaften aus der Seele zu vertreiben, kann es nach Clemens nur noch deren Symptome, „die Früchte der schlechten Pflanze“¹³⁸, beseitigen. Es müsse aber jeder „Baum, der keine guten Früchte hervorbringt, umgehauen und ins Feuer geworfen werden.“¹³⁹ Clemens Inanspruchnahme chirurgischer Metaphern für die ethischen Zurechtweisungen steigert erneut das Machtpotenzial seiner Metaphorik. Die „Zurechtweisung“ ist demnach „die Behandlung der Seele durch den Chirurgen; die Leidenschaften sind gleichsam Geschwüre, die man mit dem Messer der Wahrheit aufschneiden und offenlegen muss.“¹⁴⁰

Der Streit zwischen Origenes und Celsus tradiert die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Philosophie ins 3. Jahrhundert.¹⁴¹ Exemplarisch für diesen Streit ist das Konkurrenzverhältnis um die Vormachtstellung des metaphorischen ‚Arztes‘, das sich zwischen Christen und Anhängern des griechischen Heilgottes Asklepios entwickelt. Für die Bibelexegese erweitert Origenes den doppelten Schriftsinn der Allegorese um eine dritte Dimension. Dem „somatischen Sinn“ des buchstäblichen Textcorpus steht der „spirituelle Sinn“ als moralische Bedeutung und der „pneumatische Sinn“ als allegorisch-mystische Bedeutung gegenüber. Während der somatische Sinn als „Fleisch“ der Schrift die „Einfältigen“ leitet, gilt es für den gebildeten Christen, dem pneumatischen Sinn zu folgen, den jede Bibelstelle offenbart.¹⁴²

Die Privilegierung des spirituellen und pneumatischen Sinns trifft allerdings nicht auf die Wunderheilungen des Christus Medicus zu. Zwar wird Asklepios bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. als rein medizinischer Heiler verehrt, während Christus als Sohn Gottes ein eschatologischer Heil Auftrag

¹³⁸ Zit. nach: Ebd.

¹³⁹ Ebd., S. 116. Hier nimmt Clemens v. A. eine Passage aus der Bibel auf, vgl. (Mt. 7, 18-19).

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Celsus war ein platonischer Philosoph, der im 2. Jh. gegen das Christentum argumentierte. Vgl. Origenes, *Acht Bücher gegen Celsus*. In: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 52-53, München 1926/27.

¹⁴² P. Szondi, *Einführung*, a.a.O. 1975, S. 20.

zugeschrieben wird, dennoch muss sich auch Christus' Kompetenz als ‚Heiler‘ zunächst am konkreten Individuum beweisen.¹⁴³ Gerade weil Jesus als menschlicher Sohn Gottes für den Übergang und die Verbindung von Realität und Göttlichkeit figuriert und mit seinen Wunderheilungen immer auch in Konkurrenz zur Medizin des Asklepioskultes steht, ist die allegorische Interpretation des eschatologischen Heilsauftrages nicht scharf von der realistischen Interpretation medizinischen Heilens zu trennen. Bereits der Spruch des Apologeten Justin (gest. 165 n. Chr.) legt nahe, dass dieses Konkurrenzverhältnis um die Deutungsmacht des ‚wahren Heilers‘ überhaupt erst der Grund für die Zuschreibung von Jesus' Wunderheilungen gewesen sein könnte: „Sagen wir endlich, er [Christus] habe Lahme und Gichtbrüchige und von Geburt an Sieche gesund gemacht und Tote erweckt, so wird das dem gleich gehalten werden können, was von Asklepios erzählt wird.“¹⁴⁴

Auch Brigitte Haehling von Lanzanauer (1996) vertritt die These, dass die zwischen Origenes und Celsus ausgetragene Konkurrenz von Christus und Asklepios als Machtkampf zu deuten ist.¹⁴⁵ Sie sieht den Hauptgrund für die Konfrontation von Christus und Asklepios in der Einmischung der römischen Imperatoren in den Konkurrenzkampf um den begehrten Heiler- und Arzttitel. Die römischen Kaiser Vespasian und Hadrian versuchten demnach im 1. und 2. Jahrhundert den Asklepioskult zu vereinnahmen, um sich den Titel des Heilers anzueignen und so ihre Machtbasis zu verbreitern und zu legitimieren. Vor dem Hintergrund dieses politischen Machtkampfes um den Heilertitel erscheint Origenes' Präferenz für das Christentum höchst pragmatisch. Er sieht den Vorteil des christlichen Heilauftrages gegenüber dem philosophischen in seiner größeren Verbreitung in der Bevölkerung, die durch die einfache Sprache der Bibel möglich wird.

Plato und die anderen weisen Männer unter den Griechen sind mit ihren schönen Aussprüchen jenen Ärzten ähnlich, die nur den höheren Ständen ihre Aufmerksamkeit schenken, den gemeinen Mann aber verachten, während die Jünger Jesu dafür zu sorgen bemüht sind, dass die große Menge der Menschen gesunde Nahrung erhalte.¹⁴⁶

¹⁴³ A. Krug, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, München 1993, S. 128-129.

¹⁴⁴ Justin der Märtyrer, *Apologie I. 22, 6*. In: *Die ältesten Apologeten*, hrsg. v. E. J. Goodspeed, Göttingen 1914, S. 42.

¹⁴⁵ B. Haehling von Lanzanauer, *Imperator Soter. Der römische Kaiser als Heilbringer vor dem Hintergrund des Ringens zwischen Asklepioskult und Christusglauben*, Diss. Düsseldorf 1996.

¹⁴⁶ Origenes, *Contra Celsum III*, 53, zit. nach: H. Schnipperges, *Zur Tradition des*

Origenes benutzt durchgehend die Medizin als Beispiel, Vergleich oder Metapher, um das Wirken von Gott und Christus zu erläutern. Dabei fällt, wie schon bei Clemens, die Häufung chirurgischer Metaphern auf, die aus der hochentwickelten alexandrinischen Physiologie übertragen und mit dem Bild von Gott als Erzieher verbunden werden. Aus theologischer Perspektive ist dies nötig gewesen, um deutlich zu machen, „dass Gott aus Güte und zum Heil schlägt, straft und züchtigt, ja um das Heil des Ganzen willen, eventuell sogar den einzelnen Menschen nicht schonen kann“¹⁴⁷.

Betrachtet man die christlichen Lehren auch unter der Perspektive eines Machtdiskurses, muss die chirurgische Wendung der medizinischen Denkfigur auch als rhetorische Legitimation von Gewalt gedeutet werden. Die legitimen Schmerzen, die der Arzt nur bereitet, um zu heilen, verbinden sich mit der aristotelischen Legitimation des Ganzen vor seinen Teilen, die bereits in Paulus' Version der Fabel des Agrippa christlich formuliert wurde. Origenes versucht sogar das Theodizee-Problem über den Vergleich mit der legitimen Gewalt der Chirurgie zu lösen: Nur wenn man die von Gott bereiteten Schmerzen und Strafen im Kontext der chirurgischen Medizin interpretiere, könne man auch die Frage beantworten, warum der ‚gütige Gott‘ des neuen Testaments das ‚Böse‘ und das ‚Leid‘ zulässt.

Dieser Aspekt der chirurgischen Motive alexandrinischer Theologie wird von den lateinischen Kirchenvätern in die Lehre von der ‚bitteren Arznei‘ der christlichen Lehre aufgenommen. Jörg Hübner (1985) interpretiert die ‚bittere Arznei‘ als den zentralen Aspekt des Christus-Medicus-Motivs bei Augustinus.¹⁴⁸ Augustinus (354 – 430) verweist darauf, dass Christus zunächst den „bitteren Kelch“ der Enthaltensamkeit getrunken hat, damit auch der gläubige ‚Patient‘ diese bittere Arznei annehme.

Darüber hinaus wendet er sich mit einer bemerkenswerten Strategie gegen die manichäischen Tendenzen, die seit Marcions buchstäblicher Interpretation des neuen und alten Testaments eine ernsthafte Bedrohung für die Einheit der Christengemeinde darstellt. Marcion hatte die Unterschiede zwischen den Testamenten zum Anlass genommen, aus dem alten

‚Christus Medicus‘ im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde. In: *Arzt und Christ*, 11 (1969), S. 13 f.; Origenes verwendet hier das gleiche Argument gegen die gesamte Philosophie, das Nussbaum (2009) spezifisch gegen die ‚elitäre Ethik‘ des Aristoteles vorbringt.

¹⁴⁷ M. Dörnemann, *Krankheit*, a.a.O. 2003, S. 132.

¹⁴⁸ J. Hübner, *Christus medicus. Ein Symbol des Erlösungsgeschehens und ein Modell ärztlichen Handelns.* In: *Kerygma und Dogma*, 31 (1985), S. 324.

Testament die Existenz eines ‚bösen‘, strafenden Gottes abzuleiten und ihm den ‚guten‘ Erlösergott des neuen Testaments gegenübergestellt. Während Tertullian dem drohenden Schisma der Kirchengemeinde mit einer autoritären Allegoresekritik entgegentritt, formuliert Augustinus die Heilwunder Christi als Paradoxe, um eine buchstäblich manichäische Lesart der Testamente zu verhindern. Die paradoxe Verschlüsselung der Analogien lässt sich auch am Christus-Medicus-Motiv ablesen, z. B. an Formulierungen wie Christus sei Arzt und Medizin zugleich oder gerade sein Tod am Kreuz heile die Krankheiten der Menschen, da sein Blut in der augustinischen Gnadenlehre den Status einer Arznei erhält.

Hübner weist darauf hin, dass sich mit dieser Verschlüsselung ein Funktionswandel der medizinischen Analogie vollzieht. Christus soll nicht mehr als Heiland *veranschaulicht* werden, sondern gerade die Undarstellbarkeit und „Unanschaulichkeit des Wirken Christi“¹⁴⁹ wird betont. Mit dieser Komplexitätssteigerung der medizinischen Denkfigur von der Analogie zum Paradox begründet Hübner auch das stetig sinkende Vorkommen des Christus-Medicus-Motivs in der Theologie nach Augustinus.

Diese erste paradoxe Interpretationsanleitung von Metaphern in der negativen Theologie darf aber nicht mit der Unähnlichkeitsmetapher im Sinne von Strubs historischer These verwechselt werden.¹⁵⁰ Zwar soll in beiden historischen Fällen das Paradox die buchstäbliche Ausdeutung der Metapher verhindern, während Augustinus aber mit dieser Vertextungsstrategie gerade den Pluralismus eines strafenden Gottes des alten Testaments *und* eines heilenden Gottes des neuen Testaments verhindern wollte, um die Einheit des christlichen Weltmodells zu bewahren, soll die paradoxe Metapher vor dem Hintergrund einer sprachskeptischen Ontologie den Pluralismus der Weltmodelle prinzipiell akzeptieren. Auch wird bei Strub nicht die Unanschaulichkeit der Metapher als Denk- und Vorstellungsverbot praktiziert, sondern als Reflexionsaufforderung.¹⁵¹

¹⁴⁹ Ebd., S. 328.

¹⁵⁰ Eine Deutung der negativen Theologie als Unähnlichkeitsmetaphorik schlägt Philipp Stoellger vor: „Insofern ist die negative eine paradoxe Theologie jenseits der ‚analogie entis‘ und in ihrer Darstellung ‚kalkuliert absurd‘. Metaphorologisch bedeutet das: *Die paradoxe Theologie ist die erste Theorie der Unähnlichkeit der Metapher*, insofern in der Negation die (nicht ontologische und gesehene, sondern imaginativ gesetzte) Analogie durchgestrichen wird.“ P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, Tübingen 2000, S. 184.

¹⁵¹ Ob Stoellger diese Aspekte im Sinne Strubs theologisch einzulösen vermag, kann hier leider nicht angemessen diskutiert werden.

Abgesehen von Augustinus' Verunanschaulichung der medizinischen Metaphern ist ein weiterer Grund für den Rückgang der medizinischen Metaphern in der Theologie darin zu sehen, dass er der letzte Vertreter einer „dreistämmigen Anthropologie“ ist, die ihre theologische Begründung in der göttlichen Trinität hat.¹⁵² Nach dieser „ternären Anthropologie“ setzt sich das Wollen des Menschen aus dem rechten Erkennen und seiner „gesunden Lage im Horizont von Leben und Tod“ zusammen. Somit ergibt sich die Freiheit des Menschen immer nur aus der von Gott „geretteten Lage“, die Augustinus mit umfassender „Gesundheit“ gleichsetzt.¹⁵³ Das Motiv von Christus als einzig wahren Arzt wird zusätzlich durch die Tradition der Klostermedizin zurückgedrängt, in der auch andere Kleriker heilende Aufgaben erledigen. Das Medicus-Motiv bleibt dabei bis auf wenige Ausnahmen nur in der Volkskultur lebendig.¹⁵⁴

2.5.1 ‚Leprose‘ Häretiker

Mit dem Verschwinden des Christus-Medicus-Motivs verlieren die geistlichen Heilungen gegen Ende des 6. Jahrhunderts endgültig ihren nur eschatologischen Status und treten ausdrücklich in ein Konkurrenzverhältnis zur weltlichen Medizin. Durch die fortschreitende Deifizierung von Christus wird die Vermittlerposition zwischen Gott und den Menschen vakant und immer mehr von den Heiligen eingenommen. An den Schriften Gregor von Tours kann Hubertus Lutterbach¹⁵⁵ zeigen, dass die „ursprünglich allegorische Rede vom *Christus medicus*“ in diesem Prozess „von der realistischen Auffassung der *sancti medici* abgelöst wurde“.¹⁵⁶ Der realistisch verstandene christlich-asketische Heilige tritt als Sanctus Medicus in einen Wettstreit mit dem weltlichen Arzt. Die Heilkraft der Sancti Medici wird mit ihrer Tugendhaftigkeit erklärt und so die

¹⁵² R. Schneider, *Was hat uns Augustins ‚theologica medicinalis‘ heute zu sagen?* In: *Kerygma und Dogma*, 3 (1957), S. 307-315.

¹⁵³ Bei Thomas von Aquin (1225 – 1274) wird der Mensch „binär“, also durch Willen und Erkenntnis bestimmt und die gottgegebene Gesundheit der „richtigen Lage“ wird bedeutungslos.

¹⁵⁴ R. Schneider, *Was hat uns*, a.a.O. 1957, S. 309 f.

¹⁵⁵ H. Lutterbach, *Der Christus medicus und die Sancti medici*. In: *Saeculum*, 47 (1996), S. 239-281.

¹⁵⁶ Ebd., S. 252.

Überlegenheit der himmlischen Medizin gegenüber der irdischen betont. Die Heilungserzählungen Gregors schließen wieder an das altjüdische Denken an, insofern sie die Abkehr von der Sünde zur Bedingung der Heilung machen. Gemäß Augustins paradoxer Formulierung der Heilkraft des Christus Medicus, die sich gerade durch dessen Sterben herstellt, müssen sich die Heiligen ihre Fähigkeit des ‚Heilens‘ erst durch ein asketisches Martyrium erwerben.

In dem Maße, wie sich der Heilige in Gebeten und körperlichen Übungen abtötete, erwarb er sich Verdienste (*merita*) bei Gott, für die ihm Gott seinerseits als Gegenleistung die Notwendige *virtus* zur Verfügung stellte; diese Kraft ermöglicht es dem Heiligen, als *sanctus medicus* anstelle des *Christus medicus*, jedoch ebenso erfolgreich wie dieser agieren zu können.¹⁵⁷

Während die Heiligen „zum Leitmotiv der religiösen Revolution der Spätantike“¹⁵⁸ aufsteigen, verdrängen sie mehr und mehr den weltlichen Arzt und die wissenschaftliche Medizin. Unter den medizinischen Publikationen, die nach dem 3. Jahrhundert nur noch spärlich erscheinen, bezeugt die frühmittelalterliche *Liber Medicamentis* (ca. 500) von Marcellus die Abkehr von der griechischen Heilkunst und propagiert magische Heilverfahren.¹⁵⁹ „In dem Maße, wie die zwar vom Wunderglauben durchsetzte, gleichzeitig jedoch beispiellos empirisch ausgerichtete antike Heilkunst wieder in den vorrationalen Bereich zurückfiel, übernahmen mehr und mehr die Wunderheiler die Versorgung der Kranken aus der Hand der *medici corporum*.“¹⁶⁰ Die Tradition der ‚heiligen Heiler‘ reicht von Martin von Tours (gest. 397) bis zu Hildegard von Bingen (gest. 1179), die noch heute exemplarisch für die Verbindung eschatologischer Heiligkeit und klostermedizinischem Heilauftrag steht. Ohne diesen Figuren damit gleich ihre moralischen und medizinischen Verdienste in Abrede stellen zu wollen, hat die Kirche bis ins 16. Jahrhundert hinein allerdings auch die Bereitschaft gezeigt, die Deutungshoheit über die Medizin und die damit verbundene Machtposition politisch auszunutzen.

R. I. Moore beschreibt in seinem kurzen Text *Heresy as Disease* (1976),

¹⁵⁷ Ebd., S. 266.

¹⁵⁸ P. Brown, *Östliches und westliches Christentum in der Spätantike*. In: Ders., *Die Gesellschaft und das Übernatürliche*, Berlin 1993, S. 45, zit. bei H. Lutterbach, *Der Christus medicus*, a.a.O. 1996, S. 264.

¹⁵⁹ Marcellus, *Marcelli de Medicamentis liber*, hrsg. v. M. Niedermann, (Corpus Medicorum Latinorum, 5) Leipzig/Berlin 1916, S. 3, zit. bei H. Lutterbach, *Der Christus medicus*, a.a.O. 1996, S. 263 f.

¹⁶⁰ H. Lutterbach, *Der Christus medicus*, a.a.O. 1996, S. 264.

wie sich die Stigmatisierung der Katharer, die im 12. Jahrhundert gegen die hierarchischen Institutionen der katholischen Kirche opponieren, in der medizinischen Metaphorik der Seuchenbekämpfung artikuliert.¹⁶¹ Obwohl Hungersnöte, Cholera und Pest wesentlich mehr Opfer gekostet haben als die Lepra und sie im Europa des 2., 7., 9. und 12.-15. Jahrhunderts lediglich zu Epidemien von statistisch erstaunlich geringem Ausmaß geführt hat,¹⁶² ist die Lepra der bevorzugte Bildspender für christliche Krankheitsmetaphern.

Unter dem Etikett ‚Lepra‘ wird im Mittelalter eine Reihe heute zu unterscheidender Krankheiten zusammengefasst. Hierzu zählt neben der Syphilis, die durch ihre sexuelle Übertragung zum Sinnbild der Sünde prädestiniert war, auch die damals als ‚Krebs‘ bezeichnete Beulenpest, deren Behandlung seit der Stoa für chirurgische Metaphern in Anspruch genommen wurde. Das verbindende Merkmal der als ‚Lepra‘ bezeichneten Krankheiten ist ihre vermeintlich hohe Ansteckungsgefahr. Die schnelle Verbreitung der häretischen Gedanken durch die Katharer in Frankreich und die daraus resultierende Gefahr für die Vormachtstellung der katholischen Kirche in Europa reicht den Theologen als *tertium comparationis*, um die Metapher vom Häretiker als ‚vir pestis‘ zu einem Topos auszubilden.

Hrabanus Maurus hatte bereits zu Beginn des 9. Jahrhunderts sowohl häretische Lehren als ‚Lepra‘ (*Lepra est doctrina haeticorum falsa atque varia*) sowie die Häretiker als Erkrankte bezeichnet (*leprosi sunt heretici Dominium Jhesum blasphemantes*).¹⁶³ Moore kann in seiner Analyse der Texte des 12. Jahrhunderts, die sich mit Häresie beschäftigen, einen durchgängigen Gebrauch von Krankheitsmetaphern nachweisen, die modifizierend an die bereits bekannte Topik von der ‚Sünde als Krankheit‘ anschließen. Mit der metaphorischen Übertragung der Lepra auf Häresie werden auch die ganz realen Maßnahmen gegen die Leprosen auf die

¹⁶¹ Vgl. R. I. Moore, *Heresy As Disease*. In: *The Concept Of Heresy In Middle Ages (11th – 13th c.)*, hrsg. v. W. Lourdaux u. D. Verhelst, Leuven 1976, S. 1-11.

¹⁶² „Die methodisch umsichtig geführten Kalkulationen von Bruno Tabuteau auf verlässlicher Zahlenbasis haben gezeigt, dass die Anzahl der Leprosen beispielsweise im Nordfrankreich des 13. Jahrhundert – einer ‚Hochphase‘ in der dortigen Geschichte der Leprosenhäuser – lediglich im Promillebereich bis zu etwa einem Prozent anzusetzen ist.“ A. Schelberg, *Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft*, Diss. Univ. Göttingen 2000, S. 13.

¹⁶³ Hrabanus Maurus, *De universo XVIII,5*. In: Ders., *B. Rabani Mauri Fuldensis abbatis et Moguntini archiepiscopi opera omnia*, 5, hrsg. v. J.-P. Migne, (Patrologia Latina/Series Latina, 111), Paris 1864, Sp. 501-502.

Häretiker angewendet. In den außerhalb der Stadt liegenden Leprosenhäusern werden nicht nur Kranke, sondern auch Häretiker, Homosexuelle und Juden eingesperrt und aus der Gesellschaft ausgeschlossen. Diese Praxis wird von Moore als erster Schritt zur Ausbildung einer „prosecuting society“ gedeutet, in der die Verfolgung und Ausgrenzung von Randgruppen zu einem konstitutiven Merkmal avanciert. Moores Thesen, die an Foucaults Ausführungen zu den gesellschaftlichen Mechanismen der Leprabekämpfung anschließen, haben eine bis heute andauernde Kontroverse in der Geschichtswissenschaft ausgelöst. Gegen Moore bemerkt Antje Schelberg:

Dass aber das Christentum im Mittelalter sowohl die biologischen Phänomene von ‚Krankheit‘ und ‚Kranksein‘ im allgemeinen wie auch der ‚Lepra‘ im besonderen in ihren materiellen Substraten primär als sichtbare Manifestationen der moralischen ‚Sündhaftigkeit‘ eines Menschen und als eine von Gott gesandte Sündenstrafe interpretiert worden seien und dass dies darüber hinaus die gesellschaftliche Marginalisierung und Ausschließung der Leprosen motiviert habe, ist eine in dieser generalisierenden Form alte und wiederholt vorgebrachte Forschungsansicht, die der Differenzierung, der Modifikation und partiell auch der Revision bedarf.¹⁶⁴

Schelberg unterscheidet zwischen der Sünde als Kausalerklärung für spezifische Krankheiten und der ‚Sündenlepra‘ als einem Instrument zur Konstruktion und Deutung spiritueller Sinngehalte (z. B. der Häresie). Nach der Analyse einer Vielzahl von Mirakelberichten des 9. und 11.-14. Jahrhunderts kommt sie zu dem Schluss, dass die Interpretation der kausalen Verknüpfung von ‚Sünde‘ und spezifischer ‚Krankheitsursache‘ von weitaus geringerer Bedeutung gewesen sei, als gemeinhin in der Forschung postuliert werde. Eine Häufung dieser Verknüpfung sei z. B. nur für die Fälle zu konstatieren, in denen die Krankheit nach einer ersten Wunderheilung erneut auftrat. In diesen Fällen war aufgrund des bereits beschriebenen Konkurrenzverhältnisses zwischen weltlicher und geistlicher Medizin auch kein Wechsel zu einer profanen Behandlung mehr möglich, „da es aus christlich-theologischer Sicht an Blasphemie grenzen musste, wenn die göttliche Entscheidungsgewalt und Allmacht nachträglich von ärztlicher oder heilkundlicher Kunst gewissermaßen korrigiert, intellektuell ‚überboten‘ und hierdurch ‚demaskiert‘ und degradiert worden wäre“¹⁶⁵. Ein weiteres Beispiel für eine realistische Auffassung der ‚Krankheit durch Sünde‘ lieferte die Vorstellung, dass unkeuscher Sexualverkehr zu

¹⁶⁴ A. Schelberg, *Leprosen*, a.a.O. 2000, S. 436 f.

¹⁶⁵ Ebd., S. 443.

Behinderungen, Epilepsie, Besessenheit oder Lepra bei Neugeborenen führe. Sexualität an Sonntagen, anderen christlichen Feiertagen oder während der Menstruation sollte demnach zur Geburt kranker Kinder führen. Dieser Topos entwickelte sich über Hieronymus (gest. 419), Cäsarius von Arles (gest. 542) und Jonas von Orléans (gest. 843). Schelberg betont, dass dies jedoch nicht zur Stigmatisierung des erkrankten Kindes führte, sondern ‚nur‘ dessen Eltern gesellschaftlich geächtet wurden.¹⁶⁶

Von diesen realistischen Interpretationen eines Kausalzusammenhanges von Krankheit und Sünde ist nach Schelberg die Deutung der „Sündenlepra“ als „Instrument zur Konstruktion und Deutung spiritueller Sinngehalte“ und der „Verfolgung politischer Zwecke“ zu unterscheiden. Neben der „intellektuellen Erfassung“ abstrakter Sachverhalte dienten die medizinischen und sozialen Vorstellungen der Lepra, zu „kritischen und mitunter diffamierenden Erörterungen der Erbsünde, den Todsünden und anderen Charakter- und Verhaltensdevianzen“. Die Lepra wird so zum Topos der „intellektuellen Aufarbeitung“ jeglicher Form von Abweichung vom orthodox-christlichen Glauben. Neben dieser Funktion ist nach Schelberg auch von der Ausübung eines „sozialen, ethischen und rechtlichen Herrschaftsanspruch[s]“ zu sprechen, der im 4. Laterankonzil von 1215 explizit wird. Das Konzil formuliert den Vorrang der Seele vor dem Körper und damit den Vorrang der christlichen Wunderheiler vor den weltlichen Ärzten. Es verpflichtet die weltlichen ‚Ärzte des Körpers‘ unter „Androhung des Kirchenbanns“, zunächst die ‚Ärzte der Seele‘ bei der Behandlung eines Kranken vorzulassen.¹⁶⁷

Auch wenn die Kritik an einer mangelnden Differenzierung von Moores generalisierender These grundsätzlich berechtigt sein mag, ist der bei Schelberg vorgetragene Versuch einer Rehabilitierung der christlichen Praxis wenig überzeugend. Vor allem, weil die ex post vorgenommenen Differenzierungen zwischen metaphorischem und buchstäblichem Gebrauch der theologischen Sprache über die grundlegende Unschärfe dieser Differenz im Mittelalter hinwegtäuschen. Schelberg weist selbst darauf hin, dass die Allegorese bei Rhabanus Maurus deutlich ‚realistischer‘ interpretiert wird, als es noch zwei Jahrhunderte zuvor bei Isidor von Sevilla der Fall war. Maria Rissel bemerkt hierzu, „dass die gläubige Phantasie der Menschen des frühen Mittelalters nicht scharf zwischen einem rein irdischen, natürlichen Lebensbereich und der durch Bibel und

¹⁶⁶ Ebd., S. 450-452.

¹⁶⁷ Alle Zitate in diesem Absatz ebd., S. 452 f.

Kirche verkündeten metaphysischen Heilsgeschichte“ trennen konnte. Vielmehr muss die Allegorisierung als Versuch verstanden werden, die „überzeitliche Realität der göttlichen Heilstaten als das *eigentlich wirkliche* Geschehen“ verständlich zu machen, von der die „konkreten Dinge“ als „*bloße Zeichen* göttlichen Handelns“ nur ontologisch abgeleitet sind.¹⁶⁸

Es ist auch fraglich, ob Moores These von der „*prosecuting society*“ wirklich so generalisierend gemeint war, wie Schelberg sie liest. Moore weist ausdrücklich darauf hin, dass die karitativen und medizinischen Bemühungen um die Leprosen seitens der Kirche *nicht* durch die gleichzeitige Entwicklung des Verfolgungsdispositivs infrage gestellt werden sollen. Im Gegenteil beklagt Moore seinerseits eine einseitige Darstellung der Geschichte. Der seit dem 12. Jahrhundert rapide ansteigende Bau der Leprosenhäuser durch die Kirche wurde demnach ausschließlich positiv bewertet und als „*monumental break-through to institutional health care [...] a whole new era in social welfare*“ gefeiert.¹⁶⁹ Die grundlegende Differenz in der Stoßrichtung der Kritik zwischen Schelberg und Moore scheint mir jedoch darin zu liegen, dass es Moore primär um die Verfolgung von Häretikern, Homosexuellen und Juden im Namen der Leprosen geht und er nur als sekundären Effekt eine damit verbundene Ablehnung der Leprosen feststellt. Schelberg hingegen scheint es vor allem um den Nachweis zu gehen, dass die Leprosen trotz der politischen Instrumentalisierung der Lepra nicht bloß aus der Gesellschaft ausgegrenzt wurden, sondern sie gerade von der Kirche auch Zuneigung und Hilfe erfahren haben.

Diese politische Dimension der Krankheitsmetaphorik des 3.-18. Jahrhunderts gehört irreduzibel zur Geschichte medizinischer Denkfiguren und wäre eine gesonderte philosophische Betrachtung wert, in der auch die Rolle medizinischer Metaphern bei der Hexenverfolgung zu untersuchen wäre.¹⁷⁰ Diese Themen sind aber zu komplex, um im Rahmen einer Arbeit

¹⁶⁸ M. Rissel, *Rezeption antiker und patristischer Wissenschaft bei Hrabanus Maurus*, F. a. M. 1976, S. 319 [Hervorh. – O. N.].

¹⁶⁹ R. I. Moore, *The formation of a persecuting society. Authority and deviance in Western Europe, 950-1250* [1987], Oxford 2007, S. 50. Seine Kritik richtet sich gegen: E. J. Kealey, *Medieval Medicus. A social History of Anglo-Norman medicine* [1981], Baltimore 1984, S. 82, 105.

¹⁷⁰ Die Verstrickung von Kirche, Medizin, Justiz in das Phänomen der Hexenverfolgung hat zu unzähligen Publikationen mit höchst umstrittenen Ergebnissen geführt. Einen Versuch, die Verschwörungstheorien von den wissenschaftlichen Ansätzen zu unterscheiden, unternehmen W. Rummel u. R. Voltmer, *Hexen und Hexenverfolgung in der frühen Neuzeit*, Darmstadt 2008.

angemessen behandelt werden zu können, die sich primär mit den Erkenntnis leitenden Funktionen medizinischer Denkfiguren innerhalb philosophischer Diskurse beschäftigt. Es bleibt aber festzuhalten, dass auch in Analysen kognitiver Funktionen dieser Metaphorik deren diskriminierende Effekte nicht einfach ausgeblendet werden können.

2.6 Die Neuzeit – Vom medizinischen Weltbild zur weltlichen Medizin

Neben den politischen Effekten entfaltet die medizinische Topik besonders im 16. Jahrhundert produktive Dynamiken bei der Formierung der Wissenschaften. Ausgehend von der antiken Heilkunst Galens erweitert der Alchemist Paracelsus (1493 – 1541) die geistige und natürliche Tradition der Heilkunde zu einem „medizinischen Weltbild“¹⁷¹, in dem die Vier-Säfte-Lehre der Humoralpathologie immer mehr an Bedeutung verliert. Die geistige Medizin wirkt nach Paracelsus allein durch Gottes Wort und die Taten Christus'. Die natürliche Medizin wird hingegen durch das „Licht der Natur“ und den von Gott in der Schöpfung bereitgestellten Kräutern und Metallen wirksam, die keines Heilandes mehr bedürfen, um zu heilen. In dem daraus resultierenden Weltbild schließen sich religiöse, kosmologische und alchemische Kräfte zu einem magisch-dynamischen Kontinuum zusammen. Entscheidend für dieses Kontinuum ist die Dimension der Zeit (Ens astrale), die als Konstitutionsbedingung von Krankheit in den Lebenskreis aus natürlicher Konstitution (Ens naturale), Umwelteinflüssen (Ens veneni), psychosozialem Kontext (Ens spirituale) und metaphysischem Grund (Ens dei) integriert wird. Erst in der Zeitlichkeit der endlichen Existenz kommt die ursprüngliche Disharmonie der ‚Ens natura‘ zur Erscheinung, die unweigerlich auf den Tod hinausläuft. Gleichmaßen ergeht aus der zeitlichen Öffnung der Natur zur Zukunft der alchemische Auftrag an den Menschen, die Welt zu verändern und die Schöpfung alchemisch zu vollenden.¹⁷²

Paracelsus' Kritik der Vier-Säfte-Lehre und deren Ersetzung durch das Modell der drei Prinzipien Sal-Merkur-Sulfur markiert einen paradig-

¹⁷¹ W. Pagel, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus*, Wiesbaden 1962.

¹⁷² H. Schipperges, *Krankheit und Kranksein im Spiegel der Geschichte*, Heidelberg 1999, S. 81-85.

matischen Einschnitt in die Geschichte der Medizin.¹⁷³ Er kann damit zwar nicht als Begründer der chemischen Medizin gelten, zumindest aber als deren Diskursbegründer. Denn obwohl sich Paracelsus unter Berufung auf Nikolas von Cues für eine wissenschaftliche Ausrichtung der Medizin einsetzt, kommt sie bei ihm selbst noch nicht konsequent zur Anwendung.¹⁷⁴ Nach dem heutigen Stand der Forschung gilt Paracelsus daher weniger als Mediziner im eigentlichen Sinne, sondern als Begründer eines alchemistischen Diskurses der auf einer topischen Ordnung basiert und bis in die ‚wissenschaftliche Revolution‘ um Newton und Descartes hinein wirksam bleibt.¹⁷⁵

Die alchemistischen Topoi bilden den „Ansatzpunkt für die Verknüpfung verschiedener System-Komponenten, insbesondere was die Analogisierung naturwissenschaftlicher und theologischer Ebenen betrifft.“¹⁷⁶ Grundlegend hierfür ist Paracelsus’ analogische Verknüpfung der Idee der *imitatio christi* mit der alchemistischen *imitatio naturae*, die sich auch in der Analogie von der Bibel als ‚Buch der Natur‘ artikuliert. Diese Analogie wird von Paracelsus erweitert und das Bücherwissen der Bibel verliert insofern an Bedeutung, als dass die Natur vom Alchemisten selbst als ‚Buch‘ angesehen wird. „Alle creata sind Buchstaben und Bücher.“¹⁷⁷

Wie die Textexegese auf die Entbergung eines verborgenen Sinns zielt, so liefert dieser Interpretationsprozess das *tertium comparationis* zur alchemistischen Naturbetrachtung. Der Alchemist verwandelt die Natur im konkreten Vollzug des ‚Lesens‘ in einen Text, der die sichtbaren natürlichen Formen symbolisch mit den verborgenen, unsichtbaren Kräften verknüpft, sodass z. B. die Blattstruktur eines Krautes auf die inneren Heilkräfte desselben verweist. Auch die unsichtbare innere Verbindung der

¹⁷³ Sal-Merkur-Sulfur ist bei Paracelsus nicht einfach mit Salz, Quecksilber und Schwefel zu übersetzen, sie stehen eher für eine Trinität esoterischer Prinzipien, in denen verschiedene Qualitäten zusammengefasst sind. So steht z. B. Sulfur für Feuer, Luft, Hitze und Trockenheit und Merkur für Wasser, Erde, Kälte und Feuchtigkeit.

¹⁷⁴ Paracelsus, *Paramirum*. In: *Sämtliche Werke*, 1. Abt.: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften, hrsg. v. K. Sudhoff, Berlin 1925, Bd. 9, S. 40, 45.

¹⁷⁵ ‚Topisch‘ wird der Diskurs im Sinne Aristoteles’ interpretiert als auf Wahrscheinlichkeit basierende Methode der Urteilsfindung. Vgl. M. Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur*, Hamburg 2007, S. 22. Zum umstrittenen Paradigma der ‚wissenschaftlichen Revolution‘ vgl. S. Shapin, *Die wissenschaftliche Revolution*, F. a. M. 1998.

¹⁷⁶ M. Bergengruen, *Nachfolge Christi*, a.a.O. 2007, S. 24.

¹⁷⁷ Vgl. A. R. Boelderl, *Alchimie, Postmoderne und der arme Hölderlin*, Wien 1995, S. 42, Anm. 115.

verschiedenen Bereiche des Kosmos, die bisher durch die stoische Sympathielehre oder Plotins Auffassung der pneumatischen Emanation gewährleistet war, wird in Paracelsus' Signaturenlehre mit äußeren Zeichen verbunden und die Einheit und Interaktion von Mikro- und Makrokosmos innerhalb ihrer komplexen Zeichenstruktur gedacht.¹⁷⁸ So wird z. B. die Entstehung von Muttermalen als „Impressio“ – als Abdruck einer bestimmten Sternkonstellation zum Zeitpunkt der Geburt rekonstruiert.¹⁷⁹ Die Figur des Alchemisten verbindet den Leser mit dem Arzt, der die verborgenen Heilkräfte in den sichtbaren Zeichen der Natur entziffert. Dieser Interpretationsprozess stellt eine erste Transmutation der Natur dar, die sich jedoch nicht aus einem aktiven Eingriff des Alchemisten, sondern gerade in der Zurücknahme des Subjekts besteht, um dem ‚Licht der Natur‘ zur Wirkung zu verhelfen.

Mit ihrer zeichenhaften Sprache wird die Natur in eine zyklische Logos-Theologie eingegliedert, derzufolge die Schöpfung mit dem Wort Gottes beginnt und immer wieder zu ihm zurückkehrt. Dieser Zirkularität entspricht die Ordnung der Zeichen: die unbeherrschbare Polysemie der sichtbaren Natur kann nie restlos in Kategorien eingeteilt und auf den Begriff gebracht werden, weil ihr verborgene Kräfte innewohnen, die ihre wahrnehmbaren Formen erst hervorbringen und die Interpretation in einen unbeendbaren Prozess verstricken. Der Alchemist interpretiert diese Zeichen zunächst medizinisch. Die ganze Welt erscheint so als von Gott eingerichtete Apotheke, der die Medikamente interpretativ entnommen werden können. In diesem medizinisch-semiotischen Weltbild ist es Aufgabe des Arztes/Lesers, die von Gott qua Ähnlichkeit gelegten Spuren vom Symptom oder Organ zur Arznei offenzulegen. Der Alchemist vollendet somit Gottes Werk, weil die Medikamente erst durch seine Behandlung (Spagyrik) ihre Wirksamkeit entfalten.

Denn das, was die Augen am Kraut sehen, ist nicht die Arznei, oder an Gesteinen oder an Bäumen. Sie sehen allein die Schlacken, inwendig aber unter der Schlacke, da liegt die Arznei. Nun muss erst die Schlacke von der Arznei genommen werden. Dann ist auch die Arznei da. Das ist Alchemia und das Amt Vulcani.¹⁸⁰

Paracelsus verweist hier auf den archaischen Gott Vulcanus, durch dessen

¹⁷⁸ Vgl. hierzu: H. Schipperges, *Magie et Scientia bei Paracelsus*. In: Sudhoffs Archiv, 60 (1976), S. 76.

¹⁷⁹ M. Bergengruen, *Nachfolge Christi*, a.a.O. 2007, S. 163.

¹⁸⁰ Paracelsus zit. nach H. Schipperges, *Krankheit*, a.a.O. 1999, S. 84.

Feuer in Mikro- und Makrokosmos alchemische Transmutationen bewirkt werden. Die Zuhilfenahme der Naturgottheiten zeigt, dass das Zeichensystem der Signaturen bei Paracelsus noch eine Oberflächen-Tiefenstruktur beinhaltet, in deren Tiefe siderische und tellurische Kräfte des Kosmos als Referent und Ursache der sichtbaren Zeichen fungieren. Die Wirksamkeit dieser kosmischen Kräfte ermöglicht es, dass denselben Mineralien und Metallen, die beim Gesunden Symptome hervorrufen, die denen der zu behandelnden Krankheit ähneln, auch die passenden Medikamente entnommen werden können. Damit ist der Grundgedanke der Homöopathie, das therapeutische Ähnlichkeitsprinzip, bereits in Paracelsus' Signaturenlehre und ihrem medizinischen Weltbild angelegt.

Die semiotische Tiefenstruktur der Signaturen wird in den 1609 veröffentlichten Schriften des Mediziners und Paracelsisten Oswald Croll (1560 – 1608) zugunsten einer wechselseitigen Repräsentation der rein „äußeren Signaturen“ umgedeutet. Diese äußeren Zeichen verweisen mit ihren unendlichen Repräsentationsmöglichkeiten zwar immer noch auf die göttliche Einheit, die aber lediglich als emanatives Prinzip und ähnlichkeitsstiftender Grund von Bedeutung bleibt. Der ‚magische Arzt‘ Crollscher Prägung kann so „die Ähnlichkeiten zwischen einem Heilkraut und einem zu heilenden Menschen, den Sternen und den Metallen“ aufspüren, ohne alchemische Transmutationen in Anspruch nehmen zu müssen. Crolls Chemiatrie soll allein deswegen für die Heilung des menschlichen Leibes wirksam werden, weil „die Form des Krauts auf die Form des menschlichen Körpers oder des zu heilenden Krankheitssymptoms verweist“ und die Metalle unterirdisch „die gleichen Formen“ ausbilden wie die „Pflanzen“ überirdisch.¹⁸¹

Als Croll die Paracelsischen Prinzipien der wechselseitigen Entsprechung mikro- und makrokosmischer Ebenen semiotisch formuliert, sind die schwersten Einwände gegen eine solche kosmologische Theorie allerdings bereits seit einem halben Jahrhundert physikalisch formuliert worden. Die kopernikanische Revolution des geozentrischen Weltbildes war, um es vorsichtig zu formulieren, nicht sonderlich hilfreich für eine Theorie, nach der sich alle kosmischen Kräfte im Zentrum der Erde vereinen. Sie hatte vielmehr Signalwirkung für die langsam einsetzende Säkularisierung und Mechanisierung der Weltbilder.

¹⁸¹ O. Croll zit. nach M. Bergengruen, *Nachfolge Christi*, a.a.O. 2007, S. 169.

2.6.1 Säkularisierung der Organismusmodelle

Neben der im 16. Jahrhundert einsetzenden Mechanisierung der medizinischen Grundmodelle bleibt der Gedanke, die Heilkunst über ein am lebendigen Organismus ausgerichteten Prinzip von Ähnlichkeiten zu entwickeln, vor allem in den medizinischen Theorien wirksam, die den Menschen als holistische Einheit geistiger und körperlicher Prozesse auffassen. In der animistischen Variante des Paracelsisten Georg Ernst Stahl (1669 – 1734) wird der Begriff des Organismus bzw. des Seelenorganismus als Gegenbegriff zum Mechanismus eingeführt und liefert besonders der psychosomatischen Medizin wichtige Impulse.¹⁸²

Die radikalste Formulierung des Ähnlichkeitsprinzips wird in Samuel Hahnemanns (1755 – 1834) Versuch einer wissenschaftlichen Grundlegung der Homöopathie artikuliert. Die ‚Ähnlichkeit‘ wird hier nicht mehr nur alchemistisch als Wegweiser zur Auffindung von Heilmitteln aufgefasst, sondern als Prinzip direkt in die therapeutische Praxis übertragen. Ruft ein Mittel, Kraut, Metall beim Gesunden Symptome hervor, die denen einer bestimmten Krankheit ähneln, kann es diesem Prinzip zufolge als Medikament gegen dieselbe Krankheit eingesetzt werden. „Wähle, um sanft, schnell, gewiss und dauerhaft zu heilen, in jedem Krankheitsfalle eine Arznei, welche ein ähnliches Leiden für sich erregen kann, als sie heilen soll (similia similibus curentur).“¹⁸³

Das Paradox der Idee, eine Krankheit mit der Krankheit selbst zu heilen, wird von Samuel Hahnemann durch das Prinzip der Verdünnung der Heilmittel abgeschwächt, nachdem einige Experimente mit höheren Dosen fehlgeschlagen waren. Die Mittel werden nun bis zu einem Verhältnis von 1:100³⁰ potenziert. Oft auftretende anfängliche Verstärkungen der Krankheitssymptome werden als ‚Erstverschlimmerung‘ bezeichnet und als integraler Bestandteil des Heilungsprozesses angesehen. So entwickelt sich der Heilungsverlauf nach Hahnemann über die homöopathische Reizung

¹⁸² Detailliert zur Entwicklung organischer Modelle: T. Cheung, *Res Vivens. Agentenmodelle organischer Ordnung 1600 – 1800*, Freiburg 2008, zu G. E. Stahl S. 145-174.

¹⁸³ S. Hahnemann, *Versuch über ein neues Prinzip zur Auffindung der Heilkräfte der Arzneisubstanzen* [1796]. In: *Gesammelte kleine Schriften*, hrsg. v. J. M. Schmidt u. D. Kaiser, Heidelberg 2001, S. 223.

der vitalistischen „Lebenskraft“¹⁸⁴ – heute würden Homöopathen eher sagen: über die Stimulation des Immunsystems.

Die ‚Lebenskraft‘ liegt als geistiger Bestandteil der organischen Gesundheit auch Mesmers (1734 – 1815) animalischem Magnetismus¹⁸⁵ und Hufelands (1762 – 1836) Makrobiotik¹⁸⁶ zugrunde. Der gesundheitsfördernden Lebenskraft steht eine Miasmentheorie der Ansteckung gegenüber, die eine Materialisierung ‚geistiger Krankheitserreger‘ beschreibt. Nach dieser auf Hippokrates zurückgehenden Theorie werden Krankheiten durch einen üblen Dunst in der Luft übertragen, der dem Erdreich entsteigt. Während sich die hippokratischen Miasmen noch aus der Analogie von der Vier-Elementen- und Vier-Säftelehre herleiteten, beziehen Homöopathie, Magnetismus und Makrobiologie ihr Miasmakzept aus den paracelsischen Korrespondenzen zwischen den siderischen Kräften des Kosmos und den tellurischen Erdkräften der Metalle. Dabei schwanken Hahnemann und Hufeland in unterschiedlicher Weise zwischen materialistischen und vitalistischen Positionen. Hahnemann vertritt 1792 in Bezug auf den Krätzeerreger noch die Auffassung, die „äußerst kleinen Thierchen“, „eine Art Milben“ seien Grund der Ansteckung.¹⁸⁷ Später vertritt Hahnemann dann eine Theorie der geistigen Ansteckung.

Sobald das Krätzemiasma z. B. die Hand berührt, [...] bleibt es in dem Augenblicke, wo es gehaftet hat, nicht mehr örtlich [...]. Der Nerve, welcher das Miasma zuerst ergriff, hatte es schon den Nerven des übrigen Körpers unsichtbar, dynamisch mitgetheilt [...].¹⁸⁸

Hahnemanns genetische Konzeption von Gesundheit und Krankheit findet in Hegels Enzyklopädie lobende Erwähnung und eignet sich besonders, um dessen organismische Naturphilosophie zu erhellen.¹⁸⁹ Hufeland, der keine

¹⁸⁴ Ders., *Organon der Heilkunst*, textkritis. Neuausg. der 6. Aufl. v. 1865, hrsg. v. J. M. Schmidt, Heidelberg 1999, § 16.

¹⁸⁵ Eine Kulturgeschichte des animalischen Magnetismus liefert: K. Weder, *Kleists magnetische Poesie. Experimente des Mesmerismus*, Göttingen 2008. Weder kann aus literaturwissenschaftlicher Perspektive zeigen, wie tief greifend Kleists Dramen und Erzählungen von der medizinischen Theorie beeinflusst sind.

¹⁸⁶ Hufeland spricht im Gegensatz zu Mesmer und Hahnemann von der Lebenskraft als einer organischen Struktur. Vgl. C. W. Hufeland, *Die Kunst das menschliche Leben zu verlängern*, Wien 1798, Bd. 1, S. 32 f.

¹⁸⁷ S. Hahnemann, *Zusatz*. In: *Gesammelte kleine Schriften*, a.a.O. 2001, S. 157.

¹⁸⁸ S. Hahnemann, *Die chronischen Krankheiten*, typographische Neugest. d. 2. Aufl. v. 1835-1839, Heidelberg 1995, Teil 1, S. 49.

¹⁸⁹ Zu Hegels Bezug auf die Homöopathie vgl. St. Büttner, *Das Manko des Organischen und die Krankheit als dessen Wahrheit*. In: *Logik, Mathematik und Naturphilosophie im objektiven Idealismus*, hrsg. v. W. Neuser u. V. Höhle, Würzburg 2004, S. 192-205.

homöopathische Therapie vertritt, sondern Heilung über Hygienik und Diätetik einer vernünftigen Lebensführung anstrebt, versucht die Miasmentheorie mit den konkurrierenden Theorien der Kontagionlehre zu verbinden, um die Choleraepidemien schlüssig erklären zu können. Demnach ist die Cholera „ursprünglich Produkt der atmosphärischen tellurischen Wechselwirkung, erzeugt aber auch im höchsten Grade ihrer Ausbildung ein Kontagium, das sich von Individuum zu Individuum fortpflanzen kann. Sie vereinigt also Miasma und Kontagion.“¹⁹⁰

Sowohl Hahnemann als auch Hufeland richten ihre sanften Behandlungsmethoden gegen die *heroische Medizin* des Brownianismus, welche besonders für die romantische Naturphilosophie einflussreich war. Die auf Haller (1708 – 1777) und Brown (1735 – 1788) zurückgehende Theorie, nach welcher Krankheiten durch ein sthenisches Übermaß an Erregung oder einen asthenischen Erregungsmangel verursacht werden, sind umfassend von Friedrich W. J. Schelling und Friedrich Schleiermacher rezipiert worden. Die teilweise drastischen Behandlungsmethoden des Brownianismus, welche Aderlass und Brechmittel bei sthenischen Beschwerden sowie die Gabe angeblicher Stimulanzien wie Campher und Opiaten bei asthenischen Krankheiten beinhalten, haben im 19. Jahrhundert zu zahlreichen tragischen Todesfällen geführt. Dennoch fühlt sich Schelling nach jahrelangem und intensivem Austausch mit dem Bamberger Brownianisten Andreas Röschlaub selbst dazu befähigt, Diagnosen zu erstellen und Arzneimittel zu verabreichen. Seine Gabe von Opium konnte allerdings den tragischen Tod von Auguste Böhmert nicht verhindern, die an der Ruhr erkrankt war.

Die Frage, ob die fünfzehnjährige Stieftochter August W. Schlegels an der Ruhr oder gar am Schellingschen Opium starb, führt zu einem Skandal unter den Intellektuellen. In der *Jenaer Allgemeinen Literaturzeitschrift* wird infolge der Tragödie ein erbitterter Streit zwischen kantianisch-empirischen und romantisch-idealistischen Medizinern und Philosophen ausgetragen, aus dem die kritischen Empiriker letztendlich gestärkt hervorgehen.¹⁹¹

Ders., *Hahnemann und Hegel oder das Medikament ist das Bild der Krankheit*. In: Zeitschrift für Klassische Homöopathie, Teil I: 34 (1990) 3, S. 97-104, Teil II: 34 (1990) 5, S. 197-206 u. Teil III: 35 (1991) 1, S. 17-22.

¹⁹⁰ Hufeland zit. nach: B. Dettke, *Die asiatische Hydra*, Berlin 1995, S. 201. Damit nähert sich Hufeland einer kantischen Position an, in der eine partielle Öffnung zur Empirie befürwortet wird.

¹⁹¹ Vgl. hierzu W. Segebrecht (Hrsg.), *Romantische Liebe und romantischer Tod*,

Bevor sich die wissenschaftliche Medizin grundlegend aus ihrer metaphysischen und religiösen Überformung lösen kann, bedarf es neben diesen philosophisch medizinischen Kontroversen auch einer vorerst letzten theologischen Korrektur des Christus-Medicus-Motives. Während die Sancti Medici gegenüber den weltlichen Heilern immer mehr an Glaubwürdigkeit verlieren, taucht das Bild des Christus-Medicus im 16. Jahrhundert mit der philologisch fundierten Auslegung der biblischen Schriften wieder in größerem Umfang in den theologischen Schriften auf. Bei Martin Luther erhält das Motiv schließlich einen zentralen Stellenwert in seiner Rechtfertigungslehre von der gleichzeitigen Gerechtigkeit und Sündigkeit der Heiligen (*simul iustus et peccator*).

Die Heiligen sind gerecht, weil sie an Christus glauben, dessen Gerechtigkeit [...] ihnen zugerechnet wird; Sünder aber, weil sie das Gesetz nicht erfüllen und nicht frei von Begierde, sondern den Kranken vergleichbar, die in ärztlicher Behandlung (*sub cura medici*) stehen.¹⁹²

Luther bringt seine kritische Haltung gegenüber den Sancti Medici zum Ausdruck, indem er sie als ‚Gerechte‘ und ‚Kranke‘ zugleich beschreibt. Zwar sind sie in Behandlung und auf dem „Weg der Gesundheit“, trotzdem hält Luther es für „höchst schädlich, wenn sie von ihrer vermeintlichen Gesundheit schon Gebrauch machen“.¹⁹³ Die Kritik an der heiligen Heiltätigkeit, als ‚Gebrauch machen‘ von der vermeintlich ‚geistlichen‘ Gesundheit, wird bei Luther von einer ausdrücklichen Wertschätzung der Medizin als „eine Gabe Gottes und eine Wissenschaft“¹⁹⁴ begleitet. So kommt Lutterbach zu dem Schluss, dass das Konkurrenzverhältnis zwischen ‚himmlischer‘ und ‚weltlicher‘ Medizin mit der Wiederentdeckung des allegorisch verstandenen Christus-Medicus-Topos in der Reformation kontinuierlich in den Hintergrund zu treten beginnt. Der in seinem Geltungsanspruch zurückgenommene Christus-Medicus-Topos wird von Luther zu einer *Theologia medicinalis* ausgeweitet, in der die Heilung einer nur noch allegorisch interpretierten ‚Krankheit‘ in Analogie zur Vergebung der Sünden gedacht wird. Seine Bibelübersetzung („Ich bin der Herr, Dein Arzt.“ Ex,15,26) gehört zu den bekanntesten

Bamberg 2000.

¹⁹² M. Luther, *Vorlesung über den Römerbrief* [Vers. 7,25]. In: Weimarer Ausgabe, 1900 ff., Weimar 1938, Bd. 56, S. 347, Z 9, zit. bei Lutterbach, *Der Christus medicus*, a.a.O. 1996, S. 271.

¹⁹³ Ebd., S. 347, Z 11, zit. bei Lutterbach, *Der Christus medicus*, a.a.O. 1996, S. 271.

¹⁹⁴ Ders., *Tischreden Nr. 3733* [*medici vivere*]. In: Weimarer Ausgabe, a.a.O., Bd. 30.1, S. 578, Z 14, zit. bei Lutterbach, *Der Christus medicus*, a.a.O. 1996, S. 271.

biblischen Grundlagen der Bezeichnung von Christus als Arzt. Im Unterschied zu den Theologen des frühen Mittelalters unterscheidet Luther in seiner Zwei-Naturen-Lehre strikt zwischen der weltlichen und der göttlichen Gesundheit. Christus ist als Mittler zwischen den Welten sowohl Ursprung der geistlichen als auch der weltlichen Medizin. Die Gemeinde wird bei Luther metaphorisch als „Spital Gottes“ bezeichnet, wobei die Gebote als diagnostisches Kriterium für spezifische ‚Krankheiten‘ des sozialen Lebens gelten. Das Wort Gottes wird von Luther als „kräftige, allmächtige Arznei“¹⁹⁵ der *medicina spiritualis* verstanden, deren „geistlich-innere Kur die *conditio sine qua non* für die restlose Beseitigung auch der äußerlich-leiblichen Gebrechen“ gedeutet wird.¹⁹⁶ Dennoch lässt sich die Hierarchisierung der geistlichen und leiblichen Medizin nicht dualistisch rekonstruieren, da Luther auch in der Wirksamkeit weltlich medizinischer Medikamente nur die Heilkraft Gottes erkennt, die an verschiedene Medien gebunden ist. Dementsprechend definiert er auch die seelsorgerischen Aufgaben der Pastoren und die medizinische Bedeutung der Sakramente als medial gebundene Wirksamkeiten, als „*eficacia* des Wortes Gottes“¹⁹⁷.

Die reformatorische *Theologica medicinalis* läuft eschatologisch auf eine endgültige Heilung der Menschheit am Jüngsten Tag hinaus, in der alle vorher bemühten göttlichen Medien der Heilung überflüssig werden. „Da werden wir kein brod noch wein ansehen, kein apotek noch ertzney dürffen noch begeren, sondern gnug haben allein an dem blick und anschawn, der wird den gantzen leib so frisch und gesund machen, ja so leicht und behend, das wir daher faren werden wie ein fünklin, ja wie die sonn am himmel leufft.“¹⁹⁸

Im Anschluss an Luther und parallel zur schrittweisen Befreiung der Medizin aus dem Schatten christlicher Konkurrenz entwickelt sich der medizinische Topos im 16. und 17. Jahrhundert zu einer neuen Blüte in der Theologie. Darin wird häufiger als vor Luther auf die sprachliche Form reflektiert und explizit von dem „Gleichnis“ ‚Christus als Arzt‘ gesprochen,

¹⁹⁵ M. Luther, in: *Luther deutsch*, hrsg. v. K. Aland, Göttingen 1969, Bd. 1, S. 173, 21-22 sowie Göttingen 1965, Bd. 8, S. 153, 21-24.

¹⁹⁶ J. A. Steiger, *Medizinische Theologie. Christus Medicus und Theologica Medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, Leiden 2005, S. 16.

¹⁹⁷ Die Sakramente des Abendmahls verbinden nach Luther die spirituelle Heilung mit dem Leib Christi. Vgl. ebd., S. 41.

¹⁹⁸ M. Luther, *Predigten des Jahres 1534 [Nr. 1]*. In: Weimarer Ausgabe, a.a.O., Bd. 36, S. 594, 38 – 595, 16.

der mit der Vergebung der Sünden seelische Krankheiten heilt.¹⁹⁹ Im 17. Jahrhundert häufen sich Christus-Medicus-Motive in Leichenpredigten.²⁰⁰ Hier bezieht sich ‚Heilung‘ auf die Wiederherstellung der leibseelischen Integrität, nachdem sich die Seele im Prozess des Sterbens vom Leib getrennt hat. Zu dieser Zeit wurde das sakramentale Leben der Kirche auch als „pharmazeutische Sakramentenlehre“²⁰¹ formuliert, womit der sich im 18. Jahrhundert vollziehende Wandel des theologischen Bildes von Christus als Arzt zu dem von Christus als Apotheker bereits ankündigt. Gleichzeitig häufen sich bis Anfang des 19. Jahrhunderts medizinische Dissertationen zum Christus-Medicus-Thema.

Dass sich die wissenschaftliche Begründung der Medizin auch noch im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert gegen christliche Widerstände durchzusetzen hat, belegen die Arbeiten von Heinrich Gerngroß²⁰² (1712) und Hieronymus Christianus Gutsmuths²⁰³ (1812). Gerngroß probiert einen Gottesbeweis mit medizinischen Mitteln, indem er unter Bezug auf die antike Philosophie alle Medizin auf Gott zurückzuführen versucht, während Gutsmuths die neutestamentarischen Heilungswunder Christi, über die magnetischen Wirkungen seines Blickes zu erklären glaubt.²⁰⁴ Neben diesen Kuriositäten lässt sich im Zuge der Entwicklung des Christus-Medicus-Motives auch ein folgenreicher Einfluss auf das säkulare ärztliche Selbstverständnis nachweisen. Im Gegensatz zur auf „Nützlichkeits-Überlegungen“ beruhenden Konstruktion des Arzt-Patient-Verhältnisses in den deontologischen Schriften des *Corpus Hippokratikum* setzt sich in der christlichen Tradition das Ideal einer „ethische Begründung“ des ärztlichen Vorgehens durch, demzufolge sich der Arzt als „Werkzeug Gottes“ begreift und ausgehend von der Erfahrung des Leids versucht seinen Patienten zu helfen.²⁰⁵ Dieses normativ aufgeladene Selbstverständnis des Arztes als

¹⁹⁹ J. A. Steiger, *Medizinische Theologie*, a.a.O. 2005, S. 51 ff. Zur Anerkennung des Gleichnischarakters vgl. z. B. J. Arndt, *Sechs Bücher vom wahren Christenthum*, hrsg. v. M. J. M. Möller, Erfurt 1750, Buch I, S. 166.

²⁰⁰ Vgl. hierzu die Auflistung bei W. Gollwitzer-Voll, *Christus Medicus*, a.a.O. 2007, S. 145, Anm. 690.

²⁰¹ M. Herzog, *Christus medicus, apothecarius, samaritanus balneator. Motive einer „medizinisch-pharmazeutischen“ Soteriologie*. In: *Geist und Leben*, 67 (1994), S. 421-425.

²⁰² H. Gerngroß, *De Deo, autore verae medicinae*, Halle 1712.

²⁰³ H. C. Gutsmuths, *De Christo medico*, Jena 1812.

²⁰⁴ G. Fichtner, *Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs*. In: *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster*, Berlin/New York 1982, S. 1.

²⁰⁵ J. Hübner, *Christus medicus*, a.a.O. 1985, S. 331 ff.

menschenfreundlichem Helfer der Kranken und Schwachen wirkt sich bis in die soziologischen Beschreibungen des Arzt-Patienten-Verhältnisses im 20. Jahrhundert aus.

2.6.2 Die mechanistischen Hintergrundmetaphern des Rationalismus

Parallel zu den Perspektiven, die sich sowohl in der Medizin als auch in der Philosophie weiterhin an Organismusvorstellungen orientieren, verdichten sich ab Mitte des 16. Jahrhunderts disziplinübergreifend mechanistische Denkmodelle. Der Mechanismusbegriff wird bis in das 18. Jahrhundert hinein weitestgehend synonym mit dem Organismusbegriff gebraucht und erhält erst um 1700 bei Georg E. Stahl seine heute geläufige Bedeutung als *Gegenbegriff* zum lebendigen Organismus.²⁰⁶

Als Kopernikus im Jahr 1543 seine revolutionären physikalischen Berechnungen veröffentlicht, erscheint im selben Jahr ein nicht minder einflussreiches Werk auf dem Gebiet der Medizin, das die Verwendung von mechanischen Begriffen in der Medizin insgesamt befördert. Der flämische Anatom Andreas Vesalius legt ein umfangreiches Kompendium der menschlichen Anatomie vor, nachdem er erkannte, dass Galen seine anatomischen Studien vorwiegend an Affen vorgenommen und lediglich per Analogie auf den menschlichen Körper übertragen hatte.²⁰⁷

Neben dem kirchlichen Verbot der Humansektion gab es eine ganze Reihe von Gründen, die bisher gegen die Entwicklung der humanwissenschaftlichen Anatomie gesprochen hatten. Bereits Aristoteles, der selbst Tiere seziierte, war von einem qualitativen Unterschied zwischen lebenden und toten sowie zwischen beseelten und unbeseelten Lebewesen ausgegangen und hatte damit die Aussagekraft der Anatomie für die Erkenntnis des lebendigen Organismus auf doppelte Weise eingeschränkt. Das daraus resultierende Problem für die empirische Medizin ist

²⁰⁶ T. Cheung, *Res vivens*, a.a.O. 2008, bes. S. 145-174.

²⁰⁷ Zur Bedeutung von Vesalius' Anatomie in Medizin und Philologie vgl. L. Dannenberg, *Die Anatomie des Text-Körpers und des Naturkörpers*, (Säkularisierung in den Wissenschaften der frühen Neuzeit, 3) Berlin/New York 2003, S. 1-23. Dabei sollte nicht unerwähnt bleiben, dass J. Fernel bereits 1542 eine umfassende Anatomie unter dem Titel *Universa Medicina* vorgelegt hatte, die bis ins 17. Jahrhundert publiziert wurde.

eindrucksvoll in den anatomischen Darstellungen des 16. Jahrhunderts überliefert, auf denen der Betrachter von *lebendigen* Körpern mit geöffneter Bauchdecke angeblickt wird. Diese rein fiktionalen Illustrationen sollten das Ziel der Humansektion, die *Erkenntnis des Lebendigen*, in dem am toten Körper studierten Sujet präsent halten.

Für die nur langsam in den Hintergrund tretende Humoralpathologie war von jeher weder die Lage im menschlichen Körper noch die Funktion der Organe von Bedeutung, weil allein die Mischung der Säfte für das Entstehen und Vergehen von Krankheiten als entscheidend angesehen wurde. Aus heutiger Sicht erscheint es befremdlich, dass deswegen besonders die empirisch orientierten Schulen der hippokratisch-galenischen Tradition das Sezieren entschieden ablehnten. Die Empiriker erkannten aufgrund der skeptischen Vorbehalte ihrer erkenntnistheoretischen Grundhaltung nur die beobachtbaren *äußeren* Zeichen des *lebendigen* Körpers als Ursache für Krankheiten an.

Daher konnten sich die Chirurgen der alexandrinischen Ärzteschulen eher aus den dogmatischen bzw. rationalistischen Grundorientierungen der Medizin entwickeln. Im Gegensatz zu den neuplatonischen Denksystemen, die sich nur aus Ganzheitsvorstellungen des lebendigen Organismus ableiten lassen, bleiben die rationalistisch-analytischen Methoden im 16. Jahrhundert an der Teilbarkeit des toten Körpers orientiert und sind dadurch traditionell auf die Chirurgie verwiesen.

Wie bereits weiter oben erwähnt, hatten die Konzeptionen des ekklesischen Körpers der christlichen Gemeinde und des mystischen Körpers der kirchlichen Institutionen spätestens bei Origenes auch zu einer Analogisierung des *Corpus Christi* mit dem Textkörper geführt. Aus Lutz Dannenbergs (2003) detaillierter Arbeit über die Bedeutung der Anatomie für die Entwicklung der analytischen Methoden des Zergliederns und Zerstückelns von Textkörpern geht hervor, dass die Begriffe *anatomia* und *analysis* ab der Mitte des 16. Jahrhunderts in der Hermeneutik nahezu synonym verwendet werden. Über die Schriften von Vesalius, der sich in hippokratisch-galenischer Tradition selbst als ‚Philosophenarzt‘ versteht und neben den anatomischen Arbeiten auch umfangreiche philologische und methodologische Abhandlungen verfasst, gelangt die mechanisch-medizinische Terminologie in die Logiken Melanchtons (1547) und dessen Schüler Flacius. Mit der logischen Verwendung chirurgischer Metaphern für das Zergliedern eines Textes beginnt die rationalistische Lexikalisierung dieser Metaphern, die mit der logischen Verwendung des

Anatomiebegriffs bei der Begründung der Chemie durch Andreas Libavius (gest. 1616) und dem Paracelsisten Oswald Croll (gest. 1608) abgeschlossen wird.

Der Begriffstransfer zwischen Medizin und Logik befördert auch die Einführung von den in der Anatomie gebräuchlichen Tabellen (*methodus tabellaris*) und Schaubildern (*methodus synopsis*) in die Philosophie. Dabei erscheint „die Nutzung der *methodus tabellaris* als eine Art *anatomischer Darstellungsweise*, bei der der ‚Körper‘ des *Wissens* [der Text] in Teile zerlegt wird.“²⁰⁸ Die tabellarische Gliederung und Darstellung eines Textes ermöglicht den simultanen „anatomisierenden Zugriff auf den *Text*- wie den *Theorie*-Körper“, der sich von der sukzessiven Bedeutungsbildung beim normalen Lesen eines Textes unterscheidet.²⁰⁹ Die Möglichkeit einer solchen synoptischen Erkenntnis steht in dem Ruf, eine zusammenschauende und damit gottähnlichere Erkenntnis zu gewährleisten.

Die begrifflichen Bewegungen zwischen Anatomie und Hermeneutik, die sich im Rahmen der anatomischen Analogisierungen des inneren Aufbaus menschlicher Körper mit der inhaltlichen Struktur von Texten vollziehen, setzten auch die Erkenntnisprozesse des Lesens im ‚heiligen Buch‘ und im ‚Buch der Natur‘ in ein Verhältnis wechselseitiger Entsprechung. An den Universitäten der Wissenschaftszentren Padua und Paris, in denen der menschliche Körper endgültig zum Objekt chirurgischer Eingriffe und anatomischer Studien transformiert wird, kommt ein weiterer Aspekt der Analogie zwischen Natur und Text zur Geltung. Analog zum Körper, der durch die Chirurgie verändert und verbessert werden kann, werden auch die ‚Bücher‘ Gottes bzw. der Natur nicht mehr als Dogmen, sondern als ergänzungsbedürftige ‚Texte‘ angesehen. Diese veränderte Beziehung zur Autorität tatsächlicher und metaphorischer ‚Körper‘, die sich auch bei Paracelsus zeigt, führt die Philologie der heiligen Schriften zur Reformation und die Naturwissenschaften zur Revolution der Welt(bilder).

Sowohl die anatomischen Erkenntnisse als auch Galileis empirische Belege für das heliozentrische Weltbild verhelfen den empirischen Methoden der Naturwissenschaften letztlich zum Durchbruch. René Descartes setzt sich bereits in seinen frühen Schriften zur wissenschaftlichen Methodenlehre für die Empirie ein und verfasst nach intensiver Beschäftigung mit der Physiologie seine eigene Anatomie *Traité de l'Homme* (1648), die als zweiter Band der naturwissenschaftlichen Monografie unter dem Titel *Le*

²⁰⁸ Ebd., S. 253.

²⁰⁹ Ebd., S. 255.

Monde alle Phänomene der Natur umfassen sollte.²¹⁰ Descartes widmet sich zu dieser Zeit selbst dem Sezieren von Rinderköpfen, die er sich von einem Schlachter besorgt, der ihn auch bei der Tötung der Tiere zusehen lässt. Dabei geht es ihm vornehmlich darum, die *Anatomie der Seele* zu studieren, deren Sitz er im Gehirn vermutet. Mit seinen Autopsien kann er sich ein eigenes Bild von den Nervenbahnen machen, die aus dem ganzen Körper, besonders aber von den Ohren und Augen, zum Gehirn laufen und ihn in der Einschätzung bestärken, dass Wahrnehmung und Erfahrung einen wichtigen Anteil an den Erkenntnisprozessen haben.

Die Wahrnehmung wird von Descartes noch als mechanische Deformation, als buchstäblicher *Eindruck* in die Seele rekonstruiert. An eine aristotelische Metapher anschließend beschreibt er diesen Vorgang als völlig passiven, so „wie das Wachs seine Figur vom Siegel empfängt“, wobei man allerdings nicht aristotelisch glauben dürfe „dies sei nur als Analogie gemeint [...]“.²¹¹ Ausgehend von dieser mechanischen Vorstellung der Wahrnehmung konstruiert Descartes eine lückenlose Kausalkette der Erkenntnisprozesse. In seinem *Discours de la Méthode* (1637) wird auch William Harveys zwölf Jahre zuvor veröffentlichte Entdeckung des Blutkreislaufes gewürdigt und in die eigenen Überlegungen integriert. Der Blutkreislauf transportiere, so Descartes' Fortführung von Harveys Gedanken, feinste Partikel durch den Körper, die im Gehirn zur *res cogitans* der „Lebensgeister“ (esprits animaux) umgewandelt werden. Descartes' Konzeption der Lebensgeister, „die wie ein sehr feiner Lufthauch oder eine kleine Flamme sind“, schließt an die pneumatischen und miasmatischen Vorstellungen einer körperlich-geistigen Konversion an und stellt einen Versuch dar, sie empirisch zu begründen.²¹² Mit der Ausweitung der Kausalität auf das Seelische erweitert Descartes auch den Gegenstandsbereich der messenden und ordnenden Naturwissenschaften zur Idee der *Mathesis universalis*, die als mathematische Universalsprache nicht nur dem ‚Buch der Natur‘, sondern auch den streng von den *res extensa*

²¹⁰ Beide Werke bleiben unvollendet und werden erst posthum (1662 und 1664) publiziert. Dies lag sicherlich auch an den drohenden Sanktionen vonseiten der Kirche. Vgl. hierzu U. Schultz, *Descartes*, Hamburg 2001, S. 117 f. u. S. 130 f.

²¹¹ R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*. In: *Œuvre de Descartes*, hrsg. v. C. Adam u. P. Tannery, 13 Bde., Paris 1897-1913, Bd. 10, S. 412.

²¹² Ders., *Tractatus de formatione foetus*. In: Ebd., Bd. 6, S. 54, 130. Für eine genauere Darstellung Descartes' *Anatomie der Seele* in ihrer Aktualität für die Neurowissenschaften vgl. B. Lauth, *Descartes im Rückspiegel*, Paderborn 2006, bes. S. 42-80.

unterschiedenen geistigen Erkenntnisfunktionen zugrunde liegt.²¹³

Aber nicht nur die empirischen Wissenschaften der Neuzeit, sondern auch Philosophie, Philologie und die entstehende Psychologie importieren ihr methodisches Ideal vor allem aus Chirurgie und Anatomie. So wird das Wort ‚Anatomie‘ zum allgemeinen Ordnungsbegriff abstrakter Gegenstandsbereiche und erfährt bis heute eine inflationäre Verwendung in Titeln gelehrter Abhandlungen. Schon in der 1622 von Robert Burton veröffentlichten *Anatomy of Melancholie* ist kaum noch ein Zusammenhang von der Gliederung des Textes mit den chirurgischen Tabellen oder dem logischen Anatomiebegriff erkennbar, geschweige denn explizit thematisch. Ein ähnliches Schicksal wird der Ökonomiebegriff erfahren, dessen neuzeitlicher Bedeutungswandel maßgeblich durch die Entdeckung des Blutkreislaufes beeinflusst ist. Die Verwendung anatomischer oder ökonomischer Metaphern wird so zum *Symptom* mechanistischer oder organistischer Hintergrundmetaphern in der Philosophie der Neuzeit.

²¹³ Ausführlich zu den Metaphern der Lesbarkeit: H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, F. a. M. 1981.

3. Gesunde Vernunft und vernünftige Medizin

3.1. Die ‚Anatomie‘ von Wahnsinn und Vernunft

In der Debatte um das Verhältnis von Vernunft und Gesundheit bei Descartes, die sich ca. 300 Jahre später zwischen Michel Foucault und Jacques Derrida entzündet, geht es weder explizit um den Einfluss der Anatomie auf die analytische Methode noch um die Ausweitung der *Mathesis universalis* auf den Bereich des Lebendigen und des Seelischen. Die Diskussion wird vielmehr um die Interpretation der Rolle des Wahnsinns in Descartes' Verfahren des methodischen Zweifels geführt. Foucault beginnt das zweite Kapitel seiner *Geschichte des Wahns* (1961) mit einer Kritik an der Ökonomie des Zweifels in Descartes' *Meditationen*.¹

In der Ökonomie des Zweifels gibt es ein fundamentales Ungleichgewicht zwischen einerseits dem Wahnsinn und andererseits dem Traum und dem Irrtum. Ihre Situation ist hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Wahrheit und demjenigen, der sie sucht, unterschiedlich. Träume und Illusionen werden durch die Struktur der Wahrheit überwunden. Der Wahnsinn aber wird von dem zweifelnden Subjekt ausgeschlossen.²

Während Descartes ausführlich die Sinnestäuschung, den Traum und sogar die Möglichkeit eines betrügenden Gottes als potenzielle Gründe des Zweifels bedenkt, wird der Wahnsinn mit einer kurzen Bemerkung als Zweifelsgrund verworfen. Descartes kommt zu dem Schluss, dass der Zweifel an der Existenz des Körpers hinfällig sei, es sei denn, „ich würde mich etwa gleichstellen“ mit den „Wahnsinnigen, deren ohnehin kleines Gehirn über die Ausdünstungen der schwarzen Galle so sehr aufgeweicht wird, dass sie ernsthaft behaupten, [...] sie hätten einen tönernen Kopf oder seien ganz und gar Kürbisse oder aus Glas geblasen“³.

Foucault wirft Descartes vor, den Wahnsinn in dieser ironischen Bemerkung weder ernst genommen noch argumentativ bearbeitet zu haben. Vielmehr habe er den Wahnsinn mit dem diskreditierenden Hinweis auf

¹ M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, F. a. M. 1973, S. 68-71. Foucault bezieht sich auf folgende Stellen: R. Descartes, *Meditationen über die erste Philosophie*, neu hrsg. v. E. C. Schröder, Hamburg 1956. S. 29, 31, 33.

² Ebd., S. 69.

³ R. Descartes, *Meditationen*, a.a.O. 1956, S. 29, zit. nach M. Foucault, *Wahnsinn*, a.a.O. 1973, S. 68.

die ihm zugrunde liegenden körperlichen Defizite aus den Konstitutionsbedingungen des Cogito ausgeschlossen. Bei Descartes figuriere „die Wahrheit [...] als Bedingung für die Möglichkeit des Traumes.“ Der „Wahnsinn“ sei hingegen „die Bedingung der Unmöglichkeit des Denkens“ und brauche von der Wahrheit gar nicht überwunden werden, weil er im Moment des Nachdenkens über den Wahnsinn bereits als Möglichkeit ausgeschlossen ist.

Der Zweifel von Descartes löst die Verzauberungen der Sinne auf, durchquert die Traumlandschaften, ist aber stets gelenkt von dem Licht der wahren Dinge. Er verbannt aber den Wahnsinn im Namen dessen, der zweifelt und der nicht mehr unvernünftig sein kann als nicht zu denken und nicht zu sein. [...] Der Weg des Zweifels bei Descartes scheint zu bezeugen, daß im siebzehnten Jahrhundert der Wahnsinn außerhalb des Gebiets gestellt ist, in dem der Wahnsinn sein Recht auf Freiheit besitzt.⁴

Folgt man Foucaults Interpretation, schließt Descartes den Wahnsinn aus der Kommunikation mit der Vernunft aus und sperrt ihn damit in den Diskurs der Psychiatrie ein⁵, der 1665 mit der Gründung des *Hôpital général* in Paris seinen institutionellen Rahmen erhält. Foucault beschäftigt sich an dieser Stelle also lediglich deshalb mit Descartes, um die Figur des *Ausschlusses des Wahnsinns* emblematisch vorzuzeichnen, die er dann mit der Analyse der psychiatrischen Institutionen empirisch durchführt. Es geht ihm bei seiner Geschichte des Wahnsinns weniger um die Form der Erkenntnistheorie, die sich in Abgrenzung zum Wahnsinn konstituiert, sondern um die Geschichte des „Schweigens“, in der sich die „Sprache der Psychiatrie“ als „Monolog der Vernunft über den Wahnsinn“ entfalten kann. Dabei zielen seine Bemühungen auf die Archäologie eines Machtdispositivs, das sich in den Diskursen um die psychiatrischen Institutionen konstituiert.

Derrida geht es im Gegensatz dazu eher darum, Descartes' rationalistische Erkenntnistheorie zu dekonstruieren. Seine Kritik an Foucaults Interpretation ist bereits ausführlich diskutiert worden und muss hier

⁴ Foucault, *Wahnsinn*, a.a.O. 1973, S. 70.

⁵ Die in Blumenbergs *Höhlenausgängen* (1989) vorgelegte Geschichte der absoluten Metapher der ‚Gefangenschaft‘ als imaginäre Ausgangssituation der Philosophie müsste mit Foucaults Arbeiten über die Ausschließungsmechanismen von Delinquenz und Wahnsinn ergänzt werden. So könnte nicht nur Blumenbergs Geschichte eine neue Wendung erhalten, sondern auch Foucaults Analysen der gesellschaftlichen Ausschließungsdispositive könnten in eine metaphorologische Traditionslinie eingetragen werden.

nicht im Einzelnen dargelegt werden.⁶ Für den weiteren Verlauf der Argumentation sind aber sowohl Foucaults Diagnose des *Ausschlusses des Wahnsinns aus der Vernunft* als auch Derridas im Folgenden skizzierte Lesart des *Einschlusses des Wahnsinns in die Vernunft* von Bedeutung. Es soll gezeigt werden, dass sich eine Entwicklung der modernen philosophischen Vernunftkonzeptionen rekonstruieren lässt, die sich in einer Bewegung des Ein- und Ausschlusses verschiedener Konzeptionen des Wahnsinns vollzieht. Dafür ist es zunächst notwendig, Derridas These des Einschlusses des Wahnsinns in die Vernunft mit Foucaults These von dessen Ausschluss zu kontrastieren.

Während Foucault die Formulierungen Descartes' als ironische Ablehnung des Wahnsinns versteht, liest Derrida dieselben Textstellen als Einschluss des Wahnsinns in die präreflexive Struktur der Vernunft. Letzterem zufolge bietet das Cogito eine Gewissheit, „die sogar gilt, wenn ich wahnsinnig bin, sogar wenn mein Denken durch und durch wahnsinnig ist“⁷. Die Vernunft schließt den Wahnsinn in sich ein, weil er „lediglich das Andere jeder determinierten Form des Logos“ sein kann. Wahnsinn ist nicht mehr das Andere *der* Vernunft, das zum Schweigen gebracht werden kann, sondern das Andere *jeder historisch determinierten Form des Logos*, die sich gerade dadurch konstituiert, dass sie den Wahnsinn als eine andere Form des Logos *zur Sprache bringt*. Dieser historische Prozess vollzieht sich aber notwendigerweise in der Berufung auf eine nicht determinierte allgemeingültige Form der Vernunft.

Daß die unüberwindbare, unersetzbare, beherrschende Größe der Ordnung der Vernunft nicht [...] eine determinierte historische Struktur unter anderen möglichen Strukturen ist, liegt daran, daß man sich gegen sie nur verwehren kann, indem man sie anruft, daß man gegen sie nur in ihr protestieren kann [...]. Das läuft darauf hinaus, eine historische Determinierung der Vernunft vor dem Tribunal der Vernunft im Allgemeinen erscheinen zu lassen.⁸

⁶ J. Derrida, *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns* [1964]. In: Ders., *Die Schrift und die Differenz*, F. a. M. 1997, S. 53-101. Diskussionen des Textes u. a. bei: S. Felman, *Writing and Madness*, New York 1987, S. 35-55; R. Boyne, *Foucault and Derrida*, London/New York 1994, S. 35-55; W. Schäffner, *Wahnsinn und Literatur*. In: *Poststrukturalismus*, hrsg. v. G. Neumann, Stuttgart 1997, S. 59-77; P. Fenves, *Derrida and History*. In: *Jacques Derrida and Humanities*, hrsg. v. T. Cohen, Cambridge 2001, S. 271-295, bes. S. 273-280; P. A. Rovatti, *Der Wahnsinn in wenigen Worten*, Wien 2004, S. 17-35; O. Kohns, *Die Verrücktheit des Sinns*, Bielefeld 2007, hier bes. S. 7-30 u. S. 315-336.

⁷ J. Derrida, *Cogito*, a.a.O. 1997, S. 89.

⁸ Ebd., S. 61.

Auch wenn Derridas Interpretation in einzelnen Punkten umstritten sein mag, muss man ihr doch zugestehen, hier ein wesentliches Problem der philosophischen Erkenntnistheorie benannt zu haben. In dem Moment, in dem Gott als Garant einer unendlichen, allgemeingültigen und vor allem *gesunden* Vernunft aus den Konstitutionsbedingungen der Erkenntnistheorie herausfällt, geraten sowohl der Vernunft- als auch der Krankheitsbegriff in ein dialektisches Verhältnis zueinander. Wie jeder Begriff einer geistigen Krankheit nur aus der Perspektive einer historisch determinierten Vernunft definiert werden kann und damit eine *negative Form* derselben Vernunft darstellt, muss sich auch dieser Vernunftbegriff an den historisch determinierten Kriterien geistiger Gesundheit messen lassen. Deshalb müsse sich Descartes, so Derrida, in letzter Konsequenz auf Gott berufen, um den Wahnsinn aus dem Cogito auszuschließen. „Insgesamt wußte Descartes, daß das endliche Denken – ohne Gott – nie das Recht hatte, den Wahnsinn auszuschließen.“⁹

Unabhängig von einer Entscheidung darüber, ob Descartes den Wahnsinn nun aus der Vernunft aus- oder ihn in sie eingeschlossen hat, bringt er den Rationalitätsdiskurs am Beginn der Neuzeit in einen Zusammenhang mit der Psychopathologie. Sein beiläufiger Versuch, kranke und gesunde Formen der Wirklichkeitswahrnehmung mit den sezierenden Methoden der rationalistischen Analyse voneinander zu trennen, liefert eine erste *Anatomie von Wahnsinn und Vernunft* und zeichnet beide Elemente dichotomisch in die philosophischen Tableaus des Wissens ein.

Allerdings erscheinen sowohl Foucaults als auch Derridas letztlich sprachphilosophische Begründung vom Aus- und Einschluss des Wahnsinns bei Descartes genauso an der falschen historischen Adresse wie der Ökonomiebegriff als grundlegendes Ordnungsprinzip. Beide Ansätze lassen sich aber bei Hegel, spätestens bei Schelling und Nietzsche in Anschlag bringen. Descartes formuliert seinen methodischen Zweifel im gerade beginnenden Paradigma der Bewusstseinsphilosophie und noch Kant, dessen kritische Wende innerhalb der analytischen *Anatomie von Wahnsinn und Vernunft* im Folgenden analysiert wird, muss diesem philosophischen Paradigma zugerechnet werden. Allerdings lässt sich an Kants Schriften zumindest zeigen, inwiefern sich das Problem des Verhältnisses von Wahn und Vernunft auf die Sprache verschiebt.

⁹ Ebd., S. 94, Anm. 30.

Deshalb wird im Folgenden zunächst in die medizinischen und philosophischen Diskussionen des 17. und 18. Jahrhunderts eingeführt (3.2), um den Kontext vorzuzeichnen, in dem die Gesundheit zur regulativen Idee von Kants kritischer Wende avanciert. Die Geschichte dieser kritischen Wende wird dann über den Zusammenhang von Wahn und Wahrheit bei Kant vorgezeichnet (3.2.1) und in drei Schritten an Kants Schriften nachvollzogen (3.2.2 – 3.2.4). Anschließend wird die Funktion des Symbols bei Kant als Grenze seiner psychologischen Bemühungen und ‚Kontagium‘ der reinen Vernunft erläutert (3.3) und ihre Konsequenzen für die Vernunftkritik (3.3.1) und die Moralphilosophie (3.3.2) dargestellt. Abschließend soll Kants Position als Übergang von Descartes‘ Anatomie zu Hegels und Schellings Ökonomien von Vernunft und Wahnsinn ausgezeichnet werden (3.3.3).

3.2. Gesundheit als regulative Idee der Transzendentalphilosophie

Nachdem die antike ‚Topik der gesunden Vernunft‘ im Christentum sowohl in eschatologische Heilsversprechen als auch in Machtkämpfe um den weltlichen Heil Auftrag transformiert wurde, stellt Descartes die Philosophie nun mit der Teilung der Welt in einen rationalen und einen empirischen Bereich vor eine neue Herausforderung, die sich vor allem an psychosomatischen Phänomenen entzündet.

Besonders die Melancholie, deren Status als „unheilbare Metapher“¹⁰ einer seelischen Entität mit somatischen Symptomen durch Descartes‘ Trennung beider Bereiche neue Brisanz erhält, wird zum medizinischen Paradigma des philosophischen Leib-Seele-Problems. Eine metaphorische Funktion erfüllt die Melancholie aber nicht nur als Brückenschlag zwischen Seelischem und Körperlichem. Vor allem in den Renaissance-modellen der Melancholie wird auch die Grenze zwischen ‚Selbst‘ und ‚Anderem‘ thematisch, weil ihre Symptome zwischen dem Gefühl des Eingeschlossenseins mit sich und manischen Transzendenzenerfahrungen enthusiastischer Offenheit oszillieren. Darüber hinaus lädt der grenzüberschreitende Gestus des Melancholiebegriffs zu Übertragungen auf die

¹⁰ G. Bader, *Melancholie und Metapher*, Tübingen 1990, S. 22.

Gesellschaft ein, die sich im metaphorischen Feld des Staatskörpers äußern. Robert Burtons *Anatomie der Melancholie* (1621) entwirft ausgehend von der Diagnose einer melancholischen Gesellschaft eine der ersten literarischen Utopien überhaupt als Bild einer antimelancholischen Gesellschaft. „Der Staat war wie ein kranker Körper, der seine Arznei zu spät erhalten hatte; seine Säfte waren nicht richtig gemischt, und so sehr war er durch die Reinigungen geschwächt, daß nichts mehr übrig blieb als Melancholie.“

Ihre dreifache Tendenz zur metaphorischen Kategorienüberschreitung macht die Melancholie zum prominenten Medium reflexiver Selbst- und Welterfahrung sowie zum Prüfstein philosophischer Subjektivitäts- und Bewusstseinsbegriffe. Das Verhältnis von Melancholie und Subjektivität lässt sich retrospektiv als „homolog“ bezeichnen: „[...] die Melancholietheorie der Renaissance greift vor auf das, was später Theorie der Subjektivität heißen wird.“¹¹

Die Beschreibungen der Melancholie und der unter ihr subsumierten Formen des Wahns sind weder der Medizin vorbehalten noch werden sie an Patienten objektiviert und erforscht, sondern sie sind zunächst Gegenstand literarischer Selbstbeobachtung. Weil Gelehrte und Literaten von jeher als besonders melancholiefanfällig gelten und die kreativen Potenziale der manischen Symptome von ihnen oftmals positiv bewertet werden, ist die Melancholie früh in den Ruf gekommen, eine sogenannte ‚Gelehrtenkrankheit‘ zu sein. Die Ambivalenz der Melancholie zwischen Krankheit und Steigerung der Kontemplation, die sich bis in die romantischen Analogien von Genie und Wahnsinn tradiert, stellt so die alte Analogie von seelischer Gesundheit und Vernunft infrage. Während sich die somatische Medizin immer stärker auf empirische Fakten als auf rationale Methoden konzentriert, beginnt die alte Gewissheit des Zusammenhangs von Vernunft und Gesundheit auch im Seelischen zu bröckeln.

In dieser historischen Bewegung bildet sich zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert eine methodische Vielfalt medizinischer, religiöser und literarischer Zugänge zu gesundheitlichen Fragestellungen heraus, aber auch innerhalb der jeweiligen Disziplinen koexistieren unterschiedliche

¹¹ V. Lobsien, Das manische Selbst. Frühneuzeitliche Versionen des Melancholieparadigmas in der Genese literarischer Subjektivität. In: Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, hrsg. v.R. Luzius Fetz u. a., 2 Bde., Berlin/New York 1998, Bd. 1, S. 714.

Ansätze. Die Reformation bricht mit der Transsubstantiationslehre und stellt mit der allegorischen Lesart der Bibel die pneumatische Teilhabe am Leib Christi infrage; die universitäre Medizin – sich selbst in Psychologie und Physiologie aufspaltend – konkurriert einerseits mit den in Zünften organisierten praktischen Heilberufen und der kräuterkundigen Klostermedizin, andererseits mit Brownianismus, Messmers animalischem Magnetismus und Hahnemanns Homöopathie. Jeder dieser Ansätze liefert den Patienten ein leicht verständliches Erklärungsmodell, das ganzheitliche Heilung verspricht, während die universitäre Medizin aus einer komplexen Theorie nur einzelne Bereiche des Kranken behandelt. Die mit dem Schwinden religiöser Gewissheiten einhergehende Ausdifferenzierung der Wissenschaften bringt so zunächst eine große Unsicherheit in Gesundheits- und Lebensfragen.

Im beginnenden 18. Jahrhundert sieht sich die akademische Welt neben der Melancholie mit der Hypochondrie konfrontiert, die immer mehr zum Paradefall der „Gelehrten- oder Professorenkrankheit“ avanciert und den Begriff ‚Angst‘ ins Zentrum der psychologischen Aufmerksamkeit rückt.¹² Während die Melancholie im Paradigma der humoralpathologischen Temperamentenlehre noch der schwarzen Galle zugeordnet werden konnte, ist es das Merkmal der Hypochondrie eine Krankheit ohne empirisches Objekt im Körper zu sein. Die besondere Anfälligkeit der Akademiker für diese Krankheit wird mit der gesteigerten Beanspruchung des Gehirns erklärt, „for all Men that continually fatigue their Heads with intense Thought and Study, whilst they neglect to give the rest of their Bodies the Exercise they require, go the ready way to get it, [...]“¹³.

Von den Philosophen, die sich zu dieser Zeit intensiv mit der Melancholie und Hypochondrie auseinandergesetzt haben, ist besonders David Humes *Treatise of Human Nature* (1739) zu erwähnen. Bereits in seinem *Letter to a Physician* (1734) wendet Hume sich anonym an den Arzt, Mathematiker und Schriftsteller Dr. John Arbuthnot (gest. 1735), weil dieser ihm aufgrund seiner umfassenden Bildung besser zur Beurteilung der eigenen Melancholie geeignet erscheint als ein reiner Mediziner. Hume beginnt seine Ausführungen mit dem Bekenntnis, seit dem Kindesalter eine Vorliebe für Bücher und geistige Tätigkeiten gehegt zu haben, und sieht

¹² J. H. Zedler, *Großes Universal-Lexicon*, Halle/Leipzig 1732-1750, Bd. 17, S. 467.

¹³ B. de Mandeville, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*, London 1711, S. 94 f.

offensichtlich genauso einen Zusammenhang zwischen seiner intellektuellen Begabung und der Krankheit wie zwischen der Bildung des Arztes und dessen therapeutischer Kompetenz.

Leider ist die Antwort des adressierten Arztes John Arbuthnot nicht überliefert, aber Humes fünf Jahre später erschienenem Hauptwerk ist zu entnehmen, dass er die ‚dunklen Wolken der Schwermut‘ nicht durch eine bestimmte Art des Denkens, sondern gerade durch *Nicht-denken* vertrieben hat. „Most fortunately it happens, that since reason is incapable of dispelling these clouds, nature herself suffices to that purpose, and cures me of that philosophical melancholy and delirium, either by relaxing this bent of mind, or by some avocation, and lively impression of my senses, which obliterate all those chimeras. I dine, I play a game of backgammon, I converse, and I am merry with my friends [...].“¹⁴

Mit der natürlichen Selbstheilung von der Melancholie durch *Nicht-denken* formuliert Hume eine Position, gegen die sich Kant nach anfänglicher Sympathie mit dem angelsächsischen Empirismus in der Transzendentalphilosophie radikal wenden wird. Die kritische Wende in Kants Werk lässt sich deshalb als Versuch rekonstruieren, *pathogenes* Denken durch *gesundes* zu ersetzen. Damit vollzieht sich die kritische Wende implizit in medizinischen Denkfiguren, welche sich – wie schon bei Descartes argumentiert wurde – weder auf die Figur des Ausschlusses noch auf die des Einschlusses des Wahnsinns in die Vernunft reduzieren lassen. Es soll gezeigt werden, dass Kant sich von den 1760er Jahren bis in die letzten Schriften von 1798 hinein mit dem problematischen Verhältnis von Vernunft und Wahnsinn beschäftigt hat und das Problem der *gesunden Vernunft* in moralischen, logischen und ästhetischen Kontexten erörtert, um es schließlich auch im Bereich der Anthropologie und der Wissenschaftstheorie geltend zu machen.

Der Bezug der Vernunftbegriffe auf die des Wahnsinns, als ihrem vermeintlich Anderen, wird in der philosophiehistorischen Literatur vor allem an Hegels, Schellings und Nietzsches Schriften diskutiert, in denen der Wahnsinn auf unterschiedliche Weise explizit in die Konzeption der Vernunftbegriffe integriert wird.¹⁵ Kants vorkritische Schriften enthalten dagegen nur zwei kleinere, essayistische Abhandlungen, in denen das Thema des Wahnsinns explizit behandelt wird. In der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) gibt die Kategorie der ‚pathologischen

¹⁴ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1896, S. 548 f.

¹⁵ Zu diesem Thema vgl. S. ???

Gefühle‘ den einzig expliziten Hinweis auf eine Beschäftigung mit der gesund/krank Differenz in der kritischen Phase; und erst in der späten Religionskritik, der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* und dem *Streit der Fakultäten* (beide 1798) wird sie wieder explizit thematisch.

Zwar beinhaltet Gerhard Gamms umfangreiche Arbeit *Der Wahnsinn in der Vernunft* (1981), in der die Geschichte der begrifflichen Beziehung von Vernunft und Wahnsinn bei Schelling und Hegel detailliert beschrieben ist, auch einige Anmerkungen zu Kant. Hier geht die Argumentation jedoch nicht wesentlich über die These des kantischen Ausschlusses des Wahnsinns aus der Vernunft hinaus. Die Ausschlussese wird dann von Hartmut und Gernot Böhme in *Das Andere der Vernunft* (1983) aus psychoanalytischer und kulturkritischer Perspektive ausgeführt. Diese Lesart ist zuletzt von Oliver Kohns mit literaturwissenschaftlichen Methoden hinterfragt worden.¹⁶ Kohns kritisiert vor allem die beschränkte textliche Grundlage, auf der Böhme und Böhme ihre Kantkritik aufbauen. Während sie fast ausschließlich auf der Grundlage der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) argumentieren, müssten vor allem die frühen Texte Kants berücksichtigt werden, in denen er eine positive Sichtweise des Wahnsinns am moralischen Enthusiasmus entwickelt.¹⁷ Darüber hinaus konfrontiert Kohns die an Foucault orientierte Ausschlussese der Böhme-Brüder mit Derridas Kritik, derzufolge ein Ausschluss aus der Vernunft immer auch als vernünftige Konstitution des Wahnsinns unter negativen Vorzeichen verstanden werden müsse. Demnach enthalte der sprachliche Ausschluss aus der Vernunft letztlich immer auch einen Einschluss des Ausgeschlossenen in das Archiv der Philosophie. Kohns gelingt es überzeugend gegen die Ausschlussese zu argumentieren, ohne jedoch klar zwischen den gesellschaftlichen Dispositiven und den erkenntnistheoretischen Mechanismen zu unterscheiden. Zudem beschränkt er seine Kantlektüre seinerseits auf die frühen Texte Kants, ohne sie mit den späteren in Beziehung zu setzen.

Dieses Kunststück gelingt erst Constantin Rauer (2007), der eine neue Lesart von Kants „kritischer Wende“ entwickelt.¹⁸ Rauer liest diesen

¹⁶ O. Kohns, *Die Verrücktheit*, a.a.O. 2007, S. 24-29.

¹⁷ Ich werde im Folgenden dafür argumentieren, Kants Sichtweise des Wahnsinns in dieser Phase als unentschieden zu interpretieren.

¹⁸ Kants Werk lässt sich bekanntlich in eine kritische und eine vorkritische Phase einteilen. Fasst man den Übergang zwischen den beiden Phasen als *kritische Wende* zusammen, ergibt sich eine Dreiteilung von Kants Publikationen, die über den Zeitraum von fast 60 Jahren (1746 – 1804) verfasst wurden. Die rationalistische oder

Bruch in Kants Werk als Anwendung der psychologischen Wahnkritik aus den vorkritischen Schriften auf die Logik.¹⁹ Damit bringt Rauer in einer gleichermaßen komplexen wie plausiblen Rekonstruktion zwei Tendenzen der Rezeptionsgeschichte des kantischen Werks in einen Zusammenhang. Im 19. Jahrhundert konzentrierte sich die Rezeption hauptsächlich auf die psychologischen Aspekte, im 20. Jahrhundert weitestgehend auf die logischen Aspekte seiner Schriften, wobei sich beide Rezeptionsrichtungen wechselseitig ignorierten, weil sie die innere Verbindung beider Aspekte aus ihren disziplinär eingeschränkten Perspektiven nicht erkennen konnten. Im Folgenden wird zunächst Rauers Rekonstruktion von Kants Anwendung der Wahnkritik auf die Vernunftkritik skizziert und auf ihre sprachlichen Strategien aufmerksam gemacht. Danach werden einzelne Aspekte dieser Rekonstruktion an Kants Texten nachvollzogen und ebenfalls auf deren sprachliche Form untersucht.

3.2.1 Wahn und Wahrheit bei Kant

In der unter dem Titel *Wahn und Wahrheit* vorgelegten Kantinterpretation verwendet Rauer zunächst drei Metaphern, um verständlich zu machen, wie Kant Rationalismus, Empirismus und Idealismus als verschiedene Formen des „Wahns der Philosophie“ analysiert. Dieser Lesart zufolge beginnt Kant mit einer psychologischen Kritik des Rationalismus. Der Rationalismus ist insofern als „Paranoia der Philosophie“²⁰ zu verstehen,

vorkritische Phase wird gemeinhin bis 1763 gerechnet. Nimmt man Kants Abkehr vom Rationalismus bereits zur kritischen Wende hinzu, beginnt die Phase der Wende bereits 1759. Sie lässt sich wiederum in zwei Hauptphasen einteilen, wobei sich die *eigentliche Wende* von 1759 – 1770 erstreckt und die *Ausarbeitung* derselben mit der Veröffentlichung der „Kritik der reinen Vernunft“ 1781 als beendet zu betrachten ist. Die Phase der eigentlichen Wende kann wiederum in drei Unterphasen gegliedert werden, wobei Rauer den *Zusammenbruch von Kants Rationalismus* (1759 – 1763), die *kantische Psychologie* (1763 – 1766) und die *Anwendung der Psychologie auf die Logik* (1768 – 1781) unterscheidet. Im Folgenden wird Kants Phase der kritischen Wende hauptsächlich anhand seiner Auseinandersetzung mit der Psychologie rekonstruiert.

¹⁹ Rauer, der diese Kantinterpretation erstmals systematisch ausführt, verweist auf eine Tradition des Ansatzes seit K. Fischer (1882). Vgl. C. Rauer, *Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen*, Berlin 2007, S. 17.

²⁰ Ebd., S. 19.

als er die Prädikate seiner Begriffssprache substantialisiert und z. B. vom Prädikat ‚Unendlichkeit‘ auf die ‚Unendlichkeit der Welt‘ schließt. Erst aus der Anwendung seiner *psychologischen Diagnose*, einer den rationalistischen Prämissen zugrunde liegenden *paranoiden Grundhaltung*, gewinnt Kant den logischen Begriff der ‚Antinomie‘. Mit diesem Begriff bezeichnet Kant in seiner eigenen Logik einen dialektischen Widerstreit zweier Ideen, dessen Auflösung zur Aufgabe und zum Prüfstein der transzendentalen Vernunft wird.

Rauer interpretiert Kants Empirismuskritik nach dem gleichen Schema als Diagnose einer *manisch-depressiven Halluzination*. Eine Halluzination liegt im Empirismus insofern vor, als das der Materie Gesetze unterstellt werden und eine Begründung (z. B. der Kategorien oder der Moralität) aus diesen Gesetzen abgeleitet wird. Rauer weist nach, dass Kant aus dieser Analyse der empiristischen Halluzination den Begriff der ‚Amphibolie‘ gewinnt, den er in der Transzendentalphilosophie zur Abgrenzung falscher logischer Schlüsse einsetzt.

In direkter Umkehr dieser Diagnose sehen sich die Idealisten der kantischen Kritik ausgesetzt, das *Subjekt schizoid zu spalten*, indem sie das Bewusstsein auf Substanzen zurückführen. Aus dieser von Rauer als „Schizophrenie der Philosophie“²¹ bezeichneten Diagnose gewinnt Kant den Begriff des ‚logischen Paralogismus‘. Mit dem Paralogismusbegriff destruiert Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* das cartesianische Cogito und argumentiert für die Einheit des Bewusstseins. Nach Rauers Rekonstruktion liegt ein Paralogismus in diesem Sinn auch noch den Kognitionswissenschaften zugrunde, insofern sie das Bewusstsein auf Nervenzellen zurückzuführen versuchen.

Allen drei – in ihrer Verallgemeinerung ‚krankhaften‘ – Typen der Erkenntnistheorie ist gemeinsam, dass sie anhand von Projektionsmechanismen analysiert werden, die Kant als ‚Blendwerke‘ bezeichnet.

Somit beruhen [nach Kant – O. N.] alle ‚Blendwerke von Wissenschaft‘ (NEV II 909 A 6) auf projektiven Substantialisierungen der Vernunft: Die einen vergeistigen die Materie, die anderen materialisieren den Geist, und jene, die weder dem ersten noch dem zweiten Wahn erliegen, verwandeln prädikative Relationsbestimmungen in verfolgungs- und größenwahnsinnige Allmächte.²²

²¹ Ebd.

²² Ebd. Im Folgenden übernehme ich für Kants Werke die Zitierweise von Rauer. Wenn nicht anders angegeben, beziehen sich die in Klammern angegebenen Hinweise auf I. Kant, *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, F. a. M. 1977. Es werden die üblichen Sigel verwendet, dann folgt die Angabe des Bandes, der

Den zeitgeschichtlichen Kontext von Kants psychologischer Wahnkritik bilden der ausufernde Szientismus und Spiritismus des 18. Jahrhunderts, die Kant ebenfalls den spezifischen Projektionsmechanismen zuordnet. Diesen Geistesströmungen – oder um in Kants Bild zu bleiben *Geistesstörungen* – ist gemein, dass sie auf unterschiedliche Weise ein mystisches Korrespondenzsystem zwischen Intelligiblem und Materiellem behaupten und damit Kants Diagnose des projektionistischen „Wahns der Moderne“ erfüllen.²³ Den werkgeschichtlichen Kontext bildet für Kant das Problem, dass weder Empiristen noch Rationalisten in der Lage sind, eine rationale – und trotzdem für das empirische Handeln verbindliche – Ethik zu entwerfen. Von diesem Problem ausgehend versucht sich Kant zunächst an einer psychologischen Lösung. Als dieser Versuch scheitert, übersetzt Kant seine psychologischen Lösungsansätze zunächst in mathematische, dann in logische Begriffe. Erst nach der so ermöglichten Grundlegung einer erkenntnistheoretischen „Kritik und Vorschrift des gesunden Verstandes“ (NEV II 914 A 13) kann sich Kant wieder seinem ethischen Ausgangsproblem zuwenden.

Die metaphorologische Frage, die sich aus Rauers Kantinterpretation ergibt, ist, wie sich die begriffliche Bewegung der kritischen Wende zwischen medizinischer Psychologie und Logik vollzieht. Handelt es sich um das Ergebnis einer metaphorischen Perspektivierung oder gelingt Kant ein metaphernfreier Transfer der Begriffe?

Rauer identifiziert die Methode von Kants kritischer Wende als interdisziplinäre *Anwendung* der Erkenntnisse einer wissenschaftlichen Disziplin auf eine andere und bezeichnet den sprachlichen Transfer als *Übersetzung* der Begriffe. Die ‚Übersetzung‘ bildet demnach einen Gegenpol zur metaphorischen ‚Übertragung‘, indem sie von einem Begriff zum anderen fortschreitet, ohne dabei metaphorische Zwischenformen zu produzieren. Im Folgenden gilt es zu prüfen, inwiefern sich Kants ‚Übersetzung‘ von einer ‚Übertragung‘ unterscheidet.

Die uns hier interessierenden psychologischen Erkenntnisse bezieht Kant aus verschiedenen Aspekten der Analyse des Werkes des schwedischen Mystikers Swedenborg, der offenbar an einer paranoiden Schizophrenie litt.²⁴ Dabei erregt weniger die Krankheit selbst Kants Interesse als vor

Seitenzahl und des Abschnittes.

²³ Ebd., S. 23.

²⁴ Kant bezieht sich hauptsächlich auf Swedenborgs 17.000 Seiten umfassendes und in lat. Sprache geschriebenes Opus Magnum: E. Swedenborg, *Arcana Coelestia*, 16

allem die Tatsache, dass Swedenborgs schizoide Spaltung der Welt, und zwar in einen materiellen und einen geistigen Bereich, in ganz ähnlicher Form auch den ausgeklügelten Vernunftkonzeptionen der Rationalisten, Empiristen und Idealisten zugrunde liegt. Kant benutzt also die gestörte Gedankenwelt Swedenborgs als Folie, um bestimmte erkenntnistheoretische Probleme der drei genannten Positionen hervorzuheben, indem ihre Ähnlichkeit mit Swedenborgs Wahn demonstriert wird. Damit erweist sich Kant im aristotelischen Sinn als guter Philosoph, der auch zwischen Wahn und Wahrheit, also „in den weit auseinanderliegenden Dingen das Ähnliche“ erkennt.²⁵ Nur verbucht Kant diese Fähigkeit nicht mehr wie Aristoteles als Kriterium guten Metaphernbildens, sondern nutzt sie, um die Transzendentalphilosophie als Ergebnis eines begrifflichen Übersetzungsprozesses zu etablieren.

Rauers Rekonstruktion dieses Denkweges lässt sich folgendermaßen skizzieren. Kant unterzieht den Rationalismus in seiner Abhandlung über die *Negativen Größen* (1763) zunächst einer logischen Kritik, die darin gipfelt, dass der Rationalismus keine Aussagen über die kausalen Prozesse in der Welt treffen kann. Anhand der so aufgeworfenen Frage, wie die Rationalität überhaupt eine Wirkung auf die Materie entfalten kann, widmet er sich dem Phänomen, dass sich in psychischen Krankheiten Intelligibles als Störung in der Welt manifestiert. Swedenborgs akustische und visuelle Halluzinationen führen Kant zunächst zu einem Begriff der ‚Verrückung‘, den er in den *Krankheiten des Kopfes* (1764) definiert und beschreibt, um ihn in *Träume eines Geistersehers* (1766) mit einer Projektionstheorie zu erläutern. Auf halbem Weg zu einer Theorie des Unbewussten bricht Kant seine psychologischen Bemühungen schließlich zugunsten der erkenntnistheoretischen Grundlegung eines gesunden Realitätsverständnisses ab.

Bei der Anwendung des Projektionsgedankens auf die Logik kommt Kant in seiner *Inaugural-Dissertation* (1770) auf den logischen Trugschluss zu sprechen, in dem „die Schranken, von denen die menschliche Erkenntnis-kraft umschlossen wird, für diejenigen genommen werden, von denen das Wesen der Dinge selbst umfaßt wird“ (ID V 19 im Text: A2 3). Die

Bde. Zürich 1998 – 2000. Zur Schizophreniediagnose Swedenborgs vgl. C. Rauer, *Wahn*, a.a.O. 2007, Kap. 11: *Eine wirkliche Krankheit – Swedenborgs Psychose*, S. 164-170.

²⁵ Aristoteles, *Rhetorik*, übers. u. erl. v. C. Rapp (Werke in dt. Übersetzung, 4), Berlin 2002, 1412a9-12, S. 929.

Erkenntnis, dass das, was wir in der Welt wahrnehmen, nur das von uns in sie Hineinprojizierte sein könnte, bringt Kant schließlich zu der Unterscheidung von Noumenon und Phaenomenon, deren Verwechslung in der *Kritik der reinen Vernunft* (1787) als Amphibolie bezeichnet wird. Somit liefert Kants Projektionstheorie, als Ergebnis seiner psychologischen Schriften, die Problemstellung der *Kritik der reinen Vernunft*.

In dieser *ersten Kritik* fungiert der logische Begriff der Amphibolie als zentrales Denkinstrument. Der Begriff ist so konstruiert, dass er den Projektionsmechanismus im Denken verhindert, der psychologisch an der Halluzination analysiert wurde. Derselbe Projektionsgedanke liegt auch dem Paralogismus- und dem Antinomiebegriff zugrunde, die jeweils unterschiedlich spezifizierte Formen der Amphibolie darstellen. Alle drei logischen Begriffe werden von Kant aus der an Swedenborg studierten Spaltung des Bewusstseins gewonnen.

Nachdem nun Rauers Rekonstruktion von Kants kritischer Wende grob vorgezeichnet ist, werden im Folgenden einzelne Aspekte dieser Anwendung an Kants Schriften nachvollzogen und auf ihre sprachliche Form befragt.

3.2.2 Die Bedingungen der Möglichkeit einer ‚kranken‘ oder ‚therapeutischen‘ Vernunft

Bevor sich Kant der Verbindung von Psyche und Körper anhand des Phänomens der psychischen Krankheit widmet, stellt er in einer mathematischen Argumentation die in Descartes' Rationalismus unterbrochene Verbindung zwischen der intelligiblen Welt der *res cogitans* und der materiellen Welt der *res extensa* wieder her. In seinem *Versuch, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763) unterscheidet er dafür den logischen Widerspruch der rationalistischen Vernunftkonzeption (logische Repugnanz) von der „Realrepugnanz“ der negativen Größen in der Mathematik.

Die Unterscheidung der beiden Arten des Widerspruchs wird bei Kant am Beispiel des Windes verdeutlicht. Bei einem logischen Widerspruch muss der Grund für Windstille ein Mangel die Ursache sein, der Wind ist still, weil er nicht weht. Bei einem realen Widerspruch wäre der Grund eine sich wechselseitig aufhebende Wirkung zweier Winde, also das Auftreten

eines gleichstarken Windes in entgegengesetzter Richtung. Die Beantwortung der Frage, ob ein logischer oder ein realer Widerspruch vorliegt, ist demnach die Entscheidung über die Nicht-Existenz einer Ursache oder die Existenz von zwei entgegengesetzten Wirkungen. Eine Frage, die sich der Rationalismus nicht stellen kann, weil die Möglichkeit der Realrepugnanz in seinen Prämissen, den Sätzen der Identität und des logischen Widerspruchs, ausgeklammert ist.

Kants Projekt ist es nun, den Begriff der negativen Größe auf alle Gegenstände des Wissens anwendbar zu machen. Da dies in den Naturwissenschaften bereits der Fall ist, kommen für Kant in dieser Phase seines Werkes die Theorie von Lust und Unlust (Psychologie), die Moralphilosophie als Gesellschaftswissenschaft (Soziologie) und die praktische Weltweisheit (Ethik) als Gegenstände der Philosophie für die *übertragende Anwendung* der Realrepugnanz in Betracht.²⁶ Für die Psychologie stellt sich Kant nun die Frage, die sich in einer rationalistischen Psychologie nicht stellen konnte, nämlich ob „Unlust lediglich ein Mangel an Lust, oder ein Grund der Beraubung derselben, der an sich selbst zwar etwas Positives [...] ihr aber im Realverstande entgegengesetzt sei, und also ob die Unlust eine negative Lust könne genannt werden“ (NG II 792 A 21).

Am Beispiel einer Mutter, deren Lustgefühl über die heldenhaften Taten ihres Sohnes durch die Mitteilung von dessen ruhmreichen Tod getrübt wird, stellt Kant am überzeugendsten dar, dass „die Unlust nicht bloß ein Mangel an Lust“ sein kann, sondern der „positive Grund“ einer „negativen Lust“ ist (NG II 793 A 23). Mit ‚positiv‘ meint Kant hier ‚real vorhanden‘, mit ‚negativ‘ widersprechend im mathematischen Sinne von ‚mit einem Minuszeichen versehen‘. Die hier eingeführte Realopposition von Lust und Unlust, die ebenso für Begierde, Verabscheuung und andere Emotionen anzunehmen ist, kommt später in Kants Unterscheidung von ‚moralischem‘ und ‚pathologischem Gefühl‘ zum Tragen, die er in der *zweiten Kritik* trifft.

Kant verwendet hier bereits erstmalig ein Konzept des Unbewussten, wenn er die Realopposition der negativen Größen auf ‚Vorstellungen‘

²⁶ Die Benennung dieser Bereiche, die man heute zu den Humanwissenschaften zählen würde, stellt eine radikale epistemologische Verschiebung da, wenn man bedenkt, dass sich Kant zuvor hauptsächlich mit dem Verhältnis von Metaphysik und Theologie beschäftigt hat. Vgl. C. Rauer, *Wahn*, a.a.O. 2007, S. 123.

bezieht.²⁷ So wie ein Gefühl der Lust durch ein Gefühl der Unlust aufgehoben werden kann, soll auch eine Vorstellung durch eine ihr widersprechende „dunkle“ Vorstellung aufgehoben werden können (NG II 804 A 43f.). Damit steht nicht weniger auf dem Spiel als die Frage, ob das Irrationale oder der Wahn als eine reale Bedrohung der Vernunft in Betracht gezogen werden muss bzw. ob diese Bedrohung mit den rationalistischen Prämissen aus der Vernunftkonzeption ausgeschlossen werden kann.

Mit der Anwendung der Realopposition auf die Psychologie ergeben sich zwei Aspekte, die für Kants kritische Wende grundlegend sind. Es wird eine Verbindung von Vernunft und Empirischem hergestellt, sodass einerseits aus einer Vernunftethik auch empirisch-praktische Wirkungen abgeleitet werden können, andererseits muss diese Vernunftethik selbst vor den nun *realen* Bedrohungen des empirischen Wahns verteidigt werden. Die Vernunft kann erst jetzt in einem nicht-religiösen Sinn therapeutisch wirksam werden, aber wie beim theologischen Begriff des Pneumas beinhaltet die Möglichkeit dieser Wirksamkeit zugleich auch die Möglichkeit einer ‚Ansteckung‘ der Vernunft durch den Wahn. Deshalb muss Kant von Anfang an die aktive Rolle des Subjekts bei der Produktion sowohl bewusster als auch unbewusster Vorstellungen betonen und sich damit von Leibniz’ Konzeption des Unbewussten absetzen, in der es aus den passiven *petites perceptions* aufgebaut war. Die Aktivität in allen Bewusstseinsakten kann Kant erst mit der Annahme einer positiven, d. h. real vorhandenen „negativen Aufmerksamkeit“ erklären und gegen die mit Schwäche assoziierte Passivität stellen (NG II 803 A 42). Zieht man die Möglichkeit einer Realopposition von Emotionen oder Vorstellungen in Betracht, ist es nicht mehr nötig anzunehmen, „dass, wenn wir glauben in einer gänzlichen Untätigkeit des Geistes zu sein, die Summe der Realgründe des Denkens und Begehrens kleiner sei als in dem Zustande, da sich einige Grade dem Bewusstsein offenbaren“ (NG II 813 A 60f). Ein Mangel an Vernunft muss nicht mehr nur ein Mangel sein, sondern er kann auch das Ergebnis einer positiven Unvernunft sein, die als Begierde, Wut oder Wahn empirisch wirksam ist.

Kant bringt also die Vernunft über die Realoppositionen der negativen Größe in einen Zusammenhang mit der Kausalität der materiellen Welt. Wäre dieser Zusammenhang nicht gewährleistet und würde die Vernunft

²⁷ Zur ausführlichen Rekonstruktion von Kants Konzept des Unbewussten vgl. ebd., S. 182-194.

ausschließlich Gesetzen folgen, die gar nicht mit der realen Welt korrespondieren; man könnte weder ihre Gesetze erkennen, noch könnte man Urteile über die Realität aus ihr ableiten. Die rein *analytischen Urteile* des Rationalismus, mit denen aus der Definition (Identität) nach bestimmten Regeln (logischer Widerspruch) Prädikate abgeleitet werden, können demnach keine Aussagen über das Entstehen und Vergehen von etwas Wirklichem treffen, sei es moralisch oder pathologisch.

Der Rationalismus ist damit zu der von Kant geforderten *Erkenntnis der Endlichkeit* unfähig, die nur durch *synthetische Urteile* geleistet werden kann. Die Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Urteile wird Kant später beweisen, nachdem er den Begriff des „Apriori“ aus dem Begriff der „negativen Größen der Dialektik“ entwickelt hat.²⁸

Insofern kann bereits Kants Einführung der negativen Größen in die *prima philosophia* als ein erster Schritt interpretiert werden, eine erkenntnistheoretische Position jenseits von Empirismus und Rationalismus einzunehmen. Neben den erwähnten Möglichkeiten eines ‚moralisch-therapeutischen‘ oder ‚pathogenen‘ Effekts der Vernunft auf die Wirklichkeit lässt sich ihre Vermittlung auch noch aus einer anderen medizinischen Perspektive herleiten, die sich aus der historischen Diagnose eines ‚modernen Wahns‘ ergibt.²⁹ Um hier schon Kants spätere psychologische Formulierung desselben Problems vorwegzunehmen, verhindert die Verbindung des Rationalen mit dem Empirischen das ‚wahnwitzige‘ (schizophrene) Auseinandertreten beider Erkenntnisformen.

Zudem vollzieht Kant über die negativen Größen den Bruch mit der rationalistischen Harmonie von ‚Gott‘ und ‚Welt‘, der Foucault zufolge mit dem Auseinanderbrechen von Sein und Repräsentation zeichentheoretisch das klassische Zeitalter der Philosophie begründet.³⁰ Kant formuliert zunächst die Differenz von zwei Repräsentationsformen, die sich auf das gleiche Sein beziehen: „[...] de[n] Satz der Kausalität und de[n] Satz des Widerspruchs in Bezug auf die Realität.“ Daraus folgt das Auseinanderbrechen „von Sein und Repräsentation selbst: nämlich in eine *Repräsentation ohne Sein* (den Satz des Widerspruchs) und in ein *Sein ohne Repräsentation* (die Kausalbeziehungen bei einer Veränderung).“³¹ Die rationalistische „Äquivalenz-Repräsentation“ wird durch die kritische

²⁸ Ebd., S.123.

²⁹ Unter dieser Formel fasst Rauer Kants Diagnosen zusammen. Vgl. ebd., S. 20 ff.

³⁰ M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, F. a. M. 2000, S. 299 ff.

³¹ C. Rauer, *Wahn*, a.a.O. 2007, S. 130 .

Bruch-Repräsentation abgelöst. In den beiden Formen des letzteren Repräsentationstyps zeichnet sich bereits Kants konstruktivistischer Gedanke ab, mit dem in seiner *Inaugural Dissertation* (1770) die Darstellung eines Dargestellten im Begriff der „Repraesentatio“ gefasst wird. In seiner deutschen Fassung als „Vorstellung“ wird er zu einem zentralen Begriff der *Kritik der reinen Vernunft* und unterscheidet dort zwischen ‚Ding an sich‘ (Noumenon) und ‚Ding für uns‘ (Phaenomenon).

Bevor Kant die Wende in den Kritiken vollziehen kann, bedarf es allerdings weiterer psychologischer Vorarbeiten, um eine genauere Analyse der pathologischen Projektionsmechanismen zu erarbeiten.

3.2.3 Kants psychologische Destruktion des Rationalismus anhand des Krankheitsbegriffs

Als Kant in seiner *Preisschrift*³² (1764) auch den ethischen Rationalismus explizit zurückweist, weil mit dessen bloßer Analyse in der Realität keine verbindlichen moralischen Wirkungen erzeugt werden können, ist er von einem eigenen Ansatz zur Lösung dieses Problems noch weit entfernt. In dieser Zeit setzt er seine Hoffnung, eine verbindliche Ethik nicht über die Vernunft, sondern über das moralische Gefühl zu begründen, auf den in Deutschland wenig bekannten Sensualismus von Shaftesbury und Hume. In den einige Monate später verfassten *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) zeichnet er in Bezugnahme auf die antike Temperamentenlehre den Melancholiker als geeignet aus, das moralische Gefühl als verbindlichen Grundsatz seines Handelns anzuerkennen.³³ Dem Sanguiniker wird eine Tendenz zum Mitleid zugesprochen, das zwar nicht als *Grund* für „ächte Tugenden“ hinreicht, aber als „schöne Tugend“ anerkannt wird, die durch ein Lustgefühl bewirkt wird. Dem „Gefühl für Ehre“ des Cholerikers wird immerhin noch ein „Tugendschimmer“ zugesprochen und auch dem phlegmatischen

³² Die Preisschrift für die Berliner Akademie der Wissenschaften erscheint zunächst als *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*.

³³ I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. In: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 2, Berlin 1913 (Repr. 1974), S. 256.

Temperament kommt ein geringer Anteil am moralischen Gefühl zu.³⁴ Für den vorkritischen Kant lassen sich die psychischen Leiden also noch mit der Moral vereinbaren.

Seine Bezugnahme auf die Temperamentenlehre darf nicht zu der Annahme verleiten, Kant habe seine medizinischen Kenntnisse ausschließlich an antiken Vorstellungen orientiert, wie es von einigen Interpreten der *Kritik der praktischen Vernunft* gerne vermutet wird. Zwar verliert die Humoralpathologie *physiologisch* seit dem 16. Jahrhundert stetig an Bedeutung, dennoch bleibt die Temperamentenlehre bis ins beginnende 20. Jahrhundert ein gängiges Schema zur Beschreibung *psychischer* Charakteristika. Kants Interesse an der wissenschaftlichen Medizin seiner Zeit ist bereits in den *Träumen eines Geistessehers* belegt, in dem er explizit auf die medizinischen Autoritäten seiner Zeit, G. E. Stahl (1660 – 1734) und H. Boerhaave (1668 – 1738), verweist. Die späten Schriften bezeugen seinen Austausch mit C. W. Hufeland (1762 – 1836) und S. T. Sömmering (1755 – 1830). Im Bereich der Psychologie bezieht Kant seine Kenntnisse maßgeblich aus der rationalen und empirischen Psychologie C. Wolffs, die jeweils als getrennte Disziplinen aufgefasst werden.

Trotz des breit gestreuten Interesses an Psychologie und Medizin ist über eine nennenswerte Vertiefung dieses medizinischen Wissens bei Kant wenig bekannt.³⁵ Dennoch beinhaltet der *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764) eine vollständige Definition, Beschreibung und Onomastik verschiedener Formen des Wahns, die im Wesentlichen Wolffs Psychologie entnommen sind.³⁶ Die heute befremdlich erscheinende Terminologie dieser Onomastik kann, nach Rauer, in moderne psychiatrische Terminologie übersetzt werden und ergibt so eine Klassifikation psychischer Störungen, die in ihren Grundsätzen mit der aktuellen Nosographie durchaus kompatibel ist.³⁷ Kant teilt die „Krankheiten des Kopfes“ in die

³⁴ Ebd., S. 218-222, 331 ff.

³⁵ Ausführlicher: C. Rauer, *Wahn*, a.a.O. 2007, S. 289.

³⁶ Vgl. C. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, F. a. M./Leipzig, 1740. Diese Klassifikation wird von Kant mit geringen Abweichungen und Differenzierungen in seiner Anthropologie von 1798 erneut vorgelegt. Diese späteren Beschreibungen werden hier ebenfalls herangezogen, insofern sie zur Erleichterung des kantischen Verständnisses der Krankheiten beitragen.

³⁷ C. Rauer, *Wahn*, a.a.O. 2007, S. 288. Im Folgenden wird die aktuelle Terminologie nach Rauer zunächst in Klammern angegeben und dann vorwiegend verwendet, um das Verständnis nicht zusätzlich zu erschweren. Zur detaillierten Analyse und Schematisierung von Kants Wahnbegriffen und der aktuellen psychologischen und

„normalen Krankheiten“ (Neurosen) und „Krankheiten fürs Hospital“ (Psychosen) ein. Die drei Formen der Psychose interessieren Kant stärker als die in acht weitere Untergruppen verzweigten Neurosen. Bei der Einteilung der Psychosen geht er grundsätzlich von einer Symmetrie zwischen den Vermögen des Denkens (Vernunft, Verstand, Urteilskraft) und deren Störungen aus.³⁸

Die graduell stärkste Störung ist der „Wahnwitz“ (hebephrene Schizophrenie), den Kant als eine „in Ansehung allgemeiner Urteile verkehrt gewordene Vernunft“ beschreibt. Der „Wahnsinn“ (Paranoia) ist als „in Unordnung gebrachte Urteilskraft“ bestimmt und die Kant besonders interessierende „Verrückung“ (katatone Schizophrenie, manische Depression) definiert er als „Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe“ (KdK II 892f. A 22). Beim ‚Verrückten‘, dem sowohl der Melancholiker (depressiv, hypochondrisch) und der Phantast oder Grillenfänger (manisch) zugeteilt ist,³⁹ liegt die Störung also weniger in Vernunft und Urteilskraft als in der Erfahrung und Wahrnehmung. Weil die Verrückten bei ihren „Einbildungen“ lediglich „die Vergleichung mit den Gesetzen der Erfahrung habituell unterlassen (wachend träumen)“ (Antr. XII 513 Ba 124), können sie immerhin noch „aus falschen Vorstellungen richtig schließen“ (KdK II 899 A 29). Das Vernunftvermögen ist demnach nur partiell beschädigt, und zwar lediglich im Hinblick auf den Abgleich mit der Erfahrung. Kant kann vor diesem Hintergrund nun die rationalistische Definition der ‚Verrückung‘ am Beispiel Swedenborgs formulieren und eine ontologisierende phänomenologische Beschreibung dieser Störung angeben. Der ‚Verrückte‘ wird zwar nur *graduell*, aber immerhin überhaupt vom religiös oder moralisch motivierten ‚Phantasten‘ unterscheidbar.

Man findet auch: daß Personen, die in andern Fällen genug reife Vernunft zeigen, gleichwohl fest darauf beharren, mit aller Aufmerksamkeit wer weiß was für Gespenstergestalten und Fratzengesichter gesehen zu haben, und daß sie wohl gar fein genug sind, ihre eingebildeten Erfahrungen mit manchem subtilen Vernunfturteil in Zusammenhang zu bringen. Diese Eigenschaft des Gestörten, nach welcher er ohne einen besonders merklichen Grad einer heftigen Krankheit im wachenden Zustand gewohnt ist, gewisse Dinge als klarer empfunden sich vorzustellen, von denen gleichwohl nichts gegenwärtig ist, heißt die Verrückung. Der Verrückte ist also Träumer im Wachen. Ist das gewöhnliche Blendwerk seiner Sinne nur zum Teil eine Chimäre, größtenteils aber eine

psychiatrischen Terminologie vgl. ebd. S. 87-99, bes. S. 98 f.

³⁸ Ebd., S. 136.

³⁹ Eine explizite Trennung von Manie und Depression trifft Kant allerdings erst in seiner *Anthropologie* von 1798 (Antr. XII 526 BA 140).

wirkliche Erfahrung, so ist der, welcher im höheren Grade zu solcher Verkehrtheit aufgelegt ist, ein Phantast. (KdK II 894 A 23)

Der aus der rationalistischen Definition hervorgehende Bezug des Phantasten zur Pathologie widerstreitet der Hochschätzung, die Kant für die englischen Sensualisten und die Gefühlsmoral Rousseaus hegt. Streng genommen muss aber auch das moralische Gefühl, auf das sich beide Moralphilosophien berufen, zu den Chimären und der Gefühlsmoralist dementsprechend zu den Phantasten gezählt werden. Zur Verteidigung Rousseaus artikuliert Kant – hier ganz rousseauistisch – sein Unverständnis über die bürgerliche Moralvorstellung, die den moralisch motivierten Phantasten mit dem gewöhnlichen Verrückten nahezu gleichsetzt. Vielmehr gelte es, den gewöhnlichen Phantasten zunächst einmal begrifflich vom moralischen Enthusiasten zu unterscheiden.

Wer durch eine moralische Empfindung als durch einen Grundsatz mehr erhitzt wird, als es andere nach ihrem matten und öfters unedlen Gefühl sich vorstellen können, ist in ihrer Vorstellung ein Phantast. Ich stelle den Aristides unter die Wucherer, den Epiktet unter Hofleute und den Johann Jacob Rousseau unter die Doktoren der Sorbonne. Mich deucht, ich höre ein lautes Hohngelächter, und hundert Stimmen rufen: Welche Phantasten! Dieser zweideutige Anschein von Phantasterei, in an sich guten moralischen Empfindungen, ist der Enthusiasmus und es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden. (KdK II 896 A 26)

Der „zweideutige Anschein“ der manischen Phantasterei stellt die, zuvor von Kant minutiös vorexerzierte, rationalistische Methode vor ein gewichtiges Problem. Der Enthusiasmus des moralischen Gefühls lässt sich weder durch die rationalistische Begriffsdefinition noch durch ihre ontophänomenologische Beschreibung *objektiv* von der Verrücktheit des Geistersehers Swedenborg unterscheiden. Sowohl der Enthusiast als auch der Phantast ziehen aus fehlerhaften Wahrnehmungen logisch richtige Schlüsse, weil sie bei ihren ‚Einbildungen die Vergleichung mit den Gesetzen der Erfahrung habituell unterlassen‘. Der Vertreter einer sensualistischen Gefühlsmoral vertraut seinem moralischen Gefühl mehr als der empirisch vorfindbaren Unmoral und erfüllt damit die Definition und Symptomatik des Verrückten genauso wie der Fall ‚fürs Hospital‘. Ein *quantitatives Kriterium* zur Unterscheidung von moralischer und gewöhnlicher Verrückung kann nicht ausreichen, weil nach der physiologischen Psychologie der Aufklärung auch bei seelischen Störungen mit Ansteckungsgefahr zu rechnen ist und Kant diese ohnehin populäre Vorstellung nach seiner Shaftesbury-Lektüre sicher bekannt war. Eine

quantitative Unterscheidung von Wahn und Moralität würde zudem die Gefahr einer Dialektik beider Zustände nicht nachhaltig verhindern. 1706 bemerkt Shaftesbury über die Massenpanik:

We may with good reason call every Passion *Pannick* which is rais'd in a Multitude, and convey'd by Aspect, or as it were by Contact or Sympathy. Thus popular Fury may be called *Pannick*, when Rage of the People, as we have sometimes known, has put them beyond themselves: especially where Religion has to do. And in this state their very Looks are infectious. The Fury flies from Face to Face: and the Disease is no longer seen than caught. [...] Such force has the Society in ill, as well as in good Passion: and so much stronger any Affection is for being *social* and *communicative*.⁴⁰

Die stoische Analogie von der Pathologie des Staatskörpers, die vor allem in Hobbes' Leviathan, aber auch bei anderen Sensualisten tradiert ist, wird hier mit einer Kommunikationstheorie der Ansteckung verbunden. Der christliche Topos einer Ansteckung durch schlechte Gedanken, der sich in der Metaphorik gegen die ‚giftigen‘ Lehren der leprosen Häretiker etabliert hatte, wird von Shaftesbury säkularisiert. Die potenzielle Ansteckungsgefahr der Kommunikation ist allerdings nicht mehr durch ihren sündigen Inhalt bestimmt, sondern durch die pragmatische Leidenschaftlichkeit ihres Vortrages, die sich über den Blickkontakt der Kommunikationsteilnehmer verbreitet. Die Möglichkeit der Ansteckung von Angesicht zu Angesicht zeichnet jede soziale Gemeinschaft als Multiplikator von Emotionen aus, unabhängig davon, ob es sich bei dieser kommunikativen Verbreitung um ‚gesunde‘ (gute) oder ‚kranke‘ (böse) Leidenschaften handelt. In seiner *Anthropologie* kommt Kant zwar am Ende seines Schaffens zu dem Ergebnis, dass das „einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit“ der Verlust des „Gemeinsinns“ zugunsten des „logischen Eigensinns“ ist. Vor dem Hintergrund der Möglichkeit eines Massenwahns darf dieses *quantitative Merkmal* aber nur als „subjektiv-notwendige[r] Probiertein unserer Urteile überhaupt und also auch der Gesundheit unseres Verstandes“ angesehen werden (Anthr. XII 535 BA 151).⁴¹

⁴⁰ A. A. Cooper, *A Letter concerning Enthusiasm*. In: *Third Earl of Shaftesbury. Standard Edition*, hrsg. v. G. Hemmerich u. W. Benda, Stuttgart 1981 – 1993, Bd. I/1. S. 324. Zur Ansteckungsgefahr von Geistesstörungen bei Kant siehe *Anthropologie*, XII 482 BA 88.

⁴¹ Zudem ist dies nicht die einzige Position, die Kant zum Wahnsinn vertreten wird. In der ersten und zweiten Kritik wird Kant die Immunität der Vernunft gegen den Wahn apriori begründen, also in Absehung von allen Erkenntnissen der Sinne und auch des Gemeinsinns. Besonders wird die Differenz der Auffassungen im *Streit der*

Das Dilemma der Unmöglichkeit einer *quantitativen* Unterscheidung von moralischer und pathologischer ‚Verrückung‘ wird zum Problem, weil es zumindest mit dem Rationalismus auch kein *qualitatives* Kriterium für diese Unterscheidung geben kann. Jede Erkenntnis eines Gegenstandes setzt notwendig *Vorstellungen* voraus und diese Vorstellungen sind immer auch ein Produkt der Einbildungskraft. Mit diesem Gedanken, der vor allem bei den kreativen Erkenntnisprozessen zum Tragen kommt, mit denen ‚in der Welt Großes ausgerichtet‘ wird, lässt Kant den Rationalismus endgültig am Wahn scheitern und zeichnet die Problemlage vor, die er in seiner späteren kritischen Werkphase zu lösen versucht.⁴² Was er dort die ‚produktive Einbildungskraft‘ nennen wird, ist in den *Krankheiten des Kopfes* schon mit der Einsicht antizipiert, jede Seele sei „selbst in dem gesündesten Zustand geschäftig, allerlei Bilder von Dingen, die nicht gegenwärtig sein, zu malen [...]“. Die ‚reproduktive Einbildungskraft‘ nimmt er vorweg, indem er die allgemeine Fähigkeit beschreibt, „an der Vorstellung gegenwärtiger Dinge einige unvollkommene Ähnlichkeiten zu vollenden, durch [den] einen oder anderen chimärischen Zug, den die schöpferische Dichtungsfähigkeit in die Empfindsamkeit einzeichnet“.

Nach der Prüfung der Kriterien kommt Kant zu dem Urteil, das man keine Ursache habe zu glauben, „dass in dem Zustande des Wachens unser Geist hiebei andere Gesetze verfolge als im Schlafe [...]“ (KdK II 893 A 22). Mit der Einsicht in die *objektive* Ununterscheidbarkeit von Traum und Wachzustand stellt Kant auch die rationalistische Unterscheidung von gesundem und krankem Realitätsverständnis infrage. In den vorkritischen Schriften bleibt die Möglichkeit des Wahnsinns durch die notwendige Beteiligung der Einbildungskraft an den Wahrnehmungen immer als Bedrohung der Vernunft präsent.

Kants psychologische Schriften exponieren das Problem, das „der Wahnsinn (als Möglichkeit) ubiquitär“ wird. „Die ‚Verrücktheit‘ ist also nicht nur die ‚Verkehrung der Erfahrungsbegriffe‘, sondern sie wohnt den ‚Erfahrungsbegriffen‘ als notwendige Möglichkeit [...] immer schon bei.“⁴³ Damit erledigt sich für Kant auch der Versuch, dem Problem der Unterscheidung von Wahnsinn und Moralität mit einer rationalistischen

Fakultäten offensichtlich, in dem Kant die Selbstbestimmung als Therapeutikum gegen die institutionelle Fremdbestimmung auszeichnet. Vgl. Kapitel 2.3.2.

⁴² Vgl. Rauer, *Wahn*, a.a.O. 2007, S. 141-146.

⁴³ O. Kohns, *Die Verrücktheit*, a.a.O. 2007, S. 61.

Psychologie zu begegnen, weil ihre Prämissen potenziell selbst vom Wahn infiziert sind.

3.2.4 Die Notwendigkeit der Vernunftkritik für die ‚Sanierung‘ des moralischen Gefühls

Nachdem Kant das Scheitern einer rationalistischen Nosographie der Geisteskrankheiten an ihrer Unfähigkeit ‚Verrücktheit‘ und ‚Enthusiasmus‘ zu unterscheiden, demonstriert hat, sieht er sich genötigt, den zweifelhaft gewordenen Krankheitsbegriff sukzessive durch den Begriff des ‚Traumes‘ zu ersetzen. In den *Träumen eines Geistersehers erläutert durch die Träume der Metaphysik* (1766) verwendet er den Krankheitsbegriff nur noch selten und wenn, dann mit äußerster Vorsicht. Zudem entscheidet er sich dafür, seinen heiklen literarischen ‚Versuch‘ zunächst nur anonym zu veröffentlichen. Das Projekt besteht darin, eine Theorie der Projektion zu entwickeln, welche die konstatierte Ununterscheidbarkeit der Träume des Rationalismus von den Träumen des Wahns erklären kann. Dabei wird nun auch explizit der 4.500 Seiten umfassende Text von Swedenborg bearbeitet, dessen „acht Quartbände voll Unsinn“ (T II 973 A 38) mit der empirischen Psychologie und einem apriorisch-rationalistischen Ansatz dechiffriert werden. Der philosophische Skandal an Swedenborgs Geisterwelten bleibt deren „wundersame Übereinkunft mit demjenigen, was die feinsten Ergrübelungen der Vernunft über den ähnlichen Gegenstand herausbringen kann [...]“ (T II 973 A 97f.).

Kant macht die Diagnose einer verblüffenden Ähnlichkeit der rationalistischen Erkenntnistheorie mit dem an Swedenborg exemplifizierten ‚Wahn der Moderne‘ zum Hauptgegenstand der Schrift, obwohl die rationalistisch nicht mehr auflösbare Ambivalenz von Wahn und Wahrheit auch Kants eigenes Denken betreffen muss. Descartes’ Randnotiz zum Wahnsinn als Zweifelsgrund hat sich spätestens hier zu einer konkreten Bedrohung des Denkens im Allgemeinen und im persönlichen Vollzug ausgewachsen, von der Kant keineswegs unbeeindruckt bleibt. Was Foucault bei Descartes als ‚ironische Bemerkung‘ zum Wahnsinn bezeichnet, lässt sich aufgrund der paradoxalen Ausgangslage von Kant gar nicht mehr anders als ironisch zur Geltung bringen; das Denken muss

seine eigene ‚Krankheiten‘ diagnostizieren und hat dafür nur die Methoden zur Verfügung, die diese ‚Krankheiten‘ selbst hervorbringen. Trotz der Ironie des Textes lässt sich aus ihm Kants empirisch psychologische Wahntheorie in drei Achsen rekonstruieren. Die erste Achse (i) bildet seine „*Projektions- oder Halluzinationstheorie* des nach außen verschobenen focus imaginarius“. Der Begriff des ‚focus imaginarius‘ bezeichnet in Kants mechanistischer Wahrnehmungstheorie den Kreuzungspunkt der Linien zwischen dem wahrgenommenen Objekt und den Augen des Subjekts. Dabei ist die Wahrnehmung als aktiver Prozess gedacht, in dem die Linien von den Augen auf den Gegenstand projiziert werden und nicht etwa vom Gegenstand zum Auge verlaufen, um von diesem passiv empfangen zu werden. Bei der normalen Wahrnehmung wird der Kreuzungspunkt dieser Linien außerhalb des Subjektes vorgestellt, damit eine praktische Orientierung im Raum möglich ist. Bei der bildlichen Vorstellung eines imaginierten Objektes müsste der Kreuzungspunkt des ‚focus‘ also eigentlich innerhalb des Subjekts liegen, weil das Objekt außerhalb desselben gar nicht existiert. Im Wahn ist dieser Projektionsvorgang gestört, insofern das Subjekt den Kreuzungspunkt des ‚focus‘ eines nur vorgestellten Objektes, wie in der alltäglichen Wahrnehmung gewohnt, in die Außenwelt verlegt.

Die zweite Achse (ii) bildet Kants Theorie des Unbewussten, das als Störung innerhalb des Subjekts, d. h. als Spaltung des Ichs, zu bezeichnen ist. Diese Störung wird von Kant aus der Innenperspektive des Subjekts beschrieben. Aus der zweiten folgt die dritte Achse. Sie besteht (iii.) in einer *Theorie der Paranoia*, die aus einer Außenperspektive die Störung der „Bindung von Subjekt und Objekt“ thematisiert. Dabei werden die „höheren Erziehungsbegriffe und deren Anforderungen“ in die Außenwelt projiziert, um „als paranoides Wahnsystem, als Wiedergänger, ‚revantes‘, wie man die Gespenster bezeichnenderweise auch nennt, halluzinatorisch zum Subjekt zurückzukehren“⁴⁴.

i.) Kant nähert sich dem Problem der Projektion, zunächst ohne auf die Differenz gesund/krank zu rekurren, „denn gesund oder krank, wie der Zustand des [um die Wirklichkeit – O. N.] Betrogenen auch sein mag, so

⁴⁴ Rauer, *Wahn*, a.a.O. 2007, S. 160. Auf ein Referat der detaillierten Rekonstruktion dieser drei Achsen muss hier verzichtet werden. Es geht uns nicht primär um Kants Beitrag zur Psychoanalyse und Psychiatrie, sondern um Kants Anwendung seiner Ergebnisse auf die Logik und die Ethik. Ausführlich zu dem hier verkürzt Dargestellten vgl. ebd., S.148-245.

will man nicht wissen, ob dergleichen auch sonst geschehe, sondern wie dieser Betrug möglich sei“ (T II 954 A 62). Er beschreibt, wie sich auch beim gesunden Menschen halluzinatorische „Blendwerke“ in den Wahrnehmungsvorgang einschleichen können, wenn dieser beim Aufwachen Bilder und Inhalte seiner Träume in den Bettvorhängen oder an der Wand zu erkennen glaubt. Diese Projektion des bildhaft angereicherten *focus imaginarius* nach außen könne unterbrochen werden, „so bald man will und die Aufmerksamkeit anstrengt“ (T II 957). Beim Gesunden funktioniert der Abgleich mit der Erfahrung und das tagträumende Subjekt kann sich klarmachen, dass der Ort des Imaginierten, den der *focus imaginarius* bezeichnet, in ihm selbst liegt. Dass dem Kranken dieses Zurückversetzen der nach außen projizierten Vorstellungen nicht gelingt, sondern er seine Projektionen als empirische Gegenstände wahrzunehmen glaubt, kann also nicht an der Projektion als solcher liegen.

Aus dem Projektionsbegriff allein kann noch kein objektives Kriterium zur Unterscheidung von Wahn und Wahrheit gewonnen werden. Dennoch bildet das Projektionsmodell den Grundgedanken, an dem sich Kants kritische Wende rekonstruieren lässt. Im Folgenden wird deshalb kurz dargestellt, was in Kants empirischer Psychologie projiziert wird und von wem aus dies geschieht.

ii.) Als Bindeglied zwischen der Projektionstheorie und Kants Entwurf einer Theorie des Unbewussten dient eine Konversionstheorie, die nach dem Modell der Übertragung psychischer Leiden auf den physischen Körper konstruiert ist. Mit ähnlicher Vorsicht, mit der er in den *Träumen eines Geistersehers* den Krankheitsbegriff hauptsächlich über Verweise auf andere Autoren vertritt, nimmt Kant für den Gedanken der Konversion Descartes' *ideas materiales* in Anspruch.

In der Bangigkeit oder in der Freude scheint die Empfindung ihren Sitz im Herz zu haben. Viele Affekte, ja die mehresten äußern ihre Hauptstärke im Zwerchfell. Das Mitleiden bewegt die Eingeweide, und andre Instinkte äußern ihren Ursprung und Empfindsamkeit in andern Organen. Die Ursache, die da macht, daß man die nachdenkende Seele vornehmlich im Gehirne zu empfinden glaubt, ist vielleicht diese. Alles Nachsinnen erfordert die Vermittlung von Zeichen vor die zu erweckenden Ideen, um in deren Begleitung und Unterstützung diesen den erforderlichen Grad Klarheit zu geben. Die Zeichen sind vornehmlich solche, die entweder durchs Gehör oder das Gesicht empfangen sind, welche beiden Sinne durch die Eindrücke im Gehirne bewegt werden, indem ihre Organe auch diesem Teile am nächsten liegen. Wenn nun die Erweckung dieser Zeichen, die Cartesius *ideas materiales* nennt, eigentlich eine Reizung der Nerven zu einer ähnlichen Bewegung mit derjenigen ist, welche die Empfindung ehemals hervorbrachte, so wird das Gewebe des Gehirns im Nach-

denken vornehmlich genötigt werden, mit vormaligen Eindrücken harmonisch zu beben, und dadurch ermüdet zu werden. Denn *wenn das Denken zugleich affektiv ist* [Hervorh. – O. N.], so empfindet man nicht allein Anstrengungen des Gehirnes, sondern zugleich Angriffe der reizbaren Teile, welche sonst mit den Vorstellungen der in der Leidenschaft versetzten Seele in Sympathie stehen. (TII 932f. A 22f. Fn.)

Das affektvolle Denken wird in den *Träumen* noch in dem ‚zweideutigen Anschein‘ der Phantasterei und der dadurch für notwendig erachteten Kontinuität von Gesundheit und Krankheit vorgestellt. Kant wendet nun die Konversion psychischer Affekte in körperliche Symptome auf die Projektion an. So wie bestimmte Emotionen Herzrasen oder Unwohlsein bewirken können, muss auch jede imaginierte Vorstellung von einem bestimmten körperlichen Symptom begleitet werden. Nur der Gesunde kann in seinen Tagträumen oder beim Erwachen während des Konversionsvorgangs zwischen äußeren Empfindungen und inneren Phantasien unterscheiden. Diese Unterscheidung ist bereits hier im Grunde semiotisch gedacht, wobei das ‚Zeichen‘ allerdings nur zwischen Idee und Nerven vermittelt, indem es das ‚Gewebe des Gehirns‘ durch seinen ‚Eindruck‘ zum Beben bringt.

Um dieses auf die Bilder der Einbildungskraft anzuwenden, so erlaube ich mir dasjenige, was Cartesius annahm und die mehresten Philosophen nach ihnen billigten, zum Grunde zu legen: nämlich, daß alle Vorstellungen der Einbildungskraft zugleich mit gewissen Bewegungen in dem Nervengewebe oder Nervenengeiste des Gehirns begleitet sind, welche man *ideas materiales* nennt, d. i. vielleicht mit der Erschütterung oder Bebung des feinen Elements, welches von ihnen abgesondert wird, und die derjenigen Bewegungen ähnlich ist, welche der sinnliche Eindruck machen könnte, wovon er die Kopie ist. Nun verlange ich aber mir einzuräumen: daß der vornehmste Unterschied besteht, daß die Richtlinien der Bewegung bei jenem sich innerhalb dem Gehirne, bei diesem aber außerhalb schneiden; daher, weil der *focus imaginarius*, darin das Objekt vorgestellt wird, bei den klaren Empfindungen des Wachens außer mir, der von den Phantasien aber, die ich zu dieser Zeit etwa habe, in mir gesetzt wird, ich, solange ich wache, nicht fehlen kann, die Einbildungen als meine Hirngespinnste von den Eindrücken der Sinne zu unterscheiden. (T II 956 A 66f.)

Dass Kant hier eine Unterscheidung „einzuräumen verlangt“, ohne ein objektives Kriterium für diesen „vornehmsten Unterschied“ angeben zu können, verweist genau auf die Verlegenheit, in der er sich in bei der Verfassung der *Träume* befindet. Um die moralischen Gefühle des Enthusiasten objektiv von den pathologischen Gefühlen trennen zu können, bedarf es eigentlich einer neuen erkenntnistheoretischen Grundlegung der Beziehung von Intelligiblem und Materiellem. Da er über diese Grundlegung hier noch nicht verfügt, wagt er sich weiter auf dem unsicheren

Pfad der empirischen Psychologie vor. Dafür beruft sich Kant, wenn auch nur im Konjunktiv, erneut auf die zweifelhaft gewordene Differenz psychischer Gesundheit und Krankheit. Neben der Krankheit wird erstmalig auch die *Kontingenz des Empirischen* selbst als Ursache der Halluzination angeführt.

Wenn ich also setzte: daß durch irgend einen *Zufall oder Krankheit*, die Organe des Gehirns so verzogen und aus ihrem gehörigen Gleichgewicht gebracht seien, daß die Bewegungen der Nerven, die mit einigen Phantasien harmonisch beben, nach solchen Richtungslinien geschieht, welche fortgezogen sich außerhalb des Gehirnes durchkreuzen würden, so ist der *focus imaginarius* außerhalb des denkenden Subjekts gesetzt, und das Bild, welches ein Bild der bloßen Einbildungskraft ist, als ein Gegenstand vorgestellt, der den äußeren Sinnen gegenwärtig wäre. (T II 957 A 67f.) [Hervorh. – O. N.]

Mit dem Begriff des ‚Blendwerks‘ (Projektion) und dem der ‚dunklen Vorstellungen‘ (Unbewusstes) entwickelt Kant einen Theorieentwurf der Bewusstseinspaltung, indem er Swedenborgs „gewisse Art von zweifacher Persönlichkeit“ über das Verhältnis von wachem Bewusstsein und dunklen Vorstellungen erklärt (T II 947 A 50). Während sich Swedenborg darauf beruft, einen *unmittelbaren* Kontakt zu fremden Seelen in der Geisterwelt herzustellen, verweist Kant auf die in doppelter Weise nur *mittelbare* Möglichkeit einer Erkenntnis ‚dunkler Vorstellungen‘.

Um die Möglichkeit einer Erkenntnis des Unbewussten zu konstruieren, unterscheidet Kant völlig dunkle von graduell dunklen Vorstellungen. Zunächst schließt er über den Schlaf, in dem die dunklen Vorstellungen als klar empfunden werden, auf eine Existenz völlig dunkler Vorstellungen. Da sie im Wachzustand nicht erinnert werden können, bleiben diese Vorstellungen immer völlig dunkel und können nicht bewusst werden. Um überhaupt etwas von ihnen erkennen zu können, muss der Zustand des Erwachens als erste Vermittlung der dunklen Vorstellungen einbezogen werden. Im Erwachen, beschreibt Kant, „schläft der Mensch nicht völlig, er empfindet in einem gewissen Grad klar und webt seine Geisteshandlungen in die Eindrücke der äußeren Sinne. Daher er sich ihrer zum Teil nachero erinnert, aber auch an ihnen lauter wilde abgeschmackte Chimären antrifft, wie sie es denn notwendig sein müssen, da in ihnen Ideen der Phantasie und die der äußeren Empfindungen untereinander geworfen werden“ (T II 947 A 50).

(iii) Weil der von Swedenborg behauptete Kontakt zur Geisterwelt „darin bestehen soll, sich derer dunkler Vorstellungen [wie im tiefen Schlaf unmittelbar – O. N.] bewußt zu werden“ (T II 975 A 102) und dabei keine,

über den Prozess des Erwachens vermittelte Zensur der ‚Chimären‘ stattfindet, kann es sich für Kant bei diesem Kontakt nur um einen schlafähnlichen, halluzinatorischen Zustand handeln. In einem zweiten Vermittlungsschritt deutet Kant Swedenborgs gesamte Geisterwelt daher als *Symbol* von dessen dunklen Vorstellungen. Die Einflüsse der Geisterwelt bzw. des Unbewussten können „in das persönliche Bewußtsein des Menschen zwar nicht unmittelbar, aber doch so übergehen, dass sie nach dem Gesetz der *vergesellschafteten Begriffe*, diejenigen Bilder rege machen, die mit ihnen verwandt sind, *und analogische Vorstellungen* unserer Sinne erwecken, die wohl nicht der *geistige Begriff* selber, aber doch deren *Symbole* sind“ (T II 948 A 50f.) [Hervorh. – O. N.]. Nach dieser Theorie des doppelt vermittelten Unbewussten, schmückt Swedenborg seine dunklen Vorstellungen mit Affekten und den höheren Erziehungsbegriffen zur Geisterwelt aus, projiziert diese Symbolisierungen in die Außenwelt und verwechselt sie schließlich mit der Realität. Kurz gesagt: Er verwechselt die abgespalteten Symbole seiner Innenwelt mit den Begriffen über die Außenwelt.

Swedenborg begreift sich selbst als Medium zwischen den Geistern und den Menschen. In dieser Funktion muss er zwischen den getrennten Welten pendeln können, um den zeit- und raumlos existierenden Geistern einerseits einen Eindruck des „gegenwärtigen Zustand[es] der Welt“ vermitteln zu können und andererseits „in ihrem Gedächtnis wie in einem Spiegel die Wunder der Geisterwelt“ zu erblicken (T II 976 A 103f.). Indem Kant diese Geisterwelt als bloßes Symbol von Swedenborgs abgespalteten dunklen Vorstellungen interpretiert, kann er die beiden Welten innerhalb von Swedenborg verorten und damit auf dessen paranoide Persönlichkeitsspaltung hinweisen. Gleichzeitig nimmt das Symbol eine Vermittlungsposition zwischen der quasi halluzinatorischen Einbildungskraft und der begrifflichen Repräsentation ein.

3.3 Das pathologische Symbol als Grenze der Psychologie und ‚Kontagium‘ der reinen Vernunft

Mit der Einsicht in die Notwendigkeit der doppelten Vermitteltheit jeder *gesunden* Erkenntnis dunkler Vorstellungen gelangt Kant an die Grenze seiner psychologischen Bemühungen. Es fällt die Entscheidung, die über den ‚zweideutigen Anschein der Phantasterei‘ begonnene Identifikation von Philosophie und Geisteskrankheit zugunsten der erkenntnistheoretischen Grundlegung einer logischen Vorschrift und Immunisierung des ‚gesunden Vernunftgebrauches‘ abzurechnen.

In Bezug auf die Debatte zwischen Foucault und Derrida über den Aus- bzw. Einschluss des Wahnsinns ergibt sich innerhalb von Kants Werk eine historische Differenzierung. Während der vorkritische Kant verschiedene Vernunftformen und Krankheiten zu assoziieren versucht hatte, wechselt er mit dieser Entscheidung zu einer Vernunftkonzeption über, die als Abwehr und Ausschluss der Halluzination konstruiert ist und dem pathologisch projizierenden Subjekt das Transzendente entgegensetzt.

Es bleibt die Frage nach dem *Warum* dieser Entscheidung. Warum macht Kant nicht den nächsten Schritt zu einer wissenschaftlichen Interpretation und allgemeinen Theorie des Unbewussten, wie ihn Freud 150 Jahre später mit seiner *Traumdeutung* vollziehen wird? Warum geht er mit der Symbolisierung des Deutungsproblems auf Sicherheitsabstand zum Unbewussten?

Eine plausible Antwort liegt in der immer noch populären Auffassung von der Ansteckungsgefahr psychischer Krankheiten, die sich für Kant in der symbolischen Vermittlung des Unbewussten manifestiert. Bereits von Shaftesbury hatte Kant lernen können, dass auch Krankheiten des Kopfes hochgradig kontagiös sind und „Face to Face“ übertragen werden können. Erstaunlich ist, dass Kant selbst weder von magischen Blicken noch von kleinen Partikeln im Blut, dem Pneuma oder der Sympathie spricht, sondern die Ansteckungsgefahr in der Form sprachlicher Kommunikation verortet. Genauer gesagt vermutet er die Ansteckungsgefahr der dunklen Vorstellungen in den Symbolen, den „vergesellschafteten Begriffen“, in denen eine Erkenntnis des Unbewussten vermittelt werden muss. Mit einer kurzen Bemerkung kommt er in den *Träumen* zu dem Schluss, dass „die anschauende Kenntnis der anderen Welt [Unbewusstes] nur erlangt werden [könne], indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, den man für die Gegenwärtige nötig hat“ (T II 951 A 56 f.). Es scheint,

als hätte Kant die negativen Größen der Mathematik auch auf die Sprachen angewendet und die ‚dunklen Symbole‘ ständen dem ‚Vernunftbegriff‘ gegenüber wie der Ost- dem Westwind.

Diese Übertragung muss jedoch von Kant nicht selbst geleistet werden, da er sich mit seiner Einsicht in die *Kontaminiertheit der Sprache* in Übereinstimmung mit den zeitgenössischen Sprachwissenschaften befindet. Im selben Jahr, in dem er seine *Kritik der reinen Vernunft* veröffentlicht, erscheint die *Deutsche Sprachlehre* (1792) von Johann C. Adelung, die dem Begriff „Sprachreinheit“ eine zentrale Rolle in der Reflexion über das Wesen der grammatischen Kategorien zukommen lässt. Die Metaphern, mit denen Adelung die Sprache beschreibt, sind sowohl aus mechanistischen (Architektur) als auch organistischen Bereichen (Baum der Sprache etc.) entlehnt. Seither wird die deutsche Sprache, die sich erst durch Wolffs Bemühungen als Wissenschaftssprache vom Lateinischen und Griechischen zu emanzipieren beginnt, dem Ideal der „Sprachhygiene“ unterworfen. Die Praktiken dieser ‚Hygiene‘ werden im ausgehenden 18. Jahrhundert nicht nur rein philologisch, sondern auch zur Schulung des logischen Denkens herangezogen. Ihre sprachtheoretischen Reinheitsmetaphoriken schließen moralisierend an die christlich-medizinische Topik an, die bereits seit Origines im philologischen Kontext etabliert ist.

Grundlegend wird der deutschen Sprache durch die Hygieniker „von Natur ein Abscheu von aller Unsauberkeit“ attestiert, durch die unkeusche Wörter eigentlich gar nicht artikuliert werden können. Die in diesem Sinn *unaussprechliche* Sexualität, aber auch Fremdwörter werden von ihnen wie ansteckende Krankheiten beschrieben, die als widernatürliche Elemente dem ‚reinen Sprachkörper‘ fernzuhalten sind. Die epochentypischen Erkrankungen wie Cholera und Syphilis eignen sich besonders für diese Ansteckungsmetaphorik, wobei letztere sogar die christlich-moralischen Aspekte der Reinheit konnotiert. Besonders Adelungs Sprachtheorie basiert durchgängig auf einer Analogie von Sprache und Körper, in der die „Reinigkeit“ der Sprache der „Reinlichkeit“ der Körper entspricht. Seine sprachhygienischen Maßnahmen trennen klar zwischen dem, was zum Sprachkörper genuin hinzugehört, und dem, was ihm fremd und daher gefährlich ist.⁴⁵ Die Entwicklung der ‚reinen Sprache‘ wird von Adelung dementsprechend als

⁴⁵ G. Härle, *Reinheit der Sprache, des Herzens und des Leibes*, Tübingen 1996, S. 224.

physiologischer Prozess der Aufnahme, des Verdauens und Ausscheidens fremder Ausdrücke beschrieben.

Jeder gesellschaftlichen Klasse wird ein eigener Sprachorganismus zugeordnet, wobei Sprachreinheit „von Ausländern, sowie Personen niederen Standes nicht zu erwarten“ sei.⁴⁶ Die sich aus den gesellschaftlichen Klassen ergebende Hierarchie wird auch auf die Leistungsfähigkeit und Genauigkeit der Sprache übertragen. Jede Form des „zweydeutigen Ausdrucks“ ist nur der Sprache der niederen Klassen angemessen, deren Ziel auf „Anschaulichkeit“ beschränkt ist. Ein unedler Begriff wird desto widriger, je anschaulicher er gemacht wird.⁴⁷

Bei Adelung fällt das figurative Sprechen insgesamt – das Schreiben ist gemeinhin noch den höheren Klassen vorbehalten – in den Bereich des Auszuscheidenden, der von einzelnen Wörtern wie „nackt“ oder „Lust“ bis zu den lautmalerischen Qualitäten einzelner Buchstabenkombinationen markiert wird.

Grundsätzlich muss eine solche Form des Sprachpurismus von einer wie auch immer gearteten Identitätsbeziehung zwischen Signifikat und Signifikant ausgehen, die in Aussicht stellt, dass mit dem ‚ausgeschiedenen Wort‘ auch die von ihm bezeichnete Sache aus dem Gesellschaftskörper entfernt werden kann. Die Sprachhygiene entfaltet damit den inneren Widerspruch, Wörter, die körperliche Assoziationen zulassen, mit einer Sprachtheorie ausschließen zu wollen, die selbst maßgeblich auf der Analogie von Sprache und Körper beruht. Diesem Problem begegnet Adelung mit einer hierarchischen Anatomie der Sichtbarkeit, in der zwischen „vorderen“ und „hinteren“ Organen unterschieden wird. Mit der Position der Organe im Körper gebe die Natur bzw. Gott vor, ob diese Organe vorzeigbar oder zu verhüllen sind. So erhält der Körper eine Binnendifferenzierung, die zwischen moralisch guten und schlechten Prozessen unterscheiden helfen soll und deren Zeichenlehre durch die paracelsische Signaturenlehre inspiriert bleibt.

Auch wenn Adelungs ‚zweydeutige[n] Ausdrücke‘ nicht ohne Weiteres mit Kants ‚zweideutigem Anschein der Phantasterei‘ gleichzusetzen sind, ist die Parallele unübersehbar. Die oben im Zusammenhang mit der doppelten Vermitteltheit jeder Erkenntnis des Unbewussten zitierte Passage von Kant, macht deutlich, dass in der Möglichkeit der Erkenntnis

⁴⁶ J. C. Adelung, *Vollständige Anweisung zur deutschen Orthographie*, Leipzig/Frankfurt 1788, S. 56.

⁴⁷ Ders., *Über den deutschen Styl*, Berlin 1785, S. 421.

gleichzeitig auch die Möglichkeit der Ansteckung liegt. Wenn die dunklen Vorstellungen „in das persönliche Bewußtsein des Menschen [...] so übergehen, dass sie nach dem Gesetz der vergesellschafteten Begriffe, diejenigen Bilder rege machen, [...] die wohl nicht der geistige Begriff selber, aber doch deren Symbole sind“ (T II 948 A 50 f), dann läuft derjenige der sich mit ihnen beschäftigt automatisch Gefahr, diese Bilder nicht mehr los zu werden. Der Möglichkeit einer individuellen psychischen Ansteckung über die Symbole dunkler Vorstellungen scheint die Möglichkeit einer kollektiven Verblendung zu entsprechen, der alle vernünftigen Wesen durch die Verunreinigung der Sprache der Vernunft ausgesetzt sind. Kants Einsicht in diese Gefahr liefert eine mögliche Erklärung, warum er nach Beendigung der *Träume* seine psychologischen Erkenntnisse in mathematische und logische Terminologie übersetzt, um sein philosophisches Vokabular von jeglicher medizinischen ‚Symbolik‘ zu reinigen. Die apriorischen Vernunftbegriffe dürfen zudem keine Spur zu den empirischen oder rationalistischen Methodiken der Psychologie beinhalten.

Zuletzt hat Ernst Müller⁴⁸ darauf aufmerksam gemacht, dass Kant seinen Symbolbegriff, der im §59 der *Kritik der Urteilskraft* seine endgültige Bestimmung erhält, zunächst über die Auseinandersetzung mit Swedenborg gewinnt. Einerseits wird er in Abgrenzung zu Swedenborg gefasst, in dessen System die „materiale Welt“ nur als „*bildhaftes Symbol* innerer Zustände“ der Geister figuriert, andererseits stellt Kants Kritik an diesem Symbolbegriff die ersten Ansätze zu seinem eigenen dar. Auffallend ist, dass die Vermittlungen und Verknüpfungen der Symbole dunkler Vorstellungen mit geistigen Begriffen in den *Träumen* noch selbst nach den Prinzipien der Analogie gedacht werden. Die symbolisch „vergesellschafteten Begriffe“ machen im leiblichen Menschen Bilder rege, die den geistigen „verwandt“ sind und dadurch „analogische Vorstellungen“ derselben in uns „erwecken“ (T II 948 A 50f). Die Bezugnahme auf das Prinzip der Analogie weist Kants ‚Symbole‘ als Metaphern im aristotelischen Sinn aus.⁴⁹ Kant macht also das Prinzip der metaphorischen Symbolisierung und seiner analogischen Interpretation zum

⁴⁸ E. Müller, *Kants Symbolbegriff in Ästhetik und Religionstheorie. Zum Ursprung des Begriffs in den ‚Träumen eines Geistersehers‘*. In: *Kant und die Berliner Aufklärung*, hrsg. v. V. Gerhardt u. a., Berlin /New York 2001, Bd. 3, S. 929-940.

⁴⁹ Vgl. O. Kohns, *Die Verrücktheit*, a.a.O. 2007, S. 132; C. Rauer, *Wahn*, a.a.O. 2007, S. 185.

Prüfstein eines gesunden Realitätsverständnisses und erweitert damit gewissermaßen Luthers Allegorese auf nichtreligiöse Phänomene.

Abgeschiedene Seelen oder reine Geister können zwar niemals unseren äußeren Sinnen gegenwärtig sein, noch sonst mit der Materie in Gemeinschaft stehen, aber wohl auf den Geist des Menschen, der mit ihnen zu einer großen Republik gehört, wirken, sich nach dem Gesetze seiner Phantasterei in verwandte Bilder einkleiden, und die Apperanz der ihnen gemäßen Gegenstände als außer ihm erregen. (T II 948 A 50f.)

Der Gesunde erkennt die ‚reinen Geister‘ als Symbole, als heuristische Analogien zur vermittelten Erkenntnis des Intelligiblen. Der Kranke erliegt dem Anschein ihrer ‚nach dem Gesetze seiner Phantasterei‘ gebildeten Analogien und hält sie für die empirische Wirklichkeit.

Kants letztes Wort zur Möglichkeit einer Deutung des Unbewussten liegt also in der Verschiebung dieses Problems in den Bereich der Semiotik, in dem es als ungelöstes Rätsel verbleibt bis in der *Kritik der praktischen Vernunft* das Symbol vom Schema unterschieden wird⁵⁰ und es in der dritten Kritik eine Definition als nicht schematisches Symbol erhält. Als wolle er es als Rätsel kennzeichnen, verpackt Kant das semiotische Deutungsproblem des Unbewussten bis dahin selbst in ein Gleichnis, mit dem er erneut darauf aufmerksam macht, wie der Inhalt des Verstandes durch die symbolischen Formen seiner Erkenntnis affiziert wird.

Daß das Kleid den Mann mache, gilt in gewisser Weise auch für den Verständigen. Das russische Sprichwort sagt zwar: ‚Man empfängt den Gast nach seinem Kleide und begleitet ihn nach seinem Verstande‘; aber der Verstand kann doch den Eindruck der dunklen Vorstellungen von einer gewissen Wichtigkeit, den eine wohlgekleidete Person macht, nicht verhüten, sondern allenfalls nur das vorläufig über sie gefällte Urteil hinten nach zu berichtigen den Vorsatz haben. (Anthr. XII 420 BA 19)

Das ‚Kleid der Symbole‘, das den Gedanken notwendigerweise umgibt, verleitet demnach oft zu Fehltrüben, die nur im Nachhinein berichtigt, aber nicht gänzlich verhindert werden können. Mit dem Vorsatz ein falsches Urteil zu berichtigen, das durch die Symbolisierungen des Unbewussten geprägt war, wird das Problem der Deutung des Unbewussten von Kant also auch zeitlich verschoben, nicht aber gelöst.

⁵⁰ „Eben dieselbe Typik bewahrt auch vor dem Mystizismus der praktischen Vernunft, welcher das, was nur zum *Symbol* diente, zum *Schema* macht, d.i. wirkliche, und doch nicht sinnliche, Anschauungen (eines unsichtbaren Reichs Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins Überschwängliche ausschweift.“ (KpV VII, S. 190)

Die Unmöglichkeit, Swedenborgs angebliche Erfahrungen der Geisterwelt mit der empirischen Psychologie objektiv widerlegen zu können, führt bei Kant zu einer doppelten Ablehnung des Empirismus. Erstens überschreiten Swedenborgs halluzinierte Scheinerfahrungen deutlich das für Kant denkbare Maß möglicher Erfahrung. Damit ist von nun an jede empirische Erfahrung dem Zweifel ausgesetzt, nur eine Halluzination zu sein. Zweitens verdeutlicht Kant, dass die Grenze möglicher Erfahrungen nicht aus den Erfahrungen selbst gewonnen werden kann. Jede Deutung der Symbole des Unbewussten kann selbst nur wieder symbolisch erfolgen und Kant räumt schließlich ein, dass „wohl für immer ungeklärt bleiben“ wird, „wie es zugehe, daß wir oft im Traume in längst vergangene Zeiten versetzt werden, mit längst Verstorbenen sprechen, dieses selbst für einen Traum zu halten versucht werden, aber doch diese Einbildung für Wirklichkeit zu halten genötigt sind“ (Anthr. XII 497 BA, S. 107).

Trotz seiner psychologischen Bemühungen muss Kant letztlich einsehen, dass ihm keiner der verwendeten Theorieentwürfe ein objektives Kriterium zur Unterscheidung der moralischen und pathologischen Phantaserei an die Hand gibt. Auch wenn Kant es dem Leser nicht verdenken will, „wenn er, anstatt die Geisterseher für Halbbürger einer anderen Welt anzusehen, sie kurz und gut als Kandidaten fürs Hospital abfertigt, und sich dadurch alles weitem Nachforschens überhebt“, warnt er doch davor, aus dieser unsicheren Erkenntnis allzu weitreichende Schlüsse zu ziehen. So sollte es reichen, die Geisterseher zu „purgieren“ (reinigen, heilen), anstatt sie wie früher zu „brennen“ (T II 959 A 72).

Dass Kant es sich deshalb nicht selbst versagt, weitere Nachforschungen anzustellen, zeigt sich in den Motiven, die er aus der Projektionstheorie für die Vernunftkritik fruchtbar macht, in der er konsequent mit den psychologischen Methoden des 18. Jahrhunderts bricht. Gerade weil die Projektionstheorie der empirischen Psychologie zu keiner befriedigenden Lösung geführt hat, erkennt Kant die Notwendigkeit, eine neue Erkenntnistheorie zu entwickeln, in der das Problem der Projektion an zentraler Stelle berücksichtigt wird. Die Motivation zur Anwendung der Wahnkritik auf die Logik besteht also vermutlich darin, die *objektive* Ununterscheidbarkeit von Swedenborgs Geisterwelt und Kants hier eigens vorgetragenen empirisch-psychologischen Erläuterungen zum Anlass zu nehmen, die menschliche Erkenntnis insgesamt auf den Bereich des *Phänomenalen* zu begrenzen. Die apriorische Begrenzung der Erkenntnis

auf eine Welt ‚für uns‘ wird somit zum objektiven Kriterium zur Unterscheidung von Wahn und Wahrheit. Mit der Verwechslung von Phänomenon und Noumenon, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* als ‚Amphibolie‘ bezeichnet, wird somit auf logischer Ebene apriori genau das kritisiert, was in einer empiristischen Erkenntnistheorie zu der nicht mehr auflösbaren Ununterscheidbarkeit von Erkenntnis und Wahn führen müsste. Von dem Projekt einer solchen Erkenntnistheorie, als „Kritik und Vorschrift des *gesunden Verstandes*“, ist bei Kant erstmals in der *Einrichtung seiner Vorlesung* (1765) die Rede (NEV II 914 A 13) [Hervorh. – O. N.].

In dieser Theorie befasst sich Kant auch wieder mit dem Problem der Bewusstseinspaltung, dass er nun als Problem der Logik behandelt. Die Bewusstseinspaltung wird bei der Kritik der ‚Paralogismen der reinen Vernunft‘ negativ und bei der Konstruktion der ‚ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption‘ positiv herangezogen, um das Problem der Einheit des Bewusstseins von der Logik aus lösbar zu machen. Somit erhält sich zumindest problemgeschichtlich die regulative Idee der Gesundheitsstiftung aus reiner Vernunft, bei welcher der ‚schizoiden Spaltung‘ des Subjekts eine rationale Teilung desselben entgegengehalten wird. Wobei das „Ich denke“ des transzendentalen Subjekts seinen Gegenstand – das Gedachte ‚Selbst‘ in dem Satz ‚Ich denke mich‘, d. h. die Einheit des Selbstbewußtseins – immer wieder von neuem selbst synthetisch herstellen muß.⁵¹

Kant trifft einige Vorkehrungen, um das ‚Gesundheitsproblem‘ der rationalistischen und empiristischen Erkenntnistheorien als Einsatzpunkt seiner kritischen Wende zu verbergen und sie zur „kopernikanischen Wende“ und „Revolution der Denkungsart“ stilisieren zu können. Die problemgeschichtliche Rekonstruktion wird dadurch erschwert, dass Kant in seinen *drei Kritiken* jeweils die Problemlösung vor der Problemstellung abhandelt. Die metaphorologische Rekonstruktion des Gesundheitstopos wird dadurch behindert, weil die medizinische Terminologie der vorkritischen Phase mit Kants Übersetzung der psychologischen Projektionsmodelle in logische Begriffe fast vollkommen verschwindet.

Kants kritische Wende markiert insofern zumindest mit der *ersten Kritik* eine Grenze für die Untersuchung medizinischer Denkfiguren, deren Focus allein auf Metapher liegt. Diese Grenze lässt sich mit der Unterscheidung von ‚Übertragung‘ und ‚Übersetzung‘ präzisieren und wird nur

⁵¹ C. Rauer, *Wahn*, a.a.O. 2007, S. 193.

sichtbar, wenn die Metaphernverwendungen in Bezug zu einer kontextualisierten Begriffsgeschichte gesetzt werden, wie Rauer sie vorgelegt hat. Die metaphernkritische Untersuchung im engeren Sinn setzt erst mit der *zweiten Kritik* und dem Begriff der ‚pathologischen Gefühle‘ wieder ein, mit dem Kant den ‚zweideutigen Anschein der Phantasterei‘ in eine moralische und eine pathologische Seite zu unterteilen versucht.

3.3.1 Von der Kritik des modernen Wahns zur Kritik der reinen Vernunft

Die Rekonstruktion des Übergangs von der Psychologie auf die Erkenntnistheorie vollzieht sich über eine komplexe Analyse der mechanistischen, geometrischen Projektionstheorie. Die genaue Darlegung dieser Analyse würde das Maß an Mathematik in einer Arbeit über medizinische Denkfiguren überstrapazieren.⁵² Wichtig ist aber, dass sich an Kants *Übersetzung* der medizinischen Terminologie in mathematische Modelle und schließlich in logische Begriffe der Unterschied zwischen rein metaphorischen und modellhaften Übertragungen darstellen lässt. Kant gelingt es, seine Erkenntnistheorie vollkommen von allen medizinischen Metaphern und Analogien seiner psychologischen Vorarbeiten *zu reinigen* und auch die sachlichen Bezüge neu herzustellen, selbst wenn er in dieser Reinigung einem hygienischen Modell folgt. Um Kants philosophisches ‚Purgieren‘ der Vernunft vom Wahn und seinen Symbolen nachzuvollziehen, soll im Folgenden die Rekonstruktion der medizinischen Motive in Kants logischen Schriften kurz skizziert werden.

Aus Swedenborgs Texten geht hervor, dass ihn seine Selbstwahrnehmungen zu der Annahme verleiten, sich gleichzeitig an zwei Orten oder an einem Ort in verschiedenen Epochen aufhalten zu können. Dieses medizinische Problem führt Kant in seiner kritischen Phase zu der physikalischen Frage nach den objektiven Grundlagen von Raum und Zeit, die er erstmals in der Abhandlung *Vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume* (1768) aufwirft und schließlich in der transzendentalen Ästhetik der *Kritik der reinen Vernunft*, mit der Grundlegung von Raum und Zeit als reine Formen der Anschauung, beantwortet. Bei

⁵² Vgl. hierzu: ebd., S. 249-280.

der Bearbeitung dieser Frage nach den rationalen Kriterien einer praktischen Orientierung im Raum vollzieht Kant in den *Gegenden im Raum* erstmals explizit die kritische Wende, „indem er die objektive Grundlage des Raumes im allgemeinen absoluten Raum und die subjektive in der rationalen Grundfigur des Inkongruenten Gegenstücks (d. h. im Spiegelbild) sieht, *mit beiden aber den Raumbegriff erstmals als reine Vorstellung begreift*“⁵³.

Damit ist der mechanisch-physiologische Projektionsgedanke, der in der Halluzinationstheorie zum Problem der objektiven Ununterscheidbarkeit von Erkenntnis und Wahn geführt hat, in die physikalische Frage übersetzt worden, wie eine objektive Orientierung im Raum überhaupt möglich ist. Die erstaunliche Parallelität der rationalen Projektion in der Geometrie und der irrationalen Projektion in der Psyche hätte Kant auch zu der Frage führen können, ob hier nicht bereits die Psyche auf die Geometrie oder ein Gedanke aus der Geometrie auf die Psyche projiziert wird. Auch wenn Kant sich bei einer genetischen Beantwortung dieser Frage wohl für die erste Variante entschieden hätte, nach der die Psyche ursächlich für den geometrischen Projektionsgedanken verantwortlich wäre, wählt er hier die zweite, die logische Variante, „den psychologischen Gedanken in einen rein logischen zu übersetzen, d. h. vermittels der Anwendung [auf die Logik] *zu rationalisieren, bzw. zu transzendentalisieren*“⁵⁴.

Mit dem so rationalisierten Projektionsgedanken entwickelt Kant eine ‚objektive Vorstellung‘ des Raumes, die sich als Matrix eines absoluten Raumes von der substantialistischen Materievorstellung des Raumes unterscheidet. Davon abgelöst entwickelt er eine Theorie des sich im Raum befindlichen Subjekts, das wiederum mit einer Projektion, wenn auch hier mit einer Projektion des inneren Sinns, die subjektive Vorstellung des Raumes konstruiert. Damit wird, im Hinblick auf die Anschauungskategorie Raum, eine transzendente Grenze gezogen. Sie verläuft zwischen dem ‚Raum‘ als einem für uns innerhalb der subjektiven Matrix erkennbaren Ding und dem ‚Raum‘ als einem ‚Ding an sich‘, von dem wir nichts wissen können.

Nachdem Kant die Anwendung des Projektionsbegriffes exemplarisch am Gegenstand des Raumes durchgeführt hat, beginnt er mit der Generalisierung und Systematisierung des Verfahrens. Dazu betrachtet er die logischen Lehrsätze, als handle es sich um Symbolisierungen von Swe-

⁵³ Ebd., S. 71. [Hervorh. – O. N.]

⁵⁴ Ebd., S. 254 f.

denborgs pathologischer Geisterwelt. Die logischen Lehrsätze bestehen aus Subjekt-Prädikat- oder Subjekt-Objekt-Prädikat-Relationen. In seiner *Inaugural-Dissertation* (1770) analysiert Kant zum Beispiel die leibnizschen Lehrsätze (Satz des Widerspruchs, Satz vom zureichenden Grunde, die Monadenlehre sowie den Zeit-, Raum- und Zahlenbegriff) als Projektionen zwischen Subjekt, Objekt und Prädikat. Aus den drei Projektionstypen, die als Ergebnis aus der Analyse hervorgehen und sich mit den Projektionsmechanismen der drei Grundarten des Wahns decken, leitet er schließlich die drei möglichen Grundfehler der logischen Schlüsse ab.

Die fehlerhafte Projektion vom Subjekt auf das Objekt entspricht der Analogie zur ‚Verrückung‘, also der Verschiebung des Focus Imaginarius in die Welt der Gegenstände. Mit der Bezeichnung der logischen Projektion als ‚Amphibolie‘ und der sachlichen Verlagerung von der psychischen Subjekt-Objekt-Relation zur grammatischen Subjekt-Objekt-Relation sind die medizinischen Konnotationen dieser Analogie aufgelöst und die Sprache der reinen Vernunft ist von den ‚vergesellschafteten Begriffen‘ ihrer psychologischen Genese gereinigt. Der zweite logische Projektionstyp, der durch den Begriff des Paralogismus verhindert werden soll, ist die fehlerhafte Rückprojektion vom Subjekt auf das Subjekt selbst, also die Verschiebung eines Intelligiblen auf etwas Sinnliches. Mit dem logischen Paralogismusbegriff wird die Analogie zur schizophrenen Subjektspaltung verwischt, die Kant an Swedenborgs Verwechslung von unbewussten und bewussten Vorstellungen analysiert hatte. Die fehlerhafte Projektion des dritten Typs vollzieht sich vom Prädikat entweder auf das Subjekt oder auf das Objekt und löst sich in dem Begriff der ‚Antinomie‘ von seinen genetischen Spuren. Diese Spuren würden auf die Analogie zur paranoiden Ausschmückung der Welt verweisen. Es bleibt aber festzuhalten, dass sich die Beschreibungen dieser logischen Projektionstypen bis ins Detail mit den Beschreibungen von Verrückung, Wahnwitz und Wahnsinn decken und Kant ihre Mechanismen zuerst in der empirischen Psychologie kennengelernt hat.

3.3.2 Die ‚Sanierung‘ des moralischen Gefühls

Die so rekonstruierte Denkbewegung Kants lässt sich in der Diagnose eines „ethischen“ und eines „erkenntnistheoretischen Wahn[s]“ konvergieren. Hinter beiden identifiziert Rauer den Neuplatonismus, der sowohl in seiner szientistischen als auch in seiner spiritualistischen Variante eine Symbiose von Intelligiblem und Materiellem behauptet.

‚Leibniz intellektualisierte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe [...] insgesamt sensifiziert.‘ (KrV III 293 B327 A271) Es sind dies die beiden Grundformen des Wahns der Moderne. Eigentümlicherweise laufen jedoch beide Richtungen, d. h. jene, die (mit Leibniz) die Materie intellektualisieren will, wie auch jene, die (mit Locke) das Intelligible materialisieren möchte, auf ein und dieselbe Illusion hinaus. Beide unterliegen nämlich dem Wahn, dass sich Intelligibles und Materielles an irgend einem Punkt im Sein vereinigen müssten, wobei es dann freilich einerlei ist, ob man die Schnittstelle (wie die Spiritisten und Idealisten) in einem materialisierten Intelligiblen oder umgekehrt (wie die Empiristen und Materialisten) in einer intellektualisierten Materie sehen möchten. Zudem können beide Verfahren wiederum auf beides – Materielles und Intelligibles – bezogen werden, da man sowohl die Materie materialistisch oder spiritualistisch als auch den Intellekt spiritualistisch oder empiristisch zu erklären versucht sein kann. Es hilft indes nichts: Alle vier Erklärungsversuche beruhen auf ein und demselben Wahn einer vermeintlichen Symbiose von Intelligiblem und Materiellem. ‚Also wenn der Materialismus zur Erklärungsart meines Daseins untauglich ist, so ist der Spiritualismus zu der selben eben sowohl unzureichend, und die Schlußfolge daraus ist, dass wir auf keine Art, welche es auch sei, [...] irgend etwas erkennen können.‘ (KrV IV 354 B 420)⁵⁵

Der Kern des Problems liegt also in der Art und Weise, wie Intelligibles auf Materielles bzw. Psychisches auf Somatisches bezogen wird und umgekehrt. Die ‚unheilbar metaphorische‘ Melancholie exemplifiziert dieses Problem in Form einer beobachtbaren Symptomatik. Eine religiöse Wertschätzung des Wahns, wie sie sich noch bei Erasmus von Rotterdam artikulieren konnte,⁵⁶ weicht in der Aufklärung einer nüchternen medizinischen Diagnose, die besonders den Gelehrten als Person und das Denken als Tätigkeit dem Verdacht der Pathologie aussetzt. Kant bedient sich selbst dieser Perspektive, indem er die unterschiedlichen erkenntnistheoretischen Ansätze durch die ‚Brille‘ der pathologischen Projektionsmechanismen analysiert und die kritische Methode als ‚Anti-Projektions-

⁵⁵ Ebd., S. 21.

⁵⁶ Vgl. hierzu G. Gamm, *Der Wahnsinn in der Vernunft*, Bonn 1981, S. 31-42.

Mechanismus‘ in das wissenschaftliche Denken psychosomatischer Phänomene einbaut.

Gerade im Anschluss an Descartes’ Versuch, den Ort der Übertragung von Psychischem in Physisches in der Zirbeldrüse anatomisch zu lokalisieren, hat sich die Medizin der Aufklärung intensiv mit dem Problem des Psychophysischen beschäftigt. Insbesondere der Mediziner Samuel Thomas von Soemmerring, zu dessen Schrift *Über das Organ der Seele* (1796) Kant ein Nachwort verfasst, findet eine originelle Lösung für das Problem der anatomischen Lokalisierung. Demnach findet der Transfer zwischen Körper und Seele über die „Ventrikelfeuchtigkeit“ der Hirnhöhlen statt, in der „alle Nerven zusammenkommen“. ⁵⁷ In der Hirnflüssigkeit bilde sich so das *sensorium commune* als ‚gemeinsame Empfindung‘ anatomisch aus und liefere den materiellen Teil von „Geist“ und „Ich“. ⁵⁸

Kants Interesse an Soemmerrings Text gilt zwar weniger der Frage, ob die Seele tatsächlich in der Ventrikelflüssigkeit zu lokalisieren sei, geschweige denn ihren anatomischen Details, sondern vielmehr den erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Schwierigkeiten, in die sich der Mainzer Mediziner in seiner Untersuchung notwendig verstricken musste. In seinem Nachwort zu Soemmerring veranschaulicht Kant die Problematik, die Rauer in dem oben zitierten Abschnitt auf Leibniz und Locke bezieht, an der Psychologie und der Neurophysiologie. Für Kant kann weder eine dieser Wissenschaften den Gegenstandsbereich der jeweils anderen bearbeiten noch kann es *eine* Wissenschaft geben, die sowohl die Empfindungen als auch die Nervenbahnen zum Gegenstand hat. Wenn man beide Aspekte dieses Problems ins Auge fassen wolle, müsse man über das Verhältnis beider Wissenschaften untereinander und über die Möglichkeiten des Wissenstransfers zwischen ihnen diskutieren. Das Leib/Seele Problem kann also Kant zufolge nur interdisziplinär gelöst werden, nicht durch die von Soemmerring geforderte Verstrickung von Medizin und Metaphysik. ⁵⁹

⁵⁷ S. T. v. Soemmerring, *Über das Organ der Seele*, Königsberg 1796 (Repr. Amsterdam 1966), S. 36.

⁵⁸ Ebd., S. 42. Eine detaillierte Betrachtung von Soemmerings Buch und Kants Anmerkungen liefert P. McLaughlin, *Sömmerring und Kant. Über das Organ der Seele und den Streit der Fakultäten*. In: *Samuel Thomas Soemmerring und die Gelehrten der Goethezeit*, hrsg. v. G. Mann u. F. Dumont, (Soemmerring-Forschungen, 1) Stuttgart/New York 1985, S. 191-201.

⁵⁹ Der Organisation des interdisziplinären Dialoges geht Kant im *Streit der Fakultäten*

Darüber hinaus gelte es, streng zwischen einer anatomischen Erklärung der Subjektivität und dem Postulat eines empirischen Substrats derselben zu unterscheiden. So ließe sich zwar als „Hypothese“ formulieren, „daß dem Gemüt im empirischen Denken [...] *ein Vermögen* der Nerven *unterlegt* sei“⁶⁰. Beide Aspekte müssen aber in Beziehung gesetzt werden, ohne sie einfach ineinander zu blenden. Zu ihrer Unterscheidung führt Kant die terminologische Abgrenzung eines ‚Sitzes‘ der Seele als ihrer „lokale[n] Gegenwart“ und des ‚Organs‘ der Seele als ihre „dynamische“ oder „virtuelle“ Anwesenheit ein. Im Begriff des Organs fasst Kant hier den Moment des Zusammentreffens von Intelligiblem und Empirischem ‚als Kausalität ohne Ursache‘. Diese ‚intellektuelle Kausalität‘ ist eine Figur des kantischen Denkens, die in der *Kritik der praktischen Vernunft* eingeführt wurde und auf die weiter unten zurückzukommen ist.

Interessant an Soemmerrings Lösung ist zunächst, dass er mit der *Ventrikelflüssigkeit* ein Element für das ‚Organ der Seele‘ wählt, dass in seiner Beschaffenheit ein Mittelding zwischen fester Materie und ortlosen Intelligiblen darstellt. Nachdem Kant Soemmerrings Projekt auf eine Hypothese reduziert und terminologisch präzisiert hat, äußert er seine grundsätzliche Zustimmung als ein „in der Naturkunde nicht ganz Unbewanderte[r].“ Nicht als Philosoph also, sondern als interessierter Gelegenheitsnaturwissenschaftler spekuliert Kant über die Organisation und mögliche Belebtheit der Hirnflüssigkeit. Diese sei nicht *mechanisch*, sondern nur *chemisch* analysierbar und bestehe aus zwei verschiedenen „Luftarten“, die sich ständig im Prozess von Bindung und Zersetzung befinden. „So könnte man sagen, dieses Wasser werde kontinuierlich organisiert, ohne jedoch jemals organisiert zu sein: wodurch dann doch eben dasselbe erreicht wird, was man mit der beharrlichen Organisation beabsichtigte.“⁶¹ Kant beschreibt eine Wirkung distinkter Qualitäten ohne mechanische Kausalität, die dem Hören verschiedener Töne eines Orchesters vergleichbar ist, die über die Luft übertragen werden, ohne sich dabei zu mischen. Die leitende Unterscheidung ist dabei der Gegensatz von Organismus und Mechanismus, wobei der Organismus lediglich negativ als Nichtmechanisches bestimmt ist.

Diese Erklärung einer ‚dynamischen‘ oder ‚virtuellen Kausalität‘ lässt

nach und sieht die Philosophie hier in einer moderierenden Funktion.

⁶⁰ I. Kant, *Nachwort*. In: S. T. Soemmerring, *Über das Organ*, a.a.O. 1796, S. 81-86, hier S. 85 f. [Hervorh. – O.N.].

⁶¹ Ebd.

sich auch als Kommentar zu einer anderen medizinischen Debatte lesen, die Kant mit Hufeland führt: die Frage nach der Ansteckung psychischer und physischer Krankheiten. Wie bereits im Zusammenhang mit Organismusmodellen beschrieben, vertritt Hufeland sowohl eine Kontagium- als auch eine Miasmatheorie der Ansteckung, wobei die Manifestation des atmosphärischen Miasmas in ein materielles Kontagium weitestgehend ungeklärt bleibt. Kant gelingt mit seiner Modifikation des soemmerringschen Ansatzes also nicht nur eine erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Korrektur, sondern auch einen Ansatz zur Vermittlung der maßgeblichen medizinischen Theorien seiner Zeit.

Diese Kompetenz ist als Ergebnis der kritischen Wende zu interpretieren, vor der sich Kant das Problem der Vermittlung von Intelligiblem und Materiellem aus unterschiedlichen Prämissenlagen heraus gestellt hat und schließlich zu dem Schluss kommt, dass die Prämissen des Rationalismus, Empirismus und Idealismus das Problem selbst hervorbringen. Weil die konstitutive Unschärfe der Krankheitsbegriffe in Bezug auf religiöse, moralische und szientistische Phantastereien Kant zur Grundlegung eines gesunden Realitätsverständnisses veranlasst hatte, ist es nicht überraschend, dass er sich danach wieder in die Diskussionen um psychosomatische Phänomene einschaltet, um seine Erkenntnisse auch Medizinern mitzuteilen.

Nach Rauers Perspektivierung der kritischen Wende ist Kants Vernunftkritik psychologisch gedeutet „als Anti-Psychose-Theorie“ zu verstehen, „erkenntnistheoretisch als Anti-Neuplatonismus-Theorie, ethisch als Anti-Paranoia-Theorie und religiös als Antignosistheorie“⁶². Dabei ist die besondere Rolle der Religionskritik darin zu sehen, dass ihr keine Normativität aus reiner Vernunft kritisch zugesprochen werden kann. Der religiöse Glaube ist weder Gegenstand der reinen Vernunft noch kann er durch sie begründet oder verworfen werden. Der religiöse Wahn, dem sich Kant nach der Grundlegung der Ethik erst in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts erneut zuwendet, kann also lediglich von der ‚bloßen Vernunft‘ eingeschränkt werden. Für die medizinische Psychologie muss aber der neue Ausgangspunkt kritischer Erkenntnis Konsequenzen haben, die Kant im Nachwort zu Soemmerring einfordert, ohne dabei die psychologische Heuristik der Erkenntniskritik offenzulegen.

Für die *Kritik der reinen Vernunft* war es nicht nur nötig, den Projektionsgedanken in Terminologie und sachlichem Bezug von seiner Genese aus

⁶² C. Rauer, *Wahn*, a. a. O. 2007, S. 105.

der Psychologie zu reinigen, sondern seit Kants *Inaugural-Dissertation* gehört es zur *transzendentalen Methode* aller Schriften der kritischen Phase, die Problemlösung vor der Problemstellung abzuhandeln. In der *Kritik der reinen Vernunft* präsentiert Kant die Problemlösung seiner *transzendentalen Analytik* in der ersten Abteilung der Schrift, auf welche die Problemstellung der *transzendentalen Dialektik* erst in der zweiten Abteilung folgt. Ebenso sind die anderen beiden *Kritiken* strukturiert. Mit den Zwischenschritten der Analogisierung, Modellierung und Übersetzung sowie der für den Leser zeitlichen und für das Buch räumlichen Verschiebung von Problemlösung und Problemstellung wird die Vernunftkritik fast vollkommen von ihrer historischen und metaphorischen Genese aus der Wahnkritik gereinigt. Es ist nun eine Ironie der Geschichte und Rauers Verdienst, den Denkweg der kritischen Wende dadurch verständlich zu machen, dass er ihn historisch entwickelt und metaphorisch perspektiviert. Aus dieser Perspektivierung und Rekonstruktion wird auch der Bezug zwischen der *ersten* und der *zweiten Kritik* verständlich.

Versteht man sowohl Kants Erkenntnistheorie als auch seine Ethik als *Kritiken des Wahns*, so wird auch deren Bezug zueinander verständlicher. So denkt Kant bereits 1763 (Vgl. DdG II 770-773 A 96-100) über einen kategorischen Imperativ nach, kommt aber erst 22 Jahre später dazu, seine Moralphilosophie auszuarbeiten. In die Zwischenzeit fällt Kants *erste Kritik*. Folglich verläuft Kants Werdegang von der Ethik zur Erkenntnistheorie und von dieser wieder zurück zur Ethik. Bezogen auf den Wahn erhält dieser Werdegang eine Plausibilität. Denn eine ethische Antiwahntheorie macht nur alsdann Sinn, wenn man sich zuvor in der Erkenntnistheorie auf ein nicht-wahnhaftes Realitätsverständnis geeinigt hat. Daher ist die Vernunftkritik eine logische Voraussetzung für eine ethische Wahnkritik, ebenso wie umgekehrt die ethische Wahnkritik den Zweck der Vernunftkritik darstellt, weshalb dann ja auch Kant später der *zweiten Kritik* ein Primat vor der *ersten* einräumt.⁶³

Erst nach der erkenntnistheoretischen Grundlegung eines ‚gesunden Realitätsverständnisses‘ sieht sich Kant in der Lage, in der *Kritik der praktischen Vernunft* eine objektive und begriffliche Unterscheidung von ‚pathologischen‘ und vernunftgewirkten ‚moralischen Gefühlen‘ einzuführen, die ihm mit der rationalistisch begründeten Nosologie noch unmöglich war. Kant lexikalisiert und säkularisiert damit die antike und christliche Topik der ‚gesunden Vernunft‘, indem er die gesund/krank Differenz zunächst in den logischen Übersetzungen der Projektionstypen terminologisch zum Verschwinden bringt, um sie vom sicheren Grund

⁶³ Ebd., S. 102

des ‚gesunden Realitätsverständnisses‘ wieder einführen zu können. Dies geschieht in der *Kritik der praktischen Vernunft*, nachdem hier auch die ‚intelligible Welt‘ kritisch innerhalb des Subjekts verortet und als heuristische Idee rehabilitiert wurde.

Das Problematische an Swedenborgs Geisterwelt war für Kant nie allein die Tatsache, dass dieser eine intelligible Welt angenommen hatte, denn auch für Kant muss eine solche Welt zumindest *denkbar* sein. Sie wird bereits in der *Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten* (1785) als „reine Verstandeswelt“ eingeführt. Diese geistige Welt ist hier als „*focus imaginarius der Sittlichkeit*“⁶⁴, als perspektivischer Fluchtpunkt bestimmt, auf den alle Sittlichkeit hinauslaufen würde, wenn sie denn in einem Punkt konvergieren würde.

Gerade weil die empirische Welt für Kant niemals eine reine Welt der Sittlichkeit sein kann, muss diese wenigstens gedacht werden, weil sie aber nur gedacht werden kann, ist sie unmöglich empirisch erfahrbar. Deshalb war für Kant an Swedenborg nicht die Projektion als solche problematisch (oder pathologisch), sondern sogar notwendig. Der Skandal an den Projektionen war vielmehr Swedenborgs affektiv und anthropomorph aufgeladene Ausschmückung dieser Welt zum „Homo Maximus“, einem aus verstorbenen Seelen bestehenden Leviathan, den er tatsächlich gesehen, gehört und empfunden haben will.

Kant muss zur Lösung seines ethischen Ausgangsproblems die ‚Kausalität der reinen Verstandeswelt‘, die im moralischen Gefühl empfunden wird, anders denken, als es mit der Psychologie möglich war. Die Schwierigkeit besteht darin, diese Quasi-Kausalität zu denken, ohne dabei eine Ursache derselben auszumachen, da sich eine solche Ursache als „Noumenon“ der praktischen Vernunft unserer Erkenntnis notwendig entziehen muss. Kant bemüht hier die Analogie zu Newtons Physik, in der die Gravitation als Ursache der Erdanziehung nur benannt wurde, deren ‚Warum‘ aber nicht erklärt werden kann (vgl. T II 944 A 43f). Swedenborg überschreitet demnach die Grenzen der Vernunft, indem er das ‚Warum‘ der Anziehungskraft einer metaphysischen Sittlichkeit personifiziert und dabei die analogische Projektion für eine empirisch erfahrbare Sache ausgibt.⁶⁵

⁶⁴ Ebd., S. 198.

⁶⁵ Kant konnte zu dieser Zeit nicht wissen, dass Newton, Shaftesbury und Swedenborg als Schüler von H. More und R. Cudworth eine gemeinsame Referenzadresse haben und damit in zweiter Generation nach J. Locke die

Demgegenüber muss Kant die Anziehungskraft des moralischen Gefühls als Selbstaffizierung innerhalb eines Subjekts denken, das sich über die bloß heuristische Notwendigkeit der Vorstellung einer reinen Verstandeswelt im Klaren ist. Einer Welt, von der man „wohl nichts weiter weiß, als daß darin lediglich die Vernunft, und zwar eine reine von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft, das Gesetz gebe [...]“ (GMS VII 156 A 74). Würde Kant diese Welt inhaltlich weiter bestimmen, würde er dem paranoiden Wahnsinn Swedenborgs Vorschub leisten, würde er sie aber komplett verwerfen, müsste er die Normativität der Vernunft ganz aufgeben und hätte damit das Gleiche erreicht: psychoanalytisch gesprochen, „die psychotische Abspaltung von dem Gesetz – von den Gesetzen wie von der Gesetzmäßigkeit überhaupt“⁶⁶.

Zunächst ist die Formulierung des rein formal bestimmten kategorischen Imperativs eine Möglichkeit für Kant die Verstandeswelt zur Geltung zu bringen, ohne sich auf die Kausalität beziehen zu müssen, weil ihm lediglich die Vernunft das formale ‚Gesetz‘ gibt. Wer so handelt, dass die Maxime seines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte, dessen Handlungen sind noch nicht inhaltlich bzw. empirisch bestimmt; und damit zunächst indifferent gegenüber Lust und Unlust. Das objektive Gesetz der praktischen Vernunft bildet damit das *obere Begehrungsvermögen* und begründet apriori die Möglichkeit einer von allen empirischen Gefühlen freien Entscheidung. Die erkenntnistheoretischen ‚Pathologien‘ des Empirismus sind damit für Kant ethisch ausgeschlossen.

Die Maxime der Handlung muss aber auch notwendig subjektiv bestimmt sein. Ansonsten müsste entweder der *focus imaginarius* der Sittlichkeit pathologisch in die Außenwelt projiziert werden oder der Mensch müsste eine Existenz in der Geisterwelt haben und die „intellektuelle Kausalität“ der Vernunft unmittelbar einsehen. Um also auch die erkenntnistheoretischen ‚Pathologien‘ des Rationalismus zu vermeiden, muss der kategorische Imperativ als formale Gesetzesinstanz der praktischen Vernunft irgendwie subjektiv bzw. empirisch vermittelt werden und das, ohne damit gleich wieder der ‚empiristischen Pathologie‘ zu erliegen, das Sittengesetz aus materialen Prinzipien abzuleiten.

namhaftesten Vertreter des sogenannten Neuplatonismus der Cambridger Schule sind. Vgl. M. Lamm, *Swedenborg*, Leipzig 1922, S. 32 ff.; siehe auch C. Rauer, *Wahn*, a.a.O. 2007, S. 212.

⁶⁶C. Rauer, *Wahn*, a.a.O. 2007, S. 214.

Für dieses Problem reichen die logischen Begriffe des ‚gesunden Realitätsverständnisses‘ nicht mehr aus. Während die bloß negativ bestimmte Empirie in der *Kritik der reinen Vernunft* immerhin noch sicherstellen soll, dass ein Gegenstand überhaupt real vorhanden ist, kann ein solcher Gegenstand für die praktische Vernunft gar nicht existieren. Der Prozess der Maximenbildung muss also auch durch die materialen Prinzipien des *unteren Begehrungsvermögens* beeinflusst sein, welches nun allerdings insgesamt als „pathologisch“ gekennzeichnet wird. Mit der Pathologisierung des unteren Begehrungsvermögens verhindert Kant die affektive Ausschmückung der Gesetzesinstanz, die nun exemplarisch in dem Gebot der christlichen Nächstenliebe als „Krebsschaden für die reine praktische Vernunft“ (Anthr. XII 600 A 277 B 266) figuriert. Die selbstlose Nächstenliebe konfrontiert die praktische Vernunft mit einem dreifachen Problem. Sie ist erstens nicht trennscharf von dem „eigenliebige[n] Wahn“ (KpV VII 204 A 147) einer selbstsüchtigen „Religionschwärmerei“ (ebd., 207f A 150ff) zu unterscheiden; zweitens stellt das Liebesgebot einen triebökonomischen Unsinn dar, „denn ein Gebot, das man etwas gerne tun soll, ist in sich widersprechend“ (KpV VII 205 A 148). Das dritte und für Kant letztlich entscheidende Problem ist aber der formale Widerspruch des Liebesgebotes: selbst wenn eine Handlungsmaxime inhaltlich, „(der Materie nach) zur Tugend, z. B. der Wohltätigkeit gehöre, ist [sie] doch (der Form nach), sobald sie in Leidenschaft ausschlägt, nicht nur pragmatisch, sondern auch moralisch verwerflich“ (Anthr. XII 601 A 228 B 227).

„Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder“ (KpV VII 193 A 130) und erzeugt so eine Unlust in den pathologischen Gefühlen, die gleichsam das „positive Gefühl“ der „Achtung fürs moralische Gesetz“ bewirkt (KpV VII 194 A 130). Gemäß der Einführung negativer Größen in die Weltweisheit kann die Unlust erst dann als „Triebfeder“ und Motivation moralischer Handlungen fungieren, nachdem dem gesamten unteren Begehrungsvermögen mit seiner ‚Pathologie‘ ein virtuelles Minuszeichen vorangestellt wurde. Das moralische Gefühl kann den Sinnen nur vermittelt über die Einsicht in die Notwendigkeit einer vernunftbegründeten Moralität gegenwärtig sein. Die Kollateralschäden von Kants Modifikation des christlichen Topos der ‚gesunden Vernunft‘ äußern sich also in der Pathologisierung von Gefühlen wie Freundschaft, Mitleid oder Nächstenliebe. Im Grunde schließt Kant in seiner Ethik im Ergebnis wieder bei der undifferenzierten stoischen Pathologisierung der

Emotionen an – mit dem einzigen Unterschied, dass das ‚moralische Gefühl‘ als ‚Kausalität ohne Ursache‘ ein Bindeglied zwischen Vernunft und Handlung herstellt, das eine verbindliche empirische Wirkung moralischen Handelns denkbar macht.

Wie weit sich Kant mit dieser Lösung von seinen sensualistischen Weggefährten der vorkritischen Phase entfernt hat, wird deutlich, wenn man sich erneut Shaftesburys *Letter concerning Enthusiasm* vor Augen führt. Zwei Seiten vor dem oben erwähnten Passus über die Ansteckungsgefahr der Leidenschaften widmet er sich der Frage nach dem Ursprung sozialer Epidemien. In Bezug auf die sozialen Krankheiten fährt Shaftesbury fort, dass die rigorose Unterdrückung der natürlichen Leidenschaften anstelle einer Heilung immer auch eine Verstärkung der Leiden zur Folge haben kann und damit eine leichte ‚Frühlings-Erkältung‘ sich in ein ‚ansteckendes bösertiges Fieber‘ verwandeln kann.

The Human Mind and Body are both of'em naturally subject to Commotions: and as there are strange Ferments in the Blood, wick in many Bodys occasion an extraordinary discharge; so in Reason too, there are heterogeneous Particales wick must be thrown off by Fermentation. Shoud Phisicians endeavour absoulutely to allay those Ferments of the Body, and strike in the Humors wick discover themselves in such Eruptions, they might, instead of making a cure, bid fair perhaps to raise a Plague, and turn a Spring-Ague or an Autumn-Surfeit into an epidemical maligant Fever.⁶⁷

Interpretiert man Kants *erste Kritik* als Versuch, die Möglichkeit des Wahnsinns erkenntnistheoretisch auszuschließen, kommt er im metaphorischen Sinn Shaftesburys Arzt gleich, der mit seinem radikalen Heilungsversuch erst die ‚soziale Epidemie‘ riskiert. Erkennt man in Shaftesburys Analogie die empiristische Projektion von Naturgesetzen auf die Gesetze der Moral, kann man sie mit Kant als paranoide Phantasterei abtun.

Die physiologischen Anmerkungen, die Kant in seinem Nachwort zu Soemmerrings *Organ der Seele* formuliert, erscheinen vor dem Hintergrund der moralischen Erwägung zur ‚Kausalität ohne Ursache‘ als empirische Detailspekulation, die wenn überhaupt nur analogisch mit der transzendentalen Ethik zusammenhängt. Im Nachwort gilt es gerade, die apriori/aposteriori Grenze auch aus der Perspektive des Naturwissen-

⁶⁷ A. A. Cooper, The Third Earl of Shaftesbury, *A Letter concerning Enthusiasm*. In: *Standard Edition / Sämtliche Werke, ausgewählte Briefe und nachgelassene Schriften*. Bd.1: *Ästhetik*, in engl. Sprache mit paralleler dt. Übers., hrsg., übers. u. komm. v. G. Hemmerich u. W. Benda, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, Bd. 1.1, S. 324, 322.

schaftlers zu ziehen, um Soemmerrings intradisziplinärer Verbindung von Metaphysik und Medizin den interdisziplinären *Streit der Fakultäten* entgegenzusetzen. Die eigenwillige Verwendung des Organbegriffs, indem Kant die Koinzidenz von Empirischem und Intelligiblem hypothetisch verortet, wäre in der Ethik noch undenkbar gewesen. Einerseits, weil die transzendente Ethik keine Hypothesen enthält, die a posteriori validiert werden könnten, und andererseits, weil die verbindliche Wirkung des moralischen Gefühls in der Ethik ausschließlich mit mechanischen, architektonischen und juristischen Metaphern gedacht wurde und Kant sich mit dem Organismusbegriff erst in der *Kritik der Urteilskraft* beschäftigt. Deshalb ist Kants ethische Rettung des moralischen Gefühls auch in der heute gebräuchlichen architektonischen Bedeutung des Wortes eher als ‚Sanierung‘ denn als ‚Heilung‘ zu bezeichnen.

3.3.3 Von der Anatomie zur Ökonomie von Wahnsinn und Vernunft

Betrachtet man Kants kritische Wende vor dem Hintergrund der von Foucault und Derrida aufgeworfenen Debatte über den Ausschluss bzw. Einschluss des Wahnsinns in die Vernunft, ergibt sich nun ein deutlich differenzierteres Bild. Für die Diskussion dieses Aspekts liefert Gerhard Gamm historische Arbeit über den *Wahnsinn in der Vernunft* den relevanten Referenzrahmen. Gamm rekonstruiert Kants Position zu dieser Frage allerdings nur aus der *Anthropologie*, in der ‚Wahnsinn‘ als „positive Unvernunft“ definiert ist, „d. i. eine andere Regel, ein ganz anderer Standpunkt, worein, so zusagen, unsere Seele versetzt wird und aus dem sie alle Gegenstände anders sieht und aus dem Sensorio comuni, das zur Einheit des Lebens [...] erfordert wird, sich in einem davon entfernten Platz versetzt findet“ (Anth. S. 216). In Abgrenzung zu dieser kantischen Position des Ausschlusses des Wahnsinns aus der Vernunft lassen sich für Gamm Hegels, Schellings und Nietzsches Positionen als Einschluss des Wahnsinns in die Vernunft darstellen.

Gamm schließt sich Hegels Lesart der kantischen Philosophie an. Die Widersprüche, die bisher Gott in sich vereint hatte, werden demnach bereits von Kant in unser Gemüt und Denken übertragen. Hegel führt die ‚Verrücktheit‘ nun als konstitutives Moment in die Genese des Geistes

ein, die mit der projektionistischen Totalisierung der Subjektivität einsetzt. „Daß aber nicht die Dinge sich widersprechen, sondern es [das Selbstbewusstsein – O. N.], das ficht die kantische Philosophie nicht weiter an [...]. Die Erfahrung lehrt, das es sich nicht auflöst, das Ich ist. Man kann also um seine Widersprüche unbekümmert sein, denn sie löst es nicht auf, es kann sie ertragen. So ist der Widerspruch nicht aufgelöst [...]. Das Widersprechen zerstört sich; so ist der Geist Zerrüttung, Verrücktheit in sich selbst.“⁶⁸

Während Kant, Gamm zufolge, die abweichende Regelmäßigkeit des Wahnsinns „so beläßt“, nimmt Hegel sie als zu transformierende in den dialektischen Prozess auf, in dem der absolute Geist zu sich selbst findet.⁶⁹ Sowohl an der *Phänomenologie des Geistes* (1806) als auch in der *Enzyklopädie der Wissenschaften* (1816-1830) lässt sich zeigen, dass Hegel das Gelingen dieses Transformationsprozesses als Wahrheitskriterium der Vernunft dient. Der Wahnsinn wird als Negation des Verstandes in die Dialektik der Vernunft eingebunden, sodass für „ein Moment das Ganze der Vernunft zur Disposition steht“.⁷⁰ Dennoch wird der Wahnsinn hier explizit als nicht-transzendentes wissenschaftliches Objekt konstituiert, das vom Grund gesellschaftlich-moralischer Wertschätzungen aus identifizierbar, graduell messbar und in seinem Verlauf analysierbar ist.

Wahnsinn kann für Hegel nie absoluter Verlust der Vernunftfähigkeit sein, weil der Mensch in seiner notwendigen Partizipation am ‚Geist‘ auch in den irrationalsten Momenten noch die therapeutischen Potenziale vernünftiger Regelmäßigkeit in sich trägt. Hierin zeigt sich bereits der Einfluss der sich um Philippe Pinel (gest. 1826) und William Tuke (gest. 1822) formierenden Psychiatrie, durch die der Wahnsinn als grundsätzlich therapierbar eingestuft wird.

Vergleicht man Hegels Einschluss des Wahnsinns in die Vernunft mit der auf Rauters Rekonstruktion basierenden Analyse von Kants kritischer Wende, lassen sich die Unterschiede beider Positionen präziser fassen. Hatte Gamm noch Hegels *Phänomenologie* als historischen Wendepunkt bezeichnet, an dem der Wahnsinn „vom Status ausgeschlossenen, unter-

⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie III*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 19, hrsg. v. H. Glockner, 4. Aufl. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, S. 582, zit. nach G. Gamm, *Der Wahnsinn*, a.a.O. 1981, S. 82.

⁶⁹ G. Gamm, *Der Wahnsinn*, a. a. O., 1981, S. 177.

⁷⁰ Ebd., S. 178.

drückten und missachteten Daseins“ befreit und ihm „das ‚vornehme Haus‘ des Denkens und Sprechens“ geöffnet worden wäre⁷¹, wird deutlich, dass Hegel nur explizit macht, was Kant bereits implizit in der ersten Kritik vollzogen hatte. Die Grundbegriffe der Kritik, ‚Paralogismus‘, ‚Amphibolie‘ und ‚Antinomie‘, sind selbst das Ergebnis eines Übersetzungsvorganges, in dem die Regeln des Wahns (bzw. der Projektion) in Regeln der Vernunft transformiert werden.

Auch Gamms zweite Hypothese, der zufolge Hegel den Wahnsinn „in den therapeutisch-praktischen Raum“ gestellt hätte, dessen „Interpretationsrahmen Kant noch weitestgehend fremd“⁷² gewesen sei, kann vor dem Hintergrund der erneuten Kantlektüre präzisiert werden. Kant hat sowohl dem im psychiatrischen als auch im moralischen Sinn ‚therapeutisch-praktischen‘ Interpretationsrahmen eine theoretische Grundlegung verschafft, die bis heute von der Psychiatrie als notwendige Legitimation der medizinischen Praxis in Anspruch genommen wird. Diese Grundlegung folgt bei Kant ebenfalls einem zwar transzendentalen, aber darin immer auf praktische Dimensionen bezogenen therapeutischen Strategem, das allerdings einem anderen medizinischen Paradigma verpflichtet ist; dem der Hygiene. Philosophisch bleiben diese kantischen Argumente bis in Jürgen Habermas’ transzendental pragmatische Theorie des Kommunikativen Handelns wirksam.

Das Besondere an Kants Lösung ist, dass er der Spaltung in Leib/Seele, Geist/Materie, dieser und jener Welt nicht eine universalmonistische Einheit entgegensetzt. Eine solche Einheit würde wie bei allen neuplatonisch-manichäischen Theosophien, z. B. bei Plotin das ‚große Eine‘, bei Swedenborg die *mundus spirituum* und bei Hegel das ‚Geisterreich‘, nur wieder zu einer erneuten, scheinbaren Spaltung führen und ein analogisches System der Emanation (Plotin), der Correspondentia (Swedenborg) oder der Dialektik (Hegel) erfordern, um die eigentliche Einheit zu gewährleisten.

Man landet mit der Einheit immer bei der Spaltung wie mit dem Atom (dem Letztgeteilten) bei der Monade (dem Letzteinheitlichen) – mikrokosmotisch wie makrokosmotisch. Hierin ist ja gerade das Geniale und so Faszinierende des Neuplatonismus zu sehen: er verbindet zwei diachrone Systeme so miteinander, dass dabei das kleine (mikrokosmotische) Eine immer gespalten (weil zwischen dieser und jener Welt geteilt) ist, wie dann auch umgekehrt die beiden Welten selbst (wie Swedenborg sagen würde:) durch ihre Korrespondenz eine Einheit

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd., S. 179.

ausmachen, die dann wiederum das große (makrokosmotische) Eine ergibt. Ein in sich geschlossenes, paranoid-wahnhaftes System, bei dem man mit den Begriffen wie dem Einen oder dem Geteilten sich notgedrungen in einem hermeneutischen Zirkel begeben und sich in diesem wie im Teufelskreis drehen muß.⁷³

Kants Lösung besteht nunmehr darin, nicht mehr das Sein in dessen Synthesis zu spalten, sondern nur unsere Vorstellungen vom Sein analytisch zu teilen, sowohl was das Objekt als auch was das Subjekt anbelangt. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, muss sich jede Substanzbehauptung des Intelligiblen erkenntnistheoretisch im Teufelskreis des neuplatonischen Manichäismus verfangen. Dass Kant erst 30 Jahre nach den *Träumen* und 15 Jahre nach der ersten Auflage der *ersten Kritik*, nämlich in seiner Schrift *Von dem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796), über einen Begriff „der Neuplatoniker“ verfügt (VT VI 389 A 412 Fn.), bezeugt, dass ein erkenntnistheoretischer Anti-Neuplatonismus ohne das Studium der swedenborgschen Psychose und ihrer ‚wundersamen Übereinkunft‘ mit der Philosophie für Kant undenkbar gewesen wäre.

Bemerkenswert ist vor allem die Tatsache, dass Kant seine Analyse des Wahnsinns nicht nur als Abgrenzungsfigur für seine Vernunftkonzeption heranzieht, sondern zunächst die rationalistische Vernunftkonzeption mit einem Strukturmodell des Wahnsinns identifiziert, um die projektionistische Regelmäßigkeit des Wahns heuristisch gegen die historisch determinierten Vernunftkonzeptionen von Rationalismus, Empirismus und Idealismus zu wenden. Seine Kritik zielt darauf ab zu zeigen, dass sich diese Vernunftkonzeptionen in ihren Grundmechanismen nicht vom projektionistischen Wahn unterscheiden lassen.

Eine normativ wirksame Vernunft muss für Kant gerade deshalb ahistorisch, kulturübergreifend und voraussetzungslos aus rein apriorischen objektiven Grundsätzen abgeleitet werden. Die Vernunft muss die Projektionsmechanismen des Wahns systematisch aus der eigenen Konstitution ausschließen, indem die verschiedenen Problemkonstellationen der Projektion in logische Begriffe übersetzt und transzendental aufgelöst werden. Einer solchen Form der Vernunft ihre implizite Genese aus einer medizinischen Denkfigur vorzurechnen, klärt zunächst nur über die Motive und Heuristiken auf, aus denen heraus eine solche Gestalt der Vernunft für notwendig erachtet wurde und ist nicht zwangsläufig als

⁷³ C. Rauer, *Wahn*, a.a.O. 2007, S. 221.

radikale Kritik einer solchen Vernunftkonzeption zu verstehen.⁷⁴ Ob man den Wahnsinn in Hinblick auf die gesellschaftlichen Dispositive nun als Ausgeschlossenes begreift oder ob man ihn erkenntnistheoretisch als rationale Konstruktion in die Vernunft eingeschlossen betrachtet; definitiv ist spätestens durch Kants Übersetzung der dem Wahn zugrunde liegenden Projektionsmechanismen die ‚Spur‘ des Wahnsinns in die Geschichte der Bewusstseinsphilosophie eingetragen.

Kants Problem mit der Erfahrung lässt sich in Bezug auf Swedenborg nun folgendermaßen konkretisieren. In seinem *Versuch, über die Einführung der negativen Größen* hatte er gezeigt, dass sich die Realoppositionen der kausalen Welt nicht aus dem logischen Widerspruch ableiten lassen und der Rationalismus keine wirksame Verbindung zur Welt der Kausalität herstellen kann. Weil die kausale Welt keine reine Erfindung des Denkens sein kann und nicht jedem gedachten Gegenstand auch eine Realität zukommt, braucht Kant die Erfahrungen, um die Realität eines Erkenntnisobjekts überprüfen zu können und so die Allmachtsphantasien des Rationalismus einzuschränken. Aus dem gleichen Grund kann er die Ansätze der Sprachhygiene, die etwa bei Adelung formuliert sind, nicht für sein Projekt fruchtbar machen, weil diese immer von einer magischen Verbindung von Signifikant und Signifikat ausgehen muss. Der Empirismus hingegen unterschlägt den Anteil der Vernunft in der Konstruktion der empirischen Wirklichkeit. Deshalb vollzieht er nicht den Übersetzungsprozess der Projektionsmechanismen in Vernunftregeln, sondern muss diese Mechanismen auf der Ebene der Erkenntnistheorie reproduzieren und sich dem ‚zweideutigen Anschein‘ der Erscheinungen grundsätzlich aussetzen.

Der ‚Ausschluss des Wahnsinns‘ aus der Vernunft, wie er in der *zweiten Kritik* als Diskreditierung der ‚pathologischen Gefühle‘ und in der *Anthropologie* als Regel jenseits des *sensus communis* explizit wird, ist also das Ergebnis einer heuristischen Identifikation des Wahns mit dem moralischen Enthusiasmus und den historischen Vernunftkonzeptionen Rationalismus, Empirismus und Idealismus. Das Vertrauen, das Kant auf anthropologischer Ebene in den *sensus communis* setzt, obwohl er ihm auf erkenntnistheoretischer Ebene keinerlei Bedeutung zugemessen hatte, muss demnach historisch verstanden werden. Erst *nach* der Grundlegung

⁷⁴ Auch die alternativen Lösungswege, den Wahnsinn theoretisch ‚zu behandeln‘, die sich bei Hegel, Schelling und Nietzsche artikulieren, sehen sich mit kaum lösba- ren Problemen konfrontiert.

des ‚gesunden Realitätsverständnisses‘ kann der *sensus communis* eine orientierende Funktion in pragmatischer Hinsicht erfüllen, wenn er sich von den philosophischen und wissenschaftlichen Prämissen leiten lässt, die Kant in den *Kritiken* erarbeitet hatte.

Anhand dieser nur schwer zu rekonstruierenden Heuristik lässt sich nachzuvollziehen, inwiefern sich Kants Werk in eine Geschichte eines Einschlusses des Wahnsinns in die Vernunft im Sinne Derridas einordnet und wie diese These mit Foucaults Ausschlussargument zusammenhängt. Die Sprache der Vernunft soll in der Transzendentalphilosophie begriffslogisch so transparent gestaltet werden, dass sich der Wahnsinn – zumindest in seiner Reduktion auf mathematisch-logische Projektionsmechanismen – mit ihr beschreiben lässt, ohne ihm zwangsläufig verfallen zu müssen. Da dieses Projekt von Kant konsequent transzendental durchgeführt werden sollte, musste die Wahnkritik als Heuristik der Vernunftkritik der hygienischen Reinigung der *ersten Kritik* zum Opfer fallen. Deshalb ist es aber für Kant unmöglich, das Problem des pathologischen Gefühls in der *zweiten Kritik*, das des *sensus communis* in der *Anthropologie* und – wie noch zu zeigen ist – die konsequente epistemische Orientierung am gesunden Realitätsverständnis im *Streit der Fakultäten* einer einheitlichen Lösung zuzuführen.

Die erkenntnistheoretische Konstitution des Wahnsinns als Objekt der Vernunft liefert einen Bezugspunkt, der sowohl von der Psychiatrie als auch von Hegel und Schelling für die Philosophie in Anspruch genommen wird. Von diesem Punkt aus begründen die medizinischen und philosophischen Diskurse in Kommunikation mit den juristischen und politischen die von Foucault untersuchten gesellschaftlichen Dispositive, in denen die Wahnsinnigen institutionell verwaltet und in mehr oder weniger geschlossenen Anstalten aus dem öffentlichen Raum entfernt werden. So entstehen zwischen Descartes, Kant und Hegel auf theoretischer Ebene und den christlichen Leprosenhäusern, den Psychiatrien und anderen Disziplinaranstalten auf sozialer Ebene interdisziplinäre Ökonomien vom Aus- und Einschluss des Wahnsinns in Bezug auf die Vernunft *und* die Gesellschaft, die sich weder bewusstseinsphilosophisch noch soziologisch restlos zur einen oder anderen Seite auflösen lassen; und in denen auch die sprachlichen Formen von Krankheitsmetaphern und -modellen nur mit äußerster Mühe auseinandergehalten werden können.

Wegen der grundlegenden Funktion von Kants Übersetzung der Wahn-

kritik in die Vernunftkritik für diese Ökonomien ist es für Foucault möglich, die institutionellen Praktiken des 19. Jahrhunderts auf der Folie von dessen Erkenntnistheorie und Ethik zu entwickeln. Foucault beschäftigt sich erst relativ spät und unter einer auf die Revolution fokussierten Perspektive mit den kleineren politischen Schriften Kants, die sich in Hinblick auf die Organisation des Staates auch mit dem Verhältnis der Philosophie zur Medizin und Justiz beschäftigen.⁷⁵

Auch wenn Foucaults Einschätzung grundsätzlich zuzustimmen ist, dass es Kant in diesen Schriften weniger um institutionelle Praktiken als um Geschichtszeichen für die moralische Konstitution des Menschen gehe⁷⁶, lässt sich aus dem *Streit der Fakultäten* (1798) zumindest ein Zusammenhang zu den praktischen Konsequenzen der Wahnkritik für die bürgerlichen Institutionen rekonstruieren.

In dieser Schrift behandelt Kant die Konflikte der Philosophie mit der Theologie, Jurisprudenz und Medizin, die sich im Zuge zunehmender Ausdifferenzierung der Wissenschaften ereignen. Die Argumentation zielt im Allgemeinen auf die Emanzipation der Institution Universität von den politischen und religiösen Interessen ab. Darüber hinaus ist sie als Versuch einer Selbstbehauptung der Philosophie gegenüber den „oberen Fakultäten“ zu verstehen, deren theologische bzw. empirische Untersuchungen nur durch den philosophischen Vernunftbegriff begrenzt und innerhalb dieser Grenzen legitimiert werden. Die wenigen einheitlichen Strukturmomente in der Argumentation dieser eigenartigen Schrift⁷⁷ lassen darauf schließen, dass bereits Kant das später von Foucault explizierte Problem der Macht institutioneller Dispositive gesehen hat. In allen drei Streitfällen wird die Möglichkeit und moralische Pflicht einer philosophischen Selbstbestimmung gegen die institutionelle Fremdbestimmung angeführt. Im Streit der philosophischen mit der medizinischen Fakultät bringt Kant die Unterscheidung von moralischer Selbstgesetzgebung und pathologischem Gefühl zur Geltung, die er auf der Grundlage des ‚gesunden Realitätsverständnisses‘ in der zweiten Kritik

⁷⁵ M. Foucault, *Was ist Aufklärung?* In: *Schriften. Dits et écrits. Band IV: 1980–1988*, hrsg. v. D. Defert u. F. Ewald u. a. F. a. M. 2005.

⁷⁶ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* In: *Magazine littéraire*, Nr. 207, Mai 1984. Dt. Übers. v. Thierry Chervei: *Was ist Aufklärung? Was ist Revolution?* In: *die tageszeitung* v. 2. Juli 1984, S. 11.

⁷⁷ Eine detaillierte Untersuchung zum *Streit der Fakultäten* liefert Reinhardt Brandt, der dem „eigentümlichen Charakter der Schrift“ ein eigenes Kapitel widmet. R. Brandt, *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung*, Berlin 2003, S. 9-14.

eingeführt hatte. Damit kollidieren die Empfehlungen des gesunden Vernunftgebrauchs im *Streit der Fakultäten* mit der gerade zuvor in der *Anthropologie* vollzogenen Aufwertung des *sensus communis*.

Hatte Kant in der *Anthropologie* noch Formen der Geselligkeit in therapeutischer Absicht angeführt, um den solipsistischen Gefahren eines Vernunftgebrauchs jenseits des *sensus communis* zu begegnen, konzentrieren sich die diätetischen Ratschläge im *Streit der Fakultäten* wieder auf das reine Selbstverhältnis und die „Macht des Gemüths durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Herr zu werden“ (Fak. XI 372 A 167). Während in der *zweiten Kritik* das ‚pathologische Gefühl‘ als Metapher für alle Affekte eingeführt wurde, um die Grenze zum moralischen Gefühl klar ziehen zu können, referieren die ‚krankhaften Gefühle‘ im wissenschaftstheoretischen Kontext auf tatsächliche Krankheiten und werden von den ‚sinnlichen Gefühlen‘ wie Wärme, Feuchtigkeit oder Schlaf unterschieden.

Die paradigmatische Krankheit der Abhandlung ist die sogenannte ‚Gelehrtenkrankheit‘ Hypochondrie, die als „Schwäche“ bestimmt ist, „sich seinen krankhaften Gefühlen [...] muthlos zu überlassen (mithin ohne den Vorsatz zu machen durch die Vernunft über sie Meister zu werden“ (Fak. XI 378 A 178). Kant kritisiert, dass der erkrankte Akademiker *ärztliche Hilfe* sucht, obwohl die Krankheit gar kein zu behandelndes „Objekt“ im Körper hat, sondern ihren empirisch unbestimmbaren Sitz im Gemüt haben muss. Der im Gegenzug beschworene ‚Mut‘, durch Vernunft über die Krankheit Meister zu werden, entspricht der Aufklärungsmaxime des „*Sapere aude*“ (Aufkl. XI 53 A 481). Allein den Vorsatz zu fassen, seiner Krankheit selbst zu begegnen, erlöse den Hypochonder aus der passiven Grundhaltung seines Krankheitsbildes. Nur wenn dieser Muth aufgebracht wird *und* sich der selbstbestimmte Vernunftgebrauch an der transzendentalen Grundlegung des gesunden Realitätsverständnisses orientiert, kann die ‚therapeutische‘ Dimension der Transzendentalphilosophie gegenüber den theologischen, politischen oder sogar medizinischen Fremdbestimmungen des Individuums wirksam werden.

Unter diesem Aspekt betrachtet, fügt sich auch der *Streit der Fakultäten* in die historische Rekonstruktion von Kants Werk als Auseinandersetzung mit dem Problem des Wahnsinns ein. Eine Entwicklung der menschlichen Kultur auf dem Boden des ‚gesunden Realitätsverständnisses‘ kann für Kant nur sichergestellt werden, solange vor allem die juristischen und medizinischen Fakultäten auf der Basis der

transzendental immunisierten Vernunft operieren. Auch der in pragmatischer Hinsicht empfohlene *sensus communis* kann nur unter der Bedingung als Korrektiv des ‚gesunden Menschenverstandes‘ fungieren, solange sich die Wissenschaften als Korrektiv des Gemeinsinns im Rahmen der transzendental immunisierten Vernunft entwickeln. Die logische Vorrangigkeit der Erkenntnistheorie vor der Anthropologie muss daher auch historisch berücksichtigt werden, sodass ihre Frage „Was ist der Mensch?“ erst nach den Fragen über die Grenzen der Erkenntnis, der moralischen Handlungen und der teleologischen Hoffnungen gestellt werden kann.

Sobald Hegel die Geschichte wieder in einem radikalen Sinn in die Philosophie des Geistes einbezieht, wird der implizit vollzogene Ein- und Ausschluss des Wahnsinns explizit. Diesem Wandel liegt allerdings auch ein Wechsel der übertragenen medizinischen Theorien zugrunde. Kant orientiert sich an den Paradigmen von Hygiene und Diätetik, die zwischen Miasma- und Kontagienlehre schwanken und als Beispiele einer grundsätzlich allopathisch organisierten Medizin gelten können, in der Krankheiten mit Mitteln begegnet wird, die im Patienten ganz andere (entgegengesetzte) Wirkungen hervorrufen als die Krankheit selbst. Schellings Schriften verweisen dagegen eher auf die Erregungstheorien der Krankheit, die im Brownianismus und animalischen Magnetismus formuliert sind. Hegels Einschluss des Wahnsinns in die dialektische Genese des Geistes folgt hingegen einem homöopathischen Grundmodell, nach welchem die Krankheit mit den Mitteln überwunden werden soll, die ähnliche Symptome hervorrufen wie die Krankheit selbst. Der Wahnsinn reizt die Vernunft, so wie das homöopathische Heilmittel die Lebenskraft reizt. Demnach kann Gerhard Gamms begriffsgeschichtliche Diagnose, die sich im Ergebnis auch bei Gernot und Hartmut Böhme findet, präzisiert werden. Die rekonstruierbaren Kontexte der verschiedenen medizinischen Modelle, auf die sich die Philosophen beziehen, geben den Figuren vom Ein- und Ausschluss des Wahnsinns einen anderen Bezugsrahmen. Werden Ein- und Ausschluss *begriffsgeschichtlich* durch einen Rekurs auf die Struktur der zugrunde liegenden philosophischen Systeme beantwortet, muss eine *Metaphorologie* die Frage stellen, ob diese Systeme selbst im Hinblick auf verschiedene Theorien der Leitwissenschaft Medizin konstruiert wurden.

Dass dieser Gedanke keineswegs abwegig ist, zeigt die starke Bezogenheit der politischen, soziologischen und philosophischen Dis-

kurse des 19. Jahrhunderts auf Theorien der Biologie, Neurologie, Physiologie und Psychologie. Die unterschiedlichen Theorien des Organismus werden nicht nur bis ins Detail auf die politischen Theorien des Staatskörpers und die soziologischen Theorien gesellschaftlicher Organisation übertragen, sondern die jeweiligen politischen Zielsetzungen der scheinbar ‚objektiven‘ Denkkollektive medizinischer Laborwissenschaften schlagen sich oftmals direkt im favorisierten Modell des Organismus nieder. Die Übertragbarkeit der Modelle des organischen Körpers auf den Staats- und Gesellschaftskörper wird so mitsamt ihren politischen Konsequenzen selbst zu einem Kriterium der Theorie. Mit diesem Wandel der Organismusmodelle im 19. Jahrhundert lässt sich grob der Kontext vorzeichnen, in dem Nietzsche die metaphorische und neuronale ‚Übertragung‘ zum Prinzip einer Philosophie verknüpft, welche auf die ‚große Vernunft des Leibes‘ im Dienst der ‚großen Gesundheit‘ abzielt.

4. Die paradoxe Metapher der ‚kranken Vernunft‘

4.1 Organismusmodelle in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts

Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelt sich das Organismusdenken des deutschen Idealismus und der romantischen Naturphilosophie in unterschiedlich konsequenter Abgrenzung zum Materialismus und Empirismus sowie deren Maschinenmetaphorik. Noch Schellings Auffassung der Idee des Staates als „objektiven Organismus der Freiheit“ verklärt die Realität politischer Herrschaft nach dem antiken Modell.¹ Dabei wird Organismus traditionell eher als totalisierendes Ordnungsschema für Mensch, Staat und Kosmos, denn als physiologisches Modell verstanden. In diesem Sinn müssen auch Johann Gottfried Herders und Wilhelm von Humboldts Perspektivierungen der Sprache als Organismus verstanden werden. Herders entgrenzende Übertragung des Begriffs der Reiz-Kausalität aus Albert von Hallers Physiologie dient zwar als sinnlicher Ausgangspunkt von Sprache und Erkenntnis, nicht aber einer sensualistischen oder gar biologischen Begründung der Sprachentstehung.² Auch Humboldt bleibt letztlich dem totalisierenden Organismusbegriff verhaftet, wenn er die Sprache „als bildendes Organ des Gedankens“ konzipiert und das Entstehen und Vergehen als *tertium comparationis* von Organismus und Sprache für seine diachrone Sprachforschung fruchtbar macht.³ Besonders eklatant wird die totalisierende Funktion des Organismusbegriffes in der theosophischen Reformulierung der romantischen Naturphilosophie, z. B. bei Carl Gustav Carus. Hier dient die Rede vom ‚Organismus‘ paradoxerweise sogar der Abwehr empirischen und prozessorientierten Denkens zugunsten der kosmischen Fiktion eines göttlichen „Urewigen“⁴.

Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beginnt sich eine Kritik an der universellen Vermittlungsfunktion des Organismusbegriffs über

¹ Zit. nach E. Scheerers Artikel: *Organismus*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Darmstadt 1984, Bd. 6, Sp. 1340.

² Vgl. T. Borsche, *Der Reiz*. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 16 (1991) 2, S. 20 f.

³ Vgl. L. Jäger, *Das Verhältnis von Synchronie und Diachronie in der Sprachgeschichtsforschung*. In: *Sprachgeschichte*, hrsg. W. Besch u. a., 2., neu bearb. u. erw. Aufl., Berlin 1998, Bd. 2.1, S. 817.

⁴ G. C. Carus, *Natur und Idee oder das Werden und sein Gesetz* [1861], Hildesheim/Zürich/New York 1990, S. 12.

dessen dynamische Varianten zu artikulieren. Die Physiologie entwickelt sich nun immer stärker zu einem morphologisch-dynamischen Teleologismus.⁵ Die Impulse aus der Sinnesphysiologie von Johannes Peter Müller bis zu Hermann von Helmholtz sowie der Evolutionsbiologie und Verhaltensforschung Charles Darwins gehen in den 1880er Jahren in Wilhelm Wundts Völkerpsychologie und Herbert Spencers Soziologie ein und entfalten eine breite Wirkung auf die gesamte Literatur des ausgehenden Jahrhunderts. Bereits Rudolf Virchows Begründung der zellulärpathologischen Sozialmedizin speist sich aus der Vorstellung eines dynamischen ‚sozialen Organismus‘, der aus biologischen Modellen entwickelt wird.⁶

Bemerkenswert an Virchows Zellulärpathologie ist, inwiefern der Mediziner die politische Bedeutung des Organismusbegriffs nicht nur erkennt, sondern seine Theorie der „autonomen Zellen“ daraufhin anlegt, dass die physiologische Beschreibung des ‚Organismus‘ die liberalistischen Staatstheorien stützt und mit der demokratischen Gesellschaftsordnung kompatibel wird. In der überzeugend argumentierten Metaphorologie *Krebszelle und Zellenstaat* (2008) gelingt es Eva Johach zu zeigen, inwiefern die politischen und gesellschaftlichen Metaphern eine theoriekonstitutive Rolle in Virchows zellulärpathologischer Modifikation des Organismusbegriffs einnehmen. In Johachs Metapherngeschichte erweist sich die Zellulärpathologie neben ihrer medizinischen Bedeutung als Antwort auf die Frage, wie sich ein Staat als freier Zusammenschluss autonomer Individuen denken lässt. Oder umgekehrt formuliert: „Wie kann aus dem bloßen Aggregat ein organisches Ganzes werden, ohne daß die Teile dem Ganzen vollständig subordiniert werden müssen?“⁷

Der Begriff ‚Zelle‘ ist seit den ersten mikroskopischen Entdeckungen von Zellstrukturen in pflanzlichem Gewebe durch eine Analogie zur Kammerstruktur von Bienenwaben geprägt. Die Organisation des Bienenstaates diente bereits in der Antike zu Analogisierungen mit dem politischen Staatswesen, wobei sich besonders ihr hierarchischer Aufbau und die Funktion der ‚Bienenkönigin‘ als *tertium comparationis* anbot, um

⁵ In Bezug auf die Physiologie von K. F. Burdach wird sogar von einer partiellen Verdrängung des physiologischen durch den morphologischen Organ-Begriff gesprochen. Vgl. E. Scheerer, *Organismus*, a.a.O. 1984, Bd. 6, Sp. 1323, Anm. 19.

⁶ Vgl. R. G. Mazzolini, *Politisch-biologische Analogien im Frühwerk Rudolf Virchows*, Marburg 1988.

⁷ E. Johach, *Krebszelle und Zellenstaat. Zur medizinischen und politischen Metaphorik in Virchows Zellulärpathologie*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2008. S. 98.

ähnliche Strukturen im politischen Staatskörper zu legitimieren. So schließt der Zellbegriff früh an die politischen Organismusmetaphern an und bietet Virchow die Möglichkeit dessen Konnotationen zu verändern. In den 30er Jahren des 18. Jahrhunderts wird die Zelltheorie zum prominenten Modell der Individuation des Lebendigen. Mit diesem Modell wird der Versuch unternommen, das metaphysische Prinzip der ‚Lebenskraft‘ medizinisch zu überwinden. Während die organische Individuation in Frankreich, vor allem durch Buffon, in Analogie zum anorganischen Kristallisationsprozess gedacht wird, sind solche rein mechanistischen Übertragungen in Deutschland mit dem vertragstheoretischen Staatsmodell der Französischen Revolution und der Aufklärung assoziiert und werden deshalb auch aus politischen Gründen von den romantischen Naturphilosophen und -wissenschaftlern abgelehnt. „Der Verband, den die Zellen bzw. Infusorien der deutschen Naturphilosophen bilden, ist keine Assoziation von Individuen im Sinne der Aufklärung, sondern eine Gemeinschaft im Sinne der politischen Romantik.“⁸

In den Naturphilosophien von Wolff, Oken und Schelling wird das Prinzip der Lebenskraft durch den ‚Bildungstrieb‘ oder ‚Trieb nach Individualität‘ ersetzt und als sich selbst organisierende Materie von der anorganischen Kristallisation unterschieden. Nach diesem romantischen Modell der Selbstorganisation löst sich ein Teil von einem Ungeteilten ab, um sich dann wieder mit anderen Teilen zu verbinden und eine neue, übergeordnete Einheit zu bilden. Die vom starren Atom unterschiedenen kleinsten Teile lebendiger Organisation bilden einen Kreuzungspunkt von empirischer Beobachtung und spekulativer Idee, die Raum für eine politische Färbung der Organismusmodelle lässt. Während Goethe die hierarchische Struktur der „Subordination der Theile“ noch als Zeichen für ein „vollkommeneres Geschöpf“ gedeutet hatte⁹, zitiert Virchow diese Passage, um seine eigene Auffassung der autonomen Zelle dagegen abzusetzen. In seiner Zellulärpathologie figuriert die Zelle mitunter als „Staatsbürger“ im „Zellenstaat“.¹⁰

Obwohl Virchow die Ersetzung der spekulativen Naturphilosophie durch exakte Wissenschaft mit scharfen Begriffsbestimmungen vorantreiben

⁸ Ebd., S. 110; vgl. auch G. Canguilhem, *Cell Theory*. In: *The Vital Rationalist*, hrsg. v. F. Delaporte, New York 2000, S. 161-178, hier S. 169.

⁹ J. W. Goethe, *Zur Morphologie*. In: *Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, hrsg. v. E. Trunz, Hamburg 1948-1960 (Repr. 1972), Bd. 13, S. 8.

¹⁰ Vgl. E. Johach, *Krebszelle*, a.a.O. 2008, S. 114- 138.

will, argumentiert er explizit für die konstitutive Doppeldeutigkeit des Zellbegriffs, in dem organische Elementarteilchen wie menschliche Wesen als „Individuen“ gefasst sind, denen das Prädikat der Autonomie zugeordnet wird.¹¹ An die Stelle der Subordination der Teile unter das Ganze tritt bei Virchow die Vorstellung einer „Assoziation“ gleichberechtigter und freier ‚Individuen‘.¹² In den sich überlappenden Diskursen von Biologie, Psychologie und Soziologie beginnen die Begriffe „Zellularsoziologie, Zellularpsychologie und Zellularethik“ zu zirkulieren.¹³

Die Verschiebung der ‚politischen Anatomie‘ des physischen Körpers, die sich im Zuge der Entdeckung seiner Zellstruktur ereignet, bleibt dabei stets auf die politische Ordnung des Staates bezogen und weist dem Mediziner und Biologen eine gesellschaftliche Funktion zu, die besonders im Zuge der entstehenden Sozialmedizin immer mehr Gehör erhält. Diese (bio-)politische Funktion, die nicht nur von Virchow, sondern auch von Ernst Haeckel, Oskar Hertwig und anderen Naturwissenschaftlern der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit ganz anderen politischen Zielsetzungen besetzt wird, bezeichnet Johach als biologisches *nation building*: „Biologen gestalten den Staat als politisch verantwortungsbewusste Bürger, und sie erkennen als Wissenschaftler das Prinzip der Staatenbildung als ein Grundprinzip des Lebens, das sich überall in der Natur wiederfinden läßt.“¹⁴

Die Biologisierung medizinischer Sachverhalte geht mit einem neuen Lebensbegriff einher, der sich auch auf die begriffliche Bestimmung des Verhältnisses von Gesundheit und Krankheit auswirkt. Dieser paradigmatische Wandel der Krankheitsbegriffe wird ausführlich von Georges Canguilhem beschrieben.¹⁵ Demnach wird ‚Krankheit‘ seit den 1830er

¹¹ Ebd., bes. S. 116-121.

¹² Ebd., S. 127.

¹³ Ebd., S. 288. Am deutlichsten wird diese Diskursverschränkung in Johachs Zitat von Alfred Espinas, der in seiner „vergleichend-psychologischen Untersuchung“ den Gegenstandsbereich der Soziologie biologisch zu bestimmen versucht: „[So] hat die Sociologie mit den ersten Zellverbindungen zu beginnen; und da ferner jedes zusammengesetzte Individuum eine Gruppierung von Zellen oder anderen organischen Elementen ist, so ist das Individuum eine besondere Art von Gesellschaft, welche ebenfalls zur Sociologie gehört.“ A. Espinas, *Die Thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung*, Braunschweig 1879, S. 201.

¹⁴ E. Johach, *Krebszelle*, a.a.O. 2008, S. 128.

¹⁵ G. Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, München 1974.

Jahren nicht mehr qualitativ, sondern nur noch quantitativ von ‚Gesundheit‘ unterschieden. Die Umdeutung der Krankheit als nur noch abweichender Prozess des gesunden Lebens wird in Frankreich vor allem durch François Broussais (1772 – 1837), François Magendie (1783 – 1855) und Claude Bernard (1813 – 1878) vorangetrieben; ein Kontinuum vom Normalen zum Pathologischen wird zeitgleich aber auch in Deutschland diskutiert.¹⁶ Virchow schließt sich dieser Auffassung an und ist bemüht, sie an der Zellteilung karzinomer Geschwülste zu belegen. Demnach unterscheidet sich die Zellteilung wuchernden Gewebes nicht grundsätzlich vom normalen physiologischen Prozess. Als Physiologe und Biologe betrachte man „Krankheit nicht als etwas Fremdartiges, Unregelmäßiges, Widernatürliches, sondern als eine Erscheinung des Lebens selbst.“¹⁷ Da Geschwülste „mindestens Naturprodukte sind, haben sie, wie jede Erscheinung dieser Welt, das Recht und den Anspruch, objektiv beurteilt zu werden nach ihrem Wesen, nach ihren Eigenschaften.“¹⁸

Die ‚objektive‘ Beurteilung von Krankheiten als Prozesse des Lebens aus der experimentellen und beschreibenden Perspektive des Physiologen ist gerade in Bezug auf die politische Funktion der Medizin problematisch. Sobald die Ergebnisse dieser Forschungen auf den Staatsorganismus übertragen werden, erhalten sie stillschweigend ihre normative Bedeutung unter dem Deckmantel der Objektivität zurück. Ausgehend von der zellulärpathologischen Grundidee, „dass die Grundlage der Pathologie in der Erkenntnis des normalen Lebens liege“¹⁹, bildet sich mit dem ‚Parasitismus‘ eine neue Leitmetapher zur Unterscheidung pathologischer Prozesse heraus, die gleichermaßen auf dem Prinzip zellulärer ‚Autonomie‘ beruhen. Virchow betont, „dass der Begriff des Parasiten nur graduell etwas anderes bedeutet als der Begriff der Autonomie, jedes einzelnen Teiles des Körpers.“²⁰ Der Parasit nutze seine Freiheit lediglich in einer Weise, die dem restlichen Organismus keinen erkennbaren Vorteil bringt.

¹⁶ Vgl. C. Bonah, *Pathological Anatomy versus Pathological Physiology. A franco-german Dispute over a ‚Province for Pathology‘*. In: *Pathology in the 19th and 20th Centuries*, hrsg. v. C.-R. Prüll, Sheffield 1998, S. 31-53.

¹⁷ R. Virchow, *Allgemeine Pathologie und pathologische Anatomie*. In: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. C. Andree, Berlin 2000, Bd. 21, S. 18.

¹⁸ R. Virchow, *Die krankhaften Geschwülste*, Berlin 1863, Bd. 1, S. 6; vgl. auch E. Johach, *Krebszelle*, a.a.O. 2008, S. 182.

¹⁹ R. Virchow, *Cellular-Pathologie*. In: *Archiv* 8 (1855), S. 3-39, hier S. 13.

²⁰ Ebd., zit. nach E. Johach, *Krebszelle*, a.a.O. 2008, S. 219, Anm. 259.

Hatte Virchow den ‚Parasitismus‘ noch an die Autonomie der Zelle gebunden und seine pathologischen Formen in die Kontinuität gesunden Lebens gestellt, wird der Parasitismus in der organozistischen Proto-Soziologie zur Keimzelle sozialer Pathologien.²¹ Im Anschluss an Virchow und Darwin verwendet Paul von Lilienfeld ein zellularpathologisches Modell der Soziologie, in dem der pathogene Parasitismus auch jeder gesunden Gesellschaft rudimentär zu Grunde liegt. Der Parasitismus wird hier mit dem Prinzip der Arbeitsteilung identifiziert und fast schon selbst zum genetischen Prinzip der Vergesellschaftung erklärt.

Kein Organismus, keine Gesellschaft ist im Stande, das parasitische Element ganz von sich fern zu halten, schon aus dem einfachen Grunde, weil, wie in der Natur ein Individuum, eine Art, ein Genus immer auf Kosten des anderen lebt, auch in jedem einzelnen Organismus eine Zelle, ein Organ, ein System von Organen stets mehr oder minder auf Kosten der anderen sich entwickelt. Und gerade weil die einzelnen Theile der menschlichen Gesellschaft in Folge ihrer höheren Entwicklungsstufe in höherem Maße befähigt sind, sich frei zu bewegen, sich verschiedenartiger zu verteilen, zu verbinden und zu gestalten, bietet der sociale Organismus auch ein viel ausgedehnteres Feld für den Parasitismus dar.²²

Virchows liberale Färbung der Analogie wird bei Lilienfeld dadurch eingeschränkt, dass er die hoch entwickelte Nervenzelle zum Pendant des gesellschaftlichen Individuums macht. Damit verbindet er die liberaldemokratischen Metaphern der Zellularpathologie mit denen der Neuralpathologie. Virchow selbst hatte stets gegen die neurologische Perspektive auf den (Staats-)körper argumentiert, weil sie auf ein zentral organisiertes, monarchisches Modell verweist, dass sich hierarchisch unter dem Gehirn (König) aufbaut.

Auch Emil Durkheims Soziologie ist als Sozialpathologie konzipiert und greift auf die Analogie von Zell- und Arbeitsteilung zurück. Die politische Differenz zu Virchow wird daran deutlich, dass Arbeitsteilung für Durkheim nur dann funktionieren kann, wenn die „socialen Ungleichheiten die natürlichen Ungleichheiten genau ausdrücken“²³. Die parasi-

²¹ Vgl. hierzu E. Johach, *Krebszelle*, a.a.O. 2008, S. 287-333. Zum gleichen Thema: W. Lepenies, *Normalität und Anormalität. Wechselwirkungen zwischen den Wissenschaften des Lebens und den Sozialwissenschaften*. In: Ders., *Das Ende der Naturgeschichte*, München/Wien 1976, S. 171-196.

²² P. v. Lilienfeld, *Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft*, Bd. 1: *Die menschliche Gesellschaft als realer Organismus*, Mitau 1873, S. 186. Vgl. auch: E. Johach, *Krebszelle*, a.a.O. 2008, S. 292.

²³ E. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften* [1893], F. a. M. 1988, S. 446.

tische Variante der Arbeitsteilung ist die Kriminalität, die wie „Krebs und Tuberkulose“ den „sozialen Organismus“ belasten.²⁴ Die Sanktionen von Verbrechen werden mit Therapien analogisiert und die „Pflicht des Staatsmannes besteht nicht mehr darin, die Gesellschaft gewaltsam einem ihm verführerisch scheinenden Ideal zu zutreiben, sondern seine Rolle ist vielmehr die des Arztes: er verhütet den Ausbruch von Krankheiten, durch eine angemessene Hygiene und sucht sie zu Heilen, wenn sie ausgebrochen sind.“²⁵

Diese Verwendungen biologischer und medizinischer Metaphern in der Politik und die damit einhergehende Politisierung des physischen Körpers zeigen, dass der Titel des ‚Arztes‘ im 19. Jahrhundert nicht weniger umkämpft ist als im Mittelalter. Gerade das Zurücktreten des christlichen Monopols auf diesen einflussreichen Titel ermöglicht eine offene Konkurrenzsituation verschiedener Disziplinen, die sich bis in die intradisziplinäre Konkurrenz einzelner Theorien fortsetzt. Hatten Kant und Hegel noch versucht die Fahne der Philosophie in diesem Wettstreit hochzuhalten, profilieren sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer stärker die Politik und die entstehenden Gesellschaftswissenschaften neben den Naturwissenschaften.

Nietzsches Philosophie steht wie kaum eine andere im Zeichen einer Hinwendung und Öffnung zu den Naturwissenschaften im Allgemeinen und der Medizin im Speziellen, bei der die politischen Konnotationen der medizinischen Theoreme allerdings gegenüber den erkenntnis- und kulturkritischen in den Hintergrund treten. Nietzsche fasst den Organismus dabei nicht mehr als ordnungsstiftendes Bindeglied zwischen Mikro- und Makrokosmos oder als Garant eines teleologischen Prozesses in Natur oder Geschichte auf. Seiner Einschätzung nach kann das All genauso wenig mit organischen Modellen perspektiviert werden wie das Organische mit Mechanischen, weil alles Lebendige letztlich chaotisch organisiert ist. Im Gegensatz zu Kant, der noch versuchte jeden Anthropomorphismus zu vermeiden, scheint Nietzsche seine philosophische Aufgabe darin zu sehen, „sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen“.²⁶ Dieses ‚zu Ende denken‘ des Menschen vollzieht sich

²⁴ Ebd., S. 421 f.

²⁵ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1895, S. 163 f.; dt.: *Die Regeln der soziologischen Methode*, zit. nach E. Johach, *Krebszelle*, a.a.O. 2008, S. 296.

²⁶ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bdn.*, hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, München 1981, Bd. 3, S.

durchgehend in medizinischen Denkfiguren, wobei nicht nur deren medizinischer Gehalt, sondern gleichermaßen ihre rhetorische Form und historische Entwicklung reflektiert werden.

Nietzsche kontrastiert so Kants Versuch, dem transzendentalen Vernunftbegriff ein ‚gesundes Realitätsverständnis‘ zugrunde zu legen, indem er die von Kant vernachlässigten Dimensionen der Sprache und der Geschichte radikal zur Geltung bringt. Während Kant einem allopathischen Modell folgend die rationalistisch reduzierten Projektionsmechanismen des Wahns in den Vernunftbegriffen mit ihrem Gegenteil auszuschalten versucht, ist Nietzsche stärker an den physiologischen Prozessen des Nervensystems, des Stoffwechsels und des Blutkreislaufs interessiert, deren zirkuläre Ökonomien die klare Gegenüberstellung von Vernunft und Krankheit durchkreuzen. Vielmehr vollendet Nietzsche den Bruch in der Philosophiegeschichte medizinischer Denkfiguren, in dem die platonische Analogie von Vernunft und Gesundheit durch die paradoxe Figur der ‚kranken Vernunft‘ erweitert wird. So wie die ‚große Gesundheit‘ nur im Durchgang durch Krankheit erlangt werden kann, so muss auch die ‚große Vernunft des Leibes‘ die vielen ‚großen Irrthümer‘ einverleiben, verdauen und ausscheiden, auf denen die Geschichte der abendländischen Vernunft aufgebaut ist.²⁷ Mit dieser Prozesslogik folgen Nietzsches medizinische Denkfiguren eher dem homöopathischen Modell, indem Krankheit durch die Reizung der Lebenskraft überwunden wird.

Dieser Bruch in einer auf die Vernunftbegriffe bezogenen Geschichte medizinischer Denkfiguren hat sich mit steigender Brisanz bereits bei Kant heuristisch, bei Hegel dialektisch und bei Schelling idealistisch angekündigt. Während Kant die Vernunft auf der Ebene der transzendentalen Logik auf Dauer gegen den Wahnsinn zu immunisieren versucht, ist die Immunisierung bei Hegel sowohl individuell als auch kollektiv in einem historisch-dialektischen Prozess zu durchlaufen. Bei Schelling, der unter ‚Wahnsinn‘ nicht nur wie Hegel einen unaufhebbaren Grund der Vernunft, sondern eine Potenz versteht, die bei entsprechender Stimulation immer wieder aufbrechen kann, ist die Möglichkeit einer apriorischen oder historischen Immunisierung der Vernunft definitiv aus-

563. Ich zitiere Nietzsches Werke im Folgenden nach dieser Ausgabe und verwende die üblichen Sigel (KSA Bd., Nr., Sigel des Aufsatzes, Seitenzahl).

²⁷ Zentrale Irrtümer sind für Nietzsche die logischen Lehrsätze der Identität, des Grundes und des ausgeschlossenen Dritten sowie der lineare Zeitbegriff.

geschlossen. Im Gegenteil ist die ‚Ekstase‘, als Selbstaufgabe der Vernunft, der Moment, in dem das Schellingsche Subjekt zu Gott und seiner Natur findet.²⁸ Ein weiterer Protagonist des historischen Bruchs im Verhältnis von Vernunft/Gesundheit ist Sören Kierkegaard, aus dessen existenzialistischer Perspektive die ‚kranke Vernunft‘ nur durch religiöse Gewissheiten geheilt werden kann.

Deshalb soll zunächst Kierkegaards Verwendung von Krankheitsmetaphern dargestellt werden (4.2), bevor Nietzsches Gebrauch medizinischer Denkfiguren (4.3) in zwei Schritten beschrieben wird. Im ersten Schritt werden die sprach-philosophischen und erkenntniskritischen Aspekte (bis 4.4.) entwickelt, auf deren Grundlage in einem zweiten Schritt die zeitdiagnostischen und kulturkritischen Schriften fokussiert werden (4.5).

4.2 Ironie, Angst und Krankheit bei Kierkegaard

Sören Kierkegaard unternimmt in seinem Werk²⁹ wiederholt den Versuch, die nüchterne allegorische Textexegese der heiligen Schriften in eine existenzielle *Imitatio Christi* mit therapeutischem Effekt umzu-deuten. Die zeitkritische Ausrichtung seiner Schriften, die sich sowohl gegen die szientistischen als auch die romantischen Tendenzen der modernen Kultur wenden, kulminiert in einem gespaltenen Verhältnis zum reformierten Christentum. Während Kierkegaard voller Hochachtung von Luther spricht, der als Typus *wahrhaftig gelebter* Nachfolge Christi figuriert, wird das nüchtern allegorische Verhältnis des Protestantismus zur Bibel kritisiert.³⁰

Bereits durch seine Interpretation der Autorenschaft nimmt Kierkegaard auch ein gebrochenes Verhältnis zu seinen eigenen Texten ein, die er bis

²⁸ G. Gamm, *Der Wahnsinn*, a.a.O., Bonn 1981, bes. S. 181-198.

²⁹ Ein systematischer Überblick über Kierkegaards Werk lässt sich am einfachsten an seiner Auseinandersetzung mit Hegel und dem Systemdenken des deutschen Idealismus gewinnen. Eine vergleichende Darstellung von Hegel und Kierkegaard liefert zuletzt: S. Soppa, *Scheiternde Subjektivität. Das unglückliche Bewusstsein bei Hegel und Kierkegaard*, Berlin 2010.

³⁰ Zur zeitkritischen Dimension von Kierkegaards Denken vgl. W. Schläpfer, *Kierkegaards Zeitkritik: philosophische Betrachtungen*. Zürich 2008.

auf die „erbaulichen Reden“³¹ zumeist pseudonym veröffentlicht. Die Pseudonyme sind Teil seiner Vertextungsstrategie der „indirekten Mitteilung“³², an deren Grund die Ironie steht. Kierkegaard hatte die Ironie in seiner Dissertation (1841) am Beispiel Sokrates’ behandelt, der sie eingesetzt hatte, um zu verhindern, dass seine Reden als letzte Wahrheitsinstanz missverstanden würden. Die paradoxe Sprachstrategie, in der ein Missverstehen ironisch provoziert wird, um ein anderes Missverstehen zu verhindern, bildet einen durchgängigen Theorieansatz in Kierkegaards philosophischen Texten. Die Wirkung dieser Texte ist nach homöopathischem Modell angelegt, insofern sie eine existenzielle Reaktion der ‚Selbstheilungskräfte‘ im Leser hervorrufen soll. Ausgehend von der ironischen Existenzweise unternimmt Kierkegaard noch zwei weitere literarische Heilungsversuche. Der *Begriff der Angst* (1844) begegnet der modernen Unfähigkeit einer existenziellen *Imitatio Christi* ebenfalls in der Form eines ‚homöopathischen Mittels‘. In *Die Krankheit zum Tode* (1849) ist die Reizung der Selbstheilungskräfte durch die Verzweiflung allerdings zu stark, um durch eine alleinige Reaktion der Lebenskraft als Therapeutikum nutzbar gemacht zu werden.³³

Die Ironie ist zunächst als Praxis bestimmt und soll sowohl als Rettung des Lebens vor begrifflich feststellender Objektivität als auch vor reiner Subjektivität dienen, weil Kierkegaard einer synthetischen oder prozesualen Aufhebung dieser Momente kritisch gegenübersteht. Entgegen Hegels dialektisch entwickelter Einheit des Denkens hält die Ironie als Lebensform den unhintergehbaren Bruch zwischen existenziellem Vollzug und nachträglich feststellendem Denken offen. Dabei figuriert die Ironie als zweideutiges „Pharmakon“³⁴, das sowohl Krankheitssymptome hervorruft als auch kuriert. Eine gesunde Existenz wird erst möglich,

³¹ Ausführlich diskutiert bei M. O. Bjergsø, *Kierkegaards deiktische Theologie. Gottesverhältnis und Religiosität in den erbaulichen Reden*, Berlin/New York 2009.

³² Zur „Theorie“ und Aporie ‚indirekter Mitteilung‘ vgl. M. Nientied, *Kierkegaard und Wittgenstein*, Berlin/New York 2003, S. 21-35.

³³ Zur Analogie von Kierkegaards Angst- und Ironiebegriff zur Homöopathie vgl. Teil 3.6.: *Homöopathie mit Angst und Ironie: Schlüsse*. In: ebd., S. 193-202.

³⁴ Ich verwende den Begriff hier im Sinne Derridas. Auch wenn Derrida diesen Begriff an Platon entwickelt, ist leicht zu sehen, dass er sich wohl auch der Lektüre von Kierkegaards Ironieschrift verdankt. Vgl. J. Derrida, *Platons Pharmazie* [1968]. In: ders., *Dissemination*, Wien 1995. Zum Verhältnis von Derridas Pharmakonbegriff und dem Kierkegaards vgl. T. Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard*, Berlin 2001, bes. S. 68 ff.

wenn die existenzielle Reaktion des Einzelnen auf die homöopathische ‚Erstverschlimmerung‘ der Ironie zu deren Beherrschung führt.

Muß man darum auch warnen, vor der Ironie als einer Verführerin, so muß man sie auch anempfehlen als Wegleiterin. [...] hier ist die Ironie ein vortrefflicher Chirurg; denn wie gesagt, wenn die Ironie beherrscht ist, so ist ihre Funktion von äußerster Wichtigkeit, auf daß das persönliche Leben Gesundheit und Wahrheit gewinne.³⁵

Die Chirurgiemetapher, die nicht ins medizinische Bild einer homöopathischen Therapie passt, zeigt an, dass Kierkegaards Denkfigur nicht exakt an medizinischen Theorien orientiert ist, sondern die homöopathischen Metaphern an die allopathischen christlichen Krankheitstopiken anzuschließen versucht. Trotz dieser theologischen Implikationen erhält seine Perspektive ihre entscheidenden Konturierungen in Relation zur Philosophiegeschichte. Die Ironie rettet ‚Gesundheit und Wahrheit‘ für das *persönliche Leben*, nicht mehr für das auf ‚gesundes Realitätsverständnis‘ ausgerichtete Denken, wie es noch bei Kant der Fall war. Kants auf Allgemeinheit und transzendente Wahrheit ausgerichtete Gesundheitsdenken erscheint vielmehr als Hindernis existenzieller Heilung.

Im Gegensatz zur romantischen Ironieauffassung, in der das ironische Denken in die Unendlichkeit der Phantasie führt, bringt Kierkegaards ‚beherrschte Ironie‘ das entgrenzende Potenzial der Phantasie wiederum kantianisch nur im direkten Bezug auf die kontingente Wirklichkeit zur Geltung und markiert so „den absoluten Anfang des persönlichen Lebens“³⁶. Mit der Metapher der „Reinigungstaupe der Ironie“ schließt er die sokratische ‚Hebammenkunst‘ der Maieutik mit dem christlichen Geburtstopos kurz und die *Imitatio Christi* wird als (Wieder)geburt auf eine literarische Praxis zurückbezogen.

Ähnlich wie die ‚Ironie‘ ist auch der ‚Begriff Angst‘ in der Funktion eines homöopathischen Pharmakons konzipiert.³⁷ Er birgt dieselbe Gefahr der Unendlichkeit, die bereits in der Ironie beherrscht werden musste. Der „Schwindel der Freiheit“, der sich über dem unendlichen „Abgrund“ der Angst einstellt, kann nur beendet werden, indem man handelnd „die Endlichkeit ergreift“ und den Möglichkeitsraum der Phantasie auf *eine*

³⁵ S. Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, In: *Gesammelte Werke*, 1956-1970, Düsseldorf 1961, [Abt. 31], Bd. 21, S. 331 ff.

³⁶ Ebd.

³⁷ Diese Parallele zwischen Angst und Ironie – aber auch ihre Unterschiede – arbeitet Nientied heraus. Vgl. M. Nientied, *Kierkegaard*, a.a.O. 2003, S. 193-201.

Verwirklichung begrenzt.³⁸ Im Gegensatz zur Ironie handelt es sich bei der Angst aber weniger um vom Subjekt selbst entworfene Möglichkeiten, in denen man sich verlieren könnte, als um Möglichkeiten, mit denen man in Kontingenzerfahrungen von außen konfrontiert wird.

Während die pathogenen Formen der Angst in den ersten vier Abschnitten der Schrift anthropologisch behandelt werden, widmet sich Kierkegaard im letzten Abschnitt ihren therapeutischen Aspekten aus einer religiösen Perspektive. Weder die praktische Handlung noch das ästhetische Schwindeln über dem Abgrund des unendlichen Möglichkeitsraums, sondern nur der gelebte Glaube kann die Angst hier therapeutisch wirksam machen. Die Bestimmung dieser ‚therapeutischen Angst‘ erfolgt bei Kierkegaard in ähnlicher Weise nach homöopathischem Modell, wie Kant das Gefühl des Erhabenen beschrieben hatte. So wie im Erhabenen das Unlustgefühl gegenüber der unendlichen Natur in der Reflexion umgewendet wird, ist diese Leistung angesichts des kierkegaardschen Angstbegriffs nur durch die ‚innere Gewissheit‘ des Glaubens möglich.

Doch wenn sich ein Individuum solcherart absolut und unendlich durch die Möglichkeit bilden soll, muß es gegen die Möglichkeit redlich sein und Glauben haben. Unter Glauben verstehe ich hier; wie Hegel es an einer Stelle auf seine Weise überaus richtig sagt: die innere Gewissheit, welche die Unendlichkeit vorwegnimmt. Werden die Möglichkeiten redlich verwaltet, dann wird die Möglichkeit alle Endlichkeiten entdecken, jedoch in Gestalt der Unendlichkeit idealisieren, sie wird das Individuum in der Angst überwältigen, bis das Individuum sie wiederum in der Antizipation des Glaubens besiegt.³⁹

Stellt die ‚Angst‘ gegenüber der ‚Ironie‘ eine Steigerung der Bedrohung dar, wird diese mit der ‚Verzweiflung‘ in *Die Krankheit zum Tode* noch erhöht. Obwohl Kierkegaard die Analogie zur Psychologie bis zu einer bestimmten Grenze verfolgt⁴⁰, schließt er erneut eher an das eschatologische Verständnis von Krankheit und Gesundheit an. Mit dem Verweis auf das christliche Paradox des Todes, das sich aus seiner Bestimmung als „das größte geistige Elend“ und „Heilung“ ergibt, will Kierkegaard „ein für allemal darauf aufmerksam machen, daß in dieser Schrift die Verzweiflung [...] als Krankheit aufgefasst wird, nicht als

³⁸ S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Stuttgart 1992, S. 72.

³⁹ Ebd., S. 185.

⁴⁰ „Jenen Beispielen, die in Psychologien angeführt werden, fehlt häufig die eigentliche psychologisch-poetische Autorität. Sie stehen wie ein isoliertes, notarisch bewiesenes Faktum da, und eben deshalb weiß man nicht, ob man lachen oder weinen soll, wenn so ein einsamer Stockfisch versucht, eine Regel zu bilden.“ Ebd., S. 64 f.

Heilmittel.“⁴¹ Die religiöse Rettung vor der Verzweiflung geht aber, wie bei der Angst, von einer historisch-anthropologischen Diagnose des relationalen ‚Selbst‘ aus.

Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, was sich zu sich selbst verhält, [...]; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.⁴²

Das doppelt relationale Selbst kann wiederum reflexiv zwischen den verschiedenen Polen der Existenz aufgespannt werden: zwischen Endlichkeit/Unendlichkeit, Leib/Seele oder Freiheit/Notwendigkeit. Sein prozessuales Verhalten gegenüber sich selbst schwankt dabei immer pathologisch-dialektisch zwischen diesen Polen der Existenz. Die Verzweiflung ist eine ‚Krankheit‘, die sich genau in diesem selbst-reflexiven Verhältnis konstituiert, z. B. als Krise des unendlichen Geistes gegenüber der Erkenntnis der Endlichkeit.

Kierkegaard setzt den pathogenen Faktor der Existenz philosophisch genau dort an, wo Kant der Erkenntnis mit ihrer kritischen Begrenzung ein gesundes Realitätsverständnis zugrunde legen wollte. Gleichzeitig deutet er die religiös immer direkt mit der Sünde als Handlung verknüpfte ‚Krankheit‘ zu einem allgemeinen, jedem Individuum potenziell gegebenen Zustand der Verzweiflung um.⁴³ Sie ist deutlich von einer somatischen Krankheit unterschieden, die eine Krise gegenüber körperlicher Gesundheit darstellt, während die ‚geistige Krankheit‘ aufgrund ihrer bloß analytischen Unterscheidbarkeit von einer geistigen Gesundheitskonstruktion potenziell immer anwesend bleibt.⁴⁴

Man spricht in Bezug auf Krankheit von einer Krise, aber nicht in Bezug auf Gesundheit. Und warum nicht? Weil körperliche Gesundheit eine unmittelbare

⁴¹ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Reinbek 1962, S. 10.

⁴² Ebd., S.13.

⁴³ Die Sünde tritt dabei nicht komplett in den Hintergrund, sondern ist im spezifischen Konzept der ‚Erbsünde‘ an das Vergehen und Entstehen des Lebens und an das Existenzial der Angst geknüpft. Vgl. E. Gräb-Schmidt, *Leben aus der Vergangenheit – zur Kritik Kierkegaards an einer begrifflichen Erfassung der Wirklichkeit*. In: *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit*, hrsg. v. N. J. Cappelørn, Berlin/New York 2006, S. 687-707.

⁴⁴ Hier zeigt sich exemplarisch Kierkegaards Nähe zu Schelling, der Hegels einmalige Transformation des Wahnsinns durch die Vernunft als potenziell unabschließbaren Prozess konzipiert. Während bei Hegel die Vernunft nur ‚für einen Moment‘ zur Disposition steht, bleibt der Wahnsinn für Schelling als potenzielle Bedrohung der Vernunft immer präsent. Hierin besteht andererseits ein gewichtiger Unterschied zu Nietzsche, der die Psychologie als Teil der Physiologie verstanden hat.

Bestimmung ist, die erst im Zustand der Krankheit dialektisch wird, wo dann die Rede ist von einer Krise. Aber geistig, oder wenn der Mensch als Geist betrachtet wird, ist sowohl Gesundheit und Krankheit kritisch; es gibt keine unmittelbare Gesundheit des Geistes.⁴⁵

Zwar ist die Verzweiflung eine Krankheit im Geist, dennoch ist sie gegen die religiöse Vorstellung einer Geisteskrankheit als Strafe Gottes abgegrenzt. In Kierkegaards Ausführungen wird die Verzweiflung vielmehr als gottgegebene Bedingung des menschlichen Daseins beschrieben.

Woher kommt dann die Verzweiflung? Von dem Verhältnis, in dem die Synthese sich zu sich selbst verhält, indem Gott, der den Menschen zu einem Verhältnis machte, dieses gleichsam aus seiner Hand gleiten läßt, [...]. Denn Verzweiflung folgt nicht aus dem Mißverhältnis, sondern aus dem Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Und das Verhältnis zu sich selbst kann ein Mensch nicht loswerden, sowenig wie sein eigenes Selbst, was im Übrigen ein und dasselbe ist, da ja das Selbst das Verhältnis zu sich selbst ist.⁴⁶

Mit dieser Umdeutung des Verhältnisses von Gott und Krankheit schreibt Kierkegaard das christliche Paradox einer gottgegebenen, „heilsamen Krankheit“ in das menschliche Selbstverhältnis ein, auch wenn die Verzweiflung selbst nicht mehr als Pharmakon aufgefasst wird. Während Kant die Heilung der allgemeingültigen ‚Erkenntnis der Endlichkeit‘ noch in ihrer phänomenalen Beschränkung sieht, entfaltet Kierkegaard dessen pathogene Konsequenzen für das Individuum, das sich als existenzieller *Versuch* einer geistigen Synthese immer auch am Maßstab der Unendlichkeit messen muss.

Das Verhältnis zu sich selbst kann in drei verschiedenen Weisen verzweifelt sein. Man kann entweder verzweifelt versuchen, man selbst zu sein – oder aber verzweifelt versuchen, nicht man selbst zu sein. Die erste Form ist für die zweite grundlegend, beide haben jedoch gegenüber der dritten den Vorteil, dass man sich sowohl seines Selbst als auch der Verzweiflung bewusst ist und dadurch eine Rettung möglich erscheint. Die dritte und schwächste, aber auch von einer möglichen Heilung am weitesten entfernte Form ist die „uneigentliche Verzweiflung“. Hier ist man sich weder der Verzweiflung noch der Tatsache des relationalen Selbst bewusst; und dabei unbewusst doch verzweifelt. So ergibt sich

⁴⁵ S. Kierkegaard, *Die Krankheit*, a.a.O. 1962, S.24. Der Begriff der Krise als Merkmal der Pathologie wird in der Philosophie nach 1945 besonders in der Suche nach einem angemessenen Kritikbegriff relevant. Vgl. hierzu: R. Koselleck, *Kritik und Krise. Zur Pathogenese bürgerlicher Gesellschaften*, F. a. M. 1992.

⁴⁶ S. Kierkegaard, ebd., S.16 ff.

eine Hierarchie der Verzweiflungen, die an den Grad des Bewusstseins von ihnen gekoppelt ist.

Der Grad des Bewußtseins ist im Steigen oder im Verhältnis dazu, wie es steigt, die ständig steigende Potenzierung in der Verzweiflung; je mehr Bewußtsein, desto intensiver die Verzweiflung. [...] Das Minimum der Verzweiflung ist ein Zustand, der in einer Art Unschuld nicht einmal davon weiß, daß er Verzweiflung ist.⁴⁷

Sowohl Krankheit als auch das Bewusstsein von ihr sind in einen paradoxen Prozess eingebunden, der sich nach homöopathischem Modell auflösen lässt. Je größer die Krankheit, desto schwieriger die mögliche Heilung, die aber, wenn sie eintritt, um so umfassender ausfällt. Je größer das Bewusstsein von der Krankheit, desto wahrscheinlicher die existenzielle Reaktionsbildung, aber umso problematischer der Sprung in den Glauben.

Kierkegaard verknüpft den eschatologischen Heilsgedanken wieder mit dem philosophischen Pathos, das aus Platons *Höhlengleichnis* oder aus Kants *Was ist Aufklärung?* bekannt ist: dem Verdacht auf ein ‚Höhlendasein‘, auf eine ‚selbstverschuldete Unmündigkeit‘ des Menschen oder – wie in diesem Fall – auf eine allgemeine Verzweiflung, eine historisch-anthropologische ‚Krankheit‘. Wer von sich behauptet, nicht verzweifelt zu sein, fällt in die Kategorie der naiven ‚Träumer‘⁴⁸, die keine umfassende ‚Gesundheit‘ erlangen können, weil sie den zu ‚überspringenden‘ Bruch in der menschlichen Existenz gar nicht wahrnehmen. Obwohl die Verzweiflung in dieser Kategorie am geringsten ist, erscheint der Zustand aussichtsloser als in der bewussten Verzweiflung.

Die Vernunft geht über das Bewusstsein der Verzweiflung in der homöopathischen Doppelrolle von Pharmakon und Krankheitserreger auf, den die ‚Krankheit‘ als Stimulanz einer existenziellen Reaktion des Einzelnen bei Ironie und Angst selbst verkörperte. Allerdings kann die Vernunft, wie die Verzweiflung, deren Teil sie ist, nicht direkt als Heilmittel fungieren, sondern muss im *Entweder Oder* der Reflexion verharren, die erst im Glauben ihre Grenze, Aufhebung und therapeutische Relativierung erfährt. Das endliche Bewusstsein von der ‚Krankheit‘ verschärft die Problematik der Verzweiflung und wirkt

⁴⁷ Ebd., S. 40.

⁴⁸ „Der Geist ist Träumend im Menschen. [...] Das tiefe Geheimnis der Unschuld besteht darin, das sie gleichzeitig Angst ist. Träumend projiziert der Geist seine eigene Wirklichkeit, diese Wirklichkeit aber ist Nichts, und dieses Nichts sieht die Unschuld ständig vor sich.“ S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, a.a.O. 1992, S. 50.

gleichzeitig als diagnostisches Mittel und erster Schritt auf dem Weg einer letztendlich religiösen Heilung.

Wenn so ein Mensch vermeintlich glücklich ist, sich einbildet, glücklich zu sein, während er doch im Lichte der Wahrheit betrachtet unglücklich ist, so ist er doch, wie so häufig, weit davon entfernt, daß er wünscht, aus diesem Zustand herausgerissen zu werden. [...] Der Verzweifelnde, der unwissend darüber ist, daß er verzweifelt ist, ist, verglichen mit dem, der sich dessen bewußt ist, bloß um ein weiteres entfernt, von der Wahrheit und Rettung. Die Verzweiflung selbst ist eine Negativität, die Unwissenheit darüber ist eine neue Negativität.⁴⁹

Der Begriff ‚Krankheit‘ wird so in seiner eschatologischen Dimension erneuert und gegen das vernunftimmanente Systemdenken gewendet. Er bezeichnet weder eine Krise des empirisch feststellbaren Gesundheitszustandes eines Individuums noch eine Geisteskrankheit im psychologischen Sinn, sondern wird als anthropologische Metapher zum Existenzial menschlichen Lebens. War ‚Krankheit‘ bereits bei Kant, Hegel und Schelling als Herausforderung für die Vernunft konzipiert, die im Denken selbst überwunden wird, lässt sich die ‚Krankheit der Existenz‘ bei Kierkegaard nicht mehr mit Mitteln der Vernunft auflösen. Das ‚Licht der Wahrheit‘ besteht gerade in der Gewissheit, dass die reine Vernunft-erkenntnis allein nicht zur existenziellen ‚Rettung‘ genügt.⁵⁰

⁴⁹ S. Kierkegaard, *Die Krankheit*, a.a.O. 1962, S.41 ff.

⁵⁰ Der politische Effekt dieser Metaphorik liegt offensichtlich in der Diskriminierung nicht religiöser und anders religiöser Menschen, da eine Heilung von der ‚Krankheit zum Tode‘ nur durch den ‚Sprung‘ in die existenzielle *Imitatio Christi* geleistet werden kann. Dieser diskriminierende Zug der christlichen Religion wird in der immer noch ausgrenzenden Dogmatik offenbar, die jüngst von Papst Benedikt XVI. unter der Überschrift „Europa ist krank“ aktualisiert wurde. Vgl. J. Ratzinger, *Europa ist krank*. In: Cicero. Magazin für politische Kultur, 05. 2005, S. 58-65. Ratzinger vertritt hier die These, dass Europa durch die Säkularisierung, also aus spirituellem Mangel einem Selbsthass verfallen ist, der nur als pathologisch bezeichnet werden könne. Ebd., S. 64.

4.3 Nietzsches medizinisch-rhetorische Philosophiekritik

Nietzsches Stufenmodell der menschlichen Existenz kann als eine Wiederholung und Umkehrung des kierkegaardschen Entwicklungsmodells gelesen werden. Nimmt bei Kierkegaard die geistige Entwicklung des Menschen ihren Ausgang im Ästhetischen, um über das Moralische zum Religiösen zu gelangen, um die ‚Krankheit des Selbst‘ zu überwinden, werden die drei Stadien bei Nietzsche in umgekehrter Richtung durchlaufen. Hier verlässt der Mensch das von religiöser Dogmatik belastete Jugendstadium in eine ethische Existenz, die beendet werden muss, um zu einer rein ästhetisch gerechtfertigten Existenz des Spiels zu gelangen.⁵¹ Nietzsches philosophischer Gebrauch von Krankheitsmetaphern kann in einem ähnlichen Verhältnis der Wiederholung und Umkehrung zu dem Kierkegaards interpretiert werden. Bei Kierkegaard entwickelt sich die Perspektive auf die ‚kranke Vernunft‘ in einem kritischen, aber dennoch christlichen Welt- und Selbstverständnis.

Die Möglichkeit dieser Krankheit ist der Vorzug des Menschen gegenüber dem Tier; auf diese Krankheit aufmerksam zu sein ist der Vorzug des Christen gegenüber dem natürlichen Menschen; von dieser Krankheit geheilt zu werden ist die Seligkeit des Christen.⁵²

Nietzsche wendet diese christlich-psychologische Diagnose in eine physiologische Kritik der christlichen und metaphysischen Weltbilder. Nicht erst in der Zeit nach der Niederlegung seiner Philologieprofessur, von der er rückblickend schreibt, er habe „nichts mehr getrieben als Physiologie, Medizin und Naturwissenschaften“, war Nietzsche bemüht den aktuellen Wissensstand der Medizin, in seine philosophischen Diagnosen einzubeziehen. (KSA 6, EH, S. 325) Bereits zehn Jahre zuvor, als er eine Dissertation über den *Begriff des Organischen seit Kant* plant⁵³,

⁵¹ Vgl. F. Nietzsche, *Von den drei Verwandlungen*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (KSA), hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York 1980, Bd. 4, S. 29 ff. Ich zitiere Nietzsche im Folgenden nach dieser Ausgabe und verwende die übliche Siglien (KSA Bd., Nr., Sigel des Aufsatzes, Seitenzahl).

⁵² S. Kierkegaard, *Die Krankheit*, a.a.O. 1962, S. 15.

⁵³ Vgl. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. 1: *Kindheit und Jugend / Die zehn Basler Jahre* [1978], München 1981, S. 238-240. Nietzsches Auseinandersetzung mit diesem Dissertationsthema zeigt sich in den *Philosophischen Notizen (Herbst 1867 – Frühjahr 1868)*. In: F. Nietzsche, *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe* (1933–1940), Bd. 3: *Schriften der Studenten und Militärzeit 1864–1868*, hrsg. v. H. J. Mette u. K. Schlechta, München 1994, S. 371-394.

beinhaltet seine Literaturliste Schriften der Mediziner Virchow, Helmholtz, Wundt, Bichat, Lotze, Müller und Schleiden.⁵⁴ Obwohl Nietzsche mit der *Geburt der Tragödie* letztlich ein anderes Thema für seine Dissertation wählt, ist die Lektüre ausgewählter Schriften von Lange, Du Bois-Reymond, Zöllner, Teichmüller und Fechner in dieser Zeit belegt, die den Beginn einer langjährigen medizinischen Recherche markieren.⁵⁵

Am Ende dieser Recherche bezieht Nietzsche sich auf Claude Bernards Krankheitsbegriff und unternimmt den Versuch, den Bruch innerhalb der medizinischen Auffassung von Gesundheit/Krankheit philosophisch zu reflektieren, den Canguilhem der medizinischen Epistemologie ca. 50 Jahre später ins Gedächtnis rufen wird. Dieses Krankheitsmodell, in dem „Gesundheit und Krankheit [...] nichts wesentlich Verschiedenes“, keine „distinkte[n] Principien, oder Entitäten“ mehr sind, sondern „die Übertreibung, die Disproportion, die Nicht-Harmonie der normalen Phänomene“ den „krankhaften Zustand“ konstituieren⁵⁶, ist besonders für Nietzsches Sprachmodell anschlussfähig, in dem die distinkt festgestellten philosophischen *Begriffe* als Hemmnisse der physiologischen Sprachentwicklung aufgefasst werden. So wie Gesundheit und Krankheit für Nietzsche immer durch einen kontinuierlichen Prozess verbunden sind, sind es auch Metapher und Begriff; und so wie im quantitativen, nicht-ontologischen Krankheitsbegriff jeder Mensch zu einer Mischform aus Gesundheit und Krankheit wird, fasst Nietzsche jeden ‚lebendigen‘ philosophischen Begriff als Mischform zwischen ästhetisch-physiologischem Weltbezug und konventionell festgestellter Vernunft. Gesundheit/Krankheit und Metapher/Begriff werden gleichermaßen in ein zirkuläres Zeitkonzept eingetragen, in dem eine Steigerung nach homöopathischem Modell durch die Balance aus irritierender Stimulanz und beharrender Assimilation ermöglicht wird.

⁵⁴ M. Stingelin, *Friedrich Nietzsches Psychophysiologie der Philosophie*. In: *Physiologische und psychologische Praktiken im 19. Jahrhundert. Ihre Beziehungen zu Literatur, Kunst und Technik*, (Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte. Preprint, 120), Berlin 1999, S. 33-45, hier S. 36. Stingelin gibt ausgehend von Nietzsches Bibliothek einen detaillierten Überblick über dessen umfangreiche medizinische Recherche von den frühen Schriften bis zum Spätwerk.

⁵⁵ J. Salaquarda, *Nietzsche und Lange*. In: *Aneignung und Umwandlung. Friedrich Nietzsche und das 19. Jahrhundert*, hrsg. v. E. Behler u. a., (Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, 7), Berlin 1978, S. 236-253, hier S. 243 (Anm. 11).

⁵⁶ F. Nietzsche, KSA 13, NF, 14 [65] S. 250-251.

Dieser Koinzidenz von Krankheits- und Metaphernbegriff folgend besteht der „Werth aller morbiden Zustände“ darin, „daß sie in einem Vergrößerungsglas gewisse Zustände, die normal, als normal aber schlecht sichtbar sind, zeigen [...]“⁵⁷. Die Metapher erfüllt eine ähnliche Funktion, indem sie die ‚normale‘ gesellschaftlich und historisch ‚normierte‘ Perspektive zu hinterfragen hilft und so einen erkenntnistheoretischen Perspektivismus zur Sprache bringt, mit dem die ‚Normalität‘ einer bestimmten Epoche zeitdiagnostisch erfasst werden kann.

Nietzsche ist einer der wenigen Philosophen seit Aristoteles, der die Medizin als eine Wissenschaft anerkennt, auf deren aktuellen Forschungsstand die Philosophie notwendiger Weise angewiesen ist, während Kant, Hegel, Schelling und Kierkegaard medizinische Erkenntnisse mehr oder weniger implizit und mit vergleichsweise mäßigem Interesse zur Klärung der philosophischen Probleme herangezogen haben.

Wenn auch mit anderen Vorzeichen, so geht Nietzsche doch ähnlich wie Kierkegaard in der Umdeutung des Topos der ‚gesunden‘ zur ‚kranken Vernunft‘ bis an die Grenze der Paradoxie und veranschaulicht damit auch den historischen Bruch in der Einschätzung der Leistung der Metapher. Vor dem Hintergrund eines quantitativen Krankheitsbegriffs treibt ihn die gleiche Frage an, die Kant bereits für jede denkbare Zukunft geklärt haben wollte: „[...]“, ob man nicht alle diese obersten Werthe der bisherigen Philosophie Moral und Religion mit den Werthen der Geschwächten, Geisteskranken und Neurastheniker vergleichen kann: sie stellen, in einer milderen Form, dieselben Übel dar.“⁵⁸ In seiner *Götzendämmerung* (1889) diagnostiziert Nietzsche dieser Figur folgend die Verfallsgeschichte der Metaphysik, die mit Sokrates ihren Anfang nimmt.

Sokrates war ein Mißverständnis; die ganze Besserungsmoral, auch die christliche war ein Mißverständnis [...]. Das grelle Tageslicht, die Vernünftigkeit um jeden Preis, im Widerstand gegen die Instinkte war selbst nur eine *Krankheit, eine andere Krankheit*, und durchaus kein Rückweg zur ‚Tugend‘, zur ‚Gesundheit‘, zum Glück. Die Instinkte bekämpfen müssen – das ist die Formel für *décadence*: solange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinkt.⁵⁹

Besserungsmoral und Vernünftigkeit, die nur um den Preis der Instinktverdrängung zu haben sind, werden als Konstitutionsbedingungen einer

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ F. Nietzsche, *Götzendämmerung*, KSA 6, 1980, S. 73.

dekadenten Kultur beschrieben, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wissenschaftlich in Krankheitsbegriffen analysiert wird.

Um Nietzsches Denkweg zur Umwertung des christlich-philosophischen Gesundheitstopos nachzuvollziehen, ist es notwendig sein Verständnis von Gesundheit und Krankheit, Psychologie und Physiologie, Philosophie und Religion sowie vor allem das von Metapher und Begriff ausgehend von seinen frühen Schriften zu entwickeln. Erst auf der Grundlage der medizinisch informierten Sprach- und Erkenntniskritik werden auch seine philosophischen ‚Gegenwartsdiagnosen‘ verständlich.

Nietzsche verwendet die Wörter Krankheit/Gesundheit weder im traditionellen Sinn metaphorisch noch im medizinischen Sinne begrifflich. Die Schwierigkeit, seinen Gebrauch des Prädikats ‚krank‘ zu verstehen, liegt hauptsächlich in seiner Sprachtheorie begründet, die keine klare Trennung von Metapher und Begriff vorsieht, sondern immer wieder deren Kontinuität im organischen Prozess von Sprachentstehung und Spracherstarrung betont. Wenn man sich heute Nietzsches Auffassungen zum Verhältnis von Sprache, Metapher und Erkenntnis vergegenwärtigen will, kann man auf eine breite Forschung zu dieser Thematik zurückgreifen.⁶⁰ In der vorliegenden Arbeit kann es in erster Linie nicht darum gehen, der Nietzscheforschung einen genuinen Beitrag zur Sprachphilosophie hinzuzufügen, vielmehr ist das Folgende der Versuch den Forschungsstand auf eine Analyse der medizinischen Denkfiguren anzuwenden.

⁶⁰ Eine Einschätzung der Möglichkeit, aus Nietzsches Werk eine Sprachtheorie rekonstruieren zu können, gibt D. Langer, *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*, Paderborn 2005, bes. S. 39 ff. Hier wird auch ein Überblick über den Forschungsstand gegeben. Zur Rekonstruktion der physiologischen Aspekte von Nietzsches Sprachauffassung: C. J. Emden, *Nietzsche on language, consciousness, and the body*, Illinois 2005; G. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge 2002. Zu dem Verhältnis von Rhetorik und Erkenntnistheorie bei Nietzsche: D. Otto, *Wendungen der Metapher. Zur Übertragung in poetologischer, rhetorischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht bei Aristoteles und Nietzsche*, München 1998. Eine systematische Darstellung der Metaphertheorie bei Nietzsche gibt A. Tebartz-van Elst, *Ästhetik der Metapher*, Freiburg/München 1994; desweiteren: T. Borsche, F. Gerratana, A. Venturelli (Hrsg.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York 1994; P. de Man, *Die Rhetorik der Tropen*. In: ders., *Allegorien des Lesens* [1979], F. a. M. 1988, S. 146-163; S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris 1972; J. Derrida, *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text* [1972]. In: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 205 ff.

Das Problem dabei besteht vor allem darin, dass sich Nietzsches sprach- und metaphortheoretische Überlegungen selbst in medizinischen Denkfiguren vollziehen. Es wird also in dieser spezifischen Rekonstruktion von Nietzsches Sprachauffassung einerseits darum gehen, die physiologischen Aspekte und die damit einhergehende *Pathologisierung der Vernunftbegriffe* darzustellen. Andererseits soll Nietzsches Sprachbild in seiner erkenntniskritischen Dimension zumindest so weit erarbeitet werden, dass es den weiteren Analysen seiner medizinischen Denkfiguren zugrunde gelegt werden kann. Um beiden Aspekten in ihrer historischen Entwicklung gerecht zu werden, wird mit der philologischen Tradition begonnen, in der Nietzsche neben der Theologie ausgebildet wurde und die seinen Umgang mit Text und Sprache nachhaltig geprägt hat.⁶¹ Legt man Nietzsches Zeitdiagnosen dieses Sprachmodell zugrunde, kommt man in ihrer Bewertung zu anderen Ergebnissen, als wenn man seinen Gebrauch medizinischer Denkfiguren vorschnell als Gesundheitsfetisch eines chronisch Kranken abtut.

Grundlegend für zahlreiche Interpretationen, in denen Nietzsches medizinische Metaphern in Bezug zu seiner eigener Krankheitsgeschichte gesetzt werden, ist Malcom Pasleys Text *Nietzsche's Use of Medical Terms* (1978). Pasley verfolgt die Krankheitsmetaphern durch Nietzsches Werk und teilt ihre Verwendung in verschiedene Phasen ein. Demnach entwickelt Nietzsche den Gesundheitstopos bis 1875 in seiner „idealistic“ phase⁶².

However much he may enliven the ancient metaphors of cultural or spiritual ‚health‘ and ‚sickness‘ [...] they still remain metaphors, which we can accept as the poetic or rhetorical device of an enthusiastic cultural reformer.⁶³

Die Krankheitsmetaphern seien solange akzeptabel, wie sie klar als Metaphern zu erkennen seien. Nach 1875 würden sie jedoch in *medizinische Begriffe* übergehen und Nietzsches moralische, ästhetische und politische Theorien auf problematische Weise ‚einkleiden‘. Die medizinischen Denkfiguren werden von Pasley als „amateur physiological-medical theorizing“⁶⁴ eingestuft, wobei das ‚amateurhaft medizinische Theoretisieren‘

⁶¹ Zur Bedeutung der philologischen Ausbildung Nietzsches: C. Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin 2005.

⁶² M. Pasley, *Nietzsche's Use of Medical Terms*. In: ders. (Hrsg.), *Nietzsche. Imagery and Thought*, Berkley/Los Angeles 1978, S. 127.

⁶³ Ebd., S. 129.

⁶⁴ Ebd., S. 130.

selbst als Symptom von Nietzsches voranschreitender Besessenheit von Gesundheitsthemen interpretiert wird, die sich angesichts des eigenen körperlichen und geistigen Verfalls einstellt. Pasley lässt die Linien von Nietzsches Krankengeschichte und der vermehrten Ununterscheidbarkeit von philosophischer Metapher und medizinischem Begriff in dem Zitat eines Fragments von 1881 konvergieren.

Die Auflösung der Sitte, der Gesellschaft ist ein Zustand, in dem das neue Ei (oder mehrere Eier) heraustreten – Eier (Individuen) als Keime neuer Gesellschaften und Einheiten. Das Erscheinen der Individuen ist das Anzeichen der erlangten Fortpflanzungsfähigkeit der Gesellschaft: sobald es sich zeigt, stirbt die alte Gesellschaft ab. Das ist kein Gleichniß. (KSA 9, NF, 11[287], S. 551)

Dass hier explizit ‚kein Gleichnis‘ formuliert wird, deutet Pasley als begriffliche Biologisierung von Nietzsches Denken, ohne dabei die zeitgenössischen Diskurse der Physiologie, Psychologie, Soziologie und Politik zu berücksichtigen, über dessen Grenzen hinaus die Analogie von individuellem Körper und Staatskörper längst begriffliche Konvention wurde. Pasley sieht den Grund für Nietzsches unauflösbarer Verschränkung von Medizin und Sprache weniger in diesen zeitgenössischen Diskursen als in dessen eigener Krankheit. Weil Nietzsches Gesundheitsmodell – demzufolge Gesundheit nur durch die Überwindung von Krankheit erreicht werden kann – sowohl vom romantischen als auch vom antiken Gesundheitskonzept abweicht, liege der „chief reason“ für seinen zirkulären Gesundheitsbegriff in „the fact that Nietzsche was himself an invalid, engaged in a constant battle against ill-health and increasingly peroccupied with self-diagnosis and self-treatment“⁶⁵.

Abgesehen davon, dass Pasley weder auf Nietzsches Sprachmodell reflektiert noch auf den medizinischen Forschungsstand, ist seine Diagnose aus einem anderen Grund fragwürdig: Sie basiert auf dem Widerspruch, dass die begriffliche Verwendung medizinischer Termini des ‚amateurhaften Physiologen‘ Nietzsche dadurch kritisiert werden soll, dass seinen Formulierungen ebenfalls eine mehr oder weniger amateurhafte Diagnose der historischen Person Nietzsches zugrunde gelegt wird. Ohne dieser Perspektive per se jeglichen Erkenntnisgewinn absprechen zu wollen, soll Nietzsches eigene Krankheitsgeschichte im Folgenden vernachlässigt werden, um den medizinhistorischen und metaphortheoretischen Kontext seiner Denkfiguren genauer betrachten zu können.

⁶⁵ Ebd., S. 131.

Nietzsches Nachdenken über die Metapher soll deshalb in fünf Abschnitten auf ihre unterschiedlichen Bezüge zur Medizin befragt werden. Zunächst wird die Bedeutung der Chirurgie für seine ‚historisch-kritische Philologie‘ (4.3.1) und der Versuch einer musikästhetischen ‚Heilung der Erkenntnis‘ (4.3.2) skizziert. Das Scheitern dieses Versuchs führt Nietzsche zum Bruch mit Wagner und Schopenhauer, aber auch zu einer medizinisch-rhetorischen Philosophiekritik (4.3.3), deren Kernstück aus dem metaphortheoretischen Experiment besteht, die antike Rhetoriktradition für den neurophysiologischen und elektronischen Begriff der ‚Übertragung‘ anschlussfähig zu machen (4.4). Von diesem Ausgangspunkt entwirft Nietzsche das Erkenntnismodell einer ‚Topik mentaler Prozesse‘ (4.4.1). Analog zum seinem *Kurzschluss* der nervalen und metaphorischen Übertragung verbindet Nietzsche auch die synästhetische Erfahrung mit dem rhetorischen Gemein Sinn (4.4.2) und kann so die Topik mentaler Prozesse zu einer Erkenntniskritik ausweiten (4.4.3), die auch auf kulturell verfasste Kollektivkörper angewendet wird. Diese Anwendung wird abschließend anhand der Zeitdiagnose der ‚historischen Krankheit‘ thematisiert (4.5 – 4.5.3).

4.3.1 Das chirurgische Sprachbild im Kontext der Philologie

Wenn Nietzsche in seinen späten Schriften von den „guten Philologen und Ärzten der alexandrinischen Schulung“ spricht, ruft er die parallele Entwicklung chirurgischer und philologischer Methoden in der ägyptischen Kulturmetropole in Erinnerung. Allerdings bezieht er sich mit seiner Bewertung der „guten Philologen“ gerade nicht auf die allegorische Tradition alexandrinischer Philologie, die bereits weiter oben am Beispiel von Philon, Clemens und Origenes beschrieben wurde, sondern auf die Schule des Museion und deren Einfluss auf Nietzsches philologische Vorbilder F. A. Wolf, G. Hermann und F. Ritschl. Dies wird am Ende des Zitats deutlich: „[...] die guten Philologen und Ärzte der alexandrinischen Schulung – ihnen macht er den Krieg.“ (KSA 6, AC 47, 6:225f.) Mit dem ‚Kriegstreiber‘ ist hier Paulus gemeint, der die Tradition einer moralisierenden Ausdeutung der Testamente mit den Mitteln der Allegorese begründet hatte, die dann von der theologischen Tradition der Philologie fortgeführt wurde.

Während Origines – und mit ihm die gesamte christliche Allegorese – die ‚pneumatischen‘ und ‚psychischen‘ Formen des ‚spirituellen Sinns‘ gegenüber dem ‚somatischen Sinn‘ privilegiert hatte, liegt das Ziel der historisch-kritischen Philologie in der ‚Heilung‘ (Emendatio) und (Wieder)herstellung des ‚somatischen Sinnes‘ eines Textes. Diese Philologie orientiert sich damit nicht nur an der wissenschaftlichen Reputation der alexandrinischen Chirurgie, sondern gewinnt aus der Analogie von anatomischem Körper und Textkörper einen Großteil ihrer analytischen Methoden und Begriffe.

Wolf (1831) analogisiert den ‚Philologen‘ mit dem ‚Arzt‘ und den unvollständigen, weil philologisch unbearbeiteten ‚Textkörper‘ mit einer ‚Krankheit‘, um die richtige Herangehensweise der Kritik zu bestimmen.

Es geht in der Kritik wie in der Medizin. Da giebt es Aerzte die immer auf die Krankheit los curiren, von der sie lesen, oder sie haben eine Parthie Krankheiten, unter die sie alle bringen.⁶⁶

Geht es Wolf noch um die Vermeidung vorschnellen Subsumierens und Intervenierens seitens der Philologie, denkt Ritschl den Philologen in der Figur des Chirurgen, der das verdorbene Fleisch des Textkörpers großzügig wegschneiden muss. Für ihn bleibt es „eine Wohltat, dass scharfe Messer erfunden sind, wenn auch mit ihnen gelegentlich mancher Unfug getrieben und einige unschuldige todtgestochen werden.“⁶⁷

Nietzsches Metaphern der ‚Chirurgie des Textkörpers‘ stehen von Anbeginn seiner philologischen Lehrtätigkeit bis in die späten 1880er Jahre hinein in dieser alexandrinischen Tradition. In seiner *Enzyklopädie der klassischen Philologie* (1870/71) rät er seinen Studenten, die Methoden täglich zu üben, „wie der Mediciner an seinem Cadaver“. Bei vergleichenden Sprachstudien empfiehlt er, sich in „das Nicht-Gemeinsame“ der Sprachen „hineinzuleben“, auch wenn das „Knochengerüst“ dieser Sprachen dem Lateinischen und Griechischen ähnele. Die „Lebendigkeit“ des Lernens hänge davon ab, ob

ein Bedürfnis da ist etwas zu lernen u. zu erfahren. Das künstlich gemerkte u. gesammelte bleibt todt dh. es assimiliert sich nicht dem produktiven Kern, es geht nicht in Fleisch u. Blut über, ja es drückt u. schadet dem Menschen: zu vergleichen mit einer Kugel Blei im Körper. (KGW 2, III, 388ff.)

⁶⁶ F. A. Wolf, *Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaften*, Leipzig 1831, S. 329.

⁶⁷ F. Ritschl, *Opuscula Philologica*, Leipzig 1879, Bd. 5, S. 27.

Die Chirurgie dient Nietzsche in ihrer Analogie zur methodengetreuen hermeneutischen Philologie auch in den späten Schriften zur Unterscheidung des „Kritiker[s] vom Skeptiker“. Gegen die allegorische Trennung von pneumatischer Textseele und somatischem Textleib betont Nietzsche immer wieder deren Zusammenhang, wofür er sich auf die physiologische Psychologie stützen kann. Die „Kritiker an Leib und Seele“, die sich „des Experiments in einem neuen, vielleicht weiteren, vielleicht gefährlicheren Sinne“ bedienen, als es der „verzärtelte Geschmack eines demokratischen Jahrhunderts gut heissen kann“, zeichnet sich durch die „Sicherheit der Wertmaasse, die bewusste Handhabung einer Einheit von Methode, den gewitzten Muth, das Alleinstehen und Sich-verantworten-können“ aus; „sie gestehen bei sich eine Lust am Neinsagen und Zergliedern und eine gewisse besonnene Grausamkeit zu, welche das Messer sicher und fein zu führen weiss, auch noch, wenn das Herz blutet.“ (KSA 5, JGB 6, S. 142ff.)

Zentrale Themen von Nietzsches medizinischer Metaphorik sind damit früh in seinem philologischen Stil angelegt: die Untrennbarkeit von Körper, Textkörper, Volkskörper und ihren seelischen, geistigen und kulturellen Derivaten; die Forderung nach lebendiger, einverleibter Erkenntnis; die chirurgisch-philologischen Methoden der Entfernung giftiger Unverdaulichkeiten aus dem Textkörper; und schließlich der zwischen Heroismus und Zweifel schwankende Hinweis auf die Gefährlichkeit dieser ‚experimentellen Methoden‘.⁶⁸ Christian Benne (2005) weist daraufhin, dass den medizinischen Techniken der Heilung des Textleibes bei Nietzsche immer auch Verfahren der ‚Tötung‘ und ‚Vergewaltigung‘ desselben gegenüberstehen. So unterscheidet Nietzsche einen positiv und einen negativ bewerteten Interpretationsbegriff – das ‚Einverleiben‘ und das ‚Falschmünzen‘ –, die schließlich in der Abgrenzung der Genealogie von der Allegorese aufgehen.⁶⁹

Während Nietzsches eigene Textexegese in der zwischen 1869 und 1871 entstandenen *Geburt der Tragödie* selbst noch allegorische Methoden aufweist, kritisiert er diese in *Menschliches Allzumenschliches* (1878)

⁶⁸ Zumeist herrscht der an Ritschl erinnernde heroische Ton vor, gelegentlich plagen Nietzsche aber auch Zweifel an der Radikalität seiner Kritik. So geht aus einigen Briefen hervor, dass ihn Skrupel plagten, ihn könne eine Mitschuld an D. F. Strauß' Tod treffen, nachdem dieser kurz nach Nietzsches verheerender Kritik in der ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung* verstorben war. Vgl. E. Düsing, *Nietzsches Denkweg*, München 2006, S. 125.

⁶⁹ Vgl. C. Benne, *Nietzsche*, a.a.O. 2005, S. 108 ff.

scharf. Hier konfrontiert er die „Ueberreste allegorischer und mystischer Ausdeutung“ mit der „strenge[n] Erklärungskunst“ der kritischen Philologie und betont die Möglichkeit einer eindeutigen literalen Interpretation des ‚Textsoma‘, wie „die Philologen sie für alle Bücher geschaffen haben: mit der Absicht, schlicht verstehen zu wollen, was die Schrift sagen will, aber nicht einen doppelten Sinn zu wittern, ja voraussetzen.“ (KSA 2, MA I.8, 2:28f.)

Auf den ersten Blick scheint diese Suche nach interpretativer Eindeutigkeit nicht zu den vieldeutigen Formulierungen seiner späteren Schriften zu passen. Allerdings richtet sich die Diskreditierung der Allegorese vor allem gegen die traditionelle Hochschätzung pneumatisch-moralisierender Interpretationen zulasten der somatischen. Die implizite Körperfeindlichkeit der moralisierenden Interpretation hatte sich für Nietzsche längst von der reinen Textarbeit gelöst, auf lebensweltliche Kontexte und kulturelle Praktiken übertragen und in den individuellen Körper des modernen Menschen eingeschrieben. Mit der Annahme einer unkörperlichen, unsterblichen ‚Seele‘ ist für ihn seit Sokrates die Erfindung und Aufwertung einer jenseitigen ‚Hinterwelt‘ gegenüber den somatischen ‚Tatsachen des Lebens‘ verbunden. Diese ‚Tatsachen‘ gilt es, gegen die Religion zu rehabilitieren.

Als Philolog schaut man hinter die ‚heiligen Bücher‘ als Arzt hinter die physiologische Verkommenheit des typischen Christen. Der Arzt sagt ‚unheilbar‘, der Philolog sagt ‚Schwindel‘. (KSA 6, AC 47, 6:225f.)

Die Rede von der ‚physiologischen Verkommenheit des typischen Christen‘ wird in ihrer Reichweite erst verständlich, wenn man sie im Zusammenhang mit Nietzsches Metapherntheorie liest, die er in seiner Basler Zeit in Auseinandersetzung mit der traditionellen Rhetorik entwickelt hat. Erst mit der Berücksichtigung der frühen und mittleren Schriften zu dieser Thematik zeigt sich, wie komplex Nietzsches Verständnis des Zusammenhanges von Text und Leib ist, der von Anfang an im Zentrum seiner Überlegungen zur Sprache steht.

4.3.2 Die musikästhetische Heilung der Erkenntnis

Während die gesamte sprachphilosophische Tradition, insbesondere nach der anthropologischen Wende um 1800, die Sprachfähigkeit als Distinktionsmittel benutzt, um den Menschen von der übrigen Natur abzugrenzen, leitet Nietzsche sie in seinen Notizen über den *Ursprung der Sprache* (1869/70) aus der instinktgeleiteten Natur her. Hier begegnet uns auch der Bienenstaat wieder, dessen politische Konnotationen von der Antike bis in die zellularpathologische Theorie des sozialen Organismus präsent sind.

„Wie bei den Bienen-Ameisenhaufen“ (KGW II 2, S. 186) entspringt die Sprache hier der kantisch gedachten natürlichen Teleologie, die bewirkt, „daß etwas zweckmäßig sei ohne ein Bewußtsein“ (Ebd., S. 188). In Übereinstimmung mit Kants Ausdehnung des Geltungsbereiches des Teleologischen von der Natur auf die Kunst ist die Musik für den frühen Nietzsche der Prototyp dieser instinktiven Sprache. Entgegen der zeitgenössischen Tendenz wird die politische Deutung des Topos hier zugunsten einer kulturellen aufgegeben. Die Musik ist – als Sprache betrachtet – „einer unendlichen Verdeutlichung fähig“ (KSA 7, NF, S. 47), während die Schriftsprache durch ihre „unendlich mangelhafte Symbolik“ im Ausdruck begrenzt bleibt (Ebd., S. 63).

Mit explizitem Bezug auf die „wunderbare Antinomie“ von Kants teleologischem Gedanken stellt Nietzsche fest, dass es „mit der Sprache“ sei „wie mit den organischen Wesen, wir glauben diese blindlings entstehen zu sehen und können die unergründliche Absichtlichkeit ihrer Bildung bis ins einzelne nicht in Abrede ziehen“. (KGW II 2, S. 187f.) Nietzsche paraphrasiert hier die kantische Antinomie der ‚Zweckmäßigkeit ohne Zweck‘ demnach als ‚Entstehung mit unergründlicher Absicht‘, an deren Ursprung die Natur steht. Bis zu seiner Beschäftigung mit der Rhetorik geht Nietzsche noch über die bloße Einsicht in diese Antinomie hinaus, indem er den ‚Instinkt‘ zum natürlichen Ursprung der musikalischen Sprache erklärt, der „sogar eins ist mit dem innersten Kern seines Wesens“ (Ebd., 186).

In der *Geburt der Tragödie* (1872) wird diese Abgrenzung von Kant noch deutlicher. Hier stellt die Musik nicht nur ein „Abbild der Erscheinungen“ dar, sondern, als instinktive Sprache vor jeder verbalen Artikulation, „zu aller Erscheinung das Ding an sich“. (KSA I, GT, S. 106)

Es ist kein Zufall, dass Nietzsche sich an den Stellen der Tragödienschrift, an denen er sich zum ‚Ding an sich‘ äußert, zumeist hinter Schopenhauerzitate versteckt. In den nachgelassenen Fragmenten der frühen 70er Jahre reflektiert Nietzsche das hier verborgene Problem des Neuplatonismus. Die Frage des Übergangs von der Einheit zur Vielheit, die im Neuplatonismus mit der Emanation des Geistes ontologisch und bei Kant erkenntniskritisch bearbeitet ist, wird in Schopenhauers Versuch einer Rehabilitierung der Metaphysik neu aufgeworfen. Den ersten Lösungsansatz für dieses Problem sieht Nietzsche in seiner Kunstmetaphysik, in der die Musik das Absolute noch auszusagen vermag. Seine tragisch-musikalische ‚Artistenmetaphysik‘ bleibt also letztlich Schopenhauers theoretischer Grundkonstruktion aus der Schrift *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) verpflichtet, die sich der Differenz einer wahren Welt des Willens und einer scheinbaren Welt der Vorstellungen verdankt. In den *Nachgelassenen Fragmenten* aus derselben Zeit arbeitet er allerdings bereits an einer metaphysikkritischen Lösung dieses Problems.⁷⁰

Nietzsches frühe Sprach- und Erkenntnistheorie besteht also bis zu diesem Zeitpunkt aus einer Theorie der absoluten Musik, zu der die Sprache der Dichtung nur einen Bezug herstellt, indem sie die „allerartesten Begriffe aufsucht, in deren Bereich das Grobmaterielle des Begriffes fast entschwindet“. (KSA 7, NF 2 [10], S. 47 f.)⁷¹ Natur, Kunst und Sprache sind so in einen unauflöselichen Zusammenhang gebracht, wobei die Musik als nichtsprachlicher Ursprung der Sprache und gleichzeitig als deren philologisch-chirurgisch verstandene „Heilung“ fungiert, die sich über den musikalischen Stil eines Textes verkörpert.⁷²

„Wie entsteht die Kunst? Als Heilmittel der Erkenntniß. (KSA 7, NF 7 [152], S. 198)

In seiner Schrift *Die dionysische Weltanschauung* (1870) hat Nietzsche die visuellen und musikalischen Aspekte der Sprache für die Symbolisierung „des Wesens“ der Dinge bestimmt und in Emanationsketten aufgeführt. So werde im „Wort“ der „Ton“, die „Intensität“ und der

⁷⁰ Vgl. bes. Nietzsche, *Über das Verhältnis von Sprache und Musik*, KSA 7, 12 [1], S. 359-69. Zu diesem Problem auch E. Behler, *Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche*. In: T. Borsche u. a. (Hrsg.), *Centauren-Geburten*, a.a.O. 1994, S. 106-111. Dieses Thema wird weiter unten wieder aufgegriffen (3.3.3 und 3.5.2).

⁷¹ Eine andere Lesart vertritt z. B. Paul de Man, *Die Rhetorik*, a.a.O. 1988, S. 146-163.

⁷² Vgl. P. Lacoue-Labarthe, *Der Umweg* [1979]. In: *Nietzsche aus Frankreich*, hrsg. v. W. Hamacher, 2. Aufl., Berlin/Wien 2003, S. 125-163, hier S. 142ff.

„Rhythmus“ mit einer „Mundgeberde“, einer „Vorstellung“ und einem „Bild“ verbunden. (KSA 1, DW, S. 575)⁷³

Hier wird das neuplatonische Problem des Übergangs vom Geist zur Welt bereits im Kontext der Sprache gestellt. Diese muss einerseits allgemein genug sein, um eine Verständigung zwischen den Menschen zu ermöglichen (Bild/Vorstellung), gleichzeitig individuell genug, um den subjektiven Empfindungen des Leids Ausdruck verleihen zu können (Ton/Wille). Die Funktion der musikalischen Sprache, menschliches Leid über ihre „symbolische Doppelnatur“ aus Ton und Bild zu artikulieren, hat Nietzsche mehrfach herausgearbeitet. In der *Geburt der Tragödie* hat diese Konstruktion in leicht veränderter Form Bestand. Hier verbinden sich Musik und Poesie, Dionysisches und Apollinisches im Chor der griechischen Tragödie und im Volkslied der zeitgenössischen Musik.⁷⁴ Das ‚Bild‘ der artikulierten Sprache ist demnach lediglich ein „Gleichniß der dionysischen Natur des Tons“. (KSA 7, NF 8 [29], S. 232) Die Sprache figuriert als Versuch eines „analogen Beispiels“ (KSA 1, GT, S. 107), dass sich aus dem Ur-Einen der allgemeinsten Form musikalischer „Welt-symbolik“ ableiten lässt, die als Äquivalent einer umfassenden Natur an die Stelle von Schopenhauers Willensbegriff tritt.

4.3.3 Nietzsches somatisch-rhetorische Philosophiekritik

Erst mit der Emanzipation der Sprache von ihrem nichtsprachlichen Ursprung, d. h. mit der Neuorganisation des Verhältnisses von Ton/Instinkt und Gebärde/Bild, kann Nietzsche sich von seiner *Artisten-metaphysik* lösen. Dieser Prozess kündigt sich in den Fragmenten des Jahres 1871 an und ist vollständig in *Menschliches Allzumenschliches* (1878) und *Jenseits von Gut und Böse* (1886) formuliert.⁷⁵ Dabei behält Nietzsches zwar seine Formel von der ‚heilenden‘ Funktion der Kunst bei, jedoch wird das Verhältnis von individuellem Leid, Kunst und

⁷³ Die Musikalität von Nietzsches eigenem Sprachgebrauch ist mehrfach betont worden. Eine detaillierte Untersuchung zur Rhythmik und Interpunktion in Nietzsches Stil leistet: H. Schlaffer, *Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen*, München 2007.

⁷⁴ Vgl. A. Tebartz-van Elst, *Ästhetik*, a.a.O. 1994, S. 85.

⁷⁵ Ebd., S. 86 f.

Sprache bereits in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* (1874) neu konfiguriert.

Das Leid des Menschen lieferte bisher die motivationale Basis menschlichen Weltbezuges in der tragischen Grundsituation abendländischer Kultur. Der dionysisch-musikalische Pol dieser „Weltansicht“ war dabei logisch vor ihrem apollinisch-sprachlichen Pol angesetzt. In *Wahrheit und Lüge* wird die Sprache erstmalig als gleichberechtigtes und unabhängiges Symbolsystem analysiert. Sie fungiert nicht mehr als unzulängliches Mittel einer Erkenntnis in das ‚Wesen der Dinge‘, sondern garantiert unabhängig von ihrer ‚Wahrheit‘ lebenspraktische Verständigung nach den Regeln der Rhetorik. Mit der Auflösung der Hierarchie von Ton und Gebärde gibt Nietzsche den nicht-sprachlichen Ursprung der Sprache auf. Die Gebärde bildet nun eine physische Grundlage für die „Symbolik“ als notwendige Voraussetzung der „Tonzeichensprache“. (KSA 2, MA 1, S. 176; Hervorh. – O. N.) Die sich in diesem Zusammenhang etablierende Verwendung des Begriffs ‚Zeichen‘ anstelle von ‚Symbol‘ kündigt die semiotische oder phänomenologische Neuorientierung von Nietzsches Denken an. In seinem Spätwerk wird er nur noch den Begriff des Zeichens verwenden.⁷⁶

Im Prozess dieser theoretischen Neuorientierung macht der musikalische Ausdruck des an-sich-seienden Ursprungs sukzessive der Suche nach einer Herkunft der Sprache aus dem ‚Leib‘ Platz, deren Genese nicht mehr analogisch, geschweige denn logisch herzuleiten ist, sondern nach dem Prinzip metaphorischen Übertragens gedacht wird. Mit diesem Schritt grenzt sich Nietzsche deutlich von der romantischen Sprachphilosophie ab, an der er sich im Zuge der Vorbereitung auf seine Rhetorik-Vorlesungen abarbeitet. Die Möglichkeit der Erkenntnis muss nicht mehr *für* das Leben gerettet werden, sondern das Leben *vor* einer Form der Erkenntnis, die auf der Privilegierung eines pneumatischen bzw. metaphysischen Sinns beruht.

Das Leben nur möglich durch künstlerische Wahnbilder. (KSA 7, NF 7 [152], S. 198)

In dieser paradoxen Formulierung einer Heilung des Lebens durch Wahn kündigt sich die rhetorisch-medizinische Wende in Nietzsches Werk an, in der sowohl Gesundheit und Krankheit als auch Metapher und Begriff

⁷⁶ Zum Ergebnis einer phänomenologischen Überwindung der Metaphysik durch die Einführung des Zeichenbegriffs kommt A. Tebartz-van Elst, siehe ebd, S. 89.

jeweils ein Kontinuum ohne qualitative Grenze darstellen. Gesundheit ist durch die Überwindung von Krankheit möglich und die sprachlichen Bilder erzeugen unsere Welt im Prozess von der Metapher zum Begriff, sie bilden sie nicht mehr nur ab. Philippe Lacoue-Labarthe⁷⁷ hat als Erster den Bruch herausgearbeitet, den Nietzsches Denken mit der Vorbereitung auf seine Rhetorik-Vorlesungen in Basel vollzogen hat, und ihn als „rhetorische Wende“ bezeichnet. Nach der Lektüre von Richard Volkmanns Rhetorikgeschichte und Gustav Gerbers naturalisierender Sprachästhetik nimmt die Rhetorik in Nietzsches Denken immer mehr die therapeutische Kompetenz ein, die unter dem Einfluss von Wagner und Schopenhauer der Musik als Ausdruck des dionysischen Willens vorbehalten war.

In der erst nach Nietzsches Tod veröffentlichten Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873) wird der Zusammenhang von Sprache und Physiologie zunächst in der „Fabel“ von der Erfindung des Erkennens durch „kluge Thiere“ (KSA 1, WL, S. 875) entfaltet und als ‚Mythos‘ bestimmt. Der Mythos trägt jenseits von Wahrheit und Lüge dem Umstand Rechnung, dass sich die Frage nach dem Ursprung nie eindeutig und immer nur narrativ beantworten lässt. Dabei geht Nietzsche sowohl zu Herders Ursprungserzählung der Sprache als göttlicher Schöpfung als auch zu seinem eigenen musikalisch-dionysischem Ursprungsmythos auf Distanz.

Die Sprache ist in einen Urzustand hineingedacht, durch die Musik. [...] Dieser Natur- und Urzustand ist eine rein poetische Fiktion, und wirkt als mythische Symbolik. (KSA 7, NF 9 [72], S. 301)

Mit dieser Einsicht vollzieht Nietzsche bereits theoretisch den Bruch mit Wagner, den er aufgrund seines Glaubens an die musikalische Ursprache als Romantiker entlarvt.

Die „klugen Thiere“ markieren als Protagonisten des Erkenntnisprozesses einen weiteren Unterschied zu Humboldts und Herders organistischen Sprachtheorien. Beiden galt die Sprache noch traditionell als Grenze zwischen dem quasi-heiligen, weil geistig verfassten und deswegen unantastbaren Menschenkörper und der triebgesteuerten animalischen Natur, die mittlerweile als bloßer Gegenstand von Anatomie und Physiologie eine lebendige, aber unbeseelte Natur repräsentiert.

Nietzsche spannt hingegen *innerhalb* des nur mythisch Erzählbaren einen neuen Bereich der Herkunft auf. Dieser Bereich liegt im *außermora-*

⁷⁷ P. Lacoue-Labarthe, *Der Umweg*, a.a.O. 2003, S. 125-163.

lischen Sinne, also weder im spirituellen noch im pneumatischen. Nietzsche ersetzt sowohl den christlich-pneumatischen als auch den analytisch-rationalistischen Ursprungsmythos der Sprache durch eine naturwissenschaftlich-physiologische Erklärung, die wiederum ausdrücklich selbst als Mythos gekennzeichnet ist. In diesem Bereich durchdringen und erhellen sich Tier und Mensch, Leib und Sprache bis an die Grenzen der Ununterscheidbarkeit. Im klugen ‚Tier Mensch‘ ist der

Trieb zu immer neuen Metaphern da, er entladet sich im Dichter, im Schauspieler usw., in den Religionen vor allem. Der Philosoph sucht nun in dem Bereich, in dem die Religionen walten, auch das ‚Wirkliche‘, das Bleibende, im Gefühl des ewigen mythischen Lügenspiels. (KSA 7, NF, 19 [230], S. 492)

Der Philosoph entdeckt keine tiefere, keine wesentlichere Wahrheit als der Künstler, Priester oder Wissenschaftler, sondern er füllt die nicht mehr zu schließende Leerstelle des unergründbaren Übergangs vom Ursprung zur Vielheit mit einem *anderen* Mythos auf. Wie der christliche Prophet will er „Wahrheit, die bleibt“, aber anstatt Gesetze zu formulieren oder eine sowohl individuelle als auch kollektive Rettung in Aussicht zu stellen, setzt Nietzsche als Philosoph auf den metaphorischen Prozess der Sprache selbst, den er mit seinen sprachtheoretischen Überlegungen freilegt. Der Philosoph „bereitet also das Bedürfnis nach Konventionen, auf neue Gebiete aus.“ (Ebd.) Diese neuen Gebiete liegen für Nietzsche zweifelsohne zwischen Philosophie und Medizin.

Gustav Gerber⁷⁸ hatte in seiner romantischen Sprachtheorie gefordert, das Leben ästhetisch zu betrachten und damit das, „was Kant als Kritik der reinen Vernunft zu untersuchen begann, [...] fortzuführen als Kritik der unreinen Vernunft, der gegenständlich gewordenen, also als Kritik der Sprache“.⁷⁹ Dieser romantischen Interpretation Kants folgend entwickelt

⁷⁸ Die Entdeckung, dass Passagen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung fast wortgetreu von Gerber abgeschrieben sind, hat in den 1980er Jahren für einigen Wirbel in der Nietzsche Philologie gesorgt. Obwohl diese Tatsache Nietzsches Ideal vom rechten philologischen Umgang mit einem Text nicht entspricht und die Glaubwürdigkeit seiner Forderungen in diesem Aspekt eingeschränkt ist, hat sich die Aufregung mit der Einsicht gelegt, dass Nietzsche diese Vorlesung vor genau zwei Studenten in Basel gehalten und zu Lebzeiten nie veröffentlicht hatte. Vgl. A. Meijers u. M. Stingelein, *Eine Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerbers: Die Sprache als Kunst (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik Vorlesung und in ‚Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne‘*. In: Nietzsche-Studien, Bd. 17 (1988), S. 350-68.

⁷⁹ G. Gerber, *Die Sprache als Kunst*, 3 Tle. in 2 Bde., Bromberg 1871-1874 [1871], Bd. 1, S. 244.

er die Emanationskette, der sich die Sprache verdankt, als Übertragung vom ‚Ding an sich‘ über den ‚Nervenreiz‘ zum ‚Begriff‘. Man könnte meinen, Gerber überführe damit das kantische Projekt der Kritik aus der Epoche der hygienischen Medizin und Metaphysik in das Zeitalter von Kontagium-Lehre und Sprachphilosophie. Tatsächlich ist seine Position aber stark von metaphysischen Annahmen belastet und eher einer paracelsischen Auffassung der Medizin verpflichtet, derzufolge immer noch kosmische, siderische und tellurische Kräfte beschworen werden.⁸⁰

Nietzsche erst modifiziert diese romantische Perspektive entscheidend. Er fordert, „die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens.“ (KSA 1, GT, S. 14) Gerbers Versuch, das Leben unter der Perspektive der Kunst zu betrachten, kommt nicht mehr vor. Deshalb lässt Nietzsche in seiner Paraphrase von Gerbers Übertragungsgedanken zunächst ‚das Ding an sich‘ weg und gibt seinem Sprachmodell dadurch eine verschärft konstruktivistische Pointe. Diese Neukonfiguration der ‚Übertragung‘ geht in ihrer konstruktivistischen Radikalität sogar noch über Kant hinaus. Nietzsche verschärft dessen heuristischen Skeptizismus, indem er die mentale Weiterverarbeitung der Wahrnehmung als nur noch ästhetisches Produkt begreift und damit die Grundlagen des Erkenntnisprozesses auf den Nervenreiz beschränkt. Von diesem Reiz „auf eine Ursache außer uns“ zu schließen, wie Gerber es noch tat, beinhaltet für Nietzsche bereits eine falsche Anwendung des Satzes vom Grund. Bis hierhin verteidigt Nietzsche also noch Kants Kritik vor Gerbers Vereinnahmung, aber auch Kants Position ist für Nietzsche nicht mehr akzeptabel. Es ist keine symbolische „Doppelnatur“ mehr nötig, um die ästhetische Dimension der Sprache wieder zur Geltung zu bringen, wenn das Denken insgesamt sprachlich, genau genommen, rhetorisch organisiert ist. Die Metapher löst als sprachliches Zeichen unlogischer Übertragung das neuplatonische Problem des Übergangs auf, indem sie es ad absurdum führt.

Etwa zeitgleich mit der Abkehr von der Artistenmetaphysik und der romantischen Sprachauffassung beginnt Nietzsches Hinwendung zu den Naturwissenschaften. Besondere Aufmerksamkeit erhält die medizinische Physiologie, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auch psychologische Probleme behandelt. Diese Neuorientierung von seiner philologisch-

⁸⁰ Ebd., S. 151. Zu Gerbers philosophischer Position vgl. C. Kalb, *Das „Individuelle“ – Humboldt, Gerber, Nietzsche über den Zusammenhang von Sprache und Subjekt*. In: Nietzscheforschung, 7 (2000), S. 159-176.

theologischen Ausbildung zur naturwissenschaftlichen Leitdisziplin des 19. Jahrhunderts vollzieht sich zunächst über die gegenseitige Durchdringung von Sprache und Leib.⁸¹ Einerseits wird darin der Übertragungsprozess der Metapher naturalisiert und als Extension des Wahrnehmungsprozesses zum genuinen Bestandteil der Erkenntnis, andererseits wird die Natur – oder wie Nietzsche nun zu sagen beginnt – die ‚Realität‘ selbst als ‚Interpretation‘ aufgefasst. Der Interpretationsbegriff ist bei Nietzsche, wie bereits erwähnt, bis in die späten Schriften immer auch philologisch-chirurgisch konnotiert und bezeichnet die kritische Herstellung, Einverleibung und ‚Heilung‘ des Textkörpers im Gegensatz zu dessen allegorischer ‚Tötung‘ oder ‚Vergewaltigung‘. Neben der rhetorisch-physiologischen Sprachtheorie wird hier auch das Bewusstsein als etwas perspektiviert, das wiederum nach den Regeln der Rhetorik funktioniert und in den mittleren und späten Schriften als ‚große Vernunft des Leibes‘ figuriert. Als gemeinsames Merkmal von Sprache, Bewusstsein und Physiologie wird auf das ‚Überspringen von Sphären‘ Bezug genommen, das ohne logische Regel erfolgt, die in einem kategorialen System von Definitionen hätte abgesichert werden können.

Das Wesen der Definition: der Bleistift ist ein länglicher usw. Körper. A ist B. Das was länglich ist, ist hier zugleich bunt. Die Eigenschaften enthalten nur Relationen.

Ein bestimmter Körper ist gleich so und so viel Relationen. Relationen können nie das Wesen sein, sondern Folgen des Wesens. Das synthetische Urtheil beschreibt ein Ding nach seinen Folgen, d. h. Wesen und Folgen werden identificirt, d. h. eine Metonymie. Also im Wesen des synthetischen Urtheils liegt eine Metonymie. d. h. es ist eine falsche Gleichung.

D. h. die synthetischen Schlüsse sind unlogisch. Wenn wir sie anwenden setzen wir populäre Metaphysik voraus, d. h. die, welche Wirkung als Ursache betrachtet. [...] Das ‚ist‘ im synthetischen Urteil ist falsch, es enthält eine Übertragung, zwei verschiedene Sphären werden neben einander gestellt, zwischen denen niemals eine Gleichung stattfinden kann.

Wir leben und denken unter lauter Wirkungen des Unlogischen, in Nichtwissen und Falschwissen. (KSA 7, NF, 19 [242], S. 495 f.)

Die Metonymie, die hier als Grundfigur des synthetischen Urteils bestimmt ist, überträgt wie die Metapher in ‚eine andere Sphäre‘, nur nicht über Kategoriengrenzen hinweg, sondern über raum-zeitliche Kontiguitäten. Im Fall der Übertragung von Ursache und Wirkung handelt es sich demnach um eine zeitliche Grenze. Mit der Synekdoche zusammen

⁸¹ Vgl. z. B. C. Kalb, *Desintegration*, F. a. M. 2000, S. 272 ff.

regeln diese drei Tropen in der Rhetorik alle Teil-Ganzes- oder Teil-Teil-Beziehungen, die sonst logisch definiert werden.⁸²

Bezogen auf die Sprachtheorie bleibt Nietzsche aber nicht beim Metaphern bildenden Leib als anthropologischem Prinzip der Sprachentstehung stehen. Erst wenn die Metaphorizität der Sprache „nach hundertjähriger Gewöhnung“ vergessen werde und in die „Unbewusstheit“ der gesellschaftlichen Konvention abrutsche, entstehe ein „Gefühl der Wahrheit“. Der ‚Trieb zur Wahrheit‘ wird also nicht direkt durch das Prinzip der Metapher befriedigt, die durch Übertragung einen neuen Bereich potenziellen Wissens aufspannt. Erst ihr begriffliches Erstarren, in dem sich das Bedürfnis nach Konvention befriedigt, macht Definitionen aus Relationen und ermöglicht das Leben im unlogischen „Glauben an die Wahrheit“. Während Kant die anthropomorph ausgeschmückte ‚Projektion‘ als vermeidbaren Fehler von der zwanghaften Halluzination unterschieden hatte, um die Erkenntnis des synthetischen Urteils von der Übertragung dunkler Vorstellungen zu unterscheiden und damit das Wissen vor den religiösen und pathologischen Projektionen zu retten, beginnt für Nietzsche die ‚Übertragung‘ als Prinzip des tropischen Sprachgebrauchs unvermeidbar im physiologischen Transformationsprozess von Nervenreiz, Gebärde, Laut, Bild, Wort und schließlich Begriff. In diesem Prozess verbindet sich Nietzsches Theorie der Sprachentstehung bereits mit einer Kulturkritik, auf die im Kapitel 3.5 näher eingegangen wird.

Zuvor soll aber Nietzsches Sprachmodell erneut im Kontext der neurophysiologischen Entdeckungen des 19. Jahrhunderts dargestellt werden, um die Unterschiede zum romantischen und transzendentalen Sprachmodell zu präzisieren. Die Verbindung von Nervenreiz und Metapher, die sich der Paraphrase von Gerbers *Sprache als Kunst* verdankt, kann auf den ersten Blick redundant erscheinen.

Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einen Laut! Zweite Metapher. Und jedes Mal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere. (Ebd., S. 879)

Diese Beschreibung ist nicht ganz einfach zu interpretieren. Die Bezeichnung ‚erste‘ und ‚zweite Metapher‘ kann z. B. genauso gut auf den jeweils vorangegangenen Satz bezogen werden wie auf dessen

⁸² Dieses Problem wird im Kap. *Rhetorik als Topik mentaler Prozesse* (3.4.1) u. im Kap. *Die Topik mentaler Prozesse als Erkenntniskritik* (3.4.3) vertieft.

physiologischen Inhalt. Dann hätte man das Urteil ‚Metapher‘ als Kommentar zu Gerber zu lesen, in dem Nietzsche die Metaphorizität von dessen *Übertragungsmodell* herausstellen wollte. Versteht man das, was hier von Nietzsche als Metapher bezeichnet wird, als physiologischen Prozess der nervalen Reizung von Synapsen im Gehirn, befremdet der Begriff Metapher nicht weniger, da er ein sprachliches, kein physiologisches Phänomen bezeichnet. So könnte man meinen, Nietzsche verwendet ‚Metapher‘ als Metapher für einen physiologischen Prozess. Dann müsste das, was gemeinhin als Nietzsches *Metapherntheorie* verstanden wird, wiederum selbst als *metaphorische Theorie* verstanden werden: Hatte Kant Metaphern der Kleidung benutzt, um die für ihn rein oberflächliche Ökonomie vom Verdecken und Entblößen im Spiel der metaphorischen ‚Symbole‘ zu beschreiben, so verortet Nietzsche den Übertragungsprozess der Metapher im Inneren des Menschen, in seinem *Nervenkostüm*. Legt man nun noch die pejorative Interpretation des Metaphernbegriffes zugrunde, die in der auf Quintilian folgenden Rhetoriktradition als uneigentliche Rede kanonisch wurde, müsste man Nietzsches Forderung nach der Freilegung *eines* somatischen Sinnes eines Textes als gescheitert beurteilen.

Zieht man jedoch die medizinischen Kontexte genauer in Betracht, die in Nietzsches Neuformulierung der rhetorischen Metapherntheorie einfließen, zeigt sich, dass seine Auffassung von der Metapher komplexer ist und weitreichende Folgen für das Verhältnis von Philosophie und Medizin hat. ‚Metapher‘ muss demnach im präzisen Sinn von ‚Übertragung‘ gedeutet werden, wobei die aristotelische Definition im Kontext der Neurophysiologie eine andere Bedeutung erhält. In dieser ‚somatischen‘ Definition gibt es weder eine eigentliche Bedeutung im Gegensatz zur uneigentlichen noch eine übertragene Rede im Gegensatz zur referenziellen, sondern die Metapher *ist* als Satz die ‚Übertragung‘ eines Stimulus und *bedeutet* damit exakt das, was sie ist: eine Übertragung. Auch wenn der Informationsbegriff bei Nietzsche nicht vorkommt, beginnt sich der Gegenstand der Übertragung von dem, was Aristoteles unter ‚Bedeutung‘ verstanden hat, zu dem, was wir heute als ‚Information‘ bezeichnen würden zu verschieben. In diesem Sinn kann auch Nietzsches Rede von der ‚philologischen Eindeutigkeit‘ des somatischen Sinns verstanden werden. Die Funktion der Metapher als eindeutiges Vehikel des ‚somatischen Sinns‘ und als ‚Stimulans einverleibender Geistestätigkeit‘ wird erst in Nietzsches Sprach- und Erkenntnismodell verständlich.

4.4 Übertragung: Metaphertheorie und Neurophysiologie

Um den medizinischen Kontext von Nietzsches Sprachbild in den Blick nehmen zu können, ist es zunächst notwendig, die konvergierenden Traditionslinien der physikalischen und physiologischen Forschungen zu skizzieren.⁸³ Die physikalische Entdeckung der Elektrizität dominiert von der Mitte des 18. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts die wissenschaftlichen Projekte und wird sowohl in mechanistischen als auch in organistischen Modellen gedacht. Um 1850 löst die Medizin die Physik als wissenschaftliche Leitdisziplin unter anderem dadurch ab, dass sie neurophysiologisch an die Elektrizitätslehre anschließt. Beide Disziplinen verhandeln an zentraler Stelle und in äußerst öffentlichkeitswirksamen Debatten den Begriff der ‚Übertragung‘, mit dem Nietzsche die Metapher im Anschluss an Aristoteles’ ‚*epiphora*‘ definiert.

Diese aus Sicht der Rhetorik unverhoffte Konjunktur des Übertragungsbegriffs ist Nietzsche nicht verborgen geblieben. Ganz im Gegenteil verfolgt er die Debatten zwischen Physikern und Neurophysiologen mit großem Interesse und lässt kaum einen Zweifel daran, den lexikalisierten Begriff der Metapher in dem hier verhandelten Phänomen der elektrischen Übertragung zumindest ‚wiederbeleben‘ zu wollen. In dieser Suche nach einer zeitgemäßen Neubestimmung der Metapher zeigt sich Nietzsches Bestreben, die von den Naturwissenschaften ins Abseits gestellte Philologie wieder so eng an die Wissenschaften anzuschließen, wie es die alexandrinischen Philologen in der Geburtsstunde der Chirurgie vorgemacht hatten. Deshalb sollen im Folgenden die Debatten zwischen physikalischen und medizinischen Diskursen kurz umrissen werden.

Die Kontroverse um die Angemessenheit mechanistischer oder organistischer Hintergrundmodelle in den Humanwissenschaften spitzt sich, wie weiter oben bereits erwähnt, ab der Mitte des 18. Jahrhunderts zwischen Physiologie, Physik, Politik und Philosophie zu. Eine Vermittlung von mechanistischen und organistischen Positionen wird innerhalb der Physik besonders durch die Diskussion zwischen Alessandro Volta

⁸³ Für eine detailliertere Beschreibung von Nietzsches Orientierung an der Neurophysiologie vgl. C. J. Emden, *Metapher, Wahrnehmung, Bewußtsein. Nietzsches Verschränkung von Rhetorik und Neurophysiologie*. In: *Text und Wissen*, hrsg. v. R. Lachmann, Tübingen 2003, S. 127-153.

(gest. 1827) und Luigi Galvani (gest. 1798) befördert. Sie verhandeln die Frage, ob die Elektrizität ein mechanisches oder ein organisches Phänomen ist. Sowohl Voltas Herstellung von Elektrizität mit seiner „Elektrophorus Apparatur“ als auch Galvanis schockierende Versuchsanordnung, in der ein elektrischer Reiz den Muskel eines abgetrennten Froschschenkels zur Kontraktion bringt, sind auf ihre Weise prototypisch für die Entwicklung der modernen experimentellen Physik.

Obwohl sich Volta im wissenschaftlichen Diskurs zunächst mit der mechanistischen Interpretation der Elektrizität durchsetzt, integrieren F. A. Mesmer und J. W. Ritter Aspekte der galvanischen Interpretation des elektrischen Stroms in ihre romantischen Naturphilosophien. Beide begreifen die Elektrizität als immaterielle Kraft der Natur, die den organischen und anorganischen Bereich verbindet. Mesmers Interesse an der Elektrizität ist bereits stark auf medizinische Anwendungen ausgerichtet. Der Misserfolg seiner Heilungsversuche und die alchemistisch-magischen Tendenzen seiner Theoriebildung haben die medizinische Anknüpfung an die Physik im akademischen Diskurs lange in Misskredit gebracht, obwohl Mesmers Theorie in der Volkskultur auf großes Interesse stieß. Auch durch den Brownianismus sind die Versuche, die Entdeckung der Elektrizität medizinisch fruchtbar zu machen, um 1800 in ganz Europa populär, erregen aber antiproportional zu ihrer Popularität heftigen akademischen Widerstand. In den Debatten zwischen den romantischen Naturphilosophen und den kantisch argumentierenden Medizinern, die sich um den Tod Auguste Böhmers entzünden, setzt sich zunächst die Physik als exakte und umfassende Wissenschaft der Natur durch. Dabei gelingt den Physikern auch ein erfolgreicher Anschluss an Ritters spekulative Idee einer ‚organischen Elektrizität‘.

Die experimentellen und mathematischen Untersuchungen elektronischer und elektromagnetischer Ströme von H. C. Oersted, M. Faraday und J. C. Maxwell führen seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts auch in Deutschland zu einem rapiden Anstieg experimenteller physikalischer Forschungen. Hermann von Helmholtz (1842) kann im Zuge dieser Forschungskonjunktur die Physiologie schließlich mit der Physik verbinden. Im Anschluss an Emil H. Du Bois-Reymonds Tierphysiologie⁸⁴ gelingt es ihm, elektrische Ströme in organischen Nervenfasern durch Messungen nachzuweisen und das Konzept der ‚Lebenskraft‘ endgültig abzulösen. Die

⁸⁴ E. Du Bois-Reymond, *Untersuchungen über thierische Elektrizität*, 1848-1884, Berlin 1848, Bd. 1.

Neurophysiologen der Berliner Schule um Helmholtz experimentieren in der Folge dieser Entdeckung nicht nur mit den Auswirkungen der Elektrizität auf das Gehirn zum Beispiel von Hunden, sondern sie beginnen bereits damit die Aktivität von Gehirnregionen bei mentalen Prozessen, wie z. B. Schmerzempfindungen, zu messen.

Obwohl Nietzsche diese physiko-physiologischen Diskussionen nicht bis ins Detail verfolgt, hat er als genauer Leser von Friedrich A. Langes *Geschichte des Materialismus* (1866) zumindest die philosophischen Diskussionen um die entstehende Nerven- und Hirnforschung zur Kenntnis genommen und über die Lektüre von Alexander Bains *Mind and Body* (1873) und Eduard Hitzigs *Untersuchungen über das Gehirn* (1874) vertieft.⁸⁵

Bereits Arthur Schopenhauer hatte sich intensiv mit der von Paracelsus ausgehenden Traditionslinie in der Medizin, insbesondere mit Mesmers animalischem Magnetismus, beschäftigt. Was in der Medizin damals noch als ‚Lebenskraft‘ bezeichnet wird, erhält in seinem Willensbegriff eine neue Form. Eigentlich hatte Schopenhauer geplant, die Wirkungen dieses ‚Willens‘ empirisch darzustellen. Er hatte dafür acht unterschiedliche Abhandlungen konzipiert, die sich mit Physiologie und Pathologie, vergleichender Anatomie, Pflanzen-Physiologie, physischer Astronomie, Linguistik, animalischem Magnetismus und Magie, Sinologie und Ethik beschäftigen sollten.

Physiologie, Physik und die empirischen Wissenschaften insgesamt sind hierbei für Schopenhauer jedoch nur eine Seite der Wahrheit, die durch die Metaphysik ergänzt werden muss. Um diese umfassende Weltsicht zu entfalten, zitiert er in verschiedenen Werken Paracelsus und entlehnt den für seine Willensmetaphysik zentralen Begriff des ‚principium individuationis‘ aus den Schriften des frühen Paracelsisten G. Dorn. In seinem *Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt* (1851), der als Antwort auf Kants *Träume eines Geistersehers* konzipiert ist, drängt Schopenhauer auf eine zumindest philosophische Anerkennung der Magie. Solange der Magnetismus mit der newtonschen Physik nicht zu erklären sei, dürfe man diese magische Wissensform zumindest nicht a priori aus den Wissenschaften ausschließen. In seiner Schrift *Über den Willen der Natur* argumentiert er mit Bezug auf Francis Bacons Versuch, die Magie in die Wissenschaften einzugliedern, dafür, den Magnetismus als „praktische Metaphysik“ bzw. als „empirische oder Experimental-

⁸⁵ Vgl. C. J. Emden, *Metapher*, a.a.O. 2003, S. 141.

Metaphysik“ akademisch anzuerkennen und so die Metaphysik mit der Physik zu vereinen.⁸⁶

Schopenhauers philosophischer Einfluss auf Nietzsche ist nicht von der Hand zu weisen, aber gerade in den Versuchen Philosophie und Naturwissenschaften zusammenzudenken, unterscheiden sich beide Denker deutlich. Nietzsche bemüht sich in seiner physiologischen Recherche, für die er wichtige Anregungen von Schopenhauer erhalten hatte, dessen Tendenz zur Magie und Metaphysik zu vermeiden, obwohl er sie in ähnlicher Form auch in Gerbers Sprachauffassung vorfindet. Als Nietzsche 1870 an seiner Rhetorik-Vorlesung arbeitet, liest er Otto Funkes umfangreiches *Lehrbuch der Physiologie* (1855-1857), in dem die translatorische Fortpflanzung von Nervenreizen detailliert als ‚Übertragung‘ von Faser zu Faser beschrieben wird. Bereits Hermann Lotze hatte diesen Prozess in seiner *Medizinischen Psychologie* (1852) in mehreren Schritten beschrieben. Lotze untermauert damit Kants Erkenntnis-kritik physiologisch: Eine direkte unmittelbare Erkenntnis der Welt ist allein deshalb unmöglich, weil sich jede Wahrnehmung in einem komplizierten Übertragungsprozess von der Außenwelt zum Reiz, Nerv, Hirn und schließlich zu einer unbewussten, dunklen Vorstellung konstituiert. Einzig die Verbindung zur Sprache fehlt hier noch, um Nietzsches Argument der somatischen Sprachentstehung physiologisch zu komplettieren.

Diese Verbindung kann er Langes *Geschichte des Materialismus* entnehmen. Lange, der seinen Materialismus in engem Bezug zur Philosophiegeschichte entwickelt, argumentiert dafür, das metaphysische Konzept der ‚Seele‘ durch das des ‚Gehirns‘ zu ersetzen. Er beschreibt mentale Prozesse und Gefühle als grundsätzlich physiologische Funktionen und bestimmt jegliche Muskelkontraktion als direkten Effekt nervaler ‚Übertragungen‘. Die von Lange erkannte Übertragung des elektrischen Impulses in die Mund-, Zungen- und Atemmuskulatur stellt schließlich einen Bezug von Elektrizität und Sprache her. Genau dieses Argument hatte Nietzsche gefehlt, um die physische Gebärde gegenüber dem musikalischen Ton aufzuwerten und damit den physiologischen Prozess als gleichursprünglich mit der universellen Verständlichkeit der

⁸⁶ J. Mirkiewicz, *Stern und Wille – Esoterik an der Schwelle der Moderne. Paracelsus-Motive bei Schopenhauer*. In: *Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene der Wendezeiten*, hrsg. v. M. Kopij u. W. Kunicki, Leipzig 2006, S. 383-398.

Musik anzusetzen. Lange selbst hatte aus diesem Bezug bereits eine besondere Verbindung von Sprechen und Denken gefolgert, sie aber nicht genauer bestimmt.

Zwar ist es schließlich Gerbers *Sprache als Kunst* (1871), aus dem Nietzsche den Wortlaut des physiologischen Übertragungsgedankens entnimmt, aber insbesondere Christian J. Emden (2003) demonstriert, dass es vorschnell war, daraus zu schließen, dass Nietzsches Metapherntheorie deshalb nicht originell sei.⁸⁷ Seine Kenntnisse der Physiologie sind wesentlich weiter vertieft, als die Abschrift von Gerber vermuten lässt. Neben der konstruktivistischen Umdeutung von Gerbers Emanationskette ist es vor allem die erkenntniskritische Radikalität, mit der Nietzsche diese physiologischen Aspekte in sein rhetorisches Modell des Bewusstseins einbaut, mit der er deutlich über Gerber hinausgeht.

„Metapher“ bedeutet für Nietzsche, etwas als gleich zu behandeln, was nur „in einem Punkte als Ähnlich erkannt“ wurde. Die Metapher, traditionell als ‚Übertragung von Bedeutung‘ bestimmt, wird aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit der physiologischen ‚Übertragung eines Reizes‘ gleichbehandelt, weil der Reiz bereits die Information in sich tragen muss, die dann als Bedeutung explizit wird. Mit dem endgültigen „Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“, d. h. hier von Nervenreiz (Information) und Bedeutung, erfüllt die Definition der Metapher Nietzsches Kriterien der Begriffsbildung und muss demnach als Metaphernbegriff verstanden werden. (KSA 1, WL 1, S. 880) Das „Vergessen der primitiven Metaphernwelt“ im Begrifflichen erzeugt erst den Glauben an die Wahrheit des Begriffenen. (Ebd., S. 883) Dieses Vergessen versucht Nietzsche mit seiner Metapherdefinition abzumildern, indem er ihren Anteil an der Erkenntnis hervorhebt. Die Ähnlichkeit von Metapher und Nervenreiz besteht nicht nur in ihrer gemeinsamen Funktion, Sphären zu überspringen, sondern auch in ihrer *ähnlichen* Funktion im Erkenntnisprozess. Der Nervenreiz ist die erste Stimulanz des Wahrnehmungsprozesses und die Metapher die erste Übertragung des Stimulus in den Bereich nur sprachlich möglicher Denkvorgänge.

⁸⁷ Diese Auffassung klingt u. a. bei U. Tietz durch, aber auch bei anderen Autoren, die Nietzsches Metapherntheorie unter dem Eindruck der teilweise wörtlichen Abschriften von Gerber beurteilen. Vgl. U. Tietz, *Phänomenologie des Scheins. Nietzsches sprachkritischer Perspektivismus*. In: *Nietzscheforschung*, 7 (2000), S. 215-241, bes. S. 218, Anm. u. S. 222 oben. Zur Singularität von Nietzsches Metapherntheorie vgl. C. J. Emden, *Nietzsche on language, consciousness, and the body*, Urbana, Ill. 2005.

Im Spannungsverhältnis dieser sowohl physiologischen als auch rhetorischen Prozesse erhält das Denken eine völlig neue philosophische Bedeutung.

Man muß beim Denken schon haben, was man sucht, durch Phantasie – dann erst kann die Reflexion es beurtheilen. Dies thut sie, indem sie es an gewöhnlichen und häufig erprobten Ketten mißt.

Was ist eigentlich „logisch“ beim Bilderdenken? –

[...] Das bewußte Denken ist nur ein Herauswählen von Vorstellungen. Es ist ein langer Weg bis zur Abstraktion.

1) Die Kraft, die die Bilderfülle erzeugt 2) die Kraft, welche das Ähnliche auswählt und betont. Fieberkranke an Wänden und Tapeten verfahren so, nur projiciren die Gesunden die Tapete mit. (KSA 4, NF 19 [78], S. 33)

An der Anspielung auf Kants „Geschichte von den Bettvorhängen“⁸⁸ am Ende des Zitats lässt sich zeigen, inwieweit Nietzsche den kantischen Projektionstopos für sein Erkenntnismodell umdeutet. Die Fieberkranken, die glauben ihre projizierte Traumwelt auf der Tapete als empirische Realität wiederzuerkennen, unterscheiden sich immer noch von gesunden Erkennenden, aber die Differenz beider Erkenntnisvorgänge ist neu bestimmt. Der Gesunde weiß nicht nur, dass es sich bei den in die Welt gespiegelten Trauminhalten um Projektionen handelt, sondern er ist sich desselben Mechanismus schon bei den *normalen* Wahrnehmungsprozessen bewusst. Selbst die Wahrnehmung der Tapete ist insofern projektionistisch, als das die Übertragungen (Metaphern) und Abstraktionen (Metonymie und Synekdoche) des Signifikationsprozesses die Formen der wahrgenommenen Welt erst produzieren, vergleichen und kombinieren. Diese Form der Welterfahrung, in der die pathogene Projektion grundsätzlicher Bestandteil jedes ‚gesunden Realitätsverständnisses‘ ist, wird von Nietzsche in ein weitergehendes Modell der Erkenntnis eingebunden, dass wie die Metaphertheorie auf der Verschränkung von Rhetorik und Physiologie beruht.

⁸⁸ Kant erzählt diese Geschichte in den *Träumen eines Geistersehers* (T II 957 A 68ff.). Er vergleicht die pathologischen Projektionen mit dem Moment des Aufwachens, in dem man zwar allerlei Chimären an Wänden und Bettvorhängen zu sehen glaubt, diese aber im Gegensatz zum Kranken mit einer Anstrengung des Verstandes zum Verschwinden bringen kann.

4.4.1 Rhetorik als Topik mentaler Prozesse

Der bloße Zusammenhang von psychophysischer Konstitution und Sprachfähigkeit war im 19. Jahrhundert bereits eine relativ unstrittige Einsicht verschiedener medizinischer Disziplinen.⁸⁹ Allerdings konnten selbst die kognitionswissenschaftlich orientierten Psychologen der reinen Behauptung dieses Zusammenhangs kaum weiterführende Unterscheidungen hinzufügen. Diese Ratlosigkeit in der genaueren Bestimmung des Zusammenhangs von Sprache und Physis änderte sich auch nicht, nachdem es den Kognitionspsychologen in der Mitte des Jahrhunderts gelang, von pathologischen Sprachstörungen betroffene Hirnregionen (z. B. bei der Aphasie) zu lokalisieren.⁹⁰

Schopenhauer ist einer der wenigen Philosophen, die ernsthaft versucht hatten, die neurophysiologischen Forschungen bei der Bearbeitung philosophischer Probleme zu berücksichtigen. Während sich Schopenhauers Perspektivierungen dabei zumeist noch an Einsichten der romantischen Naturphilosophie und dem Mesmerismus orientierten, bieten sich Nietzsche eine Reihe wissenschaftlicher Forschungen, die über den Kenntnisstand dieser romantischen Referenzen hinausgehen. Damit gelingt ihm eine Anbindung seiner philosophischen Reflexionen an medizinische Theoreme, die dem geschärften Bewusstsein des 19. Jahrhunderts für wissenschaftliche Standards genügen.

Der größte Unterschied zwischen Nietzsche und Schopenhauer besteht in Bezug auf die Verwendung physiologischer Modelle allerdings darin, dass Nietzsche die schopenhauersche Metaphysik, die sich im Wesentlichen aus der Verbindung von Nerven- und Bewusstseinsströmen ergibt, in eine Verbindung von Physiologie und Rhetorik umdeutet. Dabei wird die rhetorische Struktur der Erkenntnisprozesse kritisch gegen die gesamte Bewusstseinsphilosophie in Stellung gebracht. Um diesen Prozess der Umdeutung beschreiben zu können, bietet die Geschichte des ‚sensus communis‘ Begriffs eine Orientierung. Über diesen Begriff kann

⁸⁹ Vgl. M. Hagner, *The Soul and the Brain between Anatomy and ‚Naturphilosophie‘ in the early Nineteenth Century*. In: *Medical History*, 36 (1992), S. 1-33.

⁹⁰ O. Caspari, *Die Sprache als psychischer Entwicklungsgrund*, Leipzig, 1864. Zur Pathologie C. Wernicke, *Lehrbuch der Gehirnkrankheiten für Aerzte und Studierende*, 3 Bde. Kassel 1881-1883. Einen Überblick gibt C. Knobloch, *Geschichte der psychologischen Sprachauffassung in Deutschland von 1850 bis 1920*, Tübingen 1988.

Nietzsche nicht nur einen Bogen von den antiken Rhetoriken über Kant zu Schopenhauer schlagen, sondern auch zu den psychophysischen Diskursen des 19. Jahrhunderts, in denen der ‚Gemeinsinn‘ als das Phänomen ‚synästhetischer Erfahrung‘ thematisiert wird.

In einem Fragment von 1872 stellt Nietzsche die physio-metaphorische Übertragung in einen Zusammenhang mit den Begriffen Nachahmung, Perception, Analogieschluss, Erinnerungsbild und Synästhesie. Aus diesen Elementen lässt sich ein Konzept der „Topik mentaler Prozesse“⁹¹ rekonstruieren, dass allen weiteren metaphorischen und begrifflichen Verwendungen von ‚Gesundheit‘ und ‚Krankheit‘ in Nietzsches Werk zugrunde gelegt werden muss.

Welche Macht zwingt uns zur Nachahmung?

Reiz – Erinnerungsbild

durch Metapher (Analogieschluss verbunden)

Resultat: es werden Ähnlichkeiten entdeckt und neu belebt. An einem Erinnerungsbilde spielt sich der wiederholte Reiz noch einmal ab.

Reiz percipiert – jetzt wiederholt, in vielen Metaphern, wobei verwandte Bilder, aus den verschiedenen Rubriken, herbeiströmen. Jede Perception erzielt eine vielfache Nachahmung des Reizes, doch mit Übertragung auf verschiedene Gebiete.

Reiz empfunden

übertragen auf verwandte Nerven

dort, in Übertragung, wiederholt usw.

Es findet ein Übersetzen des einen Sinnesindrucks in den andern statt: manche sehen etwas oder schmecken etwas bei bestimmten Tönen. Dies ein ganz allgemeines Phänomen.

(KSA 7, NF 19 [227] S. 490)

Mit dem Verweis auf die Möglichkeit synästhetischer Erfahrungen am Ende des obigen Zitats belegt Nietzsche erneut die Gleichursprünglichkeit der verschiedenen Sinnesindrücke mit einer physiologischen Erklärung und löst sich von der Bevorzugung der musikalisch-dionysischen Wahrnehmungen gegenüber der bildhaft sprachlichen. Darüber hinaus integriert er die nervale Übertragung in ein weiterführendes Modell mentaler Prozesse, in dessen Zentrum der Begriff der Erinnerung steht. Weil durch die Übertragung der Reize auch die umliegenden Nervenfasern affiziert werden, „strömen“ auch „verwandte Bilder“ herbei und setzen Denkprozesse des Vergleichens, Kombinierens und Nachahmens von Erinnerungsbildern und Empfindungen in Gang. Damit

⁹¹ C. J. Emden, *Metapher*, a.a.O. 2003, S. 127.

gehen die neuen Wahrnehmungen in einen Prozess des wechselseitigen Abgleichs mit den bereits gemachten Erfahrungen ein. Die ‚verwandten Bilder‘, vor deren Erregung Kant sich noch durch den Verzicht auf figurative Sprache entziehen wollte, werden hier zum ‚allgemeinen Phänomen‘ – zur unvermeidbaren Voraussetzung von Sprache und Denken. Mit der synästhetischen Erfahrung greift Nietzsche also ein wahrnehmungsphysiologisches Phänomen auf, um die These von der gleichermaßen physiologischen wie rhetorischen Organisation des Erkenntnisprozesses zu stützen und weiterzuführen. Da der Synästhesiebegriff wie der Übertragungsbegriff bei Nietzsche als Brückenschlag zwischen aristotelischer Rhetorik und moderner Physiologie zu interpretieren ist, lohnt es sich die begriffsgeschichtlichen Eckpunkte dieses Terminus im Folgenden kurz zusammenzufassen.⁹²

4.4.2 Synästhesie und Gemeinsinn zwischen gesundem Menschenverstand und dekadenter Konvention

Aristoteles hatte die Wahrnehmung nach dem Prinzip des Vorrangs des Ganzen vor seinen Teilen konzipiert und die Erkenntnis vom Allgemeinen zum Speziellen voranschreiten lassen. Jede Wahrnehmung beginnt demnach mit der unreflektierten Konstruktion eines Objektes, das zunächst nur einen allgemeinen Eindruck der Situation vermittelt. Im Gegensatz zu den Philosophen, die diese Wahrnehmungsganzheit von der Renaissance über die Gestalttheorie bis in aktuelle Versionen der Leibphänomenologie als präreflexive oder präsemiotische Einsicht in die Welt in Anspruch genommen haben⁹³, war sie für Aristoteles zunächst nur ein unspezifischer Sinneseindruck. Die Erstwahrnehmung ist am besten als ‚Atmosphäre‘ vorstellbar, die im weiteren Erkenntnisprozess unterschieden und verglichen werden muss, um einzelne Aspekte der Wahrnehmung speziellen Organen und Kategorien zuzuordnen. Diesem Prozess entsprechend war seine Theorie des Denkens, die noch keinen

⁹² Ausführlich zu diesem Thema: *Synästhesie. Interferenz – Transfer – Synthese der Sinne*, hrsg. v. H. Adler u. U. Zeuch, Würzburg 2002.

⁹³ Michel Serres z. B. hält in dieser Funktion die Haut für ein Organ des „sensorium commune“, dass allen Sinnen gemeinsam ist und sie verbindet. M. Serres, *Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische*, F. a. M. 1993, S. 88.

Begriff des ‚Bewusstseins‘ kannte, eine Theorie des induktiven Unterscheidens und Vergleichens.⁹⁴

Für die Einheit des ersten Sinneseindrucks hatte Aristoteles nicht, wie später oft fälschlich angenommen wurde, ein eigenes Sinnesorgan veranschlagt. Die Wahrnehmungsganzheit ist vielmehr nach dem mathematischen Modell des Koordinatensystems gedacht, dessen Achsen sich in einem Punkt schneiden, wodurch verschiedene Dimensionen der Wahrnehmung unterscheidbar werden. Dieses Modell einer unspezifischen Erstwahrnehmung fasst Aristoteles unter dem Begriff des ‚Gemeinsinns‘ (*koinê aisthêsis*), der im Lateinischen mit ‚*sensus communis*‘ übersetzt wird. Er bezeichnet das Vermögen, in dem die Ähnlichkeiten verschiedener Sinneseindrücke zusammenfließen und dadurch erst unterscheidbar werden. Mit dieser Transgression disparater Sinneswahrnehmungen kann der ‚Gemeinsinn‘ als erste Konzeptualisierung der synästhetischen Erfahrung gelten.

Wie oben bereits ausgeführt, hatte Aristoteles die rhetorische Dialektik als ein auf Wahrscheinlichkeiten basierendes System induktiven Schließens entwickelt: dem ‚*Enthymem*‘. Innerhalb dieses Kollektivsystems bilden sich die *Topoi* als sprachliche Formen gemeinsam geteilten Wissens heraus. Die Wahrscheinlichkeit ihrer Wahrheit beruht bei Aristoteles auf der Menge derjenigen, die den jeweiligen *Topos* mit ihrer Meinung bilden. Cicero übernimmt den Begriff des ‚*sensus communis*‘ in seine Rhetoriktheorie und versteht darunter nicht mehr ein subjektives Vermögen, sondern das intersubjektive Phänomen einer von vielen geteilten Meinung. Der Gemeinsinn konstituiert sich demnach aus der Schnittmenge verschiedener *Topoi* zu einer übergeordneten Einheit geteilten Wissens.

Thomas von Aquin bezieht sich in seiner Fassung des Begriffs ‚Gemeinsinn‘ zwar grundsätzlich auf die aristotelische Definition, greift aber in seiner Interpretation auch einen stoischen Gedanken auf, indem er die Gemeinbegriffe (*communis conceptiones*) zu Erkenntnisprinzipien von notwendiger Evidenz erklärt. Dabei interpretiert Aquin den *sensus communis* als einen eigenständigen Sinn, der zusätzlich zu den fünf Sinnesorganen als ‚innerer Sinn‘ (*sensus internus*) oder ‚Sinn der Sinne‘ angelegt ist. Besonders in der auf Aquin folgenden mystischen Tradition war es üblich, diesen ‚höheren‘ Sinn von den ‚niederen‘ Sinnesorganen

⁹⁴ A. Schmitt, *Synästhesie im Urteil der aristotelischen Philosophie*. In: *Synästhesie*, a.a.O. 2002, S. 122.

zu unterscheiden und hierarchisch zu ordnen. Noch Novalis spricht von einem ‚höheren Organ‘, das sich nur vermittels der niederen auf die Außenwelt bezieht.⁹⁵ Wie die Mystiker geht auch Rousseau davon aus, dass der ‚sixième sense‘ im Gehirn lokalisiert ist. Während die Mystiker diese Verortung vornahmen, damit der ‚innere Sinn‘ seine Funktion als Seelenorgan auf höherem Niveau innerhalb der Hierarchie erfüllen konnte, hat er in Rousseaus philosophischem System als ‚raison sensitiv‘ bereits kognitive Aufgaben zu erfüllen.⁹⁶

Die angelsächsische Tradition um Hume, Burke, Hutcheson und Shaftesbury versteht unter ‚common sense‘ eher ein auf Gewohnheit und Erfahrung beruhendes Erkenntnisprinzip des praktischen Lebens. Damit beziehen sie sich teilweise auf die rhetorische Interpretation Ciceros, den Gemein Sinn als einen intersubjektiven Metasinn zu betrachten, und teilweise auf die Annahme eines inneren Sinnes, der jedoch nicht mehr als eigenständiger höherer Sinn hypostasiert wird, sondern Aristoteles’ Definition entsprechend zwischen und durch die anderen Sinne agiert. Im Zuge der Aufwertung der Sinnlichkeit, die sich mit den sensualistischen und empiristischen Erkenntnismodellen einstellt, wird der *sensus communis* schließlich als anthropologische Konstante begriffen, die auf einen gemeinsamen Sinn der gesamten Menschheit abzielt.

In der Aufklärung wurden insbesondere die politischen Implikationen dieser egalitären Modifikation des Gemein Sinn-Topos aufgenommen. Er steht mit seinen reflexiven, analogisch vergleichenden, kombinatorischen und zusammenfassenden Erkenntnisfunktionen in klarer Opposition zu einer durch höhere und niedere Sinne gegliederten Erkenntnishierarchie, die sich in ihrer Korrespondenz mit der ständischen Gesellschaftsordnung wechselseitig legitimiert. Damit figuriert der ‚Gemein Sinn‘ in Bezug auf die politischen Konnotationen des Erkenntnismodells als das sensualistische Pendant zu dem allgemeinen Vernunftbegriff der Aufklärung, dessen sich potenziell jeder Mensch bedienen kann.

Wie im Kantkapitel bereits angesprochen, versuchen Hutcheson und Shaftesbury über das Konzept eines solchen Gemein Sinns auch einen tragfähigen Begriff des moralischen Gefühls (*moral sense*) zu konstruieren. Trotz der scharfen Zurückweisung dieser Form der

⁹⁵ Novalis, *Das Allgemeine Broullion*. In: *Werke, Tagebücher und Briefe*, hrsg. v. H.-J. Mähl u. R. Samuel, München 1978, Bd. 2, S. 567.

⁹⁶ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*. In: *Œuvres Complètes*, Paris 1834, Teil 3, S. 215.

Moralbegründung erhält sich der Begriff des *sensus communis* auch bei Kant in seiner Mehrdeutigkeit. In der dritten Kritik benutzt er den Begriff ‚Gemeinsinn‘ (*sensus communis aestheticus*) zunächst in der Bedeutung von ‚Geschmack‘, wobei der Geschmack innerhalb der ästhetischen Urteilskraft als „idealistische Norm“ bereits intersubjektiv gefasst ist. Andererseits ist der Begriff des *sensus communis* bei Kant auch als „gemeiner Menschenverstand“ bestimmt, der im Gegensatz zur Vernunft-erkenntnis bei Kant zwar marginalisiert wird, dessen „gesunder“ Gebrauch aber vor allem in pragmatischer Hinsicht empfohlen wird. In Kants Anthropologie wird dem *sensus communis* eine effektive Schutzfunktion gegen den solipsistischen Wahnsinn zugesprochen, weil gerade die lebensnotwendigen Einsichten, z. B. in die Existenz der Außenwelt, transzendentalphilosophisch nur äußerst mühsam zu begründen sind und damit pragmatisch einigermmaßen nutzlos erscheinen.⁹⁷

In diesem lebenspraktischen Kontext bildet sich auch die Rede vom „gesunden Menschenverstand“ als Synonym für den ‚gemeinen Verstand‘ heraus, der vor allem in der deutschen Populärphilosophie des 18. Jahrhunderts üblich ist. Herder begreift den Menschen schließlich insgesamt vom Gemeinsinn her, der alle fünf Sinne, Körper, Seele und die gesamte Menschheit durchströmt. „Wir“, schreibt Herder in seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, „sind ein denkendes *sensorium commune*, nur von anderen Seiten berührt.“⁹⁸ Die Überlegungen zum allgemeinen Sensorium werden bei Herder sprachphilosophisch relevant, indem der ‚Begriff‘ als sprachliche Repräsentation genauso zwischen Körper/Seele und Welt *fühlbar* gemacht werden soll wie die unspezifischen Wahrnehmungen des Gemeinsinns. „Der Begriff [...] gehöret zu mir, [...] er ist meines Fleisch und Bein, ein fehlendes und gefundenes Glied vom Körper meiner Seele.“⁹⁹ Mit dem Bibelzitat vom ‚Fleisch und Bein‘ situiert Herder seinen Kommentar zum Verhältnis von Körper und Sprache allerdings eher in einen theosophischen als in einen physiologischen Problemhorizont.

Diese begriffsgeschichtliche Skizze zeigt, dass die Verbindung der Sinnes- bzw. Seelenorgane mit der Sprache im Gemeinsinn- und

⁹⁷ Vgl. I. Kant, KdU X § 22 und §40.

⁹⁸ J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [1772]. In: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. B. Suphan, Berlin 1891, Bd. 5, S. 61.

⁹⁹ Ders., *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* [1778]. In: ebd., 1892, Bd. 8, S. 293.

Synästhesiebegriff mit großen Bedeutungsverschiebungen verhandelt wird. Besonders in der Differenz zwischen Aristoteles' und Ciceros Fassungen des *sensus communis* liegt eine Varianz, die zu den verschiedensten Verwendungsweisen und Verknüpfungen der synästhetischen Erfahrung mit der Erkenntnis geführt hat. Diese Varianz ist schon in der Wortbedeutung des griechischen ‚*syaisthánomai*‘ angelegt, das als ‚Mitgefühl haben‘ oder auch als ‚zusammen wahrnehmen‘ übersetzt werden kann. Seit der Stoa wird der Synästhesiebegriff teilweise synonym mit dem Sympathiebegriff verwendet und übernimmt allmählich dessen Funktion, die verschiedenen Sphären des gesellschaftlichen und individuellen Lebens miteinander zu verbinden.

Von den Sensualisten und Aufklärern wurde die sympathische oder synästhetische Verbindung von Individuum und Kollektiv auch für die Möglichkeit der Ansteckung psychischer Krankheiten in Anspruch genommen. Gemeinsinn-, Synästhesie- und Sympathiebegriff sind in ihrer Funktion ähnlich, die verschiedensten Übertragungen zwischen Text-, Volks- und psychophysischem Körper zu ermöglichen und erfüllen damit eine quasi-metaphorische Funktion. Innerhalb medizinischer Denkfiguren des 18. Jahrhunderts werden diese Übertragungen einerseits als soziale Absicherung gegen die Hypostasierung des solipsistischen Wahns interpretiert, andererseits als möglicher Ansteckungsweg und Bedrohung für die höhere Vernunftkenntnis. Bei Nietzsche wird der ‚Gemeinsinn‘ in einem Fragment zum „Darwinismus“ von 1875 in dieser Bedeutungsspanne zwischen ‚Schwächung‘ und ‚Stärkung‘ aufgegriffen, die sowohl für die Gesundheit des Kollektivs als auch für die des Individuums relevant ist.

Je mehr ein Mensch Gemeinsinn hatte, sympathische Affektionen, um so mehr hielt er zu seinem Stamme; und der Stamm erhielt sich am besten, wo die hingebendsten Einzelnen waren. Hier erstarkte die gute tüchtige Sitte, hier wurde die Unterordnung des Individuums gelernt und dem Charakter Festigkeit gegeben und anezogen. – Doch ist hier die Gefahr der Stabilität, die Verdummung, groß.

Ungebundene, viel unsicherere und schwächere Individuen, die neues versuchen und vielerlei versuchen, sind es, an denen der Fortschritt hängt: unzählige dieser Art gehen zu Grunde ohne Wirkung, aber im Allgemeinen lockern sie auf und bringen so von Zeit zu Zeit dem stabilen Elemente eine Schwächung bei, führen an irgend einer schwachgewordenen Stelle etwas Neues ein. Dies Neue wird von dem im Ganzen intakten Gesamtwesen allmählich assimiliert.

Die degenerierenden Naturen, die leichten Entartungen sind von höchster Bedeutung. Überall wo ein Fortschritt erfolgen soll, muß eine Schwächung vorhergehen.

Die stärksten Naturen haben den Typus fest und halten daran. –
Entartung ist immer Verstümmelung: aber selten ist eine Einbuße ohne einen Vortheil auf einer anderen Seite. Der kränkere Mensch z. B. wird ruhiger und weiser; der einäugige wird ein stärkeres Auge haben, der Blinde wird tiefer in's Innere schauen.

Nicht Kampf um's Dasein ist das wichtige Princip! Mehrung der stabilen Kraft durch Gemeingefühl im Einzelnen, Möglichkeit zu höheren Zielen zu gelangen, durch entartende Naturen und partielle Schwächungen der stabilen Kraft. Die schwächere Natur, als die edlere wenigstens freiere, macht alles Fortschreiten möglich.

Ein Volk, das irgendwo schwach wird und anbröckelt, aber im Ganzen noch stark ist: das vermag die Infektion des Neuen aufzunehmen und zu assimiliren.

[...]

(KSA 8, NF 1875, 12 [22] S. 257)

Nietzsches ‚Gemeinsinn‘ birgt gerade in seiner ‚erstarkenden‘ Stabilisierung von Individuum und Gemeinschaft die Gefahr des Stillstandes und der ‚Verdummung‘. Die beharrende Kraft der gebundenen unfreien Individuen ist andererseits notwendig um die ‚Schwächung‘ der ‚Infektion des Neuen‘ auszuhalten und produktiv zu machen. So wie eine Schwächung im Individuellen meist mit einem ‚Vortheil auf einer anderen Seite‘ einhergeht, ist diesem homöopathischen Modell zufolge auch im Kollektiven eine Balance aus Stabilität und irritierender Stimulanz notwendig, um eine kontinuierliche Entwicklung zu ermöglichen. Dieses Fragment fügt Nietzsche in leicht veränderter Form unter der Überschrift „Veredelung durch Entartung“ in das fünfte Hauptstück von *Menschliches Allzumenschliches* ein (KSA 2, MA 1, 5 S. 224), nachdem der Gemeinsinn zuvor in Bezug auf das Individuum als Grund eines ‚starken und guten Charakters‘ ausgezeichnet wurde.

In den späteren Schriften wird der Begriff mehr und mehr pejorativ als Aspekt der ‚Herdenmoral‘ aufgeführt.¹⁰⁰ In einer Notiz von 1880 spielt Nietzsche den ‚*locus communis*‘ als topischen Ort von größter Allgemeinheit und den sich aus diesem geteilten Wissen erhebenden ‚*homo communis*‘ gegen das ‚Wachstum des Individuellen‘ zur ‚großen Persönlichkeit‘ aus. Hier ist der Gemeinsinn nicht mehr ein Zeichen des starken Charakters, sondern die ‚Tendenz der allgemeinen Urtheile‘ zeigt sich lediglich als ‚Armut und Mattigkeit‘ einer ‚Gemeinsamkeit der Gefühle‘. (KSA 9, NF 1880, 6, [163], S. 238)

War der ‚Gemeinsinn‘ im Fragment von 1872 in der Bedeutung einer synästhetischen Erfahrung noch zum Ausgangspunkt der mentalen

¹⁰⁰ Vgl. FW 5, S. 352; JGB 5, S. 199; AC S. 43.

Weiterverarbeitung neuro-metaphorischer Stimuli erklärt und als ‚allgemeines Phänomen‘ ausgezeichnet worden, wird er in den späteren, stärker kulturkritisch ausgerichteten Schriften in der Bedeutung von ‚allgemeiner Konvention‘ in das Degenerationsmodell der Kultur eingetragen und spiegelt nun „die Tendenz nach dem Ende der Menschheit“. Von diesen ‚allgemeinen Konventionen‘ ist es kein großer Schritt mehr zu den „absoluten Wahrheiten“, die als „Werkzeug der Nivellierung“ die „charaktervollen Formen“ in einer dekadenten Kultur auslöscht. (Ebd.)

An dieser Entwicklung wird deutlich, dass die Weiterverarbeitung der metaphorischen Stimuli in Rhetorik und Gemeinsinn bei Nietzsche keinesfalls durchgehend positiv bewertet wird, sodass man von einer allgemeinen Rehabilitation oder Aufwertung der Rhetorik sprechen könnte. Sie ist vielmehr die einzig realistische – und damit für Nietzsche tragische – Einschätzung der menschlichen Erkenntniskräfte. In den verschiedenen Analysen der durch pneumatische Interpretation einverleibten „Pathologien der Gemeingefühle“ verbinden sich erkenntnis-, kultur-, und moralkritische Aspekte von Nietzsches physiologisch-rhetorischer Korrektur der alchemistischen, metaphysischen und christlichen Weltbilder.

Moral ist eine vorwissenschaftliche Form, sich mit der Erklärung unserer Affekte und Zustände abzufinden. Moral verhält sich zu einer einstmaligen Pathologie der Gemeingefühle, wie Alchemie zu Chemie. (KSA 10, NF 1882, 3, 1[373], S. 98)

Im Folgenden sollen zunächst die physiologischen Aspekte der Erkenntniskritik thematisiert werden, bevor die kultur- und moralkritischen Aspekte beschrieben werden.

4.4.3 Die Topik mentaler Prozesse als Erkenntniskritik

Neben den erkenntnistheoretischen Aspekten des Synästhesiebegriffs, die Nietzsche im Zuge seiner Rhetorik-Recherche zumindest in ihren wichtigsten Differenzen bei Aristoteles und Cicero sowie bei Kant und den Sensualisten zur Kenntnis nimmt, zeigt er besonders an der physiologischen Definition der Synästhesie Interesse. Alfred Vulpien schlägt in seinen *Allgemeinen und vergleichenden Vorlesungen zur Physiologie des Nervensystems* (1866) eine neue Definition der

Synästhesie vor. Danach handelt es sich bei diesem Phänomen um die Übertragung eines Reizes auf diejenigen Nerven, die eigentlich nicht zur Leitung dieses spezifischen Reizes zuständig sind.¹⁰¹ Ein durch die Augen aufgenommener Reiz überträgt demnach nicht nur sein spezifisches Muster auf das Gehirn, das dann mit einer unbewussten Vorstellung auf diesen Reiz reagiert und assoziativ mit anderen Erinnerungsbildern sich verknüpft. Vielmehr wird jeder Reiz vom *gesamten* Nervensystem *auch* unspezifisch wahrgenommen, um bereits auf der physiologischen Ebene mit anderen Sinneseindrücken und Erinnerungen verglichen, unterschieden oder kombiniert zu werden. Dieser Vorgang ist jedoch weder metaphysisch noch allein psychophysisch zu rekonstruieren, sondern ist parallel zum physiologischen Prozess unhintergebar rhetorisch organisiert.

Mit Vulpian's Definition der Synästhesie, die in Nietzsches Formulierung aus dem Fragment von 1872 deutlich wiederzuerkennen ist, liegt ein physiologisches Modell des Gemeinsinns vor, das die Funktionen der Metapher auf psycho-physischer Ebene erfüllt. So wie die Synästhesie die Wahrnehmungen der distinkten Sinnesorgane verbindet, überschreitet die Metapher die Kategorien der Sprache. Metaphern bilden mit dieser Übertragungsleistung den Ursprung der Sprache, so wie synästhetische Wahrnehmungen, die aus Nietzsches Perspektive nichts anderes als neuronal verfasste Metaphern sind, den Anfang des Denkens markieren. Die ‚Lebendigkeit‘ der Metaphern nutzt sich im kulturell und historisch kontingenten Prozess ihrer Wiederholung und Verallgemeinerung ab und wird als ‚tote Metapher‘ zum konventionalisierten Begriff, der nur lückenlos unter Kategorien gebracht werden kann, indem seine metaphorische Herkunft verleugnet wird. Der Nervenreiz durchläuft denselben Prozess, wenn er nach einer gewissen Dauer den fünf Sinnen und – qua analogisch assoziierten Erinnerungsbildern – den gemachten Erfahrungen zugeordnet wird. In diesem Moment ist der neue Reiz bereits mit Erinnerungen an ähnliche, aber nicht identische Reize gleichgesetzt. Damit bleibt Erkenntnis für Nietzsche „Gleichsetzung des Nicht-Gleichen“, egal ob sie sich über Metapher, Metonymie, Synekdoche und Begriff vollzieht oder über Nervenreiz, Synästhesie, Erinnerung und Gewohnheit.

¹⁰¹ A. Vulpian, *Leçons sur la physiologie générale et comparée du système nerveux faites au Museum d'Histoire Naturelle*, Paris 1866, S. 464 f.

An die Definition der Metapher als Übertragung eines Nervenreizes schließt sich so die Verschränkung von Katachrese und cerebraler Weiterverarbeitung des übertragenen Reizes an und liefert Nietzsche die Grundlage, sein rhetorisches Modell physiologischer Denkprozesse weiterzuentwickeln. Der Erkenntnisprozess ist hier, im Gegensatz zu Kants transzendentaler Kritik oder Schopenhauers Metaphysik, nicht mehr als souveräner Akt des Bewusstseins gedacht, sondern ergibt sich aus einem physiologischen Signifikationsgeschehen, das von Bild zu Bild fortschreitet. Damit wird Nietzsches Erkenntnismodell für die Logik der Induktion anschlussfähig, die sich im Zuge der physikalischen und physiologischen Erkenntnisfortschritte des 19. Jahrhunderts zu einem paradigmatischen Modell wissenschaftlicher Erkenntnisbildung entwickelt hat.

John Stuart Mill, dessen *Gesammelte Werke* (1869 – 1880) Nietzsche besaß, hat die Logik der Induktion als wissenschaftstheoretisches Prinzip etabliert und besonders auf den Zusammenhang von induktivem und analogem Schließen verwiesen, den Aristoteles, Cicero und Quintilian bereits in ihren Rhetoriktheorien betont hatten. Mill formuliert Gesetze der psychologischen Assoziation, in denen die Weiterverarbeitung der Reize behandelt wird. „[S]obald ein Zustand des Bewußtseins einmal, gleichviel durch welche Ursache, in uns erregt worden ist“, schreibt Mill Anfang der 1870er Jahre, „so kann ein niederer Grad desselben, ein Bewußtseinszustand, der dem ersten gleicht, aber von geringerer Stärke ist, wieder in uns hervorgerufen werden, ohne Anwesenheit irgendeiner solchen Ursache, durch die er zuerst erregt wurde.“¹⁰² In dieser Kette der Assoziationen wird die Einheit einer Vorstellung durch Prozesse der Wiederholung garantiert, die nicht mehr auf den ursprünglichen Reiz angewiesen ist, sondern eigengesetzlich voranschreitet.

„Wenn viele Eindrücke oder Vorstellungen im Geist zusammenwirken“, fährt Mill fort, „so findet mitunter ein Hergang statt, der einer chemischen Verbindung ähnlich ist. Wenn man Eindrücke so oft in Verbindung erfahren hat, daß jeder von ihnen leicht und augenblicklich die Ideen der ganzen Gruppen hervorruft, so verschmelzen jene Ideen mitunter mit einander und erscheinen nicht mehr als mehrere, sondern als

¹⁰² J. S. Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik. 1 bis 6. Buch. In: Gesammelte Werke*, Leipzig 1872, Bd. 6, S. 253 f.

eine Idee; [...].¹⁰³ Derselbe synästhetische Prozess der Entstehung einer Idee wird von Mill auch für die Entstehung der Sprache herangezogen.

Diesem Fall starker Assoziation, diesem Verschmelzen verschiedener Ideen zu so inniger Vereinigung, daß sie nicht als viele, sondern als eine einzige Idee erscheinen, verdanken wir [...] die Fähigkeit zu klassifizieren, und alle Vorteile der Sprache.¹⁰⁴

Die Verbindung von synästhetischem Empfinden, Denken und der Sprache hat Nietzsche wesentlich radikaler herausgestellt. Im Winter 1869/70 bemerkt er, dass „[j]edes bewußte Denken erst mit Hilfe der Sprache möglich ist“ (KGW 11, 2, S. 185). Weil die Sprache aber insgesamt „Figuration“ ist, kann „[d]enken d. h. bewusstes Vorstellen“ nichts anderes sein „als die Vergegenwärtigung Verknüpfung von den Sprachsymbolen“. Die „Symbolerinnerung“ wird bei Nietzsche nicht auf der Ebene *psychologischer* Ideen, sondern somatisch in Analogie zum *physiologischen* Verdauungsprozess der Herdentiere erläutert, die ihre Nahrung immer „wiederkäuen“ müssen. (KSA 7, NF 5 [80], S. 113)¹⁰⁵ Den psychologischen Ansätzen Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* (1869) und Helmholtz' *Die Tatsachen in der Wahrnehmung* (1878)¹⁰⁶, die beide ebenfalls den Zusammenhang von Sprache und Denken konstatieren, hält er die Rhetorik entgegen: „Tropen sind's, nicht unbewußte Schlüsse auf denen unsere Sinneswahrnehmungen beruhen.“ (KSA 7, NF 19, S. 217) Die Physiologie der Erkenntnis, so könnte man die Pointe von Nietzsches Topik mentaler Prozesse zusammenfassen, ist uns nur als rhetorischer Text zugänglich.

Nietzsche verknüpft Einsichten aus Kognitionspsychologie und Neurophysiologie mit der Tropenlehre und ihrer historischen Verbindung zu den antiken Mnemotechniken. Dieser Zusammenhang wird zwar in Nietzsches zweiter *Unzeitgemäßen Betrachtung* im Zusammenhang mit der Diagnose einer ‚historischen Krankheit‘ wieder aufgegriffen, in den späteren sprachphilosophischen Bemerkungen, z. B. in *Jenseits von Gut und Böse* (1886), kaum noch expliziert. Schon in seiner Kritik am Paradigma der Bewusstseinsphilosophie aus dem Frühjahr 1884 scheint

¹⁰³ Ebd., S. 255.

¹⁰⁴ J. S. Mill, *Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons* [1865]. Übers. von Hilmar Wilmanns, Halle a. S. 1908, S. 353.

¹⁰⁵ Auf die Verdauungsmetaphorik wird im Zusammenhang mit der kulturkritischen Zeitdiagnose der ‚historischen Krankheit‘ erneut verwiesen.

¹⁰⁶ H. v. Helmholtz, *Die Tatsachen in der Wahrnehmung*. In: *Schriften zur Erkenntnistheorie*, hrsg. u. erl. v. P. Hertz u. M. Schlick, Berlin 1921, S. 153-175.

er bei einer vollkommenen biologistischen Sichtweise des Erkenntnisprozesses angekommen zu sein.

Das, was gemeinhin dem Geiste zugewiesen wurde, scheint mir das Wesen des Organischen auszumachen: und in den höchsten Funktionen des Geistes finde ich nur eine sublimen Art der organischen Form. (KSA 11, 25, S. 356)

Gegen eine rein biologistische Perspektive spricht jedoch Nietzsches anhaltende Betonung der Parallelität von semiotischen und physiologischen Prozessen. Noch in der *Fröhlichen Wissenschaft* (1887) insistiert er: „Kurz gesagt, die Entwicklung der Sprache und des Bewusstseins gehen Hand in Hand. [...] Der Zeichenerfindende Mensch ist zugleich der immer schärfer seiner selbst bewußte Mensch.“ (KSA 3, S. 592)

In ihrer Zeichenhaftigkeit wird die disziplinäre Form der naturwissenschaftlichen Beschreibung mentaler Prozesse sekundär. Nachdem Nietzsche den metaphorischen Beginn der Signifikation in der Sprache der Neurophysiologie reformuliert hatte, unterlegt er die Lexikalisierung der Metaphern zu begrifflichen Kristallisationen¹⁰⁷ mit einer „Chemie der Begriffe und Empfindungen“ (KSA 2, MA 1, S. 23). Auch die in diesem Zusammenhang gewählte Formulierung einer „sublime[n] Art der organischen Form“, mit der Nietzsche die Operationen des Denkens beschreibt, verweist auf den chemischen Übergang distinkter Stoffe. In dem destillationsartigen Vorgang der ‚Sublimatio‘ hatten die Alchemisten Gasförmiges in einen festen Zustand transformiert und umgekehrt. Bekanntlich wird diese begriffliche Spur mit der ‚Triebsublimierung‘ im 20. Jahrhundert an zentraler Stelle der psychoanalytischen Kulturkritik wieder aufgenommen.

Nietzsches Versuch, die alchemischen Philosopheme in chemische, oder allgemeiner formuliert, in naturwissenschaftliche zu übertragen, entspricht seinem Bruch mit der Analogie von Mikro- und Makrokosmos. Diese ordnungsstiftende Analogie war seit den Vorsokratikern ein grundlegendes Theorem der philosophischen Perspektivierung der Natur und hat in Paracelsus Transmutationslehre ihre zentrale philosophische Bedeutung wiedererhalten. Während die alchemistischen Theoreme bis in Schopenhauers Interpretationen der Natur hinein die *Ordnung* des

¹⁰⁷ Zur Bedeutung des Kristalls als Symbol ‚toter Perfektion‘ an der Schwelle zum Organischen vgl. P. Giacomoni, *Der Kristall. Tod und Perfektion in der romantischen Kultur*. In: *Paradoxien der Romantik*, hrsg. v. C. Aspalter u. a., Wien 2006, S. 450-463.

Kosmos auf die soziale Welt übertragen haben, sieht Nietzsche im Irdischen nur mehr *Chaos* regieren, das auch vor dem menschlichen Geist nicht haltmacht.

Fortwährend arbeitet das Chaos in unserem Geiste: Begriffe, Bilder, Empfindungen werden zufällig nebeneinander gebracht, durcheinander gewürfelt. Dabei ergeben sich Nachbarschaften, bei denen unser Geist stutzt: er erinnert sich des Ähnlichen, er empfindet Geschmack dabei und arbeitet an Beiden, je nachdem seine Kunst und sein Wissen ist. – Hier ist das letzte Stückchen Welt, wo etwas neu kombiniert wird, wenigstens soweit das menschliche Auge reicht. Und zuletzt wird es im Grunde auch eine neue allerfeinste chemische Kombination sein, die im Werden der Welt noch nicht ihr gleiches gefunden hat. (KSA 9, NF, 11[21], S. 484)

Die fundamentale Unordnung der nie stillstehenden materiellen Prozesse, deren Zeitlichkeit und chaotische Struktur sich für Nietzsche nur in den Metaphern adäquat erhalten, bewahrt sie vor einem einfachen materialistischen Szientismus. Das Denken ist ‚symbolerinnerndes Wiederkauen‘ des bereits Bekannten und der Bezug zum ‚letzten Stückchen Welt‘ besteht nur noch in der Neukombination von Eindrücken, Worten und damit immer auch physiologischen Zuständen. Aber selbst wenn alle mentalen Prozesse ein materielles oder elektrisches Äquivalent voraussetzen, werden sie auch in der wissenschaftlichen Physiologie oder Chemie immer nur *sprachlich* vergegenwärtigt. Sogar die darwinistische Perspektive der evolutionären „Kämpfe“, durch die das Chaos zumindest biologisch interpretierbar wird und mit deren intraorganismischer Übertragung sich Nietzsche über Wilhelm Roux’ *Kampf der Theile im Organismus* (1881) und Ernst Haeckels *Generelle Morphologie der Organismen* (1866) auseinandersetzt, kann nur mit sprachlichen Mitteln entwickelt werden.

Jetzt hat man den Kampf überall wieder entdeckt und redet vom Kampf der Zellen, Gewebe, Organismen. Aber man kann sämtliche uns bewusste Affekte in ihnen wieder finden – zuletzt, wenn dies geschehen ist, drehen wir die Sache um und sagen: das was wirklich vor sich geht bei der Regsamkeit unserer menschlichen Affekte sind jene physiologischen Bewegungen, und die Affekte (Kämpfe usw.) sind nur intellektuelle Ausdeutungen, dort wo der Intellekt gar nichts weiß, aber alles zu wissen meint. Mit dem Wort ‚Ärger‘ ‚Liebe‘ ‚Haß‘ meint er das Warum? bezeichnet zu haben, den Grund der Bewegung; ebenso mit dem Worte ‚Wille‘ usw. – Unsere Naturwissenschaft ist jetzt auf dem Wege, sich die kleinsten Vorgänge zu verdeutlichen durch unsere angelernten Affekt-Gefühle, *kurz eine Art Sprechart zu schaffen für jene Vorgänge: sehr gut! Aber es bleibt Bildrede.* (KSA 9, NF, 11[28], S. 487; Hervorh. – kursiv – O. N.)

Es ist für Nietzsche zunächst zweitrangig, welche ‚intellektuellen Ausdeutungen‘ die Wissenschaften generieren, um die physiologischen Prozesse zu beschreiben. In der Beobachtung der ‚Kämpfe‘ der Zellen sieht er erst den Anfang einer letztlich auf Projektion beruhenden Ausdeutung des im Grunde undurchschaubaren physischen Geschehens. Roux’ biologische Interpretationen der zellulären Funktionen erweist sich als Wiederholung des Irrtums der alchemistischen Analogie von Makro- und Mikrokosmos, nur dass das, was ehemals der Mikrokosmos war, das Verhalten der Menschen untereinander, nun der Makrokosmos ist, der sich in einer nur noch mikroskopisch wahrnehmbaren Miniatur spiegelt. Die Zellen agieren nicht mehr auf der Basis einer Weltseele mit göttlichem Plan, sondern die Seele auf der Basis einer rhetorischen Interpretation der Zellbewegung.

Obwohl die „Seele“ in der Vision des Zarathustras nur „ein Wort für etwas ist am Leibe“ (KGW 6, 1, S. 35), kann dieser ‚Leib‘ nicht mit dem empirisch erforschbaren Körper gleichgesetzt werden, sondern ist als Bedingung menschlichen Weltbezuges immer etwas zwischen Körper, Sprache und Welt.¹⁰⁸ Letztlich bleibt alles *Sprechen über den Körper* für Nietzsche eine ‚Bilderrede‘, deren Erkenntnisse im historischen Lexikalierungsprozess genauso um Wirkung ringen müssen, wie Zarathustras aphoristisches *Sprechen aus dem Leib*.¹⁰⁹

Der Befund wissenschaftlicher ‚Bilderrede‘ geht mit der Diagnose der ‚Seekrankheit‘ einher, mit der die Grenze einer einseitigen Strategie der Verflüssigung von Begriffskristallisationen markiert ist. Nietzsche führt diese Diagnose in einem Aphorismus über die „Casuistik des Vortheils“ ein. Demnach stellt sich die „Seekrankheit der Empfindung“ ein, wenn man im Stadium einer experimentellen Existenz freie Entscheidungen trifft, ohne vollkommene Sicherheit darüber zu haben, ob diese Entscheidung zum eigenen Vor- oder Nachteil gereicht. Später greift Nietzsche diese Diagnose in einer Reflexion über die Psychologie als „Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht“ und damit als „Herrin der Wissenschaft“ wieder auf. (KSA 5, JGB, 1, 23) Er eröffnet mit dieser Interpretation der „Physio-Psychologie“ das „Reich gefährlicher Erkenntnisse“, von dem jeder fernbleiben sollte, „der es – kann.“

¹⁰⁸ Zur Unterscheidung von Körper und Leib siehe C. Schmidt, *Körper und Leib*. In: *Experimente des Leibes*, hrsg. v. V. Caysa u. K. Schwarzwald, Münster u. a. 2008, S. 133-150.

¹⁰⁹ Zum Verhältnis von Sprache und Leib: C. Kalb, *Desintegration*, a.a.O. 2000.

Nietzsche selbst, der diese Form psychologischer Moralkritik in der *Genealogie der Moral* (1887) ausführen wird, ist sich bereits zwei Jahre zuvor darüber im Klaren, die heroische Fahrt „über die Moral weg“ mit einer nur mehr auf Vitalität fokussierten „Richtung seines Urtheils“ – und damit an der „Seekrankheit“ leidend – unternehmen zu müssen. (Ebd.)

Mit der kritischen Aufnahme der wissenschaftlichen „Bilderrede“ in den bis zur ‚Seekrankheit‘ verflüssigten philosophischen Diskurs verdichtet Nietzsche die epistemische Konstellation zwischen der im 19. Jahrhundert eher stiefmütterlich behandelten Rhetorik, der wissenschaftlichen Leitdisziplin Physiologie und der immer mehr auf Empirie und Induktion abzielenden Erkenntnistheorie endgültig zum rhetorischen Modell einer Topik neurophysiologischer Erkenntnisprozesse. Im Folgenden soll dafür argumentiert werden, dass Ausgangs- und Fluchtpunkt aller medizinischen Perspektivierungen, die Nietzsches Werk in Bezug auf Kultur, Seele und Erkenntnis enthält, in diesem Modell zu sehen sind.

Die physiologisch-rhetorische Kulturkritik richtet sich in den frühen 70er Jahren bis zu den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* auf die vom Historismus dominierte Bildungs- und Wissenskultur, in der *Morgenröthe* (1881) auf die vergeblichen Therapieversuche der pneumatisch operierenden „Ärzte der Seele“¹¹⁰, im *Zarathustra* (1883-1885) sowie im *Antichristen* (1888) auf die leibverachtende Religion und in der *Genealogie der Moral* (1887) auf die allgemeinen Geltungsansprüche der Moral. Wenn im Folgenden auch keine vollständige Analyse der kulturkritischen Zeitdiagnosen erfolgen kann, so soll wenigsten an einer frühen und an einer späten Diagnose der unauflösbaren Zusammenhang von Sprachphilosophie, Geschichtswissenschaft und Physiologie in Nietzsches Zeitkritik dargestellt werden, der den voranschreitenden Biologismus des Spätwerks begrenzt und relativiert.

¹¹⁰ Eine ausführliche Darstellung von Nietzsches Kritik der antiken ‚Medizin der Seele‘ gibt: M. Brusotti, *Leidenschaft der Erkenntnis*, Berlin 1997.

4.5 Nietzsches Zeitdiagnosen und ihre Gesundheitsmodelle

Wie bereits an der Sprachtheorie gezeigt, macht Nietzsches Denken zwischen den 60er und 80er Jahren des 19. Jahrhunderts eine rasante Entwicklung durch, die von der Sprachkritik zur historischen und schließlich physiologischen Kritik voranschreitet. Nachdem diese Entwicklung in ihren erkenntnistheoretischen Motiven vorgezeichnet ist, lässt sie sich nun an der medizinisch informierten Kulturkritik darlegen. Dabei variieren nicht nur die Gegenstände der Kritik, sondern auch die Gesundheits- und Krankheitsmodelle, zu denen die kulturellen Praktiken in Beziehung gesetzt werden.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hatten sich neben der zellular- und neuropathologisch orientierten Soziologie vor allem Psychologie und Psychiatrie mit ihren Krankheits- und Dekadenzbegriffen als Deutungsinstanz gesellschaftlicher und kultureller Entwicklungen etabliert. Es ist davon auszugehen, dass sich Nietzsches Zeitdiagnosen in den Schriften der 60er Jahre noch dem populären Verständnis von Degeneration verdanken und sich im Zuge der stärker physiologisch ausgerichteten Recherche der frühen 70er bis zu den späten 80er Jahren immer konkreter auf sozialpathologische Forschungen beziehen, deren Kontexte im Folgenden kurz skizziert werden sollen.

Psychiatrie und Psychologie fokussieren sich im 19. Jahrhundert immer stärker auf die Wechselwirkungen von Individuum und Gesellschaft und nehmen seit dem 18. Jahrhundert eine kritische Position gegenüber der ‚Moderne‘ ein. Auch in der Psychiatrie wird der Einfluss der sich wandelnden Lebensbedingungen auf die psychische Gesundheit des „Seelenorgans“ behandelt. Johann Christian Reil (1803) überführt Mesmers spekulativen und experimentellen Magnetismus in eine wissenschaftliche Form, die weniger von metaphysischen Prämissen belastet ist. An die Stelle der magnetischen Auswirkungen der Planetenbewegungen, die Mesmer als sowohl therapeutische und pathogene Faktoren in Betracht zieht, begegnet Reil den Herausforderungen des preußischen Absolutismus mit der Erforschung der Wirkungen der modernen Lebensbedingungen auf die Gesundheit.¹¹¹ Seine psychiatrische Argumentation legitimiert sowohl die Forderung nach einer präventiv wirksamen

¹¹¹ J. C. Reil, *Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Kurmethode auf Geisteszerrüttungen*, Halle 1803.

bürgerlichen Verfassung als auch die Anwendung disziplinierender therapeutischer Maßnahmen. Auf der individuellen Ebene sind die Therapieverfahren auf die Wiederherstellung der Vernunftfähigkeit gerichtet, die von Kant begründet und von Hufeland in den medizinischen Diskurs übertragen wurde.

Auf der Ebene des Kollektivkörpers richtet sich die Kritik der Lebensbedingungen zunächst gegen den autokratischen Absolutismus. In der Restaurationszeit und im Vormärz (1815 – 1845) erweitert und differenziert sich das psychiatrische Vokabular zur Beschreibung der Wechselwirkungen von ‚Moderne‘ und ‚Krankheit‘ im Streit des Psychikers Johann Heinroth mit dem Somatiker Christian Nasse. Beide Ärzte unternehmen den Versuch, die Psychiatrie anthropologisch zu begründen, und gehen dabei von der religiösen Vorstellung einer unsterblichen Seele aus. Die gesellschaftliche Relevanz dieser Arbeit zeigt sich besonders bei Heinroth, dessen psychiatrische Expertisen über die Zurechnungsfähigkeit von Straftätern den hohen Stellenwert der Medizin im juristischen Denken belegen. Schließlich setzt sich in Wilhelm Griesingers physiologischer Psychiatrie (1845) der Begriff der „neuropathischen“, genauer gesagt, der „nervösen Disposition“ als diagnostischer und nosologischer Begriff für die Beschreibung der pathologischen Auswirkungen der Lebensbedingungen auf das Individuum durch. Die Politisierung der bürgerlichen Öffentlichkeit wirkt sich auch auf das akademische Leben aus. Griesinger setzt sich für eine quasi-demokratische, nicht-religiöse und nicht-hierarchische Betrachtung der Naturphänomene ein und macht die bürgerlichen Ideale von Selbstbestimmung und Vernunftgebrauch endgültig zu zentralen Kriterien psychischer Gesundheit.

Während im Frankreich der gescheiterten Revolution von 1848 der Begriff der ‚Degeneration‘ von Benedict-Augustin Morel (1857) in einer moralisch wertenden und zu Kollektivierungen neigenden Form in die Psychiatrie eingeführt wird, verwendet Griesinger ihn in den 1860er Jahren eher unpolitisch und individuell. Mit dem Degenerationsbegriff liefert er die ätiologische Begründung der als ‚neuropathische Disposition‘ beschriebenen Symptomatik. Der prozessuale Charakter des Degenerationsbegriffes erlaubt es ihm, seine Diagnosen auch auf Befindlichkeitsstörungen anzuwenden und den Kompetenzbereich der Psychiatrie über die Mauern der Irrenhäuser hinweg auszuweiten.

So wird die physiologische Psychiatrie in den politischen und den allgemeinbildenden Institutionen zu einer Autorität. Zeitgleich tritt in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die erste Modernisierungskrise auf. Nietzsches Interesse für die Psychiatrie, das mit der Lektüre von Henry Maudsleys *Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken* (1875) beginnt und in den 1880er Jahren mit Salomon Strickers *Physiologie des Rechts* (1884) und August Krauss' *Psychologie des Verbrechens* (1884) vertieft wird, gipfelt kurz vor seinem Tod in einem genauen Studium von Charles Férés *Dégénérescence et criminalité* (1888). Férés diagnostische Terminologie erhält Einzug in Nietzsches endgültige Diagnose des psychiatrischen ‚Falls Wagner‘ als „n é v r o s e“ (KSA 6, S. 22), dessen Heldinnen Nietzsche nur noch als „ein Präparat zu allerlei neurotisch-hypnotisch-erotischen Experimenten Pariser Psychologen“ taugen.¹¹²

Die populäre Fassung der Degenerationstheorie greift Nietzsche bereits in den frühen Schriften auf, indem er die zeitgenössische Interpretation von ‚Gesundheit‘ mit einem vorsokratischen Modell kontrastiert. In einem Brief an Carl von Gersdorff vom 6. April 1867 warnt Nietzsche vor den „nothwendigen Krankheitsformen“, die sowohl ein „Übergewicht an geistiger Thätigkeit, als das übermäßige Vorherrschen der körperlichen erzeugen“. Die griechische Kulturgeschichte, die beide studieren, enthalte weder „Gelehrte“ noch „geistlose Turner“. Deshalb hadert Nietzsche mit der Nötigung seiner Zeit, sich für eine der beiden ‚Krankheitsformen‘ entscheiden zu müssen. Mit der Frage, ob „durch das ‚Christenthum‘ ein *Riß in die Menschennatur* gekommen [sei], den das Volk der Harmonie nicht kannte“, setzt Nietzsche das Ideal körperfeindlicher Askese erstmalig dem Verdacht aus, für die ‚Schwäche‘ der zeitgenössischen Bildungsbürger verantwortlich zu sein. (KSB 1, 2, S. 210; Hervorh. – O. N.).

Diese Zerrissenheit des modernen Menschen liefert ihm fünf Jahre später den Ansatzpunkt für seine erste Kulturkritik. In seinem Vortrag *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (1871/72) stellt er der akademischen „Pseudokultur“ und ihrer modernen ‚Pseudogesundheit‘ die antike Kultur und ihr Gesundheitsbild gegenüber. (KSA 1, BA 1, S. 667) Hierbei folgt Nietzsche nicht nur der schopenhauerschen Entgegensetzung von wahrer und scheinbarer Welt, sondern es klingen auch Formulierungen von Hölderlin und Schelling durch. Beide hatten gleichermaßen die

¹¹² M. Stingelin, *Friedrich Nietzsches Psychophysiologie*, a.a.O. 1999, S. 42.

„Ganzheit“ des antiken Menschen idealisiert, wenn auch in einem anderen Sinn als Nietzsche dies tat.¹¹³

In der Abhandlung über *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873) ist Nietzsche mehr als seine romantischen Vorgänger daran interessiert, den Vorteil der antiken Kultur gegenüber der zeitgenössischen in deren spezieller Form von „Gesundheit“ zu sehen. Die bei Schelling beschworene Trinität aus Moralität, Gelassenheit und Heiterkeit der Griechen spielt bei Nietzsche kaum mehr eine Rolle. Im Gegenteil betont er die herausragende Leidensfähigkeit der Griechen im tragischen Zeitalter. In der Konfrontation dieser besonderen Reizbarkeit mit ihrer tragischen Gesamtsituation bilden sie für Nietzsche die physische „Robustheit“ der „wahrhaft Gesunden“ aus. Nietzsches Ideal der Gesundheit bezieht sich also auf eine Widerstandsfähigkeit, eine vitalistische Lebenskraft, die nach homöopathischem Modell durch besondere Reizung ausgebildet wird.

Am Anfang der Schrift erwägt er kritisch die Möglichkeiten der Philosophie, auf den Gesundungsprozess eines Volkes einzuwirken. „Die Ärzte des Volkes verwerfen die Philosophie“ konstatiert er zustimmend, denn „wo fände sich das Beispiel der Erkrankung eines Volkes, dem die Philosophie die verlorene Gesundheit wiedergegeben hätte?“ Im Gegenteil scheint die Philosophie eine besondere Gefahr für die bereits angegriffene Volksgesundheit zu sein, der sich nur eine gesunde Kultur aussetzen kann. Die Philosophie figuriert nicht mehr als Grund, sondern als Gradmesser kultureller Gesundheit.

Schauen wir uns jetzt nach jener höchsten Form von Autorität für das um, was an einem Volk gesund zu heißen hat. Die Griechen, als die wahrhaft Gesunden, haben Ein-für-Allemal die Philosophie selbst gerechtfertigt, dadurch daß sie philosophirt haben; und zwar viel mehr als alle anderen Völker. (KSA 1, S. 805)

Mit den Griechen meint Nietzsche natürlich die vorakademischen, noch nicht durch Konvention ‚verdorbenen‘ Philosophen, von denen er besonders Thales’, Heraklits und Anaxogoras’ Lehren vom ‚Werden‘, der ‚Vielheit‘ und des ‚Chaos‘ behandelt. Die Schrift bleibt jedoch unvollständig und Nietzsche entwickelt den Eingangsgedanken vom Zusammenhang der philosophischen Systeme der Vorsokratiker mit der Gesundheit des griechischen Volkes hier nicht weiter. Dafür beginnt er sich im gleichen Jahr mit der ‚Krankheit‘ der deutschen Kultur auseinander zu

¹¹³ M. Pasley, *Nietzsche's Use of Medical Terms*. In: ders. (Hrsg.), *Nietzsche. Imagery and Thought*, London 1978, S. 123 f.

setzen und ihren Zusammenhang mit den Bildungsidealen und wissenschaftlichen Weltbildern des 19. Jahrhunderts zu suchen.

Der moderne ‚Bildungsphilister‘ – in der ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung* (1873) exemplarisch an dem Theosophen und Historiker David Friedrich Strauß analysiert – wird mit der spezifischen „Schwachheit“ seiner Konstitution zum Prototypen von Krankheit und Wissenskultur. (KSA 1, UB I, S. 173) In der öffentlichen Meinung des aufgeklärten und bildungsversessenen Bürgertums werde diese Schwäche, so Nietzsche, paradoxerweise zur „Gesundheit“ der Bildungsphilister“ erklärt und damit ‚Gesundheit‘ und ‚Krankheit‘ in den konventionellen Bildungsbegriffen der deutschen Kultur in ihr Gegenteil verkehrt. Aufgrund dieser paradoxalen Ausgangslage kann für Nietzsche auch der ‚Gemeinsinn‘, zumindest in seiner intersubjektiven Bedeutung, kein Kriterium mehr für die Gesundheit dieser Kultur liefern.

Vor dem Hintergrund seiner gerade beendeten neuro-rhetorischen Sprachtheorie ist es kaum verwunderlich, dass Nietzsche hier Tacitus’ *Dialog über den Redner* zitiert, um seine Ablehnung der modernen asketischen und „angehungerten“ Gesundheit zu untermauern. Die ‚falsche‘ Gesundheit, von der Nietzsche hier spricht, ist wie die ‚wahre‘ immer noch aufs Engste mit der Sprache und dem Gedanken verbunden. Um sie durch Konvention zu verkehren, muss sowohl die *Natur* als auch der *Name* in ihr Gegenteil gewendet werden.

Sie [die gebildeten Massen] haben sich verabredet, Natur und Namen der Dinge umzukehren und fürderhin von Gesundheit zu sprechen, wo wir Schwäche sehen, von Krankheit und Ueberspanntheit, wo uns wirkliche Gesundheit entgegentritt. So gilt denn nun auch David Strauss als „Klassiker“. Wäre nur diese Nüchternheit wenigstens eine streng logische Nüchternheit: aber gerade Einfachheit und Straffheit im Denken ist diesen ‚Schwachen‘ abhanden gekommen, und unter ihren Händen ist die Sprache selbst unlogisch zerfasert. (KSA 1, UB I, S. 226).

Die ‚Klassiker‘, allen voran Goethe, figurieren im 19. Jahrhundert gemeinhin als Ideal einer umfassenden Gesundheit und Harmonie der Kräfte, deren Vorbild in der Antike lag. Dieses Ideal einer ‚wahren Gesundheit‘ wird für Nietzsche im exemplarischen Bildungsphilister Strauss karikiert. Obwohl Strauss’ „unlogisch zerfaserte Sprache“ nicht ganz so klinge, „wie die verruchtesten aller Deutsch-Verderber, die Hegelianer, und ihr verkrüppelter Nachwuchs“, diagnostiziert Nietzsche in seiner medizinierten Stilanalyse, „dass er [Strauss] einmal in seiner Jugend Hegelisch gestottert hat; damals hat sich etwas in ihm ausgerenkt,

irgend ein Muskel hat sich gedehnt; damals ist sein Ohr [...] abgestumpft“ und sein „Stil“ verlorengegangen. In der *Unzeitgemäßen Betrachtung II*, der wie zur Reinigung ein Goethezitat vorangestellt ist, wird diese polemische Individualdiagnose, um eine Analyse der historistisch geprägten Wissenskultur des 19. Jahrhunderts erweitert.¹¹⁴

¹¹⁴ Eine ausführliche Analyse dieses Textes gibt: K. Meyer, *Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“*, Würzburg 1998.

4.5.1 Die Diagnose der historischen Krankheit

Die „historische Krankheit“ beschreibt „einen Grad, Historie zu betreiben und eine Schätzung derselben, bei der das Leben verkümmert und entartet.“ (KSA 1, UB II, S. 245). Damit ist zunächst lediglich ein individueller, kontingenter Grund für die ‚historische Krankheit‘ angegeben. Nietzsche lässt aber keinen Zweifel daran, dass hier weder die Historie insgesamt noch ein individueller Umgang mit ihr infrage steht, da die Diagnose selbst historisch ist und sich auf das spezifisch moderne Geschichtsbewusstsein bezieht. Nietzsche stellt in der Vorrede klar, dass die historische Bildung, auf welche „die Zeit zurecht Stolz“ sei, als „hypertrophe Tugend“ thematisiert werden soll, die genauso den Verfall einer Kultur befördern kann, wie ein „hypertrophes Laster“. (Ebd., S. 246) Jedes einzelne Mitglied der Gesellschaft trage die „Spuren jener Leiden, die in Folge eines Uebermaasses von Historie über die Menschen der neueren Zeit gekommen sind, zur Schau.“

Nietzsche bezieht seine Diagnose also ausdrücklich auf sich selbst und betont, dass gerade seine *Unzeitgemäße Betrachtung* selbst „in der Unmässigkeit der Kritik, in der Unreife ihrer Menschlichkeit, in dem häufigen Uebergang von Ironie zum Cynismus, von Stolz zu Skepsis, ihren modernen Charakter, den Charakter der Schwäche zeigt“. (Ebd., S. 324 f.) Er empfiehlt sich und der ‚Jugend‘ seiner Generation, „selbst etwas zu erfahren und ein lebendiges System von eigenen Erfahrungen in sich wachsen zu fühlen“, gerade weil „eine solche Begierde [...] betäubt und gleichsam trunken gemacht [wird], nämlich durch die üppige Vorspiegelung, als ob es in wenigen Jahren möglich sei, die höchsten und merkwürdigsten Erfahrungen alter Zeiten und gerade der Größten Zeiten in sich zu summieren.“ (Ebd., S. 327)

Gerade die besten Bildungsinstitutionen, die Nietzsche selbst durchlaufen hat und in denen er sich zur Zeit der *Betrachtungen* als einer der jüngsten Philologieprofessoren immer noch befindet, verstellen den Weg zum eigenständigen Hören und Sehen, „zum glücklichen Ergreifen des Nächsten und Natürlichen“. In dieser Hemmung der basalen Erkenntnis- und Lebenskräfte durch eine spezifische Form bildungskultureller Überzüchtung manifestiert sich die Zerrissenheit des modernen Menschen sowohl im Körper wie auch in der Sprache.

Zerbröckelt und auseinandergefallen, im Ganzen in ein Inneres und ein Aeusseres halb mechanisch zerlegt, mit Begriffen wie mit Drachenzähnen übersät, Begriffsdrachen erzeugend, dazu an einer Krankheit der Worte leidend und

ohne Vertrauen zu jeder eigenen Empfindung, die noch nicht mit Worten abgestempelt ist: als eine solche unlebendige Wort-Fabrik habe ich vielleicht noch das Recht von mir zu sagen, cogito, ergo sum, nicht aber vivo ergo cogito. (Ebd., S. 329)

Die szientistische Bildung überfrachtet die ‚Jugend‘ mit ihren zu Begriffen totalisierenden Metaphern und greift die „plastische Kraft“ des ästhetischen Weltbezuges an, der als letztes Heilmittel des Lebens anvisiert ist. In Bezug auf die Historie adressiert dieser Vorwurf besonders die nachhegelianischen Anstrengungen zur Verwissenschaftlichung des historischen Denkens, in denen geschichtliche Phänomene unter den Titel der „historischen Objektivität“ in reine Erkenntnisobjekte aufgelöst werden. (Ebd., S. 271-73, 285) Für Nietzsche bringen seither auch die historischen Disziplinen die allgemeine Tendenz der Wissenschaften zum Ausdruck, nicht nur den Glauben an das Ewige zu zerstören, sondern sich mit dem Versuch der begrifflichen Beherrschung des Lebens eine selbstzerstörerische Macht anzumaßen. Nietzsche weist damit auf die pathologische Verkehrung von ‚Erkennen‘ und ‚Leben‘ hin, die sich in dem vom Historismus dominierten wissenschaftlichen Diskurs ereigne, „denn ein Erkennen, welches das Leben vernichtet, würde sich selbst mit vernichtet haben“ (Ebd., S. 330 f.).

Mit dem so erzeugten „Begriffsbeben“ werden vor allem die religiösen und ästhetischen „Horizont-Umschränkungen“ erschüttert, innerhalb derer das Individuum nur leben kann.¹¹⁵ Diese Horizonte müssen nach Nietzsches lebensphilosophischer Neuorientierung der Geschichtstheorie durch eine andere Form von Wissenskultur neu gesetzt werden.

Die Historie als Wissenschaft beerbe die negative Horizontschließung des christlichen Glaubens, die das Leben nur in Bezug auf ein Jenseits rechtfertigen kann. Indem sie eine Perspektive einübe, aus der die

¹¹⁵ Die sich aus diesen ‚Horizont-Umschränkungen‘ ergebenden Konsequenzen für Nietzsches Kulturbegriff hat Peter Levine systematisch herausgearbeitet. Er kann zeigen, dass Kultur für Nietzsche nicht auf reflexiven Verfahren der Letztbegründung, sondern auf der unmittelbaren Akzeptanz von Normen in sich geschlossener Kulturkreise beruht. Nur anhand dieser Geschlossenheit kann er die griechischen und altjüdischen Kriegerkulturen gegen die sokratische Wissenschafts- und spätjüdisch-christliche Priesterkultur abgrenzen. Mit diesem antimodern geschlossenen Kulturbegriff verstrickt Nietzsche sich in unlösbare theoretische Aporien, die nur mit dem Konzept des ‚Willens zur Macht‘ und der rhetorischen Organisation menschlicher Erkenntnis umgangen werden können. Vgl. P. Levine, *Nietzsche and the Modern Crisis of Humanity*, Albany, NY 1995; hierzu auch A. Reckermann, *Lesarten der Philosophie Nietzsches*, Berlin/New York 2003, S. 220 f.

Gegenwart und die Zukunft bereits von der Vergangenheit her entschieden sind, blende sie die Tatsache aus, dass es keine Grenze des ästhetischen Weltbezuges mehr gibt. Mit dem pseudoreligiösen Bezug auf eine historische Wahrheit verschließe sich die szientistische Historie der Möglichkeit, auf Grundlage dieser Einsicht in den notwendig ästhetischen Weltbezug des modernen Menschen eine lebensbejahende Horizont-Umschränkung frei zu entwerfen. Die Grundlagen für diesen Entwurf glaubt Nietzsche in seinem physiologisch-rhetorischen Erkenntnismodell bereits entwickelt zu haben, ihre Verwirklichung überantwortet er aber als gesellschaftliche Aufgabe gerade der ‚historisch kranken Jugend‘ seiner Generation.

So bedarf die Wissenschaft einer höheren Aufsicht und Überwachung; eine Gesundheitslehre des Lebens stellt sich dicht neben die Wissenschaft; und ein Satz dieser Gesundheitslehre würde eben lauten: das Unhistorische und das Überhistorische sind die natürlichen Gegenmittel gegen die Ueberwucherung des Leben durch das Historische, gegen die historische Krankheit. (Ebd., S. 330 f.)

In dem Versuch, den ‚Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben‘ in einer übergeordneten ‚Gesundheitslehre‘ zu erwägen, folgt Nietzsche konsequent den interdisziplinären Methoden seiner Sprachtheorie. Mit der wechselseitigen Erhellung von *antiker* Rhetorik und *moderner* Neurophysiologie gibt Nietzsches Sprachtheorie ein Beispiel dafür, wie das historische Wissen der Rhetorik für das Leben im ‚nervösen Zeitalter‘ fruchtbar gemacht werden kann. Während die an Strauss explizierte Geschichtswissenschaft um eine semantisch und methodisch strenge Erklärung des Geschichtsprozesses bemüht ist,¹¹⁶ präsentiert Nietzsche die menschliche *Erfindung der Geschichte* – wie zuvor die der Sprache – als Fabel und kehrt damit zum Geschichtsdenken in metaphorischer Form zurück.¹¹⁷

In der Eingangsfabel von den „Heerdenthieren“, die „mit ihrer Lust und Unlust am Pflock des Augenblickes“ angebunden und damit immun

¹¹⁶ Strauss hat vor allem mit dem Buch *Das Leben Jesu* (1835) Aufsehen erregt, in dem er das Leben der historischen Person Jesus mit Hilfe von genauen Quellenstudien von seinen mythischen und übernatürlichen Überhöhungen befreit und die Bibel damit wissenschaftlich als Fiktion entlarvt.

¹¹⁷ Damit ist noch nichts darüber gesagt, ob diese Geschichtsschreibung nicht ihrerseits strengen Methoden folgen soll. Die *Genealogie der Moral* stützt sich ebenfalls auf eine strenge Methodik, wenn auch eine philologische. Vgl. H. White, *Metahistory, Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, F. a. M. 1991, S. 480 u. 482.

gegen die ‚historische Krankheit‘ der Menschen sind, nivelliert Nietzsche zunächst erneut die anthropologische Hierarchisierung von Mensch und Tier. Die Präsenzgebundenheit des Tieres ist ein Topos, der Nietzsche von Schopenhauer, Herder und Seneca bekannt ist, wobei dieser Tradition die Unfähigkeit des Tieres zur Historie immer als Mangel erschienen ist.¹¹⁸ Bei Nietzsche wird die „unhistorische“ animalische Konstitution demgegenüber als Grund für die ‚Ganzheit‘ der Tiere angeführt, die dem antiken Gesundheitsideal entspricht. Das Tier „geht auf in der Gegenwart, wie eine Zahl, ohne dass ein wunderlicher *Bruch* übrig bleibt.“ (Ebd., S. 249, Hervorh. – O. N.) Vor diesem Hintergrund gerät das menschliche Bedürfnis nach Geschichte eher zur biologischen Kompensationsleistung, die den Menschen als Mängelwesen erscheinen lässt.

Die folgende Metaphorik des ‚Einverleibens‘ und ‚Verdauens‘ der historischen ‚Geistesnahrung‘ spiegelt Nietzsches Interesse an zirkulären Ökonomien als organische Hintergrundmetaphern wider, die bereits mit dem Nervensystem etabliert wurden und auch im Rhythmus von Schlaf- und Wachphasen verbildlicht sind. Daniel R. Ahern hat mit Recht darauf hingewiesen, dass sich die metaphorischen Felder bei Nietzsche zumeist um physiologische Prozesse konstituieren, die im menschlichen Körper reflexionslos realisiert werden.¹¹⁹ So „gibt es einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinn, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur.“ (Ebd., 250)

Besonders Eric Blondel (1986) hat die Bedeutung der Verdauungsmetaphorik in Hinblick auf die Methoden der Genealogie herausgearbeitet, die sich von der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* bis in das Spätwerk durchzieht.¹²⁰ Diese Metaphorik betont besonders das interessegeleitete Fruchtbarmachen der leiblich-historischen Interpretationen für das (Über)leben individueller, ‚textueller‘ und ‚kollektiver‘

¹¹⁸ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In: *Werke in fünf Bänden*, hrsg. v. L. Lütkehaus, Zürich 1988, Bd. 1, S. 261; J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, hrsg. v. H. D. Irmscher, Stuttgart, 2002, S. 83; Seneca, *Epistulae morales Lucilium*, Liber 20, lat./dt. u. hrsg. v. Franz Loretto, Stuttgart 2000, S. 87, zit. nach: C. Bourquin, *Die Rhetorik der antiken Mnemotechnik als Leitfaden von Nietzsches zweiter „Unzeitgemäßen Betrachtung“*. In: *Nietzsche-Studien*, 38 (2009), S. 97. Hier sind die Belegstellen auch ausgeführt.

¹¹⁹ D. R. Ahern, *Nietzsche as Cultural Physician*, University Park, Pa. 1995.

¹²⁰ E. Blondel, *Nietzsche. The Body and Culture* (1986), London 1991, bes. S. 210-230.

Organismen. Mit der Einverleibungs- und Ausscheidungsmetaphorik setzt sich die Umdeutung des einheitlichen Ursprungs in die vielheitliche Herkunft aus dem Leib im Bereich des Kulturellen fort, die mit der neurophysiologisch-rhetorischen Sprachtheorie begonnen hatte und schließt sich zum zirkulären Zeitbegriff der ewigen Wiederkehr.

Die Vielheit der Triebe – wir müssen einen Herrn annehmen, aber der ist nicht im Bewußtsein, sondern das Bewußtsein ist ein Organ, wie der Magen.
(KSA 10, NF, 27[26])

Dass Nietzsche in dieser Umdeutung nicht nur den physiologischen, sondern auch den rhetorischen Aspekten der Sprachtheorie folgt, wird besonders an der dreiteiligen Typisierung der Historie deutlich, die sich an der „Rhetorik der antiken Mnemotechniken“ orientiert.¹²¹

4.5.2 Ätiologie und Therapie der historischen Krankheit

Die ‚monumentalistischen‘ und ‚antiquarischen‘ Typen der Historie werden in verräumlichten Bildern eingeführt, die jeweils auf verschiedene *loci* der rhetorischen Tropenlehre und damit auf die *images* der antiken Mnemotechniken verweisen. Dabei werden die semantischen Ersetzungen der klassischen Tropen – Metonymie, Synekdoche und Ironie – gleichermaßen auf das Verhältnis einer Kultur zu ihrer Geschichte übertragen, wie es in den Erinnerungslehren bereits für das Verhältnis der zu erinnernden Zeichen und zu erinnernden Ereignisse gilt. Die „monumentalistische Historie“ zeichnet sich dadurch aus, dass in ihr große Teile der Geschichte „vergessen und verachtet“ werden. Sie „fließen fort wie eine graue ununterbrochene Flut, und nur einzelne geschmückte Facta heben sich als Inseln heraus: an den seltenen Personen [...]“. (Ebd., S. 262) Mit der ‚überschwemmenden‘ Abwertung der Massen und der ‚isolierenden‘ Aufwertung einzelner historischer Personen entlarven die monumentalistischen Historiker das

Maskenkleid, in dem sich ihr Hass gegen die Mächtigen und Grossen ihrer Zeit für gesättigte Bewunderung der Mächtigen und Grossen vergangener Zeiten

¹²¹ C. Bourquin, *Die Rhetorik*, a.a.O 2009, S. 93-110. Bourquin begründet und belegt hier H. Whites Einsicht in die tropische Organisation der Historientypologie. Vgl. H. White, *Metahistory*, a.a.O. 1991, S. 452 f.

ausgiebt, [...]: ob sie es deutlich wissen oder nicht, sie handeln jedenfalls so, als ob ihr Wahlspruch wäre: lasst die Todten die Lebendigen begraben. (Ebd., S. 264)

Die monumentalistische Historie folgt dem rhetorischen Ersetzungsverfahren der Metonymie, indem die mannigfaltige Kausalität geschichtlicher Ereignisse personifiziert und z. B. in dem Satz ‚Hannibal bedroht Rom‘ ausgedrückt wird. Damit ist sie zwar in ihrer Hochachtung des großen Individuums schöpferisch, gleichzeitig aber auch destruktiv, indem sie die Differenz der vergangenen Großen gegenüber den Lebenden hervorhebt.

Die „antiquarische Historie“ wird über das Bild der gewachsenen Stadt eingeführt, mit der sich der antiquarische Mensch projektionistisch identifiziert. Er „verstehet die Mauer, das getürmte Thor, die Rathsverordnung, das Volksfest wie ein ausgemaltes Tagebuch seiner Jugend und findet in diesem Allen, seine Kraft, seinen Fleiss, seine Lust, sein Urtheil, seine Torheit und Unart wieder.“ (Ebd., S. 265) Mit der Identifikation des antiquarischen Menschen als einem Teil des historischen Prozesses folgt die antiquarische Historie dem rhetorischen Verfahren der Synekdoche, welche die Symbolisierungen eines Teils für das Ganze organisiert.

Beide Historientypen werden im Bild von Baum, Wurzel und Wald kontrastiert. Die Teil-Ganzes-Ersetzung der antiquarischen Historie wird als „Wohlgefühl des Baumes an seinen Wurzeln“, also in der synekdochischen Relation von Wurzel und Baum gefasst; die Person-Ereignis-Ersetzung der monumentalistischen Historie im metonymischen Verhältnis des einzelnen Baumes zum ganzen Wald.

Der Baum fühlt seine Wurzeln mehr als dass er sie sehen könnte: dies Gefühl aber misst ihre Grösse nach der Grösse und Kraft seiner sichtbaren Aeste. Mag der Baum schon darin irren: wie wird er erst über den ganzen Wald um sich herum im Irrthum sein! von dem er nur soweit weiss und fühlt, als dieser ihn selbst hemmt oder fördert – aber nichts außerdem. (Ebd., S. 267)

Die „entartenden“ Tendenzen beider Formen von Historie machen einen dritten, „kritischen“ Typus notwendig, der wie die ersten beiden zwar im Dienst des Lebens des ‚kranken Tieres Mensch‘ steht, aber auch Gefahren für es birgt, denn „wird seine Vergangenheit kritisch betrachtet, dann greift man mit dem Messer an seine Wurzeln, dann schreitet man grausam über alle Pietäten hinweg“ (Ebd. S. 270).

Die kritische Historie hat einen größeren therapeutischen Effekt als die anderen beiden Typen des Geschichtsbewusstseins, weil sie deren

hemmende Kräfte einschränkt. Es ist das Ziel dieser Beschränkung, die Vergangenheit zu „richten und [zu] vernichten“, sie zu „zerbrechen und auflösen“. Damit bringt man es „im besten Falle zu einem Widerstreite der ererbten, angestammten Natur und unserer Erkenntnis, [...] wir pflanzen einen neuen Instinkt, eine zweite Natur an, so dass die erste Natur abdörrt.“ Hier ist auch die Gefahr der kritischen Historie benannt, denn wenn „wir jene [der ersten Natur] Verirrungen verurtheilen und uns ihrer für enthoben erachten, so ist die Thatsache nicht beseitigt, daß wir aus ihnen herstammen“ (Ebd.).

Im Kampf der Naturen spitzt sich die paradoxe Ausgangslage von Nietzsches Kulturkritik zu, die das Gesunde innerhalb einer ‚kranken Zeit‘ bewirken will. Diese Paradoxie ruft die dritte Trope, die ‚Ironie‘ als Grundrelation der kritischen Historie auf den Plan. Sie ist von dem Versuch bestimmt, „sich gleichsam a posteriori eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt – immer ein gefährlicher Versuch, weil es so schwer ist ein Grenze im Verneinen des Vergangenen zu finden, und weil die zweiten Naturen meistens schwächer als die ersten sind.“ Die Ironie jeder kritischen Therapeutik der historischen Krankheit liegt in der Erkenntnis, „dass auch jene erste Natur irgendwann mal eine zweite Natur war und dass jede siegende zweite Natur zu einer ersten wird“. (Ebd.)

Um die paradoxe Dialektik von Kränkung und Therapeutik der einzelnen Historientypen und ihren Kampf untereinander zu nutzen, müssen die jeweilige kulturelle Ausgangssituation und die Bedürfnisse und Absichten des Historikers genau analysiert werden.

Jede der drei Arten der Historie [...] ist nur gerade auf einem Boden und unter einem Klima im Rechte: auf jedem anderen wächst sie zum verwüstenden Unkraut heran. Wenn der Mensch, der Grosses schaffen will überhaupt die Historie braucht, so bemächtigt er sich ihrer vermittelt der monumentalistischen Historie: wer dagegen im Gewohnten Altverehrten beharren mag, pflegt das Vergangene als antiquarischer Historiker: und nur der, dem eine gegenwärtige Noth die Brust beklemmt und der um jeden Preis die Last von sich abwerfen will, hat ein Bedürfnis zur kritischen, das heisst richtenden und verurteilenden Historie. Von dem Gedankenlosen verpflanzen der Gewächse rührt manches Unheil her: der Kritiker ohne Noth, der Antiquar ohne Pietät, der Kenner des Grossen ohne das Können des Grossen sind solche zum Unkraut aufgeschossene, ihrem natürlichen Mutterboden entfremdete und deshalb entartete Gewächse. (Ebd., S.264 f.).

Die richtige Therapeutik der ‚historischen Krankheit‘ einer Kultur liegt also in der passenden Gewichtung und Verbindung der Historientypen:

„[...] jeder Mensch und jedes Volk braucht je nach seinen Zielen, Kräften und Nöthen eine gewisse Kenntnis der Vergangenheit, bald als monumentalistische, bald als antiquarische, bald als kritische Historie: aber nicht“, fährt Nietzsche im Hinblick auf die historische Objektivität einer als Wissenschaft auftretenden Geschichtsschreibung fort, „wie eine Schar von reinen, dem Leben nur zusehenden Denkern, [...] sondern immer nur zum Zweck des Lebens und also auch unter der Herrschaft und obersten Führung dieses Zwecks.“ (Ebd., S. 271)

Der paradoxalen Ausgangslage einer medizinischen Kulturkritik kann also nicht durch die wissenschaftlich-begriffliche, sondern nur durch die rhetorische Organisation der Historientypen begegnet werden. Diese rhetorische, genauer tropische Struktur des Geschichtsbezuges ist traditionell den Erinnerungstypen antiker Mnemotechniken entlehnt. Die Erinnerungstechniken verdanken sich laut Cicero einem Ereignis, bei dem bis zur Unkenntlichkeit entstellte Leichen im eingestürzten Haus des Skopas nur deshalb identifiziert werden konnten, weil sich der davongekommene Simonides von Keos an die Sitzplätze der einzelnen Gäste erinnern konnte. Seitdem sind die Mnemotechniken durch die Vorstellung eines imaginären Ortes organisiert, an der sich Aspekte der Erinnerung verräumlichen lassen.

Im Anschluss an Cicero hatte Quintilian die Rhetorik der Mnemotechniken entscheidend geprägt, indem er das eingestürzte ‚Haus des Skopas‘ zum Vorbild für den tropisch organisierten Gedächtnisraum nimmt. Darin entsprechen den Sitzplätzen die verschiedenen *loci* und den Personen die dazugehörenden *images*, die erinnert werden sollen. Dass die Ersetzungen der Erinnerungen durch Images nach den Regeln von Metonymie und Synekdoche erfolgen, ist seit den Untersuchungen von Harald Weinrich und Herwig Blum unstrittig.¹²² Damit lässt sich auch Nietzsches Kulturkritik aus dem historischen Zusammenhang herleiten, den er bereits in seiner ‚Topik mentaler Prozesse‘ zwischen der antiken Rhetorik und modernen Medizin hergestellt hatte.¹²³ In Bezug auf die Erinnerungsproblematik hat Nietzsche insbesondere Ewald Herings Vortrag *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Form der organischen*

¹²² H. Weinrich, *Typen der Gedächtnismetaphorik*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 9 (1964) S. 23-26; H. Blum, *Die antike Mnemotechnik*, (Spudasmata, 15), Hildesheim 1969, S. 26.

¹²³ Exemplarisch kann erneut auf die Tradition der Assoziationspsychologie verwiesen werden, die von den englischen Empiristen Th. Hobbes, J. Locke, D. Hume und A. Bain zu den psychologischen Idealisten J. S. Mill und J. F. Herbart führt.

Materie (1870) zur Kenntnis genommen, in dem die Nervensubstanz als Medium des Gedächtnisses bestimmt ist. Nietzsche nimmt darauf in einer Art und Weise Bezug, die seiner Aufnahme der synästhetischen Erfahrung in die nervale Weiterverarbeitung der Wahrnehmungsreize ähnelt.

Es giebt kein eigenes Organ des „Gedächtnisses“: alle Nerven z. B. im Beine, gedenken früherer Erfahrungen. Jedes Wort, jede Zahl ist das Resultat eines physischen Vorgangs und irgendwo in den Nerven festgeworden. Alles was den Nerven anorganisirt worden, lebt in ihnen fort. Es giebt Wellenberge der Erregung, wo dies Leben ins Bewußtsein tritt, wo wir uns erinnern. (KSA 9, NF 1880, 2 [68])

Das Gedächtnis wird über die Nervensubstanz vom Gehirn auf den ganzen Leib ausgeweitet. Mit der Betonung der Tatsache, dass kein isoliertes ‚Gedächtnisorgan‘ ausfindig gemacht werden kann, sondern der *ganze* Organismus Erkenntnis- und Erinnerungsleistungen vollbringt und verarbeitet, versucht Nietzsche den *Leib* vor dem zergliedernden Zugriff wissenschaftlicher Methoden zu bewahren, die nur auf den empirischen *Körper* zielen.

Der Leibbegriff wird damit immer mehr als unspezifischer, disziplinär letztlich unerforschbarer Ort einer historisch und kulturell kontingenten Herkunft ausgezeichnet. Der Geschichtsbezug dieses Leibes ist für Nietzsche, wie sein Weltbezug insgesamt, von der rhetorischen Überwältigungslogik und dem ihr eigenen Drang nach lebendiger Wirkung geprägt. Durch den Ausweis dieses Quantums Gewalt in jeder Form menschlichen Handelns hat Nietzsche den Lesern seiner Kulturkritik besonders in den späten Schriften viel Anlass zu politischen Missinterpretationen gegeben. In der *Unzeitgemäßen Betrachtung II* wird allerdings aus der rhetorischen Überwältigungslogik der tropischen Historientypen auch eine entschieden fallibilistische Einschränkung des kulturkritischen Geltungsanspruchs gezogen. Der – später von Adorno paraphrasierte – paradoxe Standpunkt einer *richtigen Gesundheit, in der Falschen* und der ironische Bezug der kritischen Historie auf die sich prozessual verschränkenden ersten und zweiten Naturen, werden so auch im Hinblick auf die ‚Therapeutik‘ berücksichtigt. Die platonisch-christliche Philosophie und ihre historischen Vertextungsprinzipien erscheinen ihrerseits als Versuch, dem Menschen eine heilende, zweite Natur anzuerziehen. Diese zweite Natur, die dem modernen Menschen mittlerweile zur Ersten geworden sei, kann seiner kulturellen Situation nicht mehr entsprechen, weil ihre religiösen und ästhetischen Horizont-

Umschränkungen fehlen und damit die Einheit der Kultur zerstört ist. Das von Nietzsche empfohlene ‚Heilmittel‘ zur Auflösung dieses Geschichtsbewusstseins, welches kurz gesagt in der Erkenntnis besteht, dass die Deutschen keine Kultur haben, sondern eine neue erst philologisch-medizinisch herstellen müssen, hat sich der gleichen Schwierigkeit zu stellen.

Es ist wahrscheinlich, dass wir, die Historisch-Kranken, auch an den Gegenmitteln zu leiden haben. Aber dass wir an ihnen leiden, ist kein Beweis gegen die Richtigkeit der gewählten Heilverfahren. (Ebd., S. 331)

Dieser ironische Fallibilismus von Nietzsches experimenteller Kulturkritik, der in der tropischen Struktur seiner diagnostischen Perspektive angelegt ist, bleibt bis in die späten Schriften präsent, wenn er auch nicht immer in der nötigen Deutlichkeit und Stringenz betont wird. Dennoch müssen die wissenskulturellen und moralischen Verfallssymptome der Moderne, die seit der *Geburt der Tragödie* unter den Begriffen ‚Entartung‘, ‚Degeneration‘ und ab *Der Fall Wagner* (1888) unter dem Begriff der ‚Décadence‘ figurieren, unter dieser Perspektive interpretiert werden.¹²⁴

Ich will von der größten Krankheit der Menschen sprechen und will zeigen, daß sie aus der Bekämpfung anderer Krankheiten entstanden ist: daß das anscheinende Heilmittel auf Dauer Schlimmeres erzeugt hat, als das ist, was durch dasselbe verhindert werden sollte. (KSA 9, NF 1880-1882, 4 [318] S. 179)

Eine Diagnose, die besonders nach 1945 in Bezug auf Nietzsche selbst oft wiederholt wurde.

In den letzten beiden *Unzeitgemäßen Betrachtungen* (1874/1876) widmet sich Nietzsche den großen Erziehern seiner Generation: Schopenhauer und Wagner. Schopenhauers Philosophie hatte Nietzsche seit 1865 begeistert, die persönliche Bekanntschaft mit Wagner, seiner Musik und Kunstauffassung begann 1869. Der Einfluss beider ist besonders in der *Geburt der Tragödie* präsent. Drei Jahre später hatte sich Nietzsche in seinen unveröffentlichten Schriften bereits theoretisch von ihnen entfernt und widmet nun jedem eine eigene Abhandlung, um ihren Einfluss zu

¹²⁴ Zu einem ähnlichen Urteil kommt auch Martin Stingelin. Auch wenn die Aporien in Nietzsches Werk aus dem Versuch entstehen, Sprache, Geschichte und Physiologie zu einer Philosophie des Leibes zu integrieren, können diese nur vermehrt werden, wenn eine dieser Ebenen vernachlässigt wird. Vgl. M. Stingelin, *Friedrich Nietzsches Psychophysiologie*, a.a.O. 1999, S. 39.

reflektieren. In beiden Texten verfährt Nietzsche in der zuvor erarbeiteten Mischung aus monumentalistischen, antiquarischen und kritischen Erinnerungsrhetoriken und versucht die ‚entartenden‘ Tendenzen der jeweiligen Historientypen zu vermeiden. Er monumentalisiert Zeitgenossen, ohne die Historie gegenüber der Gegenwart zu hypostasieren, er antiquiert Traditionslinien, ohne das Neue in ihnen zum Verschwinden zu bringen, und er kritisiert, wenn auch noch versteckt, beide großen Individuen, um seine ‚zweite Natur‘ von ihrem Einfluss zu befreien. Noch in der 1876 veröffentlichten *Unzeitgemäßen Betrachtung IV*, zu einem Zeitpunkt als Nietzsche seine ‚rhetorische Wende‘ längst vollzogen hatte, beschwört er das unergründliche „Räthsel“ von Wagners Musik als notwendiges Heilmittel.¹²⁵

Obwohl er bereits fünf Jahre zuvor erkannt hatte, dass es sich bei dieser musikalischen Ursprungsromantik um eine „poetische Fiktion“ handelt, schreibt Nietzsche der Musik hier die Fähigkeit zu, „die richtige Empfindung“ einer „in Liebe verwandelte[n] Natur“ auszudrücken und als „Feindin aller Convention“ gegen die ‚Krankheit der Sprache‘ aufzutreten. (KSA 7, NF 1871, 9 [72], S. 301)

Hierin zeigt sich eine weitere Bedeutungsebene des *Unzeitgemäßen*, denn das Loblied auf Wagners Musik entspricht nicht dem aktuellen Kenntnisstand Nietzsches. In diesem Missverhältnis von veröffentlichten und unveröffentlichten Einsichten liegt demnach auch ein biographischer Grund für die Ablehnung konventioneller akademischer Begriffe und Berufe, die Nietzsche, neben seinen gesundheitlichen Problemen, letztlich zur Aufgabe der philologischen Lehrtätigkeit und dem Versuch einer Existenz als ‚freier Philosoph‘ geführt hat. Er hatte Wagner und Schopenhauer als Heilmittel gepriesen, um wenig später die Kritik vorweg-

¹²⁵ Zwar präzisiert er Wagners „Erkenntnis eines Notstandes“ mit der Einsicht, dass „die Sprache erkrankt“ sei. Ihre „ungeheurliche Krankheit“ resultiere daraus, dass sie „fortwährend auf die letzten Sprossen des ihr Erreichbaren steigen musste, um, möglichst ferne von den starken Gefühlsregungen, der sie ursprünglich in aller Schlichtheit zu entsprechen vermochte, das Reich des Gedankens zu erfassen.“ (KSA 1, UB IV, S. 455) Die „Kraft“ der Sprache habe sich „durch dieses übermäßige Sich-Ausrecken in dem kurzen Zeitraume der neueren Civilisation erschöpft“. Der leidende Mensch könne seine Gefühle sprachlich nicht mehr ausdrücken, weil ihn bei dem Versuch unweigerlich „der Wahnsinn der allgemeinen Begriffe, ja der reinen Wortklänge“ erfasst. Durch die konventionelle Abgenutztheit der Begriffe, die sich bereits unaufhaltsam in die ‚reinen Wortklänge‘ einschreiben, entwickle die Sprache mit ihren „krankhaft wuchernden Mitteln und Formen ein tyrannisches Uebergewicht über die jungen Seelen“ und spinne das Individuum in ein „Netz der ‚deutlichen Begriffe“ ein. (Ebd.)

zunehmen, „dass ich wissentlich-willentlich die Augen vor Schopenhauer's blindem Willen zur Moral zugemacht hätte, zu einer Zeit, wo ich über Moral schon hellichtig genug war; insgleichen dass ich mich über Richard Wagner's unheilbare Romantik betrogen hätte [...].“ (KSA 2, MA 1, Vorrede)

Das Eingestehen dieses Irrtums zwischen Medizin und Gift ist ein erstes Ergebnis seiner Phase der intensiven Auseinandersetzung mit medizinischen Theorien, die Mitte der 1870er Jahre zu einer engen Freundschaft mit dem Moralpsychologen Paul Rée führt und bis zu Nietzsches Tod anhält. Rées Schriften über den *Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877), *Die Entstehung des Gewissens* und *Die Illusion der Willensfreiheit* (beide 1885) liefern Nietzsche wichtige Motive für seine *Genealogie der Moral* (1887). Neben Rée muss der Eugeniker Francis Galton als weitere Quelle für Nietzsches physiologische Kritiken gelten. Galtons *Inquiries into Human Faculty and its Development* (1883) entnimmt Nietzsche im Frühjahr und Sommer 1884 kriminalanthropologische Überlegungen über den Zusammenhang von Wahnsinn und Verbrechen, die in den vierten Teil von *Also sprach Zarathustra* (1885) einfließen.¹²⁶ Auch Nietzsches Typologie des Verbrechers als Figur der *décadence* in der *Götzen-Dämmerung* enthält Spuren von Galtons Ansätzen.¹²⁷

¹²⁶ Zur Metaphorik im *Zarathustra* vgl. A. Schubert, *Die Genesung des Zarathustra – eine Epikrise*. In: Nietzscheforschung, 11 (2004), S. 265-277; H. v. Seggern, *Allen Tinten-Fischen feind. Metaphern der Melancholie in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, In: Nietzscheforschung, 9 (2002), S. 263-276.

¹²⁷ Eine ausführliche Analyse von Nietzsches Dekadenzbegriff gibt: A. Horn, *Nietzsches Begriff der „décadence“*, F. a. M. 2000.

4.5.3 Die *Genealogie der Moral* als Therapie der ‚moralischen Krankheit‘

Die Genealogie baut als historische Methode auf den Ergebnissen der vierzehn Jahre zuvor begonnenen *Unzeitgemäßen Betrachtungen* auf und integriert die individuelle Perspektive des Genealogen in die epistemische Perspektive der ‚Heiterkeit‘ einer ‚fröhlichen Wissenschaft‘. Vor dem Hintergrund der ‚Seekrankheit‘, einer auf der Basis von ‚Bilderrede‘ operierenden Kritik, kann nicht das Problem der *Wahrheit* einer Moral, sondern nur das Problem ihres *Wertes* in Bezug auf die ‚große Gesundheit‘ der Kultur thematisch werden.

Wir haben eine *Kritik* der moralischen Werthe nötig, *der Werth dieser Werthe ist selbst erstmal in Frage zu stellen* – und dazu tut eine Erkenntnis der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben (Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, als Krankheit, als Missverständniss; aber auch Moral als Ursache, als Heilmittel, als Stimulanz, als Hemmung, als Gift) [...]. (KSA 5, S. 253)

Die Notwendigkeit einer Überwindung der Moral folgt aus Nietzsches Einschätzung, dass der Wert der Vernunftmoral gering oder schwach ist, genauer: dass der Wert der Vernunftmoral einer *für* „Geringe“ oder „Schwache“ ist. Die genealogische Frage nach dem Wert „dieser oder jener Gütertafel und ‚Moral‘“ ist immer eine Frage nach dem Wozu der Moral und „man kann namentlich das ‚werth *wozu?*‘ nicht fein genug auseinanderlegen“. (Ebd., S. 289) Sie unterscheidet daher drei Aspekte: den *Wert*, das *Wozu* und das *Für-Wen* des Wertes. Gerade wenn der Wert von etwas als allgemeingültig behauptet wird, „kann man immer noch fragen: was sagt eine solche Behauptung über den sie Behauptenden aus“. (Ebd., JGB, S. 107)

Die Frage nach dem Wert der Moral muss deshalb lauten: Was für eine Art von Person ist derjenige, für den die Moral einen Wert hat und wozu ist sie ihm wertvoll?

Sie beinhaltet erstens die „*Entstehungsgeschichte* der Gefühle und Wertschätzungen“ und zweitens die „*Kritik* der moralischen Werturteile“. (KSA 3, FW, S. 578) In der Genealogie der Moral soll diese Kritik aus der philologisch durchgearbeiteten Geschichte der Moral erfolgen. Wenn sie über den relativen Wert hinausgehen will, den eine Moral für jemanden hat, muss sie die Frage stellen, „wozu überhaupt Moral, wenn Leben, Natur, Geschichte“ gemessen am Ideal einer allgemeingültigen Moral

„unmoralisch‘ sind?“¹²⁸ Zur Beantwortung *dieser* Frage muss der Genealoge die nüchterne Perspektive des Historikers aufgeben, ohne dabei die objektive Perspektive des Metaphysikers einzunehmen; er kann sie nur beantworten, wenn er sie persönlich stellt.

Es macht den erheblichsten Unterschied, ob ein Denker zu seinen Problemen persönlich steht, so dass er in ihnen sein Schicksal, seine Noth und sein bestes Glück hat. [...] Wie kommt es nun, dass ich noch niemandem begegnet bin, auch in Büchern nicht, der die Moral als Problem und dies Problem als *seine* persönliche Noth, Qual, Wollust, Leidenschaft kannte?¹²⁹

Nietzsches genealogische Befragung der Vernunftmoral erfolgt daher einerseits als *historische* Befragung der Person, für die eine gewisse Form von Moral einen gewissen Wert hat, andererseits ist sie eine *kritische* Befragung durch die Person, die der Genealoge selber ist oder die er selber sein will. Beide Formen sind methodisch als philologische Textarbeit konzipiert, die sich „wiederkäuend“ voranarbeitet. (Ebd., S. 256) Erst mit dieser Wendung zu einer historisch-kritischen Philologie der Moral kann sich die *Genealogie der Moral* gleichermaßen dem Vorwurf des Objektivismus als auch des Relativismus entziehen und wird normativ, zumindest im schwachen ethischen Sinn einer für das eigene Leben relevanten Wertung.

Die Therapeutik der ‚moralischen Krankheit‘ liegt offenbar genau in dieser Rückbindung historischer Fakten an die Zwecke von Personen und deren Bezug zu Nietzsches Modell der ‚großen Gesundheit‘. Entgegen einer durch Vernunft begründeten Moral, deren zentrales Theorem eine genaue Bestimmung und Begründung der Idee der Gleichheit ist, stellt die Genealogie durch die Verbindung der Moral mit persönlichen Zwecken eben diese abstrakte Idee der Gleichheit aus der Perspektive einer übergeordneten Gesundheitslehre infrage.

Der entscheidende Hinweis auf eine mögliche Verallgemeinerung des Geltungsanspruchs der Diagnose einer ‚moralischen Krankheit‘ muss jedoch wiederum im rhetorischen Modell der Topik mentaler Prozesse gesucht werden. Damit seine physiologischen Zeitdiagnosen in einem zukünftigen Lexikalisierungsprozess zu Topoi heranwachsen, ruft Nietzsche am Ende der ersten Abhandlung eigens dazu auf, die Untersuchung aus sprach-philosophischer, historischer und medizinischer Perspektive weiterzuführen.

¹²⁸ Ebd., S. 576 ff.

¹²⁹ Ebd., S. 577 ff.

Die Frage nach dem Wert der Werte

verdient ebenso sehr die Aufmerksamkeit der Philologen und Historiker als die der eigentlichen Philosophie-Gelehrten von Beruf. [...] – Andererseits ist es freilich ebenso nöthig, die Theilnahme der Physiologen und Mediciner für diese Probleme (vom Werthe der bisherigen Werthschätzungen) zu gewinnen: wobei es den Fach-Philosophen überlassen sein mag, auch in diesem einzelnen Falle die Fürsprecher und Vermittler zu machen, nachdem es ihnen im Ganzen gelungen ist, das ursprünglich so spröde, so misstrauische Verhältniss zwischen Philosophie, Physiologie und Medicin in den freundschaftlichsten und fruchtbringendsten Austausch umzugestalten. (KSA 5, GM, S. 288 f.)

Wenn die genealogisch operierende Philosophie, wie Foucault es knapp 100 Jahre später formuliert, ihre Aufgabe seit Nietzsche darin zu sehen hat, „ihre Gegenwart zu *diagnostizieren*“, muss sie in einem interdisziplinären Feld agieren, dessen Grenzen quer durch medizinische, historische, sprach- sowie moralphilosophische und spätestens nach 1945 auch durch politische und sozialwissenschaftliche Disziplinen verläuft.

Der folgende Versuch, die Überschneidungen der sprachphilosophischen und medizinischen Forschungen ins 20. Jahrhundert zu verlängern, ist an Ludwig Wittgensteins Sprachpragmatik orientiert. Wittgensteins ‚therapeutischer Positivismus‘ gewinnt seine Konturen sowohl in Abgrenzung zum logischen Positivismus als auch zu Sigmund Freuds Psychoanalyse. Hier werden zentrale Themen von Nietzsches Sprachphilosophie wieder aufgegriffen.

5. Therapeutischer Positivismus und Psychoanalyse

Philosophizing is an illness & we are trying to describe minutely its symptoms, clinical appearance.

Ludwig Wittgenstein¹

Aus den Interviews, die Ludwig Wittgenstein zwischen 1942 und 1946 mit seinem Schüler Rush Rees geführt hat, geht hervor, dass er sich ab 1919 intensiv mit den Schriften Sigmund Freuds auseinandergesetzt hat. Sicher belegt ist die Lektüre der *Studien über Hysterie* (1895), *Die Traumdeutung* (1900), *Die Psychopathologie des Alltagslebens* (1904) und *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (1905).

Nachdem Wittgenstein am Ende des *Tractatus logico-philosophicus* (1921) lakonisch feststellen muss, dass „selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“ (TLP, 6.52)², zeigt er sich fasziniert von Freuds Versuchen, die unbewussten Prozesse des Seelenlebens im Bereich des wissenschaftlich Sagbaren bearbeitbar zu machen. In den Gesprächen mit Rees bezeichnet er sich selbst als „Schüler Freuds“, den er als jemanden empfand, „der etwas zu sagen hatte“ (LCA 74, 73)³. Während er mit Freud vor allem die Frage teilt, wie die therapeutischen Potenziale philosophischer Gedanken für die ‚Lebensprobleme‘ fruchtbar gemacht werden können, kritisiert er bereits früh die Verwendung einiger philosophischer Grundbegriffe in der psychoanalytischen Theorie.

Seit den 1938 gehaltenen *Vorlesungen über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben* (1966) sind über Wittgensteins Bemerkungen zur Psychoanalyse diverse Abhandlungen erschienen.⁴ Für die metaphorologische Untersuchung des therapeutischen Aspekts von Wittgensteins

¹ Zitiert nach D. G. Stern, *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford 1995, S. 29, Anm. 102. Stern zitiert das Manuskript als Ms 150, p. 59; vgl. auch Bergen Text Edition, Ms 150: C 6. <http://www.wittgensteinsource.org/texts/BTE/Ms-150>.

² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. In: ders., *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914 – 1916. Philosophische Untersuchungen*, (Schriften, 1), F. a. M. 1969. Im Folgenden zit. als (TLP mit Nummer).

³ L. Wittgenstein, *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion* [1968], Göttingen 1971 (zit. als LCA mit Seitenzahl).

⁴ Vgl. z. B. F. Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge 1998; ders., *Freud and the question of pseudoscience*, Chicago 1998; J. Bouveresse, *Wittgenstein reads Freud*, New York 1995; M. Lazerowitz, *The language of philosophy. Freud and Wittgenstein*, Boston 1977.

Philosophieverständnis bietet Hans Rudi Fischers detaillierte Arbeit *Sprache und Lebensform. Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit* (1987) eine gute Orientierung. Hier werden erstmalig auch die im posttractatischen Werk verstreuten Bemerkungen zur Psychoanalyse systematisch entwickelt und für ein neues Verständnis der Schizophrenie – als spezifische „Lebensform auf der Basis einer anderen Grammatik“ – herangezogen.⁵

Um Wittgensteins Psychoanalysekritik ausgehend von seiner Sprachphilosophie entfalten zu können, sollen zunächst die Kernthesen zum Verhältnis von Sprache und Leben aus seinen frühen und späten Schriften dargestellt werden. Erst dann lässt sich genauer fassen, warum Wittgensteins Sprachspieltheorie – im Gegensatz zum logischen – als „therapeutischer Positivismus“⁶ bezeichnet werden kann und in welchen Aspekten er sich von der Psychoanalyse unterscheidet.

Die folgende Untersuchung grundlegender Aspekte von Wittgensteins Sprachphilosophie orientiert sich an seinen Reflexionen über – und seiner Verwendung von – Metaphern, die zwar kaum explizit, aber an zentralen Stellen implizit eine große Bedeutung in seinem Denken einnehmen. Nicht zuletzt Hans Blumenberg hat darauf hingewiesen, dass Wittgenstein sich von anderen Sprachphilosophen des beginnenden 20. Jahrhunderts vor allem durch seine metaphernreichen Darstellungen der

⁵ H. R. Fischer, *Sprache und Lebensform*, Heidelberg 1987.

⁶ Diese Bezeichnung geht wohl auf Gustav Bergmann zurück, der auch den Begriff des „linguistic turn“ geprägt hat. G. Bergmann, *Logischer Positivismus. Sprache und Rekonstruktion der Metaphysik* [1953]. In: A. Kulenkampff (Hrsg.), *Methodologie der Philosophie*, Darmstadt 1979, S. 69-113. Eine systematische Einordnung der ‚therapeutischen‘ Strategie zur Widerlegung des erkenntnistheoretischen Skeptizismus liefern T. Grundmann, K. Stüber (Hrsg.), *Philosophie der Skepsis*, Paderborn u. a. 1996, bes. S. 49-57. Hier werden Wittgenstein, Carnap und Davidson zu prominenten Vertretern einer therapeutischen Strategie ausgezeichnet, die als ‚semantischer Externalismus‘ definiert wird. Die erkenntnistheoretische Diskussion behandelt vor allem amerikanische Autoren der 1980-90er Jahre, Wittgensteins eigene Texte bleiben in ihrem Bezug zur Psychoanalyse und ihrem Gebrauch medizinischer Denkfiguren unerwähnt. „In einer *therapeutischen Diagnose* erklärt man die skeptische Position für kognitiv unsinnig, weil die allgemeine skeptische Fragestellung und die Denkmöglichkeit der skeptischen Szenarien die Grenzen sinnhaften Denkens überschreiten.“ Ebd., S. 30. Die detaillierteste Bestimmung des ‚therapeutischen Positivismus‘ erfolgt, so weit ich sehe, bei Andrea Kern, *Wissen im Normalfall. Wittgenstein über Kriterien für innere Zustände*. In: *Argument und Analyse. Akten des 4. Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie*, Bielefeld 2000, hrsg. von A. Beckermann u. C. Nimtz, Paderborn 2002, S. 207-221. Vgl. hierzu weiter unten (Kap. 5.4).

Logik unterscheidet.⁷ Während die logischen Positivisten die Metapher ausschließlich als Medium der Metaphysik begriffen und vergeblich bemüht waren, den empirischen Wissenschaften eine metaphernfreie Idealsprache zur Seite zu stellen, sind Wittgensteins Schriften nicht erst seit den *Philosophischen Untersuchungen* (1936 – 1946) von Metaphern durchsetzt.

Bereits im *Tractatus* bedient sich der ausgebildete Ingenieur Wittgenstein unter dem Einfluss der technisch-industriellen und physikalisch-experimentellen Entwicklungen der Jahrhundertwende einer Vielzahl mechanischer Metaphern. Dabei geht es ihm weniger als den logischen Positivisten um die Legitimation eines rein empirisch-technischen Weltbezuges der Wissenschaften, sondern eher um die Klärung philosophischer Fragen, die ihm in seinem eigenen Leben und Denken zum Problem geworden sind. Diesem Ansatz entsprechen seine Bemühungen, das Erstarren der philosophischen Probleme in einer allgemeingültigen *Lehre* zu verhindern, indem er ihren Handlungs- und Prozesscharakter analytisch freilegt. Der Anspruch des *Tractatus*, die erstarrten philosophischen Probleme endgültig zu lösen, soll dadurch erfüllt werden, dass die sprachlichen Strategien analysiert werden, die zu den philosophisch festgefahrenen Problemkonstellationen führten. Seine Sätze können als Suchmaske interpretiert werden, mit deren Hilfe Wittgenstein diese Strategien aufspürt, um von ihnen aus Wege aus der Erstarrung aufzuzeigen.⁸

Dieser Ausgangspunkt deckt sich in vielen Aspekten, wie sich besonders im Hinblick auf Wittgensteins späteren Schriften zeigen lässt, nicht nur oberflächlich mit Blumenbergs Projekten der *Metaphorologie* und dessen Ansätzen zu einer *Theorie der Unbegrifflichkeit* – auch wenn sich die jeweiligen Lösungsstrategien unterscheiden. Um Wittgensteins sprachphilosophische Position in Bezug auf die Metapher und seine Verwendung medizinischer Denkfiguren in Abgrenzung zur Psychoanalyse zu einer metaphernkritischen Deutung seines ‚therapeutischen Positivismus‘ verdichten zu können, ist das Kapitel wie folgt gegliedert.

Zunächst wird Wittgensteins Position zum Verhältnis von Wahrheit und Leben (5.1) im *Tractatus* skizziert, um entlang der wichtigsten

⁷ Vgl. H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, F. a. M. 1989, S. 752-792. Die Diskussion wurde zuletzt fortgesetzt von U. Arnsward u. a. (Hrsg.), *Wittgenstein und die Metapher*, Berlin 2004.

⁸ Vgl. M. Kroß, *Die Selbstverständlichkeit der Metapher*. In: U. Arnsward u. a., a.a.O. 2004, S. 23-55, hierzu S. 35.

verwendeten Metaphern und des Bildbegriffs die Entwicklung von der Logik zur Grammatik der Sprachspiele (5.1.2) in den posttractatischen Schriften darzustellen. Ausgehend von dieser Skizze wird Wittgensteins Kritik der Psychoanalyse dargelegt (5.2) und als Hinweis auf deren ästhetische Dimension zusammengefasst (5.2.1).

Ausgehend von dieser Psychoanalysekritik werden einige Texte Freuds dahingehend untersucht, inwiefern sich Wittgensteins Hinweis auf die ästhetische Dimension als Hinweis auf die Rhetorizität des psychoanalytischen Denkstils (5.2.5) präzisieren lässt. Dabei wird auf Freuds Einführung des Begriffs des ‚pathologischen Symbols‘ (5.2.3) und seine kulturkritische *Erweiterung* des psychoanalytischen Geltungsanspruchs (5.2.4) eingegangen, der paradoxerweise mit einer gleichzeitigen *Relativierung* des epistemischen Status der Psychoanalyse insgesamt einhergeht. Der Exkurs zur Psychoanalyse wird mit einer groben Systematisierung der wichtigsten rhetorischen Elemente der psychoanalytischen Theorie zusammengefasst und mit einem kurzen Ausblick auf den veränderten Stellenwert der Metapher in den medizinisch-therapeutischen Diskursen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts abgeschlossen (5.3).

Nach diesem Seitenblick auf die *medizinische Anwendung* der therapeutischen Potenziale philosophischer Gedanken wendet sich die Untersuchung erneut Wittgensteins therapeutischem Positivismus zu. Ausgehend von der Gebrauchstheorie der Bedeutung wird eine *enge Bestimmung* der therapeutischen Methode vorgestellt (5.4), um sie anhand von Wittgensteins *eigenem Gebrauch medizinischer Denkfiguren* zu erweitern (5.4.1). Abschließend werden seine ‚therapeutischen‘ Lösungsansätze für philosophische Denkkrankheiten anhand des Sprachspielbegriffs (5.4.2), des Aspektwechsels (5.4.3) und der Umdeutung des Analogie- und Mythosbegriffs in seinen letzten Schriften präzisiert (5.4.4).

5.1 Wahrheit und Leben bei Wittgenstein

Zumindest in der perspektivischen Beschränkung auf das zentrale Problem des Verhältnisses von Wahrheit und Leben in Wittgensteins Werk kann eine Kontinuität zwischen der frühen Position des *Tractatus* und den späteren Schriften belegt werden.⁹ Im *Tractatus*, in dem Wittgenstein vor allem eine kritische Position zu Gottfried Freges und Bertrand Russells logischen Systemen einnimmt, wird zunächst eine strikte Grenze zwischen beiden Bereichen gezogen. Die nummerierten Sätze des *Tractatus* begrenzen den Bereich des philosophisch Sagbaren, der ‚Wahrheit‘ insgesamt und nehmen in Kauf, innerhalb dieser Begrenzung die ‚Lebensprobleme‘ auszuklammern.

Ein entscheidender Schritt dazu besteht in Wittgensteins Reduktion der Operatoren seines logischen Systems auf eine einzige Konstante. Alle Sätze der Logik sind demnach Tautologien und damit gleichwertig. (TLP 6.4.) Mit dem Postulat der Gleichwertigkeit aller logischen Sätze widerspricht Wittgenstein Frege und Russel, die eine Hierarchie zwischen den Grundgesetzen des logischen Schließens und den aus ihnen abgeleiteten Sätzen angenommen hatten, um die von Nietzsche physio-rhetorisch aufgelöste Verbindung von Sprache und Welt über die Neueinführung von logischen Konstanten wieder zu stabilisieren. Diese Lösung war für Wittgenstein nicht akzeptabel, weil jede dieser *begrifflichen* Stabilisierungen das problematische Verhältnis von Sprache und Welt wiederum selbst in sich tragen musste.

In der Egalisierung der logischen Hierarchien zeigt sich bereits im *Tractatus* ein heterarchischer Zug in Wittgensteins Denken, der sich im Spätwerk noch verstärken wird. Die Entthronung der bei Frege und Russel zur Metasprache gezählten logischen Grundsätze wird von Wittgenstein mit einer von Nietzsche bekannten Metapher betont. Im Anschluss an einen Kommentar des Mathematikers Frank P. Ramsey bezeichnet er die Tautologien des *Tractatus* rückblickend als „degenerierte

⁹ In dieser These und anderen Ergebnissen der hier dargestellten Position Wittgensteins folgt dieser Abschnitt: H. R. Fischer, *Sprache*, a.a.O. 1987. Fischers Ergebnisse werden im Hinblick auf die metaphorologische Fragestellung zusammengefasst und durch metaphernkritische und -theoretische Überlegungen ergänzt.

Sätze“. (BGM, 167)¹⁰ Diese Sätze sind insofern ‚degeneriert‘, weil sie *per definitionem* wahr sind, unabhängig davon, was in der Welt ‚der Fall‘ ist. Deshalb erfüllen sie das Kriterium der Falsifizierbarkeit nicht und sind weder wahrheitsfunktional noch überhaupt als Aussagen über die Welt der Tatsachen interpretierbar. Die tautologischen Sätze der Logik sind demnach *inhaltsleer* und können als „sinnlos“ bezeichnet werden.

Weil die Tautologien aber notwendig zum Symbolismus einer funktionierenden Sprache gehören, sind sie immerhin nicht „unsinnig“. Vielmehr müssen sie als Bedingungen der Möglichkeit einer jeden deskriptiven und wahrheitsfunktionalen Sprache als deren transzendentes „Gerüst“ aufgefasst werden. In der Verwendung der Degenerationsmetapher reflektiert sich der historische Bruch, der sich mit Nietzsche und Kierkegaard in den medizinischen Denkfiguren philosophischer Rationalitätskonzepte ereignet hatte. Die Tautologie ist als Inbegriff sprachlogischer Identität des Nicht-gleichen insofern ‚degeneriert‘, als dass sie sich nicht an der unendlich differenzierten Wirklichkeit messen lässt. Die antike Analogie von Gesundheit und identitätslogischer Vernunft ist in ihr Gegenteil verkehrt.

Wie Nietzsche geht Wittgenstein davon aus, dass uns die Welt nur in sprachlicher Form zugänglich ist. Die ‚degenerierten Sätze‘ der Logik sind also nicht nur transzendental in ihrem Bezug zur Sprache, sondern auch in ihrer Beziehung zur Welt. Innerhalb der Abbildtheorie des *Tractatus* „spiegeln“ diese Sätze den Möglichkeitsraum, in dem die Welt sprachlich abgebildet werden kann. Die Logik „sagt“ nichts über die Welt aus, sie „zeigt“ aber eine formale Strukturisomorphie, die zwischen den deskriptiven Sätzen der Sprache und den Sachverhalten der Welt bestehen muss, damit letztere überhaupt wahrheitsfunktional abgebildet werden kann.¹¹

Die für Wittgensteins Spätphilosophie entscheidenden Sätze der Traktatslogik sind die ‚Netzsätze‘, anhand derer Wittgenstein das Verhältnis der Sätze der Wissenschaften zur Wirklichkeit beschreibt. Stellt man sich die Wirklichkeit als unregelmäßig schwarz-weiß gefleckte Fläche vor, dann wäre das Netz dieser Sätze z. B. ein Schachbrettmuster, das auf die

¹⁰ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, hrsg. v. G.E.M. Anscombe u. a., (Schriften, 6), rev. u. erw. Ausg., F. a. M. 1974 (zit. als BGM mit Seitenzahl).

¹¹ Fischer benutzt den Begriff der „Onto-Logik“, um die Untrennbarkeit von Ontologie (Welt) und Logik (Sprache) im *Tractatus* zu betonen (H. R. Fischer, *Sprache*, a.a.O. 1987, S. 43, 63, 66).

Fläche projiziert würde, um deren Flecken vollständig beschreibbar zu machen. (TLP 6.341) Das Netz ist aber, als Bild einer wissenschaftlichen Methode, in seiner geometrischen Form beliebig und liefert damit nur „eine mögliche Formgebung der Sätze der Wissenschaft“ (TLP 6.34). Aus einem grobmaschigeren oder aus Dreiecken bestehenden Netz würden sich andere Formgebungen für die Sätze der Weltbeschreibung ergeben, die wiederum andere Aspekte der Welt abbilden würden. Als Beispiele für die Sätze des Netzes nennt Wittgenstein das Gesetz vom zureichenden Grund (Kausalität) und das Gesetz der Induktion. Beide „handeln vom Netz, nicht von dem, was das Netz beschreibt“ (TLP 6.35), und liefern so die Regeln möglicher wissenschaftlicher Weltbeschreibung im Rahmen kausaler Prozesse.

Damit erhalten die Netzsätze einen logischen Status zwischen den Tautologien und den deskriptiven Sätzen. Sie weisen einerseits eine gewisse Ähnlichkeit mit den tautologischen Sätzen der Logik auf, denn beide Sprachformen beschreiben nichts in der Welt, sondern lediglich die Möglichkeitsräume für diese ‚sinnvollen‘ Beschreibungen. Die logischen Tautologien sind allerdings fundamental für *alle* anderen Sätze und somit auch Struktur determinanten der Netzsätze. Letztere sind ähnlich wie die Tautologien als a priori wahr gekennzeichnet, weil sie nur so die möglichen Formen wahrheitsfunktionaler, d. h. hier falsifizierbarer Sätze bestimmen können.¹² Sie formulieren als Gesetze der Wissenschaften die Regeln für die Bildung deskriptiver und wahrheitsfunktionaler Sätze. Da offenbar beliebig viele Netze gebildet werden können, kann es prinzipiell auch beliebig viele Systeme (Disziplinen) der wissenschaftlichen Weltbeschreibung geben.¹³

¹² Die notwendige Wahrheit der Netzsätze wird im *Tractatus* nicht weiter problematisiert, sie *müssen* wahr sein, um ein System von wahr/falsch Unterscheidungen zu ermöglichen. In diesem Gedanken lässt sich ein wesentlicher Schwachpunkt der Argumentation des *Tractatus* gegenüber Wittgensteins späterer Auffassung von der Grammatik der Sprachspiele ausmachen. In der Sprachspielphilosophie werden die Netzsätze (Grammatik) als nicht-legitimierbar, also a priori weder als wahr noch als falsch bezeichnet. Sie lassen sich letztlich nur durch einen Verweis auf die Praxis rechtfertigen.

¹³ Die Metapher des Netzes hatte bereits Nietzsche wiederholt für eine ähnliche Konstruktion sprachlich vermittelter Welterfahrung verwendet. So spricht Nietzsche davon, dass die Bildungsinstitutionen das Individuum in ein „Netz der ‚deutlichen Begriffe‘ einspinne und richtig denken Lehre“, ohne es vorher richtig empfinden zu lehren. (KSA 1, WB, 5) Später ist für Nietzsche derjenige, der „nicht durch verschiedene Ueberzeugungen hindurchgegangen ist, sondern in dem Glauben hängen bleibt, in dessen Netz er sich zuerst verfieng, [...] wegen dieser Unwandelbarkeit ein

Andererseits unterscheiden sich die Netzsätze in einem Punkt deutlich von den logischen Sätzen und weisen hier eine Nähe zu den deskriptiven Sätzen auf. Netzsätze sind keine Tautologien, weil sie nicht vollkommen inhaltsleer sind, sondern eben vom Netz handeln. Wie die deskriptiven Sätze handeln sie also von *etwas*, allerdings nicht von der Welt, sondern lediglich von den Möglichkeitsräumen, in denen Welt erst beschreibbar wird.

Auf den Netzsatz ‚Satz vom Grund‘ angewendet bedeutet das zum Beispiel, dass jedem noch so unerwarteten Ergebnis einer empirischen Untersuchung ein Grund unterstellt werden *muss*. Es darf niemals *kein* Grund für ein abweichendes Ergebnis angenommen werden, da diese Grundlosigkeit dem Gesetz des Netzes ‚Kausalität‘ widersprechen würde. Im Sprachspiel naturwissenschaftlicher Weltbeschreibung wäre dies ein unzulässiger, weil semiotisch unterbestimmter Zug.

Die Netzsätze bringen also ausschließlich interne Eigenschaften des Beschreibungssystems zum Ausdruck, mit denen die Form der Abbildung festgelegt wird. Die Form selbst kann deskriptiv nicht weiter beschrieben werden, weil sie in jeder Beschreibung bereits vorausgesetzt werden muss. Dieser formale Zusammenhang von Sprache und Welt kann für Wittgenstein auch nicht mehr in einer Metasprache reflektiert werden, wie es Frege und Russell angedeutet hatten und es die Logiker des Wiener Kreises noch im Anschluss an den *Tractatus* versucht haben, sondern muss sowohl für die wahrheitsfunktionalen Sätze als auch für die Netzsätze einfach vorausgesetzt werden.

Diese Abbildfunktion der Sprache („Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit“ (TLP 4.021)) ist nicht nur, wie Blumenberg anmerkt, metaphorisch formuliert, sondern selbst Ausdruck einer übertragenden und in diesem Sinne grundsätzlich metaphorischen Funktion der Sprache, die begrifflich nicht eingeholt werden kann. Die „Selbstverständlichkeit der Metapher“, die Matthias Kroß bei Wittgenstein erkennt, ergibt sich also aus der Selbstverständlichkeit der Abbildfunktion der Sprache, die sich in ihrer Logizität „zeigt“. Diese apriorische Isomorphie von Welt und Sprache erstreckt sich auf alle möglichen Zeichensysteme, sei es die

Vertreter zurückgebliebener Culturen.“ (KSA 2, MA 1, 9, 623) Im *Zarathustra* wird das Netz im Kapitel über die „Tarantel“ (KSA 4, ZA II) organisch und darüber hinaus im Kapitel über den „Dichter“ (ebd.) als mechanisches Fischernetz eingeführt. Wittgensteins Verwendungen der Netzmetapher zeigen deutliche Spuren von denen Nietzsches.

Notenschrift, die Symbole der Mathematik oder die im „metaphorischen Kleid“ versteckte Logizität der Umgangssprache, denn „wenn wir in das Wesentliche dieser Bildhaftigkeit eindringen, so sehen wir, dass dieselbe durch *scheinbare Unregelmäßigkeiten* (wie die Verwendung von # und b in der Notenschrift) *nicht gestört* wird. Denn auch diese Unregelmäßigkeiten bilden das ab, was sie ausdrücken sollen; nur auf eine andere Art und Weise.“ (TLP 4.013)

Ein Satz ist unabhängig davon, ob er unter ironischen, metaphorischen oder streng logischen ‚Vorzeichen‘ formuliert wird, „ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken“. Es ist allerdings auffällig, dass bei Wittgenstein in der Beschreibung der ‚anderen Art und Weise‘ der Abbildungslogik metaphorischer Umgangssprache das erste und einzige Mal im *Tractatus* vom Organismus die Rede ist, während selbst die modellhafte Bildlichkeit der Sprache in mechanischen Metaphern beschrieben wird.

Die Umgangssprache ist ein Teil des menschlichen Organismus und nicht weniger kompliziert als dieser. Es ist Menschen unmöglich, die Sprachlogik aus ihr unmittelbar zu entnehmen. Die Sprache verkleidet den Gedanken. Und zwar so, dass man nach der äußeren Form des Kleides nicht auf die Form des bekleideten Gedankens schließen kann; weil die äußere Form des Kleides nach ganz anderen Zwecken gebildet ist als danach, die Form des Körpers erkennen zu lassen. Die stillschweigenden Abmachungen zum Verständnis der Umgangssprache sind enorm kompliziert. (TLP 4.002)

Die komplizierte Logizität der Metapher muss deshalb einerseits wie das organische Leben selbst als Teil des „Mystischen“ gefasst werden (TLP 6.44-6522), andererseits kann sie nicht vollkommen aus der Abbildlogik der Sprache heraustreten, solange sie einer analogisch aufzulösenden Ersetzungs- und Substitutionslogik entspricht.

Die Möglichkeit aller Gleichnisse, der ganzen Bildhaftigkeit unserer Ausdrucksweise, ruht in der Logik der Abbildung. (TLP 4.015)

Im Bildbegriff des *Tractatus*, der sowohl die Metapher als auch den logischen Begriff umfasst, wird ihre Differenz verwischt und lediglich durch ein anderes, *organisches* Paradigma markiert. Damit kann die implizite Auffassung der Metapher des *Tractatus*, soweit sie sich aus Wittgensteins relativ unscharfer Verwendung des Bildbegriffes gewinnen lässt, sowohl als Vorläufer des anthropologischen Metaphernverständnisses Blumenbergs als auch von Derridas Auffassung des *metapherein* als einem grundsätzlichen Zug im Spiel der Differenzen interpretiert werden. Das Metaphorisieren wird als basale Bewegung des sprachlichen

Weltbezuges zu dessen selbstverständlicher Voraussetzung, die gerade wegen ihrer Selbstverständlichkeit so schwer zu explizieren ist. Jeder *logische* Begriff der Metapher würde wiederum als stabilisierendes, vermittelndes Tertium zwischen Welt und Sprache fungieren. In seiner sprachlichen Form würde so ein Metaphernbegriff – ähnlich wie Russels und Freges logische Konstanten – die Differenz von Sprache und Welt sowie Wahrheit und Leben letztlich nur endlos weiter prozessieren.

Die grundlegende (Ab)bildhaftigkeit der Sprache ermöglicht „ein wechselseitiges ‚Übertragen‘ der Inhalte von Sprachhandlungen auf die Welt und umgekehrt die Darstellung der Welt in Sprache“¹⁴; und deshalb auch ein selbstverständliches Übertragen von Bedeutung innerhalb der verschiedenen Sphären der deskriptiven Objektsprache. Solche Übertragungen können entweder zu wahren oder zu falschen Bildern von der Welt führen. Anders verhält es sich mit apriorischen Sätzen der Logik und des Netzes. Diese im engen Sinn philosophischen Sätze sagen gar nichts über die Welt aus und sind dadurch nicht von der Abbildfunktion zwischen Welt und Sprache stabilisiert. Ihnen fehlt der kontextuelle Referenzrahmen, sie können – wie Aristoteles’ erste Philosophie, Kants Aussagen über die Kategorien des Verstandes oder Nietzsches Leibapriori – nicht durch weitere Sätze bestimmt, sondern in ihrer regelsetzenden Funktion höchstens durch solche erläutert, geklärt oder variiert werden.

Daher lässt sich auch die spezifische Funktion der Netzsätze im *Tractatus* nicht besser klären, als es die Deutung der Metaphern ermöglicht, die Wittgenstein zur Erläuterung beider Typen apriorischer Sätze benutzt. Die Tautologien der Logik werden als mechanisches ‚Gerüst der Welt‘ eingeführt, sie tragen Sprache und Welt als feste Konstruktion, als Apriori im kantischen Sinn, allerdings angesiedelt innerhalb der Sprache, nicht im Bewusstsein. Das ‚Netz‘ zeichnet sich demgegenüber durch eine flexible Maschenstruktur aus, die in einer Weise auf die jeweiligen Gegenstandsbereiche abzielt, dass sich bestimmte Objekte in ihr verfangen und so zur Sprache kommen. Das Satznetz lässt sich entweder als Spinnennetz oder als Fischernetz vorstellen, dass je nach Form und Größe der Maschen verschiedene Satz-, Insekten- oder Fischarten an die Oberfläche befördert. So bringen die deskriptiven Sätze, die nach Regeln eines bestimmten ‚Netzes‘ eingefangen werden, eine spezifische Form

¹⁴ M. Kroß, *Die Selbstverständlichkeit*, a.a.O. 2004, S. 52.

wahrheitsfähiger Aussagen über die Welt zur Sprache und bilden dadurch eine spezifische Form der Welt ab. Wenn es keine passenden Netze für bestimmte Wirklichkeitsbereiche gibt, dann lässt sich auch über diese Bereiche nichts sagen. Deshalb muss nach der Logik des *Tractatus* über die ‚Lebensprobleme‘ genauso geschwiegen werden wie über die ‚organisch-metaphorische Umgangssprache, wenn man sich ausschließlich im Bereich des wissenschaftlich und philosophisch Sagbaren bewegen will. Diesen Bereich versucht Wittgenstein in seinen späteren Schriften unter veränderten Voraussetzungen zu bearbeiten. Im Folgenden sollen diese an der Umgangssprache orientierten Voraussetzungen skizziert und anschließend anhand von Wittgensteins Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse dargestellt werden.

5.1.2 Von der Logik zur Grammatik

Als Wittgenstein 1929 seine Lehrtätigkeit in Cambridge, elf Jahre nach der Fertigstellung des *Tractatus*, wieder aufnimmt, geht es ihm nicht mehr um die Rekonstruktion und Begrenzung einer idealen logischen Sprache, sondern um die Freilegung jener Regeln, die der realen Umgangssprache zugrunde liegen. Die entscheidende Änderung gegenüber dem *Tractatus* liegt in der Neukonfiguration des ‚logischen Raumes‘, der vom Gerüst der logischen Sätze aufgespannt und durch die Regeln der Netzsätze in verschiedene Bereiche unterteilt worden war, innerhalb derer sich wahrheitsfunktionale Sätze über die Welt aussagen ließen. Der ‚logische Raum‘ wird vor allem in Wittgensteins posthum veröffentlichten Aufzeichnungen der 30er Jahre, der *Wiener Ausgabe* (1929 – 1933) und den *Lectures* (1930 – 1933), in den ‚grammatischen Raum‘ umgedeutet.

Der grammatische Raum enthält nur noch Sätze, die die Funktion der Netzsätze ausführen. Die ‚onto-logischen‘ Tautologien des *Tractatus* werden restlos aus der posttractatischen Sprachauffassung gestrichen und die Beliebigkeit der Netzsätze wird nicht mehr von ihrem (tauto)-logischen ‚Gerüst‘ stabilisiert. Hatte das ‚Gerüst‘ die Strukturisomorphie von Sprache und Welt garantiert und so die Abbildrelation beider Bereiche festgelegt, muss diese Isomorphie mit den Tautologien aufgegeben werden und die apriorischen Sätze der Grammatik nehmen

insgesamt die flexible Form der Netze an. Die allgemeine ‚Form der *Abbildung*‘, die die Netzsätze auf der Basis des Gerüsts produziert hatten, relativiert sich zu lokalen ‚Formen der *Darstellung*‘, die in keiner theoretisch explizierbaren Relation zur Wirklichkeit stehen. Lediglich die Sätze der Grammatiken grenzen die verschiedenen Sprachspiele voneinander ab. Ihre Regeln machen die Welt in unterschiedlicher Weise beschreibbar und die so generierten Beschreibungen müssen sich entweder gegenüber einer experimentellen oder diskursiven Praxis, aber nicht mehr gegenüber den logischen Sätzen bewähren.

Die Beschreibungen der Welt können daher auch nicht mehr im absoluten Sinn des *Tractatus* wahr sein, weil die Sätze der Grammatik selbst nicht mehr in diesem Sinn als wahr bezeichnet werden. Sie sind zwar noch Tautologien im weitesten Sinn, also redundante, deskriptiv leere und deshalb sinnlose Sätze; ihre Bezeichnung als *notwendig wahr* wird aber von Wittgenstein abgelehnt, weil sie suggeriert, dass mit ihnen irgendetwas Falsifizierbares über die Welt ausgesagt werden könne. Hier zeigt sich bereits, inwiefern der normalsprachliche Gebrauch des Wahrheitsbegriffs an Bedeutung gewinnt, an dem sich nun auch die Sätze der Logik messen lassen müssen, die sich in ihrer idealsprachlichen Form gegenüber ‚den Problemen des Lebens‘ als nutzlos erwiesen hatten.

Wie die Netzsätze der Tractatslogik sind die grammatischen Sätze ‚sinnlos‘, aber eben nicht *vollkommen* inhaltsleer, weil sie sich als erfahrungsunabhängige, apriorische Regeln auf das Beschreibungssystem der deskriptiven Sprache beziehen. Die Sätze der Grammatik sind daher eher als *praktisch oder unpraktisch* zu bezeichnen, denn als *wahr oder falsch*; sie generieren Weltbeschreibungen, die in der Praxis entweder zu brauchbaren (z. B. Newtons Mechanik) oder zu unbrauchbaren Anwendungen (z. B. Brownianismus) führen. Der externe Standpunkt, von dem aus Sprache und Welt verglichen werden konnten, wird mit dem Dualismus von Sprache und Welt insgesamt aufgegeben.

In diesem Wandel, der sich in der Sprachphilosophie Wittgensteins nach 1929 vollzieht, verändert sich also insbesondere die Auffassung des Aprioris als einen Bereich von Sätzen, die notwendig sind, um Sprache überhaupt zu ermöglichen. Im *Tractatus* waren diese Sätze als Tautologien bestimmt. Sie *zeigten* jene notwendige Struktur, die die Sprache haben *musste*, um die Welt abbilden zu können. Das Wahrheitskriterium wirkte angesichts der tautologischen Leistung streng genommen schon im *Tractatus* etwas deplatziert, weil es suggerierte, dass etwas *gesagt* werden

könne, wo sich nur etwas *zeigen* lässt, oder andersherum formuliert, dass das Wahrheitskriterium auf das Zeigen von etwas angewendet werden könne.

In der Sprachspieltheorie wird der Geltungsbereich des Aprioris, der sich im *Tractatus* noch auf die ganze Sprache und damit auf alle möglichen Welten erstreckte, auf die Grammatik eines Sprachspieles und die von ihr beschriebene Welt beschränkt. Diese Begrenzung ergibt sich vor allem aus der Tatsache, dass sich in der gewöhnlichen Sprache nicht mehr a priori angeben lässt, welcher Satz ein grammatischer und welcher ein deskriptiver ist, sondern sich der Status der Sätze erst in ihrem jeweiligen pragmatischen Gebrauch innerhalb eines bestimmten Sprachspiels entscheiden lässt. Ein Satz, der in einem Sprachspiel deskriptiv verwendet wird, kann in einem anderen als grammatischer gelten und umgekehrt. Damit wird die apriorische Wahrheit des logischen Raumes aufgehoben und die Rede von Wahr- und Falschheit von Sätzen auf den jeweiligen semantischen Raum begrenzt, der durch die ‚Netzstruktur‘ der Grammatik eines Sprachspiels geregelt wird.

Die Gleichwertigkeit der logischen Sätze, die bereits den heterarchischen Zug der Tractatslogik ausmachte, wird in der Grammatikkonzeption auf die gesamte Sprache ausgeweitet. Die logische Alterität der grammatischen Sätze gegenüber den deskriptiven ist keine interne Eigenschaft dieser Sätze mehr, sondern lässt sich immer nur auf die Verwendung des jeweiligen Satzes im Kontext seines Sprachspiels bestimmen. Damit verliert das Apriori endgültig die Funktion der immunisierenden Grundlegung eines auf Dauer gestellten ‚gesunden Realitätsverständnisses‘ und wird durch die historisch kontingente und notwendig praktische Bewährungsprobe gerade in diesem Punkt anzweifelbar.

Wittgenstein greift damit zwei zentrale Impulse von Nietzsches Sprachkritik auf.¹⁵ Erstens hatte schon Nietzsche versucht, den Glauben an Gott, Kausalität oder absolute Wahrheit als Effekte der Grammatik zu entlarven. Obwohl er einen anderen Grammatikbegriff als Wittgenstein verwendet hat, ging es ihm ebenfalls darum, diese Vorstellungen als kontingente Strukturen der Sprache zu fassen; und nicht als notwendige

¹⁵ Ausführlich zu Wittgensteins Nietzsche-Rezeption zuletzt M. Brusotti, *Wittgensteins Nietzsche*. In: Nietzsche-Studien, 38 (2009), S. 335-362. Einen Überblick über den Forschungsstand zu Wittgensteins Bezug auf Nietzsche gibt auch R. Heinen, *Sprachdynamik und Vernunft*, Würzburg 1998, S. 9; siehe auch G. T. Martin, *From Nietzsche to Wittgenstein*, New York u. a. 1989.

Struktur der Welt. Zweitens egalisierte bereits Nietzsche die Sprachen empirischer Wissenschaft, Philosophie, Religion, Kunst und Geschichte insgesamt auf den Status rhetorischer ‚Bilderrede‘, um ausgehend von der Einsicht in ihre gleichermaßen praktische Wirksamkeit seine genealogische Vernunft- und Moralkritik zu entwickeln.

Wittgenstein kommt nach der sprachlogischen Formulierung dieser Aspekte von Nietzsches Sprach- und Vernunftkritik zu dem Resultat, dass die Geltung und Notwendigkeit metaphysischer Wahrheiten, die bei Nietzsche zum Gegenstand der genealogischen Kritik wurde, sinnvollerweise auf die grammatischen Sätze spezifischer Beschreibungssysteme beschränkt werden muss. Diese Systeme sind in ihrer pragmatischen Verankerung historisch kontingent und liefern dadurch eine sprachanalytische Erläuterung von Nietzsches Einsicht in den epistemologischen Perspektivismus. Darüber hinaus gibt Wittgenstein sprachlogische Argumente dafür an, dass die starren Hierarchien von Meta- und Objektsprache oder Philosophie und Wissenschaft, zugunsten grundsätzlich kontingenter Konstellationen von Regeln und Regelfolgen aufgegeben werden müssen, um die notwendigen Redundanzen und Regresse jeder philosophischen Letztbegründung zu vermeiden.

Eine interessante Position nimmt Wittgenstein gegenüber Nietzsches Gedanken zur nur noch ästhetisch möglichen *Rechtfertigung* der Perspektiven ein. Er erkennt zwar an, dass die Grammatiken der verschiedenen Sprachspiele wissenschaftlicher Erkenntnis kontingent sind und daher nur ästhetisch konstruiert werden können, allerdings weist er stärker als Nietzsche¹⁶ darauf hin, dass sie deshalb gerade nicht mehr im Sinn einer *Legitimation* fungieren können. Rechtfertigung im ästhetischen Sinne kann nur durch den Verweis auf eine gelingende Praxis erfolgen. Zwar hatte Nietzsche bereits das Primat des Handelns vor dem Denken betont und den Willen zur Macht als Voraussetzung eines Willens zum Wissen angesetzt, allerdings hat Wittgenstein diesen Aspekt erst konsistent sprachanalytisch zur Geltung gebracht.

Mit dem Schritt von der Logik des *Tractatus* zur Grammatik der Sprachspiele verändert sich auch der Bildbegriff und mit ihm die implizit formulierten Einschätzungen zur Metapher. Im posttractatischen Werk finden sich, obwohl auch hier auf eine theoretische Explikation der rhetorischen Dimension der Sprache verzichtet wird, wesentlich mehr Bemerkungen zum Thema welterschließender und theoriekonstitutiver Metaphern, die

¹⁶ Vgl. Nietzsches Diagnose der ‚Seekrankheit‘ (4.4.3).

sich z. B. anhand der Begriffe Weltbild/Lebensform und Aspektsehen/Aspektwechsel erläutern lassen. Im Folgenden soll jedoch zunächst Wittgensteins Kritik an der Psychoanalyse dargestellt werden. Anhand seiner Abgrenzung zur Psychoanalyse lassen sich dann auch die Bemerkungen zur Bildlichkeit der Sprache in Hinblick auf die therapeutische Dimension der Sprachspieltheorie genauer entwickeln.

5.2. Wittgensteins Kritik der Psychoanalyse

Den größten Widerspruch erntet Freud von Ludwig Wittgenstein für die Darstellung der Psychoanalyse als einer exakten Wissenschaft. In diesem Punkt weist Wittgensteins Kritik eine Parallele zu Karl Poppers Argumentation auf, in der die Psychoanalyse als „Pseudowissenschaft“ bezeichnet wird, weil ihre Hypothesen nicht falsifizierbar sind. Nicht falsifizierbar sei etwa Freuds These, dass in den Träumen unterdrückte Wünsche manifest werden. Jede mögliche Erfahrung des Träumens lasse sich zwar als Bestätigung dieser Hypothese interpretieren, keine aber kann das Gegenteil beweisen.¹⁷

Wittgenstein bringt ein ähnliches Argument gegen die Psychoanalyse vor, formuliert es aber nicht wissenschaftstheoretisch, sondern sprachlogisch, indem er auf Freuds unklaren Gebrauch der Begriffe Motiv, Absicht und Ursache hinweist. Er versteht die Psychologie strikt als experimentelle Wissenschaft, in der man sich für Ursachen in der Form „kausale[r] Zusammenhänge“ interessiert (V 195); eine „Ursache wird experimentell gefunden“ (V 198).¹⁸ Um diesen Unterschied genauer fassen zu können, soll der historische Kontext, in dem die Psychoanalyse als Teildisziplin der Psychologie entstanden ist, kurz skizziert werden.

Wie bereits weiter oben angesprochen, war die akademische Psychologie im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer stärker als Teilbereich der Physiologie verstanden worden und beruhte dabei überwiegend auf mechanistisch-kausalen Hintergrundmodellen, die sich für naturwissenschaftliche Ausarbeitungen anboten. Besonders Wilhelm Wundt versuchte die

¹⁷ Zu Poppers Kritik an der Psychoanalyse vgl. H. R. Fischer, *Sprache*, a.a.O. 1987, S. 122 f., bes. Anm. 10 und 18, S. 300 ff.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Vorlesungen 1930-1935*, F. a. M. 1984 (zit. als V mit Seitenzahl).

Psychologie als Bearbeitung philosophischer Gegenstandsbereiche mit naturwissenschaftlichen Methoden zu etablieren. Mitte der 1870er Jahre beendete er seine Forschungen auf dem Gebiet der Neurophysiologie, bei denen er am Institut von Du Bois-Reymond über Muskelkontraktionen und später als Assistent von Helmholtz an einer Theorie der Sinneswahrnehmung arbeitete. Dem Ruf auf eine Professur für induktive Philosophie in Zürich folgte seine wirkmächtige Lehrtätigkeit in Leipzig. Mit den zwischen 1881 und 1917 herausgegebenen *Philosophischen Studien* und der Gründung des ersten psychologischen Laboratoriums gelang es ihm, die akademische Psychologie als eigenständige Disziplin der empirischen und experimentellen Naturwissenschaften zu begründen. Neben der methodischen Strenge, die er der empirischen Psychologie auferlegte, war Wundt zusätzlich daran interessiert, die Gegenstandsbereiche der Psychologie insgesamt auszuweiten und z. B. die Völkerpsychologie mit ihren deduktiven und spekulativen Methoden akademisch zu betreiben. Damit regte er nicht nur die Entwicklung von Ethnologie, Anthropologie und der frühen Soziologie Emil Durkheims und Georg Simmels an, sondern gab auch Edmund Husserl entscheidende Anstöße für seine *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910).

Freuds Psychoanalyse entsteht in dieser doppelten Bewegung der Psychologie, die sich einerseits auf der Basis ihrer empirisch neurophysiologischen und induktiv assoziationspsychologischen Fundamente als Wissenschaft etabliert und gleichzeitig versucht als spekulative Interpretationskunst die Bereiche des Traumes und der Volksseele zu bearbeiten. Vergleicht man seinen *Entwurf einer Psychologie* (1895) mit der fünf Jahre später erscheinenden *Traumdeutung* ist deutlich eine Ambition erkennbar, die neurophysiologische Sprache durch eine psychologisch-hermeneutische zu ersetzen.

Im siebten Kapitel der *Traumdeutung* setzt er beide Betrachtungsweisen in ein Verhältnis zueinander. Hier erscheinen die hermeneutisch „psychologischen Annahmen“ seines quantitativ-energetischen Seelenkonzepts allerdings noch keineswegs als Grundlage einer angemessenen Bearbeitung des Traumes, sondern lediglich als Platzhalter und Notlösung. Die Ergebnisse einer hermeneutisch verfahrenen Psychoanalyse sollen demnach „an einer Haltestelle warten [...], bis sie Anschluß an die Ergebnisse anderer Untersuchungen gefunden haben, die von einem anderen Angriffspunkt her zum Kern des nämlichen Problems vordringen

wollen.“ (Freud, GW 2/3, S. 515)¹⁹ Dass diese ‚anderen Untersuchungen‘ physiologische sind, stellt Freud am deutlichsten in den *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1915 – 1917) klar.

Ich meine, wir können nach diesen Analogien nicht umhin, die Neurosen als Folgen von Störungen in einem Sexualstoffwechsel anzusehen, sei es, daß von diesen Sexualtoxinen mehr produziert wird, als die Person bewältigen kann, sei es, daß innere und selbst psychische Verhältnisse die richtige Verwendung dieser Stoffe beeinträchtigen. [...] Im übrigen aber ist uns das Wort »Sexualstoffwechsel« oder »Chemismus der Sexualität« ein Fach ohne Inhalt; [...] Das Lehrgebäude der Psychoanalyse, das wir geschaffen haben, ist in Wirklichkeit ein Überbau, der irgendeinmal auf sein organisches Fundament aufgesetzt werden soll; aber wir kennen dieses noch nicht. (Freud, GW 11, S. 403 f.)

Freud formuliert mit den hermeneutischen Methoden der Psychoanalyse also keine Gegenthese zur physiologischen Psychiatrie, sondern erkennt letztere als wissenschaftliche Grundlage für die erste an und setzt beide in eine zeitliche Relation zueinander. In der zitierten Passage spricht Freud von den sogenannten „Aktualneurosen“, deren Traumatisierung noch nicht verdrängt wurde und deshalb kein Gegenstand einer hermeneutischen Rekonstruktion werden muss. Wüsste man Genaueres über den psychologischen ‚Sexualstoffwechsel‘, könnte man die Aktualneurosen direkt physiologisch behandeln. Die Hermeneutik ist also nur notwendig, weil einige Traumatisierungen so lange zurückliegen, dass sie in den Bereich des Unbewussten verdrängt wurden und ohne diagnostische Kriterien für eine physiologische Vermessung des Sexualstoffwechsels erst recht verborgen bleiben müssen.

Wittgenstein vergleicht die Theorie der Psychoanalyse mit Newtons Mechanik, deren Grammatik sich aus hypothetischen Netzsätzen zusammensetzt und damit eine bestimmte Form der Darstellung ermöglicht.

Hypothesen wie das Reden von *unsichtbaren Massen*²⁰ und *unbewußten geistigen Ereignissen* sind Normen des Ausdrucks. Sie finden Eingang in die Sprache, damit wir sagen können, hier müsse es Ursachen geben ... Wir glauben es mit einem Naturgesetz a priori zu tun zu haben, während es sich um eine Ausdrucksnorm handelt, die wir festgesetzt haben. (V 164, 236)

¹⁹ S. Freud, *Die Traumdeutung*. In: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Anna Freud u. a., 1940-1968, London 1942, Bd. 2/3, F. a. M. ⁴1968. Freuds Schriften werden im Folgenden nach dieser Ausgabe zit. als (Freud, GW, Band, Seitenzahl).

²⁰ Wittgenstein bezieht sich auf den Begriff der ‚unsichtbaren Masse‘, den Heinrich Hertz in Newtons Mechanik einführt hatte, um auch Energien physikalisch beschreiben zu können. Freud knüpft mit seinem energetischen Seelenmodell an diese Überlegungen an.

Während sich der Mechanik grundsätzlich die Möglichkeit bietet, ihre Hypothesen experimentell zu falsifizieren, ist diese Möglichkeit in der Psychoanalyse nicht gegeben. Im psychoanalytischen Sprachspiel bleibt der Patient die einzige Verifikationsinstanz, indem er einer vom Therapeuten vorgeschlagenen Interpretation der seelischen Vorgänge zustimmt, eine Ablehnung der Interpretation kann im Gegenzug als Verdrängung oder unbewusster Widerstand gegen den Therapeuten gedeutet werden.

Wittgenstein betont mit diesem Vergleich den grammatischen Unterschied des Ursache/Wirkung Sprachspiels gegenüber dem von Grund/Handlung. Die Zustimmung des Patienten ist kein Kriterium eine *Ursache* zu erkennen, sondern vielmehr eine Möglichkeit *intentionale Gründe* zu ermitteln. Diese ist aber auch nur dann angemessen, wenn es sich um *bewusste* Gründe handelt. Es gehört aber offenbar zur Grammatik der Psychoanalyse, dass die ehemals bewussten Gründe durch Verdrängungs- und Abwehrmechanismen in das Unbewusste gelangt sind und sich durch diese Verschiebung in kausal determinierende Ursachen verwandelt haben. Freud kann aufgrund dieser Grammatik Motiv, Absicht und Grund nahezu synonym verwenden, wenn es um den *Sinn*, den *Erfolg* einer Krankheit geht:

Was aber der Erfolg einer Krankheit ist, das lag in der Absicht derselben: die anscheinende Krankheitsfolge ist in Wahrheit die Ursache, das Motiv des Krankwerdens. (Freud, GW 7, 420)

Mit der Gleichsetzung von Motiv und Ursache stellt Freud die Kausalität einer Krankheitsursache und ihrer Wirkung auf den Kopf. Die normale Kausalkette, nach der z. B. jemand wegen einer Krankheit (Ursache) einen Konflikt nicht austragen kann (Wirkung), wird zur „anscheinenden Krankheitsfolge“ degradiert. Im Gegenzug wird die Angst, vor der Unfähigkeit einen Konflikt in der Zukunft auszutragen, zur verdrängten Ursache der Krankheit erklärt.²¹

Die metonymische Umkehrung der ‚Kausalität‘ von Krankheitsursache und -wirkung als diagnostischer Einsatzpunkt der Psychoanalyse ist also durch die freudsche Begriffsverwirrung von ‚Absicht/Motiv‘ als intentionalen Grund einer Handlung mit der ‚unbewussten Ursache‘ als kausalen Grund einer Krankheit zu verstehen. Die ‚unbewusste Ursache‘ schließt genau die Lücke, die sich in der von Freud verwischten Differenz von Grund und Ursache verbirgt. In der gewöhnlichen Sprache ist eine

²¹ Vgl. H. R. Fischer, *Sprache*, a.a.O. 1987, S. 114-120.

grundlose Handlung möglich, im Ursache-Sprachspiel wäre hingegen eine *ursachelose* Wirkung ein unzulässiger Zug. In der Psychoanalyse werden beide Sprachspiele ineinander geblendet. Das Unbewusste fungiert, analog zur mechanischen Ausweitung des Satzes vom Grund auf ‚unsichtbare Massen‘, als grammatischer Satz und etabliert damit eine neue Perspektive auf menschliches Handeln: Jedes Symptom *muss* eine unbewusste Ursache haben, keine unbewusste Ursache anzunehmen wäre ein ungültiger Zug im Sprachspiel der Psychoanalyse. Während die Mechanik ihre Hypothesen allerdings experimentell validieren kann, ist die Psychoanalyse auf Formen der *Überredung* oder *Erziehung* angewiesen.

Die Erklärung ist hier wie ein Ausruf, der von einer anderen Person beigesteuert wird – etwa wenn man jemanden Schmerzensausrufe beibringt. (Dies nimmt der Tatsache, daß es bei der Erklärung nur darauf ankommt, daß sie akzeptiert wird, das Überraschende. [...]). (LCA 42)

Aus Wittgensteins Sprachspielperspektive besteht die Therapie der Psychoanalyse also für den Patienten im Wesentlichen aus dem Erlernen eines neuen Sprachspiels, indem er einer vom Therapeuten vorgeschlagenen Erklärung seiner Symptome zustimmt, sie mit ihrer verdrängten ‚Ursache‘ verknüpft, um von diesem Ausgangspunkt das Verhalten nachhaltig zu ändern.

Diese Kommunikationssituation widerspricht allerdings der kriteriellen Asymmetrie zwischen Aussagen der 1. und 3. Person, die Wittgenstein in seinem Privatsprachargument formuliert hat. Diesem Argument zufolge gibt es z. B. bezüglich innerer Zustände wie Schmerzen für den Betroffenen selbst *kein* Kriterium zur Überprüfung der Aussage ‚Ich habe Schmerzen‘; sie ist für ihn selbst evident. Für einen Dritten ist aber gerade diese Aussage das *entscheidende* Kriterium zur Überprüfung einer Vermutung über die inneren Zustände einer anderen Person, wenn eine solche Vermutung z. B. durch deren Verhalten (verzerrtes Gesicht, schreien) nahegelegt wird. Die psychoanalytische Kommunikation zwischen Patient und Therapeut kehrt diese normal-sprachliche Asymmetrie um, indem der Therapeut eine Erklärung für ein Verhalten des Patienten anbietet und bis zu dessen Zustimmung die Evidenz für diese Erklärung beansprucht. Aus dieser Perspektive betrachtet ist der Paternalismus der Arzt-Patient-Beziehung methodisch in die psychoanalytische Grammatik eingeschrieben.

Fischer fasst den Prozess der therapeutischen Kommunikation deshalb als „methodische Infantilisierung“ des Patienten. Dieser wird „in einen erneuten Sozialisationsprozess verstrickt, an dessen Ende (bei ‚erfolgreicher‘ Analyse) der analysierte Patient gelernt hat, sich und seine Welt unter dem Blickwinkel psychoanalytischer Grammatik zu sehen.“²² Diese Grammatik unterläuft mit der Einführung des nur vom Therapeuten deutbaren Unbewussten die pragmatische *Gewissheit* von Aussagen der 1. Person z. B. über die Motive/Gründe einer Handlung. Das Prädikat ‚unbewußt‘ kehrt diese Gewissheit des gewöhnlichen Sprachgebrauchs sogar in eine *Unwissenheit* um, die wiederum vom Analytiker in ein *Wissen* über die unbewussten Ursachen umgeformt werden soll. Mit dem Aufbrechen der Gewissheit versetzt die Psychoanalyse den Patienten in das Entwicklungsstadium des Spracherwerbs zurück, in dem er abgerichtet werden kann, die grammatische Norm zu internalisieren.²³

²² Ebd., S. 130. Freud hingegen würde diese Infantilisierung des Patienten als pathologische Regression in ein frühkindliches Entwicklungsstadium auffassen, auf welche die psychoanalytische Therapie nur reagiert.

²³ Mit dem Aufweis dieser „Infantilisierung“ sieht sich die Psychoanalyse mit einem Vorwurf konfrontiert, den sie selbst immer wieder gegen die Religion erhoben hatte und der seit dem Epikureismus gegen interpretative Systeme vorgebracht werden kann, in denen die Deutungsmacht über die Motive der Handlungen Dritter beansprucht wird.

5.2.1 Die Ästhetik der Psychoanalyse

Wie bereits gezeigt wurde, ist die Bildung der grammatischen Normen eines Sprachspiels beliebig und kann nur als ‚Formen der Darstellung‘ gefasst werden. Während sich falsifizierbare Hypothesen über kausale Ursachen experimentell bestätigen lassen, können unbewusste Motive einer Handlung nur im Dialog von Therapeut (Interpretation) und Patient (Zustimmung) und damit pragmatisch konstruiert werden. Hierin liegt für Wittgenstein der Grund, die Psychoanalyse in Analogie zur Ästhetik zu behandeln.

Analog zu der Rechtfertigung eines ästhetischen Urteils über ein Kunstwerk wird in der Psychoanalyse versucht einen Dritten zur Einnahme einer bestimmten Perspektive auf seine *Symptome* zu überzeugen, indem man ihn dazu bringt, möglichen Gründen und Motiven für eine Handlung zuzustimmen.²⁴ In dieser Zustimmung zu der angebotenen Perspektive und dem pragmatischen Effekt des Einnehmens einer bestimmten *Haltung* zu etwas erschöpft sich das Potenzial einer ästhetischen Rechtfertigung; sie kann nicht zusätzlich durch die Angabe kausaler Ursachen oder theoretischer Explikationen legitimiert werden.

Genau in diesem Punkt missversteht Freud, so Wittgenstein, die Grammatik der eigenen Disziplin, wenn er in ihr die Möglichkeit sieht „die Psychologie in eine Naturwissenschaft wie viele andere auszugestalten“²⁵. Dabei geht es Wittgenstein nicht darum, der Psychoanalyse jegliche Wirksamkeit abzusprechen, sondern lediglich um die korrekte Analyse der therapeutischen Erfolge, die sich eben nicht durch die Wissenschaftlichkeit ihrer Theorie erklären lassen. Um diese Differenz zu markieren, bezieht sich Wittgenstein auf die Unterscheidung zwischen einer wissenschaftlichen Entdeckung und einer durch Überredung bewirkten Überzeugung.

Wenn man durch die Psychoanalyse dazu gebracht wird, zu sagen, daß man in Wirklichkeit das und das gedacht hat oder in Wirklichkeit das und das gehabt hat, dann ist das keine Sache des etwas Entdeckens, sondern eine Sache des von etwas Überzeugtwerdens. Auf eine andere Weise hätte man von etwas anderem überzeugt werden können. Natürlich, wenn die Psychoanalyse einen Stotterer heilt, heilt sie ihn, und das ist eine Leistung. Man hält gewisse Resultate der

²⁴ Vgl. hierzu auch S. Žižek, *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!* Berlin 1991.

²⁵ S. Freud, *Abriß der Psychoanalyse, Das Unbehagen in der Kultur*, F. a. M. 1972, zit. nach H. R. Fischer, *Sprache*, a.a.O. 1987, S. 103.

Psychoanalyse für eine Entdeckung, die Freud gemacht hat, als etwas, das von dem abtrennbar ist, wovon einen der Psychoanalytiker überzeugt, und ich möchte sagen: das ist nicht so. [...] Vor allem jene Sätze haben die Form der Überredung, in denen es heißt: ‚Dies ist in Wirklichkeit jenes.‘ [Das bedeutet]: Man ist überredet worden, gewisse Unterschiede zu vernachlässigen, die es gibt. (LCA 53f.)

Freud hat demzufolge weder mit dem Unbewussten eine *theoretische Entdeckung* gemacht, mit deren grammatischer Anwendung sich wahre Erkenntnisse generieren ließen, noch sind die Ergebnisse der Analyse etwas, das sich im Unbewussten des Patienten *auffinden* lassen würde. Vielmehr hat er ein praktisch wirksames Sprachspiel entworfen, das sowohl therapeutische als auch infantilisierende oder sogar verletzende Effekte entfalten kann. Die negativen Effekte der Psychoanalyse lassen sich aber, so Wittgenstein, zumindest teilweise vermeiden, wenn der Analytiker die Grammatik der eigenen Sprachpragmatik durchschaut.²⁶ Der Psychoanalytiker *überzeugt*, wenn er die notwendig ästhetische Form der Rechtfertigung seiner therapeutischen Perspektiven und die rein pragmatische Wirksamkeit seiner therapeutischen Sprachhandlungen anerkennt. Rekuriert er aber auf die ‚Wirklichkeit‘ und verwischt die Differenz zwischen empirischer Realität und kontingenter Perspektive auf bestimmte Aspekte dieser Realität, dann ist der Rekurs auf die ‚Wirklichkeit‘ lediglich eine irreführende Form der Überredung. In ihr unterscheidet sich vor allem der Gebrauch des Begriffs ‚Wirklichkeit‘ von seiner normalsprachlichen Verwendung als ‚empirische Realität‘, ohne diese Differenz kenntlich zu machen.

Das heißt jedoch nicht, dass die Überredung als Form des Überzeugens insgesamt zu verwerfen wäre. Im Bereich der grammatischen Sätze ist sie für Wittgenstein sogar unvermeidbar.

Ich überrede auch. Wenn jemand sagt ‚Da gibt es keinen Unterschied‘, und ich sage ‚Es gibt einen Unterschied‘, dann überrede ich, ich sage: ‚Ich möchte nicht, daß Sie die Sache so ansehen! (Ich sage, daß ich die Sache auf eine andere Weise betrachtet haben möchte). (LCA 54)

²⁶ Diese Einschätzung trägt der immer noch andauernden Diskussion um die wissenschaftlichen Grundlagen der Psychoanalyse Rechnung. Die disziplinäre Dynamik, die die Psychoanalyse ausgelöst hat, ist einzigartig. Einen Überblick über die Versuche, die Psychoanalyse auch mit empirischen Methoden zu validieren, versammelt G. Poscheschnik (Hrsg.), *Empirische Forschung in der Psychoanalyse*, Gießen 2005.

Um klarzustellen, dass mit diesen notwendigen Formen der Überredung/Überzeugung die Grenze des Philosophischen nicht nur zum Rhetorischen, sondern auch zum Pragmatischen und Politischen hin geöffnet wird, kennzeichnet Wittgenstein sie mit der Metapher der „Propaganda für einen Denkstil“ (LCA 55).²⁷ Wie bei der Rechtfertigung einer ästhetischen Erfahrung muss sich die Psychoanalyse als ‚Propaganda für einen Denkstil‘ auf eine historische Argumentation einlassen, die bei den autobiographischen Narrationen des Patienten ansetzt und die relevanten Kontexte der zu analysierenden Prozesse untersucht. Dabei insistiert Wittgenstein auf die unüberbrückbare Differenz von historischen und kausalen Verknüpfungen.

Wenn ich sage: dies könne nicht die Ursache der Entwicklung sein, so heißt das also nicht, ich könne nicht die Entwicklung vorhersagen, das tue ich ja, wohl aber heißt es, daß wir das nicht ‚ursächlichen Zusammenhang‘ nennen, daß wir eben hier nicht aus Ursache und Wirkung hervorsagen. (UW 393)²⁸

Aber auch im Bereich historischer Argumente sind die methodischen Differenzen zu einer empirisch-kausalen Erklärung seit den psychologischen Anschlüssen an Darwins Evolutionstheorie immer mehr verwischt worden. Obwohl Freud sich weitestgehend von den ‚sozialdarwinistischen‘ Ansätzen distanziert hatte, basieren seine historischen Erläuterungen zur Herausbildung des ‚psychischen Apparates‘ und der Sprache grundsätzlich auf einer Analogie der psychischen Onto- und Phylogenese mit der physiologischen. Nachdem Ernst Haeckel in seiner *Generellen Morphologie* (1866) im Anschluss an Darwin und von Baer die embryonale Ontogenese eines Organismus als analogische Rekapitulation der phylogenetischen Evolutionsschritte gefasst hatte, denkt Freud die frühkindliche Entwicklung der menschlichen Psyche als analogische Rekapitulation der kulturellen Entwicklung der Menschheit. Diese ontogenetische Wiederholung einer phylogenetischen Entwicklung wird insbesondere für die Entwicklung der Sprachfähigkeit als *ursächlich* angesehen.²⁹

²⁷ Vgl. zu dieser Stelle auch M. Kroß, „Die Welt ist an sich weder gut noch böse“. *Ethik und Rhetorik bei Wittgenstein*. In: *Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, hrsg. v. W. Lütterfelds u. T. Mohrs, Würzburg, 2000, S. 32-56, hier S. 49.

²⁸ L. Wittgenstein, *Ursache und Wirkung. Intuitives Erfassen*. In: *Philosophia*, 6 (1976) Sept./Dez., S. 391-408, hier S. 393 (zit. als UW mit Seitenzahl).

²⁹ Auf diese analogischen Konstruktionen wird im nächsten Abschnitt noch einmal zurückzukommen sein.

Für Wittgenstein zeigen sich in diesen Analogien weniger die psychologischen Verhältnisse als die Grammatik der psychoanalytischen ‚Form der Darstellung‘. Das Insistieren auf kausale Ursachen „ändert an den Tatsachen nichts, drückt aber aus, wie mächtig unser Drang ist, alles durch das Ursache-Wirkung-Schema zu erklären. (UW 393) In *Das Braune Buch* (1958) verwendet Wittgenstein eine Krankheitsmetapher für diesen ‚Drang‘, die ihr ganzes Paradox erst entfaltet, wenn man sie auf die ‚Pseudoerklärungen‘ der freudschen Psychoanalyse bezieht.

Es ist eine ganz gewöhnliche verbreitete *Denkkrankheit*, hinter allen Handlungen der Menschen Zustände der Seele zu postulieren, aus denen die Handlungen ‚entspringen‘. Es entstehen so die Scheinerklärungen von der Art: diese Handlung entspringe aus dem Charakter des Menschen, das Benehmen aus dem Volkscharakter, etc., etc. (Es beruhigt uns eben, etwas zu sagen, was die Form der Erklärung hat.). (BrB 216; Hervorh. – O. N.)³⁰

Mit der Diagnose, dass der psychotherapeutischen Theoriebildung selbst eine ‚Denkkrankheit‘ zugrunde liegt, aktualisiert Wittgenstein Nietzsches Einsicht in die Paradoxalität jeder philosophischen Therapeutik, die sich in ihren ‚Nebenwirkungen‘ niederschlägt.³¹

Nicht zuletzt die Funktion des Mythos in Freuds Schriften *krankt* in diesem Sinne an der Verwischung historischer und kausaler Erläuterungen. So verfährt Freud am offensichtlichsten in der Funktionalisierung des von Sophokles entlehnten Ödipus-Mythos. Anstatt den ‚Ödipuskomplex‘ als mythologisches Deutungsschema der psychoanalytischen Praxis auszuzeichnen, behauptet Freud, der Mythos selbst konnte nur deshalb formuliert werden, weil frühkindliche Inzest- und Vaternordphantasien die allgemeine Matrix jeder psychischen Entwicklung bilden. Die heute verdrängten Mechanismen dieser ödipalen Struktur traten demnach in der Antike noch so offensichtlich zutage, dass sie vom Dichter beobachtet und formuliert werden konnten, während sie heute komplett verschüttet sind. Wittgenstein erkennt, dass Freud – der Verwirrung von Motiv und Ursache folgend – auch in seinen historischen

³⁰ L. Wittgenstein, *Das Blaue Buch. Eine philosophische Betrachtung. [Das Braune Buch]*, hrsg. v. R. Rhees u. G.E.M. Anscombe, (Schriften, 5), F. a. M. 1970 (zit. als BrB mit Seitenzahl).

³¹ Wittgensteins Bezeichnung des psychoanalytischen Essentialismus als ‚Denkkrankheit‘ ist vermutlich als Kommentar zu Karl Kraus viel zitiertem Aphorismus zu lesen: „Psychoanalyse ist jene Geisteskrankheit, für deren Therapie sie sich hält.“ K. Kraus, in: *Die Fackel*, 15. Jg., Nr. 376-377, vom 30. 5. 1913, S. 21.

Analysen die mythischen Erläuterungen der psychischen Entwicklungen in eine quasikausale Theorie des Mythos umformt.

Freud geht in diesem Zusammenhang auf verschiedene alte Mythen ein und behauptet, dass seine Untersuchungen jetzt erklärt hätten, wie es dazu kam, dass man sich solche Mythen ausdachte und verbreitete. In Wirklichkeit hat Freud aber etwas anderes getan. Er hat nicht eine wissenschaftliche Erklärung des alten Mythos gegeben. Er hat in Wirklichkeit einen neuen Mythos geschaffen. (LCA 85f.)

Die quasikausale Funktion der freudschen Mythen zeigt sich auch in der inflationären Verwendung des Präfix ‚Ur-‘ in den psychoanalytischen Begriffen. ‚Urtragödie‘, ‚-verdrängung‘, ‚-angst‘, ‚-triebe‘, ‚-szene‘ und ‚-phantasie‘ machen die psychoanalytische Theoriebildung zu einem modernen Ursprungsmythos. Zwar hat Freud weder einen exakten Begriff des Mythos verwendet noch eine ausgereifte Symbol- oder Sprachtheorie vorgelegt³², er gibt aber vereinzelt Hinweise auf den rhetorischen Charakter der eigenen Grundbegriffe, die im Folgenden zusammengetragen werden sollen, um für eine Einschätzung der Psychoanalyse als ‚Denkstil‘ oder ‚metaphorische Theorie‘ zu argumentieren.

Sowohl die zahlreichen Neuorientierungen medizinischer Psychotherapieformen, die sich im Anschluss an die Psychoanalyse vollzogen haben, als auch die gesellschaftstheoretischen und geisteswissenschaftlichen Modifikationen des psychoanalytischen Ansatzes belegen den Status der Psychoanalyse als dominante Figur der Wissenschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts. Die disziplinäre Dynamik, die sich infolge der Psychoanalyse entwickelt hat, lässt sich zumindest teilweise durch ihr Oszillieren zwischen einer wissenschaftlichen Disziplin und einem modernen Mythos erläutern. Im Folgenden sollen deshalb die wichtigsten rhetorisch organisierten Theoriebausteine der Psychoanalyse beschrieben und in Bezug zu Wittgensteins Kritik gesetzt werden. Die Darstellung der Psychoanalyse als Denkstil beginnt mit der von Freud explizit als rhetorisch gekennzeichneten Topik des psychischen Apparates (5.2.2). Kapitel 5.2.3 befragt Freuds Definition pathologischer und normaler Symbole, die sich auf synchroner Ebene dem Gelingen oder Misslingen der implizit tropisch organisierten Ersetzungsmechanismen ‚Verschiebung‘, ‚Verdichtung‘ und ‚Umkehrung‘ verdankt. Diesen Mechanismen

³² Eine psychoanalytische Symboltheorie wurde im Anschluss an Freud von verschiedenen Autoren ausgeführt. Die einflussreichste Version formuliert J. Lacan, *Das Seminar XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* [1964], übers. v. N. Haas, Olten/Freiburg i. Br. 1978.

können auf diachroner Ebene phylogenetische Entwicklungsstadien der Menschheitsgeschichte zugeordnet werden.

Über den Symbolbegriff wird auch eine Übertragung der psychoanalytischen Theoreme auf die Kultur möglich, muss aber aus dem gleichen Grund auch begrenzt werden (5.2.4). In Kapitel 5.2.5 werden die einzelnen rhetorischen Aspekte der Psychoanalyse zusammengefasst.

5.2.2 Die Topiken des ‚psychischen Apparates‘

Bereits um 1890, als sich Freud mit den Techniken der hypnotischen Suggestion beschäftigt, tritt die Bedeutung der Sprache für die therapeutische Praxis in den Vordergrund. Die Worte sind nicht wegen ihrer erkenntnisleitenden Funktion „das wesentliche Handwerkszeug der Seelenbehandlung“, sondern aufgrund eines archaischen „ursprünglichen Zaubers der Worte“, der seit den kultischen Heilungszeremonien verloren gegangen sei. (Freud, GW 14 S. 215)³³ In der modernen „alltäglichen Rede“ sei nur noch ein „abgeblaßter Zauber“ enthalten, der aber durch die Wissenschaft wiederentdeckt und für therapeutische Zwecke eingesetzt werden soll.³⁴

Bei klinischen Experimenten mit der Hypnose macht Freud die Beobachtung, dass bestimmte psychische Inhalte erst nach der Überwindung erheblicher Widerstände dem Bewusstsein zugänglich gemacht werden können. Diese Beobachtungen veranlassen ihn, erst Eduard Hartmanns Begriff des ‚Unbewussten‘ als Hemmschwelle der Bewusstwerdung aufzugreifen und ein topisch organisiertes Seelenmodell auf der Basis unbewusster, aber praktisch wirksamer Denkopoperationen zu entwickeln. In Freuds Schriften lassen sich zwei Topiken unterscheiden, in denen der psychische Apparat gemäß der rhetorischen Definition der Topoi (als Ortsbestimmung) in verschiedene Systeme gegliedert wird. Die Topoi geben Freud neben der Verräumlichung auch die Möglichkeit zur Verzeitlichung der psychischen Instanzen, ohne auf eine anatomische Verortung derselben rekurrieren zu müssen.

In der *Traumdeutung* (1900) formuliert er zunächst die dreiteilige Topik der Systeme Bewusst, Vorbewusst und Unbewusst. Freud schließt an das antike Bild vom ‚Haus der Topoi‘ an, indem er die „Zensur“ des Unbewussten als Barriere darstellt, die den Wunschregungen ihren Weg vom „Vorzimmer“ des Vorbewusstseins in den „Salon“ des Bewusstseins erschwert. (Freud, GW 10, S. 290 f.)

Diese psychischen ‚Räume‘ bleiben in leicht veränderter Form auch in der sogenannten „zweiten Topik“ Freuds aktuell, die er in der Schrift

³³ M. Kampfer, *Vom ursprünglichen Zauber des Wortes. Ansätze zu einer Theorie des Sprachursprungs bei Sigmund Freud*. In: *Theorien vom Ursprung der Sprache*, hrsg. v. J. Gessinger u. W. v. Rahden, Berlin 1989, Bd. 2, S. 388-431.

³⁴ S. Freud, *Psychische Behandlung*, GW 5, S. 289.

Jenseits des Lustprinzips (1920) einführt und schließlich in *Das Ich und das Es* (1923) mit den Instanzen Über-Ich, Ich und Es vollständig neu konstruiert. Das wiederum dreiteilige Seelenmodell ist vermutlich den aristotelischen Redegattungen der *genera rhetorices* entlehnt. Der ‚Lobrede‘ kann das bejahende ‚Es‘ zugeordnet werden, der ‚Gerichtsrede‘ das urteilende ‚Über-Ich‘ und der politischen ‚Debatte‘ das auf eine handlungsrelevante Entscheidung drängende ‚Ich‘.³⁵

Auf der hermeneutischen Ebene figuriert das Vorbewusste als bereits sprachlich strukturierte Vermittlungsinstanz zwischen dem bildhaft Unbewussten und dem Bewussten.³⁶ Während die bewussten Vorstellungen in eine „Sach-“ und eine „Wortvorstellung“ unterteilt werden können, befinden sich im Unbewussten nur die Sachvorstellungen in ihrer primären bildhaften Objektbesetzung. Die im vorbewussten „Sekundärvorgang“ vorgenommenen Verknüpfungen von Wort- und Sachvorstellung enthalten lediglich die Möglichkeit des Bewusstwerdens, in der die Art der Verknüpfung dann reflexiv mit der Realität abgeglichen werden muss.³⁷ Damit wären die metaphorischen Verknüpfungen auf dem Weg vom Unbewussten zum Bewussten im Vorbewussten zu verorten. Dieses Modell weist sowohl eine grundsätzliche Ähnlichkeit zu Nietzsches ‚Topik mentaler Prozesse‘ als auch zu Wittgensteins früher Abbildtheorie auf, es unterscheidet sich aber von Nietzsche hinsichtlich der Bewertung des Lexikalisierungsprozesses von der Metapher zum Begriff und von beiden Autoren hinsichtlich seiner theoretischen Explizierbarkeit.

³⁵ C. Schmölders, *Das Vorurteil im Leib. Eine Einführung in die Physiognomik*, Berlin 2007, S. 83 f.

³⁶ Vgl. auch J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, F. a. M. 1972, Bd. 2, S 509.

³⁷ S. Freud, *Das Unbewusste*, GW 10, S. 300.

5.2.3 Pathologische und normale Symbole

Die im Vorbewussten entstehenden Verknüpfungen können, so Freud, bereits im Unbewussten krankhaft verformt werden, sodass sich „pathologische“ und „normale Symbolbildungen“ unterscheiden lassen. Diesen Vorgang beschreibt Freud erstmalig am Beispiel des „hysterischen Symbols“³⁸. Während sich die Bedeutung ‚normaler Symbole‘ aus den gesellschaftlich-historischen Überlieferungen speist, hat das ‚hysterische Symbol‘ einen privaten Charakter und ist durch die Ersetzung einer Sachvorstellung durch eine andere oder durch eine inadäquate Verknüpfung von Sach- und Wortvorstellung entstanden. Dadurch ist die ursprüngliche Bedeutung des Symbols ins Unbewusste verdrängt und dem Bewusstsein nicht mehr zugänglich.

Die prominenten Mechanismen dieser Ersetzungen – „Verschiebung“, „Verdichtung“ und „Umkehrung“ – hätte Freud den tropischen Figuren zuordnen können. Der ‚Verdichtung‘ qua Ähnlichkeit würde die Metapher entsprechen, der ‚Verschiebung‘ von Kontiguitäten die Metonymie und der ‚Umkehrung‘ die Ironie.³⁹ Hätte Freud diese Entsprechungen berücksichtigt, hätte er also statt von pathologischen Symbolbildungen präziser von ‚pathologischen Tropen‘ sprechen müssen. Aber sein Hauptaugenmerk war eben nicht auf die rhetorische Organisation der Psychoanalyse gelegt, sondern auf die psychischen Voraussetzungen der Sprache.⁴⁰

Dieselben Ersetzungsmechanismen wie im Unbewussten lassen sich auch im Traum beobachten, wobei Freud in den Symbolisierungen des Traumes eben keine privatistisch verdrängten, sondern gesellschaftlich-historisch vermittelte Symbole entdecken möchte.

³⁸ S. Freud, *Entwurf einer Psychologie*. In: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess; Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887 – 1902*, korr. Nachdr., F. a. M. 1975.

³⁹ Vgl. E. Reisen, *Rhetorische Tropen in psychoanalytischer Sicht*, Stuttgart 1994, S. 17.

⁴⁰ In diesem Punkt zeigt sich der fundamentale Unterschied zwischen Freuds und Wittgensteins Herangehensweise. Freud versucht in der Psychoanalyse mit der Sprache hinter die Sprache zurückzugehen und verstrickt sich damit in einen logischen Regress. Wittgenstein hält die Sprache für unhintergebar und damit ein unbewusstes Fremdpsychisches für eine dritte Person uneinsehbar. Lacan wird versuchen diesem Dilemma mit der Einsicht in die Gleichursprünglichkeit von Sprache und Psyche zu begegnen.

Am greifbarsten wird die Verdichtungsarbeit des Traumes, wenn sie Worte und Namen zu ihren Objekten gewählt hat. Worte werden vom Traum überhaupt oft häufig wie Dinge behandelt und erfahren dann dieselben Zusammensetzungen wie die Dingvorstellungen. Komische und seltsame Wortschöpfungen sind das Ergebnis solcher Träume. (Freud, GW 2/3, S. 302)

Die nicht weiter erläuterte Fähigkeit des Unbewussten Wörter wie Dinge ‚behandeln‘ zu können, soll den Übergang von Wort zu Bild im Prozess der Verdrängung denkbar machen. Eigentlich operieren Traum und Unbewusstes mit Bildern, aber weil diese Bilder sprachlich vermittelt werden, hat es der Therapeut letztlich immer mit in Worten übersetzten Bildern zu tun. Dass es sich bei diesen Wortschöpfungen um Metaphern im Sinne der Vergleichstheorie handelt, wird bei Freud zumindest mit dem Hinweis auf das *tertium comparationis* angedeutet.

Das Wesen dieser Symbole [des Traumes – O. N.] ist von der Forschung noch nicht klar genug erfaßt; es sind Ersetzungen und Vergleichen auf Grund von Ähnlichkeiten, die zum Teil klar zu Tage liegen; bei einem anderen Teil dieser Symbole ist aber das zu vermutende Tertium comparationis unserer bewußten Kenntnis abhanden gekommen. Gerade diese Symbole dürften aus der ältesten Phase der Sprachentwicklung stammen. Im Traume sind es vorwiegend die Sexualorgane und die sexuellen Verrichtungen, welche eine symbolische Darstellung, anstatt einer direkten, erfahren. Ein Sprachforscher, Hans Sperber (Upsala), hat erst kürzlich den Nachweis versucht, daß Worte, die ursprünglich sexuelle Tätigkeiten bedeuten, auf Grund solcher Vergleichung zu einem außerordentlich reichen Bedeutungswandel gelangt sind. (Freud, GW 9, S. 114)

Symboltheoretisch nimmt Freud also die Position einer diachronen Ersetzungs- und Vergleichstheorie der Metapher ein, wie sie vor allem durch Quintilian und Vico formuliert wurde. Freud erweitert den katachretischen Prozess vom Mythos zum Logos um den submythologischen Bereich der pathologischen Symbolbildungen. Die pathologisch privatisierten symbolischen Ersetzungen sollen in der Analyse durch gesellschaftlich-historisch kanonisierte Metaphern (Mythos) ersetzt werden, die der Therapeut dann nach dem *tertium comparationis ausdeuten* kann. Die ausgedeuteten Symbole (Logos) sollen dann in die ödipale Struktur eingeordnet werden, um schließlich den *ursprünglichen* psychischen Konflikt rekonstruieren zu können.

Mit dieser teleologischen Interpretation des katachretischen Prozesses steht Freuds Symboltheorie gegen Nietzsches zirkuläre Darstellung von feststellender Lexikalisierung und metaphorischer Verflüssigung. Zwar steht die Ausdeutung der Symbole innerhalb der ödipalen Struktur dem ‚somatischen Sinn‘ grundsätzlich näher als den ‚psychischen‘ und

„pneumatischen“ Sinnangeboten der christlichen Allegorese. Die historischen vergesellschafteten Mythen werden bei Freud aber weder genealogisch hinterfragt noch werden die privatisierten Symbole als „lebendige Einverleibung“ interpretiert, sondern im Gegenteil als pathologische Verzerrung. Freuds unkritisches Verhältnis gegenüber der Historie zeigt sich auch darin, wie er das katachretische Modell in die andere Richtung denkt. Symbole werden demnach nicht nur im Laufe der Geschichte in identitätslogische Begriffe umgeformt, sondern ehemals begriffliche Bezeichnungen bewahren ihre logische Identität noch heute in den symbolischen Formen.

Was heute Symbolisch verbunden ist, war wahrscheinlich in Urzeiten durch begriffliche und sprachliche Identität vereint. Die Symbolbeziehung scheint ein Rest und Merkzeichen einstiger Identität. (Freud, GW 2/3, S. 357)

Mit dem Verweis auf Hans Sperbers⁴¹ historisch-semantiche Forschungen knüpft Freud an die Erkenntnisse der Sprachtheorie an, die sich seit Adelungs Versuch einer hygienischen Sprachreinigung verstärkt auf den Bedeutungswandel einer sexuell aufgeladenen Ursprache konzentriert hat. Während Adelung den Wandel von sexuellen zu moralisch gereinigten Bedeutungen noch als moralisch-medizinische Säuberung des Sprachkörpers empfohlen hatte, erscheint die sexuelle Symbolisierung in Traum und Neurosen nun als Regression in vergangene Formen der Symbolisierung. Diese Regresse vollziehen sich entweder topisch zwischen den Instanzen des psychischen Apparates, zeitlich im Rückgriff auf frühere Entwicklungsstadien oder formal als Ersetzung durch „primitive Ausdrucks- und Darstellungsweisen“.

Alle drei Arten von Regression sind aber im Grunde eines und treffen in den meisten Fällen zusammen, denn das zeitlich ältere ist zugleich das formal primitivere und in der Topik dem Wahrnehmungsende näher. (Freud, GW 2/3, S. 554)

In der Regression vermischt sich demnach die ontogenetische Entwicklung mit der „phylogenetische[n] Kindheit“ des „Menschengeschlechts“ bis zur Ununterscheidbarkeit. Sowohl der Traum als auch die Neurosen erscheinen als „Rückkehr in den embryonalen Standpunkt des Seelenlebens“. (Ebd., S. 596) Man könnte aus der psychoanalytischen Perspektive sagen: in der Regression wird die *Analogie* von Phylo- und

⁴¹ Freud bezieht sich auf: H. Sperber, *Über den Einfluss sexueller Momente auf Entstehung und Entwicklung der Sprache*. In: *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, 1 (1912), S. 405.

Ontogenese zu einer *absoluten Metapher*, in der die durch den Spracherwerb nie *restlos* trennbaren psychischen Inhalte wieder zusammenfließen. Aus der sprachanalytischen Perspektive von Wittgensteins Freudkritik müsste man sagen, in der psychoanalytischen Mythologie wird aus der Analogie eine absolute Metapher *gemacht*, die dann zirkulär als quasikausale Begründungsfigur eingesetzt wird.

Nach diesem kontradiktorischen Muster von Sprach- und Psychoanalyse lässt sich auch der aus Wittgensteins Freudkritik hervorgehende Vorwurf einer „Infantilisierung“ des Patienten durch die Umkehrung der Grammatiken von 1. und 3. Person als ein Problem der Priorisierung von Sprache oder Psyche verstehen. Betrachtet man die Sprache mit Wittgenstein als unhintergebar, erscheint die Infantilisierung und Auflösung der Gewissheit von Aussagen der 1. Person als genuiner Bestandteil der Grammatik des psychoanalytischen Sprachspiels, wobei der Gesundheitszustand des Patienten vollkommen unberücksichtigt bleibt. Setzt man andererseits die Psyche als Ursprung der Sprache an, muss die Infantilisierung und symbolische Privatisierung der eigenen Geschichte als Symptom des Patienten rekonstruiert werden, das nur durch ein generelles Deutungsschema oraler, analer oder genitaler Entwicklungsstadien und ihrer ödipalen Konflikte interpretierbar wird.⁴²

⁴² Solange die psychoanalytische Kommunikationssituation nicht erzwungen ist, sondern von Patientenseite mit dem Eingeständnis einer Hilflosigkeit im Umgang mit den eigenen Symptomen eröffnet wird, erscheint der Vorwurf einer Infantilisierung als *rein therapeutische Konstruktion* überzogen. Vielmehr muss eine solche Infantilisierung vor dem Hintergrund der Lacanschen Gleichursprünglichkeit von Sprache und Psyche als Co-Konstruktion verstanden werden, die sich im Dialog zwischen Arzt und Patient entwickelt. Auf der anderen Seite ist der therapeutische Erfolg weniger auf die Wahrheit der ausgedeuteten Symbole zurückzuführen als auf den interaktiven Prozess von ‚Übertragung‘ und ‚Gegenübertragung‘ im therapeutischen Prozess. Vgl. M. Safouan, *Die Übertragung und das Begehren des Analytikers*, Würzburg 1997.

5.2.4 Psychoanalytische Kulturkritik

Die Analogie von Phylo- und Ontogenese dient Freud bei der Ausdeutung pathologischer Symbole auch als Vermittlungsfigur von Individual- und Kollektivdiagnosen. Sie ermöglicht es

[...] die Entwicklungsstufen der menschlichen Weltanschauung mit der libidinösen Entwicklung des Einzelnen in Vergleich zu ziehen. Es entspricht dann zeitlich wie inhaltlich die animistische Phase dem Narzißmus, die religiöse Phase jener Stufe der Objektfindung, welche durch die Bindung an die Eltern charakteristisch ist und die wissenschaftliche Phase hat ihr Gegenstück in jenem Reifezustand des Individuums, welcher auf das Lustprinzip verzichtet hat und unter Anpassung an die Realität sein Objekt in der Außenwelt sucht. (Freud, GW 9, S. 111)

Die kollektive Verdrängung der sexuellen Bedeutung von Lauten, die sich noch vor dem Eintritt in die animistische Phase der Kulturentwicklung ereignet, bildet demnach den Kern eines „kollektiven Unbewussten“. Der Totemismus der animistischen Phase erscheint bereits als Resultat eines gemeinschaftlichen Prozesses der „Urverdrängung“, die sich dann periodisch im Übergang zu den folgenden Phasen als Tabuisierung wiederholt. Mit dieser Lesart der Analogie von Onto- und Phylogenie entwickelt die Psychoanalyse eine kulturkritische Dimension und kann nun z. B. auch Kants kategorischen Imperativ als Errichtung eines kulturellen Tabus am Übergang in eine neue kulturelle Epoche einschätzen. (Freud, GW IX, S. 292)

Interessant ist, dass Freud die Deutungen des kollektiven Unbewussten zwar für vergangene Epochen zulässt, sich aber mit der Anwendung dieser aus Carl Gustav Jungs Typologie entstammenden Begriffsbildung auf die Gegenwart schwer tut. Besonders am Ende des wirkmächtigen Aufsatzes *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) verweist Freud immer wieder auf die begrenzte Aussagekraft der „Analogie zwischen dem Kulturprozess und dem Entwicklungsweg des Individuums“⁴³. Auch in seiner letzten Schrift *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939) meldet Freud erneut Zweifel an der Möglichkeit und Sinnhaftigkeit einer Übertragung des Unbewussten auf Kollektive an.

⁴³ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* [1930]. In: *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, Einl. v. A. Lorenzer u. B. Görlich, F. a. M., 1994, S. 104.

Es wird uns nicht leicht, die Begriffe der Einzelpsychologie auf die Psychologie der Massen zu übertragen, und ich glaube nicht, dass wir etwas erreichen, wenn wir den Begriff des ‚kollektiven‘ Unbewußten einführen. Der Inhalt des Unbewussten ist ja überhaupt kollektiv, allgemeiner Besitz des Menschen. (Freud, GW 16, S. 216)

Gerade diese späten Bedenken an den analogischen Kollektivierungen der psychoanalytischen Begriffe im Hinblick auf die Kultur, die Freud im Londoner Exil formuliert hat, scheinen ihn selbst für die Übertragungen und Analogien innerhalb der psychoanalytischen Grundbegriffe aufmerksam gemacht zu haben. Vor allem Jungs Lehre von den unbewussten Archetypen einzelner Kulturen und die daraus ableitbaren kollektiven Typisierungen verschiedener Kulturen und Rassen hatte den Begründern der „Deutschen Seelenheilkunde“ die Möglichkeit gegeben, sich von den jüdischen Psychoanalytikern Alfred Adler und Sigmund Freud zu distanzieren und den „Nationalsozialismus als Überwinder des Zeitalters der Neurose“ darzustellen.⁴⁴ Freuds Versuch, der fortschreitenden Vereinnahmung der psychoanalytischen Theoreme durch den Nationalsozialismus Einhalt zu gebieten, hat offensichtlich seinen eigenen Blick auf die grundlegend rhetorische Form der Psychoanalyse geschärft.

Besonders in seinem unvollendet gebliebenen und erst posthum veröffentlichten Text *Abriss der Psychoanalyse* (1940)⁴⁵ versucht er einige grundlegende Analogien innerhalb seiner Theorie kenntlich zu machen, zu rechtfertigen und in ihrem Geltungsanspruch zu begrenzen. Er beginnt diese Reflexion mit der erstaunlichen Eröffnung, die Psychoanalyse mache eine „Grundvoraussetzung, deren Diskussion philosophischem Denken vorbehalten bleibt, deren Rechtfertigung in ihren Ergebnissen liegt“ (Freud, GW 17, S. 67).

Die Leistung der Psychoanalyse liege nun darin, die philosophische Lücke zwischen physiologischem Gehirn/Nervensystem und psychischem Bewusstseinsakt zu schließen. Freud wendet sich damit der Lücke in der Emanationskette zu, die Nietzsche zwischen Physiologie und Sprache durch die Metapher zu schließen versucht hatte. Die Lösung der Psychoanalyse liegt in der Systematisierung dieser Lücke durch die mechanistische Analogie, „daß das Seelenleben *die Funktion eines Apparates* ist, dem wir räumliche Ausdehnung und Zusammensetzung

⁴⁴ So der Titel eines Aufsatzes von J. Holbohm, *Der Nationalsozialismus als Überwinder des Zeitalters der Neurose*. In: Ziel und Weg. Zeitschr. des Nationalsozialistischen Deutschen Ärzte-Bundes e.V., 4 (1934), S. 4-41.

⁴⁵ S. Freud, GW 17, S. 63-138.

aus mehreren Stücken zuschreiben, den wir so ähnlich vorstellen wie ein Fernrohr, wie ein Mikroskop“. Die Notwendigkeit dieser Analogie wird aristotelisch mit der „wissenschaftlichen Neuheit“ des Vorhabens gerechtfertigt. (Ebd. Hervorh. – O. N.) Gerade die Annahme des Unbewussten gestatte es, „die Psychologie zu einer Naturwissenschaft wie jede andere auch auszugestalten“ (ebd., S. 81). Dabei setzt Freud auf den katachretischen Prozess der Begriffsbildung, den die historische Semantik als Bedeutungswandel und -differenzierung thematisiert.

Es kann dabei nicht ohne neue Annahmen und die Schöpfung neuer Begriffe abgehen, aber diese sind nicht als Zeugnisse unserer Verlegenheit zu verachten, sondern als Bereicherungen der Wissenschaft einzuschätzen, haben Anspruch auf denselben Annäherungswert wie die entsprechenden intellektuellen Hilfskonstruktionen der anderen Naturwissenschaften, erwarten ihre Abänderungen, Berichtigungen, und feinere Bestimmung durch gehäufte und gesiebte Erfahrung. Es entspricht dann auch ganz unseren Erwartungen, daß die Grundbegriffe der neuen Wissenschaft, ihre Prinzipien (Trieb, nervöse Energie u. a.) auf längere Zeit so unbestimmt bleiben wie die der älteren Wissenschaften (Kraft, Masse, Anziehung). (Ebd., S. 81)

Die rhetorischen Figuren sollen nicht mehr als Verlegenheit, sondern als Bereicherung betrachtet werden, weil es diese Art unbestimmter Begriffe in jeder Wissenschaft gibt. Freud gibt damit das hierarchisierende Verständnis physiologischer und hermeneutischer Methoden der *Traumdeutung* zugunsten einer heterarchischen Einschätzung wissenschaftlicher Bilderrede auf. Wie jeder Begriff müssen sich auch die psychoanalytischen durch empirische Ergebnisse präzisieren lassen, wobei die Fallstudien eine andere empirische Basis liefern als die Laborwissenschaften und vermutlich nur langsam zu Fortschritten führen. Dass es sich bei der Annahme des psychischen Apparates und dem zugrunde liegenden Vergleich von Psychoanalyse mit Physik und Chemie um eine Analogie handelt, deren Aussagekraft begrenzt ist und die streng genommen in einem Regress endet, stellt Freud im direkten Anschluss klar.

Alle Wissenschaften beruhen auf Beobachtungen und Erfahrungen, die unser psychischer Apparat vermittelt. Da aber unsere Wissenschaft diesen Apparat selbst zum Objekt hat, findet hier die Analogie ein Ende. Wir machen unsere Beobachtungen mittels desselben Wahrnehmungsapparats, gerade mit Hilfe der Lücken im Psychischen, indem wir das Ausgelassene durch nahe liegende Schlussfolgerungen ergänzen und es in bewußtes Material übersetzen. Wir stellen somit gleichsam eine bewußte Ergänzungsreihe zum unbewußten Psychischen her. *Auf der Verbindlichkeit dieser Schlüsse ruht die relative Sicherheit unserer psychischen Wissenschaft.* (Ebd., S. 81; Hervorh. – O. N.)

Die Psychoanalyse *sieht* paradoxerweise mit den *Lücken* des Wahrnehmungsapparates, mit ihrem eigenen *blinden Fleck*. Die daraus entstehende Ergänzungsreihe zum Unbewussten soll in die Emanationsreihen eingegliedert werden, die traditionell in der Philosophie den Übergang vom Physischen zum Psychischen überbrückt haben. Sie versucht also genau die Schritte vom Nervenreiz zum Wort zu beschreiben *und* theoretisch auszumessen, die Nietzsche als ‚Metapher‘ bezeichnet hatte. Das Ergebnis ist eine grundsätzlich *metaphorische Theorie* des Unbewussten, eine wissenschaftliche ‚Bilderrede‘ im engen Sinn des Ausdrucks, den Nietzsche auf alle *empirischen* Wissenschaften angewendet hatte.

So lässt sich einerseits zeigen wie Freud den Begründungsregress, der sich aus einer grundsätzlichen Verwirrung von Motiv und Ursache ergibt und über verschiedene Analogien, Metaphern und Metonymien innerhalb der psychoanalytischen Theorie ausgebreitet wird, für seine äußerst kreativen Deutungen individueller und kollektiver psychischer Prozesse fruchtbar macht und damit einen neuen Denkstil etabliert. Andererseits scheint Freud der Gefahr einer politischen Instrumentalisierung der psychoanalytischen Denkfiguren durch den späten Verweis auf ihren rhetorischen Charakter und die Vorläufigkeit ihrer Ergebnisse begegnen zu wollen.

5.2.5 Psychoanalyse als rhetorischer Denkstil

Zusammenfassend ergeben sich verschiedene rhetorische Ebenen der Psychoanalyse. (i.) Die metonymische Vertauschung von Krankheitsursache und Krankheitswirkung. (ii.) Die topische Organisation der Systeme Bewusst, Vorbewusst, Unbewusst; bzw. Über-Ich, Ich, Es. (iii.) Die mythologischen Bildspender psychoanalytischer Deutungsschemata (z. B. Ödipuskomplex). (iv.) Die tropischen Substitutionsmechanismen von Verdichtung, Verschiebung und Umkehrung. (v.) die wechselseitigen Begründungsversuche von onto- und phylogenetischen Entwicklungen. Alle Punkte widersprechen auf synchroner Ebene Freuds Einschätzung der Psychoanalyse als Naturwissenschaft. Die Differenz zwischen ihrer rhetorischen Basis und ihrem wissenschaftlichen Selbstverständnis ließe sich – wenn überhaupt – nur historisch vermitteln, indem man beides als

einzelne Momente in das teleologische Sprach- und szientistische Fortschrittsmodell des wissenschaftlichen Weltbildes eintragen würde.

Freud hatte die Psychoanalyse deshalb zunächst im System der Wissenschaften in einer Warteposition an der physiologischen ‚Haltestelle‘ verortet. Von diesem topischen Ort aus kann sie in ein katachretisches Fortschrittsmodell integriert werden, dass auf zwei Ebenen vom Mythos zum Logos voranschreitet. Damit folgt die wissenschaftstheoretische Rahmung der durch die Neurophysiologie zu ersetzenden Psychoanalyse exakt dem Modell einer diachronen Substitutionstheorie, nach dem Metapher durch Begriff und Mythos durch Logos ersetzt werden soll.

Die pathologischen Symbolisierungen müssen zunächst in den autobiographischen Narrativen des Patienten aufgefunden und in die *bewusste* Sprache der Analyse übersetzt werden. Der therapeutische Erfolg stellt sich ein, wenn der Patient die Deutungs- und Übersetzungsvorschläge des Therapeuten als *wahr* akzeptiert und mit den entsprechenden Änderungen seiner autobiographischen Narrative bestimmte Konfliktsituationen auflöst. Die Hermeneutik psychischer Konflikte ist lediglich als eine Art hypothetische Hilfswissenschaft geplant, auf deren Dienste man nur so lange angewiesen ist, bis die psychischen ‚Energien des Sexualstoffwechsels‘ auf ihre neurophysiologische Basis im Gehirn zurückgeführt und psychiatrisch-medikamentös behandelt werden können. Wenn der Zug des neurophysiologischen Fortschritts die Psychoanalyse an ihrer ‚Haltestelle‘ abgeholt hätte, wäre das Projekt der Psychoanalyse endgültig erledigt gewesen.

Dass Freud am Ende seines Werkes an dieser wissenschaftstheoretischen Rahmung seines Projekts – wahrscheinlich sogar an dem ihr zugrunde liegenden fortschrittsoptimistischen Weltbild insgesamt – Zweifel gekommen sind, klingt in der Einsicht an, deren Erläuterung die Gehirnforschung noch heute beschäftigt. Nämlich, dass ein physiologischer Anschluss an die Ergebnisse der Psychoanalyse „höchstens eine genaue Lokalisation der Bewusstseinsvorgänge liefern“ würde, aber „für deren Verständnis nichts leiste[t]“. (Freud, GW 17, S.67) Die mit der Unterscheidung von Erklären und Verstehen einhergehende Abwertung der Neurophysiologie als andere Seite der Anerkennung für die originären Leistungen der hermeneutischen Psychoanalyse lässt also die *Substitutionstheorie der Psychoanalyse*, wie Freud sie am Anfang seines Projekts formuliert hatte, ins Leere laufen. Wie in Blumenbergs absoluten Metaphern, die sich nicht restlos in Begriffe überführen lassen, enthält

auch die neu bewertete Psychoanalyse einen therapeutischen Sinnüberschuss, der durch die medikamentöse Behandlung nicht restlos ersetzt werden kann.

Diese Anerkennung dokumentiert ein geschärftes Verständnis der Differenz von Erklären/Verstehen, die Wittgenstein in seiner Kritik ange-mahnt hatte. Freuds Fazit über die psychoanalytische Theoriebildung enthält schließlich auch die Einsicht in die Unhintergebarkeit der Sprache und die von ihr markierte Grenze der Analogie mit der experimentellen Physik.

Unsere Annahmen eines räumlich ausgedehnten, zweckmäßig zusammen-gesetzten, durch die Bedürfnisse des Lebens entwickelten psychischen Appa-rates, der nur an einer bestimmten Stelle unter gewissen Bedingungen den Phänomenen des Bewußtseins Entstehung gibt, hat uns in den Stand gesetzt, die Psychologie auf einer *ähnlichen* Grundlage aufzurichten, wie jene anderer Naturwissenschaften, z. B. wie der Physik. Hier wie dort besteht die Aufgabe darin, hinter den unserer Wahrnehmung direkt gegebenen Eigenschaften (Qualitäten) des Forschungsobjektes anderes aufzudecken, was von der beson-deren Aufnahmefähigkeit unserer Sinnesorgane unabhängiger und dem vermuteten realen Sachverhalt besser angenähert ist. Diesen selbst hoffen wir *nicht* erreichen zu können, denn wir sehen, daß wir alles, was wir neu erschlossen haben, doch wieder *in die Sprache unserer Wahrnehmungen übersetzen müssen*, von der wir uns doch nicht frei machen können. [...] Die Neuheit der Aufgabe ist dafür verantwortlich zu machen, also der Mangel an Schulung, aber auch ein dem Gegenstand anhaftendes besonderes Moment, da es sich in der Psychologie nicht immer wie in der Physik um Dinge handelt, die nur ein kühles wissenschaftliches Interesse erwecken können. (Ebd., S. 126 f.; Hervorh. – O. N.)

Dieses ‚besondere Moment‘ hat Wittgenstein mit der Unterscheidung von Motiv und Ursache und den rein kommunikativen Gelingensbedingungen der Psychoanalyse expliziert, ohne ihr damit die pragmatische Wirksamkeit abzusprechen. Im Gegenteil kann ihre therapeutische Wirksamkeit jetzt gerade auf ihre Rhetorizität und die damit verbundenen performativen Effekte zurückgeführt werden. Nicht nur die semiotische Reformu-lierung der Psychoanalyse durch Lacan⁴⁶, sondern auch die zunehmende Konzentration auf die Metapher als therapeutisches Werkzeug zur Umge-staltung des autobiographischen Narrativs des Patienten weisen in diese Richtung. Deshalb soll die Funktion der Metapher in neueren Ansätzen

⁴⁶ Vgl. M. Wetzel, *Die stumme Seele im Spiegel der Psychosemologie*. In: *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, hrsg. v. G. Jüttemann u. a., Göttingen 2005, S. 387-403. Zu Lacans metaphorischer Reformulierung des psychoanalytischen Subjekts vgl. auch: S. Pritsch, *Rhetorik des Subjekts*, Bielefeld 2007, bes. S. 81-89.

zur Psychotherapie kurz dargestellt werden, bevor Wittgensteins therapeutischer Positivismus eingehender betrachtet wird.

5.3 Die Metapher in der medizinischen Psychotherapie nach Freud

In dem Wandel dessen, was jeweils als Normalsprache angesehen wird, zeigt sich die historische und kulturelle Kontingenz der philosophischen Gegenwartsdiagnosen von Wittgensteins ‚therapeutischem Positivismus‘. Obwohl ein Begriff des Unbewussten bereits seit den Epikureern und verstärkt in der Psychologie des 18. Jahrhunderts verwendet wurde, muss doch zumindest heute konstatiert werden, dass dieser Begriff fest in der Normalsprache verankert ist und die Kritik der Psychoanalyse an eine historisch-kulturelle Grenze stößt.

Gerade im Hinblick auf eine pathologisch verzerrte Kommunikation stellt die gesund/krank Differenz jede strikt heterarchisch operierende Methode einer normalsprachlichen Rekonstruktion der Grammatik von Sprachspielen vor gewichtige Probleme. Diese Tatsache wird z. B. in Wittgensteins Auseinandersetzung mit dem Solipsismus offenbar. Während er die *philosophische* Unmöglichkeit einer Privatsprache damit erklärt, dass private Symbolisierungen keine Bedeutung haben können und deshalb für die philosophische Diskussion irrelevant und unsinnig sind, kann sich ein Therapeut mit dieser Feststellung nicht zufriedengeben.⁴⁷ Der Kontext einer Arzt-Patient-Beziehung ist grundverschieden zu dem einer kollegialen oder Lehrer-Schüler-Beziehung und verlangt daher auch eine andere Grammatik der Sprachspiele. Hans R. Fischers sprachphilosophische Zuspitzung, dass ein Patient durch die *psychotherapeutische Kommunikation infantilisiert* werde und nicht durch seine *Krankheit* in eine der kindlichen Entwicklung zumindest *ähnliche* Sprecher-situation gezwungen wird, ist deshalb auch Ausdruck des Dilemmas, dass die hierarchische gesund/krank Differenz mit einer konsequenten Heterarchisierung der Methoden und Begriffe letztlich selbst zum Verschwinden gebracht werden muss.

⁴⁷ Eine umfangreiche Diskussion des Solipsismusproblems bei Wittgenstein führt W. Vossenkuhl, *Solipsismus und Sprachkritik. Beiträge zu Wittgenstein*, Berlin 2009, bes. S. 169-201.

Den grundlegenden Ansatz zu einer medizinischen Lösung dieses Problems, die sowohl der kommunikativen Genese von psychischen Krankheiten als auch der psychoanalytischen Diagnostik zumindest teilweise recht gibt, hat Gregory Bateson in seiner Double-Bind-Hypothese formuliert.⁴⁸ Demnach entstehen schizophräniforme Erkrankungen durch paradoxe Kommunikation im familiären Umfeld des Patienten. Die miteinander unvereinbaren Handlungsanweisungen⁴⁹ dieser Kommunikation werden dann, Bateson zufolge, über eine *veränderte* Grammatik vom Sprecher habitualisiert und führen so zur schizophränen Aufspaltung der Persönlichkeit. Der therapeutische Ansatzpunkt liegt darin, die Double-Binds in der veränderten Grammatik des Kranken aufzuspüren, ihre Genese im familiären Kontext zu analysieren; und eine von paradoxalen Syllogismen befreite Grammatik mit dem Patienten einzuüben.⁵⁰

Fischer⁵¹ diskutiert Batesons Double-Bind-Theorie, die sich vor allem durch den Bezug auf Bertrand Russells *hierarchisch* gegliederte Typentheorie wissenschaftlich legitimiert, indem er sie mit Wittgensteins *heterarchischem* Verständnis der Grammatik unserer Sprachspiele konfrontiert. Unter gleichzeitiger Berücksichtigung Alfred Lorenzers sozialisationstheoretischen Ansätzen zu einer psychotherapeutischen Praxis reformuliert Fischer Batesons Theorie auf Grundlage der Sprachspielphilosophie in einem eigenständigen Ansatz. Fischers kommunikationstheoretischer Begriff der Schizophrenie als „Lebensform auf der Basis einer *anderen* Grammatik“⁵², den er theoretisch entwickelt und am Fallbeispiel einer Familie erprobt, muss allerdings in letzter Konsequenz auch die Einstufung der Schizophrenie als *Krankheit* unter-

⁴⁸ Eine andere Lesart von Wittgensteins Philosophie in Bezug auf eine „Non-Foundational-Therapy“ entwickelt zuletzt J. M. Heaton, *The Talking Cure. Wittgenstein's Therapeutic Method for Psychotherapy*, Hampshire u. a. 2010.

⁴⁹ Bateson unterscheidet die wörtliche, kognitive Ebene der Mitteilung und die Beziehungsebene, z. B. der Körpersprache einer Mitteilung. Ein Widerspruch dieser Ebenen ergibt sich z. B. bei der wörtlichen Formulierung „Ich mag Dich“ in Verbindung mit einer ablehnenden oder aggressiven Körpersprache.

⁵⁰ Vgl. G. Bateson, J. Ruesch, *Kommunikation. Die soziale Matrix der Psychiatrie* [1951], Heidelberg 1995; G. Bateson, *Social planning and the concept of 'deutero-learning'*. In: *Science, Philosophy and Religion. Second symposium*, hrsg. v. L. Bryson u. L. Finkelstein, New York 1942; ders., *A theory of play and fantasy*. In: *Psychiatric Research Reports*, (1955) 2, S. 39-51.

⁵¹ H. R. Fischer, *Sprache*, a.a.O. 1987, S. 175-202.

⁵² Ebd., S. 219 ff.

laufen.⁵³ Damit formuliert Fischer in seiner philosophischen Kritik des Schizophreniebegriffs auch eine Kritik an den psychiatrischen Krankheitsbegriffen.

Der kommunikationstheoretische Ansatz zu einem anderen Schizophrenieverständnis ist im Hinblick auf medizinische Anwendungen in Deutschland vor allem von den Systemtheoretikern, Kognitionspsychologen und Familientherapeuten der Heidelberger Gruppe ausgearbeitet worden.⁵⁴ Hier wird die gesund/krank Differenz wieder eingeführt, aber vom Individuum weitestgehend abgelöst und auf die Familie übertragen, sodass Begriffe wie „manisch-depressiver Familientyp“, „schizoaffektiver Familientyp“ und „schizopräsenter (schizophrener) Familientyp“ die Etikettierungen des Krankheitsbegriffs auf das kommunikative Umfeld des Patienten verschiebt.⁵⁵

In den USA wurde die metaphernorientierte Arbeit zentraler Bestandteil der therapeutischen Praxis der Neurolinguistischen Psychotherapie (NLPt).⁵⁶ Diese umstrittene Therapieform ist aus den Ansätzen der Bateson-Schüler Richard Bandler, John Grinder und Virginia Satir entstanden, in denen gezielt persuasive Methoden zunächst für therapeutische Zwecke entwickelt wurden, die ab dem Ende der 70er Jahre

⁵³ Ebd., S. 202 ff.

⁵⁴ Während Fischer sich in seiner weiteren Laufbahn verstärkt mit philosophischen Themen auseinandersetzt, verfolgt sein Heidelberger Kollege Fritz B. Simon als Psychotherapeut und Psychiater stärker die medizinischen Aspekte des Ansatzes von Bateson u. a. Zunächst erscheint der gemeinsame Aufsatz: H. R. Fischer, F. B. Simon, *Kontextualität und Transkontextualität. Variationen eines Themas bei Wittgenstein, Schapp und Bateson*. In: Grazer Philosophische Studien, 31 (1988), S. 59-83. Simon veröffentlicht in der Folge zahlreiche Aufsätze zur Schizophrenieforschung und Familientherapie, später zur Unternehmens- und Organisationsberatung u. a. mit G. Weber, H. Stierlin, A. Retzer, G. Schmidt und U. Clement. Von seinen eigenständigen Buchpublikationen passen folgende Titel am besten in den hier diskutierten Zusammenhang: F. B. Simon, *Meine Psychose, mein Fahrrad und ich. Zur Selbstorganisation der Verrücktheit*, Heidelberg 1990; ders., *Die andere Seite der Gesundheit. Ansätze einer systemischen Krankheits- und Therapietheorie*, Heidelberg 1995; ders. (Hrsg.), *Lebende Systeme. Wirklichkeitskonstruktionen in der systemischen Therapie*. Berlin u. a. 1988.

⁵⁵ Zur Kritik dieses Ansatzes vgl. L. Reiter, *Zur Kritik der Heidelberger Psychosenkonzeption – eine Untersuchung am Beispiel von Arnold Retzers Buch ‚Familie und Psychose‘*. In: Systeme, 10 (1996) 2, S. 4-15.

⁵⁶ F. J. Hücker, *Metaphern – Die Zauberkraft des NLP*, Berlin 2009.

aber immer stärker auch zum *Enhancement* der Kommunikation in Unternehmen, Militär und anderen Organisationen eingesetzt wurden.⁵⁷

Auch für die kognitive Psychologie sind Metaphern, angeregt durch die kognitiven Linguistik Mark Johnsons und George Lakoffs⁵⁸, sowohl innerhalb der eigenen Theoriebildung (Computeranalogie) als auch in der therapeutischen Praxis von zentraler Bedeutung.⁵⁹ Sowohl zu dem Problemkreis metaphorischer Konzepte in der ärztlichen Kommunikation insgesamt⁶⁰ als auch zu neuen psychoanalytischen Ansätzen, in denen die therapeutische Kommunikation aus einer gezielten Arbeit mit und an Metaphern besteht, sind erneut Anfang der 1990er Jahre eine Vielzahl von Arbeiten entstanden.⁶¹

Diese Arbeiten dokumentieren einen gewichtigen Wandel in der Einschätzung der Metapher für die psychologische Arbeit seit Kant. Zwar hatte Kant bereits vermutet, dass gerade in den metaphorischen

⁵⁷ R. Bandler, J. Grinder, V. Satir, *Mit Familien reden. Gesprächsmuster und therapeutische Veränderung*, München 1978.

⁵⁸ G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago u. a. 1980.

⁵⁹ M. B. Buchholz, *Ein psychologischer Beitrag zu einer interaktiven Metapherntheorie*. In: *Metaphern in Wissenskulturen*, hrsg. v. M. Junge, Wiesbaden 2010; M. B. Buchholz, G. Gödde, *Das Unbewusste und seine Metaphern*. In: dies. (Hrsg.), *Macht und Dynamik des Unbewussten*, Bd. 1, Gießen 2005; M. B. Buchholz, *Die Metapher im psychoanalytischen Dialog*. In: *Psyche, Zeitschrift für Psychoanalyse*, 6 (1998), S. 545–571; ders., *Metaphernanalyse*, Göttingen 1993.

⁶⁰ M. Schiefer, *Die metaphorische Sprache in der Medizin. Metaphorische Konzeptualisierungen in der Medizin und ihre ethischen Implikationen untersucht anhand von Arztbriefanalysen*, Wien/Zürich 2006. Zur Geschichte des neurolinguistischen Programmierens vgl. W. Walker, *Abenteuer Kommunikation. Bateson, Perls, Satir, Erickson und die Anfänge des Neurolinguistischen Programmierens (NLP)*, Stuttgart 1996.

⁶¹ Vgl. C. H. Lankton, S. R. Lankton, *Geschichten mit Zauberkraft. Die Arbeit mit Metaphern in der Psychotherapie*, München 2000; M.-C. Bertau, *Sprachspiel Metapher. Denkweisen und kommunikative Funktion einer rhetorischen Figur*, Opladen 1996; Z. Radman (Hrsg.), *From a Metaphorical Point of View. A Multidisciplinary Approach to the Cognitive Content of Metaphor*, Berlin 1995; G. C. Fiumara, *The Metaphoric Process. Connections between Language and Life*, London 1995; R. R. Kopp, *Metaphor Therapy. Using Client Generated Metaphors in Psychotherapy*, New York 1995; P. C. Rosenblatt, *Metaphors of Family Systems Theory. Towards New Constructions*, New York/London 1994; R. Meares, *The Metaphor of Play. Disruption and Restoration in the Borderline Experience*, Northvale, NJ/London 1993; T. K. Fitzgerald, *Metaphors of Identity. A Culture-Communication Dialogue*, New York 1993; G. Gamm, *Die Macht der Metapher. Im Labyrinth der modernen Welt*, Stuttgart 1992; B. Indurkha, *Metaphor and Cognition*, Dordrecht/Boston/London 1992; K. Danziger, *Constructing the Subject. Historical Origins of Psychological Research*, New York 1990.

Symbolisierungen des pathologischen Unbewussten ein Derivat perspektivischer Verrückung vorliegt. Sogar die ‚Ansteckungsgefahr‘, die er in diesen Symbolen vermutete, hat in den psychoanalytischen Begriffen der ‚Übertragung‘ und ‚Gegenübertragung‘ eine neue Form erhalten, in der noch über Kant hinaus ein Bezug zum stoischen Sympathiebegriff erkennbar ist. Kant hatte die ‚pathogene Metapher‘ zumindest aus den Grundbegriffen der Erkenntnistheorie auszuschließen versucht und der Psychiatrie damit eine juristisch valide begriffliche Legitimation geliefert. Die Einsicht aber, dass gerade in diesen Metaphern ein Ansatzpunkt für therapeutische Interventionen vorliegt und diese nicht in einer *begrifflichen*, sondern wiederum *metaphorischen* Ersetzung konfliktgenerierender Metaphern erfolgen muss, hat sich erst relativ spät durchgesetzt.

Vor dem Hintergrund dieser entscheidenden Neubewertung der Metapher muss auch Wittgensteins Versuch rekonstruiert werden, die therapeutischen Potenziale der Philosophie zur Geltung zu bringen. Diese können nur in der Pragmatik von Sprachspielen und den daraus ableitbaren Haltungen und Perspektiven auf philosophische Probleme gefunden werden. Dass diese *therapeutischen Perspektivwechsel* nur über die sprachkritische Analyse und Modifikation weltbildgenerierender Metaphern erfolgen können, ist in der Unhintergebarkeit der Sprache begründet, die zwar durch nichtsprachliche Bilder ergänzt, aber nicht ersetzt werden kann.

Obwohl die Sprachspieltheorie einige Ähnlichkeiten zur aristotelischen Rhetorik aufweist, ist sie als *Ordinary-Language-Philosophy* gerade angetreten, die Trennung und Hierarchisierung von Logik und Rhetorik bzw. Meta- und Objektsprache zu überwinden. Die unzureichende Explikation der rhetorischen Basis des eigenen Ansatzes ist hier nicht als Mangel zu bezeichnen, wie es bei einer hierarchischen Sprachauffassung z. B. von Freud gerechtfertigt erscheint, sondern als Grenze. Ganz im Gegenteil würde ihr Erfolg darin bestehen, die Grammatik von Sprachspielen ohne die strikte Trennung und Hierarchisierung dieser Bereiche analysieren zu können.

Bateson hat in seiner *Ökologie des Geistes* (1972) ausgehend von der Double-Bind-Hypothese versucht, eine Theorie gesellschaftlicher Kommunikation auszuarbeiten, die sich in „lockerem Denken“ von der psychiatrisch-psychotherapeutischen Problemlage hin zu einer philosophisch-kybernetischen Erkenntnis-, Gesellschafts- und Kommunikationstheorie öffnet. Dabei wird die gesund/krank Differenz an die

Schnittstellen und Kopplungsprozesse zwischen heterarchischen Systemen verschoben. Obwohl Luhmann im Anschluss an Bateson die Möglichkeiten einer nach ökologischem Verständnis *gesunden* Veränderung des *common sense* für nahezu unmöglich hält⁶², bleibt die Systemtheorie als philosophisches Projekt stark an Batesons ökologischen Überlegungen orientiert.

Wittgensteins Bestreben, die therapeutischen Potenziale der Philosophie fruchtbar zu machen, zielen im Gegensatz zu diesen medizinisch und gesellschaftlich orientierten Ansätzen zunächst strikt auf das philosophische Denken. Während die medizinischen Theorien ein Ensemble aus Patient und Therapeut voraussetzen, wird die auf philosophische Denkkrankheiten beschränkte Therapie aus dem menschlichen Selbstverhältnis entwickelt.⁶³ Um die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Systemtheorie und Sprachspielphilosophie in Bezug auf die medizinischen Denkfiguren am Ende der Untersuchung bewerten zu können, sollen im Folgenden die therapeutischen und metaphorischen Dimensionen der Sprachspielphilosophie dargestellt werden.

⁶² N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen 1986.

⁶³ Deshalb ist es philosophisch konsequent, die Verrücktheit auch im systemtheoretischen Vokabular als Problem der Selbstorganisation zu beschreiben. Vgl. F. B. Simon, *Meine Psychose*, a.a.O. 1990.

5.4 Therapeutischer Positivismus. Von der Gebrauchstheorie der Bedeutung zum reflektierten Gebrauch medizinischer Denkfiguren

In Wittgensteins sprachpragmatischer Wende von der Logik zur Grammatik der Sprachspiele war die ‚Abbildlogik‘ der Sprache, auf der ‚alle Gleichnisse und bildhaften Ausdrücke aufruh‘, aufgegeben worden. Die grundsätzliche Bildhaftigkeit der Sprache ist damit allerdings nicht aufgelöst, sondern unter den Voraussetzungen der Grammatik als ‚Form der Darstellung‘ umso mehr zur Geltung gebracht. War die Sprache im *Tractatus* als ‚Modell der Wirklichkeit‘ konzipiert (TLP 4.01), sind die Sprachspiele auf das Engste mit der Pluralität von Lebensformen und den ihr zugrunde liegenden Weltbildern verknüpft. Wenn sich gerade Wittgensteins spätere Schriften als ‚therapeutischer Positivismus‘ beschreiben lassen, muss die therapeutische Potenz innerhalb dieser Bildlichkeit der Sprache gesucht werden.

Wittgenstein hatte Freud dafür kritisiert, dass er die Überredungs- und Überzeugungsarbeit, die sich sowohl innerhalb der psychoanalytischen Grammatik (Einführung des Unbewussten) als auch im persuasiven Charakter der therapeutischen Kommunikation (dies ist in *Wirklichkeit* jenes) zeigt, szientistisch missverstanden hatte. Ausgehend von dieser Diagnose wurde versucht dafür zu argumentieren, dass Freud entweder in Unklarheit über den epistemischen Status der eigenen Disziplin oder in Hoffnung auf einen kontinuierlich voranschreitenden wissenschaftlichen Fortschritt einen neuen Typus wissenschaftlicher ‚Theorie‘ entwickelt hat, der sowohl innerhalb der eigenen Grundbegriffe als auch in der pragma-tischen Anwendung und wissenschaftstheoretischen Legitimation auf rhetorischen Narrativen aufbaut. Damit knüpft die Psychoanalyse an die epikureische und stoische Praxis einer Seelentherapie an, die trotz der in Anspruch genommenen rhetorischen Mittel eine Therapie im Medium begrifflicher Wahrheit propagiert.

Entgegen der philosophischen Tradition ist die Psychoanalyse, trotz Freuds anfänglicher Euphorie über ihren Theoriecharakter, als *medizinische Disziplin* konzipiert. Der Wahrheitsanspruch medizinischer Untersuchungen war mit der Aufgabe ontologischer Krankheitsbegriffe in der ersten Hälfte des 19. Jahrhundert sukzessive hinter der praktischen Wirksamkeit ihrer therapeutischen Interventionen zurückgetreten bis sie, vermittelt über Pasteurs und Kochs bakteriologischen Krankheitsbegriff,

wieder mit einem ontologischen Anspruch verknüpft wurde. Während die allopathische Physiologie damit wieder einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und Wahrheit der eigenen Theorie anmelden konnte, muss Freuds Versuch, die Psychoanalyse an den Theoriestatus der Physiologie anzugleichen, als gescheitert betrachtet werden. Nicht nur in diesem Punkt gibt es interessante Parallelen zwischen der Psychoanalyse und der modernen Homöopathie. Beide Therapieformen beruhen wesentlich auf dem Paradox, die Krankheit mit dem Krankmachenden bekämpfen zu wollen, um im Fall der homöopathischen Behandlung und Medikation das psycho-physische Immunsystem zu verbessern, beziehungsweise im Fall der psychoanalytischen Durcharbeitung traumatischer Konflikte die Möglichkeiten der Verarbeitung seelischer Probleme.

Wittgenstein hatte vor allem die Verwirrung von Motiv/Ursache und die Möglichkeit einer *Erkenntnis* des Fremdpsychischen kritisiert. Im ersten Fall wird die normalsprachliche Gebrauchsweise von Begriffen, im zweiten die Gewissheit von Aussagen der ersten Person Singular unterlaufen. Zieht man diese beiden Elemente von der Psychoanalyse ab, bleibt ein *medizinischer* Denkstil übrig, in dem versucht wird die Problemgeschichte eines Symptoms in der Kommunikation zwischen Arzt und Patient so zu konstruieren, dass die Bewältigung traumatischer Erlebnisse möglich erscheint. Überträgt man dieses Strategem auf das ethische Selbstverhältnis, erhält man in etwa das, was nach Wittgenstein als therapeutisches Potenzial eines *philosophischen* Denkstils bezeichnet werden kann. Besonders in den späten Schriften sieht Wittgenstein die Aufgabe seiner Philosophie vor allem darin, diese therapeutischen Potenziale zur Geltung zu bringen.

Einen engen Begriff der therapeutischen Methode von Wittgensteins Sprachspielphilosophie entwickelt Andrea Kern zuletzt an dessen Kriterienbegriff.⁶⁴ Kern unterscheidet zwei verschiedene Lesarten des Kriterienbegriffs von denen die erste als antiskeptische, die zweite als therapeutische bezeichnet werden kann. Nach der antiskeptischen Lesart

⁶⁴ A. Kern, *Wissen im Normalfall. Wittgenstein über Kriterien für innere Zustände*. In: *Argument und Analyse. Akten des 4. Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie, Bielefeld 2000*, hrsg. von A. Beckermann u. C. Nimtz, Paderborn 2002, S. 207-221. Der Text ist eine modifizierte Fassung des früheren Aufsatzes: dies., *Einsicht ohne Täuschung. McDowells hermeneutische Konzeption von Erkenntnis*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48 (2000) 6, S. 915-937.

(Norman Malcolm, Gordon Baker, Crispin Wright)⁶⁵ radikalisiert Wittgenstein zunächst die skeptische Frage nach der Möglichkeit eines Wissens von Fremdpsychischem zu der transzendentalen Frage, nach den Bedingungen der Möglichkeit darüber, ob Urteile über Fremdpsychisches einen empirischen Gehalt haben können. Auf dieser Grundlage könne ein epistemischer Zweifel an solchen Urteile überhaupt erst sinnvoll artikuliert werden.

Der Skeptiker antwortet auf diese Frage mit dem Hinweis auf den Kriterienbegriff, der grammatisch mit den inneren Zuständen verbunden ist, auf die die Kriterien verweisen. Da die Relation des Kriteriums zum psychischen Zustand im Sinn der Grammatik apriorisch ist, argumentiert der Antiskeptiker, dass sie nicht empirisch sein kann und dem Zweifel deshalb nicht ausgesetzt ist. Die kriterielle Relation ist demnach allerdings auch keine logische Folgerelation und deshalb nicht gegen Irrtum immunisiert. Man könne sich zwar über die Echtheit von Schmerzverhalten irren, dieser Irrtum sei aber kein *epistemologischer Zweifel*.

Tatsächlich hat sich der Antiskeptiker, so Kern, mit dieser Argumentation nur minimal vom Skeptiker entfernt. Er verbleibt bei einer „anfechtbaren Evidenz“ der Urteile über die Schmerzen fremder Subjekte, nur zweifelt er nicht mehr an der Verbindung von Kriterium und Zustand, sondern an der Authentizität des im Verhalten ausgedrückten Kriteriums.

Die therapeutische Lesart von Wittgensteins Kriterienbegriff, die Kern anhand der Schriften John McDowells analysiert⁶⁶, versucht nicht mehr den Skeptiker zu widerlegen, sondern sowohl der skeptischen als auch der antiskeptischen Argumentation die Grundlage zu entziehen. Die gemeinsame Prämisse beider Argumentationen liege in der Trennung des Problems in einen epistemisch unproblematischen äußeren Bereich und einen epistemisch problematischen inneren Bereich. McDowells Lösung

⁶⁵ Kern gibt folgende Arbeiten der genannten Autoren an: N. Malcolm, *Wittgenstein's Philosophical Investigations*. In: ders., *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs, NJ 1963; G. P. S. Baker, *Criteria. A New Foundation for Semantics*. In: *Ratio* 16 (1974); C. Wright, *Anti-realist Semantics: The Role of Criteria* sowie ders., *Realism, Truth-value Links, Other Minds, and the Past*, beide Aufsätze in: C. Wright, *Realism, Meaning and Truth*, Oxford u. a. 1987. Die erste Version einer antiskeptischen Lesart erkennt Kern bei R. Albritton, *On Wittgenstein's Use of the Term 'Criterion'*. In: *The Journal of Philosophy*, LVI (1959) 22.

⁶⁶ Vgl. J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass./London 1994; ders. *Criteria, Defeasibility, and Knowledge*. In: ders., *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, Mass. u. a. 1998.

sieht vor, der Nachweis zu erbringen, dass die Kriterien logisch untrennbar von den Zuständen sind, auf die sie sich beziehen. Diese logische Verbindung gilt allerdings nur für die *Identifikation* von Schmerzverhalten und Schmerzen und damit für die korrekte Verwendung des Schmerzbegriffs, aber nicht für ihre tatsächliche *Existenz*. Kerns Haupteinwand zielt darauf ab, zu zeigen, dass auch hier das Problem des skeptischen Zweifels nur verschoben wird. Kern zufolge führt der „disjunktive Kriterienbegriff“ McDowells zwar zu der Gewissheit, dass die Kriterien für Schmerz logisch immer auf Schmerzen verweisen, dafür bleibe aber immer noch die Frage unbeantwortet, ob es sich im konkret erfahrbaren Verhalten einer Person tatsächlich um ein Kriterium für Schmerz oder um eine Simulation desselben handelt.

Deshalb muss für Kern auch noch McDowells therapeutische Lesart in einer dritten Lektüre reformuliert werden. Und zwar mit dem Aufweis, dass das Verhalten der Menschen untereinander insgesamt und besonders in der Reaktion auf Schmerzverhalten bei Wittgenstein nicht primär als epistemisches, sondern als praktisches konzipiert ist. So kann einerseits dem skeptischen Einwand zugestimmt werden, dass es *kein Wissen* über die Schmerzen eines Anderen geben kann, andererseits ist es möglich einen sinnvollen, nicht-verzweifelten Umgang mit dieser Einsicht anzuleiten.

Ein Urteil über Schmerz hat, innerhalb der Praxis einer Verwendung von Begriffen, die Form einer Antwort auf den Schmerz des anderen. Der Zweifel an diesem Urteil ist also genau genommen ein Zweifel an der Angemessenheit z. B. des Mitleids als Antwort auf ein beobachtetes Schmerzverhalten. Dem Skeptiker muss darin Recht gegeben werden, dass es keine *epistemische Fundierung* dieser Antwort gibt. Diese Einsicht des Skeptikers muss nun, nach Kerns Lesart von Wittgenstein, folgendermaßen umgedeutet werden: Wenn es keine epistemische Fundierung der Urteile über Schmerzen dritter *geben kann*, handelt es sich dabei nicht um einen *Mangel* unserer Vernunft, sondern um eine *Grenze* derselben. Kern formuliert diese Umdeutung auch für den Kriterienbegriff.

Zu sagen, daß Kriterien nur Kriterien für die Identifikation von inneren Zuständen sind und nicht für das Wissen um ihre Existenz, heißt vielmehr zu sagen, daß die Behauptung ihrer Existenz in normalen Fällen nichts ist, was wir *zusätzlich* zu ihrer Identifikation tun.⁶⁷

⁶⁷ A. Kern, *Wissen*, a.a.O. 2002, S. 216.

Die Fähigkeit zur Identifikation ist demnach in *normalen Fällen* nicht von der Fähigkeit zu trennen, auch von der Existenz dieses Zustandes zu wissen. Und diese normalen Fälle der Anwendung psychischer Prädikate muss es geben, um überhaupt sinnvoll von psychischen Zuständen zu sprechen.

Kern modifiziert die *therapeutische Lesart* von Wittgensteins Nachdenken über den Schmerz also dahingehend, dass „die Therapie des skeptischen Zweifels ihre Eigenart darin hat, daß sie den Skeptiker nicht dadurch von seinem Zweifel befreit, daß sie bestreitet, was der Skeptiker behauptet, sondern dadurch, daß sie zeigt, wie die skeptische Entdeckung richtig zu verstehen ist.“⁶⁸ Demgemäß muss das Verhalten einer Person gegenüber dem Schmerzverhalten einer anderen als konsequent nicht-epistemisches, praktisches verstanden werden. Die Antwort auf die Frage, ob der andere tatsächlich Schmerzen hat, liegt dann *in* unserer Reaktion auf das Schmerzverhalten selbst. Die Fähigkeit, *Wissen* über den Schmerz eines anderen zu haben, ist nicht zu trennen von der Fähigkeit, eine bestimmte praktische Haltung dem anderen gegenüber einzunehmen. Der Zweifel an der Angemessenheit dieser Haltung gehört zu den Sprachspielen über Fremdpsychisches, er muss aber unseren Zugang zu anderen nicht nachhaltig stören, wenn wir die Idee zurückweisen, dass unser Verhalten dem anderen gegenüber grundsätzlich *epistemisch* sei.

Ausgehend von dieser engen Bestimmung dessen, was man mit Wittgenstein ‚therapeutischen Positivismus‘ nennen könnte, soll im Folgenden sein eigener Gebrauch von medizinischen Denkfiguren in den Kontext ihrer bisherigen Geschichte gesetzt – und auf die Möglichkeit einer Metaphorologie dieser Figuren befragt werden.

⁶⁸ Ebd., S. 218.

5.4.1 Medizinische Denkfiguren bei Wittgenstein

Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit. (PU, § 255)⁶⁹

In dieser berühmten Formulierung wird das Paradox medizinischer Metaphern konsequent innerhalb der Figur des Philosophen entfaltet. Es können nur die ‚Denkkrankheiten‘ behandelt werden, die fragend selbst erzeugt wurden. Diese radikal konstruktivistische Umdeutung der medizinischen Denkfigur ist keineswegs trivial, man denke nur an Kants Versuche, die wissenschaftliche Erkenntnis insgesamt gegen den projektionistischen Wahn zu immunisieren, oder an Nietzsches Figur des Philosophen als ‚Arzt der Kultur‘. Zwar setzt in beiden Fällen die Therapeutik ebenfalls an philosophische Problemlagen an, jedoch bleibt ihr Geltungsanspruch keineswegs auf den Philosophen beschränkt. Vielmehr wurde er in Kants Versuch einer Immunisierung der Vernunftbegriffe transzendental verallgemeinert und in Nietzsches somatischer Rhetorik metaphorisch übertragen.

Wittgenstein betont hingegen den pragmatischen Charakter der therapeutischen *Behandlung* einer philosophischen Frage und verabschiedet sich endgültig von der Idee, eine allgemeine Lösung philosophischer Probleme im Sinne des *Tractatus* formulieren zu können. An anderer Stelle präzisiert er diese Einschränkung in Bezug auf die ‚Krankheit‘ philosophischer Probleme.

Die Krankheit der philosophischen Probleme konnte nur durch eine veränderte Denkweise und Lebensweise geheilt werden, nicht durch eine Medizin, die ein einzelner erfand. (BGM, 132)

Hierin besteht wohl der radikalste Bruch mit der Tradition philosophischer Therapien, die fast in der gesamten Antike und spätestens wieder von Descartes über Kant bis zu Hegel aus theoretischen Lehren bestanden. Wird bei Kant noch die rationalistische und empiristische *Antwort* auf philosophische Fragen mit einer Krankheit identifiziert und kritisch ‚therapiert‘; ist es bei Nietzsche das auf allgemeingültige Wahrheiten abzielende Identitätsdenken der Philosophie von Sokrates bis zu Kant und Hegel, welches der Aufsicht einer ‚übergeordneten

⁶⁹ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. In: ders., *Tractatus*, a.a.O. 1969 (zit. als PU mit Paragraph).

Gesundheitslehre‘ bedarf. Obwohl in Nietzsches Suche nach dem ‚somatischen Sinn‘ von Leben, Geschichte und Sprache auch die *philosophischen Fragen* verändert werden, soll der therapeutische Effekt für Philosophie und Kultur doch in der leibphilosophischen Antwort liegen, die auf die ‚moralischen‘, ‚historischen‘ und ‚vernunftbedingten‘ Krankheiten der Philosophie gegeben werden. Zwar ist in der Genealogie der Versuch erkennbar, die pragmatischen und rhetorischen Dimensionen des Denkens in der ‚großen Vernunft des Leibes‘ zu bündeln und den damit verbundenen irreduziblen Machtwillen zu berücksichtigen, aber Nietzsche fasst seine therapeutischen Methoden immer wieder in ‚Lehren‘ zusammen; in ‚Antworten, die ein *Einzelner*‘ gibt.⁷⁰

Wittgenstein zieht die Konsequenz aus Nietzsches Denken, dass die philosophische Therapeutik nicht mehr in einer wie auch immer beschaffenen theoretischen Antwort auf die zu behandelnden Fragen liegen kann, sondern nur darin, dass diese Fragen entweder *anders* oder *gar nicht mehr* gestellt werden. Der Weg zu dieser Klärung philosophischer Fragen muss bei Wittgenstein in einer konsequenten Berücksichtigung der praktischen Dimension von Denken und Sprache liegen, keineswegs im rhetorischen Biologismus von Nietzsches später Dekadenzkritik oder einer transzendentalen Immunisierung der Vernunft.

Auch in Bezug auf Kants und Nietzsches Diktum, der Philosoph müsse sein eigener Arzt sein, formuliert Wittgenstein diese Einschränkung. Ein Philosoph ist für ihn jemand, „der in sich viele *Krankheiten des Verstehens* heilen muss, ehe er zu *Notationen des gesunden Menschenverstandes* kommt.“ (VB 512; Hervorh. – O. N.)⁷¹ Obwohl Wittgenstein seinen eigenen Geisteszustand wiederholt an der Grenze zur Pathologie eingeschätzt hat und es sicher ein Ziel seiner philosophischen Bemühungen war diesen Zustand zu verbessern, unterscheidet er entlang der Differenz von Verstehen und Erklären deutlich zwischen ‚Krankheiten des Verstehens‘ und physiologischen Krankheiten sowie zwischen ‚gesunden Notationen‘ und psychophysischer Gesundheit. Während Nietzsche metaphorische und (neuro)physiologische ‚Krankheiten‘ in den zirkulären Ökonomien der großen Vernunft des Leibes zusammenfließen

⁷⁰ Hier wären Artistenmetaphysik, Umwertung der Werte, Wille zur Macht, Große Vernunft des Leibes, Genealogie, ewige Wiederkehr, Zarathustra und Antichrist zu nennen.

⁷¹ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*. In: *Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, hrsg. v. J. Schulte, (Werkausgabe, 8), F. a. M. 1984, ⁴1990, S. 445-573 (zit. als VB mit Seitenzahl).

ließ und in seinen Diagnosen nicht auf kulturkritische Verallgemeinerungen verzichtete, betont Wittgenstein die soziale Gestalt von Sprachspiel und Lebensform und schränkt den Geltungsanspruch seiner Diagnosen auf das menschliche Selbstverhältnis ein. Seine Hoffnung auf ‚Notationen des gesunden Menschenverstandes‘ ist in der genaueren Lokalisation philosophischer Denkkrankheiten innerhalb der sprachlichen Darstellungsform begründet.

Das philosophische Problem scheint unlösbar [...]. Bis man sieht, daß es eine Krankheit gibt, [...] die ihren Sitz in der Darstellungsform hat.⁷²

Aus dieser Einsicht folgt, dass die Differenz zwischen einer *therapeutischen Sprachkritik* und der mit ihr zu heilenden ‚Krankheit der Darstellungsform‘ in der heterarchischen Sprachspieltheorie nicht mehr an der Grenze zwischen einer metaphernfreien Idealsprache und einer metaphorischen Normalsprache gezogen werden kann; sie muss quer zu dieser Differenz verlaufen.

Darin unterscheidet sich die Wittgensteins Therapeutik wiederum nicht nur von Kant oder dem logischen Positivismus, sondern auch von Nietzsches Versuch, die zu ‚Gedankenkristallen‘ erstarrte Begriffssprache durch ‚lebendige‘, *physiologische* Metaphern zu vitalisieren. Nietzsche hatte den Wechsel metaphorischer Perspektiven in therapeutischer Absicht insgesamt im Zeichen des ‚somatischen Sinns‘ durchgeführt. Die heroisch in Kauf genommenen ‚Nebenwirkungen‘ dieser übergeordneten ‚Gesundheitslehre‘ haben ihn zwar zu seiner letzten (Selbst)diagnose der philosophischen ‚Seekrankheit‘ geführt, aber nicht mehr vom Weg der Verflüssigung und Vermischung historischen, rhetorischen und physiologischen Wissens abbringen können.

Zwar muss Wittgenstein in demselben Maße die Paradoxien bestimmter Metaphern sowohl in den Grammatiken als auch den Sprachspielen aushalten, um eine therapeutische Arbeit innerhalb des Performanzbereiches einer grundsätzlich bildhaften Sprache ausführen zu können. Ebenfalls ist dafür es notwendig Metaphern und Analogien wechseln zu können, um einen Wechsel der Perspektive und damit der praktischen Haltung gegenüber einer philosophischen Frage anzuleiten. Die physiologische oder anthropomorphe Metaphorik muss aber nicht – wie es noch bei Nietzsche Programm war – bis zum Ende ausgereizt werden, um die

⁷² Zit. nach Bergen Text Edition, Ms-115: XI, *Philosophische Bemerkungen* 110, vgl. <http://www.wittgensteinsource.org/texts/BTEn/Ms-115>.

therapeutischen Potenziale der Philosophie zur Geltung zu bringen. Es gilt nicht mehr einen historischen Mangel der Verwendung bestimmter Metaphern zu kompensieren, sondern in bestimmten Fällen ist es gerade notwendig, auf anthropomorphe oder medizinische Bilder zu verzichten, wenn man einen therapeutischen Effekt durch Perspektivwechsel erzielen möchte.

In diesem Sinn lassen sich auch Wittgensteins erste Erprobungen der Sprachspielmetapher verstehen, die er in seinem posttractatischen Werk unternimmt. Mit ihnen verbindet sich z. B. die Ablehnung der Analogie von ‚Paradoxien‘ mit ‚Krankheiten des Denkens‘, um welche die Ökonomien von Vernunft und Wahnsinn in den so unterschiedlichen Lösungen von Kant über Schelling bis zu Hegel zirkulierten.

Irgendetwas sagt mir: eigentlich dürfte ein Widerspruch in den Axiomen eines Systems nicht schaden, als bis er offenbar wird. Man denkt sich *einen versteckten Widerspruch wie eine versteckte Krankheit*, die schadet, obwohl (und vielleicht gerade deshalb weil) sie sich uns nicht deutlich zeigt. Zwei Spielregeln aber, die einander für einen bestimmten Fall widersprechen, sind vollkommen in Ordnung, bis dieser Fall eintritt und dann erst wird es nötig, durch eine weitere Regel zwischen ihnen zu entscheiden. (WA III 153; Hervorh. – O. N.)⁷³

Wittgenstein deutet an, dass die klassische Axiomatik, nach der Paradoxien von vornherein aus den philosophischen Darstellungsformen auszuschließen sind, möglicherweise mehr Probleme generiert, als wenn man die Paradoxien zunächst zulässt, um ihre Wirkung innerhalb der Kontexte konkreter Einzelfälle überprüfen zu können. Diese Einzelfallprüfung verhindert auch, dass die Paradoxien für allgemeine Lösungsstrategien ausgenutzt werden können, wie es bei Kant mit der Antinomie und später bei Schelling, Schlegel und schließlich Hegel mit der Paradoxie, bei Kierkegaard mit der Ironie und bei Nietzsche mit der paradoxen Metapher geschehen ist.

Wittgensteins Neubewertung der Paradoxie baut auf der Einschätzung auf, dass sich aus der bildhaft-paradoxalen Alltagssprache prinzipiell auch adäquate Lösungsansätze für philosophische Probleme generieren lassen. Die „Verwirrung“ und „philosophische Quälerei“, die sich z. B. aus „der Grammatik der physikalischen Gegenstände“ ergibt, „liegt nicht daran, daß unsere Sprache hier innerlich krank, ungesund und brüchig ist,

⁷³ L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*. In: *Wiener Ausgabe*, hrsg. v. M. Nedo, Bd. 3: *Bemerkungen – Philosophische Bemerkungen*, Wien u. a. 1995, S. 153 (zit. als WA III mit Seitenzahl).

[...] sodaß wir sie erst durch eine neue ersetzen müßten. Und es ist nicht so, daß diese Sprache zwar für den Alltag ausreicht, aber ihre Schwächen zeigt, wenn wir beim Philosophieren die Dinge einer exakteren Betrachtung unterwerfen wollen.“ „Trotzdem“, fährt Wittgenstein fort, „komme das philosophische Problem [...] daher, daß wir uns in der Grammatik unserer Ausdrucksweise nicht auskennen. Und ein Mittel uns die Grammatik [...] unserer Sprache übersichtlich zu gestalten ist die Einführung einer neuen für diesen Zweck besonders geeigneten Ausdrucksweise.“⁷⁴

Die Unkenntnis über den Gebrauch der Sprache lässt sich also weder durch die Übersetzung in eine paradoxien- und metaphernfreie Idealsprache noch durch die Verfeinerung der allgemeinen Regelsysteme der Alltagssprache lösen. Auch kann die Philosophie nicht durch einen konsequent vollzogenen leibphilosophischen Perspektivwechsel zu einer ‚übergeordneten Gesundheitslehre‘ werden, sondern die philosophischen Probleme lassen sich nur auflösen, indem man den konkreten Einzelfällen, d. h. *Beispielen* philosophischer Sprachverwirrung mit einer Vielfalt philosophischer Methoden und ‚Therapien‘ begegnet.

Wir wollen nicht das Regelsystem für die Verwendung unserer Worte in unerhörter Weise verfeinern oder vervollständigen. Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine vollkommene. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme vollkommen verschwinden sollen. Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will. – Die die Philosophie zur Ruhe bringt, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die sie selbst in Frage stellen. – Sondern es wird nun an Beispielen eine Methode gezeigt, und die Reihe dieser Beispiele kann man abbrechen. – Es werden *Probleme* gelöst (Schwierigkeiten beseitigt), nicht *ein Problem*. Es gibt nicht *eine Methode* der Philosophie, wohl aber gibt es *Methoden*, gleichsam verschiedene *Therapien*. (PU, § 133; Hervorh. – O. N.)

Analog zur ärztlichen Praxis, bei der zunächst nicht die Krankheit (an sich), sondern der spezifisch erkrankte Patient behandelt wird, soll dem philosophischen Problem nicht allgemein, sondern Stück für Stück mit der Linderung von Symptomen und der Bildung von Resistenzen begegnet werden. Eine philosophische Methoden- bzw. Therapienvielfalt ist aber nicht nur deshalb notwendig, weil sie der Vielfalt der Denkkrankheiten entspricht, sondern auch weil die Entstehung dieser ‚Krankheiten‘ selbst mit der methodischen Unflexibilität der philosophischen Herangehensweise identifiziert wird.

⁷⁴ Zit. nach Bergen Text Edition, Ms-152: C8. Vgl. <http://www.wittgensteinsource.org/texts/BTEn/Ms-152/print>.

Eine Hauptursache philosophischer Krankheiten – einseitige Diät: man nährt sein Denken mit nur einer Art von Beispielen. (PU, § 593)

Mit der Einzelfallprüfung in Form einer Einbeziehung relevanter Kontextbedingungen von Darstellungsformen bringt Wittgenstein einen Aspekt der medizinischen Analogie zur Geltung, dem in der Philosophie erstaunlicherweise insgesamt kaum Bedeutung beigemessen wurde. In diesem Zusammenhang ist Wittgensteins Einführung des Beispielbegriffs in die Sprachspieltheorie relevant, mit dem er die zu Hierarchisierungen neigenden Begriffe der klassischen Rhetorik vermeidet. Die Rhetorik könnte sogar selbst ein Beispiel dafür geben, wie mit der einseitigen Diät einer Hierarchisierung allgemeingültiger Wahrheiten und rhetorischer Wahrscheinlichkeiten eine philosophische Denkkrankheit erzeugt wurde, die mehr Probleme schafft, als sie zu lösen vermag. Das Präsentieren von ‚Beispielen‘ als Methode macht deshalb konkret, was sich mit einer Analogie nicht mehr zeigen lässt und öffnet den grammatischen Raum im Vergleich zur klassischen Rhetorik noch stärker zur Praxis hin.

Das Denken ist ganz dem Zeichnen von Bildern zu vergleichen. Man kann aber auch sagen: Das *Denken ist (wesentlich) mit keinem Vorgang zu vergleichen* und was wie ein Vergleichsobjekt scheint, ist *in Wirklichkeit ein Beispiel*. (WA III 149; Hervorh. – O. N.)

Um eine Praxis festzulegen, genügen nicht Regeln, sondern man braucht auch Beispiele. Unsere Regeln lassen Hintertüren offen, und die Praxis muß für sich selbst sprechen. (ÜG 139)⁷⁵

Im ersten Zitat fällt die fast schon provokativ erscheinende Formulierung auf, mit der Wittgenstein das Primat des Beispiels vor der Analogie behauptet. Hatte er gegen Freud noch die Wendung ‚dies ist *in Wirklichkeit jenes*‘ als sicheres Zeichen einer Propaganda für einen Denkstil gewertet, benutzt er dieselbe Formulierung hier, um selbst zu einem Denkstil zu überreden, in dem das Beispiel die Rhetorizität der Überredung zur Praxis hin überschreitet.

Das Geben von Beispielen beinhaltet einerseits Möglichkeiten, die falsche Allgemeinheit der logischen Problemlösungen, die Wittgenstein vor allem bei Russel, Frege und Whitehead kritisiert, unmissverständlicher als mit einer rhetorischen Behandlung zu vermeiden, andererseits lässt sich ein Beispiel immer nur sprachlich angeben und ist

⁷⁵ L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, hrsg. v. G. E. M. Anscombe u. G. H. von Wright, F. a. M. 1971 (zit. als ÜG mit Nummer).

dadurch wiederum auf Analogien oder Metaphern zurückverwiesen.⁷⁶ Während die Praxis in einer metaphorntheoretischen Rekonstruktion als Effekt der Sprache thematisch wird, geht es Wittgenstein darum, die Metaphern als Effekte einer pragmatischen Sprachpraxis auszuzeichnen. Zwischen Metapher und Beispiel verläuft nun auch die Grenze von Theorie und Praxis, deren philosophische Einzeichnung Wittgenstein zugunsten der Praxis verschieben möchte. Für diese Verschiebung kann er allerdings keine diskursiven Begründungen liefern, ohne sich in Regresse zu verstricken. Zu der *Entscheidung* ein Beispiel als wirkliches anzuerkennen, als eine Analogie, kann er lediglich selber durch das Geben von Beispielen *überreden*.

In den *Philosophischen Untersuchungen* greift Wittgenstein das Bild des ‚nachzeichnenden Denkens‘ wieder auf, indem er es am Beispiel des Abbildes natürlicher Formen erläutert.⁷⁷ Die kantische Reinigung des Denkens von jeglicher Projektion erscheint in diesem Bild ebenso unmöglich, wie es schon bei Nietzsches Umdeutung der ‚Geschichte von den Bettvorhängen‘ der Fall war. Die Projektion ist an die Darstellungsform gebunden wie das Denken an das Sehen. Keines kann einfach weggelassen, wohl aber differenziert und variiert werden. Im folgenden Paragraphen fasst Wittgenstein das Paradox von Sprache und Praxis in die berühmte Formulierung, deren Interpretation Blumenberg entscheidend vorangetrieben hat.⁷⁸

Ein Bild hält uns gefangen, und heraus konnten wir nicht, es lag in unserer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen. (PU, § 115)

Nicht die Bildlichkeit des Denkens insgesamt, sondern das Festhalten an *bestimmten* Bildern, die den sprachlichen Zugang zu philosophischen Problemen so determinieren, dass diese unlösbar erscheinen, führt zu philosophischen ‚Denkkrankheiten‘. Diese ‚Krankheiten der Darstellungsform‘ müssen nicht im Zusammenhang mit den psychischen Krankheiten der jeweiligen Philosophierenden analysiert werden, weil die Darstellungsform wie die Lebensform eine irreduzible soziale und kulturelle

⁷⁶ Zu Wittgensteins Verwendung des Beispiels vgl. M. Kroß, *Philosophieren in Beispielen. Wittgensteins Umdenken des Allgemeinen*. In: *Mit Sprache spielen*, hrsg. v. M. Kroß u. H. J. Schneider, Paderborn 1999, S.169-187.

⁷⁷ „Man glaubt, wieder und wieder der Natur nachzufahren, aber man fährt nur der Form entlang, durch die wir sie Betrachten.“ (PU, § 114).

⁷⁸ Blumenberg verknüpft Wittgensteins Metaphern der Gefangenschaft mit dem platonischen Höhlenparadigma. Vgl. H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, a.a.O. 1989, S. 752-792.

Dimension aufweist. Sie könnten aber vielleicht in diesem Sinn analysiert werden, wenn für die Beschreibung von Psyche und Krankheit eine neue heterarchische Ausdrucksweise gefunden würde.

Wenn manchmal gesagt wird die Philosophie (eines Menschen) sei Temperamentssache, so ist auch darin eine Wahrheit. Die Bevorzugung gewisser Gleichnisse könnte man Temperamentssache nennen und auf ihr beruht ein viel größerer Teil der Gegensätze, als es scheinen möchte. (VB 478)

Wittgensteins therapeutisches ‚Anrennen gegen die Grenzen der Sprache‘ vollzieht sich demnach neben der kaum erkennbaren Grenze von Analogie/Beispiel (Theorie/Praxis) auch an der Grenze von Temperament/Gleichnis (Psyche/Sprache). Die Differenz von therapeutischem Positivismus und Psychoanalyse muss ebenfalls an diesen Grenzen gesucht werden. Durch den Bezug der ‚Bevorzugung gewisser Gleichnisse‘ mit der ‚Philosophie (eines Menschen)‘ und der Konkretisierung dieser Vorliebe als ‚Temperamentssache‘ führt Wittgenstein wiederum ein neues Gleichnis ein, das sich in verschiedene Richtungen verfolgen lässt.

Es ist wohl kein Zufall, dass Wittgenstein in diesem Zusammenhang den veralteten Begriff der Temperamentenlehre benutzt. Weil er die Psychologie ausschließlich als experimentelle Wissenschaft zur Erklärung von Wahrnehmungsprozessen und deren Verarbeitung im Gehirn akzeptiert und die Psychoanalyse als *Theorie* ablehnt, bleiben ihm nur zwei Möglichkeiten die Begriffe der Psychoanalyse zu vermeiden.

Die erste Möglichkeit besteht darin, einen älteren Begriff zu benutzen, bei dem es sich im Gegensatz zur pseudowissenschaftlichen Terminologie der Psychoanalyse in offensichtlicherer Weise um ein sprachliches Bild handelt. Wenn sich das Temperament des Philosophen an der Bevorzugung bestimmter Gleichnisse zeigt und die ‚Lehre der vier Temperamente‘ bekanntlich ein aus der antiken Vier-Elemente-Lehre abgeleitetes Gleichnis ist, dann lässt sich aus Wittgensteins Bevorzugung dieses Gleichnisses gegenüber der ‚psychoanalytischen Mythologie‘ bereits etwas über seine eigene Philosophie der Psychologie ablesen.

Für Wittgenstein ist das Psychische kein Gegenstand des Wissens, weder für Sätze der ersten Person Singular noch für solche der dritten. Es kann aber insofern Gegenstand einer Philosophie der Psychologie sein, als dass die Verwendungsweise bestimmter psychologischer Begriffe auf der Grundlage ihres normalsprachlichen Gebrauchs analysiert wird. Die Sprachspielphilosophie ist als eine solche Philosophie der Psychologie

konzipiert, die bei unlösbaren Aporien innerhalb der psychologischen Theoriebildung der Praxis ein Primat gegenüber der Theorie und der Umgangssprache eine korrektive Funktion gegenüber der Theoriesprache einräumt. Innerhalb der grammatischen Sätze psychologischer Sprachspiele müssen demnach die ‚bevorzugten Gleichnisse‘ analysiert werden. Falls diese Gleichnisse, wie in der Psychoanalyse, zu unlösbaren Paradoxien führen, muss geprüft werden, ob die Probleme mit der Variation der Gleichnisse zum Verschwinden gebracht werden können und welche Gleichnisse sich dafür eignen. Die Verwendung des Wortes ‚Temperament‘ anstelle von Freuds populären Begriff des ‚psychischen Apparates‘ muss selbst als ein Ausdruck von Wittgensteins Suche nach solchen Gleichnissen interpretiert werden, in denen der Begriff des Unbewussten keine Rolle mehr spielt.

Neben der Verwendung alter Begriffe besteht die zweite Möglichkeit in der *Erfindung* einer „besonders geeigneten Ausdrucksweise“, um „den Gebrauch unserer Sprache übersichtlich zu gestalten“, kurz gesagt: in der Erfindung neuer Gleichnisse.

Was ich erfinde, sind neue Gleichnisse. (VB 476)

Der Sprachspielbegriff selbst ist deshalb ebenfalls als ein solches Gleichnis zu verstehen. Vorarbeiten zu diesem Begriff findet Wittgenstein hauptsächlich in der Gestaltpsychologie, die auch als Quelle für die ersten Ansätze zu einer Systemtheorie gilt. Im Folgenden soll die Einführung des Sprachspielbegriffs im Kontext psychologischer Theorien kurz skizziert werden, um Wittgensteins therapeutischen Gebrauch dieses Begriffs schärfer in den Blick zu bekommen.

5.4.2 Sprachspiele im therapeutischen Positivismus

Wittgenstein war mit Ernst Machs *Analyse der Empfindungen* (1886) vertraut, in der sowohl der System- als auch der Gestaltbegriff zur Beschreibung von Wahrnehmungsprozessen eingeführt wurde. Beide Begriffe wurden insbesondere von der Berliner Schule der Gestalttheorie (Wertheim, Koffka, Köhler) übernommen und bereits in Wolfgang Köhlers grundlegendem Buch *Gestalt Psychology* (1929) beiläufig auf die Sprache angewendet. Im Anschluss an diese Überlegungen hatte Karl Bühler in seiner *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* (1934) –parallel zu Wittgensteins Wiederaufnahme der philosophischen Arbeit – eine handlungstheoretische Sprachauffassung aus der Gestaltpsychologie abgeleitet.⁷⁹ Wie die *Gestalten der Wahrnehmung* kann demnach auch der *Sinn eines Wortes* nur im Kontext eines *Ganzen* bestimmt werden, das sich zunächst aus der pragmatischen Sprecher-situation und ihren sozialen Bezügen ergibt.

Neben der ‚Darstellungsfunktion der Sprache‘ (bzw. dem *sich zeigen* von Sinn) ist die gestalttheoretische Unterscheidung Figur/Grund ein zentrales Element, das über die Unterscheidung Sprachspiel/Lebensform, -/Umgebung, -/Kontext, oder -/Hintergrund in Wittgensteins Philosophie aufgenommen wird. Die Sprachspiele sind wie die Gestalten der Wahrnehmung „nicht als Fragmente eines Ganzen ‚der Sprache‘, sondern als geschlossene Systeme der Verständigung“ aufzufassen. Sie lassen sich zwar analytisch vom pragmatischen Hintergrund der Lebensform abheben, sind aber gleichzeitig mit ihr verwoben. (BrB, 121f.)⁸⁰

Sprachspiele/Lebensformen sind für Wittgenstein genauso unbegründbar und unhintergebar wie die psychologische Figur/Grund Differenz innerhalb des Wahrnehmungsfeldes. Die theoretischen Begründungs- oder Erklärungsversuche einer Lebensform setzen die Verschränkung eines

⁷⁹ K. Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena 1934. Grundlegend zu Wittgensteins und Ch. S. Peirce semiotischer Bezugnahme auf die Gestalttheorie: A. Eschbach, *Karl Bühlers Zeichenbegriff und seine Beziehung zu Wittgensteins Spätphilosophie*. In: *Zeitschrift für Semiotik*, 6 (1984) 4, S. 497-420; siehe auch: M. Gessmann, *Wittgenstein als Moralist. Eine medienphilosophische Relektüre*, Bielefeld 2009, S. 250 ff.; M. Nientied, *Kierkegaard und Wittgenstein. „Hineintäuschen in das Wahre“*, Berlin 2003, S. 81 ff.; H. R. Fischer, *Sprache*, a.a.O. 1987, S. 10-19, bes. Anm. 6.

⁸⁰ Fischer bezeichnet die Sprachspiele als „organisatorische Ganzheiten des sprachlichen Feldes“. H. R. Fischer, *Sprache*, a.a.O. 1987, S. 11.

Sprachspiels mit einer Lebensform genauso voraus, wie der Aufbau einer Wahrnehmungsgestalt nicht aus einzelnen Elementen erklärt werden kann, weil die einzelnen Elemente wiederum die ganze Gestalt aus Form/Hintergrund erfordern.

Das System Sprachspiel/Lebensform nimmt damit im Spätwerk eine ähnlich zentrale Funktion ein wie die Abbildlogik der Sprache im *Tractatus*. Durch die Verschiebung der Übereinstimmung von Sprache/Welt auf die Übereinstimmung von Sprachspiel/Lebensform zieht diese Figur allerdings ganz andere Konsequenzen nach sich. Sie macht die Übereinstimmung der Menschen *in* der Sprache zu einer historisch und kulturell kontingenten, verhindert aber ebenso die totale Relativierung der Sprachspiele zu individuellen bzw. privaten. Die kulturell geteilte Lebensform wird zur grundsätzlich sozialen, wahrheitsindifferenten, theoretisch uneinholbaren Voraussetzung der Sprache. Sie kann zwar wiederum in Sprachspielen beschrieben werden, diese Sprachspiele folgen aber selbst den Regeln einer normativen Grammatik, die ebenfalls auf einer bestimmten Lebensform ruht.

Mit dem Rückgriff auf die experimentelle Wahrnehmungspsychologie der Gestalttheorie beleuchtet Wittgenstein in anderer Form denselben Bereich des Erkenntnisprozesses, den Kant in seiner Projektionstheorie unter dem Aspekt der geometrischen Organisation des optischen Apparates untersucht hatte und den Nietzsche unter dem Aspekt der Verschränkung von Neurophysiologie und Rhetorik reformulierte. Wittgenstein reiht sich so in die lange Tradition der Philosophen ein, die sich dem Phänomen des Denkens mit einer Sprache nähern, deren Grammatik von Wahrnehmungsmetaphern durchsetzt ist. Diese Form des Gleichnisses ist für Wittgenstein offensichtlich so eng mit der Umgangssprache und Lebensform verknüpft, dass es sich nicht grundsätzlich neu erfinden, aber im Kontext der Gestaltpsychologie variieren lässt. Die entscheidende Variation des Gleichnisses von Sehen und Denken vollzieht Wittgenstein an dem für sein Spätwerk zentralen Problem der Grammatik des ‚Aspektsehens‘ bzw. des ‚Sehen als‘, das im folgenden Kapitel behandelt wird.

Im Anschluss an Wittgenstein ist das Problem des Aspektsehens sowohl in Hinblick auf eine historische Anthropologie als auch auf verschiedene Ansätze zu einer analytischen Metaphertheorie gelesen worden. Wittgenstein teilt die Quelle von Bühlers gestaltpsychologischer Sprachtheorie mit Max Black, der die Figur/Grund Unterscheidung in die von

Topic/Vehikel⁸¹ umdeutet und sie für seine Interaktionstheorie der Metapher in Anspruch nimmt. Donald Davidson schlägt vor, Wittgensteins Überlegungen zum „Sehen als“ und „Aspektsehen“ als implizite Beiträge zu einer Theorie der Metapher zu lesen, die sich durch den Modus des ‚als ob‘ auszeichnet. Stephen Toulmin und Johnson/Lakoff formulieren die pragmatischen und kognitiven Aspekte des metaphorischen Sprechens zu ganz unterschiedlichen analytischen Metaphertheorien aus. Diese Ansätze unterscheiden sich aber in einem wichtigen Punkt von Wittgensteins eigenem Ansatz. Sie versuchen aus dem, was für Wittgenstein den unhintergehbaren und nicht weiter explizierbaren Grund menschlicher Welterfahrung darstellt, wiederum eine Theorie zu entwickeln.

Blumenbergs ‚anthropologische Metaphorologie‘ stellt eine eigenwillige Verbindung zwischen beiden möglichen Lesarten her, obwohl er sich erst in seinen späteren Ansätzen zur *Theorie der Unbegrifflichkeit* explizit an Wittgensteins Schriften orientiert. Derrida erklärt die Welt kurzerhand zum Text und dekonstruiert die Zentrismen der europäischen Kultur, indem er die Bewegungen einer grundsätzlich metaphorischen Text- und Weltkonstruktion affirmiert. Beide Ansätze entsprechen damit eher Wittgensteins Einsicht in die Grenzen einer exakten Theoretisierbarkeit des metaphorischen Weltbezuges als die analytischen Theorien.⁸²

Gerade wenn im Folgenden Wittgensteins Ausführungen zum „Sehen als“ im Hinblick auf die metaphorologischen Anschlüsse gedeutet werden, ist es notwendig darauf hinzuweisen, dass dies bereits *eine* Interpretation des Aspektsehens ist, die Gefahr läuft, den pragmatischen Grund und damit das therapeutische Potenzial der Verknüpfung Sprachspiel/ Lebensform aus den Augen zu verlieren.

⁸¹ In Christian Strubs Terminologie würde das Vehikel dem metaphorischen Terminus entsprechen und das Topic dem nichtmetaphorischen.

⁸² D. h. nicht, dass beide Autoren nicht im Hinblick auf eine weitere Theoretisierung anschlussfähig wären. Soweit ich sehe, ist dieser Versuch für Blumenbergs Metaphorologie bisher am detailliertesten bei Strub unternommen worden. Den elaboriertesten Ansatz zu einer Theoretisierung der Metapher innerhalb Derridas Differenzlogik scheint mir von Stefano Cochetti vorgelegt worden zu sein. Die Arbeit ist zwar eher an den Differenzbegriffen von G. Spencer-Brown und N. Luhmann orientiert, sie bietet aber wohl den konkretesten Anhaltspunkt, um auch Derridas Metaphernauffassung abzubilden. Vgl. St. Cochetti, *Differenztheorie der Metapher. Ein konstruktivistischer Ansatz zur Metaphertheorie im Ausgang vom erlebten Raum*, hrsg. v. C. Breuer, Münster 2004. Vgl. hierzu auch weiter unten Kap. 6.10.

5.4.3 Aspektwechsel in therapeutischer Absicht

Die Sprachspiele von Farb- und Schmerzempfindungen sowie der Möglichkeiten einer Beschreibung des Psychischen, an denen Wittgenstein seine Philosophie der Psychologie entwickelt, müssen als praktischer *Ausdruck* einer bestimmten Lebensform beschrieben werden. Sie folgen als „primitive Reaktionen“ der Grammatik der ersten Person Singular, die sich fundamental von der Beschreibung des Fremdpsychischen unterscheidet. Parallel zur Kritik an den *psychoanalytischen Ausdeutungen* des Fremdpsychischen versucht Wittgenstein die *Grammatik der Beschreibung* von Fremdpsychischem am Beispiel des ‚Aspektsehens‘ zu klären, ohne auf die hierarchischen Typologien der Rhetorik oder der Psychoanalyse zurückgreifen zu müssen. Während letztere eine unzulässige Verdinglichung des Psychischen befördern würde, könnten erstere dem Missverständnis Vorschub leisten, das Seelische sei auf das Sprachliche zu reduzieren; beide Theorieansätze drohen zudem sich durch die Hierarchisierung verschiedener Ebenen in unlösbare Aporien zu verstricken, sobald diese Ebenen auf der Handlungsebene zusammengedacht werden.

Man kann zwar mit Wittgenstein sagen, ein Seelenzustand sei insofern als „metaphorische Schöpfung“⁸³ anzusehen, als dass nicht mehr über seine *Bedeutung* in Erfahrung gebracht werden kann als die Metaphern, primitiven Reaktionen und die möglichen Kontexte ihres Gebrauches beinhalten, mit denen der Seelenzustand ausgedrückt wird. Das liegt vor allem daran, dass es sich bei seelischen oder mentalen Zuständen eben nicht – wie die psychoanalytische Rede vom psychischen Apparat zuweilen nahelegt – um einen physikalischen Gegenstand handelt, sondern die Ausdrücke für diese Zustände selbst erst in Sprachspielen erlernt werden müssen.

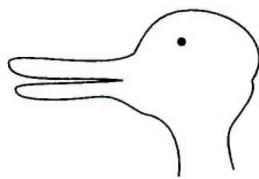
Deshalb dürfen die Phänomene des Seelischen aber gerade nicht als *rein* sprachliche Konstruktion aufgefasst werden, sondern müssen über ihre pragmatische und soziale Bindung in der Lebensform von einem Primat der Praxis her gedacht werden.⁸⁴

⁸³ Vgl. hierzu: H. J. Schneider, *Mentale Zustände als metaphorische Schöpfungen*. In: *Wittgensteins Spätphilosophie. Analysen und Probleme*, hrsg. v. W. Kellerwessel u. Th. Peuker, Würzburg 1998, S. 209-226.

⁸⁴ Dieses Argument trifft sicherlich auf Wittgensteins eigene, größtenteils kritische Haltung gegenüber der Metapher zu. Diese Haltung ändert sich nach dem *Tractatus*

Wittgenstein arbeitet zunächst mit dem Beispiel des Ethnologen, der die Rituale und Gebräuche einer fremden Kultur zu analysieren versucht, um der Kulturrelativität der Sprachspiele des ‚Aspektsehens‘ gerecht zu werden. Dabei hat sich der Ethnologe in der Beschreibung einer anderen Lebensform vergleichbaren Problemen zu stellen wie der Therapeut in der Beschreibung des Fremdpsychischen. Fasst man die Sprachspielphilosophie als Variation von Gleichnissen und Ausdrucksweisen, muss das Bild einer Ethnologie als die Beschreibung *anderer Lebensformen*, ebenfalls als ‚neues Gleichnis‘ aufgefasst werden, mit dem man deviante Sprachspiele jenseits der medizinischen gesund/krank Asymmetrie analysieren kann.⁸⁵

Das berühmteste Beispiel zur Erhellung des Aspektsehens ist aber der Hasen-Enten-Kopf, den der Gestaltpsychologe Joseph Jastrow neben anderen Vexierbildern erstmalig in *Fact and Fable in Psychology* (1900) diskutiert hatte, um das Sehen von einzelnen Formen in einer Gesamtgestalt zu untersuchen.



(PU II, S. 520)

Wittgenstein benutzt die Kippfigur des Hasen-Enten-Kopfes in erster Linie, um die Untrennbarkeit von Sehen/Denken bzw. Sprachspiel/

nicht grundsätzlich, obwohl einige Bemerkungen im Spätwerk auf eine differenzierte Sichtweise der Metapher hindeuten. Hierin ist ein Grund dafür zu sehen, dass Wittgenstein die Begriffe der klassischen Rhetorik vermeidet. Legt man aber ein Metaphernverständnis zugrunde, in dem die pragmatische Dimension der Metapher auch positiv beurteilt wird, tritt dieses Problem nicht auf. Ein solches Verständnis der Metapher hat sich erst im Anschluss an Wittgenstein entwickelt und konnte deshalb von ihm selbst nicht in Anschlag gebracht werden.

⁸⁵ Wittgensteins Kritik der Ethnologie, im Speziellen an J. G. Frazers *Golden Bough* (1890), ähnelt in ihren Grundzügen seiner Kritik der Psychoanalyse. Der Ethnologe muss wie der Therapeut eine Sprache analysieren, die einer Regel folgt, die wir nicht kennen. Diese Parallele kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht vertiefend diskutiert werden. Vgl. hierzu F. Cioffi, *Wittgenstein*, a.a.O. 1998; vgl. auch: S. M. DiGiacomo, *Metapher als Krankheit. Postmoderne Dilemmata in der Repräsentation von Körper, Geist und Krankheit*. In: *Anatomien medizinischen Wissens*, hrsg. v. C. Borck, F. a. M. 1996, S.125-153.

Lebensform zu plausibilisieren. Man kann das Vexierbild entweder *als* Hase oder *als* Ente sehen.

In beiden Fällen liegt ein ganz normaler Sehvorgang vor, den man als *ständiges Sehen* bezeichnen kann und bei dem der jeweils andere Aspekt des Hasen-Enten-Bildes ungesehen bleibt. Man kann aber das Bild auch erst als Hase und dann als Ente sehen. In diesem Prozess vollzieht sich ein „Aspektwechsel“, bei dem der Wechsel selbst nicht wahrgenommen wird, sondern nur *das* er sich vollzogen hat. Man bemerkt den Wechsel erst durch das „Staunen“, das sich im „Aufleuchten“ des jeweils anderen Aspekts einstellt. Dieses Staunen macht den Aspektwechsel halb zum „Seherlebnis“, halb zum „Denken“. (PU II 525)⁸⁶ Obwohl sich das Hasen-Enten-Bild objektiv nicht verändert, verändert sich die keinesfalls nur private Sichtweise und mit ihr die Bedingungen der Möglichkeit der Wahrnehmung und des denkenden Erkennens des Bildes. Der Hase-Enten-Kopf ist in diesem Sinn ein *Beispiel* für den untrennbaren Zusammenhang von Wahrnehmung und der erkenntnistheoretischen Perspektive einer bestimmten Lebensform. Die Begriffe ‚Sehen als‘ oder ‚Aspektsehen‘ sind also zunächst als Versuche zu interpretieren, die Grenzen des Sagbaren in Hinblick auf die Bildlichkeit der Sprache und die visuelle Praxis des Denkens zu überschreiten.

Man kann sagen, wenn wir philosophieren, feiert nicht nur unsere Sprache, sondern auch unser Blick.⁸⁷

Dieser Dimension des Aspektsehens wird besonders in den Interpretationen von Wittgensteins Schriften im Hinblick auf eine historische Anthropologie Rechnung getragen.⁸⁸ Die Darstellung des Aspektsehens als anthropologische Konstante einer historisch und kulturell kontingenten Lebensform will damit allerdings nicht verschweigen, dass Wittgenstein neben den gestischen Artikulationen des „Umgangskörpers“⁸⁹ vor allem das Schreiben und Sprechen als Ausdruck des ‚Sehens als‘ bezeichnet. In Bezug auf die Sprache lässt sich das Ergebnis einer

⁸⁶ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O. 1969, Teil II (zit. Als PU II mit Seitenzahl).

⁸⁷ L. Wittgenstein, *Manuscript*, Bd. 12, zit. bei P. M. S. Hacker, *Meaning and Mind. An Analytical Commentary on the philosophical Investigations*, Oxford 1987, Bd. 3, S. 142.

⁸⁸ Vgl. zuletzt G. Gebauer, *Wittgensteins anthropologisches Denken*, München 2009, bes. S.75-105 u. S. 181-231.

⁸⁹ Mit diesem Begriff beschreibt Gebauer die körperliche Seite der sich sozial konstituierenden Lebensform. Ebd., bes. S. 96-101.

anthropologischen Wittgensteinlektüre deshalb folgendermaßen zusammenfassen: „Wittgensteins Sprachauffassung ist anthropologisch, aber sie konstituiert keine eigene Anthropologie.“⁹⁰

Das menschliche *Erkennen* von Etwas (z. B. einer Person) durch ‚Aspektsehen‘ vollzieht sich als Ereignis, bei dessen Beschreibung man wieder auf Analogien und Metaphern angewiesen ist.

In allen jenen Fällen [des Aspektwechsels – O. N.] kann man *sagen, man erlebe einen Vergleich*. Denn der Ausdruck des Erlebnisses ist, daß wir zu einem Vergleich geneigt sind, zu einer Paraphrase. Es ist ein Erlebnis, dessen Ausdruck ein Vergleich ist. Aber warum ein ‚Erlebnis‘? Nun, unser Ausdruck ist ein Erlebnisausdruck. – Weil wir sagen ‚ich sehe es als ...‘, ‚ich höre es als ...‘? Nein; obwohl diese Ausdrucksweise damit zusammenhängt. Sie ist aber *berechtigt*, weil das *Sprachspiel* den Ausdruck zu dem eines Erlebnisses macht. (BPP I, § 317; Hervorh. – O. N.)⁹¹

Dass man über den Aspektwechsel ‚sagen‘ kann, man ‚erlebe einen Vergleich‘, heißt soviel wie: man kann das Erlebnis im Grunde nicht aussagen, sondern nur zeigen. Da man es aber nur sprachlich zeigen kann, muss das Sprachspiel über Fremdpsychisches von vornherein als Ausdruck des Erlebnisses „Aspektwechsel“ konzipiert sein. Die Aussage: „Der Hase ist *wie* eine Ente“ wäre der Ausdruck des Erlebnisses in Form einer Analogie und würde die Pointe des Vexierbildes zum Verschwinden bringen. Die metaphorische Paraphrase des Vexierbildes „Hasenente“ ist allerdings nicht so einfach auf eine *semantische Paradoxie* zu bringen, wie z. B. Maurits Cornelis Eschers Bild der unmöglichen Treppe. Das Vexierbild verweist eher „auf zwei nicht miteinander vereinbare Bedeutungen; zwei Bilder, die sich gegenseitig ausschließen sollten, ohne es immer zu tun.“⁹² Es hat demnach eher die Form einer Funktion f , „die für das gleiche x zu zwei verschiedenen Zeitpunkten verschiedenen Werte liefert, so daß $f(x)$ zum Zeitpunkt t_1 nicht gleich $f(x)$ zum Zeitpunkt t_2 [ist].“⁹³ Diese „*Wahrnehmungsparadoxien*“ des Vexierbildes verdanken sich der Umkehrbarkeit der Figur/Grund-Relation des Bildes

⁹⁰ Ebd., S. 233.

⁹¹ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, hrsg. v. G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright u. H. Nyman, Oxford 1980, Bd. 1 (zit. als BPP I mit Paragraph).

⁹² Vgl. W. Huber, *Sprachfallen und Denkfälle. Widersprüche und Paradoxa aus sprachwissenschaftlicher Sicht*. In: *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, hrsg. von R. Hagenbüchle u. P. Geyer, Würzburg 2002, S. 131-152, hier S. 140.

⁹³ Ebd.

und bewirken dadurch Perspektivwechsel.⁹⁴ Der von Black als Interaktion der Metapher beschriebene Prozess könnte also nicht nur als ‚Schaffen von Ähnlichkeit‘, sondern auch als Wahrnehmungsparadoxie des Umschlags von zwei sich logisch gegenseitig ausschließenden Perspektiven interpretiert werden.

Wittgenstein fährt fort, das Sprachspiel des „Sehens als ...“ sei insofern „berechtigt“, als es den „Ausdruck zu dem eines Erlebnisses macht“, indem es dem durch Aspektwechsel hervorgerufenen Staunen Ausdruck verleiht. Deshalb schlägt Wittgenstein die Paraphrase „Ich sehe den Hasen *als* Ente“ vor, um die Funktion des Beispiels für das Aspektsehen wahrnehmungsmetaphorisch zu explizieren. Es muss bei einer solchen Bemerkung allerdings darauf hingewiesen werden, dass Wittgenstein das ‚Sehen als‘ selbst nicht als Metapher begreift, weil seine normal-sprachliche Rekonstruktion der Grammatik des ‚Sehens als‘ an dieser Unterscheidung vorbeiooperiert. Sie interessiert sich erst einmal für grammatische Regeln, nach denen Begriffe, Bilder und Beispiele verknüpft werden können, bis die Reihe abgebrochen wird.

Der *Begriff* ‚sehen‘ macht einen wirren Eindruck. Nun so ist er. [...] Es gibt nicht *einen eigentlichen Fall* so einer Beschreibung [des Gesehenen] – Und das übrige ist eben noch unklar, harrt noch der Klärung, oder muss als Abfall in den Winkel gekehrt werden. (PU II, XI 529; Hervorh. – O. N.)

Wittgensteins philosophischer Gebrauch des Begriffs ‚Sehen‘ unterscheidet sich deutlich von anderen wahrnehmungstheoretischen Ansätzen, in denen *das* Sehen definitorisch bestimmt ist; und von denen aus Wittgensteins aspektwechselnder Hybrid aus Sehen und Denken wohl nur als Metapher bezeichnet werden könnte. Andererseits sind diese physiologischen Wahrnehmungstheorien für Wittgenstein szientistische Verkürzungen, deren Grammatik nur zur *Erklärung* von Mechanismen, aber nicht zum *Verständnis* menschlichen Verhaltens beiträgt. Wie schon gegenüber der Psychoanalyse nutzt er die Umgangssprache als Korrektiv, um dieses Verständnis zu erzeugen und den Geltungsanspruch physiologischer Wahrnehmungstheorien zu begrenzen.⁹⁵

⁹⁴ Zu den verschiedenen Typen der Paradoxie vgl. R. Hagenbüchle, *Was heist ‚paradox‘? Eine Standortbestimmung*. In: *Das Paradox*, a.a.O. 2002, S. 27-44, hier S. 33 f.

⁹⁵ „Gewisses am Sehen kommt uns rätselhaft vor, weil uns das ganze Sehen nicht rätselhaft genug vorkommt.“ (PU II, XI, 251) Vgl. zur Interpretation dieses Satzes auch H. Blumenberg, *Ein Satz Wittgensteins*. In: ders., *Lebensthemen. Aus dem Nachlaß*, Stuttgart 1998, S. 129 ff.

[...] Denn das naive Sprechen, d. h. unsere naive, normale Ausdrucksweise enthält ja keine Theorie des Sehens – zeigt Dir keine *Theorie* des Sehens, sondern nur einen *Begriff* des Sehens. (Z 543)⁹⁶

Im Sinne der aspektrelevanten Sprachspiele ist der Begriff des ‚Sehens‘ nicht mehr durch die Abbildlogik der Sprache fixiert, sondern Ausdruck einer Unbestimmtheit, wobei es „das Schwerste“ ist, diese „Unbestimmtheit richtig und unverfälscht zum Ausdruck zu bringen“ (PU II, XI 575).

Mit dieser Umdeutung des Sehens geht auch eine Kritik des Analogiebegriffs einher, der um die Möglichkeit von „Familienähnlichkeiten“ erweitert wird. Die Familienähnlichkeit zweier Begriffe unterscheidet sich von der klassischen Analogie hauptsächlich dadurch, dass sie sich nicht durch ein festgelegtes *tertium comparationis* ausdeuten lässt, weil sich die Ähnlichkeit nicht auf *eine* gemeinsame Identität in den Bedeutungen der verglichenen Begriffe zurückführen lassen muss.

Für die klassische Analogie mussten beide Begriffe auf etwas Identisches und etwas Nichtidentisches zurückgeführt werden, um verglichen werden zu können. Es handelte sich gewissermaßen um eine identitätslogische *Definition* oder *Theorie* der Ähnlichkeit. Die Familienähnlichkeit kommt hingegen – wie das Aspektsehen – ohne exakte Identifikationen von Identitäten und Nichtidentitäten aus, es handelt sich eben schlicht um einen *Begriff* der Ähnlichkeit ohne theoretische Explikation oder definitorisch exakte Grenze.

Wenn Einer eine scharfe Grenze zöge, so könnte ich sie nicht als solche anerkennen, die ich auch immer schon ziehen wollte, oder im Geist gezogen habe. Denn ich wollte gar keine ziehen. Man kann dann sagen: sein Begriff ist nicht der gleiche wie der meine, aber ihm verwandt. Und die Verwandtschaft ist die zweier Bilder, deren eines aus unscharf begrenzten Farbflecken, das andere aus ähnlich geformten und verteilten, aber scharf begrenzten, besteht. Die Verwandtschaft ist dann ebenso unleugbar wie die Verschiedenheit. (PU I, § 76)

Familienähnlichkeiten oder begriffliche ‚Verwandtschaften‘ bilden ein Netz verschiedener Ähnlichkeiten. Dieses Netz stellt die Zusammengehörigkeit der Begriffe her, ohne dass sie eine Identität bezüglich eines allen gemeinsamen Merkmals aufweisen müssen. Als Beispiel dieses

⁹⁶ L. Wittgenstein, *Zettel*. In: *Das Blaue Buch. Eine philosophische Betrachtung. Zettel*, hrsg. v. R. Rhees u. G. E. M. Anscombe, (Schriften, 5), F. a. M. 1974, (zit. als Z mit Nummer).

Ähnlichkeitsnetzes greift Wittgenstein auf Elemente des bestmöglichen *Bildes der Seele* zurück: den menschlichen Körper.⁹⁷

Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort ‚Familienähnlichkeiten‘; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament, etc. etc. – Und ich werde sagen: die ‚Spiele‘ bilden eine Familie. (PU I §67)

Interessant ist die Aufnahme des Temperaments in die Bilderreihe. Es stellt einen familienähnlichen Bezug zu den primitiven Ausdrücken der Sprache und der Bevorzugung bestimmter Gleichnisse innerhalb von Sprachspielen her. Die Familienähnlichkeit zwischen der körperlichen Bildersprache der Seele und der Verwendung von Gleichnissen stellt das Metaphorisieren in die größtmögliche Nähe zu physischen Gesten und der von ihnen bestimmten Familienähnlichkeit von Sprachspiel und Lebensform. Demnach sind Lebensformen der praktische Hintergrund der Sprache, müssen aber auch selbst irgendwie sprachlich strukturiert sein, oder anders gesagt, Lebensformen sind nur in ihrer Familienähnlichkeit zur Sprache verständlich zu machen, die sich in der Bevorzugung bestimmter Gleichnisse ausdrückt. Deshalb ist man auch auf sprachliche Mittel angewiesen, wenn man die ‚Gefangenschaft in einem Bild‘ durch einen willkürlich herbeigeführten Aspektwechsel beenden möchte.

Wir ändern den Aspekt, indem wir einem System des Ausdrucks andere zur Seite stellen. – So kann der Bann, in dem uns eine Analogie hält, gebrochen werden, wenn wir ihr eine andere zur Seite stellen, die wir als gleichberechtigt anerkennen.

[...] Die Philosophie verändert den Aspekt. Indem sie andere Analogien aufzeigt. Zwischenglieder einfügt, etc.⁹⁸

Bei beiden Zitaten handelt es sich um Formulierungen Wittgensteins aus den Entwürfen und Manuskripten zu den *Philosophischen Untersuchungen*, die dann in den endgültigen Textfassungen (PU §122, §144)

⁹⁷ Vgl. auch: „Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele.“ (PU I, § 496).

⁹⁸ Zit. nach M. Nientied, *Kierkegaard und Wittgenstein*, a.a.O. 2003, S. 261. Für das erste Zitat ist als Quelle angegeben: E. M. Lange, *Ludwig Wittgenstein: „Philosophische Untersuchungen“*, Paderborn u. a. 1998, S. 127. Lange bezieht sich offensichtlich auf G. P. S. Baker, *Philosophical Investigations § 122, Neglected Aspects*. In: *Wittgensteins „Philosophical Investigations“*, hrsg. v. R. L. Arrington u. a., London/New York. 1991, S. 44. Für das zweite Zitat ist die Quelle: G. P. S. Baker, P. M. S. Hacker, *An Analytical Commentary on the „Philosophical Investigations“*, Oxford 1985, Bd. 2, S. 277; vgl. *Manuscript 157 (b)*, 14.

nicht mehr enthalten sind. Ein möglicher Grund für die Redigierung dieser Passagen könnte darin liegen, dass es Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* zunächst um die Betonung des praktischen Hintergrunds der Sprachspiele in der Lebensform ging. Hätte er diese Praxis gleich wieder – zumindest rhetorisch – diskursivierbar gemacht, wäre der fundamentale Praxischarakter der Sprache verloren gegangen, bevor er überhaupt angemessen zur Geltung kommen konnte. Das unhintergehbare Moment der Praxis wäre gleich wieder rhetorisch hintergangen worden. Diese Überlegungen zeigen aber auch, dass Wittgenstein selbst zwischen historisch-anthropologischen und sprachphilosophischen Gedanken hin und hier gerissen ist und eine Weiterführung seiner Philosopheme deshalb in beide Richtungen gerechtfertigt erscheint.

Die Neufassung des Begriffs ‚Sehen‘ in seiner Funktion als „Wegweiser“ liefert Wittgenstein in einer *Morphologie des Sehens*, die gegen deren *Klassifikation* gestellt wird.⁹⁹ Die Möglichkeit einer Klassifikation des Sehens, von der aus man von einem *richtigen* oder *eigentlichen Sehen* im Gegensatz zu einem *falschen* oder *uneigentlichen* sprechen könnte, muss für die Dimension des Aspektsehens „blind“ sein. Die „Aspektblindheit“ (PU II, XI, 257ff.) dieser Theorien wird von Wittgenstein in ihrer Familienähnlichkeit zu einer Krankheit, einer „Anomalie“ (ebd., 259) konstruiert und mit dem anschließenden Vergleich zu einem „Mangel an musikalischem Gehör“ von einer Krankheit unterschieden. Der Aspektblinde würde einen Aspektwechsel nicht erleben können, sondern müsste *blind* den Regeln seiner Theorie des Sehens folgen.

Interpretiert man das Aspektsehen im Hinblick auf seine metaphorischen Darstellungsformen, müssten die Ersetzungsregeln der Tropen ausgehend vom Begriff der Familienähnlichkeit reformuliert werden. Die tropischen Operationen der Sprache und der sich mit ihnen vollziehende Aspektwechsel wären dann nicht mehr nur als Anomalie des Sprachgebrauchs zu bezeichnen, sondern in bestimmten Fällen begrifflicher Verwirrung, die aus blindem Folgen einer Theorie entstehen, als therapeutische Normalisierung. Damit der Aspektwechsel erfolgreich in *therapeutischer Absicht* angewendet werden kann, ist man allerdings auf die Einzelfallprüfung der Beispiele in ihren jeweiligen historischen und kulturellen Kontexten angewiesen. Wird bei Nietzsche ein methodisch verallgemeinerter Aspektwechsel vom moralischen zum somatischen

⁹⁹ Vgl. hierzu das Kapitel: *Methodisches Intermezzo. Morphologie statt Klassifikation*. In: M. Nientied, *Kierkegaard und Wittgenstein*, a.a.O. 2003, S. 234-239.

Sinn angeleitet und die damit einhergehende ‚Seekrankheit der Urtheile‘ heroisch in Kauf genommen, betont Wittgenstein die Notwendigkeit philosophische Probleme in der therapeutischen Behandlung so zu kontextualisieren, dass die Gewissheiten der Lebensform nicht unnötig verunsichert werden.¹⁰⁰

Auch die physiognomischen Metaphern für eine Sprache aus „Wörtern mit Gesicht“ lassen erkennen, dass sich Wittgensteins Anthropologisierung der gestischen und mimischen Aspekte von Sprache und Denken zum Teil in anthropomorphen Metaphern und Beispielen vollzieht. Vielleicht würde man Wittgensteins Intentionen eher gerecht werden, wenn man das Aspektsehen unspezifisch als Denkfigur bezeichnet. Sie ist Ausdruck Wittgensteins eigener ‚Bevorzugung bestimmter Gleichnisse‘¹⁰¹, in denen sich sein ‚Temperament‘ und seine ‚Philosophie‘ zeigen. Die Variation des Sehen/Denken Gleichnisses ist eine Form der ‚Überredung‘, einer ‚Propaganda‘ für den Denkstil, dass er „die Sache auf eine andere Weise betrachtet haben möchte“ (LCA 54). Für die Sprachspielphilosophie kann man präzisieren, dass Wittgenstein sie offensichtlich unter dem Aspekt ihrer therapeutischen Potenziale betrachtet haben möchte.¹⁰² Der Aspektwechsel wäre therapeutisch, solange er die blinden Flecke des ‚ständigen Sehens‘ einer unlösbaren Problemlage im Aufleuchten der anderen Betrachtungsweise verschwinden lässt, ohne sich sofort wieder als einzig richtige oder eigentliche Perspektive hierarchisch zu verfestigen.

¹⁰⁰ Dieser Einwand muss auch für jede Theorie der Metapher gelten, die versucht dem Metaphorischen ein Primat gegenüber dem Begrifflichen einzuräumen. Deshalb sind sowohl Strubs Unähnlichkeitstheorie der Metapher als auch Derridas Dekonstruktion nur vor dem Hintergrund einer historischen Entscheidung zu plausibilisieren. Im Fall der Unähnlichkeitstheorie der Metapher liegt diese Entscheidung in der Akzeptanz einer sprachskeptischen Ontologie und den Funktionsbestimmungen der Metapher als ‚Anleitung zum Perspektivwechsel‘ und der Philosophie als ‚Diagnostik der Gegenwart‘. In der Dekonstruktion bleibt die Argumentation, soweit ich sie verstehe, parasitär gegenüber den zu dekonstruierenden Zentrismen und setzt sich damit bewusst der ‚Seekrankheit der Urtheile‘ aus.

¹⁰¹ „Ich meine: Warum sollen wir nicht ‚sehen‘ sagen wollen, obwohl der Vergleich mit dem Sehen in mancher Weise nicht stimmt. Warum sollen wir nicht von einer Analogie beeindruckt sein, zum Nachteil aller Verschiedenheiten.“ (BPP I, 557)

¹⁰² So lässt sich der Aspektwechsel auch auf das Verhältnis von Wittgensteins Früh- und Spätwerk anwenden. Nach dem *Tractatus* hätte dann ein Aspektwechsel in der Betrachtung des Verhältnisses von Sprache und Welt auf ihre therapeutischen Potenziale hin stattgefunden.

5.4.4 Gewissheit und Mythos

In diesem Sinn lässt sich auch das Metaphorisieren mit Wittgenstein anthropologisch als ein Können auszeichnen; wie es bereits bei Nietzsches ‚Trieb zum Metaphernbilden‘ der Fall war und es in Blumenbergs *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) erneut zur Geltung gebracht wird. Mit dem Begriff der Familienähnlichkeit, der zunächst als gemeinsamer Referenzrahmen von Sprachspielen eingeführt wurde, scheint sich auch schon für Wittgenstein die Frage nach einem *untheoretischen Begriff* bzw. einer *unrhetorischen Metapher* zu verknüpfen, die Blumenberg in seinem *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit* (1979) wieder aufnehmen wird.

Was Wittgenstein für den Spielbegriff konstatiert, kann ebenso gut auf den Begriff des Aspektsehens oder der Familienähnlichkeit bezogen werden.

Man kann sagen, der Begriff ‚Spiel‘ ist ein Begriff mit verschwommenen Rändern. – ‚Aber ist ein verschwommener Begriff überhaupt ein *Begriff*?‘ (PU I, § 71)

Den zweiten und letzten Versuch, einen sprachlichen Zugang zu den aspektrelevanten Bildern unseres praktischen Weltbezugs herzustellen, unternimmt Wittgenstein in *Über Gewißheit* (1970)¹⁰³, indem er den Begriff des Weltbildes einführt. In diesem Text setzt er sich hauptsächlich mit George E. Moores Versuchen auseinander, den Gemeinsinn als ein System von Sätzen mit unbezweifelbarer Wahrheit darzustellen. Wittgenstein argumentiert gegen diese Vorstellung und verwendet anstelle des ‚Gemeinsinns‘ den Begriff des Weltbildes. „Das Weltbild“ kann selbst kein Gegenstand des Wissens sein, denn es „ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide“ (ÜG 94).

Während Moore einzelne unbezweifelbare Sätze angibt, lassen sich die Gewissheiten des Weltbildes für Wittgenstein nicht auf die prädikative Form einzelner Sätze reduzieren. Die Sätze hängen auf eine Art und Weise zusammen, dass sie eher ein Glaubenssystem als eine Aussage bilden.

¹⁰³ Das posthum veröffentlichte Buch hatte Wittgenstein 1950/51 kurz vor seinem Tod geschrieben.

Wenn wir anfangen, etwas zu glauben, so nicht einen einzelnen Satz, sondern ein ganzes System von Sätzen. (Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf.) (ÜG 141)

Woran ich festhalte ist nicht ein Satz, sondern ein Nest von Sätzen. (ÜG 225, 274)

Trotz der Unterscheidung von Wissen und Glauben, die Wittgenstein ziehen muss, um das vorher etablierte Verhältnis von Lebensform und Sprachspiel nicht wieder umzukehren, lässt sich das Weltbild sprachlich darstellen und bietet damit einen Ansatzpunkt, über den auch die kulturell geteilte Dimension der Lebensform beschreibbar wird.

Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne Regeln lernen. (ÜG 95)

Wittgenstein insistiert darauf, dass ein Weltbild nicht erlernt werden kann wie eine Theorie. Mit dieser Bestimmung macht er das Weltbild zu einem bestimmten Grad unmanipulierbar und immun gegen den Zweifel. Es ist deshalb kaum vollständig beschreibbar, einzelne Sätze des Weltbildes können aber nachträglich und ex negativo aufgefunden gemacht werden.

Die Sätze, die für mich feststehen, lerne ich nicht ausdrücklich. Ich kann sie nachträglich *finden* wie die Rotationsachse eines sich drehenden Körpers. Diese Achse steht nicht fest in dem Sinne, daß sie festgehalten wird, aber die Bewegung um sie herum bestimmt sie als unbewegt. (ÜG 152)

Die Methode des Suchens nach dieser aus ‚Angelsätzen‘ bestehenden Achse ist den Sprachspielen über Fremdpsychisches ähnlich, das nur über den mimetischen Nachvollzug der ‚primitiven Ausdrücke‘ erforscht werden kann. Damit schließt Wittgenstein auch noch mit seiner letzten Kritik an Moores theoretischen Rettungsversuchen des Gemeinns an die Methoden seiner Psychoanalysekritik an. Genauso wenig wie das Unbewusste kann der Gemeinns des gesunden Menschenverstandes Gegenstand eines theoretischen Wissens sein. In diesem Sinn ist das mythisch beschreibbare Weltbild wiederum als Bevorzugung eines Gleichnisses zu interpretieren, mit dem Funktionen des Gemeinns und des Unbewussten anders beschrieben werden können. Der kollektive Charakter des Weltbildes wird nicht mehr durch die gesellschaftlich-historisch festgelegte *Bedeutung* der Symbole erklärt, die sich Freud zufolge phylo- und ontogenetisch im Unbewussten sedimentiert und sogleich den Interpretationsschlüssel zu ihrer Ausdeutung mitliefert.

Der kollektive Charakter der Weltbilder gründet in der zunächst *blinden* Übernahme einer Praxis der Lebensform, die zwar ebenfalls gesellschaftlich, historisch und kulturell vermittelt ist, allerdings ohne sich mit dem identitätslogischen Analogiebegriff oder den anderen tropischen Ersetzungsregeln entschlüsseln zu lassen. Ein ‚Vergleich‘ ist hier im Grunde unmöglich; er ist lediglich die sprachliche Darstellungsform eines Beispiels; sein ‚sprachliches Bild‘, das über Familienähnlichkeiten organisiert ist, nicht über Analogien.

Mit der Modifikation der rhetorischen Begriffe und der Anthropologisierung der Sprache verändert sich auch Wittgensteins Begriff des Mythos. Sowenig wie die Gleichnisse und Beispiele identitätslogisch ausgedeutet werden können, kann der metaphorische Mythos des Weltbildes in eine begriffliche Theorie übersetzt werden. Um den vollzogenen Perspektivwechsel zu veranschaulichen, ist es hilfreich abschließend die Beispiele und Gleichnisse zu untersuchen, an denen Wittgenstein das Weltbild als Grund der Gewissheit einführt.

Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.
(ÜG 248)

Vergleicht man Wittgensteins Gebrauch des Bildes vom ‚Haus‘, das seit dem *Tractatus* im Zusammenhang mit dem ‚Bauen einer Sprache‘ prominent ist, mit dem ‚Haus des Skopas‘ der rhetorischen Tradition, lassen sich sofort einige Unterschiede erkennen. Das antike Haus unterliegt unmittelbar den physikalischen Gesetzen der Schwerkraft und den bedrohlichen Kontingenzen der Natur, sodass es unter ihnen zusammenstürzt. Nach dem Zusammenbruch des begrifflichen ‚Hauses der Sprache‘ lässt nur noch die Kausalkette mnemotechnischer Erinnerung eine exakte Rekonstruktion der Loci zu, die im rhetorischen System der Topoi systematisiert und nach den Regeln der Tropenlehre ausgedeutet werden können. Die Festlegung der einzelnen Orte im Haus macht das System der Sätze theoretisierbar, aus dem es mnemotechnisch nachgebildet wird.

Wittgensteins Haus stürzt weder ein, noch scheint es überhaupt direkt den Einflüssen der Schwerkraft ausgesetzt zu sein. Nicht der *Grund* hält das Haus zusammen, sondern er selbst wird von dem systemischen Zusammenhalt des ‚ganzen Hauses‘ getragen. Dieses System lässt sich nicht exakt in einzelne Loci unterteilen, deren Beziehungen untereinander in tropischen Ersetzungsregeln systematisiert werden könnten, weil das

gesamte Bild des Hauses in Bewegung ist und bis in die pragmatischen Gewissheiten seiner Grundmauern hinein von den Fliehkräften dieser Bewegung zusammengehalten wird.

Dieses Bewegungsbild vom *Haus Sprache* lässt sich auch auf das dynamische Verhältnis absoluter Metaphern zu ihren begrifflichen Kristallisationen anwenden. Die einzelnen Teile des Hauses (Begriffe) rotieren dann um die ‚Bewegungsachse‘ absoluter Metaphern, deren historisch-kulturelle Formen das jeweilige Weltbild konstituieren. Die Fliehkräfte dieser Bewegung halten die Begriffe in ihrer Umlaufbahn und damit den pragmatischen Grund des Ensembles (den Sprecher mit seinen Gewissheiten) zusammen und werden gleichzeitig von ihm getragen.

Auch in den berühmten Flussmetaphern (ÜG 96-99) versucht Wittgenstein die minimale Prozessualität der mythologischen Weltbilder im Verhältnis zum reißenden Strom theoretischer Innovationen als Interaktion verschiedener Bewegungen darzustellen.

Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden. (ÜG 96)

Die erstarrten Erfahrungssätze müssten hier als grammatische Sätze eines Sprachspiels interpretiert werden, die Regeln (Leitungen) formulieren, nach denen andere Sätze im Fluss der Sprachspiele gebildet werden können und durch sie eine Richtung erhalten. Diese Sätze ermöglichen ein ‚Sehen‘ von etwas als etwas. Innerhalb der Sprachspiele können sich wieder andere Sätze zu Regeln kristallisieren, Inseln bilden oder sich im Flussbett anlagern und dadurch eine Umleitung der fließenden Sprachspiele bewirken. Die Flussmetapher erweitert somit Nietzsches ‚Chemie der Begriffe‘ auf ganze Sätze und Satzsysteme, die im Prozess ihrer Kristallisation erstarren und das ökologische System des Flusses insgesamt verändern, aber auch durch Aspektwechsel wieder verflüssigt werden können.

Die Mythologie kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flußbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung der beiden nicht gibt. (ÜG 97)

Interpretiert man den Fluss als System wahrheitsfähiger Sprachspiele und das Flussbett als mythisches Weltbild, so zeigt sich die hierarchielose Interaktion und gegenseitige Abhängigkeit beider Systeme.

Das Weltbild (Flussbett) ist als „Substrat alles meines Forschens und Behauptens“ (ÜG 162) vom Fluss der Sprachspiele in den Grund der Lebensform eingeschliffen und determiniert mit den Beharrungskräften dieser Form die grundsätzlichen Perspektiven möglicher *Betrachtungsweisen* philosophischer Probleme. Diese Sprachspiele des ‚Sehens als‘ wirken durch ihre Erosionen über relativ lange Zeiträume auf die Form des Flussbetts zurück und ermöglichen eine nicht hierarchische Wechselwirkung zwischen Mythos und Logos. Der Mythos (Flussbett) kann nie komplett in Logos (Fluss) übersetzt werden, weil beide systemisch von den Kräften einer gemeinsamen Bewegung (Praxis) und ihrer Familienähnlichkeiten zusammengehalten werden. Fluss und Flussbett, Mythos und Logos können zwar unterschieden werden, sind aber im Grunde zwei Formen derselben Bewegung. Teile des Flussbettes werden abgetragen, aber nur um sich an anderen Stellen wieder anzulagern und so die Formen von Fluss, Flussbett und ihren gemeinsamen Bewegungen insgesamt zu verändern. (ÜG 98)

Wenn es nach Strub die Aufgabe einer schwachen Form sprachskeptisch argumentierender Metaphorologie ist metaphorische Grundbestände so zu reflektieren, dass zwar nicht die Metaphern zum Verschwinden gebracht werden, aber zumindest der Mythos, müsste Wittgensteins Gleichnis folgendermaßen umgedeutet werden. Das Flussbett (Mythos) bestände aus den Grundbeständen absoluter Metaphern und der Fluss (Logos) aus einer Reflexion und Kommentierung dieser Metaphern, die sich auf eine begriffliche Explikationssprache stützt und die identifizierten Metaphern in einer formalisierten Notation überprüfbar und paraphrasierbar macht. So wäre das Mäandern der Diskursformationen historisch als Metapherngeschichte einer langen Dauer zu beschreiben, in der sowohl ihre Brüche als auch die Kontinuitäten zur Geltung gebracht werden können. Im Sinne einer Metapherngeschichte der gesunden/kranken Vernunft könnte man mit Wittgenstein sagen:

In der Philosophie darf man keine Denkkrankheit *abschneiden*, sie muss ihren natürlichen Lauf gehen und die *langsame* Heilung ist das Wichtigste. (BPP II §641, Z. § 382)

Der Unterschied zwischen einer Metaphorologie des schwachen Sprachskeptizismus und einem starken Sprachskeptizismus, der ohne Begriff und Theorie der Metapher an Beispielen und Praxis orientiert ist, läge dann in der Alternative von Metapher und Mythos. Der schwache Sprachskeptizismus kann die Metapher beim Namen nennen, ihre verschiedenen

Begriffe und Theorien diskutieren und versuchen den Mythos in den Wissenschaften in reflektierte Metapherngeschichten aufzulösen. Der radikale Sprachskeptizist braucht über einen Begriff oder eine Theorie der Metapher nicht nachzudenken, er kann Metaphern nicht interpretieren oder reflektieren, sondern nur (mehr oder weniger reflektiert) gebrauchen; und er kann den aus seiner Sicht irreduziblen Mythos in den Wissenschaften bezeugen.

6. Schlussbetrachtung und Ausblick

Im historischen Hauptteil der Arbeit habe ich versucht, eine Geschichte der Philosophie zu schreiben, die das Verhältnis von Vernunft/Unvernunft zu Gesundheit/Krankheit anhand von medizinischen Denkfiguren problematisiert. Ich habe den *weiten Begriff* der Denkfigur verwendet, um neben Analogien, Allegorien und anderen Tropen, auch implizite Orientierungen an medizinischem Wissen erfassen zu können, wie sie sich z. B. bei Kant rekonstruieren lassen. Metaphern der Form „die gesunde/krank/therapeutische Vernunft“ oder Analogien der Form „die Philosophie ist wie eine Medizin/Krankheit“ bilden in den meisten Fällen den identifizierbaren Kern und *engen Begriff* dieser Denkfiguren.

In dieser Geschichte entwickeln sich die philosophischen Vernunftkonzepte in einer stillschweigend vorausgesetzten Teilhabe an der Gesundheit, die nur in Aristoteles medizinischem Analogiemodell für die *erste Philosophie* explizit wird, bis das Phänomen des Wahnsinns im 18. Jahrhundert zu einem zentralen Problem der Vernunftkonstruktion wird und der Gedanke einer *kranken Vernunft* erstmalig aufkommt. Dieser historische Bruch innerhalb der Geschichte medizinischer Denkfiguren, der sich bei Kant noch implizit, spätestens bei Kierkegaard und Nietzsche explizit artikuliert, entspricht im Wesentlichen dem Zeitraum des Bruchs zwischen dem analogisch organisierten Weltmodell auf der Basis einer Substanzontologie zu den sprachskeptischen Ontologien, der nach Strub die *Entscheidung* für eine moderne Theorie der paradoxen Metapher rechtfertigt. Bevor der Bogen zurück zu den anderen Themen der Einleitung geschlagen werden kann, sollen die Ergebnisse der Metapherngeschichte einer gesunden/kranken Vernunft zunächst im Hinblick auf Strubs historische These zur Metapherntheorie zusammengefasst werden (I – VII). Ausgehend von dieser Zusammenfassung werden die Traditionslinien der Epistemologie (VIII), der begrifflich normativen Sozialphilosophie (IX) und der Systemtheorie (X) aus der Einleitung aufgenommen und anhand ihrer medizinischen Denkfiguren skizziert, um einen Ausblick auf eine mögliche Fortführung der vorliegenden Arbeit geben zu können.

6.1 *Der Topos der gesunden Vernunft*. Historisch entwickeln sich die medizinischen Denkfiguren aus den antiken Perspektivierungen von Staat und Kosmos als Körper. Die *Gesundheit* dieser abstrakten Entitäten fällt

seitdem in den Kompetenzbereich der Philosophen, die sich bereits mit der Selbstbeschreibung als *Ärzte der Seele* gesellschaftliches Ansehen im Bereich des Heilens verschafft haben. Die übertragenen Körperkonzepte erlauben es, Staat, Kosmos und mit Einschränkungen auch die Seele als Einheit zu beschreiben, die dann in den meist hierarchisch gegliederten Ökonomien aus Teil und Ganzem systematisiert werden. Somit ermöglichen Körper-, später Organismusmetaphern den rationalen Zugriff auf diese abstrakten Gegenstandsbereiche und beeinflussen über spezifizierende medizinische Metaphern die philosophischen und politischen Konzepte ihrer Gestaltung.

Als Platon den *Logoi* eine therapeutische Funktion zuspricht, kann er bereits auf eine bis zu Homer zurückreichende Tradition der Analogisierung von Vernunft und Gesundheit aufbauen. Seit den homerischen Epen und den Anfängen einer Geschichte des Heilens im religiösen Asklepioskult entwickeln sich die antiken Denkfiguren von Gesundheit und Krankheit in einer bestimmten Ökonomie des Erleidens und des Handelns. Die literarischen und religiösen Strategien, Gesundheit zu erlangen, werden in Philosophie und Medizin Schritt für Schritt in rationale Modelle überführt und auf Seele und Staat angewendet. Die praktischen Konsequenzen von Platons therapeutisch aufgeladenem Vernunftkonzept lassen sich bis in seine Staatsphilosophie hinein rekonstruieren, obwohl er die theoretischen Leistungen von Analogie und Metapher gering einschätzt. Dieses Reflexionsdefizit im Umgang mit der Metapher lässt sich an einer bestimmten Traditionslinie über Kant bis zu Honneths Beschreibung der Sozialphilosophie als Therapie *sozialer Pathologien der Vernunftfähigkeit* nachweisen. Es kennzeichnet Positionen, von denen aus der Medizin eher philosophische Ratschläge erteilt werden, als die Medizinisierung des eigenen Sprachgebrauchs zu hinterfragen.

Aristoteles' Texte zeichnen sich demgegenüber durch einen sehr reflektierten Umgang mit den politischen Konnotationen und den innovativen Potenzialen der medizinischen Analogien aus. Zunächst schränkt er die Gleichsetzung von Arzt und Philosoph in der Ethik ein. Aristoteles hält die asymmetrische Arzt-Patient-Beziehung für unangemessen, um eine fruchtbare Analogie zur Lehrer-Schüler-Beziehung zu bilden. Die Lehrer-Schüler-Beziehung sollte sich im besten Fall symmetrisch gestalten. Um die symmetrische Anerkennung von Gründen zwischen Lehrer und Schüler zu betonen, verzichtet Aristoteles in seiner

Ethik weitestgehend auf Arzt-Philosoph-Analogien und verschiebt die therapeutischen Effekte auf seine kathartische Tragödentheorie und die Lehre vom richtigen Maß. Aristoteles' Reflexionsniveau der medizinischen Analogien ist aus zwei Gründen bemerkenswert. Die theoretischen Leistungen von Analogie und Metapher werden erstens einer eingehenden Prüfung unterzogen und als genuines Erkenntnismittel bestimmt, deshalb werden diese Sprachformen mit größter Aufmerksamkeit in fremden Texten analysiert und in den eigenen Texten eingesetzt. Zudem ist Aristoteles einer der wenigen Philosophen, der sich seine medizinischen Analogien in direkter Übertragung von Hippokrates' Schriften¹ erarbeitet und damit nicht nur die Begriffe, sondern den gegenwärtigen Forschungsstand (z. B. der Fiebertheorie) insgesamt philosophisch zum Tragen bringt.² Folgerichtig setzt er sich in der Ethik für das rechte Maß verschiedener Affekte ein, das in der Tragödie eingeübt wird und mit der gesunden Mischung der vier Säfte korreliert.

Dieses Reflexionsniveau der medizinischen Denkfiguren kann weder von den Epikureern noch von den Stoikern gehalten werden. Beide Schulen, besonders aber Cicero und Seneca, nutzen die bis zur Identität gesteigerten Vergleiche zwischen Arzt und Philosoph, um die gesellschaftliche und politische Machtposition der Philosophie zu stärken. Im Rahmen der immer realistischer verstandenen medizinischen Analogie, die im Zuge einer florierenden Kriegsmedizin vermehrt auf chirurgische Metaphern rekurriert, entwickelt sich eine medizinische Topik innerhalb der ethischen und politischen Diskurse der Philosophie, deren unausgesprochene Prämisse in der wechselseitigen Identifikation von Vernunft und Gesundheit sowie Philosoph und Arzt besteht. Der spätantike Philosoph als *Chirurg der Seele* ist vorrangig ein Arzt der richtigen *Trennung*, nicht mehr der *richtigen Mischung*. Er empfiehlt eine ausschließlich vernünftige Lebensplanung und Verhaltensorientierung, um die Gesundheit von Körper, Seele und Staat jenseits aller Emotionen sicherzustellen. Aristoteles' Modell einer weitestgehend symmetrischen Beziehung zwischen

¹ In seiner Humoralpathologie wird Gesundheit und Krankheit durch die Mischung der vier Säfte Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle bestimmt. Hippokrates, *Works (Opera)*, übers. v. F. Adams, <http://etext.library.adelaide.edu.au/h/hippocrates/h7w/>; Hippokrates, *Sämtliche Werke*, 3 Bde., übers. u. comm. v. R. Fuchs. München 1895-1900.

² H. Flashar, Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik. In: Die Aristotelische Katharsis, hrsg. v. M. Luserke, Hildesheim 1991, S. 289-325.

Schüler und Lehrer weicht dem blinden Vertrauen, dass der Patient/Schüler gegenüber dem Chirurgen/Lehrer aufbringen muss, von dem er sich der Gesundheit/Wahrheit zuliebe Schmerzen zufügen lässt.³ Analog zu dieser asymmetrischen Figur wird Herrschaft nach dem Ideal des *iatros philosophicus* konstruiert und politische Macht legitimiert sich mit dem Verweis auf die *natürliche* Hierarchie in der *vernünftigen* Organisation des kollektiven Staatskörpers. Dabei schlägt der stoische Sympathiebegriff die Brücke von der therapeutischen Vernunftethik zur hierarchischen Organisation des gesunden Staatskörpers, die am prominentesten in Agrippas Fabel vom *Aufstand des Magens gegen den Kopf* überliefert ist.⁴

6.2 *Christus-Medicus*. Die spätantike *Topik der gesunden Vernunft*, die ethische *Chirurgie der Seele* und die Figur des idealen Herrschers als *iatros philosophicus* fungieren am Übergang zum Mittelalter als zentrale Anknüpfungspunkte für die christliche Übernahme antiker Philosopheme. So verschiebt sich die medizinische Kompetenz für die Seele, den Staat und zeitweise sogar für den Körper auf die bei Gott beginnende Kette der christlichen Würdenträger, die über die Jahrhunderte von *Jesus-Christus-Medicus*⁵ auf die *Sancti Medici*⁶ und schließlich auf die Kirche als Institution vermittelt wird. Der *göttliche Logos*⁷, der bei Origenes noch als *Arzt* bezeichnet wird und als zentrale Vermittlungsinstanz zwischen Gott und Gesundheit figuriert, tritt sukzessive in den Hintergrund, während chirurgische Metaphern auf den Textkörper übertragen werden und die Methodenlehren der Philologie prägen.

Augustinus' negative Theologie liefert die erste paradoxe Interpretationsanleitung für die absoluten Metaphern der Heiligen Schrift (vornehmlich Gott, aber auch Tod/Auferstehung von Christus) und begründet damit das Bilderverbot. Die negative Theologie stellt insofern einen Einwand gegen Strubs historische These dar, als dass paradoxe Metaphern

³ Nussbaum begründet die Notwendigkeit eines solchen Vertrauensverhältnisses mit Epikurs Entdeckung des Unbewussten. M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, N.J. 1994, S. 133.

⁴ Vgl. S. Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft*, München 2004, S. 80 ff.; siehe auch E. Käsemann, *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*, Tübingen 1933, S. 45 ff.

⁵ W. Gollwitzer-Voll, *Christus Medicus – Heilung als Mysterium*, Paderborn 2007.

⁶ H. Lutterbach, *Der Christus medicus und die Sancti medici*. In: *Saeculum*, 47 (1996), S. 239-281.

⁷ Hier eher im Sinne von Lehre bzw. des alten und neuen Testaments.

bereits vor dem historischen Bruch gebraucht werden, den Strub zwischen traditionellen und modernen Metapherntheorien ansetzt. Augustinus' theologischer Metapherngebrauch ereignet sich allerdings nicht in dem von Strub als modern ausgezeichneten Sinn einer Reflexion auf die Kontingenz und Pluralität von Weltmodellen, sondern zunächst gerade als Strategie zur Verhinderung dieser Reflexion.⁸

Im Zuge der Institutionalisierung von Kirche und Priesterschaft treten die *Sancti Medici* als medizinisch verstandene ‚heilige Heiler‘ in ein Konkurrenzverhältnis zur weltlichen Medizin und blockieren die Fortschritte der medizinischen Wissenschaften nachhaltig.⁹ Mit der Ausweitung des eschatologischen Heilauftrags auf den Bereich der weltlichen Medizin und der Verschärfung der chirurgisch dominierten Bildspender¹⁰ entwickelt sich die christliche Krankheitsmetaphorik – gerade in ihrer religiös gerechtfertigten Paradoxalität – immer mehr zum Machtinstrument. Nach der erfolgreichen Verdrängung der nicht-christlichen Ärzte vom 3. bis zum 9. Jahrhundert erreicht der medizinisch legitimierte Machtmissbrauch der Kirche trotz – oder gerade wegen – ihrer Hinwendung zu den Kranken und Schwachen im Spätmittelalter eine neue Dimension. Im Zuge der großen Pest- und Choleraepidemien nutzt die Kirche die gesellschaftliche Angst vor Ansteckung nicht nur, um ihre Macht als rechtmäßige Verwalterin der Hoffnung auf Gesundheit auszubauen, sondern auch um ihre politischen Feinde zu bekämpfen. Mit der Verfolgung der Häretiker als ‚Leprose‘ legitimieren die Katholiken des 12. bis 14. Jahrhunderts erstmalig explizit mit dem Bezug auf den medizinisch-chirurgischen Topos die organisierte Tötung von Menschen.¹¹ Diese politische Hybris medizinischer Denkfiguren wiederholt sich auf jeweils spezifische Weise im 18., 19. und 20. Jahrhundert.¹²

⁸ Das heißt nicht, dass die theologische Reflexion nicht in metaphernkritischer Hinsicht neu organisiert werden kann. Ansätze zu einem solchen Theologieverständnis liefert P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, Tübingen 2000.

⁹ H. Avalos, *Illness and health Care in the ancient near east*, Atlanta, Ga. 1995, S. 395-397.

¹⁰ ‚Bildempfänger‘ und ‚Bildspender‘ sind von H. Weinrich in die Metapherntheorie eingeführte Begriffe, um die Relation von metaphorischen und nichtmetaphorischen Termini zu bezeichnen. H. Weinrich, *Münze und Wort*. In: *Romanica*, hrsg. v. H. Lausberg, Halle 1958, S. 508-521.

¹¹ R. I. Moore, *Heresy As Disease*. In: *The Concept Of Heresy In Middel Ages*, hrsg. v. W. Loudraux u. D. Verhelst, Leuven 1976, S. 1-11.

¹² Vgl. S. A. Cartwright, *Report of the Diseases and Physical Particularities on the Negro Race*. In: *The New Orleans Medical and Surgical Journal*, (1851), May, S. 318-325; P. Sarasin, *Die Visualisierung des Feindes. Über metaphorische Strategien der*

6.3 *Vom medizinischen Weltbild zur weltlichen Medizin.* Neben den politischen Effekten entfaltet die medizinische Topik in der Philosophie, besonders im 16. Jahrhundert, produktive Dynamiken für die Verwissenschaftlichung mechanistischer und organistischer Weltbilder. Der Alchemist Paracelsus entwirft ein *medizinisches Weltbild*¹³, in dem die ganze Natur als eine von Gott eingerichtete Apotheke konstruiert ist. Der paracelsische Arzt hat darin die Aufgabe, die von Gott gestifteten Signaturen¹⁴ zu erkennen, die vom Symptom einer Krankheit zu deren Medizin führen.

Hier wird das scholastische Weltbild, das Strub als letzte Version eines analogischen Weltmodells und der damit verbundenen traditionellen Metapherntheorie heranzieht, in medizinischen Metaphern ausformuliert und gleichzeitig zur Destruktion freigegeben. Trotz seines magischen Systems heilender Kräfte gilt Paracelsus als maßgebliche Inspiration der wissenschaftlichen Chemie und Medizin, die prinzipiell auch ohne Gottes Segen funktionieren. Sein organistisches Modell der *Lebenskraft* bleibt bis in die romantische Naturphilosophie und die medizinischen Theorien von Hahnemanns Homöopathie und Hufelands Makrobiotik wirksam. Damit wird die Humoralpathologie als Paradigma der Medizin abgelöst und Homöopathie, Hygienik und Kontagion-Lehre können produktiv um die Nachfolge medizinischer Deutungsmacht konkurrieren.

In der Mitte des 16. Jahrhunderts bilden sich im Schatten der physikalischen Entdeckungen von Kopernikus auch die ersten mechanistischen Weltmodelle heraus, deren Metaphorik sowohl Fernels als auch Vesalius' groß angelegte *Humananatomien* prägen. Descartes, der selber Tierleichen sezirt, macht sich mit dem Skalpell auf die Suche nach einer ‚Anatomie der Seele‘ im *Maschinenkörper*. Die rationalistisch-analytischen Methoden des Zergliederns von Texten gehen mitsamt ihren tabellarischen Darstellungen aus chirurgischen Analogien hervor.¹⁵ Diese Methoden können sich teilweise auf die philologische Textexegese der

frühen Bakteriologie. In: Ders. u. a. (Hrsg.), *Bakteriologie und Moderne*, F. a. M. 2007, S. 427-461.

¹³ W. Pagel, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus*, Wiesbaden 1962.

¹⁴ Zur Signaturenlehre vgl. M. Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur*, Hamburg 2007.

¹⁵ Zur Bedeutung von Vesalius Anatomie in Medizin und Philologie vgl. L. Dannenberg, *Die Anatomie des Text-Körpers und des Natur-Körpers, (Säkularisierung in den Wissenschaften seit der frühen Neuzeit, 3)*, Berlin 2003, bes. S. 1-23.

Scholastik berufen, die ihrerseits von der alexandrinischen Chirurgie inspiriert war, und bleiben über Metaphern wie *Ockhams Rasiermesser* bis zu den Wissenschaftstheorien des 19. und 20. Jahrhunderts präsent. Mit der sukzessiven Säkularisierung der Weltbilder fällt der Gottesbegriff bereits in Descartes' methodischem Zweifel immer mehr aus der theologischen Gleichung von Gott/Vernunft und Gesundheit heraus. Die vermehrte Verwendung von Körper- und Krankheitsmetaphern auf Texte wirft erneut die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Gesundheit auf, die in den nun *quasichirurgisch* getrennten Bereichen Psychologie und Physiologie verhandelt wird. Die erkenntnistheoretische Relevanz des Wahnsinns, die er als Negativfolie für den modernen Vernunftbegriff bei Kant und Hegel endgültig erhalten wird, beginnt sich hier bereits abzuzeichnen.

6.4 *A priori: Die immunisierte Vernunft.* Die Genese von Kants Erkenntnistheorie ist von doppelter Bedeutung für die Geschichte der medizinischen Denkfiguren. Einerseits bindet Kant die losen Fäden der antiken Verknüpfungen von Vernunft und Gesundheit zum zentralen Problemknoten der Erkenntnistheorie zusammen (i.), an dem sich Hegel, Schelling, Nietzsche und Wittgenstein abarbeiten. Andererseits versteckt er dieses Problem in der begrifflichen, von medizinischen Metaphern „gereinigten“ Sprache der Vernunft, um die logische Vorrangigkeit und Unhintergebarkeit der apriorischen Vernunftkonzeption behaupten zu können (ii.). Mit der *Kritik der reinen Vernunft*, die Kant 20 Jahre zuvor als „Kritik und Vorschrift des *gesunden* Verstandes“¹⁶ angekündigt hatte, begründet und legitimiert er die Wissenschaft im Allgemeinen und die Psychopathologie im Speziellen, die sich noch heute auf die hier ausgearbeiteten Projektionstypen bezieht.

i.) Kants Unzufriedenheit mit dem Rationalismus besteht in den 1750er Jahren darin, dass die Bereiche des logisch Rationalen und des empirisch Kausalen nicht miteinander verbunden sind. Dieses Problem wird vor allem in der Ethik offenbar, weil sich keine verbindlichen moralischen Wirkungen aus dem Rationalen in das kausale Handeln übertragen lassen. In seiner vorkritischen Phase setzt Kant seine Hoffnung, eine verbindliche Ethik begründen zu können, auf die in Deutschland noch wenig

¹⁶ I. Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in den Winterhalbjahren von 1765-66*. In: *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, F. a. M., Bd. 2, Teil 2, 1977, S. 914.

bekannten Gefühlsmoralen von Shaftesbury und Rousseau. Das Grundproblem dieser Ethiken ist für Kant, dass es kein objektives Kriterium gibt, die sittlichen Gefühle dieser moralischen ‚Enthusiasten‘ von den pathologisch verrückten Gefühlen der ‚Phantasten‘ zu unterscheiden. Dieses moralisch-psychologische Problem verhandelt Kant zunächst in dem *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* und in dem Essay über *Die Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik*. Im ersten Text scheitert Kant bei dem Versuch, den moralischen Enthusiasmus mit den Begriffen der rationalen Psychologie vom pathologischen Wahn zu unterscheiden. Mit der rein analytischen Einteilung der Geisteskrankheiten in Begriffe ist dem „zweideutigen Anschein von Phantasterei“ nicht beizukommen. Ihrer Einteilung zufolge müsste sich selbst „Rousseau“ als moralischer Schwärmer von den „Doktoren der Sorbonne“ behandeln lassen.¹⁷ Im zweiten Text, den *Träumen*, analysiert Kant das Werk des offenbar an Schizophrenie leidenden Gelehrten Swedenborg¹⁸ mit einer empirisch psychologischen Wahntheorie. Dabei gelingt es ihm, die Halluzinationen Swedenborgs als Projektionen¹⁹ zu erläutern und sie in drei verschiedene Modelle einzuteilen. Die Projektion vom Subjekt auf das Objekt entspricht der *Halluzination*, die Projektion vom Subjekt auf das Subjekt der *Bewusstseinspaltung* und die Projektion vom Subjekt auf Subjekt und Objekt einer *paranoiden* Ausschmückung der intelligiblen Welt. Am Ende seiner vergeblichen Suche nach einem objektiven Kriterium zur Unterscheidung von Wahn und Wahrheit entscheidet Kant, die psychologischen Methoden insgesamt zu verwerfen und das Problem des Wahns auf der Ebene der Erkenntnistheorie erneut zu stellen.

Mit der Abkehr von der Psychologie verwirft Kant zwar deren empiristische und rationalistische Methoden, aber nicht die Ergebnisse, die er in ihrer Reflexion erzielt hat. Ganz im Gegenteil lässt sich zeigen, dass Kant die drei Grundbegriffe der Transzendentalphilosophie aus exakt denselben drei Projektionstypen gewinnt, mit denen er die swedenborgschen Wahnvorstellungen analysiert hatte. Demnach liefert Kants Projektionstheorie, als Ergebnis seiner psychologischen Phase, die Problemstellung und Lösungsstrategie der *Kritik der reinen Vernunft*.

¹⁷ Ders., *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*. In: ebd., S. 896 A 26.

¹⁸ C. Rauer, *Wahn und Wahrheit*, Berlin 2007, S. 164-171.

¹⁹ Kant benutzt den Begriff „Blendwerk“.

In dieser *ersten Kritik* fungiert der logische Begriff der *Amphibolie* als zentrales Denkinstrument. Diesen Begriff leitet Kant direkt aus dem psychologischen Projektionsbegriff seiner Halluzinationstheorie ab, indem er das psychologische Modell einer Projektion vom Subjekt (Ich) auf das Objekt (Welt), auf die grammatisch logischen Subjekt-Objekt-Relationen anwendet. Derselbe Projektionsgedanke liegt auch dem Paralogismus- und dem Antinomiebegriff zugrunde, die jeweils unterschiedlich spezifizierte Formen der Amphibolie darstellen. Der *Paralogismusbegriff* geht aus der Theorie der Bewusstseinspaltung (Schizophrenie) hervor, der Begriff der *Antinomie* aus der Paranoiatheorie. Alle drei logischen Begriffe werden also von Kant aus den Projektionsmechanismen der am Geisterseher Swedenborg studierten Spaltung des Bewusstseins gewonnen, mit der die Welt als eine für alle sichtbare und eine für alle *anderen* unsichtbare Geisterwelt aufgespalten wird. Der Projektionsgedanke liefert Kant ein negatives mathematisches Modell unserer Erkenntnis, anhand dessen die medizinischen Begriffe in logische übersetzt werden können. Diese Begriffe kulminieren in der kritischen Unterscheidung einer *für uns* erkennbaren Welt des endlich Phänomenalen und dem Noumenon einer *an sich* nicht erkennbaren intelligiblen Welt. Damit ist die Erkenntnis zwar begrenzt, soll aber innerhalb dieser Grenzen a priori sowohl gegen unterlaufende als auch kalkulierte Kategorienfehler immunisiert sein, solange die Reflexion in ihren Grundbegriffen metaphernfrei, d. h. formal schematisch erfolgt.

Die Dekonstruktion dieses Schematismus kann als starker Sprachskeptizismus die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung von Erkenntnis überhaupt und damit jeglicher Hierarchisierung und Legitimation in therapeutischer Absicht kommentatorisch bezeugen, oder sie kann dieselbe Rechtfertigung als schwacher Sprachskeptizismus zur kritischen Diskussion stellen, wobei sich diese Diskussion an der formalen Struktur eines hypothetisch einheitlichen Weltmodells qua Kategorientafel zumindest heuristisch orientiert.

ii.) Ein sachlicher Grund für Kants intradisziplinäre Verschiebung des Problems eines „gesunden Realitätsverständnisses“ von der Ethik zur Erkenntnistheorie wurde in seiner Sprach- und Zeichentheorie entdeckt, obwohl Kant seine Philosophie noch im Paradigma der Bewusstseinsphilosophie artikuliert. Er wendet sich von der psychologischen Beschäftigung mit den Geisteskrankheiten ab, weil eine Erkenntnis des pathologischen Unbewussten, wenn überhaupt, nur über Symbole vermittelt

möglich ist. Es sind aber gerade die pathologischen „Symbole“ und „vergesellschafteten Begriffe“, die den gesunden Verstand affizieren und psychische Krankheiten im buchstäblichen Sinn *metaphorisch übertragen*. Die Einflüsse des Unbewussten können „in das persönliche Bewußtsein des Menschen zwar nicht unmittelbar, aber doch so übergehen, dass sie nach dem Gesetz der vergesellschafteten Begriffe diejenigen Bilder rege machen, die mit ihnen verwandt sind und analogische Vorstellungen unserer Sinne erwecken, die wohl nicht der geistige Begriff selber, aber doch deren Symbole sind.“²⁰ So kommt Kant zu dem abschließenden Urteil, dass „die anschauende Kenntnis der anderen Welt [des Unbewussten] nur erlangt werden [könne], indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, den man für die gegenwärtige nötig hat.“²¹

Weil Kant glaubt, die Ansteckungsgefahr des Wahnsinns in den symbolischen Repräsentationen des pathologisch organisierten Unbewussten erkannt zu haben, muss eine die Vernunft *immunisierende* Therapie als *quasihygienische Reinigung* der philosophischen Begriffs- bzw. logischen Metasprache erfolgen. Erst aus dieser Sprachkritik wird verständlich, warum Kant seine psychologischen Projektionstypen in logische Begriffe übersetzen und die Sprache der *Kritik der reinen Vernunft* vollständig von ihrer psychologischen Genese reinigen musste. In der Sprache der „Kritik und Vorschrift des *gesunden* Verstandes“ dürfen nicht die geringsten Spuren ihrer metaphorisch-symbolischen Heuristik aufzufinden sein, die den pathogenen *Keim* einer kategorialen Verrückung und Verwirrung in sich tragen. Deshalb darf die Beziehung der *reinen Sprache* zu den metaphorischen Quelldaten die aus der empirischen Psychologie stammen nicht die der Übertragung, sondern die der Übersetzung sein.

Aus der metaphorologischen Perspektive einer schwachen Form von Sprachskeptizismus muss die Unterscheidung von Übersetzung und Übertragung zunächst anerkannt werden. Die Frage danach, ob Kant die analogische Einheit von Vernunft/Unvernunft und Gesundheit/Krankheit restlos in Begriffe auflösen und die Denkfigur der gesunden Vernunft damit den metaphorischen Restbeständen zuordnen konnte, muss allerdings verneint werden. Gerade in der negativen Revitalisierung der nach Kant schon totgeglaubten Metapher der ‚gesunden Vernunft‘ als

²⁰ I. Kant, (T II 948 A 50f.).

²¹ Ebd.

„kranke Vernunft“ erhält die absolute Metapher auf der anderen Seite ihrer vorgängigen Unterscheidung eine sprachskeptische Pointe.

Kants doppelte Figur der *metaphorischen Übertragung* von psychischen Krankheiten und der mathematisch modellhaften *Übersetzung* dieser Diagnose in eine Sprache der reinen Vernunft hat also eine doppelte Konsequenz für die moderne Philosophie. Neben dem Begriff der pathologischen Projektionen wird auch die *Metapher als Medium der Übertragung* zu einem erkenntnistheoretischen – sogar ontologischen – Problem.²² Kant liefert mit seiner apriorischen Ableitung der Kategorien Raum und Zeit, als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, nicht nur die Grundlegung eines „gesunden Realitätsverständnisses“, dass bis in die aktuellen Begründungen und Rechtfertigungen der allgemeinen Psychopathologie von K. Jaspers und G. Huber die theoretische Grundlage der Psychiatrie bildet,²³ sondern er skizziert auch den Problemhorizont, in dem sich erste Ansätze zur Herausbildung einer sprachskeptischen Ontologie und dem modernen Begriff der Metapher als „kalkuliertem Kategorienfehler“²⁴ entwickeln.

6.5. *Ökonomien von Vernunft und Wahnsinn.* Mit der dialektischen Historisierung der Vernunft führt Hegel den Wahnsinn, als notwendiges und konstitutives Moment, wieder in die Genese der Vernunft ein. Während die Identität und Entzweiung von Subjekt und Objekt bei Hegel noch im „Geist“ und im „reinen Begriff“ zur Einheit der Vernunft vermittelt werden, bleibt der Mensch für Schelling in einem unversöhnten Verhältnis zu Gott und der Natur stehen. Für ihn ist der Wahnsinn nicht nur unaufhebbarer Grund der Vernunft, sondern eine Potenz, die bei entsprechender Stimulation prinzipiell immer wieder aufbrechen kann. Es gibt keine apriorische Immunisierung der Vernunft gegen den Wahnsinn mehr, im Gegenteil ist die „Ekstasis“ als Selbstaufgabe der Vernunft der Moment, in dem das schellingsche Subjekt zu Gott und seiner Natur findet.²⁵ Nietzsche reflektiert nicht nur Schellings romantische Konzeption von Vernunft und Wahnsinn vor dem Hintergrund des sich mit

²² Vgl. C. Strub, *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*, Freiburg 1991, S. 471-505.

²³ Vgl. A. Schäfer, *Das Kantische Subjekt in der Psychopathologie*, Marburg 2006.

²⁴ Diese Definition der Metapher geht zurück auf N. Goodman, *Languages of Art*, Indianapolis 1968, S. 82. Zur historischen Argumentation, dass diese Definition seit Kant zutreffend ist, vgl. C. Strub, *Kalkulierte Absurditäten*, a.a.O. 1991, S. 488 ff.

²⁵ G. Gamm, *Der Wahnsinn in der Vernunft*, Bonn 1981, bes. S. 176-198.

„Gottes Tod“ ereignenden Ursprungsverlustes des scholastischen Weltmodells und richtet seine ganze Philosophie gegen die mathematisch-mechanistische Vernunft und auf die *Gesundheit* der „großen Vernunft des Leibes“ aus, sondern er vertieft vor allem das philosophische Nachdenken über das Verhältnis von Sprache/Metapher und Leib/Neurophysiologie.

Die Schule der kritischen Philologie, in der Nietzsche ausgebildet wurde, verstand sich selbst in der Tradition alexandrinischer „Philologen und Ärzte“, deren Aufgabe es war den „somatischen Sinn“ eines Textes in der *Emendatio* zu „heilen“²⁶ und vor seiner moralisierenden Ausdeutung zu retten. Im Gegensatz zu Kant, der noch versuchte jeden Anthropomorphismus zu vermeiden, scheint Nietzsche seine philosophische Methode darin zu sehen, „sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen“²⁷. Er beginnt damit, indem er seine Sprachtheorie leibphilosophisch und seine Theorie des Leibes sprachphilosophisch formuliert. Im „Zeitalter der Nervosität“²⁸ entwickelt er die Sprache als metaphorische Übertragung eines „Nervenreiz[es]“ in „Bild“ und „Laut“ und erklärt damit das Überspringen von Kategorien, das Kant als Kontagium der Sprache bestimmt hatte, zu ihrem genetischen Grundprinzip.²⁹ Die Sprache verdankt sich demnach einer unbewussten, metaphorischen Übertragung, deren Subjekt der natürliche Leib ist. Das Konzept der Sprache verschmilzt so mit dem Konzept des Leibes bis zur Ununterscheidbarkeit; seine organischen Prozesse der Selbstregulierung müssen gleich wieder als „Interpretationen“ sprachlich gefasst werden.³⁰ Jede Bewegung des Organischen, also auch das menschliche Verhalten und das Denken sind aus dieser Perspektive betrachtet „Symptome“ und „Zeichen“ eines psycho-physischen Geschehens.³¹ Diese Symptome können nicht mehr kategorial unter Gesund/Krank-, Wahr/Falsch-,

²⁶ C. Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin/New York 2005, bes. S. 97-110.

²⁷ F. Nietzsche, KSA 11, NF 36 [31], S. 563.

²⁸ J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, München/Wien 1998.

²⁹ KSA 1, WL 1, S. 879. Hier zeigt sich der neurophysiologische Einfluss H. v. Helmholtz, der über G. Gerbers naturalistische Sprachtheorie vermittelt ist. Hervorragend hierzu: C. J. Emden, *Nietzsche on Rhetoric and Neurophysiology*. In: *Nietzsche and Science*, hrsg. v. G. Moore u. H. Brobjer, Aldershot/Burlington, VT 2004, S. 91-110.

³⁰ KSA 12, NF 2 [148], S. 139 f.

³¹ KSA 12, NF 1 [28], S. 16 f.

Begriff/Metapher-Unterscheidungen subsumiert werden, sondern müssen im Prozess zwischen den jeweiligen Kristallisationen gedacht werden. Erst das Erstarren der Metapher im konventionellen Begriff beendet den „lebendigen“ Akt des schöpferischen Sprachkörpers und seiner literalen Körpersprache. Die „ungeheuerliche Krankheit“ der „Sprache“ resultiert daraus, dass sie „fortwährend auf die letzten Sprossen des ihr Erreichbaren steigen musste, um, möglichst ferne von den starken Gefühlsregungen, der sie ursprünglich in aller Schlichtheit zu entsprechen vermochte, das Reich des Gedankens zu erfassen.“³² Gerade hier breite sich „der Wahnsinn der allgemeinen Begriffe“ und „toten Metaphern“ aus, den Nietzsche in seinen frühen Schriften noch durch die Kunst der Musik zu heilen versucht.³³

Mit Nietzsches Abkehr von der Musik Wagners und seiner intensiven Beschäftigung mit der Rhetorik nimmt eine philosophische Sprache jenseits der allgemeinen Begriffe die therapeutische Kompetenz der Musik ein. Als er den Bruch mit den sprachlichen und wissenschaftlichen Konventionen konsequent vollzieht und seine Basler Philologieprofessur niederlegt, entwirft er ein schöpferisches Selbstverständnis des freien Philosophen als „Arzt der Kultur“.³⁴ Im Prozess von Wachstum und Niedergang der Sprache breitet der freie Philosoph das natürliche „Bedürfnis nach festen Wahrheitsconventionen auf neue Gebiete aus“.³⁵ Es besteht kein Zweifel daran, dass sich dieses Gebiet für Nietzsche zwischen der Philosophie und der Physiologie eröffnen muss. Entgegen seiner Selbstbeschreibung³⁶ hat er die Medizin aber nie *naturwissenschaftlich* betrieben,³⁷ vielmehr entwickelt er in seinen philosophischen Texten ein immer dichteres Netz medizinischer Metaphern, das über einem spiralförmigen Konzept der ‚großen Gesundheit‘ aufgespannt wird. In diesem Konzept figurieren Denken, Sprechen, Schreiben und Handeln als Symptome einer leiblichen Vernunft, deren ‚große Gesundheit‘ nur durch die Überwindung und (Selbst-)heilung der ihr notwendigen Krankheiten erreicht werden kann. Mit seiner ersten philosophischen

³² KSA 1, UB IV, S. 455.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. E. Blondel, *Nietzsche, the body and culture* [Paris 1986], London 1991.

³⁵ KSA 7, NF, 19 [230], S. 492.

³⁶ „[...] von da an habe ich in der That nichts mehr getrieben als Physiologie, Medizin und Naturwissenschaften.“ KGW 6, EH, MA, S. 323.

³⁷ Vgl. R. Brown, *Nietzsche: ‚That Profound Physiologist‘*. In: *Nietzsche and Science*, a.a.O. 2004, S. 51-70.

Diagnose, der „historischen Krankheit“, rechnet er mit der akademischen Philologie ab und *verschreibt* der vom Historismus dominierten Philosophie einen medizinischen *Perspektivwechsel*: eine „Gesundheitslehre des Lebens“ soll „neben die Wissenschaften“ gestellt werden.³⁸

Bevor sich diese Diagnose im 20. Jahrhundert auf zwei völlig unterschiedliche Weisen realisieren sollte, von denen sich in letzter Konsequenz weder die Psychoanalyse noch die Rassenhygiene sinnvoll auf Nietzsche berufen kann, bastelt Nietzsche am neuen Typus eines modern-antiken Philosophenarztes, der die ‚Symptome‘ seiner jeweiligen Gegenwart ‚diagnostiziert‘ und philosophische ‚Therapien‘, ‚Stimulanzen‘ und ‚Reizmittel‘ auf diese Diagnosen anpassen soll.³⁹ Dementsprechend betrachtet er das Bewusstsein als ‚Organ‘ und ‚Werkzeug‘ der großen Vernunft des Leibes, das sich die therapeutische ‚Geistesnahrung‘ wie ein Magen ‚einverleibt‘ und giftige Elemente ‚ausscheidet‘.

Bis in seine späten Schriften ist der Versuch erkennbar, die feststellenden Begriffsgebäude der Philosophie einerseits metaphorisch zu verflüssigen und die medizinischen Metaphern andererseits zu immer detaillierteren Denkfiguren zu präzisieren. Nietzsche erfüllen alle „morbiden Zustände“ die Funktion eines „Vergrößerungsglas[es]“ für Phänomene, „die normal aber als normal schlecht sichtbar sind“.⁴⁰ Dieselbe Funktion kann der Metapher auf sprachlicher Ebene zugesprochen werden, weil sie mit dem innovativen Effekt des Perspektivwechsels kategorienübergreifenden Einsichten unterstützt. Damit wird Kants Einschätzung der Metapher, als Medium der Übertragung psychischer Verrückung und Verwirrung, unter umgekehrten Vorzeichen wiederholt. Während Kant die Sprache im Paradigma der Hygiene von ihren potentiell kontagiösen Elementen kategorialer Verrückung zu reinigen versucht, setzt Nietzsche kalkuliert dieselben Elemente als homöopathische Stimulanzen gegen eine Vernunftkonzeption ein, deren mathematischer Präzisionswille das *Leben* zu beschneiden droht.

6.6 *Die Selbstheilung philosophischer Denkkrankheiten.* Freud macht in seiner Theorie des Unbewussten nicht nur Kants Intuition von einem symbolisch vermittelten Unbewussten einer psychologischen Deutung

³⁸ KSA 1, S. 329.

³⁹ M. Pasely, *Nietzsches use of medical Terms*. In: *Nietzsche. Imagery and Thought. A collection of essays*, hrsg. v. ders., London 1978, S. 123-158; auch: G. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge 2002.

⁴⁰ KGW VIII 3, NF 14 [65], S. 42.

zugänglich, sondern er begründet damit auch Nietzsches Einsicht in die prozessuale Kontinuität jeder Form einer ‚gesunden Vernunft‘ mit dem Wahnsinn. Andererseits erweist sich Freud zumindest soweit als Kantianer, als er die Rhetorik als ‚Sprache des Unbewussten‘ konzipiert, die in die wissenschaftlich reflektierte Begriffssprache des Therapeuten *übersetzt* werden soll.⁴¹ Damit setzt er allerdings auch die Traditionslinie einer Philosophie mit therapeutischem Anspruch fort, deren eigener Metapherngebrauch im blinden Fleck der theoretischen Perspektive zu liegen scheint. Freuds Psychoanalyse muss demnach als Prototyp einer unfreiwillig *metaphorischen Theorie* gelten, weil sie sich in der Rechtfertigung des eigenen Ansatzes nicht mehr – wie noch Kant – auf einen mathematischen Schematismus beziehen kann, um die ‚pathologischen Symbolisierungen‘ in ‚therapeutische Narrative‘ zu übersetzen.

Diese therapeutische Übersetzungsaufgabe soll aber nach Freud auf der Basis einer traditionell analogisch operierenden Symboltheorie erfolgen, deren Grenzen und Paradoxien erst in der Anwendung auf das *Unbehagen der modernen Kultur* reflektiert werden. Diese Grenzen der Übersetzung gehen mit der Einsicht einher, dass die hermeneutische Analyse des *psychischen Apparats* niemals restlos an der *physiologischen Haltestelle* abgeholt werden kann, an der die Traumdeutung ihren Weg als Wissenschaft begonnen hatte.

Diese Einsicht wird von Wittgenstein in der Differenz von Erklären und Verstehen sprachphilosophisch formuliert und die Grenzen einer Erkenntnis des Fremdpsychischen werden in der Umdeutung seiner Abbildtheorie der Sprache zu ihrer Gebrauchstheorie neu gezogen. Wittgenstein und Bateson versuchen in unterschiedlicher Weise die sprachkeptischen Aporien von Wahn und Wahrheit in der heterarchischen Sozialität der Kommunikation aufzulösen. Wie Nietzsche nähert Wittgenstein sich dem Phänomen der Geisteskrankheit nicht nur sprachphilosophisch, sondern er entwickelt die Sprachphilosophie seiner späten Schriften auch in einem therapeutischen Selbstverständnis.⁴² Philosophische Fragen und Paradoxien müssen demnach „wie eine Krankheit“ behandelt werden. Die Behandlung besteht in der Auflösung dieser philosophischen *Denkkrankheiten*, indem sie an pragmatische Kontexte und konkrete

⁴¹ Zu Bachelard vgl. Punkt VIII dieses Kapitels.

⁴² Vgl. H. R. Fischer, *Sprache und Lebensform*, F. a. M. 1987.

Beispiele zurückgebunden werden.⁴³ Damit wird nicht wie bei Kant versucht die ‚Vernunft‘ insgesamt zu immunisieren, sondern die philosophische Therapie beschränkt sich zunächst explizit auf den philosophisch Fragenden selbst. Bei Wittgenstein wird also die Paradoxie der Metapher einer ‚gesunden/kranken Vernunft‘ konsequent entfaltet, indem nicht nur die *philosophische Therapie* sondern auch die *philosophische Genese* der zu therapierenden ‚Krankheiten‘ thematisiert wird. Ging es Kant noch darum, eine vom Wahnsinn nicht-affizierbare Wahrheit freizulegen, sucht Wittgensteins Spätwerk eher die Nähe zu Nietzsche, indem es festgefahrene und mit reiner Vernunft unlösbar erscheinende Probleme durch die Variation von Beispielen, Kontexten und theoriekonstitutiven Metaphern aufzulösen probiert. Wittgenstein sieht die „Hauptursache philosophischer Krankheiten“ darin, dass man „sein Denken mit nur einer Art von Beispielen“ – man möchte erweiternd hinzufügen: Metaphern – erläutert.⁴⁴

Wittgensteins Spätphilosophie kann als experimentelle Methode verstanden werden, die in der reflektierten ‚Bevorzugung gewisser Gleichnisse‘ einen philosophischen Pluralismus von Weltbildern mit therapeutischem Anspruch praktiziert, der nicht *blind* einem mathematischen Formalismus oder einer Theorie folgt, sondern die Grenzen der Vernunft verstehen hilft. Seine Sprachspielphilosophie operiert deshalb mit einem heterarchischen, nichtidentischen Analogiebegriff der *Familienähnlichkeit*. In ihr wird die Praxis des ‚Aspektsehens‘ als Fähigkeit zum Perspektivwechsel aus der Gestalttheorie aufgegriffen und als anthropologisches Prinzip ausgezeichnet. Da der Aspektwechsel immer nur sprachlich angezeigt werden kann, erfüllt Wittgensteins Methode auch implizit die Funktionsbestimmung einer modernen Metapherntheorie: Perspektivwechsel anzuleiten und auf die prinzipielle Pluralität von Weltmodellen zu reflektieren. Gleichsam bietet er sprachliche Bilder für neue Perspektiven auf das rhetorische *Haus der Sprache* und den *Fluss von Mythos und Logos* an, die sich auch für eine historische Metaphorologie in therapeutischer Absicht als anschlussfähig erweisen.

Bateson macht einige Einsichten von Wittgensteins sprachphilosophischen Methoden für seine kommunikationstheoretische Schizophrenietheorie fruchtbar und entwickelt daraus grundlegende Gedanken einer

⁴³ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, krit.-genetische Edition, hrsg. v. J. Schulte, F. a. M. 2001, § 255.

⁴⁴ Ebd., § 593.

ökologisch orientierten Kybernetik und Systemtheorie⁴⁵, deren *Form der Unterscheidung*⁴⁶ die sprachphilosophische Frage nach der Differenz von Begriff und Metapher neu aufwirft. Eine ökologisch (heterarchisch) ausgerichtete Systemtheorie bildet damit sowohl eine Alternative zur postmodernen Affirmation viraler und psychoanalytischer Metaphern als auch zur diskursethischen Unterscheidung einer (gesunden) „idealen Sprechersituation“ und der Anwendung ihrer Begriffssprache an die (kranken) Kontexte einer „kapitalistisch überformten“ und „kolonialisierten Lebenswelt“.⁴⁷

6.7 *Ausblick auf eine diagnostische Metaphorologie.* Auch wenn die paradoxe Metapher bei Wittgenstein nicht explizit als Medium der Reflexion auf die Kontingenz von Weltbildern ausgezeichnet wird, sondern das ‚Beispiel‘ als pragmatisch gewendete ‚Wahrnehmungsparadoxie‘; ist meines Erachtens die Intention der Metaphorologie hier zumindest insofern enthalten, als dass auch semantische Paradoxien nicht von vornherein aus der Reflexion ausgeschlossen werden dürfen. Wie *Krankheiten* erfordern *Paradoxien* bei Wittgenstein insgesamt erst dann eine *Behandlung*, wenn sie zu unlösbaren Problemen im menschlichen Weltbezug führen. Mit der Modifikation der heraklitischen Fluss-Metapher liefert Wittgenstein das Bild einer kontinuierlich zwischen Mythos und Logos hin und her mäandernden Wissensgeschichte, deren begriffliches Sediment jederzeit wieder losgespült werden kann, um sich an anderen Diskursmündungen anzulagern. Dieses Bild korrespondiert mit seinem Bewegungsbild des rhetorisch organisierten *Hauses der Sprache*, das nicht mehr hierarchisch auf dem mathematischen Modell der Analogie aufgebaut ist, sondern dessen Gestalt durch die Fliehkräfte diskursiver Zirkulationen in einem Prozess permanenter Veränderung (zusammen)gehalten wird.

An diesen Bildern könnte auch ein diagnostisches Projekt der Historisierung theoriekonstitutiver Metaphern orientiert sein. In ihm müsste nicht, wie etwa in einem philosophischen Wörterbuch, jede Metapher reflektiert werden, sondern nur solche, die in einem philosophischen Sinn gegenwärtig problematisch erscheinen. Diese Untersuchungen müssten

⁴⁵ G. Bateson, *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, F. a. M. 1981.

⁴⁶ G. Spencer-Brown, *Laws of Form*, London 1969.

⁴⁷ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, F. a. M. 1981, S.539 ff.

auch nicht selber absolut metaphernfrei argumentieren, sondern nur bemüht sein, die Metaphern zu reflektieren, deren reflexionsloses Prozessieren in bestimmten Diskursen problematisch erscheint; sowie jene Metaphern, die für den eigenen Ansatz theoriekonstitutiv sind.

Dann ließen sich nicht nur der Bruch, sondern auch gewisse Kontinuitäten zwischen der traditionellen Rhetorik und der modernen Metaphertheorie aufzeigen. Dies erscheint nicht nur nötig, weil die Unähnlichkeitstheorie der Metapher nicht als Alternative, sondern als Ergänzung zur immer noch konsistenten und erklärungsmächtigen traditionellen Metaphertheorie angelegt ist und weil sich ein Großteil des aktuellen Metapherngebrauchs in den Wissenschaften immer noch als Analogie-metaphorik interpretieren lässt.

In diesem Sinne erscheint es lohnenswert, eine stärkere Verbindung zwischen Wittgensteins ‚therapeutischem Positivismus‘ und einer ‚gegenwartsdiagnostischen Metaphorologie‘ herzustellen. Wollte man Wittgensteins starken Sprachskeptizismus mit einer schwachen Form sprachskeptischer Metaphorologie im Sinne Strubs zusammendenken, dürfte das Paradox entweder nicht mehr als Gegenteil der Ähnlichkeit, sondern selbst noch als Grenzfall einer minimalen (Familien-)ähnlichkeit aufgefasst werden.⁴⁸ Oder man müsste Strubs *semantische Paradoxie* als ersten „Transfer“ der Metapher und Aufforderung zum Perspektivwechsel von der *Wahrnehmungsparadoxie* unterscheiden, die sich als interaktiver und pragmatischer Effekt der Perspektivverschiebung in der folgenden „Transformation“ oder „Prozessierung“ der Metapher ereignet.⁴⁹ Auf der Ebene der Reflexion der Metapher würde Strubs Theorie greifen, derzufolge die kalkulierte Absurdität ihrer kategorienübergreifenden

⁴⁸ Ansätze hierzu wurden aus kognitionspsychologischer Perspektive formuliert. Vgl. E. Rosch, C. B. Mervis, *Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories*. In: *Cognitive Psychology*, 7 (1975) 4, S. 573-605. Diese Weiterentwicklungen der Interaktionstheorie kommen wie Strub zu dem Ergebnis einer doppelten Asymmetrie der Metapher, die allerdings immer noch als metaphorischen *Ähnlichkeit* aufgefasst wird.

⁴⁹ Die Unterscheidung zwischen dem Ersteffekt des Transfers und den Sekundäreffekten der Transformation oder Prozessierung geht auf Sabine Maasen zurück. Vgl. S. Maasen, *Who is afraid of Metaphors?* In: *Biology as Society, Society as Biology*, hrsg. v. ders., E. Mendelsohn u. P. Weingart, Dordrecht u. a. 1995, S. 11-35. Zur Weiterentwicklung der Unterscheidung vgl. E. Johach, *Krebszelle und Zellenstaat*, Freiburg/Wien/Berlin 2008; E. Johach, *Metaphernzirkulation. Methodische Überlegungen zwischen Metaphorologie und Wissenschaftsgeschichte*. In: *Metapherngeschichten. Perspektiven einer Theorie der Unbegrifflichkeit*, hrsg. v. M. Kroß u. R. Zill, Berlin 2011, S. 83-103.

Prädikationen eine Reflexion darauf anleitet, dass die Kategorien letztendlich selbst historisch kontingent sind und eine formale Theorie der Erfahrung nur als heuristische Fiktion dem Abgleich möglicher Weltmodelle zugrunde gelegt werden kann. Auf diese *Möglichkeit* zur aktiven *Reflexion* auf das Phänomen einer paradoxen Metapher würde eine mehr oder weniger reflektierte *Praxis* des Prozessierens von Metaphern in den Wissenschaften folgen, aus der sich wiederum die Aufgabe einer Reflexion dieser Interaktions- oder Zirkulationsprozesse ableiten ließe.⁵⁰ Vielleicht kann auf diesem Weg die Interaktionstheorie von der Unähnlichkeitstheorie der Metapher in einer neuen Weise unterschieden werden, um sie dann wieder miteinander zu verbinden. Grundsätzlich sehe ich die Differenz zwischen Blacks und Strubs Theorie in ihren jeweiligen Ökonomien von Hierarchie/Heterarchie. Vor allem die Asymmetrie und die doppelt hierarchische Verweisstruktur der semantischen Metapher bei Strub kollidiert mit Blacks Versuch, die Kommunikation *und* Sprachlogik heterarchisch zu organisieren. Soweit ich sehe, hat Black die Heterarchie der semantischen Beziehung von Topik/Vehikel aus der gestalttheoretischen Figur/Grund-Relation abgeleitet, deren heterarchisches Verhältnis Black auf die semantischen Relationen innerhalb der Metapher überträgt. Die Interaktionstheorie verweist damit streng genommen weder auf eine Analogiebeziehung noch eine auf semantische Paradoxie, sondern auf eine Wahrnehmungsparadoxie, für welche die Dimension der Zeit konstitutiv ist. Die Zuordnung der semantischen Paradoxie zum metaphorischen Transfer und der Wahrnehmungsparadoxie zum metaphorischen Prozessieren könnte also einen Ansatz liefern, an der Vermittlung dieser metapherntheoretischen Positionen weiter zu arbeiten.⁵¹

Hinweise für eine solche Form des ‚therapeutischen Positivismus‘ als ‚diagnostische Metaphorologie‘ sollten im interdisziplinären Dialog zwischen einer philosophischen Sprach- und Kulturtheorie und denjenigen psychotherapeutischen Ansätzen gesucht werden, die sich explizit mit Metaphern in den Narrativen von Patienten und Therapeuten beschäftigen. Hier müsste die Beziehung der Metapher zur pragmatischen

⁵⁰ Die Folgerelation ist hier logisch gedacht und zunächst auf die Möglichkeit einer Reflexion bezogen, zeitlich geht die Praxis des Metapherngebrauchs im besten Fall mit dieser Reflexion einher, im Normalfall geht sie ihr wohl eher voraus.

⁵¹ Ein möglicher Ansatz zu dieser Vermittlung wird weiter unten vorgestellt. Vgl. Kap. 6.10.

Paradoxie geklärt werden, die einer Kybernetik der Autopoiese oder der kommunikationstheoretischen Double-Bind-Hypothese zugrunde liegt. Die ökologische Systemtheorie und Kybernetik scheint mir hier einen dritten Weg zwischen den epistemologischen und genealogischen Ansätzen von Bachelard über Canguilhem zu Foucault und der normativ-begrifflich argumentierenden Sozialphilosophie im Sinne der Kritischen Theorie aufzuzeigen. Abschließend sollen diese Diskurslinien noch einmal kurz aus der Perspektive ihrer medizinischen Denkfiguren kontrastiert werden.

6.8 *Medizinische Denkfiguren in der Epistemologie.* Wurden in der Einleitung vor allem Canguilhems Beiträge zur Diskussion um einen allgemeinen Krankheitsbegriff und Foucaults Thesen zur Medizinisierung der Gesellschaft vorgestellt, soll im Folgenden ein etwas erweitertes Bild der Epistemologie anhand einiger medizinischer Denkfiguren skizziert werden.

i.) 1938 stellt der Naturwissenschaftler, Epistemologe und Dichter Gaston Bachelard seine *Bildung des wissenschaftlichen Geistes* mit dem Untertitel *Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* vor. Darin wendet er ein bewusst eklektizistisches, aus freudschen und jungschen Elementen zusammengesetztes Modell der Psychoanalyse auf den Prozess der Wissenschaftsgeschichte an.

Die Verwendung des psychoanalytischen Modells stellt den Versuch dar, Mythos, Dichtung und Wissenschaft neu zu verknüpfen und zu differenzieren. Bachelard fragt nach dem gemeinsamen Ursprung der drei Bereiche, um die Wissenschaften in der Folge strikt *gegen* diese ursprüngliche Welterfahrung neu zu gestalten. Die Metaphern, die dazu aus der wissenschaftlichen Tätigkeit ausgeschlossen werden müssen, sind zwar nicht als nutzloser Rest bestimmt, können aber nur für Dichtung und Einbildungskraft fruchtbar gemacht werden. In dem Kapitel *Sprachliche Hindernisse: Am Beispiel des Schwammes. Die mißbräuchliche Ausweitung geläufiger Bilder* führt Bachelard den defizitären Charakter der bildhaften Alltagssprache in den Wissenschaften aus.

Die Metaphern stellen für die Vernunft, ob man es will oder nicht, eine Verführung dar. Es sind sonderbare und abgelegene Bilder, die da unmerklich zu allgemeinen Schemata werden. Eine Psychoanalyse der objektiven

Erkenntnis muß diesen naiven Bildern daher ihre Farbigkeit nehmen, vielleicht muß sie sie sogar auslöschen.⁵²

Neben dem Hindernis der metaphorischen Sprache formuliert Bachelard *Das substantialistische Hindernis* eines ontologischen Realismus und widmet auch der *Psychoanalyse des Realisten* ein eigenes Kapitel. Der Substantialismus wird als angeborene, instinktive Philosophie der alltäglichen Weltansicht interpretiert, deren Substanzbegriff aus dem „Modell des persönlichen Gutes zusammengesetzt ist“⁵³. Zur Heilung des Realisten und dem von ihm vertretenen Substantialismus schlägt Bachelard eine antikapitalistische *Psychoanalyse des Habens* vor. Die zu heilende Krankheit wird metaphorisch als „Harpagonkomplex“ oder „Komplex des kleinen Gewinns“⁵⁴ bezeichnet.⁵⁵ Diese Gier des Realisten markiert Bachelard exemplarisch an den Wertzuschreibungen, die im 17. und 18. Jahrhundert Edelsteinen und -metallen in der Folge alchemischer Theorien zugeordnet wurden. Sie umfassen vor allem angeblich pharmazeutische Funktionen dieser Substanzen, die sich als willkürliche Übertragungen des finanziellen Wertes auf die Gesundheit erweisen. Bachelard führt so Nietzsches *Décadence*-Kritik in einer Variante fort, aus der sich zumindest das Ziel ableiten lässt, ein *Modell* der Psychoanalyse zu entwickeln, das die Wissenschaftsgeschichte systematisch perspektiviert.

Insgesamt rekonstruiert Bachelard die Bildung des wissenschaftlichen Geistes als Überwindungsprozess von Irrtümern. Er unterscheidet zwei Formen des Bruches in der Geschichte der Wissenschaften: den großen Bruch (*rupture*), der in Form der modernen mathematischen Physik die Wissenschaft seiner Meinung nach erst endgültig konstituiert, und die

⁵² G. Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes* [1938], F. a. M. 1987, S. 134.

⁵³ „In ihrer naiven, affektiven Form stammt die Gewißheit des Realisten aus der Freude des Geizhalses. Zur Präzisierung unserer These wollen wir in polemischer Weise sagen: Aus psychoanalytischer Sicht und in den Exzessen der Naivität sind alle Realisten Geizhälse. Umgekehrt, und diesmal ohne Vorbehalt, sind alle Geizhälse Realisten.“ Ebd., S. 201.

⁵⁴ Ebd., S. 202.

⁵⁵ Harpagon, der Namensgeber des hypochondrischen Protagonisten aus Molières *Der eingebildete Kranke* geht auf den persischen Herrscher Harpargos zurück. Dieser hat nach Herodot die Tötung seines Enkels aufgrund eines Traumes angeordnet. Der ‚Harpagonkomplex‘ kann demnach als Handlung mit ‚realen‘ Folgen interpretiert werden, deren Begründung ‚irreal‘, d. h. eingebildet oder nur geträumt ist. In dieser *Diagnose* kommen die metaphorischen Hindernisse mit den realistischen Phantasmen überein.

vielen kleinen Umgestaltungen (refontes), welche die interne Geschichte der Wissenschaft verändern und immer wieder neu prägen. In den Abgründen dieser Bruchstellen der Begriffssysteme blitzen demnach Bilder auf, deren Interpretationen den Weg wissenschaftlichen Fortschritts weisen. Der epistemische Status dieser Bilder und der mit ihnen verknüpfte Geltungsanspruch bleiben bei Bachelard jedoch unbestimmt. Er scheint eine sprachskeptische Position nachanalogischer Ontologie zu vertreten, die allerdings noch auf eine Ausdeutung metaphorischer Restbestände nach dem Modell der Psychoanalyse ausgerichtet bleibt. Erst Lacan wird dieses Modell dahingehend reformulieren, dass die Überwindung eines pathologischen Bildes nur als sprachliche Ersetzung einer pathogenen Metapher durch eine therapeutische Metapher realisiert werden kann.

Bachelards Anwendung der Psychoanalyse auf die Wissenschaften betont also im Sinne Nietzsches zunächst den produktiven Aspekt von Krankheit und Krise. Mit dem Modell der Psychoanalyse versucht er Nietzsches Krankheitsmetaphorik in eine epistemische Perspektive zu überführen, die den Erkenntnisgewinn über die genaue Analyse der ihr vorausgehenden Krankheiten und Krisen reflektiert. Allerdings suggeriert diese Perspektive die Möglichkeit, die *wissenschaftliche Bilderrede* pathogener Symbole in eine psychoanalytisch ausgedeutete Begriffssprache *übersetzen* zu können. Die Epistemologie bleibt über den Geltungsanspruch des *Modells* der Psychoanalyse mit einem normativen Verständnis der Person verbunden, aus dem auch die Notwendigkeit für den Wissenschaftler entsteht, die Perspektiven seiner Arbeit bis in das eigene Unbewusste zu verfolgen und sie gegebenenfalls therapeutisch zu modifizieren. Damit werden die diskriminierenden Effekte der Krankheitsmetaphern an den Wissenschaftler adressiert.

ii.) Georges Canguilhems Überlegungen zur Differenz von Normalem und Pathologischem, die bereits in der Einleitung in Bezug auf einen Krankheitsbegriff untersucht wurden, problematisieren hingegen die gesund/krank Differenz insgesamt und stellen die Frage nach den *Grenzen medizinischer Rationalität* (1989). Hier wird die Notwendigkeit rationaler Methoden und normativer Begriffsbildungen mit den Grenzen ihrer Angemessenheit im Kontext des Lebens konfrontiert. Die Abhandlung erinnert daran, dass das Gegenteil von Krankheit eben nicht Vernunft ist, wie eine bestimmte philosophische Tradition in ihren medizinischen Denkfiguren gerne glauben machen möchte, sondern

Gesundheit. Die Spannung, die sich aus Canguilhem's Einschätzungen ergibt, wird in Bezug auf Medizin und Kunst von Maurice Merleau-Ponty zur Geltung gebracht und in Bezug auf Epistemologie und Soziologie von Michel Foucault.

Merleau-Ponty entwickelt in Auseinandersetzung mit Nietzsche und Husserl eine Philosophie des Leibes und formuliert Nietzsches oft widersprüchliche und teilweise ins Biologistische tendierende Überlegungen zum Leib phänomenologisch aus. Die Analysen verschiedener Krankheitsbilder dienen ihm vor allem dazu, die Defizite sowohl psychologischer als auch physiologischer Erklärungsmodelle aufzuzeigen. ‚Krankheit‘ wird hier nicht metaphorisch verwendet, weder wissenschaftliche noch soziale oder kulturelle Praktiken werden als ‚krank‘ bezeichnet, sondern die phänomenologische Betrachtung von Kranken wird als Negativfolie zur Beschreibung der Normalität menschlichen Weltbezugs herangezogen. Nietzsches metaphorische und konzeptionelle Erweiterung des Krankheitsbegriffs wird so für eine Erweiterung des funktionalistischen Krankheitsbegriffs fruchtbar gemacht.

Die pathologischen Phänomene führen uns eine Variation von etwas vor Augen, das nicht reines Gegenstandsbewußtsein ist.⁵⁶

Merleau-Pontys leibphänomenologische Perspektive, die z. B. erstmals den Phantomschmerz in allen seinen Facetten beleuchten kann, wird als effektives Erklärungsmodell von Krankheit plausibel. An der Erklärung des Phantomschmerzes wird deutlich, dass weder die rein physiologische noch die rein psychologische Methode dem Phänomen gerecht wird. Eine somatische Theorie, die über die Verarbeitung peripherer Reize argumentiert, scheitert daran, zu erklären, warum das Phantomglied nicht verschwindet, wenn der betroffene Bereich anästhetisiert ist. Eine psychologische Theorie versagt vor der Tatsache, dass es verschwindet, wenn der sensitive Leiter zum Gehirn vollständig entfernt wird. Die minimale Leerstelle zwischen beiden Argumentationen zeigt einerseits, dass beide Faktoren einen gewichtigen Einfluss auf den Phantomschmerz haben, und andererseits, dass eine bloße Addition beider Argumentationen noch keine psycho-somatische Theorie ergeben kann. Diese muss durch eine eigenständige Leibphilosophie fundiert werden.

⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, S. 151.

Die Auseinandersetzung mit ‚Krankheit‘ wird hier zu einer heuristischen Methode entwickelt, die sich als gestalttheoretisch informierte Konkretisierung von Nietzsches Gesundheitstopos erweist. Besonders mit der vom Körperraum des Eigenleibes gedachten Konstruktion von Räumlichkeit plausibilisiert Merleau-Ponty einen medizinisch-philosophischen Raumbegriff im Rekurs auf visuelle, motorische und taktile Wahrnehmungs- und Verhaltensstörungen. Die Analyse dieser Krankheiten und die Schwäche der gängigen medizinischen Theorien verdeutlichen die Notwendigkeit einer dritten Perspektive zwischen objektivierender Physio- und Psychologie, welche Wahrnehmung und Motorik als raumkonstitutive Elemente verbindet.

Wenn aber das Verhalten eine Gestalt ist, in der ‚visuelle‘ und ‚taktile Inhalte‘, Sensibilität und Motorik ihr Dasein allein als voneinander unablässige Momente haben, so bleibt es dem kausalen Denken schlechterdings unzugänglich, und faßbar nur für eine andere Art des Denkens – für ein Denken, das seinen Gegenstand *in statu nascendi* faßt [...] um hinter den verstreuten Tatsachen und Symptomen im Falle des Normalen das Gesamtsein des Subjekts, im Falle des Kranken die fundamentale Störung aufzufinden.⁵⁷

Krankheiten sind auch von Interesse, um eine verzeitlichte epistemische Perspektive zu erarbeiten, mit der auch die klassischen Themen der Philosophie: Raum, Zeit und „im Falle des Normalen das Gesamtsein des Subjekts“ neu beschrieben werden können. Krankheiten sind laut Merleau-Ponty nur dann verstehbar, wenn der Leib als „Weltoffenheit“ oder „Zur-Welt-Sein“ beschrieben wird, der sich mit allen potenziell in ihm angelegten Kompetenzen handelnd in der Welt zu engagieren versucht. So kann die „Nichtanerkennung des Mangels“ im Phantomschmerz als „Kehrseite unserer Weltzugehörigkeit“ interpretiert werden.⁵⁸

Was in uns sich der Verstümmelung und dem Gebrechen verweigert, ist das in einer physischen und zwischenmenschlichen Welt engagierte Ich [der Leib – O. N.], das sich allen Mängeln oder Amputationen zum Trotz weiterhin auf die Welt hin spannt [...].⁵⁹

Wird der Leib in seinen unterschiedlichen kommunikativen Bezügen zur Welt, wie Sexualität, Kunst und Sprache, zu stark gestört oder einzelne Bezüge übersteigert und verabsolutiert, gerät er an die Grenze psychosomatischer Pathologien. Besonders in seinen ersten beiden Werken

⁵⁷ Ebd., S. 147.

⁵⁸ Ebd., S. 106.

⁵⁹ Ebd., S. 96.

Struktur des Verhaltens (1942) und *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945) erarbeitet Merleau-Ponty eine bis zu den vorprädikativen Ursprüngen zurückreichende Grundlegung der Transzendentalphilosophie. Diese leibphilosophische Grundlegung soll ganz im Sinne Nietzsches die Verdoppelung der empirischen Operationen des Denkens um eine *rein transzendente* Reflexion als überflüssig erweisen.⁶⁰ Die leiblichen Verhaltungen, die immer in prozessualen Vollzügen beschrieben werden, fungieren als ermöglichende Struktur jeder Reflexion. Die ‚hygienische‘ Transzendentalphilosophie wird durch eine ‚psychosomatische‘ Neuinterpretation ersetzt. Es geht nicht mehr darum, die Bedingungen des Möglichen zu untersuchen, um das Wirkliche zu bestimmen, sondern das Wirkliche zu beschreiben, um das Mögliche als Mögliches zu erweisen. In Merleau-Pontys Leibapriori begründet deshalb ein „Ich kann“ das „Ich denke“. Das praktische Verhalten in und mit dem Körperraum des Eigenleibes ermöglicht die Wahrnehmung, Reflexion und Erkenntnis des *Raumes*; so wie die leiblichen Prozesse des Ein- und Ausatmens, des Schlafens und Wachens sowie der Krankheit und Gesundheit die Wahrnehmung und Erkenntnis von *Zeit* ermöglichen. Erst in der leiblichen Verfasstheit des Subjekts und seines Verhaltens eröffnet sich ein Feld, in dem die Möglichkeiten und Grenzen der *Freiheit* denkbar werden.

Der Psychosomatiker und Philosoph Gerhard Danzer hat Merleau-Pontys Begriff der ‚inkarnierten Freiheit‘ über Beschreibungen des Erlebens von Psychiatriepatienten interpretiert und analog zu Merleau-Pontys Raumbegriff auch den Zeitbegriff über Krankheitsbilder erläutert.⁶¹ So berichten Patienten mit manischer Erkrankung vom Übermaß an Freiheit bezüglich ihrer Pläne, dabei erleben sie „wenige oder gar keine Grenzen und den Widerstandskoeffizienten der Welt als minimal“. Der eigene Körper schließt sich „ihrer Art des Existierens an und weist Symptome wie Schlaflosigkeit, Appetitlosigkeit, Unruhe, Getriebensein und ein reduziertes Ruhebedürfnis auf.“ Gegenteilig stellt sich das Erleben des Depressiven dar, der seine Freiheitsgrade als eingeschränkt oder nicht vorhanden empfindet. Der eigene Körper bedeutet „für den depressiven Patienten meist mehr Last als Lust, mehr Materie als beseelte Biologie.“⁶²

⁶⁰ Ebd., S. 157.

⁶¹ Vgl. G. Danzer, *Merleau-Ponty. Ein Philosoph auf der Suche nach Sinn*, Berlin 2003, S.152 ff.

⁶² Ebd., S. 163.

Danzers Heuristik erklärt ex negativo den Zusammenhang von der leiblichen Inkarniertheit des Subjekts und seinem Freiheitserleben.

In beiden Fällen – in der Manie und der Depression – kommt es also zu einem gestörten oder zumindest deutlich verändertem Erleben des Leibes sowie der Freiheitsgrade: Manisch verstimzte Menschen weisen ein Zuviel an Freiheit und ein Zuwenig an materiell oder biologisch eingefärbten Daseinsvollzügen auf, wohingegen bei depressiv verstimzten Menschen oft die umgekehrten Verhältnisse dominieren – eine Verteilung, die übrigens in den Erkrankungen der Magersucht und der Fettsucht eine Entsprechung findet.⁶³

Aus demselben ‚Krankheitsbild‘ wird auch der Zeitbegriff plausibel. Eine Depression, die schon Viktor E. von Gelbsattel sinnfällig als ‚Werdenshemmung‘ bezeichnet hatte, wird als Stagnation der eigenen Entwicklung, als „Repetition der Vergangenheit“ erlebt. Die Zeit „steht ihnen still“ oder „zerrinnt ihnen zwischen den Fingern, ohne daß sie aus ihr etwas zu machen wüßten“.⁶⁴ Der Depressive ist also strikt auf seine Vergangenheit fokussiert, während der Manische in seinem ausschließlichen Bezug auf die Zukunft in der Zeit keinen „Widerstandskoeffizienten der Welt“ sieht. Aus dieser Beschreibung auf den Normalen geschlossen, bedeutet *gesundes Zeiterleben* immer eine leiblich zu vollziehende Synthetisierung von Vergangenheit und Zukunft, aus der die Gegenwart konstituiert wird. Dieses Zeiterleben ist es, das Merleau-Ponty wie Nietzsche mit seiner ‚Diagnose der historischen Krankheit‘ auch für die Geschichtswissenschaften fruchtbar macht.⁶⁵

Den Ansätzen dieser ersten Publikationen Merleau-Pontys wurde vorgeworfen, eine rein negative Philosophie, nämlich *weder* Empirismus *noch* Intellektualismus, zu sein. Seine folgende Publikationen versuchen dieses Defizit zu überwinden, indem Ausdrucksphänomene im Bereich künstlerischer Produktion phänomenologisch thematisiert werden. Dabei bleiben die Darstellungen der heuristischen Kraft des Grenzbegriffs ‚Krankheit‘ verpflichtet. Im Ausdrucksgeschehen kann Merleau-Ponty eine positive Verbindung von ‚Sinnlichkeit‘ und ‚Sinn‘ entdecken. Sein Hauptinteresse gilt dabei weiterhin der Untersuchung von Möglichkeitsräumen. Im kreativen Schaffensprozess wird dem von der Sprache und Symbolik bisher nicht wahrnehmbaren, rohen und wilden Sein (*monde sauvage*) neuer Sinn abgerungen. Der Künstler erhält durch Wechsel der Perspektive einen Zugang zu diesem Sein. In den unter dem Titel *Das*

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd., S. 132.

⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie*, a.a.O. 1966, S. 204 ff.

Auge und der Geist (1945-1961) zusammengefassten Essays zur Kunst zeigt Merleau-Ponty anhand der Entstehung der Zentralperspektive und der modernen Malerei, wie der Wechsel der Perspektive zu einer regelrechten Veränderung des Seins beitragen kann.⁶⁶ Diese Veränderung umfasst zugleich den physiologischen Prozess des Künstlerleibes und – mit der wirklichkeitskonstruierenden Kompetenz dieses Leibes – auch die wahrnehmbare und kommunizierbare Welt. Denn die von dieser Wahrnehmung ermöglichten oder, verschärft ausgedrückt, von ihr hervorgebrachten Artefakten sind nicht nur eine neue Wirklichkeit, sondern auch neue Zeichen und Sprachen für diese Wirklichkeit.

Solche Perspektivwechsel, die bereits von Bachelard als Bruch in einer Episteme gekennzeichnet wurden, sind für den Menschen zunächst als Krise zu fassen. Gemeinhin brauchen Menschen Merleau-Ponty zufolge die Gewissheit, in einer mit allen geteilten und mehr oder weniger ähnlich interpretierten Welt zu leben. Der konsequente Wechsel der Perspektiven bringt den Künstler demnach oft an die Grenzen des Pathologischen, wobei die Therapie dieser Krankheiten im besten Fall wiederum durch die Modifikation der Perspektive via künstlerische Produktion und der dadurch ermöglichten Kommunikation geleistet wird. Das Leben des Künstlers vollzieht sich radikaler als das Leben eines durch Konventionen zum scheinbar gesunden Normalmenschen Fixierten, da er an den Grenzen des Wahrnehm- und Denkbaren eine physiologische Integrationsleistung vollbringt. Es ist in diesem Sinn ein innovatives *Denken des Ungedachten*, dass bei Bachelard noch über ein im Abgrund des epistemischen Bruches aufblitzendes Bild angeleitet wurde und bei Merleau-Ponty über den sich in der Krankheit aufdrängenden Leib des Künstlers vollzogen wird.

Neben der Arbeit am Begriff, die zwischen philosophischer Medizinkritik und medizinischer Philosophiekritik oszilliert und in der Kunstontologie ihre positive Grenze erhält, hat sich Merleau-Ponty besonders in seinen letzten Publikationen mit der leiblichen Artikulation von *Zeichen* (1961)⁶⁷ beschäftigt. In dieser Auseinandersetzung bemerkt er – ähnlich wie Wittgenstein – in Bezug auf die Ethnologie, dass man das Fremde nur verstehen könne, „wenn man die symbolische Funktion als Quelle jeder Vernunft und Unvernunft betrachtet. [...] die symbolische Funktion ist

⁶⁶ M. Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984.

⁶⁷ Der Aufsatzband liegt seit 2007 auch in dt. Übers. vor. Vgl. M. Merleau-Ponty, *Zeichen* [1961], hrsg. von Ch. Bermes, Hamburg 2007.

ihrem Gegenstand notwendigerweise stets voraus, und sie findet das Reale nur, wenn sie ihm ins Imaginäre vorseilt“⁶⁸. Die Nähe zu Wittgenstein artikuliert sich auch in dem gemeinsamen Interesse für das perspektivische Sehen und die Physiognomie, die von Merleau-Ponty nicht nur psychosomatisch erläutert, sondern auch als Bildspender für Gegenwartsdiagnosen genutzt werden, welche von *Einstein und die Krise der Vernunft* bis zur *paranoische[n] Politik* des kalten Krieges reichen. Eine Auseinandersetzung mit der Gegenwart, die bis in die Lokalnachrichten vordringt, reflektiere den „Wunsch zu sehen, und sehen heißt, in einer Falte des Gesichts eine Welt zu erahnen, die der unsrigen gleicht“⁶⁹.

iii.) Foucaults Werk ist in ähnlicher Weise, aber im Hinblick auf andere Phänomene, der heuristischen Funktion von Krankheiten und der Rolle der Medizin in Gesellschaft und Erkenntnisproduktion gewidmet. In der bereits erwähnten Schrift *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) wendet er sich den gesellschaftlichen Dispositiven zu, mit denen Leprakranke und Wahnsinnige im Übergang vom Mittelalter zur frühen Neuzeit aus der Gesellschaft ausgeschlossen wurden. Diese Ausschlussdispositive wurden in der Reaktion auf die *Pest* in den Praktiken der Quarantäne in Dispositive des Einschlusses transformiert. Zwei Jahre später, in der *Geburt der Klinik* (1963), legt Foucault eine *Archäologie des ärztlichen Blicks* vor.⁷⁰ Die klinischen Diskurse über den *Tod*, die sich nach der Französischen Revolution um die Praxis der Obduktion artikulieren, haben dieser Schrift zufolge bereits vor der Philosophie die individuelle Betrachtung des Menschen von der individuellen Betrachtung der Krankheit aus entwickelt.

Neben Lepra, Pest und Obduktion liefert die Pockenkrankheit ein weiteres Modell, an dem sich die Ausweitung des ärztlichen Blicks zur ‚Biomacht‘ darstellen lässt, die im 18. Jahrhundert nicht mehr nur den Kranken, sondern zum Zweck der Schutzimpfung auch den Gesunden unter medizinische Beobachtung stellt.⁷¹ Ein sich derart erweiternder ärztlicher Blick verallgemeinert sich vollends zum Prinzip der

⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss*. In: ebd., S. 175.

⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Über Erotik*. In: ebd., S. 459.

⁷⁰ M. Foucault, *Die Geburt der Klinik* [1963], F. a. M. 1988.

⁷¹ Vgl. ders., *Der Wille zum Wissen* [1976], F. a. M. 1983.

Disziplinargesellschaft des 19. Jahrhunderts, wenn er im Panoptikum des Gefängnisses eine architektonische Form erhält.⁷²

Diese auf die Gesellschaft abzielenden Studien werden in *Die Ordnung der Dinge* (1966) und *Archäologie des Wissens* (1969) um eine genealogische Analyse der zugrunde liegenden Epistemen ergänzt, deren Regelsysteme den jeweiligen juristischen, biologischen und linguistischen Debatten als ‚historisches Apriori‘ zugrunde liegen. Im Gegensatz zu Bachelard, mit dem er das Interesse für die Brüche in der Wissensgeschichte teilt, konzentriert sich Foucault allerdings eher auf die performativen Wirkungen der Wissenschaften auf den Körper als auf die Wirkungen der am Harpagonkomplex ‚krankenden‘ Wissenschaftler auf ihre Arbeit.

So fügen sich Philosophie und Wissenschaften bei Foucault retrospektiv zu Dispositiven der ‚Somokratie‘⁷³ oder Biomacht zusammen. Die Entdeckungen von Antibiotika und Anästhesie, die in etwa mit der Entstehung des Sozialversicherungssystems zusammenfallen, markieren den politischen, sozialen und rechtlichen Wandel einer medizinisierten Gesellschaft, deren Form sich grundlegend den Reaktionen auf spezifische Krankheiten verdankt.

Das der Pathologie eingeräumte Übergewicht wird zu einer generellen Form der Regulierung der Gesellschaft. Die Medizin hat kein äußeres Feld mehr.⁷⁴

An die Stelle des wechselseitigen Ausschlusses des medizinischen und juristischen Diskurses tritt im 19. Jahrhundert „das Spiel der medizinischen und gerichtlichen Doppelbewertung“⁷⁵. Die Alternative entweder krank *oder* schuldig zu sein weicht derjenigen, entweder „ein wenig krank und wirklich delinquent, oder ein wenig delinquent, aber wirklich krank zu sein“⁷⁶. Innerhalb des interdisziplinären Raumes, der sich z. B. in gerichtsmedizinischen Gutachten eröffnet, schenkt Foucault zwar weniger Metaphern, aber Neologismen wie dem Perversionsbegriff besondere Aufmerksamkeit. Die Funktion dieses *unscharfen Begriffs* als „Tauschprinzip“ zwischen den Diskursen greift „um so besser, als es

⁷² Vgl. ders., *Überwachen und Strafen* [1975], F. a. M. 1977.

⁷³ Ders., *Krise der Medizin oder Krise der Antimedizin?* In: *Schriften in vier Bänden*, hrsg. v. D. Defert u. F. Ewald, F. a. M. 2003, Bd. 3, S. 58.

⁷⁴ Ebd., S. 68.

⁷⁵ Ders., *Vorlesung vom 15. Januar 1975*. In: *Die Anormalen*, hrsg. v. F. Ewald u. A. Fontana, F. a. M. 2003, S. 48 ff.

⁷⁶ Ders., *Krise der Medizin*, a.a.O. 2003, Bd. 3, S. 71.

epistemologisch schwächer ist“.⁷⁷ In diesem Spektrum der Begriffe der Perversität, die tatsächlich *Unbegrifflichkeiten* darstellen, entdeckt Foucault ein bachelardsches Bild, das in den Brüchen der Epistemen aufblitzt und wissenschaftlichen Fortschritt ermöglicht. Gerade in diesem Prozess der Medizinisierung nicht-medizinischer Bereiche wird Foucault zufolge „die epistemologische Aufhebung der Blockierung vom Ende des 18. Jahrhunderts vollzogen“.⁷⁸

Foucaults genealogische Methode kann nach der auf Wittgenstein zurückgehenden Lesart von David Owen als „Aspektbefangenheit“, als „Gefangenschaft in einem Bild oder einer Perspektive“ rekonstruiert werden. Der Begriff des Bildes ist hier als ein System von Urteilen definiert, das in einer passiven Bezugnahme „unser ‚In-der-Welt-Sein‘ – oder einen Aspekt davon – intelligibel macht“.⁷⁹ Der Begriff der Perspektive bezeichnet nach Owen ein „System von Urteilen als System des Urteilens, in dessen Begriffen wir uns selbst (bzw. einige unserer Eigenschaften) als In-der-Welt-Seiende verstehen.“⁸⁰ Bild und Perspektive kennzeichnen also passive oder aktive Konzeptualisierungen des Realen, zu denen auf sprachlicher Ebene besonders Metaphern gezählt werden können. Sie begegnen uns in den Praktiken handelnder Individuen und eröffnen ein Erfahrungsfeld, in welchem Subjekt und Objekt nur unter bestimmten gleichzeitigen Bedingungen konstituiert werden.

Der relevante Unterschied zur *ideologischen Gefangenschaft*, welche die Kritische Theorie der Frankfurter Schule beschreibt, liegt darin, dass diese Urteilssysteme von der Genealogie als Wahrheitsspiele aufgefasst werden, in denen erst festgelegt wird, welche Behauptungen und Überzeugungen als wahr oder falsch gelten können. Sie werden aber nicht wie in der Kritischen Theorie als wahr oder falsch beurteilt. Was für Wittgenstein „der überkommene Hintergrund [ist], auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide“⁸¹, deckt sich mit dem Ort der *Entstehung*, den die genealogische Analyse freilegt.⁸² Die hier

⁷⁷ Ders., *Vorlesung vom 15. Januar 1975*, a.a.O. 2003, S. 50.

⁷⁸ Ders., *Krise der Medizin*, a.a.O. 2003, Bd. 3, S. 67.

⁷⁹ D. Owen, *Kritik und Gefangenschaft*. In: *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, hrsg. von A. Honneth, F. a. M. 2003, S. 122-144, S.125.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ L. Wittgenstein, (ÜG § 94).

⁸² Zu den Begriffen Entstehung und Herkunft als Gegenbegriffe zum Begriff des Ursprungs vgl.: F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 578; auch: M.

ausgetragenen Spiele der Wahrheit sind für Foucault nicht von den Spielen der Macht zu trennen. Ein Sprachspiel des Gebens und Nehmens von Begründungen, Kritik und Rechtfertigung ist ein solcher Hintergrund.—Es findet immer in einer Interaktion verschiedener hierarchisch positionierter Individuen und nicht im machtfreien Raum der Vernunft statt. Die Kritische Theorie greift in der Beurteilung der Ideologie als ‚falschem Bewusstsein‘, durch die Negation der Begründungen eines solchen Systems von Überzeugungen, in dieses Sprachspiel ein. Indem Habermas die ideale Sprechsituation als Kriterium der Wahrheit und Freiheit jedem Sprechakt zumindest als kontrafaktische Unterstellung zugrunde legt, folgt er Kants These, dass es keine Möglichkeit gibt, dem allumfassenden Kompetenzbereich der Vernunft zu entgehen.⁸³ Demnach mündet jede sprachliche Hinterfragung der Vernunft konsistenterweise in eine transzendente Reflexion, welche die Vernunftapparatur von Moralität und ihr Begründungssprachspiel als allgemeingültig ausweist. Foucaults Genealogie stellt einen Versuch dar, sich außerhalb dieses Kompetenzbereiches zu stellen, indem sie eben diese Begründungssprachspiele infrage stellt, anstatt in Form von Negationen an ihnen teilzunehmen. Im Gegensatz zu Habermas scheint Foucault nicht zu denken, dass ein In-Frage-Stellen notwendigerweise durch Negation zu erreichen ist. Die Negation, im Sinne der Aussage ‚X ist falsch‘⁸⁴, verpflichtet den Sender zur Beantwortung der Frage nach der Begründung dieser Aussage, der nur durch transzendente Begründung entsprochen werden kann. So gesehen arbeitet Habermas mit seiner Kommunikationstheorie immer noch an dem kantischen Projekt, universale Letztbegründungen zu etablieren. Eine solche Arbeit setzt aber ein Gefälle in Kraft, in welchem der Sender nach den Kriterien seiner Theorie im Recht, der Empfänger im Unrecht ist. Die Folgen dieses Gefälles könnten einerseits den Empfänger hindern, die gut gemeinten

Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*. In: ders., *Von der Subversion des Wissens*, hrsg. u. übers. von Walter Seitter, F. a. M. 1987.

⁸³ Habermas wird hier als Vertreter der *neueren kritischen Theorie* aufgefasst, dessen Konzept sich von der *älteren kritischen Theorie* Adornos und Horkheimers unterscheiden lässt. Adorno begründet seine Perspektive über den Begriff der Solidarität, die sich erst mit Nietzsches normativem Verständnis der Person zu einer Kritik im starken Sinn ergänzen lässt. Vgl. hierzu: C. Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, F. a. M. 2004, S. 75 ff.

⁸⁴ Zu dieser Paraphrase von Aussagen der Kritischen Theorie und der folgenden Paraphrase von Aussagen der Genealogie vgl.: R. Geuss, *Kritik, Aufklärung, Genealogie*. In: *Michel Foucault. Zwischenbilanz*, a.a.O. 2003, S. 145-156, S. 154.

Ratschläge zu seiner Befreiung anzunehmen, andererseits den Sender verführen zu glauben, seine Position sei universell legitimiert und müsse prinzipiell von jedem *gesunden* Menschen akzeptiert werden.⁸⁵ Die normative Letztbegründung von Geltungsansprüchen wäre demnach Ausdruck einer Haltung, die von Foucault metaphorisch als „transzendente[r] Narzißmus“⁸⁶ gekennzeichnet wurde.

Foucaults Genealogie vermeidet diese Haltung an der die Kritische Theorie partizipiert, indem sie ihre Kritik in folgenden Formen artikuliert ‚X ist gefährlich, X ist veränderbar‘. Diese beiden Formen können einen Prozess der Selbstreflexion bei Mitgliedern einer Gesellschaft auslösen, die sich von der Aussage ‚X ist falsch‘ diskreditiert oder in einem unangemessenen Maße regiert fühlen. Sie können sich so aus der Gefangenschaft einer Perspektive befreien, indem sie ihre Perspektive auf die Welt durch eine Praxis der *Selbstsorge* modifizieren, anstatt diese Perspektive durch eine Theorie der Selbstbestimmung festlegen zu lassen.⁸⁷ Mit der Unterscheidung von Genealogie und der neueren kritischen Theorie respektive ihres Bezugs zur Kritik und Ethik Kants wird auch deutlich, warum Foucault zwei Aspekte der ‚Aufklärung‘ unterscheidet und sich ihrem Ethos, dem In-Frage-Stellen aller Gegebenheiten, mehr verpflichtet fühlt als der theoretischen Bewegung der transzendentalen Kritik.⁸⁸

Mit der Rede vom transzendentalen Narzissmus setzt Foucault den von Kierkegaard formulierten Verdacht der allgemeinen Pathologie des vernünftigen Selbst fort. Foucault richtet diesen Verdacht im Anschluss an Nietzsche, Merleau-Ponty, Bachelard und Canguilhem auf die Geschichte des Denkens und ihr architektonisches oder institutionelles Surrogat. Wenn Nietzsches Genealogie als Therapeutik der ‚Nebenwirkungen‘ einer auf Platon zurückgehenden philosophischen

⁸⁵ Gesund würde hier heißen: den Vernunftgesetzen entsprechend.

⁸⁶ M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, F. a. M. 1981, S. 289. Ich interpretiere diese Metapher als Diagnose eines Missverständnisses der Transzendentalphilosophie, das Foucault in den Dispositiven und Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft nachzuweisen versucht. Die *Freiheit* des bürgerlichen Subjekts scheint hier als bewiesen zu gelten, nicht deren *Möglichkeit*. Die gesellschaftlichen Institutionen *rechnen* demnach mit dem *freien* Bürger und verfehlen den *wirklichen*; sie projizieren das Bild ihres eigenen Gelingens auf ihr Objekt.

⁸⁷ Zur Konzeption der Selbstsorge vgl. M. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, F. a. M. 2004.

⁸⁸ Vgl. M. Foucault, *Was ist Aufklärung?* In: *Ethos der Moderne, Foucaults Kritik der Aufklärung*, hrsg. v. E. Erdmann, R. Forst u. A. Honneth, F. a. M. 1990, S. 35-54.

Vernunfttherapie interpretiert werden kann, enthält Foucaults Analyse der Disziplingesellschaft empirische Nachweise dieser Nebenwirkungen. Seine Therapeutik entfaltet ihre Wirkung auf verschiedenen Ebenen: auf der Ebene der Wissenschaftsgeschichte in der Fokussierung der bachelardschen Brüche und den in ihnen aufblitzenden Bildern (z. B. die Perversität) sowie dem Verhältnis einzelner Disziplinen zu ihrem notwendig Ausgeblendeten; politisch mit der Genealogie als Alternative zum normativen Kritikbegriff der kritischen Theorie und der Beschreibung des Zusammenhangs zwischen Philosophie, Medizinisierung und Biomacht; in der Ethik, indem er den klassischen Lehren der *Selbstbestimmung* das Konzept der *Selbstsorge* entgegensetzt. So kann die von Foucault bevorzugte „kritische Haltung“, die „Moral der Unbequemlichkeit“⁸⁹ oder die Haltung des „pessimistischen Hypermilitantismus“⁹⁰ als Ethos interpretiert werden, den er der *philosophischen Gelassenheit* als traditionelles Ethos einer begrifflich legitimierenden Philosophie gegenüberstellt.

6.9 *Sozialphilosophie als soziale Pathologie der Vernunft*. In zwei Schriften⁹¹ versucht Axel Honneth die Aufgabenstellung der Sozialphilosophie im Anschluss an die Tradition der Kritischen Theorie zu reformulieren. Im ersten Aufsatz *Pathologien des Sozialen* (1994) leitet er die Fragestellung der Sozialphilosophie von Rousseau und Nietzsche her, um ihre Tradition nach der Entstehung der Soziologie zwischen der Anthropologie Helmuth Plessners und der Geschichtsphilosophie Georg Lukács' zu verorten. Von diesem Ausgangspunkt möchte Honneth die Kritische Theorie Theodor W. Adornos, Max Horkheimers und Hannah Arendts als Prototypen einer Sozialphilosophie rekonstruieren, die sich der Aufgabe einer Diagnose und Therapie von sozialen Pathologien stellt. Die historische Herleitung ist nicht an medizinischen Metaphern oder Analogien orientiert, sondern wertet die Begriffe „Entzweiung“,

⁸⁹ M. Foucault, *Für eine Moral der Unbequemlichkeit*. In: *Schriften in vier Bänden*, hrsg. v. D. Defert u. F. Ewald, F. a. M. 2003, Bd. 3, S. 978.

⁹⁰ M. Foucault, *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten*. In: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, hrsg. v. H. L. Dreyfus u. P. Rabinow, F. a. M. 1987, S. 265-294, S. 268.

⁹¹ A. Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. F. a. M. 2007; ders., *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*. In: *Pathologien des Sozialen*, hrsg. v. dems., F. a. M. 1994, S. 9-69.

‚Verdinglichung‘, ‚Entfremdung‘ oder auch ‚Nihilismus‘⁹² bereits als sozialphilosophische Diagnosen einer sozialen Pathologie, die nach der Entstehung der Soziologie in der Form von „stärker empirisch gefärbten Begriffen wie ‚Gemeinschaftsverlust‘, ‚Entzauberung‘, ‚Entpersönlichung‘ und ‚Vermarktung‘“ fortgeführt wurde, um sich schließlich bei Sartre in den psychoanalytischen Begriffen der kollektiven Neurosen zu artikulieren.⁹³

Honneth erinnert zwar an die Schwierigkeiten, die bereits bei der Übertragung des Pathologiebegriffs auf das Psychische entstanden sind, „weil klare Normalitätswerte für das psychische Leben eines Menschen in der klinischen Forschung bislang kaum auszumachen sind“⁹⁴, und weist auf eine Multiplikation dieser Schwierigkeiten bei der Übertragung auf die Gesellschaft hin, lässt sich aber nicht auf eine Diskussion z. B. des systemtheoretischen Krankheitsbegriffs ein, in dem zumindest dieses Problem eine praktikable Lösung gefunden hat. Zudem könne sich, so Honneth, die Sozialphilosophie nicht mit der defensiven Möglichkeit zufriedengeben, von sozialen Pathologien als bloß empirische Beschreibung dessen zu sprechen, was eine bestimmte Kultur als krank bezeichnet.⁹⁵ Wenn die Sozialphilosophie die Kritische Theorie als *normative* Gesellschaftskritik beerben wolle, müsse sie solche soziologischen Beschreibungen mit einer formalen Ethik verbinden.

⁹² A. Honneth, *Pathologien des Sozialen*, a.a.O. 1994, S. 51. Aus der Perspektive einer metaphernkritischen Rekonstruktion des Verhältnissen von Vernunft und Gesundheit erscheint besonders folgende Formulierung unverständlich: „Alle Ausdrücke, die die Mitglieder des Kreises [Kritischer Theorie – O. N.] verwenden, um den gegebenen Zustand der Gesellschaft zu charakterisieren, entspringen einem gesellschaftstheoretischen Vokabular, das in der basalen Unterscheidung von ‚pathologischen‘ und ‚intakten‘, nicht-pathologischen Verhältnissen begründet ist: Horkheimer spricht anfänglich von der ‚unvernünftigen Einrichtung‘ der Gesellschaft, Adorno später von der ‚verwalteten Welt‘, Marcuse von ‚repressiver Toleranz‘ [...].“ A. Honneth, *Pathologien der Vernunft*, a.a.O. 2007, S. 31 f. Weder aus den zitierten, noch aus den folgenden Beispielen erschließt sich mir der Bezug auf eine medizinische gesund/krank Unterscheidung. Dass Horkheimers Rede von der ‚unvernünftigen Einrichtung‘ der Gesellschaft auf diese Unterscheidung hinweisen soll, lässt eher vermuten, dass Honneths Einschätzung eine Gleichsetzung von Vernunft/Gesundheit zugrunde liegt.

⁹³ A. Honneth, *Pathologien des Sozialen*, a.a.O. 1994, S. 51.

⁹⁴ Ebd., S. 50

⁹⁵ Dies ist die Möglichkeit, die z. B. die Systemtheorie wahrnimmt. Vgl. Kap. 6.10.

Insofern stellt eine ethische Vorstellung von gesellschaftlicher Normalität, die auf die Ermöglichungsbedingungen von Selbstverwirklichung zugeschnitten ist, den Maßstab dar, an dem soziale Pathologien gemessen werden.⁹⁶

Die Aufgabe der Sozialphilosophie bestehe deshalb auch darin, die Grundlagen für eine solche Ethik zu formulieren, wobei sie sich an Jürgen Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* oder Charles Taylors *Ethics of Authenticity* (1992) und *Sources of Self* (1989) orientieren könne. Beide Autoren, die ihre formalen Ethiken in der schwachen Version einer ebenso formalen Anthropologie begründen, sollen den Anspruch einer normativen Sozialphilosophie einlösen helfen, soziale Pathologien kontexttranszendierend bewerten zu können.

In Honneths zweiter ausführlicheren Schrift zu diesem Thema ist vermutlich wegen dieser vorherigen Bestimmung der Sozialphilosophie zwischen Soziologie, Anthropologie und Ethik nicht mehr von ‚Pathologien des Sozialen‘ die Rede, sondern etwas missverständlich von *Pathologien der Vernunft* (2007), die genauer als soziale Formen „einer pathologischen Verformung unserer Vernunftfähigkeiten“ bestimmt werden.⁹⁷ Hier wird die historische Genese des eigenen Ansatzes zunächst um ein Kapitel zu Kants Fortschrittsbegriff ergänzt, der von der zweckmäßigen „Naturabsicht“ abgeleitet und in den späten Schriften zum „narrativen Organisationsprinzip der historischen Selbstvergewisserung im politisch vorangetriebenen Aufklärungsprozeß“ ausgezeichnet wird.⁹⁸

Obwohl Hegel gemeinhin als historischer Bezugspunkt der Kritischen Theorie gilt, eigne sich Kant besser für eine formalethische und formalanthropologische Grundlegung der Sozialphilosophie, weil er die gesellschaftliche Teleologie „nicht dem anonymen Prozess einer Entfaltung des Geistes“ überantwortet, sondern sie als „Konstruktion“ auszeichnet, die „im Sinne der Aufklärung agierende Subjekte leisten müssen, um sich über ihre eigenen Projekte klar werden zu können.“⁹⁹ So müsse eine „hermeneutische Ermäßigung“ von Kants Fortschrittsidee zur Sprengung des transzendentalen Rahmens seiner *Kritiken* gegen ihn selbst gelesen werden, um sie dann für die normative Evaluierung eines „generationsübergreifenden“ und „konfliktreichen Lernprozeß[es]“ fruchtbar zu machen.

⁹⁶ Ebd., S. 52.

⁹⁷ A. Honneth, *Pathologien der Vernunft*, a.a.O. 2007, S. 7.

⁹⁸ Ebd., S. 19.

⁹⁹ Ebd., S. 27.

Neben der Ergänzung des historischen Bezugsrahmens wird dieser selbst noch einmal von Hegels Rechtsphilosophie bis zu Freuds Psychoanalyse ausbuchstabiert und auf die Arbeiten der Protagonisten Kritischer Theorie bezogen. Die Gemeinsamkeit dieser unterschiedlichen Theorien erkennt Honneth in der Auffassung, dass „es ein Mangel an gesellschaftlicher Rationalität ist, der die Pathologien der kapitalistischen Gesellschaft verursacht“¹⁰⁰. Zwar sind die anthropologischen Bestimmungen eines vernünftigen Allgemeinen in Habermas’ Kommunikationstheorie nur noch „als vernünftige Form einer gelingenden Weise der Vergesellschaftung“ auf die *formalen* „Bedingungen autonomer Selbstverwirklichung“ ausgerichtet, dennoch lassen sich die unterschiedlichen Ansätze über ihren Verweis auf eine rationale Praxis der Vergesellschaftung zusammenfassen.

Die Abweichungen von dem Ideal, das mit der gesellschaftlichen Verwirklichung des vernünftigen Allgemeinen erreicht wäre, lassen sich als soziale Pathologien beschreiben, weil sie mit einem leidvollen Verlust an Chancen der intersubjektiven Selbstverwirklichung einhergehen müssen.¹⁰¹

Neben der kapitalismuskritischen Diagnose teilen die Autoren der Kritischen Theorie auch den therapeutischen Ansatzpunkt, der genau in jener Rationalität zu suchen sei, die durch den Kapitalismus verhindert werde.¹⁰² Dieser Ansatzpunkt kann, Honneth zufolge, mit einem Begriff des ‚Leidens‘ identifiziert werden, der aus einer Verbindung der Psychoanalyse mit moralpsychologischen Überlegungen gewonnen werden soll. Entgegen der systemtheoretischen Psychotherapie, in der die therapeutische Intervention stärker auf die Handlungsfähigkeit in der Gegenwart ausgerichtet ist, möchte Honneth gerade die Momente der Verdrängung der eigenen Leidensgeschichte und ihre therapeutische Durcharbeitung rehabilitieren. Dafür wird die problematische Arzt-Patient-Beziehung der Psychoanalyse zunächst ausgeblendet und die Mechanismen der Verdrängung und der Durcharbeitung des Verdrängten zunächst nur in Freuds Konzeption der *Selbstbeziehung des Gesunden* rekonstruiert.¹⁰³

¹⁰⁰ Ebd., S. 33.

¹⁰¹ Ebd., S. 35.

¹⁰² Ebd., S. 48.

¹⁰³ „Das Besondere an dieser Konzeption ist sicherlich, daß die darin entwickelten Bestimmungen nicht als normative Idee hingestellt werden, sondern als ganz normale Vollzüge begriffen werden, zu denen jedes gesunde Subjekt wie selbstverständlich in der Lage ist; der Mensch ist für Freud weniger ein sich selbst interpretierendes als ein sich selbst kritisch hinterfragendes Wesen, das die eigene Vergangenheit stets

Zur Beschreibung dieses Prozesses verweist Honneth auf Freuds kleine Schrift *Die Verneinung* (1925)¹⁰⁴. In der Verneinung wird demnach der traumatische Grund der Verdrängung vom Gesunden introspektiv oder intersubjektiv identifiziert und verstanden, um ihren nachteiligen Effekt auf die Selbstverwirklichung im Nachhinein aufzuheben.¹⁰⁵

Mit dem rationalitätstheoretischen Kapitalismusbegriff, der Verbindung von soziologischer Beschreibung und formaler Ethik und dem Bezug auf Freuds Konzeption des Selbstverhältnisses ist in groben Zügen das Rüstzeug skizziert, mit dem Honneth versucht in neuen Lektüren verschiedener Beiträge der Kritischen Theorie sein Projekt einer normativen Sozialphilosophie als Diagnose und Therapie einer sozialen Pathologie der Vernunftfähigkeit plausibel zu machen. Diese Beiträge reichen von Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin und Franz Neumann zu Texten von Alexander Mitscherlich, Albrecht Wellmer und Michael Walzer.

An allen diesen Lektüren fällt auf, dass die Differenz von normativem Begriff und metaphernkritischen Zugängen zum Problemfeld einer *Pathologie der Vernunft*, wenn überhaupt, nur am Rande erwähnt werden. Weder in der historischen Rekonstruktion noch in der Reflexion auf Freuds Psychoanalyse oder auf die verschiedenen Beiträge der Kritischen Theorie wird die medizinische Perspektive auf Gesellschaft, Texte oder Organisationsformen als metaphorische aufgefasst. Ein wesentliches Problem, das damit von Honneth übersehen wird, scheint mir in der zumeist homöopathischen Heilungslogik zu liegen, auf der die meisten der in Anspruch genommenen Autoren von Hegel über Adorno bis zu Freud aufbauen.¹⁰⁶ Im Gegensatz zu diesen Ansätzen kann eine normative, formale und kontextübergreifende Therapie von sozialen Pathologien so wie ich sie verstehe nur *allopathisch* von einem vernünftigen Allgemeinen ausgehen.

daraufhin durchmustert, ob sich an ihr Spuren unbewusst gebliebener Zwänge finden.“ Vgl. das Kapitel: *Aneignung von Freiheit. Freuds Konzeption der individuellen Selbstbeziehung*. In: ebd., S. 157-179, hier S. 172.

¹⁰⁴ S. Freud, *Die Verneinung*. (GW, 14, S. 11-15).

¹⁰⁵ Vgl. A. Honneth, *Pathologien der Vernunft*, a.a.O. 2007, S. 174-179.

¹⁰⁶ Bezüglich Freuds Psychoanalyse scheint mir Honneths Umdeutung zu einer irgendwie normativen Form des Selbstbezuges diesem Problem bereits zu begegnen. Die Frage ist allerdings, ob und wie die gerade von Freud hergenommenen Krankheitsbegriffe, die Honneths Projekt erst zu einer *Pathologie* der Vernunft machen sollen, nach dieser Umdeutung noch sinnvoll in Anschlag gebracht werden können.

Ein zweites Problem ist vor dem Hintergrund der vorliegenden Arbeit in der Diagnose des *Mangels* an gesellschaftlich verwirklichter Rationalität zu sehen. Zumindest lässt sie sich nicht mit Andrea Kerns Lesart von Wittgensteins *therapeutischem Positivismus* in Einklang bringen, nach der die Unmöglichkeit einer Erkenntnis von Fremdpsychischem gerade nicht mehr als Mangel, sondern als *Grenze* der Vernunft verstanden werden muss. Zwar liegt es gar nicht in Honneths Interesse mit Wittgensteins Position zu operieren, allerdings ergeben sich jenseits dieser Position erhebliche sprachphilosophische Schwierigkeiten, mit denen auch noch Habermas' Anschluss an die analytisch-pragmatische Tradition zu kämpfen hat.

Dass auch Honneths Reformulierung der Sozialphilosophie von einem Anschluss an Wittgensteins Sprachspielphilosophie profitieren könnte, zeigt ein Blick auf die Anforderungen, die Honneth gegenwärtig an die Figur des Gesellschaftskritikers gestellt sieht. Das letzte Kapitel seines Buches leitet vom „epochalen Gestaltwandel“ des „idiosynkratischen“ zum „normalisierten“ Intellektuellen in eine „Physiognomie des Gesellschaftskritikers“ über, die sich kritisch von Michael Walzers Aufsatz *Mut, Mitleid und ein gutes Auge. Tugenden der Sozialkritik und der Nutzen von Gesellschaftskritik* (2000) abgrenzt.¹⁰⁷ Das Kapitel soll im Folgenden kurz referiert werden, weil es auch interessante Einblicke in Honneths Auffassung zum Verhältnis von Theorie und Rhetorik gewährt. In den ersten Abschnitten des Kapitels deutet Honneth den quantitativen Zuwachs von Intellektuellen in der gesellschaftlichen Entwicklung der letzten 50 Jahre als Produkt einer fortschreitenden Demokratisierung und Medialisierung der Öffentlichkeit. Während der normalisierte Intellektuelle der Gegenwart sich an die „prozeduralen Regeln“ und „konzeptuellen Vorgaben“ der medial organisierten politischen Öffentlichkeit halten müsse, sei die Aufgabe des Gesellschaftskritikers eine andere. Ihm habe es, nach einer Wendung Siegfried Kracauers, um die „Zerstörung aller mythischen Mächte in und um uns“ zu gehen.¹⁰⁸

¹⁰⁷ M. Walzer, *Mut, Mitleid und ein gutes Auge*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 48 (2000) 5, S. 709-718; vgl. bei A. Honneth das Kap.: *Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen*. In: *Pathologien der Vernunft*, a.a.O. 2007, S. 219-234.

¹⁰⁸ A. Honneth, *Pathologien der Vernunft*, a.a.O. 2007, S. 224; vgl. auch S. Kracauer, *Minimalforderung an die Intellektuellen*. In: *Schriften*, Bd. 5.2: Aufsätze 1927 – 1931, hrsg. von I. Mülder-Bach, F. a. M. 1990, S. 352-356, hier S. 353.

Mit solchen Mythen, die Kracauer an anderer Stelle auch als ‚naturale Mächte‘ bezeichnet, sind alle begrifflichen Voraussetzungen gemeint, die hinter unserem Rücken festlegen, was öffentlich als Sagbar und Unsagbar gilt; insofern wäre es vielleicht sogar besser, von einem begrifflich verfassten Bild oder einem Dispositiv zu sprechen, das uns in dem Sinne gefangen hält, daß uns bestimmte Vorgänge aufgrund unserer fixierten Beschreibungen wie ein Stück Natur erscheinen, von dem wir uns nicht mehr zu lösen vermögen.¹⁰⁹

Abgesehen davon, dass es unnötig ist zu erwähnen, welcher ungenannte Autor hier neben Kracauer aus Honneths Formulierungen spricht, überrascht die späte Präzisierung der ‚begrifflichen Voraussetzungen‘ als ‚begrifflich verfasstes Bild‘. Diese Bilder soll die Gesellschaftskritik nun mit der „Fernwirkung eines allmählich wachsenden Zweifels“¹¹⁰ zersetzen, den der Kritiker aus „einer leicht verrückte[n], von innen an den Rand gedrehte[n] Perspektive“¹¹¹ eines Außenseiters artikuliert. Entgegen der durchgängig ablehnenden Haltung gegenüber Rhetorik, Metapher und Mythos, die sich in Honneths Neukonfiguration der Sozialphilosophie artikuliert, soll der Gesellschaftskritiker das, „was beim [normalisierten] Intellektuellen das richtige Augenmaß, das überzeugende Argument und das erkennbare Engagement gegenüber einer Minderheit bedeuten mag“, „fast vollständig durch das *gestalterische Vermögen* ersetzt[en], seinen Texten eine zersetzende Wirkung auf soziale Mythen zu [...] verleihen.“ Die Aufgabe, theoretisch spröde Erklärungen *rhetorisch mit Suggestionskraft* auszustatten, stellt damit die *eigentliche* Herausforderung der Gesellschaftskritik dar; [...].¹¹²

Aus diesem pejorativen Verständnis einer Rhetorik heraus, die als reines Ornament der spröden Theorie bloß aufgepfropft werden soll, wird zunächst die „Übertreibungskunst“ als legitimes Mittel ausgezeichnet, „mit deren Hilfe der *theoretisch* hergeleitete Zustand in ein grelles, bizarres Licht getaucht wird“¹¹³. Neben der Übertreibung gilt Honneth aber „die Prägung von eingängigen Kurzformeln“ als effektivstes rhetorisches Mittel der Gesellschaftskritik.¹¹⁴ Als Beispiele dieser Kurzformeln gibt Honneth mit Foucaults ‚Biomacht‘, Habermas’ ‚Kolonialisierung der Lebenswelt‘, Marcuses ‚repressiver Toleranz‘ und Adornos

¹⁰⁹ Vgl. A. Honneth, *Pathologien der Vernunft*, a.a.O. 2007, S. 224.

¹¹⁰ Ebd., S. 229

¹¹¹ Ebd., S. 330.

¹¹² Ebd., S. 231 [Hervorh. – O. N.].

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd., S. 232.

„Kulturindustrie“ ausschließlich *Metaphern* an, die er aber in diesem Zusammenhang offensichtlich nicht beim Namen nennen möchte. Einerseits muss Honneth also zugeben, dass weder der rationalitätstheoretische Kapitalismusbegriff noch ein normativ-allgemeiner Krankheitsbegriff für psychische oder soziale Pathologien vorliegt. Andererseits scheint das kantische Erbe einer normativen, weil begrifflich immunisierten Vernunft(-fähigkeit)¹¹⁵, die nur durch heteronome Überformungen pathologisch deformierbar ist, der Sozialphilosophie einen metaphernkritischen, metapherntheoretischen oder gar metaphorologischen Zugang zur *Pathologie der Vernunft* zu versperren. Offenbar ist gerade die Rede von theoriekonstitutiven Metaphern in Honneths Entwurf als Aufgabe des normalisierten Intellektuellen zu sehen, dem es nur „um die Korrektur von Sichtweisen öffentlicher Belange innerhalb des in der demokratischen Öffentlichkeit akzeptierten Beschreibungssystems“ gehe, „während es dort [in der normativen Gesellschaftskritik – O. N.] um die Hinterfragung dieses Bezugsrahmens selbst“¹¹⁶ geht.

Der Verwendung von rhetorischen Mitteln sind in dieser Hinsicht in der Gesellschaftskritik kaum Grenzen gesetzt, solange nur der *theoretische* Anspruch gewährt bleibt, mit Hilfe einer *kausalen Erklärung* die Genese der problematisierten Sozialordnung verständlich zu machen.¹¹⁷

Honneth mutet der normativen Sozialphilosophie damit den Spagat zwischen einer *formalen* Ethik und einer *kausalen* Erklärung der sozialen Bedingungen pathologisch verformter Vernunftfähigkeit zu und verweist implizit auf den Umstand, dass die eigene Version einer eingängigen Kurzformel – *soziale Pathologien der Vernunft* – nur eine rhetorische Figur sein könnte, die der theoretischen Herleitung des eigenen Ansatzes rein äußerlich ist. Damit formuliert Honneth einen prägnanten Gegenentwurf zur vorliegenden Arbeit¹¹⁸ und überlässt die metaphernkritische Aufarbeitung der medizinischen Denkfiguren der Kritischen Theorie den normalisierten Intellektuellen zukünftiger Generationen.

¹¹⁵ Honneth verwendet z. B. die Formulierung einer „ethisch imprägnierten Theorie“, vgl. ebd., S. 229.

¹¹⁶ Ebd., S. 224 f.

¹¹⁷ Ebd., S. 232.

¹¹⁸ D. h. nicht, dass eine modifizierte Version der Sozialphilosophie nicht mit einer schwachen Version einer sprachskeptischen Metaphorologie zusammengedacht werden könnte. Dafür müsste die formale Ethik oder Anthropologie allerdings als heuristische Fiktion, nicht als normative Grundlegung betrachtet werden.

6.10 *Systemtheorie und Differenztheorie der Metapher. Eine Alternative zu Genealogie und Sozialphilosophie und Metaphorologie?* Leider lässt der ohnehin schon ausgereizte Rahmen dieser Arbeit keine detaillierte Untersuchung medizinischer Denkfiguren in der Systemtheorie zu; dennoch sollen abschließend zumindest einige Hinweise auf einen möglichen Ansatz zu einer solchen Untersuchung gegeben werden, der sich an Fritz B. Simons Therapietheorie¹¹⁹ und Stefano Cochetis *Differenztheorie der Metapher* (2004)¹²⁰ orientiert.

Zunächst ist zu konstatieren, dass der systemtheoretische Krankheitsbegriff die klassischen Fälle einer metaphorischen Übertragung von nicht-systemischen Krankheitsbegriffen weitestgehend aushebelt, indem er am bio-psycho-sozialen System ansetzt. Soweit ich sehe, stellt lediglich die Anwendung medizinischer Denkfiguren auf den Text(-körper) eine historisch relevante Ausnahme dar. Dieses Krankheitskonzept ist demnach als Begriff zu bezeichnen, der *per definitionem* eine Funktion ausführt, die der metaphorischen Übertragung des Prädikats ‚krank‘ auf bestimmte Bereiche zumindest ähnelt.¹²¹

Vor dem historischen Hintergrund, dass Niklas Luhmanns Systembegriff selbst aus dem Organismusbegriff abgeleitet ist, um die gleichzeitige Schließung und Öffnung von lebenden Systemen¹²² beschreibbar zu machen, und der Begriff der Autopoiesis¹²³, mit dem die Selbstorganisation dieser Systeme von Luhmann beschrieben wird, aus den Forschungen der Biologen Humberto Maturana und Francisco Varela entlehnt sind, die sie eigentlich zur Beschreibung von Organisationsprozessen auf molekularer Basis entwickelt hatten, ist man geneigt in diesen Grundbegriffen der Systemtheorie lexikalisierte Metaphern der Biologie zu erkennen. Allerdings weist der Systembegriff auch deutliche

¹¹⁹ F. B. Simon, *Die andere Seite der Gesundheit. Ansätze einer systemischen Krankheits- und Therapietheorie*, Heidelberg 1995, ²2001; ders., *Die andere Seite der Krankheit*. In: *Probleme der Form*, hrsg. von D. Baecker, F. a. M. 1993, S. 266-289; ders. *Unterschiede, die Unterschiede machen. Klinische Epistemologie: Grundlage einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik*, Berlin u.a. 1988.

¹²⁰ St. Cochetti, *Differenztheorie der Metapher. Ein konstruktivistischer Ansatz zur Metapherntheorie im Ausgang vom erlebten Raum*, hrsg. von C. Breuer, Münster u.a. 2004.

¹²¹ Der Prozess der Übertragung wird durch den der Kopplung von Systemen ersetzt.

¹²² Zum Begriff des lebenden Systems vgl. F. B. Simon (Hrsg.), *Lebende Systeme* [1988], F. a. M. ³2002.

¹²³ H. R. Maturana, F. J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des Erkennens*, München ³1987.

Spuren mechanistischer Modelle auf. Genauer gesagt handelt es sich zunächst um elektrodynamische, später um Computermodelle, deren Ableitungen vor allem in der Kybernetik, als Regelkreise elektronischer Schaltungen *und* lebendiger Systeme ausformuliert werden. Schließlich ist die Kybernetik zweiter Ordnung von Heinz von Foerster dahingehend umgebaut worden, dass diese Regelsysteme durch die Operation der Beobachtung der Beobachtung (Beobachtung zweiter Ordnung) von der Idee einer beobachterunabhängigen Realität abgekoppelt werden und stattdessen ihre eigenen ‚Realitäten‘ als ‚Eigenwert‘ kognitiver Systeme über ‚Rekursionsprozesse‘ selbst erzeugen.

Die Logik dieser Rekursionsprozesse unterscheidet sich so signifikant von den sprachlogischen Kalkülen, z. B. der Typentheorie, dass der Mathematiker George Spencer-Brown auf ihrer Basis eine Differenzlogik entwickelt, in der die Dimension der Zeit über den *Akt der Unterscheidung* in das Kalkül einbezogen wird. Dadurch muss die Paradoxie nicht mehr als Problem aus der Logik ausgeschlossen werden, sondern sie kann prozessual zu ihrer Ressource werden.¹²⁴ Luhmann hat diese Differenzlogik für die Sprache der Systemtheorie und die Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung fruchtbar gemacht, sodass sich mit ihr soziale, psychische, biologische und technische Systeme beschreiben lassen.¹²⁵

Wenn aber das Paradox in der Systemtheorie bereits differenztheoretisch eingeholt ist, wenn der systemtheoretische Krankheitsbegriff schon über Kategoriengrenzen hinwegoperiert und wenn in der konstruktivistischen Theorie von Beobachterordnungen der Perspektivwechsel zu den systemischen Grundoperationen gehört, dann erscheint es überflüssig, mit einem Begriff der paradoxen Metapher auf die Systemtheorie loszugehen, um eine Reflexion auf eine sprachskeptische Ontologie anzuleiten oder zum Perspektivwechsel aufzufordern. Deshalb müsste eine metaphernkritische Reflexion der systemtheoretischen Grundbegriffe einerseits prüfen, inwiefern Funktionen der paradoxen Metapher in der Differenztheorie bereits eingeholt sind oder ob sich auf der Basis dieser Logik eine ganz andere Metaphertheorie formulieren lässt (i.), andererseits muss die Kopplung bio-psycho-sozialer Systeme als medizinische Denkfigur von der metaphorischen Übertragung unterschieden werden (ii.).

¹²⁴ G. Spencer-Brown, *Laws of Form*, New York 1972.

¹²⁵ N. Luhmann, *Zeichen als Form*. In: *Probleme der Form*, a.a.O. 1993, S. 45-69.

i.) In der Differenztheorie ergibt sich das Paradox aus der Form der Unterscheidung. Im Akt des Bezeichnens wird z. B. eine Seite einer Unterscheidung mit ‚Gesundheit‘ markiert und die andere Seite der gleichen Unterscheidung ‚Krankheit‘ wird unmarkiert mitaktiviert. Man erhält so die Form einer „Unterscheidung mit zwei Seiten“¹²⁶, die zum Paradox wird, sobald ihre Einheit und Differenz als Gleichzeitigkeit gedacht wird (Gesundkrank). Die Auflösung der Paradoxie ist nun insofern rekursiv, dass die Unterscheidung (gesund/krank) wieder in die *markierte Seite* der Unterscheidung eingeführt wird (re-entry).¹²⁷ Dieser Zirkel, der die Paradoxie prozessual in das Kalkül einbindet, ist nach Luhmann auch für die Beobachtung zu konstatieren, weil jede Beobachtung aus einer Unterscheidung (Figur/Hintergrund) besteht. Die konstruktivistischen Paradoxien der Unterscheidung und Beobachtung reflektieren demnach zwar auf die Kontingenz von Weltmodellen, aber die Metapher hat in dieser Reflexion erst einmal keinen ausgezeichneten Stellenwert. Um die Funktion der Metapher in der Systemtheorie angemessen beurteilen zu können, ist deshalb eine Metapherntheorie heranzuziehen, die das Phänomen der Metapher in differenztheoretischen Begriffen beschreibbar macht.

Metapherntheorien, die anschlussfähig zur Systemtheorie sind, wurden seit den 1970er Jahren besonders in den Bereichen der kognitiven Linguistik und Kognitionspsychologie erarbeitet.¹²⁸ Der elaborierteste

¹²⁶ Ebd., S. 63 ff, S. 66.

¹²⁷ Hier wird noch einmal klar, warum Derrida differenztheoretisch von einem Einschluss des Wahnsinns in die Vernunft sprechen muss. Nach der Unterscheidung Vernunft/Wahnsinn durch Descartes muss der Wahnsinn als andere Seite der Unterscheidung implizit mit ‚Vernunft‘ mitgedacht werden, auch wenn er unmarkiert bleibt. Weil Derrida mit Luhmann die Quelle von Spencer-Browns Formenkalkül teilt, sollte eine Untersuchung von Krankheitsmetaphern bei Derrida deshalb ebenfalls von einer Differenztheorie der Metapher ausgehen. Interessante Ansätze zu einer solchen Untersuchung liefern: B. Petritsch *VIRUS. Sichtbarmachen des Unsichtbaren*, Magisterarbeit, Universität Wien 2008, http://othes.univie.ac.at/1240/1/2008-08-26_9870032.pdf ; K. Lüber, *Virus als Metapher*, Magisterarbeit, Humboldt-Universität Berlin 2002, <http://www.klauslueber.de/?p=313> ; R. Mayer, B. Weingart (Hrsg.), *Virus!: Mutationen einer Metapher*, Bielefeld 2004. Besonders Klüber gelingt es, die Virusmetapher in ihren biologischen, diskursiven und digitalen Bezügen zu beleuchten.

¹²⁸ Die meisten dieser Ansätze gehen aus Blacks Interaktionstheorie der Metapher hervor. Einen guten Überblick vor allem über die verzweigte kognitionspsychologische Metaphernforschung gibt S. Cochetti, *Differenztheorie*, a.a.O. 2004, S. 131-181; vgl. z. B. K. Connor, N. Kogan, *Topic-Vehicle Relations in Metaphor. The Issue of Asymmetry*. In: *Cognition and Figurative Language*, hrsg. v. R. P.

Beitrag zu einer systemischen Metapherntheorie ist aber in der *Differenztheorie der Metapher* von Stefano Cochetti vorgelegt worden. In der differenzlogischen Terminologie von Spencer-Brown und Luhmann geht diese Metapherntheorie von einer Neubestimmung des Raumbegriffs als Unterscheidung eines semantischen und eines intuitiven Raumes aus.¹²⁹ Eine Hauptthese der Theorie besagt, dass in der Metapher¹³⁰ die Differenz dieser Raumtypen betont wird, insofern sie die Seite des semantischen Raumes markiert, nicht wie im buchstäblichen Gebrauch der Sprache die des intuitiven Raumes. Der propositionale Gehalt der Metapher ‚kranke Vernunft‘ würde demnach einen semantischen Raum markieren, in dem die Vernunft krank sein kann; mit ihrer buchstäblichen Absurdität betont sie aber gerade die Differenz zum intuitiven Raum, in dem die Vernunft niemals krank sein kann, weil sie kein Lebewesen ist. Die Metapher verweist damit auf eine Paradoxie, die entsteht, wenn man sich differenztheoretisch klar macht, dass der intuitive Raum nicht ohne die andere Seite seiner Unterscheidung, den semantischen Raum, gedacht werden kann. Mit dieser Operation wird die Metapher zum „Vorbild der Selbstbezüglichkeit der Sprache“¹³¹; sie thematisiert „die Grenze als Paradoxie, als Einheit der Differenz und differentielle Einheit der metaphorisch relationierten Begriffe.“¹³²

Honeck, R. R. Hoffmann, Hillsdale, N. J. 1980, S. 283-308; R. J. Sternberg, R. Tourangeau, *Understanding an appreciating metaphors*. In: *Cognition*, 11 (1982), S. 203-244; M. H. Kelly, F. C. Keil, *Metaphor Comprehension and Knowledge of Semantic Domains*. In: *Metaphor and Symbolic Activity*, 2 (1987), S. 33-51; M. H. Kelly, *Conceptual Domains and the Acquisition of Metaphor*. In: *Cognitive Development*, 1 (1986), S. 73-96; A. Ballim, Y. Wick, J. Bardnen, *Belief Ascription, Metaphor, and Intensional Identification*. In: *Cognitive Science*, 15 (1991), S. 133-171.

¹²⁹ Der intuitive Raumbegriff ist vom Raum des Eigenleibes her gedacht. Zur Entwicklung des Begriffs diskutiert Cochetti u. a. auch Merlau-Pontys Leibbegriff. S. Cochetti, *Differenztheorie*, a.a.O. 2004, S. 53-67.

¹³⁰ Die Metapher entspricht hier einer Seite der Unterscheidung metaphorisch/buchstäblich. Damit beruft sich Cochetti auf die Metapherntheorie von Nelson Goodman, die auch für Strubs Metapherntheorie eine maßgeblich Quelle darstellt. Vgl. hierzu ebd., S. 240-253. Die Frage, die sich hinsichtlich der Kompatibilität beider Ansätze stellt, ist, ob Cochettis Differenztheorie eine formale Theorie der Erfahrung enthält, die eine Alternative zu der von Strub als heuristische Fiktion zugrunde gelegten Theorie darstellt, oder ob sie nur als Position eines starken Sprachskeptizismus gelesen werden kann.

¹³¹ Ebd., S. 15.

¹³² D. E. Wellbery, *Retrait / Re-entry. Zur poststrukturalistischen Metaphern-diskussion*. In: *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, hrsg. von G. Neumann, Stuttgart 1997, S. 194-207, hier S. 201, zit. bei S. Cochetti, *Differenztheorie*, a.a.O. 2004, S. 260.

Ohne hier näher auf Cochetts relativ komplexen Formulierungen¹³³ der differenztheoretischen Interpretation der Metapher eingehen zu können, erscheint es interessant, dass die erste Formulierung der Theorie rein differenztheoretisch erfolgt, die zweite aber mit einer zusätzlichen Unterscheidung operiert, die durch die faktisch unumgängliche Beobachtung der Metapher in einer Kommunikationssituation hinzugefügt wird. Mit dieser Unterscheidung einer semantischen und einer eher kommunikationstheoretischen Variante könnte die Differenztheorie der Metapher eine Ressource darstellen, um eine schwache Version sprachskeptischer Metaphorologie mit der wahrnehmungsmetaphorisch erweiterten Fassung von Wittgensteins *therapeutischem Positivismus* zu verbinden. Dafür müssten Cochetts erste Formulierungen einem logisch vorrangigen Ersteffekt des metaphorischen *Transfers* zugeordnet werden und die zweite Formulierung einem kommunikativen und pragmatischen Prozessieren seiner metaphorischen Paradoxie.

ii.) Simon analysiert die Phänomene von Gesundheit und Krankheit als Effekt von Beobachtungen durch Patient und Arzt; sowie als Prozess der Kopplung autopoietisch organisierter, sozialer, psychischer und biologischer Systeme, die diese Beobachtung erst ermöglichen. Organismen sind aus dieser Perspektive als autopoietische Systeme zweiter Ordnung zu beschreiben. Der Begriff ‚Krankheit‘ sagt dann als Störung der Selbstorganisation dieser Systeme mehr über die Prozesse aus, mit denen sie ihre Selbsterhaltung aufrechtzuerhalten versuchen, als über eine definierbare Form der Krankheit selbst.¹³⁴ Auf den Organismus kann also die Unterscheidung ‚gesunde/krank‘ Organisation der Systeme angewendet werden, sodass die Konstruktion einer Krankheitseinheit nicht mehr am Organismus festgestellt, sondern im kulturellen kommunikativen Prozess zwischen Patient/Arzt hergestellt wird.¹³⁵

Heilung von Krankheit kann nun als Kreuzen der Grenze der Gesund/Krank-Unterscheidung, bzw. als Übergang einer „kränkenden“ zu einer „nicht-kränkenden“ System-Umwelt-Interaktion beschrieben werden. Therapie wäre demnach eine Aktivität, die zu einer beobachtbaren Veränderung der System-Umwelt-Interaktion führt und als

¹³³ Zur ersten Formulierung vgl. S. Cocetti, ebd., S. 173 ff. u. für die zweite Formulierung S. 253-277.

¹³⁴ F. B. Simon, *Die andere Seite der Gesundheit*, a.a.O. [1995], ²2001, S. 43ff.

¹³⁵ Ebd., S. 66.

Kreuzen dieser Grenze beschreibbar wird.¹³⁶ Diese Therapie kann also entweder durch eine Veränderung des Systems (z. B. Organismus/Verhalten des Patienten) oder durch eine Veränderung der Umwelt (z. B. Gesellschaft) herbeigeführt werden. Deshalb ist die therapeutische Intervention in ein soziales System oder eine Gesellschaft nicht mehr als Ergebnis einer metaphorischen Perspektivierung zu verstehen, sondern sie ist als Teil der am bio-psycho-sozialen System ansetzenden Therapietheorie grundsätzlich genauso möglich wie am Patient. Die Frage, wie eine therapeutische Intervention in ein so großes soziales System wie die ‚Gesellschaft‘ aussehen könnte, ist natürlich nur experimentell und deshalb relativ schwierig zu erforschen. Dabei würde ein systemtheoretisch fundierter Versuch einer solchen therapeutisch-praktischen Intervention methodisch von den jahrelangen Erfahrungen im Bereich der Familientherapie und Organisationsberatung profitieren können.¹³⁷

Während die Genealogie mit ihren Diagnosen der Form ‚X ist gefährlich‘ eher auf das Modell der homöopathischen Reizung fokussiert zu sein scheint und damit dem Ethos einer Moral der Unbequemlichkeit folgt und die Diagnosen normativer Sozialphilosophie in der Form ‚X ist unvernünftig‘ eher zu einer allopathischen Form von Therapeutik im Ethos der philosophischen Gelassenheit tendieren, ergibt sich aus der systemtheoretischen Therapietheorie die Aufgabe, Störung und Stabilisierung der Systemkomponenten in ein dem Einzelfall angemessenes Verhältnis zu setzen. Aus der Perspektive dieser Arbeit erscheint es daher sinnvoll, die unterschiedlichen Methoden in Bezug auf ihr gemeinsames Ziel miteinander ins Gespräch zu bringen.

¹³⁶ Ebd., S. 91.

¹³⁷ Vgl. F. B. Simon, *Einführung in die systemische Organisationstheorie*, Heidelberg 2007; Ders. (Hrsg.), *Die Familie des Familienunternehmens. Ein System zwischen Gefühl und Geschäft*, Heidelberg 2002, [2005].

Abkürzungs- und Siegelverzeichnis:

Platon:

Chrm.	Charmides
Gorg.	Gorgias
Phaid.	Phaidon
Phaidr.	Phaidros
Polit.	Politeia
Soph.	Sophistes
Theat.	Theaitetos
Tim.	Timaios

Aristoteles:

EE.	Eudemische Ethik
Met.	Metaphysik
NE	Nikomachische Ethik
Pol.	Politik
Poet.	Poetik
Rhet.	Rhetorik

Immanuel Kant:

DdG	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze in der natürlichen Theologie und Moral
NG	Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen
KdK	Versuch über die Krankheiten des Kopfes
KdU	Kritik der Urteilskraft
NEV	Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesung in dem Winterhalbjahre von 1765-66
T	Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik
ID	(= Inaugural-Dissertation) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis (Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen)
KrV	Kritik der reinen Vernunft
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
KpV	Kritik der praktischen Vernunft
VT	Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie
Fak.	Streit der Fakultäten

Friedrich Nietzsche:

BA	Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten
DW	Die dionysische Weltanschauung
GM	Genealogie der Moral
GT	Die Geburt der Tragödie
JGB	Jenseits von Gut und Böse

AC	Der Antichrist
NF	Nachgelassene Fragmente
MA	Menschliches, Allzumenschliches I und II
WL	Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne
FW	Die fröhliche Wissenschaft
UB	Unzeitgemäße Betrachtungen I bis IV

Ludwig Wittgenstein:

TLP	Tractatus logico-philosophicus
LCA	Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion
BMG	Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik
V	Vorlesungen 1930-1935
UW	Ursache und Wirkung. Intuitives Erfassen.
BrB	Das Blaue Buch. Eine philosophische Betrachtung. [Das Braune Buch]
PU	Philosophische Untersuchungen I und II
VB	Vermischte Bemerkungen
WA	Wiener Ausgabe
ÜG	Über Gewißheit
BPP	Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I und II
Z	Zettel

Literaturverzeichnis:

- Adelung, J. C.: *Über den deutschen Styl*, Berlin 1785.
- Adelung, J. C.: *Vollständige Anweisung zur deutschen Orthographie*, Leipzig/ Frankfurt 1788.
- Adler, H. / Zeuch, U. (Hrsg.): *Synästhesie. Interferenz – Transfer – Synthese der Sinne*, Würzburg 2002.
- Ahern, D. R.: *Nietzsche as Cultural Physician*, University Park, Pa. 1995.
- Albritton, R.: *On Wittgenstein's Use of the Term 'Criterion'*. In: *The Journal of Philosophy*, LVI (1959) 22.
- Anderson, W.: *Immunität im Empire. Rasse, Krankheit und die neue Tropenmedizin 1900 – 1920*. In: P. Sarasin u. a. (Hrsg.), *Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870 – 1920*, F. a. M. 2007, S. 462-495.
- Anz, T.: *Gesund oder krank? Medizin, Moral und Ästhetik*, Stuttgart 1989.
- Arndt, J.: *Sechs Bücher vom wahren Christenthum*, hrsg. v. M. J. M. Möller, Erfurt 1750.
- Aristoteles, *Rhetorik*, übers. u. erl. v. C. Rapp (Werke in dt. Übersetzung, 4.1 u. 4.2), Berlin 2002.
- Aristoteles: *Werke in deutscher Übersetzung*. Hrsg. von E. Grumach, H. Flashar, in 19 Bde, Berlin 1956 ff.
- Arnswald, U. u. a. (Hrsg.): *Wittgenstein und die Metapher*, Berlin 2004.
- Avalos, H.: *Illness and health care in the ancient near east*, Atlanta, Ga. 1995.
- Bachelard, G.: *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes* [1938], F. a. M. 1987.
- Bader, G.: *Melancholie und Metapher*, Tübingen 1990.
- Ballim, A./ Wick, Y./ Bardnen, J.: *Belief Ascription, Metaphor, and Intensional Identification*. In: *Cognitive Science*, 15 (1991), S. 133-171.
- Bandler, R./ Grinder, J./ Satir, V.: *Mit Familien reden. Gesprächsmuster und therapeutische Veränderung*, München 1978.
- Baker, G. P. S.: *Criteria. A New Foundation for Semantics*. In: *Ratio* 16 (1974).
- Baker, G. P. S.: *Philosophical Investigations § 122, Neglected Aspekts*. In: *Wittgensteins „Philosophical Investigations“*, hrsg. v. R. L. Arrington u. a., London/New York. 1991.
- Baker, G. P. S. / Hacker, P. M. S.: *An Analytical Commentary on the „Philosophical Investigations“*, Bd. 2, Oxford 1985.
- Bateson, G. / Ruesch, J.: *Kommunikation. Die soziale Matrix der Psychiatrie* [1951], Heidelberg 1995.
- Bateson, G.: *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, F. a. M. 1981.

- Bateson, G.: *Social planning and the concept of ‚deutero-learning‘*. In: *Science, Philosophy and Religion. Second symposium*, hrsg. v. L. Bryson u. L. Finkelstein, New York 1942.
- Bateson, G.: *A theory of play and fantasy*. In: *Psychiatric Research Reports*, (1955) 2, S. 39-51.
- Becker, H. S.: *Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens* [1973], F. a. M. 1981.
- Behler, E.: *Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche*. In: T. Borsche / F. Gerratana / A. Venturelli (Hrsg.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York 1994, S. 106-111.
- Bein, A.: *Der jüdische Parasit. Bemerkungen zur Semantik der Judenfrage*. In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 13 (1965), S. 121-149.
- Benne, C.: *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin/New York 2005.
- Bergengruen, M.: *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur*, Hamburg 2007.
- Bergmann, G.: *Logischer Positivismus. Sprache und Rekonstruktion der Metaphysik* [1953]. In: A. Kulenkampff (Hrsg.), *Methodologie der Philosophie*, Darmstadt 1979, S. 69-113.
- Bertau, M.-C.: *Sprachspiel Metapher. Denkweisen und kommunikative Funktion einer rhetorischen Figur*, Opladen 1996.
- Beyrich, T.: *Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard*, Berlin 2001.
- Biller-Andorno, N.: *Ein objektiver Krankheitsbegriff als medizinethisches Entscheidungskriterium*. In: *Ethik in der Medizin in Lehre, Klinik und Forschung*, hrsg. v. D. Groß, (Zwischen Theorie und Praxis, 2), Würzburg 2002, S. 37-51.
- Bjergsø, M. O.: *Kierkegaards deiktische Theologie. Gottesverhältnis und Religiosität in den erbaulichen Reden*, Berlin/New York 2009.
- Blondel, E.: *Nietzsche, the body and culture* [Paris 1986], London 1991.
- Blum, H.: *Die antike Mnemotechnik*, (Spudasmata, 15), Hildesheim 1969.
- Blumenberg, H.: *Höhlenausgänge*, F. a. M. 1989.
- Blumenberg, H.: *Die Lesbarkeit der Welt*, F. a. M. 1981.
- Blumenberg, H.: *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*. In: *Studium Generale*, 10 (1957), S. 432-447.
- Blumenberg, H.: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 6 (1960); auch F. a. M. 1998.
- Blumenberg, H.: *Ein Satz Wittgensteins*. In: ders., *Lebensthemen. Aus dem Nachlaß*, Stuttgart 1998, S. 129-131.
- Böcher, O.: *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im neuen Testament*, Stuttgart 1972.
- Böckenförde, E. W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, Tübingen 2002.
- Boehm, G.: *Die Wiederkehr der Bilder*. In: ders. (Hrsg.), *Was ist ein Bild?*, München 1994.

- Boelderl, A. R.: *Alchimie, Postmoderne und der arme Hölderlin*, Wien 1995.
- Bonah, C.: *Pathological Anatomy versus Pathological Physiology. A franco-german Dispute over a ‚Province for Pathology‘*. In: *Pathology in the 19th and 20th Centuries*, hrsg. v. C.-R. Prüll, Sheffield 1998, S. 31-53.
- Boorse, C.: *Health as a theoretical Concept*. In: *Philosophy of Science*, 44 (1977), S. 542-573.
- Bornscheuer, L.: *Topik – Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, F. a. M. 1976.
- Borsche, T./ Gerratana, F./ Venturelli, A. (Hrsg.): *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York 1994.
- Borsche, T.: *Der Reiz*. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 16 (1991) 2, S. 1-26.
- Bourquin, C.: *Die Rhetorik der antiken Mnemotechnik als Leitfaden von Nietzsches zweiter „Unzeitgemäßen Betrachtung“*. In: *Nietzsche-Studien*, 38 (2009), S. 93-110.
- Bouveresse, J.: *Wittgenstein reads Freud*, New York 1995.
- Boyne, R.: *Foucault and Derrida*, London/New York 1994.
- Brandt, R.: *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung*, Berlin 2003.
- Braudel, F.: *Geschichte und Sozialwissenschaften. Die lange Dauer* [1958]. In: *Schrift und Materie der Geschichte*, hrsg. v. C. Honegger, F. a. M. 1977.
- Brocà, S. de / R. Cubells: *Philosophie in den Hippokratischen Epidemien*. In: *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*, hrsg. v. R. Wittern u. P. Pellegrin, Hildesheim 1996, S. 101-112.
- Brown, R.: *Nietzsche: ‚That Profound Physiologist‘*. In: *Nietzsche and Science*, hrsg. v. G. Moore u. H. Brobjer, Aldershot/Burlington, VT 2004, S. 51-70.
- Brown, P.: *Östliches und westliches Christentum in der Spätantike*. In: ders., *Die Gesellschaft und das Übernatürliche*, Berlin 1993, S. 48-65, 99-105.
- Broszat, M.: *Hitler und die Genesis der Endlösung*. In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 25 (1977), S. 739-775.
- Brusotti, M.: *Leidenschaft der Erkenntnis*, Berlin 1997.
- Brusotti, M.: *Wittgensteins Nietzsche*. In: *Nietzsche-Studien*, 38 (2009), S. 335-362.
- Buchholz, M. B.: *Ein psychologischer Beitrag zu einer interaktiven Metapherntheorie*. In: *Metaphern in Wissenskulturen*, hrsg. v. M. Junge, Wiesbaden 2010.
- Buchholz, M. B. / Gödde, G.: *Das Unbewusste und seine Metaphern*. In: dieselb. (Hrsg.), *Macht und Dynamik des Unbewussten*, Bd. 1, Gießen 2005.
- Buchholz, M. B.: *Die Metapher im psychoanalytischen Dialog*. In: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse*, 6 (1998), S. 545–571;
- Buchholz, M. B.: *Metaphernanalyse*, Göttingen 1993.
- Bühler, K.: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena 1934.

- Büttner, St.: *Das Manko des Organischen und die Krankheit als dessen Wahrheit*. In: *Logik, Mathematik und Naturphilosophie im objektiven Idealismus*, hrsg. v. W. Neuser u. V. Höhle, Würzburg 2004, S. 192-205.
- Büttner, St.: *Hahnemann und Hegel oder das Medikament ist das Bild der Krankheit*. In: *Zeitschrift für Klassische Homöopathie*, Teil I: 34 (1990) 3, S. 97-104, Teil II: 34 (1990) 5, S. 197-206 u. Teil III: 35 (1991) 1, S. 17-22.
- Canguilhem, G.: *Gesundheit. Gemeinbegriff und philosophische Frage*. In: ders., *Gesundheit – eine Frage der Philosophie*, hrsg. u. übers. v. H. Schmidgen, Berlin 2004.
- Canguilhem, G.: *Das Normale und das Pathologische*, München 1974.
- Carus, G. C.: *Natur und Idee oder das Werdende und sein Gesetz* [1861], Hildesheim/Zürich/New York 1990.
- Cartwright, S. A.: *Report of Diseases and Physical Peculiarities of the Negro Race*. In: *The New Orleans Medical and Surgical Journal*, (1851), May, S. 318-325.
- Caspari, O.: *Die Sprache als psychischer Entwicklungsgrund*, Leipzig, 1864.
- Chan, C. K.: *Eugenics on the rise – a report from Singapur*. In: *International Journal of Health*, 15 (1985) 4, S. 707-712.
- Cheung, T.: *Res Vivens. Agentenmodelle organischer Ordnung 1600 – 1800*, Freiburg 2008.
- Cicero, *Gespräche in Tusculum*, hrsg. u. übers. v. O. Gigon, Düsseldorf/Zürich 2003.
- Cicero: *Tusculanae disputationes = Gespräche in Tusculum*, lat./dt., hrsg. u. übers. v. E. A. Kirfel, Stuttgart 1997.
- Cicero, *Über die Ziele menschlichen Handelns*, hrsg. übers. u. komm. v. O. Gigon u. L. Straume-Zimmermann, München/Zürich 1988.
- Cioffi, F.: *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge 1998.
- Cioffi, F.: *Freud and the question of pseudoscience*, Chicago 1998.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, Buch I-IV, hrsg. von Otto Stählin. mit Nachtr. von Ursula Treu, 4. Aufl., Berlin 1985.
- Cochetti, St.: *Differenztheorie der Metapher. Ein konstruktivistischer Ansatz zur Metapherntheorie im Ausgang vom erlebten Raum*, hrsg. v. C. Breuer, Münster u.a. 2004.
- Connor, K. / Kogan, N.: *Topic-Vehicle Relations in Metaphor. The Issue of Asymmetry*. In: *Cognition and Figurative Language*, hrsg. v. R. P. Honeck u. R. R. Hoffmann, Hillsdale, N. J. 1980, S. 283-308.
- Cooper, A. A.: *A Letter concerning Enthusiasm*. In: *Third Earl of Shaftesbury. Standard Edition*, hrsg. v. G. Hemmerich u. W. Benda, Bd. I/1, Stuttgart 1981 – 1993. S. 302-375.
- Cues, N. von: *Die Jagd nach der Weisheit. De venatione sapientiae* [1462/63], lat.-dt., übers. u. hrsg. v. P. Wilpert, (*Schriften des Nikolaus von Cues in dt. Übers.*, hrsg. v. E. Hoffmann, H. 14), Hamburg 1964.

- Dannenberg, L.: *Die Anatomie des Text-Körpers und des Naturkörpers*, (Säkularisierung in den Wissenschaften der frühen Neuzeit, 3) Berlin/New York 2003.
- Danto, A. C.: *Die Verklärung des Gewöhnlichen*, F. a. M. 1984.
- Danzer, G.: *Merleau-Ponty. Ein Philosoph auf der Suche nach Sinn*, Berlin 2003.
- Danziger, K.: *Constructing the Subject. Historical Origins of Psychological Research*, New York 1990.
- De Man, P.: *Die Rhetorik der Tropen*. In: ders., *Allegorien des Lesens* [1979], F. a. M. 1988, S. 146-163.
- Debatin, B.: *Die Rationalität der Metapher*, Berlin/New York 1995.
- Dellwing, M.: *Das Label und die Macht. Der Labeling Approach vom Pragmatismus zur Gesellschaftskritik und zurück*. In: *Kriminologisches Journal*, 41 (2010), S. 162-178
- Descartes, R.: *Meditationen über die erste Philosophie*, neu hrsg. v. E. C. Schröder, Hamburg 1956.
- Descartes, R.: *Regulae ad directionem ingenii*. In: *Œuvre de Descartes*, hrsg. v. C. Adam u. P. Tannery, 13 Bde., Paris 1897-1913, Bd. 10, S. 449-488.
- Descartes, R.: *Tractatus de formatione foetus*. In: *Œuvre de Descartes*, hrsg. v. C. Adam u. P. Tannery, 13 Bde., Bd. 6, Paris 1897-1913.
- Dettke, B.: *Die asiatische Hydra*, Berlin 1995.
- Derrida, J.: *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns* [1964]. In: ders., *Die Schrift und die Differenz*, F. a. M. 1997, S. 53-101.
- Derrida, J.: *Der Entzug der Metapher* [1979]. In: *Romantik. Literatur und Philosophie*, hrsg. v. V. Bohn, F. a. M. 1987, S. 317-355.
- Derrida, J.: *Platons Pharmazie* [1968]. In: ders., *Dissemination*, Wien 1995, S. 69-190.
- Derrida, J.: *Die weiße Mythologie. Metaphern im philosophischen Kontext*. In: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 205-258.
- Diehls, H.: *Fragmente der Vorsokratiker*, griech. u. dt., Berlin 1903.
- DiGiacomo, S. M.: *Metapher als Krankheit. Postmoderne Dilemmata in der Repräsentation von Körper, Geist und Krankheit*. In: C. Borck (Hrsg.), *Anatomien medizinischen Wissens*, F. a. M. 1996, S. 125-153.
- Döring, O.: *Technischer Fortschritt und kulturelle Werte in China*, Hamburg 1997.
- Dörnemann, M.: *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, Tübingen 2003.
- Du Bois-Reymond, E.: *Untersuchungen über thierische Elektrizität*, 1848-1884, Bd. 1, Berlin 1848.
- Düsing, E.: *Nietzsches Denkweg*, München 2006.

- Durkheim, E.: *Les règles de la méthode sociologique*, [Paris 1895]; dt.: *Die Regeln der soziologischen Methode*, hrsg. u. eingel. von R. König, 4. rev. Aufl. Neuwied/Berlin 1976.
- Durkheim, E.: *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften* [1893], F. a. M. 1988.
- Ehrenberg, A.: *Das erschöpfte Selbst* [1998], F. a. M. 2004.
- Emden, C. J.: *Metapher, Wahrnehmung, Bewußtsein. Nietzsches Verschränkung von Rhetorik und Neurophysiologie*. In: *Text und Wissen*, hrsg. v. R. Lachmann, Tübingen 2003, S. 127-153.
- Emden, C. J.: *Nietzsche on language, consciousness, and the body*, Urbana, Ill. u. a. 2005.
- Emden, C. J.: *Nietzsche on Rhetorics and Neurophysiology*. In: *Nietzsche and Science*, hrsg. v. G. Moore u. H. Brobjer, Aldershot/Burlington, VT 2004, S. 91-110.
- Erler, M.: *Epikur / Die Schule des Epikur*. In: *Philosophie der Antike*. Bd. 4: Die Hellenistische Philosophie, hrsg. v. H. Flashar, Basel 1994, S. 29-490.
- Erler, M.: „Sokrates in der Höhle“ – *Argumente als Affekttherapie im ‚Gorgias‘ und im ‚Phaidon‘*. In: *Platon verstehen*, hrsg. v. M. v. Ackeren, Darmstadt 2004, S. 57-68.
- Eschbach, A.: *Karl Bühlers Zeichenbegriff und seine Beziehung zu Wittgensteins Spätphilosophie*. In: *Zeitschrift für Semiotik*, 6 (1984) 4, S. 497-420.
- Espinass, A.: *Die Thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung*, Braunschweig 1879.
- Epikur, *Wege zum Glück*, hrsg. u. übers. (Latein, Griechisch, Deutsch) v. R. Nickel, Düsseldorf/Zürich 2003.
- Epikur, *Vatikanische Spruchsammlung*. In: *Wege zum Glück*, hrsg. u. übers. (Latein, Griechisch, Deutsch) v. R. Nickel, Düsseldorf/Zürich 2003, S. 256-280.
- Felman, S.: *Writing and Madness*, New York 1987.
- Fenves, P.: *Derrida and History*. In: *Jacques Derrida and Humanities*, hrsg. v. T. Cohen, Cambridge 2001, S. 271-295.
- Fichtner, G.: *Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs*. In: *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster*, Berlin/New York 1982, S. 1-18.
- Fiedler, W.: *Analogiemodelle bei Aristoteles*, Amsterdam 1978.
- Finzen, A.: *Gewalt in der Psychiatrie*. In: *Spektrum der Psychiatrie und Nervenheilkunde*, 4 (1991).
- Fischer, H.-R.: *Metaphern als hot topic der gegenwärtigen Forschung*. In: ders. (Hrsg.), *Eine Rose ist eine Rose*, Weilerswist 2005, S. 8-24.

- Fischer, H. R.: *Sprache und Lebensform, Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit*, Heidelberg 1987.
- Fischer, H. R. / Simon, F. B.: *Kontextualität und Transkontextualität. Variationen eines Themas bei Wittgenstein, Schapp und Bateson*. In: Grazer Philosophische Studien, 31 (1988), S. 59-83.
- Fitzgerald, T. K.: *Metaphors of Identity. A Culture-Communication Dialogue*, New York 1993.
- Fiumara, G. C.: *The Metaphoric Process. Connections between Language and Life*, London 1995.
- Flashar, H.: *Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik*. In: M. Luserke (Hrsg.), *Die Aristotelische Katharsis*, Hildesheim 1991, S. 289-325.
- Fleck, L.: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv [1935]*, hrsg. v. L. Schäfer u. T. Schnelle, F. a. M. 1980.
- Fleck, L.: *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. v. L. Schäfer u. Th. Schnelle, F. a. M. 1983.
- Foucault, M.: *Archäologie des Wissens [1969]*, F. a. M. 2002.
- Foucault, M.: *Die Geburt der Klinik [1963]*, F. a. M. 1988.
- Foucault, M.: *Für eine Moral der Unbequemlichkeit*. In: *Schriften in vier Bänden*, hrsg. v. D. Defert u. F. Ewald, Bd. 3, F. a. M. 2003, S. 978-984.
- Foucault, M.: *Hermeneutik des Subjekts*, F. a. M. 2004.
- Foucault, M.: *Krise der Medizin oder Krise der Antimedizin?* In: *Schriften in vier Bänden*, hrsg. v. D. Defert u. F. Ewald, Bd. 3, F. a. M. 2003, S. 54-76.
- Foucault, M.: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*. In: ders., *Von der Subversion des Wissens*, hrsg. u. übers. von Walter Seitter, F. a. M. 1987.
- Foucault, M.: *Die Ordnung der Dinge*, F. a. M. 2000.
- Foucault, M.: *Qu'est-ce que les Lumières?* In: *Magazine littéraire*, Nr. 207, Mai 1984, übers. v. Th. Chervei: *Was ist Aufklärung? Was ist Revolution?* In: *die tageszeitung*, v. 2. Juli 1984, S. 10-11.
- Foucault, M.: *Überwachen und Strafen [1975]*, F. a. M. 1977.
- Foucault, M.: *Von der Subversion des Wissens*, F. a. M. 1987.
- Foucault, M.: *Vorlesung vom 15. Januar 1975*. In: *Die Anormalen*, hrsg. v. F. Ewald u. A. Fontana, F. a. M. 2003, S. 47-75.
- Foucault, M.: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, F. a. M. 1973.
- Foucault, M.: *Was ist Aufklärung?* In: *Ethos der Moderne, Foucaults Kritik der Aufklärung*, hrsg. v. E. Erdmann, R. Forst u. A. Honneth, F. a. M. 1990, S. 35-54; auch in: *Schriften. Dits et écrits. Band IV: 1980–1988*, hrsg. v. D. Defert u. F. Ewald u. a. F. a. M. 2005, S. 687-707.
- Foucault, M.: *Der Wille zum Wissen [1976]*, F. a. M. 1983.

- Foucault, M.: *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten*. In: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, hrsg. v. H. L. Dreyfus u. P. Rabinow, F. a. M. 1987, S. 265-294.
- Franke, A.: *Modelle von Gesundheit und Krankheit*, Bern 2006.
- Freidson, E.: *Der Arztstand*, Stuttgart 1979.
- Freud, S.: *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*, F. a. M. 1972.
- Freud, S.: *Entwurf einer Psychologie*. In: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess; Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887 – 1902*, korr. Nachdr., F. a. M. 1975.
- Freud, S.: *Psychische Behandlung*. In: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Anna Freud u. a., 1940-1968, London 1942, Bd. 5.
- Freud, S.: *Die Traumdeutung*. In: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Anna Freud u. a., 1940-1968, London 1942, Bd. 2/3, F. a. M. 1968.
- Freud, S.: *Das Unbehagen in der Kultur* [1930]. In: *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, Einl. v. A. Lorenzer u. B. Görlich, F. a. M. 1994.
- Freud, S.: *Das Unbewußte*. In: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Anna Freud u. a., 1940-1968, London 1942, Bd. 10.
- Freud, S.: *Die Verneinung*. In: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Anna Freud u. a., 1940-1968, London/ F. a. M. 1990, Bd. 14, S. 11-15.
- Galen, *On The Doctrines of Hippocrates and Plato*, hrsg. u. übers. v. P. De Lacy, 3. Aufl., Berlin 1984.
- Galton, F.: *Inquiries into human faculty and its developement*, London 1883.
- Gamm, G.: *Die Macht der Metapher. Im Labyrinth der modernen Welt*, Stuttgart 1992.
- Gamm, G.: *Der Wahnsinn in der Vernunft*, Bonn 1981.
- Gebauer, G.: *Wittgensteins anthropologisches Denken*, München 2009.
- Geison, G. L.: *Organisation, Produktion und Marketing im Unternehmen Louis Pasteurs*. In: P. Sarasin u. a. (Hrsg.), *Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870 – 1920*, F. a. M. 2007, S. 220-238.
- Gelbsattel, V. E. von: *Zur Sinnstruktur der ärztlichen Handlung* [1953]. In: *Was ist Krankheit? Erscheinung, Erklärung, Sinngebung*, hrsg. v. K. E. Rothschild, Darmstadt 1975.
- Gerber, G.: *Die Sprache als Kunst*, 3 Tle. in 2 Bde., 1871-1874, Bromberg [1871], Bd. 1.
- Gerhardt, V.: *Die angeborene Würde des Menschen. Aufsätze zur Biopolitik*, Berlin 2004.
- Gerngroß, H.: *De Deo, autore verae medicinae*, Halle 1712.
- Gessmann, M.: *Wittgenstein als Moralist. Eine medienphilosophische Relektüre*, Bielefeld 2009.

- Geuss, R.: *Kritik, Aufklärung, Genealogie*. In: Michel Foucault. *Zwischenbilanz einer Rezeption*, hrsg. v. A. Honneth u. M. Saar, F. a. M. 2003, S. 145-156.
- Giacomoni, P.: *Der Kristall. Tod und Perfektion in der romantischen Kultur*. In: *Paradoxien der Romantik*, hrsg. v. C. Aspalter u. a., Wien 2006, S. 450-463.
- Gloy, K.: *Das Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätsforschung*, Freiburg i. Br./München 2000.
- Goethe, J. W.: *Zur Morphologie*. In: *Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, hrsg. v. E. Trunz, Bd. 13, Hamburg 1948-1960, Repr. 1972.
- Goffman, E.: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität* [1963], F. a. M. 2003.
- Gollwitzer-Voll, W.: *Christus Medicus – Heilung als Mysterium*, Paderborn 2007.
- Goltz, D.: *Die Rolle des Arzneimittels in antiken und christlichen Wunderheilungen*. In: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin*, 50 (1966).
- Goodman, N.: *Languages of Art*, Indianapolis 1968.
- Gräß-Schmidt, E.: *Leben aus der Vergangenheit – zur Kritik Kierkegaards an einer begrifflichen Erfassung der Wirklichkeit*. In: *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit*, hrsg. v. N. J. Cappelørn, Berlin/New York 2006, S. 687-707.
- Gradmann, C.: *Unsichtbare Feinde. Bakteriologie und politische Sprache im deutschen Kaiserreich*, In: P. Sarasin u. a. (Hrsg.), *Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870 – 1920*, F. a. M. 2007, S. 327-353.
- Grundmann, T. / K. Stüber (Hrsg.), *Philosophie der Skepsis*, Paderborn u. a. 1996.
- Gutsmuths, H. C.: *De Christo medico*, Jena 1812.
- Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, F. a. M. 1981.
- Hacker, P. M. S.: *Meaning and Mind. An Analytical Commentary on the philosophical Investigations*, Bd. 3, Oxford 1987.
- Hadot, P.: *Philosophie als Lebensform*, F. a. M. 2002.
- Haehling von Lanzanauer, B.: *Imperator Soter. Der römische Kaiser als Heilbringer vor dem Hintergrund des Ringens zwischen Asklepioskult und Christusglauben*, Diss. Düsseldorf 1996.
- Hagenbüchle, R.: *Was heißt „paradox“? Eine Standortbestimmung*. In: *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, hrsg. v. R. Hagenbüchle u. P. Geyer, Würzburg 2002, S. 27-44.
- Hagner, M.: *The Soul and the Brain between Anatomy and ‚Naturphilosophie‘ in the early Nineteenth Century*. In: *Medical History*, 36 (1992), S. 1-33.
- Hahnemann, S.: *Die chronischen Krankheiten*, typographische Neugest. d. 2. Aufl. v. 1835-1839, Teil 1, Heidelberg 1995.
- Hahnemann, S.: *Organon der Heilkunst*, textkrit. Neuausg. der 6. Aufl. v. 1865, hrsg. v. J. M. Schmidt, Heidelberg 1999.

- Hahnemann, S.: *Versuch über ein neues Prinzip zur Auffindung der Heilkräfte der Arzneisubstanzen* [1796]. In: *Gesammelte kleine Schriften*, hrsg. v. J. M. Schmidt u. D. Kaiser, Heidelberg 2001, S. 212-250.
- Hahnemann, S.: *Zusatz*. In: *Gesammelte kleine Schriften*, hrsg. v. J. M. Schmidt u. D. Kaiser, Heidelberg 2001.
- Hamann, J. G.: *Metakritik über den Purismus der Vernunft* [1874]. In: ders., *Schriften zur Sprache*, Einl. u. Anm. von J. Simon, F. a. M. 1967, S. 219-227.
- Hänssler, E. H.: *Zur Theorie der Analogie und des sogenannten Analogieschlusses*, Basel 1927.
- Härle, G.: *Reinheit der Sprache, des Herzens und des Leibes*, Tübingen 1996.
- Harnack, A. von: *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, Leipzig 1892.
- Hasian, M. A.: *Macht, medizinisches Wissen und die rhetorische Erfindung der ‚Typhoid Mary‘*. In: P. Sarasin u. a. (Hrsg.), *Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870 – 1920*, F. a. M. 2007, S. 496-521.
- Heaton, J. M.: *The Talking Cure. Wittgenstein's Therapeutic Method for Psychotherapy*, Hampshire u. a. 2010.
- Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie III*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 19, hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt ⁴1964.
- Heinen, R.: *Sprachdynamik und Vernunft*, Würzburg 1998.
- Helmholtz, H. v.: *Die Tatsachen in der Wahrnehmung*. In: *Schriften zur Erkenntnistheorie*, hrsg. u. erl. v. P. Hertz u. M. Schlick, Berlin 1921, S. 153-175.
- Hennen, L./ Petermann, T./ Schmitt, J.J.: *Genomanalyse*. In: *Büro für Technikfolgen-Abschätzung beim Deutschen Bundestag (TAB)*, Bonn 1993.
- Herder, J. G.: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [1772]. In: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. B. Suphan, Bd. 5, Berlin 1891, S. 1-156.
- Heraklit: *Fragment B 111*. In: H. Diehls, *Fragmente der Vorsokratiker*, griech. u. dt., Berlin 1903.
- Herder, J. G.: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, hrsg. v. H. D. Irmscher, Stuttgart 2002.
- Herodot, *Historiam Libiri II*, hrsg. v. J. Heil, Bd. 2, München 1995.
- Herzog, M.: *Christus medicus, apothecarius, samaritanus balneator. Motive einer „medizinisch-pharmazeutischen“ Soteriologie*. In: *Geist und Leben*, 67 (1994), S. 421-425.
- Hesse, M. B.: *Models and Analogies in Science*, London/New York 1963.
- Hippocrate: *Du régime*, hrsg. v. R. Joly, Paris 1967.
- Hippokrates, *Sämtliche Werke*, 3 Bde., übers. u. comm. v. R. Fuchs. München 1895-1900.
- Hippocrate: *Des vents. – De l'art*, hrsg. v. R. Joly u. J. Jouanna, Paris 1988.
- Holbohm, J.: *Der Nationalsozialismus als Überwinder des Zeitalters der Neurose*. In: *Ziel und Weg. Zeitschr. des Nationalsozialistischen Deutschen Ärzte-Bundes e.V.*, 4 (1934), S. 4-41.

- Holzhey, H.: *Kritik*. Lemma in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Basel 1976, Bd. 4.
- Homer, *Odyssee*, hrsg. v. A. Weiher, München 1974.
- Honecker, M.: *Christus Medicus*. In: *Kerygma und Dogma*, 31 (1985), S. 307-323.
- Honneth, A.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. F. a. M. 2007.
- Honneth, A.: *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*. In: ders., *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, F. a. M. 1994, S. 9-69.
- Horn, A.: *Nietzsches Begriff der „décadence“*, F. a. M. 2000.
- Hrabanus Maurus, *De universo XVIII,5*. In: ders., *B. Rabani Mauri Fuldensis abbatis et Moguntini archiepiscopi opera omnia*, 5, hrsg. v. J.-P. Migne, (Patrologia Latina/Series Latina, 111), Paris 1864, Sp. 501-502.
- Huber, W.: *Sprachfallen und Denkfälle. Widersprüche und Paradoxa aus sprachwissenschaftlicher Sicht*. In: *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, hrsg. v. R. Hagenbüchle u. P. Geyer, Würzburg 2002, S. 131-152.
- Hübner, J.: *Christus medicus. Ein Symbol des Erlösungsgeschehens und ein Modell ärztlichen Handelns*. In: *Kerygma und Dogma*, 31 (1985), S. 324–335.
- Hücker, F. J.: *Metaphern – Die Zauberkraft des NLP*, Berlin 2009.
- Hufeland, C. W.: *Die Kunst das menschliche Leben zu verlängern*, Bd. 1, Wien 1798.
- Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1896.
- Illich, I.: *Die Enteignung der Gesundheit*, Reinbek 1975.
- Indurkha, B.: *Metaphor and Cognition*, Dordrecht/Boston/London 1992.
- Jacobi, K.: *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Freiburg/München 1969.
- Jäger, L.: *Das Verhältnis von Synchronie und Diachronie in der Sprachgeschichtsforschung*. In: *Sprachgeschichte*, hrsg. v. W. Besch u. a., 2., vollst. neu bearb. u. erw. Aufl., Bd. 2.1, Berlin 1998, S. 816-824.
- Janz, C. P.: *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. 1: *Kindheit und Jugend / Die zehn Basler Jahre [1978]*, München 1981.
- Jaspers, K.: *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin/Heidelberg/New York 1965.
- Johach, E.: *Metaphernzirkulation. Methodische Überlegungen zwischen Metaphorologie und Wissenschaftsgeschichte*. In: *Metapherngeschichten. Perspektiven einer Theorie der Unbegrifflichkeit*, hrsg. v. M. Kroß u. R. Zill, Berlin 2011, S. 83-103.
- Johach, E.: *Krebszelle und Zellenstaat. Zur medizinischen und politischen Metaphorik in Virchows Zellulärpathologie*, Freiburg/Wien/Berlin 2008.
- Jost, J.: *Topos und Metapher*, Heidelberg 2007.

- Justin der Märtyrer, *Apologie* I. 22, 6. In: *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen*, hrsg. v. E. J. Goodspeed, Göttingen 1914.
- Kalb, C.: *Desintegration*, F. a. M. 2000.
- Kalb, C.: *Das „Individuelle“ – Humboldt, Gerber, Nietzsche über den Zusammenhang von Sprache und Subjekt*. In: *Nietzscherforschung*, 7 (2000), S. 159-176.
- Kant, I.: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. In: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 2, Berlin 1912 (Repr. 1974), S. 205-256.
- Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 7, 8. Aufl., F. a. M. 1989, S. 7-102.
- Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 7, 8. Aufl., F. a. M. 1989, S. 103-302.
- Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 3 u. 4, 8. Aufl., F. a. M. 1989
- Kant, I.: *Kritik der Urteilskraft*. In: *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 10, 8. Aufl., F. a. M. 1989
- Kant, I.: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*, dt.: *Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen* (= Inaugural-Dissertation). In: *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 5, 8. Aufl., F. a. M. 1989 S. 7-107.
- Kant, I.: *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in den Winterhalbjahren von 1765-66*. In: *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, F. a. M. 1977, Bd. 2.2, S. 907-914.
- Kant, I.: *Streit der Fakultäten*. In: *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 11, 8. Aufl., F. a. M. 1989, S. 261-393.
- Kant, I.: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik*. In: *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 2.2, 8. Aufl., F. a. M. 1989, S. 923-917.
- Kant, I.: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze in der natürlichen Theologie und Moral*. In: *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 2.2, 8. Aufl., F. a. M. 1989, S. 743-773.
- Kant, I.: *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*. In: *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 2.2, 8. Aufl., F. a. M. 1989, S. 779-819.
- Kant, I.: *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*. In: *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, F. a. M. 1977, Bd. 2.2, S. 887-901.
- Kant, I.: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. In: *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 4, 8. Aufl., F. a. M. 1989, S. 375-397.

- Kampfer, M.: *Vom ursprünglichen Zauber des Wortes. Ansätze zu einer Theorie des Sprachursprungs bei Sigmund Freud*. In: *Theorien vom Ursprung der Sprache*, hrsg. v. J. Gessinger u. W. v. Rahden, Berlin 1989, Bd. 2, S. 388-431.
- Kantorowicz, E. H.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 2004.
- Käsemann, E.: *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*, Tübingen 1933.
- Kealey, E. J.: *Medieval Medicus. A social History of Anglo-Norman medicine* [1981], Baltimore 1984.
- Kelly, M. H.: *Conceptual Domains and the Acquisition of Metaphor*. In: *Cognitive Development*, 1 (1986), S. 73-96.
- Kelly, M. H. / Keil, F. C.: *Metaphor Comprehension and Knowledge of Semantic Domains*. In: *Metaphor and Symbolic Activity*, 2 (1987), S. 33-51.
- Kern, A.: *Einsicht ohne Täuschung. McDowells hermeneutische Konzeption von Erkenntnis*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48 (2000) 6, S. 915-937.
- Kern, A.: *Wissen im Normalfall. Wittgenstein über Kriterien für innere Zustände*. In: *Argument und Analyse. Akten des 4. Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie, Bielefeld 2000*, hrsg. v. A. Beckermann u. C. Nimtz, Paderborn 2002, S. 207-221.
- Kierkegaard, S.: *Der Begriff Angst*, hrsg. v. U. Eichler, Stuttgart 1992.
- Kierkegaard, S.: *Die Krankheit zum Tode*, hrsg. v. L. Richter, Reinbek 1962.
- Kierkegaard, S.: *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, In: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. E. Hirsch u. a., 36 Abt. u. Reg.bd., 1956-1970, Bd. 21 [Abt. 31], Düsseldorf 1961.
- Kieser, H.-L. / Schaller, D. (Hrsg.), *Der Völkermord an den Armeniern und die Shoa / The Armenian Genocide and the Shoa*, Zürich 2002.
- Knobloch, C.: *Geschichte der psychologischen Sprachauffassung in Deutschland von 1850 bis 1920*, Tübingen 1988.
- Koch, B.: *Medizin für die Seele*, Stuttgart 2006.
- Koch, R.: *Die Ätiologie der Tuberkulose* [1882]. In: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. Schwalbe u. a., Bd.1, Leipzig 1912.
- Koch, R.: *Die Bekämpfung der Infektionskrankheiten, insbesondere der Kriegsseuchen*. In: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. Schwalbe u. a., Bd. 2/1, Leipzig 1912, S. 276-289.
- Koenen, G.: *Utopie der Säuberung. Was war der Kommunismus?* F. a. M. 2000.
- Kofman, S.: *Nietzsche et la métaphore*, Paris 1972.
- Kohls, O.: *Die Verrücktheit des Sinns*, Bielefeld 2007.
- Kopp, R. R.: *Metaphor Therapy. Using Client Generated Metaphors in Psychotherapy*, New York 1995.
- Kopperschmidt, J.: *Allgemeine Rhetorik*, Stuttgart 1973.
- Korb-Döbeln, H.: *Liederbuch für Deutsche Ärzte und Naturforscher*, Hamburg 1892.

- Koselleck, R.: *Kritik und Krise. Zur Pathogenese bürgerlicher Gesellschaften*, F. a. M. 1992.
- Kovel, J.: *A Critique of DSM-III*. In: *Research in Law, Deviance Social Control*, 9 (1988), S. 127-144.
- Kracauer, S.: *Minimalforderung an die Intellektuellen*. In: *Schriften, Bd. 5.2: Aufsätze 1927 – 1931*, hrsg. v. I. Mülder-Bach, F. a. M. 1990, S. 352-356.
- Kraus, K.: „*Psychoanalyse ist jene Geisteskrankheit, für deren Therapie sie sich hält*“ In: *Die Fackel*, 15. Jg., Nr. 376-377, vom 30. 5. 1913, S. 21.
- Kroß, M.: *Philosophieren in Beispielen. Wittgensteins Umdenken des Allgemeinen*. In: *Mit Sprache spielen*, hrsg. v. M. Kroß u. H. J. Schneider, Paderborn 1999, S.169-187.
- Kroß, M.: *Die Selbstverständlichkeit der Metapher*. In: U. Arnswald u. a. (Hrsg.), *Wittgenstein und die Metapher*, Berlin 2004, S. 23-55.
- Kroß, M.: „*Die Welt ist an sich weder gut noch böse*“. *Ethik und Rhetorik bei Wittgenstein*. In: *Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, hrsg. v. W. Lütterfelds u. T. Mohrs, Würzburg, 2000, S. 32-56.
- Krug, A.: *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, München 1993.
- Kustár, Z.: *Durch seine Wunden sind wir geheilt. Eine Untersuchung der Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch*, Stuttgart 2002.
- Lacan, J.: *Das Seminar XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* [1964], übers. v. N. Haas, Olten/Freiburg i. Br. 1978.
- Lacoue-Labarthe, P.: *Der Umweg* [1979]. In: *Nietzsche aus Frankreich*, hrsg. v. W. Hamacher, Berlin/Wien 2003, S. 125-163.
- Lakoff, G. / Johnson, M.: *Metaphors we live by*, Chicago u. a. 1980.
- Lamm, M., *Swedenborg*, Leipzig 1922.
- Lange, E. M.: *Ludwig Wittgenstein: „Philosophische Untersuchungen“*, Paderborn u. a. 1998.
- Langer, D.: *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*, Paderborn 2005.
- Lankton, C. H. / Lankton, S. R.: *Geschichten mit Zauberkraft. Die Arbeit mit Metaphern in der Psychotherapie*, München 2000.
- Lanzerath, D., *Krankheit und ärztliches Handeln. Zur Funktion des Krankheitsbegriffs in der medizinischen Ethik*, Freiburg/München 2000.
- Laplanche, J./ Pontalis, J.-B.: *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Bd. 2, F. a. M. 1972.
- Latour, B.: *Krieg und Frieden. Starke Mikroben – schwache Hygieniker*. In: P. Sarasin u. a. (Hrsg.), *Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870 – 1920*, F. a. M. 2007, S. 111-175.
- Latour, B.: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, F. a. M. 2007.

- Latour, B.: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, F. a. M. 2001.
- Latour, B.: *The Pasteurization of France*, Cambridge, Mass. u. a. 1988.
- Latour, B.: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, F. a. M. 1998.
- Latour, B. / Woolgar, S.: *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, Calif./London 1979.
- Lauth, B.: *Descartes im Rückspiegel*, Paderborn 2006.
- M. Lazerowitz, *The language of philosophy. Freud and Wittgenstein*, Boston 1977.
- Lemke, Th.: *Die Polizei der Gene. Formen und Felder genetischer Diskriminierung*, F. a. M./New York 2006.
- Lepenes, W.: *Melancholie und Gesellschaft*, F. a. M. 1969.
- Levine, P.: *Nietzsche and the Modern Crisis of Humanity*, Albany, NY 1995.
- Lilienfeld, P. von: *Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft*, 5 Bde, Bd. 1: *Die menschliche Gesellschaft als realer Organismus*, Mitau 1873.
- Littré, E.: *Oeuvre Complètes d'Hippocrate*, VI, Paris 1839-1861 (Repr. Amsterdam 1961).
- Livius, Titus: *Ad urbe condita*, Libri I-V, hrsg. v. R. M. Ogilvie, Oxford 1974.
- Lobsien, V.: *Das manische Selbst. Frühneuzeitliche Versionen des Melancholieparadigmas in der Genese literarischer Subjektivität*. In: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, hrsg. v. R. Luzius Fetz u. a., 2 Bde., Bd. 1, Berlin/New York 1998, S. 713-738.
- Löbl, R.: *Demokrit. Texte zu seiner Philosophie*, Amsterdam u. a. 1989.
- Lòpes-Salvà, M.: *Hippokratische Medizin und Aristotelische Handlungsphilosophie. Analogien und Parallelismen*. In: R. Wittern / P. Pellegrin (Hrsg.), *Medizin der Antike*, Hildesheim 1996, Bd. 1, S. 203-215.
- Lüdemann, S.: *Metaphern der Gesellschaft*, München 2004.
- Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen 1986.
- Luhmann, N.: *Zeichen als Form*. In: *Probleme der Form*, hrsg. v. D. Baecker, F. a. M. 1993, S. 45-69.
- Luther, Martin: *Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*, hrsg. v. K. Aland, 12 Bde., 1959-1974, Göttingen 1969.
- Luther, M.: *Predigten des Jahres 1534 [Nr. 1]*. In: *Weimarer Ausgabe*, 1900 ff., Bd. 36, Weimar 1938.
- Luther, M.: *Vorlesung über den Römerbrief [Vers. 7,25]*. In: *Weimarer Ausgabe*, 1900 ff., Bd. 56, Weimar 1938.
- Luther, M.: *Tischreden Nr. 3733 [medici vivere]*. In: *Weimarer Ausgabe*, 1900 ff., Bd. 30.1, Weimar 1938.
- Lutterbach, H.: *Der Christus medicus und die Sancti medici*. In: *Saeculum*, 47 (1996), S. 239-281.

- Maasen, S.: *Who is afraid of Metaphors?* In: ders. / E. Mendelsohn / P. Weingart (Hrsg.), *Biology as Society, Society as Biology*, Dordrecht u. a. 1995.
- MacKeown, Th.: *Die Bedeutung der Medizin. Traum, Trugbild oder Nemesis?* [1979], F. a. M. 1982.
- Malcolm, N.: *Wittgenstein's Philosophical Investigations*. In: ders., *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs, NJ 1963.
- Mandeville, B. de: *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*, London 1711.
- Marcellus, *Marcelli de Medicamentis liber*, hrgs. v. M. Niedermann, (Corpus Medicorum Latinorum, 5) Leipzig/Berlin 1916.
- Martin, G. T.: *From Nietzsche to Wittgenstein*, New York u. a. 1989.
- Maturana, H. R. / Varela, F. J.: *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des Erkennens*, München ³1987.
- Mayer, R., Weingart, B. (Hrsg.): *Virus!: Mutationen einer Metapher*, Bielefeld 2004.
- Mazzolini, R. G.: *Politisch-biologische Analogien im Frühwerk Rudolf Virchows*, Marburg 1988.
- McDowell, J.: *Criteria, Defeasibility, and Knowledge*. In: ders., *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, Mass. u. a. 1998.
- McDowell, J.: *Mind and World*, Cambridge, Mass./London 1994.
- Meares, R.: *The Metaphor of Play. Disruption and Restoration in the Borderline Experience*, Northwale, NJ/London 1993.
- Meijers, A. / Stingelein, M.: *Eine Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerbers: Die Sprache als Kunst (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik Vorlesung und in ‚Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne‘*. In: *Nietzsche-Studien*, 17 (1988), S. 350-68.
- Menke, C.: *Spiegelungen der Gleichheit*, F. a. M. 2004.
- Mercer, J. R.: *Labeling the Mentally Retarded*, Berkley 1973.
- Merleau-Ponty, M.: *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984.
- Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966.
- Merleau-Ponty, M.: *Über Erotik*. In: *Zeichen* [1961], hrsg. v. Ch. Bernes, Hamburg 2007.
- Merleau-Ponty, M.: *Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss*. In: *Zeichen* [1961], hrsg. v. Ch. Bernes, Hamburg 2007.
- Merleau-Ponty, M.: *Zeichen* [1961], hrsg. v. Ch. Bernes, Hamburg 2007.
- Meyer, K.: *Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben‘*, Würzburg 1998.
- Meyer, M. F.: *Platon als Erfinder und Kritiker der Rhetorik*. In: *Platon verstehen*, hrsg. v. M. v. Ackeren, Darmstadt 2004.

- Mielke, D.: *Die Heilkunst als Vorbild in Platons Staatslehre und Ethik*, Hildesheim u. a. 2005.
- Mill, J. S.: *Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons* [1865]. Übers. v. Hilmar Wilmanns, Halle a. S. 1908.
- Mill, J. St.: *System der deduktiven und induktiven Logik. 1 bis 6. Buch*. In: *Gesammelte Werke*, übers. v. Th. Gomperz, Bd. 6, Leipzig 1872.
- Mirkiewicz, J.: *Stern und Wille – Esoterik an der Schwelle der Moderne. Paracelsus-Motive bei Schopenhauer*. In: *Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene der Wendezeiten*, hrsg. v. M. Kopij u. W. Kunicki, Leipzig 2006, S. 383-398.
- Moore, G.: *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge 2002.
- Moore, R. I.: *The formation of a persecuting society. Authority and deviance in Western Europe, 950-1250* [1987], Oxford 2007.
- Moore, R. I.: *Heresy As Disease*. In: *The Concept Of Heresy In Middle Ages (11th – 13th c.)*, hrsg. v. W. Lourdaux u. D Verhelst, Leuven 1976, S. 1-11.
- Mosse, C.: *Athens in Decline 404 – 86 b.C.*, London/Boston 1973.
- Müller, E.: *Kants Symbolbegriff in Ästhetik und Religionstheorie. Zum Ursprung des Begriffs in den ‚Träumen eines Geistersehers‘*. In: *Kant und die Berliner Aufklärung*, hrsg. v. V. Gerhardt u. a., Bd. 3, Berlin /New York 2001, S. 929-940.
- Müri, W.: *Bemerkungen zur hippokratischen Psychologie*, Festschrift für E. Tièche, Bern 1947.
- Muskens, L.: *Analogia*, Groningen 1943.
- Nagel, T.: *Physikalismus*. In: *Analytische Philosophie des Geistes*, hrsg. v. P. Bieri, Bodenheim 1993, S. 53-72.
- Nestle, W.: *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1975.
- Nientied, M.: *Kierkegaard und Wittgenstein. „Hineintäuschen in das Wahre“*, Berlin 2003.
- Nietzsche, F.: *Der Antichrist*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bdn.*, hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 6, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.
- Nietzsche, F.: *Die dionysische Weltanschauung*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bdn.*, hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 1., 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.
- Nietzsche, F.: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bdn.*, hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 3, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.
- Nietzsche, F.: *Die Geburt der Tragödie*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bdn.*, hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 1, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.
- Nietzsche, F.: *Genealogie der Moral*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bdn.*, hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 5, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

- Nietzsche, F.: *Götzendämmerung*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bdn., hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 6, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.
- Nietzsche, F.: *Jenseits von Gut und Böse*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bdn., hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 5, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.
- Nietzsche, F.: *Menschliches, Allzumenschliches I und II*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bdn., hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 2, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.
- Nietzsche, F.: *Nachgelassene Fragmente*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bdn., hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 3, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.
- Nietzsche, F.: *Nachgelassene Fragmente*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bdn., hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 7, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.
- Nietzsche, F.: *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bdn., hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 1, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.
- Nietzsche, F.: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bdn., hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 1, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.
- Nietzsche, F.: *Unzeitgemäße Betrachtungen I - IV*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bdn., hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 1, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.
- Nietzsche, F.: *Von den drei Verwandlungen*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, Bd. 4, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999, S. 29-31.
- Nietzsche, F.: *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe (1933–1940), Schriften der Studenten und Militärzeit 1864-1868*, hrsg. v. H. J. Mette u. K. Schlechta, Bd. 3, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.
- Novalis, *Das Allgemeine Broullion*. In: *Werke, Tagebücher und Briefe*, hrsg. v. H.-J. Mähl u. R. Samuel, Bd. 2, München 1978.
- Nussbaum, M. C.: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994.
- Ortega y Gasset, J.: *Die beiden großen Metaphern [1925]*. In: *Gesammelte Werke*, übers. v. H. Weyl u. U. Weber, Bd. 1, Stuttgart 1954.
- Otto, D.: *Wendungen der Metapher. Zur Übertragung in poetologischer, rhetorischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht bei Aristoteles und Nietzsche*, München 1998.
- Owen, D.: *Kritik und Gefangenschaft*. In: *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, hrsg. v. A. Honneth, F. a. M. 2003, S. 122-144.

- Pagel, W.: *Das medizinische Weltbild des Paracelsus*, Wiesbaden 1962.
- Paracelsus, *Paramirum*. In: *Sämtliche Werke*, 1. Abt.: *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*, hrsg. v. K. Sudhoff, Bd. 9, Berlin 1925, S. 27-230.
- Parsons, T.: *Health and disease. A sociological and action perspective*. In: ders. (Hrsg.), *Action theory and the human condition*, New York/London 1978, S. 66-81.
- Parsons, T.: *Health and Disease*. In: *Encyclopedia of Bioethics*, hrsg. v. W. T. Reich, 4 Bde., New York/London 1978, Bd. 2, S. 579-585.
- Pasley, M.: Nietzsche's Use of Medical Terms. In: ders. (Hrsg.), *Nietzsche. Imagery and Thought*, Berkley/Los Angeles 1978, S. 123-158.
- Philo, *De sacrificiis Abelis et Caini 70*. In: *Opera*, hrsg. v. L. Cohn, Berlin 1896, Bd. I.
- Philo, *De virtutibus*. In: *Opera*, hrsg. v. L. Cohn, Bd. VI, Berlin 1906, Repr. Berlin/New York 1962, S. 266-335.
- Philodemus, *On Frank Criticism*, hrsg. u. übers. v. David Konstan, Atlanta, Ga. 1998.
- Pielenz, M.: *Argumentation und Metapher*, Tübingen, 1993.
- Platon: *Sämtliche Werke*, nach d. Übers. v. F. Schleiermacher hg. v. E. Grassi u. W. Hess, 6 Bde., Hamburg 1980.
- Pohlenz, M.: *Epikur*. In: *Gestalten aus Hellas*, München 1950..
- Pörksen, U.: *Die Metaphorik Darwins und Überlegungen zu ihrer möglichen Wirkung*. In: *Wissenschaftskolleg – Jahrbuch, 1981/82*, hrsg. v. P. Wapnewski, Berlin 1983, S. 256-280.
- Poscheschnik, G. (Hrsg.): *Empirische Forschung in der Psychoanalyse*, Gießen 2005.
- Pritsch, S.: *Rhetorik des Subjekts*, Bielefeld 2007.
- Radkau, J.: *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, München/Wien 1998.
- Radman Z. (Hrsg.): *From a Metaphorical Point of View. A Multidisciplinary Approach to the Cognitive Content of Metaphor*, Berlin 1995.
- Ratzinger, J.: *Europa ist krank*. In: *Cicero. Magazin für politische Kultur*, 05. 2005, S. 58-65.
- Rauer, C.: *Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen*, Berlin 2007.
- Reckermann, A.: *Lesarten der Philosophie Nietzsches*, Berlin/New York 2003.
- Reil, J. C.: *Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Kurmethode auf Geisteszerrüttungen*, Halle 1803.
- Reisen, E.: *Rhetorische Tropen in psychoanalytischer Sicht*, Stuttgart 1994.
- Reiter, L.: *Zur Kritik der Heidelberger Psychosenkonzeption – eine Untersuchung am Beispiel von Arnold Retzers Buch ‚Familie und Psychose‘*. In: *Systeme*, 10 (1996) 2, S. 4-15.

- Rheinberger, H.-J.: *Epistemologie des Konkreten. Studien zur Geschichte der modernen Biologie*, F. a. M. 2006.
- Rheinberger, H.-J.: *Experiment, Differenz, Schrift. Zur Geschichte epistemischer Dinge*, Marburg/Lahn 1992.
- Rheinberger, H.-J.: *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Göttingen 2001.
- Rheinberger, H.-J. / Hagner, M. (Hrsg.): *Die Experimentalisierung des Lebens. Experimentalsysteme in den biologischen Wissenschaften 1850/1950*, Berlin 1993.
- Rheinberger, H.-J. / Müller-Wille, S.: *Vererbung. Geschichte und Kultur eines biologischen Konzepts*, F. a. M. 2009.
- Rissel, M.: *Rezeption antiker und patristischer Wissenschaft bei Hrabanus Maurus*, F. a. M. 1976.
- Ritschl, F.: *Opuscula Philologica*, Bd. 5, Leipzig 1879.
- Ritter, J.: *Vorwort*. In: ders. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971.
- Rorty, R.: *The linguistic turn*, Chicago 1967.
- Rosch, E. / Mervis, C. B.: *Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories*. In: *Cognitive Psychology*, 7 (1975) 4, S. 573-605.
- Rosenblatt, P. C.: *Metaphors of Family Systems Theory. Towards New Constructions*, New York/London 1994.
- Rousseau, J.-J.: *Émile ou de l'éducation*. In: *Œuvres Complètes*, Teil 3, Paris 1834.
- Rovatti, P. A.: *Der Wahnsinn in wenigen Worten*, Wien 2004.
- Rummel, W. / Voltmer, R.: *Hexen und Hexenverfolgung in der frühen Neuzeit*, Darmstadt 2008.
- Salaquarda, J.: *Nietzsche und Lange*. In: *Aneignung und Umwandlung. Friedrich Nietzsche und das 19. Jahrhundert*, hrsg. v. E. Behler u. a., (Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, 7), Berlin 1978, S. 236-253.
- Safouan, M.: *Die Übertragung und das Begehren des Analytikers*, Würzburg 1997.
- Sarasin, P.: *Abu Ghraib, terrorist vermin und der utopische Körper der Nation*. In: *Utopische Körper*, hrsg. v. K. Hasselmann u. a., München 2004, S. 167-182.
- Sarasin, P.: „Anthrax“. *Bioterror als Phantasma*, F. a. M. 2004.
- Sarasin, P.: *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeichen der Biologie*, F. a. M. 2009.
- Sarasin, P.: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, F. a. M. 2009.
- Sarasin, P.: *Reizbare Maschinen – Eine Geschichte des Körpers 1765 – 1914*, F. a. M. 2001.
- Sarasin, P.: *Die Visualisierung des Feindes. Über metaphorische Technologien der frühen Bakteriologie*. In: ders. u. a. (Hrsg.), *Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870 – 1920*, F. a. M. 2007, S. 427-461.

- Sarasin, P. u. a.: *Bakteriologie und Moderne. Eine Einleitung*. In: ders. u. a. (Hrsg.), *Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870 – 1920*, F. a. M. 2007, S. 8-43.
- Schaefer, H.: *Der Krankheitsbegriff*. In: *Sozialmedizin in der Praxis*, hrsg. v. M. Blohmke, (Handbuch der Sozialmedizin, 3) Stuttgart 1976, S. 15-30.
- Schäfer, A.: *Das Kantische Subjekt in der Psychopathologie*, Marburg 2006.
- Schelberg, A.: *Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft*, Diss. Univ. Göttingen 2000.
- Schiefer, M.: *Die metaphorische Sprache in der Medizin. Metaphorische Konzeptualisierungen in der Medizin und ihre ethischen Implikationen untersucht anhand von Arztbriefanalysen*, Wien/Zürich 2006.
- Schipperges, H.: *Krankheit und Kranksein im Spiegel der Geschichte*, Heidelberg 1999.
- Schipperges, H.: *Magie et Scientia bei Paracelsus*. In: *Sudhoffs Archiv*, 60 (1976).
- Schlaffer, H.: *Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen*, München 2007.
- Schläpfer, W.: *Kierkegaards Zeitkritik: philosophische Betrachtungen*. Zürich 2008.
- Schmidt, C.: *Körper und Leib*. In: *Experimente des Leibes*, hrsg. v. V. Caysa u. K. Schwarzwald, Münster u. a. 2008, S. 133-150.
- Schmitt, A.: *Synästhesie im Urteil der aristotelischen Philosophie*. In: Adler, H. / Zeuch, U. (Hrsg.), *Synästhesie. Interferenz – Transfer – Synthese der Sinne*, Würzburg 2002, S. 109-148.
- Schmitz, H.: *System der Philosophie*, Bd. 2.1: *Der Leib*, Bonn 1965.
- Schmölders, C.: *Das Vorurteil im Leib. Eine Einführung in die Physiognomik*, Berlin 2007.
- Schneider, H. J.: *Mentale Zustände als metaphorische Schöpfungen*. In: *Wittgensteins Spätphilosophie. Analysen und Probleme*, hrsg. v. W. Kellerwessel u. Th. Peuker, Würzburg 1998, S. 209-226.
- Schneider, R.: *Was hat uns Augustins ‚theologica medicinalis‘ heute zu sagen?* In: *Kerygma und Dogma*, 3 (1957), S. 307-315.
- Schneider, U.: *Theologie als christliche Philosophie*, Berlin/New York 1999.
- Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In: *Werke in fünf Bänden*, hrsg. v. L. Lütkehaus, Bd. 1, Zürich 1988.
- Schubert, A.: *Die Genesung des Zarathustra – eine Epikrise*. In: *Nietzscherforschung*, 11 (2004), S. 265-277.
- Schulz, S.: *Person oder Keim. Der moralische Status des Ungeborenen in der Geschichte der Abtreibungsdiskussion*. In: S. Schulz u. a. (Hrsg.), *Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin*, F. a. M. 2006, S. 303-316.
- Schulz, S.: *Medizinische Forschung am Menschen im 19. und 20. Jahrhundert*. In: St. Schulz u. a. (Hrsg.), *Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin*, F. a. M. 2006, S. 249-267.
- Schultz, U.: *Descartes*, Hamburg 2001.

- Searle, J. R.: *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Reinbek 1997.
- Segebrecht, W. (Hrsg.): *Romantische Liebe und romantischer Tod*, Bamberg 2000.
- Seggern, H. v.: *Allen Tinten-Fischen feind. Metaphern der Melancholie in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, In: Nietzscheforschung, 9 (2002), S. 263-276.
- Seneca, *Briefe an Lucilius*, 8. 2. In: *Philosophische Schriften*, Bd. 3, hrsg. u. übers. v. O. Apelt, Hamburg 1993, S. 19.
- Seneca, *Epistulae morales Lucilium*, Liber 20, lat./dt. u. hrsg. v. Franz Loretto, Stuttgart 2000.
- Seneca, *Über den Zorn*. In: *Philosophische Schriften*, hrsg. u. übers. v. M. Rosenbach, Bd. 1, Darmstadt 1999.
- Serres, M.: *Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische*, F. a. M. 1993.
- Shah, S.: *The Body Hunters. Testing new drugs on the world's poorest patients*, New York 2006.
- Shapin, S.: *Die wissenschaftliche Revolution*, F. a. M. 1998.
- Sieg, U.: *Die Sakralisierung der Nation: Paul de Lagardes „Deutsche Schriften“*. In: *Antisemitische Geschichtsbilder*, hrsg. von W. Bergmann u. U. Sieg, (Antisemitismus, 5), Essen 2009, S 103-120.
- Simon, F. B.: *Die andere Seite der Gesundheit. Ansätze einer systemischen Krankheits- und Therapietheorie*, Heidelberg 1995, ²2001.
- Simon, F. B.: *Die andere Seite der Krankheit*. In: *Probleme der Form*, hrsg. v. D. Baecker, F. a. M. 1993.
- Simon, F. B.: *Einführung in die systemische Organisationstheorie*, Heidelberg 2007
- Simon, F. B.: *Meine Psychose, mein Fahrrad und ich. Zur Selbstorganisation der Verrücktheit*, Heidelberg 1990.
- Simon, F. B.: *Unterschiede, die Unterschiede machen. Klinische Epistemologie: Grundlage einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik*, Berlin u.a. 1988.
- Simon, F. B. (Hrsg.): *Die Familie des Familienunternehmens. Ein System zwischen Gefühl und Geschäft*, Heidelberg 2002, ²2005.
- Simon, F. B. (Hrsg.): *Lebende Systeme. Wirklichkeitskonstruktionen in der systemischen Therapie*. Berlin u. a. 1988.
- Snell, H.: *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955.
- Solon, *Eunomiaelegie*, Fragment 4 W. In: *Kleines Lesebuch über die Verfassung der Freiheit*, komm. v. M. von Prollius, Berlin 2008.
- Sontag, S.: *Krankheit als Metapher*, F. a. M. 1978.
- Sontag, S.: *AIDS und seine Metaphern*, München/Wien 1989.
- Soppa, S.: *Scheiternde Subjektivität. Das unglückliche Bewusstsein bei Hegel und Kierkegaard*, Berlin 2010.
- Spencer-Brown, G.: *Laws of Form*, London 1969; auch New York 1972.

- Sperber, H.: *Über den Einfluss sexueller Momente auf Entstehung und Entwicklung der Sprache*. In: Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften, 1 (1912), S. 405-453.
- Steiger, J. A.: *Medizinische Theologie. Christus Medicus und Theologica Medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, Leiden 2005.
- Stern, D. G.: *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford 1995.
- Sternberg, R. J. / Tourangeau, R.: *Understanding an appreciating metaphors*. In: Cognition, 11 (1982), S. 203-244.
- Stingelin, M.: *Friedrich Nietzsches Psychophysiologie der Philosophie*. In: *Physiologische und psychologische Praktiken im 19. Jahrhundert. Ihre Beziehungen zu Literatur, Kunst und Technik*, (Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte. Preprint, 120), Berlin 1999, S. 33-45.
- Stoellger, P.: *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000.
- Strub, C.: *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*, Freiburg 1991.
- Stutterheim, C. F. P.: *Het Begrip Metaphoor*, Amsterdam 1941.
- Szasz, Th.: *Geisteskrankheit – Ein moderner Mythos?* Olten u. a. 1972.
- Szondi, P.: *Einführung in die literarische Hermeneutik*, F. a. M. 1975.
- Tebartz-van Elst, A.: *Ästhetik der Metapher*, Freiburg/München 1994.
- Theognis of Megara, *Kyrnosbuch* 429 – 431. In: D. U. Hansen: *Theognis. Frühe griechische Elegien*, griech. u. dt., Darmstadt 2005.
- Tietz, U.: *Phänomenologie des Scheins. Nietzsches sprachkritischer Perspektivismus*. In: Nietzscheforschung, 7 (2000), S. 215-241.
- Tsouana, V.: *The Ethics of Philodemus*, Oxford/New York 2007.
- Uexküll, T. v. / Wesiack, W.: *Theorie der Humanmedizin*, 2., durchges. Aufl., München/Wien/Baltimore 1991.
- Vaihinger, H.: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus* [1911], Berlin 1913.
- Vico, G.: *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* [1725], München 1924.
- Villwock, J.: *Metapher und Bewegung*, F. a. M./Bern 1983.
- Virchow, R.: *Allgemeine Pathologie und pathologische Anatomie*. In: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. C. Andree, Bd. 21, Berlin 2000.
- Virchow, R.: *Cellular-Pathologie*. In: Archiv, 8 (1855), S. 3-39.
- Virchow, R.: *Die krankhaften Geschwülste*, Bd. 1, Berlin 1863.

- Vonessen, F.: *Metapher als Methode*, Würzburg 2001.
- Vossenkuhl, W.: *Solipsismus und Sprachkritik. Beiträge zu Wittgenstein*, Berlin 2009.
- Vulpian, A.: *Leçons sur la physiologie générale et comparée du système nerveux faites au Museum d'Histoire Naturelle*, Paris 1866.
- Walker, W.: *Abenteuer Kommunikation. Bateson, Perls, Satir, Erickson und die Anfänge des Neurolinguistischen Programmierens (NLP)*, Stuttgart 1996.
- Walzer, M.: *Mut, Mitleid und ein gutes Auge*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48 (2000) 5, S. 709-718.
- Weder, K.: *Kleists magnetische Poesie. Experimente des Mesmerismus*, Göttingen 2008.
- Wehrli, F.: *Ethik und Medizin. Zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlehre*. In: *Museum Helveticum*, 8 (1951), S. 36-62.
- Weingart, P.: „*Struggle for Existence*“: *Selection and Retention of a Metaphor*. In: *Biology as Society, Society as Biology: Metaphors*, hrsg. v. W. Maasen, E. Mendelsohn u. P. Weingart, Dordrecht/Boston/London 1995, S. 127-151.
- Weinrich, H.: *Münze und Wort*. In: *Romanica*, hrsg. v. H. Lausberg, Halle 1958, S. 508-521.
- Weinrich, H.: *Typen der Gedächtnismetaphorik*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 9 (1964) S. 23-26.
- Weiss, D.: *Ungeziefer, Aas und Müll. Feindbilder in der Sowjetpropaganda*. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 16 (2005) 3, S. 109-122.
- Weiss, H.: *Korrumpierte Medizin – Ärzte als Komplizen der Konzerne*, Köln 2008.
- Weizsäcker, C. F. von, *Die Einheit der Natur*, München 1971.
- Weizsäcker, V. von: *Der Arzt und der Kranke*, hrsg. v. P. Achilles (Gesammelte Schriften, 5), F. a. M. 1987.
- Weizsäcker, V. von: *Soziale Krankheit und soziale Gesundheit*, hrsg. v. P. Achilles, (Gesammelte Schriften, 8), F. a. M. 1986, S. 31-95.
- Wellbery, D. E.: *Retrait / Re-entry. Zur poststrukturalistischen Metapherndiskussion*. In: *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, hrsg. v. G. Neumann, Stuttgart 1997, S. 194-207.
- Wernicke, C.: *Lehrbuch der Gehirnkrankheiten für Aerzte und Studierende*, 3 Bde. Kassel 1881-1883.
- Wetzel, M.: *Die stumme Seele im Spiegel der Psychosemiotik*. In: *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, hrsg. v. G. Jüttemann u. a., Göttingen 2005, S. 387-403.
- White, H.: *Metahistory, Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, F. a. M. 1991.
- Wieland, W.: *Philosophische Aspekte des Krankheitsbegriffs*. In: *Krankheitsbegriff, Krankheitsforschung, Krankheitswesen*, hrsg. v. V. Becker u. H. Schipperges, Berlin u. a. 1995, S. 59-76.

- Wittgenstein, L.: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, hrsg. v. G. E. M. Anscombe u. a., (Schriften, 6), rev. u. erw. Ausg., F. a. M. 1974.
- Wittgenstein, L.: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, hrsg. v. G. E. M. Anscombe, G. H. v. Wright u. H. Nyman, Bd. 1, Oxford 1980.
- Wittgenstein, L.: *Das Blaue Buch. Eine philosophische Betrachtung. [Das Braune Buch]*, hrsg. v. R. Rhees u. G.E.M. Anscombe, (Schriften, 5), F. a. M. 1970.
- Wittgenstein, L.: *Philosophische Bemerkungen*. In: *Wiener Ausgabe*, hrsg. v. M. Nedo, Bd. 3: *Bemerkungen – Philosophische Bemerkungen*, Wien u. a. 1995.
- Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*, In: ders., *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914 – 1916. Philosophische Untersuchungen*, (Schriften, 1), F. a. M. 1969.
- Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*, krit.-genetische Edition, hrsg. v. J. Schulte, F. a. M. 2001.
- Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*. In: ders., *Tractatus*, a.a.O. 1969.
- Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. In: ders., *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914 – 1916. Philosophische Untersuchungen*, (Schriften, 1), F. a. M. 1969.
- Wittgenstein, L.: *Über Gewißheit*, hrsg. v. G. E. M. Anscombe u. G. H. von Wright, F. a. M. 1971.
- Wittgenstein, L.: *Ursache und Wirkung. Intuitives Erfassen*. In: *Philosophia*, 6 (1976) Sept./Dez., S. 391-408, hier S. 393.
- Wittgenstein, L.: *Vermischte Bemerkungen*. In: *Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, hrsg. v. J. Schulte, (Werkausgabe, 8), F. a. M. 1984, ⁴1990, S. 445-573.
- Wittgenstein, L.: *Vorlesungen 1930-1935*, F. a. M. 1984.
- Wittgenstein, L.: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion* [1968], Göttingen ²1971.
- Wittgenstein, L.: *Zettel*. In: *Das Blaue Buch. Eine philosophische Betrachtung. Zettel*, hrsg. v. R. Rhees u. G. E. M. Anscombe, (Schriften, 5), F. a. M. 1974.
- Wolff, C.: *Philosophia rationalis sive logica*, F. a. M./Leipzig, 1740.
- Wolf, F. A.: *Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaften*, Leipzig 1831.
- Worbs, M.: *Katharsis in Wien um 1900*. In: *Grenzen der Katharsis in den modernen Künsten. Transformationen des Aristotelischen Modells seit Bernays, Nietzsche und Freud*, hrsg. v. M. Vöhler u. D. Link, Berlin 2009, S. 93-116.
- Wright, C.: *Realism, Meaning and Truth*, Oxford u. a. 1987.
- Zedler, J. H.: *Großes Universal-Lexicon*, Bd. 17, Halle/Leipzig 1732-1750.
- Zidek, W.: *Aristoteles. Gesundheit als Begriff und Beispiel*, F. a. M. 2003.
- Žižek, S.: *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!* Berlin 1991.

Internet-Adressen

Wittgenstein, L. :

Bergen Text Edition, Ms-115: XI, *Philosophische Bemerkungen* 110:

<http://www.wittgensteinsource.org/texts/BTEn/Ms-115>.

Bergen Text Edition, Ms 150: C 6. :

<http://www.wittgensteinsource.org/texts/BTEn/Ms-150>.

Bergen Text Edition, Ms-152: C8. :

<http://www.wittgensteinsource.org/texts/BTEn/Ms-152/print>.

Gerhardt, V.: *In der Ethik kann es keine Kompromisse geben.* :

<http://www.zeit.de/politik/deutschland/2011-05/interview-ethikrat-gerhardt>

Lüber, K.: *Virus als Metapher*, Magisterarbeit, Humboldt-Universität Berlin 2002:

<http://www.klauslueber.de/?p=313>

Petritsch, B.: *VIRUS. Sichtbarmachen des Unsichtbaren*, Magisterarbeit, Universität Wien 2008:

http://othes.univie.ac.at/1240/1/2008-08-26_9870032.pdf

Dieses Buch erzählt eine chronologische Geschichte von der antiken bis zur zeitgenössischen Philosophie. Die Abhandlung ist von der Frage geleitet, welche medizinischen Metaphern, Analogien und Theoriebausteine zur Klärung philosophischer Probleme herangezogen werden und welchen Einfluss sie auf die jeweiligen Lösungsansätze haben. Die Hauptkapitel widmen sich den Schriften von Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche und Ludwig Wittgenstein. Besonderes Augenmerk gilt den oft unterschwelligen Verweisungszusammenhängen zwischen der gesund/krank- und der wahr/falsch Differenz.

Der Text richtet sich nicht nur an Philosophen, sondern auch an philosophieinteressierte Mediziner und Literaturwissenschaftler.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-3987-0