

## Einige „Arbeitsstellen“ zum Thema der Unterwerfung der Natur durch die Vernunft

### Die Welt als Maschine und die Macht des Bewußtseins (nach Val Plumwood)

Val Plumwood verfolgt, auf welche Weise im Kontext von europäischem Humanismus und Aufklärung – in einer herausragenden Fassung eben durch Descartes – die damals bereits an die tausend Jahre alten dualistischen Vorstellungen an die neuen Bedingungen angepaßt und weiterentwickelt wurden.<sup>246</sup>

Das Christentum und dann noch einmal der Humanismus haben das platonische und das aristotelische Erbe weitergetragen, welches bei allen Unterschieden darin übereinstimmt: Ihre Welt war eine streng hierarchisch geordnete mit dem Menschen an der Spitze – wegen dessen Verfüggen über Vernunft, über Intellekt, über Geist (*mind*). Genau genommen stand die Vernunft an der Spitze, über allem anderen, das je nach dem Ausmaß, in dem es selbst Vernunft enthielt, in abgestufter Ordnung folgte. „Der Mensch“ bedeutete nicht notwendig alle Menschen, sofern manche wie z. B. Sklaven und Frauen als nicht oder zumindest kaum über Vernunft verfügend angesehen wurden. Das Christentum enthielt aber neben den griechischen auch hebräische Vorstellungen. Und es war stark von gnostischen Traditionen beeinflusst, welche darum kreisten, daß das wahre oder höhere Wesen des Menschen in einer separaten, der geistigen, der himmlischen Welt liege und daß der fühlbare, irdische Bereich des Körpers und der Natur, in der die Menschen leben müssen, ein Gefängnis sei, der Bereich des Teufels.

Mit der Entwicklung des Humanismus wurde der Mensch/Natur-Dualismus verallgemeinert, es entstand die Auffassung der Menschen als einer einheitlichen Gruppe mit einer gemeinsamen, menschlichen Natur im Kontrast zur nicht-menschlichen Natur: die Idee, daß die gesamte Menschheit eine gemeinsame Natur oder ein gemeinsames Potential besitze, welches sich der platonischen Konzeption der Besten annäherte oder mit ihr identifiziert wurde. Auf der einen Seite wurden die Kategorien des Menschen und des Geistes (*mind*) vereinfacht und als synonym genommen und eine gemeinsame menschliche Natur entdeckt – genauer eigentlich: ein gemeinsames menschliches Wesen, eine gemeinsame menschliche Identität, die eben gerade nicht Natur, sondern ihr Gegensatz war. Andererseits wurden als minderwertig geltende Menschen nach wie vor in den Bereich der Natur eingeordnet. Das galt besonders im Zusammenhang des Kolonialismus und der Rechtfertigung von Unterdrückung und Sklaverei. Für Frauen gingen mit den ökonomischen und sozialen Veränderungen der Neuzeit Differenzierungen ihrer Zuordnung zur Natur einher. Die Identität von Frauen der Oberschichten wurde zunehmend in bezug auf den „Haushalt der Emotionen“ definiert, auf Kindererziehung und unterstützende Funktionen des Heims. Dies galt weiterhin als ein Bereich des Instinkts und der Notwendigkeit – im Kontrast zur Freiheit der kulturellen und öffentlichen Sphäre –, doch diese Natur erschien als kontrolliert, zivilisiert, domestiziert. Dagegen galt die „Natur“ der kolonisierten Frauen immer noch als „wild“, und die der Frauen der Unterklassen als „verworfen“.

Neue Modulationen und Nuancen der Begriffe von Vernunft und Natur entstanden, als die Struktur des Vernunft/Natur-Dualismus mit neuen Arten und Orten von Beherrschung und Einverleibung fertig werden mußte. Natur wurde dabei zu einem Bereich mehrfacher, über- und ineinander geschichteter und manchmal einander widerstreitender Ausschließungen, zu einem Konzept von außerordentlicher Komplexität. Der rote Faden durch eine ganze Anzahl von Dualismen ist,

<sup>246</sup> PLUMWOOD, Val: *Feminism and the Mastery of Nature*. London, New York: Routledge 2.Aufl. 1997. V. a. das Kapitel „Descartes and the dream of power“, S. 104-119.

daß Natur in verschiedenen Verkleidungen der gemeinsame Gegenbegriff zum Herrn-und-Meister (*master*) wurde – zu den Männern/Männchen (*males*) der herrschenden Klasse, Rasse und Gattung (*species*), welche Dominanz als das Ideal der Maskulinität definierten: Natur als der Gegenbegriff zum Mann überhaupt (*the male itself*), somit zum Menschen, zum geistigen (*mental*) und kulturellen Bereich und dem Bereich der Vernunft.

Mit der Zunahme kolonialer Eroberung und Expansion und der Ideologie von Fortschritt als technischer Eroberung wurde Natur auch zum Primitiven, zum Vergangenen, aus dem bestimmte „fortgeschrittene“ menschliche Kulturen sich erhoben hätten – so die Annahme. Damit wurde Natur zur dunklen Unterseite des dualistischen Begriffs von Zivilisation: im Kontrast von Zivilisation (Vernunft) gegenüber Primitivität (Barbarei oder Wildheit) – beispielsweise in der Ideologie des Rassismus im Kontrast von höheren, zivilisierten Rassen gegenüber niedrigeren, zurückgebliebenen Rassen.

Plumwood identifiziert drei Schritte der Herausbildung des Mensch/Natur-Dualismus:

- Die Konstruktion der normativen (besten oder idealen) menschlichen Identität als Geist oder Vernunft (*mind or reason*), den ganzen, reichen Bereich anderer menschlicher oder nicht-menschlicher Charakteristika ausschließend oder unterordnend oder für unwesentlich erklärend.
- Als zweiten Schritt die Konstruktion von Geist oder Vernunft in Begriffen, welche Natur ausschließen oder im Gegensatz zu ihr stehen.
- Die Konstruktion von Natur selbst als geistlos (*mindless*) ist dann der dritte Schritt. Dieser Schritt verstärkt sowohl den Gegensatz, als er auch Natur als etwas unausweichlich Fremdes konstruiert und sich damit eines wichtigen Gebiets der Kontinuität und Überlappung zwischen Menschen und Tieren und nicht-menschlicher Natur entledigt.

Die ersten beiden Schritte sind klar bei Platon zu sehen, während der dritte implizit enthalten ist in seiner Behandlung der ursprünglichen Materie als Chaos, als das geistlose Material oder die primitive Form der Welt, welcher eine rationale Ordnung auferlegt werden muß. Descartes' Beitrag baut auf den früheren Schritten auf und setzt sie voraus, aber es ist der dritte Schritt, den er explizit macht und der ein wesentliches und problematisches Element der Aufklärung bildet. Alle drei Schritte zusammen erzeugen den großen Abgrund zwischen dem Menschlichen und dem Natürlichen, welcher für die westliche Tradition so charakteristisch geworden ist.

#### *Descartes' Vernunft-Bewußtsein und die Macht*

Plumwood zeigt auf, in welcher offensichtlichen Weise Descartes Platons Erbe ist, aber sie arbeitet auch heraus, inwiefern sich die beiden Ansätze vor allem in der Frage der Macht und des Objekts der Macht unterscheiden. Platon war mit der Beherrschung der Natur beschäftigt – der inneren Natur des Menschen (Mannes), ihrer Überwindung in Richtung einer Selbst-Erhebung zur reinen Form des Guten. Er verwendete Bilder des Streits, des Kampfes, indem er die innere Natur des Menschen als Gefängnis oder als widerspenstiges Tier bezeichnete. An Fragen der Macht über die äußere Natur scheint er wenig interessiert gewesen zu sein, für ihn eher ein untergeordnetes Feld von geringem Interesse. Vor allem die veränderten technischen Bedingungen hatten zu Descartes' Zeit zu einem Vertrauen darin geführt, die Natur, vor allem auch die äußere Natur, kontrollieren zu können. Descartes' Metaphern zeigen die Wahrnehmung dieser veränderten Beziehung von menschlicher Macht und äußerer Natur: Zum einen das Bild vom passiven und leicht formbaren Wachs, vor allem aber das der Maschine – als von Menschen gemachtes und zusammengesetztes Erzeugnis sollte sie für ihren „Macher“ prinzipiell bis ins Letzte erkennbar und beherrschbar sein. Diese Phantasie der Macht, der kompletten Beherrschung, der prinzipiell totalen Kontrolle, wurde auf die als Maschine aufgefaßte Natur übertragen: auf die menschlichen Körper, auf die Tiere, auf alles Nicht-menschliche.

Die neue Rolle der Vernunft war nicht mehr, der natürlichen Welt durch den Tod zu entfliehen oder sich durch tugendhaftes, richtiges Leben über sie zu erheben, sondern „Meister und Besitzer“ der Natur zu werden. Eine Natur, die aller eigenen Bedeutung, Bewegung, Aktion, Kreativität, Ziele, Richtungen etc. entleert war, schien ohne Einschränkungen verfügbar für die Aneignung und Anpassung an menschliche Bedürfnisse. Ein Etwas, das aller eigenen Autonomie oder Aktivität entbehrte, das total passiv und neutral erschien, sozusagen ein teleologisches Vakuum, lud geradezu dazu ein, ihm menschliche Ziele und Zwecke aufzuerlegen, rief direkt danach, als Instrument für das Erreichen menschlicher Befriedigung behandelt zu werden.

Plumwood verweist auf den Zusammenhang mit dem Aufkommen des Kapitalismus, welcher für seine weitere Entwicklung einer solchen Veränderung bedurfte: Natur mußte zu einer marktfähigen Ware werden, zu einer bloßen Ressource, verfügbar ohne wesentliche moralische oder soziale Einschränkungen. Im Grunde liegt die Sicht auf Natur als einer *terra nullius*, einer Nichtigkeit, auch den Argumenten für die Legitimität von Privatbesitz zugrunde. Nur einer leeren Natur gegenüber, ohne eigene Kreativität, eigenen Wert und Bedeutung – die „herrenlos“ ist, weil sie nicht sich selbst gehören kann –, kann es legitim erscheinen, daß das Hinzufügen menschlicher Arbeit sie in Privatbesitz umwandelt. Diese „Lizenz zur Aneignung“ wurde auch auf alle menschliche Arbeit ausgedehnt, deren Akteure (Sklaven und Sklavinnen, Kolonisierte, Frauen) von den Herrn-und-Meistern zu „Natur“ erklärt werden konnten.

Vor allem arbeitet Plumwood heraus, wie Descartes – während er wie seine Vorgänger auch den Körper, die Natur, alles Weibliche abwertete und verneinte – dies auf einem anderen Weg, über seine Begriffe von Geist und Bewußtsein erreichte. Er entledigte sich aller von Aristoteles und von mittelalterlichen Philosophen entwickelten Feinheiten über das geteilte Selbst oder unterschiedliche Teile der Seele und kehrte zur Teilung von Geist und Körper zurück. Dabei verlegte Descartes die Grundlage des Geistes (*mind*) von Vernunftmäßigkeit (*rationality*) zu Bewußtsein (*consciousness*).

Dazu arbeitete er mit einem sehr besonderen Verständnis von Bewußtsein, dessen Dreh- und Angelpunkt weiterhin Vernunft (*reason*) war. Geist war der innere Mechanismus, welcher die Handlungen des mechanisch aufgefaßten menschlichen Körpers erklärte. Dieser Geist, und sein hauptsächlichstes Merkmal Bewußtsein oder „Denken“, wurde zu einem Ganz-oder-gar-nicht-Begriff (*on/off concept*): Er unterschied Menschen vollständig vom Rest der Natur, insofern in dieser Geist total abwesend sei – keine Fragen nach Differenzen oder Graden – Geist, was Bewußtsein verlangt, sei entweder voll da oder gar nicht.

Plumwood beschreibt das von Descartes konstruierte Bewußtsein oder Denken als ein verworrenes Amalgam verschiedener psychologischer Begriffe: Nachdenken, Rechnen, Wollen, Wahrnehmen und Begriffe des Achtgebens wie Aufmerksamkeit und Bemerkten, Beobachten laufen alle ineinander. Diese Verschmelzung ist für Descartes' Konstruktion von Dualismus wichtig. Dem so verstandenen Denken wurden alle „seelischen“ Funktionen zugeordnet, wie Wollen, Verstehen, Vorstellen, Fühlen, sogar Sehen und Hören und der Entschluß für eine bestimmte Bewegung anstelle einer anderen. Aber insofern einige dieser Merkmale, wie z. B. Rechnen und Nachdenken, als spezifisch menschlich galten, erleichterte diese Verschmelzung den Schluß, das ganze Bündel von Operationen, das Denken genannt werden konnte, wäre in ähnlicher Weise auf Menschen beschränkt. Davon abgesehen, wie die Begriffe Bewußtsein oder Denken anders und umfassend definiert werden könnten – was passierte war, daß die intellektuellen Funktionen und Vernunft faktisch ihren privilegierten Platz in der Definition des Selbst (*sum res cogitans*) und im Verständnis von Geist (*mind*) behielten und nun auf eine Weise entwickelt waren, daß sie den nicht-menschlichen Bereich aller Ansprüche auf andere Aspekte von Geist beraubten. Das ermöglichte Descartes zu argumentieren: nicht, daß Tiere Empfindungen haben und daher auch denken können müssen, sondern, da sie nicht denken (über Vernunft verfügen), sie auch keine echten Empfindungen haben können.

Solche menschlichen Merkmale, die den Körper wesentlich einbeziehen – wie Wahrnehmung, Empfindung und Emotionalität – könnten die Anerkennung einer gewissen Kontinuität zwischen den Menschen und anderen empfindungsfähigen Lebewesen nahelegen. Descartes hielt den radikalen gegenseitigen Ausschluß zwischen Geist und Körper aufrecht, indem er zwei verschiedene Teile von Empfindungen konstruierte. Der Eindruck, den ein externes Objekt auf ein Sinnesorgan macht, sei Empfindung als eine Angelegenheit von Materie und Körper. Die Bewußtheit oder Betrachtung dieses Eindrucks durch den Geist sei Empfindung als eine Weise des Denkens – und nur dies galt als eigentliche oder wirkliche Empfindung (als Teil des Selbst, des „Ich“), durch welche Wissen erlangt wird.

Zusammenfassend stellt Plumwood fest, daß Descartes' hauptsächliche Strategie, um die Hyperseparierung und die Auslöschung jeglicher Kontinuität zwischen Mensch und Tier wie auch zwischen Geist und Körper zu erreichen, darin bestand, den Begriff des „Denkens“ auf eine Weise neu zu interpretieren, daß jene geistigen Aktivitäten, die den Körper einbeziehen (wie die Sinneswahrnehmungen), über eine Re-Interpretation in Begriffen des Bewußtseins zu rein geistigen Operationen wurden, zu Arten des Denkens. Der Effekt war, eine strikte und totale Trennung nicht nur zwischen geistigen und körperlichen Aktivitäten, sondern auch zwischen Geist und Natur und zwischen Mensch und Tier zu verstärken. Wenn Geist zu purem Denken wurde: reine *res cogitans* oder denkende Substanz, geistig, unkörperlich, ohne Verortung, körperlos – wurde der Körper als sein dualisiertes Anderes zu purer Materie: reine *res extensa*, Materialität als Mangel. Die Ebene der Absichten, des Psychischen, wurde vom Körper abgezogen und in einem separaten Mechanismus des Geistes streng isoliert. Der Körper, dieser Ebene und damit jeglicher Kapazität für Tätigkeit oder Wirksamkeit (*agency*) beraubt, wurde zu einem leeren Mechanismus, welcher durch den Geist – sozusagen von außerhalb – angetrieben wurde. Durch den gleichen Prozeß des Abziehens bzw. Beraubens wurde die Auffassung der Natur als Maschine erzielt. Welche dann ihrerseits, um sich bewegen zu können, einer Einwirkung von außen, der gott-ähnlichen Menschen oder Gottes selbst als des Unbewegten Bewegers bedurfte.

Diese Strategie etablierte den cartesianischen Wissenden (*knower*) mit einer Herr-und-Meister-Identität. Plumwood verweist darauf, daß diese Identität im Erkennensprozeß zwar ganz selbstverständlich maskulin war, aber weder alle Männer umfaßte, noch als männliche zureichend erfaßt ist: Die Perspektive von Hierarchie und Beherrschung ist wesentlich. Der ausgeschlossene und untergeordnete Kontrast zum „reinen“ Denken umfaßte das Weibliche, das Animalische und den Körper überhaupt, aber auch die materielle Realität, praktische Aktivität, Veränderungen, die Emotionen, Sympathie und Subjektivität. Gegenüber dem neuen Begriff der Objektivität wurden alle diese Merkmale als sein untergeordnetes Gegenteil zusammengefaßt: Als reines Denken interpretiert, bedeutete Objektivität, alle Ablenkungen und Leidenschaften, welche das Denken verdunkeln könnten, zu verwerfen. Eine solche Erkenntnistheorie der Objektivität, in der die Erkennensbeziehung als Machtfrage konstruiert ist und das zu erkennende Objekt als dem Erkennenden fremd, ist das epistemologische Korrelat des Dualismus. Genauso tauchte im Solipsismus ein übersepariertes Verständnis des Selbst auf, eine extreme Verneinung von Abhängigkeit, wenn die geistvolle Existenz des Anderen bezweifelt wurde. Im cartesianischem Traum der Macht war das Subjekt über und gegen das zu erkennende Objekt gesetzt – in einer Position vorgeblicher Neutralität, praktisch aber in der Form von Macht und Kontrolle. Plumwood macht deutlich, daß dieser Traum die moderne Konzeption von wissenschaftlichem Wissen und Rationalität geformt hat, wie auch das Verständnis menschlicher wie nicht-menschlicher Identität. Sie betont, daß wir im westlichen Denken, ja Selbstverständnis, immer noch in diesem cartesianischen Traum der Macht befangen sind, wir daraus erst erwachen müssen.

#### *Empiristische Weiterentwicklung des Mechanismus*

Plumwood beschreibt, wie John Locke, Begründer und einflußreicher Vertreter des Empirismus, im nächsten Schritt seinen Beitrag zur Anpassung der cartesianischen Vorstellungen an die Be-

dürfnisse einer neu entstehenden Naturwissenschaft und gleichzeitig zur weiteren Herausbildung des Mechanismus leistete. Während er einerseits die Erfahrung als Quelle von Erkenntnis ein Stück weit rehabilitierte, führte Locke die Unterscheidung zwischen sogenannten primären und sekundären Qualitäten von Objekten ein. Als wirklich real galten danach nur jene Eigenschaften, die den Gegenständen – so die Annahme – unabhängig von der Beziehung zu einem Beobachter zukommen: das sollten Größe, Anzahl, Form und Bewegung sein. Diese galten als die „harten“, „wissenschaftlichen“ Qualitäten. Sinnliche Qualitäten seien dagegen nicht wirklich „in“ den Gegenständen, da sie von der Einbeziehung eines Beobachters abhängen: zum Beispiel Helligkeit, Hitze, Kälte, Farbe etc. Diese untergeordneten Eigenschaften seien von den „wirklichen“ ableitbar und deswegen sekundär – sogenannte „weiche“ Qualitäten, von Beziehungen abhängig und deswegen nicht so recht zuverlässig.

Plumwood verweist darauf, wie die Leugnung der Realität von Beziehungen – und der in ihnen zutage tretenden bzw. von ihnen abhängigen Eigenschaften – zu einem außerordentlich verarmten „harten“, „wissenschaftlichen“ Diskurs führte (und immer noch führt). Gleichzeitig wurde die Auffassung einer aus einzelnen, voneinander unabhängigen und gegeneinander wetteifernden Teilchen bestehenden Welt (*corpuscularism*) von Locke auch auf seine Staatstheorie angewandt. Aus Platons glänzendem Reich der ewigen Formen war der „harte“ Bereich wissenschaftlichen Korpuskularismus oder Atomismus geworden – die „primäre“, öffentliche, maskuline Welt mit den Verträge schließenden Partikeln, strenger Wissenschaftlichkeit, harter Politik und harter Währung. Das kontrastierende, ausgeschlossene „Weiche“ umfaßte Ethik (schwammige Sentimentalität), Schönheit und Bedeutung (Spekulation), wie auch die Ideale der privaten Sphäre, des Heims und des Weiblichen, Altruismus, Werte, Emotionalität, Beziehung und Fürsorge. Dieser sekundäre, private und weibliche Bereich hatte kein politisches Recht aus sich selbst, galt als legitimiert nur insoweit, als er für die Unterstützung des öffentlichen, des Herrn-und-Meister-Bereichs instrumentalisiert werden konnte.

Das mechanistische Projekt mit seiner Reduktion der Welt auf „Festigkeit, Ausdehnung, Form und Bewegung“ entfernte die Basis für eine ethische Reaktion auf die Welt. Plumwood zeigt, wie die mechanistische Einstellung, die sich in einer Behandlung der Natur als leblos, homogen, passiv und in der Verneinung der eigenen Aktivität der Natur ausdrückt, stark auf den menschlichen Bereich selbst übergreift. Die reduzierende Maschinenmetapher durchdringt noch heute auch unsere Konzeptionen von uns selbst und unserer Gesellschaft tiefgreifend – sie erlaubt die emotionale Distanz, welche Macht und Kontrolle, Töten und Krieg so akzeptabel erscheinen läßt wie das Experimentieren mit Tieren; sie bildet den Rahmen, in dem die maschinenhafte Ökonomie zunehmend das öffentliche Leben dominiert, in dem das moderne Subjekt das Gefühl für sich selbst nicht nur als organisches Wesen, sondern auch als soziales Wesen verliert, während es sich zunehmend als Komponente einer gnadenlosen Maschinerie sieht. Insofern hängen für Plumwood das Wiedergewinnen eines Gefühls dafür, daß die anderen Wesen in der Natur unterschiedliche Individuen in reichen Beziehungsgeflechten und aktive Kräfte mit eigenen Absichten sind, und das Wiedererlangen einer solchen Auffassung für uns selbst in unseren gesellschaftlichen Systemen eng zusammen.

### *Materialismus als halbierter Dualismus*

Plumwood arbeitet heraus, daß die vorherrschenden post-cartesianischen Trends in der modernen Philosophie zwar den Geist/Körper-Dualismus attackieren, aber sowohl den mechanistischen Ansatz als auch den Dualismus von Geist/Natur wie den von Mensch/Natur – und damit die übermäßige Separierung für die menschliche Identität – beibehalten haben. Als größtes philosophisches und wissenschaftliches Projekt des Vernunft/Natur-Dualismus sieht sie den materialistischen Reduktionismus, speziell in der Form, das Geistige und Intentionale (Absichtsvolle, Zweckvolle) in Verruf zu bringen und an seiner Stelle die alleinige Gültigkeit eines reduzierten, materiellen Bereichs, wie er vom Dualismus konzipiert worden war, zu behaupten. Dieses Projekt stellt weni-

ger eine Lösung des Dualismus (bzw. des Netzes von Dualismen) dar als seine Verkleidung oder Maskierung durch eine Art verstümmelnder Umkehrung.

Materialistische Positionen sind populäre und selbstbewußte moderne Einstellungen geworden. Sie versuchen, die geistige Seite des Dualismus auf die körperliche zu reduzieren: wenn z. B. Geist (*mind*) auf das Gehirn reduziert wird (*mind/brain identity theory*), oder auf körperliches Verhalten (in verschiedenen Formen des Behaviourismus und der Stimulus-Response-Theorie), oder zu komplexen, organisatorischen Maschinentzuständen (Funktionalismus). In einer Umkehrung der Bewertung wird eine verarmte Konzeption des materiellen oder körperlichen Bereichs zur Grundlage. Materie wie Körper werden aller geistigen oder psychologischen Eigenarten entkleidet, welche als Teil des „nicht-wissenschaftlichen“ Bereichs betrachtet werden. Alles Reden von Teleologie, von Tätigkeit, Zielen, Streben, von Wahl und Freiheit ist hier ausgetrieben (*exorcised*).

Plumwood beschreibt, wie für diese reduktionistische Position das Problem des Geists-in-der-Maschine dadurch gelöst ist, daß der Geist ausgewiesen und sein Exoskeletton umarmt wird. Der Preis dieser Lösung der Geist/Natur- und Geist/Körper-Dualismen zu einem leeren und dienstbaren Mechanismus der Welt ist eine nicht bloß teilweise, sondern totale mechanistische Konzeption. Die moderne mechanistische Auffassung betrachtet auch die Menschen als Maschinen – wenn nicht als Uhrwerke, so als Überlebens-Maschinen: z. B. programmiert, um blind den Bedürfnissen der selbstsüchtigen Gene zu dienen, welche ihrerseits im Prinzip über Zellforschung restlos, was bedeutet bis zur Manipulierbarkeit durch entsprechende Ingenieure, aufgeklärt werden können. Eine Auffassung des Soziobiologismus, die weithin popularisiert wird. Menschen wie Tiere sind hier passive Vehikel größerer Kräfte, z. B. der Umwelt oder der Evolution – oder gegebenenfalls auch des Wissenschaftlers bzw. Gentechnikers.

Plumwood macht noch auf ein weiteres Erbe der cartesianischen Weigerung, der Welt geistige oder geistartige (*mindlike*) Merkmale zuzugestehen, aufmerksam: auf den Subjekt/Objekt-Dualismus, welcher dem westlichen wissenschaftlichen Ansatz von „Objektivität“ zugrundeliegt. Hierbei wird eine Art der Aufmerksamkeit verlangt, welche jede Art von Abhängigkeit und Verwandtschaft zwischen dem Beobachter und dem Beobachteten leugnet. Gemeinsamkeit und Empathie werden abgelehnt, und das Beobachten selbst erscheint als eine Form, ein fremdes Anderes zu dominieren. Der radikale Ausschluß kann sich auch in der Weigerung bemerkbar machen, den Gegenstand der Beobachtung als ein anderes Subjekt – oder als ein potentielles Subjekt oder als soziokulturelles Wesen mit geistartigen Qualitäten – zu betrachten. Die Objektseite wird nach den Interessen des Subjekts instrumentalisiert, nicht in seiner eigenen Reichhaltigkeit zur Kenntnis genommen, sondern in ein System oder eine Hypothese der Wissenschaftler eingepaßt.

## Die wissenschaftliche Revolution als häretische Bewegung (nach Morris Berman)

Berman geht davon aus, daß das menschliche Drama zuerst und zuvörderst ein leibliches (*a somatic one*) ist.<sup>247</sup> Folglich findet es der Kulturhistoriker mehr als auffallend, daß die akademische Geschichtsschreibung Dinge wie Emotionen, oder allgemeiner das Leben des Körpers, einfach wegläßt. Er fragt sich, wie es kommt, daß praktisch alle Betrachtungen der Vergangenheit das, was im menschlichen Leben am wichtigsten ist, weglassen und daß die Historiker die Blutleere (*anemia*) dieser ihrer Unternehmungen nicht zur Kenntnis nehmen. Als eine Folge der Auslassung des menschlich Wichtigen sieht er die gähnende Langeweile, welche die Lektüre geschichtlicher Werke, einschließlich der davon abgeschriebenen Schulbücher, erzeugt. Was als aufgeschriebene Geschichte gilt, ist tatsächlich eine Geschichte des Kopfes – oder des Egos. Alle „Glieder“, alles Körperliche, Haß, Liebe und Ängste sind dieser Geschichtsschreibung amputiert worden.

<sup>247</sup> BERMAN, Morris: *Coming to Our Senses. Body and Spirit in the Hidden History of the West*. Seattle: Seattle Writers' Guild 1998.

### *Kulturgeschichte unter somatischem Aspekt*

In seinem eigenen Versuch, sich einer Geschichte des Leibes, eigentlich einer Kulturgeschichte unter somatischem Aspekt, zu nähern, stützt sich Berman zunächst auf psychoanalytische Autorinnen und Autoren, welche zu Fragen der Entwicklung des kindlichen Körper-Bildes und der Körper-Bewußtheit gearbeitet haben – z. B. Donald Winnicott,<sup>248</sup> aber auch die französische psychoanalytische Schule und eine Reihe anderer. Hier interessiert ihn vor allem die Herausbildung des Verhältnisses von Selbst/Ich und dem „Anderen“, wie es von bestimmten, jeweils kulturspezifischen Bedingungen beeinflusst wird, von Unterscheidung bis zur Trennung, von Spiegelung, Übergangsobjekt und (Wieder)Vereinigung.

Heranwachsende Individuen werden in der Ausprägung ihres Selbst wie ihres Verhältnisses zum „Anderen“ in der Welt (den menschlichen, tierischen, sonstigen Anderen) durch die Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie heranwachsen, bestimmt – und diese individuelle Geschichte ist in ihre Körper eingeschrieben. Doch die Individuen wirken durch ihr Streben, ihre Tätigkeiten auf die Gestaltung oder Ausformung der gesellschaftlichen Bedingungen ein – und schaffen damit ihrerseits kulturelle, politische etc. Ereignisse, eben Geschichte.

Wichtig in Bermans Ansatz ist nun, daß die einzelnen Menschen keineswegs formloses bzw. formbares Wachs sozusagen in den Händen der jeweiligen Gesellschaft sind. In ihrem Geborensein, in ihrer Leiblichkeit ist es für sie notwendig, körperlich wie psychisch separate „Selbst“ zu werden – Höhepunkte solcher Entwicklung sind das Geburtserlebnis und die erste Bewußtwerdung des „Ich“ als unterschieden von allen/allem Anderen. Diese Separierung wird als ein vages Gefühl einer Leerstelle, einer Lücke (*void*) erlebt, sie erzeugt ein Bedürfnis nach Wiederherstellung der Einheit, und zwar grundsätzlich einer somatischen Einheit, sozusagen einem Echo der ursprünglichen, vorbewußten, symbiotischen Einheit. Berman beruft sich auf Michael Balint,<sup>249</sup> welcher vom *basic fault* spricht – wobei sowohl die Verwerfung (*fault*) im Sinne eines geologischen Spalts als auch die Störung, der Fehler (*fault*) gemeint seien. Grundlegend ist diese störende Verwerfung einmal deswegen, weil sie notwendig am Beginn der individuellen Existenz eines jeden Menschenwesens steht – keine Mutter, keine Umwelt kann die Bedürfnisse eines Kindes wie eine Plazenta erfüllen. Sie ist aber auch deswegen Basis, weil die Bestrebungen, diese Kluft wieder zu schließen, in gesellschaftlichen Maßstab im Grunde vieler kulturprägender menschlicher Anstrengungen liegen.

Nun ist das Schicksal des jeweiligen Selbst im Prozeß der Separierung durchaus unterschiedlich, die individuelle Entwicklung deutlich von den jeweiligen kulturellen Mustern (mit)bestimmt – vor allem in den verschiedenen Formen, mit Neugeborenen, Säuglingen und Kleinkindern umzugehen, aber auch später in den angebotenen oder als akzeptabel geltenden Mustern vor allem körperlichen Kontakts bzw. vorgeschriebener Distanz zu anderen Menschen und auch allen sonstigen Anderen. Berman spricht von der Hohlheit, der Leere, die im Innersten (*core*) empfunden wird, wenn sekundäre Befriedigungen wie Karriere, Ansehen, Geld und die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Aktivitäten incl. Unterhaltung, Sport etc. als Substitute helfen sollen, den Spalt zu überbrücken. Mit dem britischen Schriftsteller John Fowles spricht Berman vom „*nemo*“, einem Anti-Ego, einem Zustand des Niemand-Seins, der nicht zu ertragen ist. Der Prozeß, in dem „innen“ der Nemo-Zustand auftaucht, erscheint von „außen“ als Dichotomie von Selbst und Anderem – es handelt sich um den gleichen Riß.

<sup>248</sup> WINNICOTT, Donald W.: *Mother and Child*. New York: Basic Books 1957.  
ders.: Übergangsobjekte und Übergangsphänomene. In: *Psyche* 23(1969) 666.  
ders.: *Vom Spiel zur Kreativität*. Stuttgart: Klett 1973.

<sup>249</sup> BALINT, Michael: *The Basic Fault. Therapeutic Aspects of Regression*. London: Tavistock 1968.  
ders.: *Therapeutische Aspekte der Regression*. Stuttgart: Klett 1971.

Eine Bezeichnung für das angestrebte Gefühl der wiederhergestellten Einheit ist Liebe. Mit Bezug auf den ungarischen Psychoanalytiker Sándor Ferenczi schreibt Berman, daß unser wirkliches Ziel im Leben sei, geliebt zu werden, und jede andere beobachtbare Aktivität ein Umweg, ein indirekter Weg zu diesem Ziel. Wir überschlagen uns sozusagen in dem Versuch, andere Menschen dazu zu bringen, uns zu lieben, damit es uns irgendwie gelingen soll, uns selbst zu lieben. Es werden auch andere Wege beschritten: Vielen Menschen ist es speziell durch die Erfahrungen von Alkohol, Drogen und Sex möglich, einen Zustand des ungeteilten Bewußtseins, der primären Befriedigung der Einheit mit ihrer Umgebung wiederherzustellen. Oft dienen auch Essen, romantische Liebe, religiöse Ekstase als Mittel, die Leere kurzfristig zu füllen, den Nemo-Zustand für eine Weile verschwinden zu lassen.

Viele erfolgreiche Ideologien leben von dem Versprechen, die Leere im Innersten zu füllen – einschließlich der Ideologien von Leistung und Produktivität und von Erfolg oder organisierte Religionen. Jedoch machen Leistung oder finanzieller oder sonstiger Erfolg in bezug darauf, sich ganz zu fühlen, ungefähr so viel Sinn wie ein Kreuz an die Wand des Wohnzimmers zu hängen, um eine ekstatische Erfahrung heraufzubeschwören. In bezug auf die Hoffnung, irgendeine Ideologie möge einem helfen, (Lebens)Sinn zu finden oder zu erzeugen, ist Berman sehr deutlich:

„Ideologies arise when people feel they have no real somatic anchoring. The person who is truly grounded in him- or herself as a biological organism may espouse a cause, but they do not need it in order to feel that their existence is validated. God and country, feminism and sexism, Judaism and anti-Semitism, the religious fundamentalism of Bible Belt Baptists and the self-conscious intellectualism of *The New York Review of Books* – any ism you care to name, really – are all attempts to create meaning for human beings who, if they had not suffered some sort of primary loss early on, would not need it. For the (extremely rare) healthy person, life is its own meaning; they do not need any ism to stuff the gap, to feel OK. In our society, however, isms and ideologies are as widespread, and as addictive, as any drug one can think of.“ (BERMAN 1998, 22)<sup>250</sup>

Wie gesagt, es ist trotz der nun wirklich allgemeinen Notwendigkeit, mit dem Geborenwerden die ursprüngliche Symbiose aufzugeben, nicht unmöglich, leiblich im Leben verankert zu sein, mit seiner Umwelt in einer sinnlichen Verbindung zu stehen. Jede menschliche Gesellschaft hat für ihre jeweilige Kultur spezifische Mittel und Verfahren entwickelt, diese lebensnotwendige Einheit regelmäßig wieder zu erleben. Vermutlich kann man sagen, je deutlicher die Trennung erlebt wurde, desto elaborierter waren die Verfahren und Riten für die Wieder-Verschmelzung der Einzelnen mit der Gruppe, der Menschen mit der Welt.

Relativ spät in der Menschheitsgeschichte entwickelten manche Gesellschaften in Wahrnehmung bzw. Interpretation und kultischer Praxis kulturelle Muster einer Trennung des Ganzen, der Einheit, in Materie/Körper und Geist/Seele mit einer Verachtung des Materiellen/Körperlichen. Hier wurde die Sehnsucht nach der wiederhergestellten Einheit verlagert und auch beschränkt auf die Verschmelzung mit dem allgemeinen Geist, wie immer dieser genannt wurde. Dabei erschien die endgültige Verschmelzung im allgemeinen als erst nach dem leiblichen Tode durch Vereinigung der individuellen Seele mit „dem Höchsten“ möglich. Zu Lebzeiten war eine Art Vorgeschmack auf

<sup>250</sup> Ideologien entstehen, wenn die Leute fühlen, daß sie keine wirkliche, leibliche Verankerung haben. Eine Person, die wahrhaft in sich selbst als biologischem Organismus gegründet ist, mag sich einer Sache annehmen, aber sie muß das nicht, um ihre Existenz als gültig zu fühlen. Gott und Vaterland, Feminismus und Sexismus, Judaismus und Anti-Semitismus, der religiöse Fundamentalismus der Bible-Belt-Baptisten und der selbstbewußte Intellektualismus der *The New York Review of Books* – wirklich jeder –ismus, den Sie nennen mögen – sind alles Versuche, Bedeutung zu schaffen für menschliche Wesen, welche das nicht brauchen würden, hätten sie nicht von früh an eine Art von primärem Verlust erlitten. Für die (extrem seltene) gesunde Person ist das Leben seine eigene Bedeutung; sie bedarf keines –ismus, um die Kluft auszustopfen, um sich in Ordnung zu fühlen. In unserer Gesellschaft sind jedoch –ismen und Ideologien so weit verbreitet und so süchtig machend wie irgendeine Droge, die man sich vorstellen kann.

das Glück dieser Vereinigung erreichbar: Durch verschiedene (Körper)Techniken wie Atmen, Meditieren, Trance, Askese wurde eine Empfindung erreicht, die als „Aufsteigen“ oder „Auffahren“ zum Himmel (*heavenly ascent*) beschrieben wurde, wobei eine Vereinigung mit dem „höchsten Wesen“, meist in Form eines intensiven Lichts, einer „Erleuchtung“, und begleitet von höchsten, ekstatischen Glücksgefühlen erlebt wurde. Dabei ist Ekstase eine leibliche Erfahrung, die, wenn sie erlebt wird, nicht wegdiskutiert werden kann – während das Symbolsystem, in dem diese Erfahrung ausgedrückt wird, vom kulturellen Kontext abhängt: z. B. das Yogi-Konzept von fünf oder sieben Körperebenen oder die vier unterschiedlichen Stufen der Geschichte in den apokalyptischen Vorstellungen zur Zeitenwende oder in welcher kulturellen Form, in welcher Sprache auch immer die Visionen gefaßt werden.

### *Das Christentum als erster Typus einer häretischen Bewegung*

Berman konzentriert sich auf die Geschichte der westlichen bzw. europäischen Tradition mit ihren Wurzeln im hellenistischen Griechenland und im Vorderen Orient.<sup>251</sup> In Palästina existierte um die Zeitenwende mit dem stark hellenistisch beeinflussten Judentum eine Kultur, die den Geist als möglichst abstrakten Gott absolut über die Materie stellte, während in der gesamten Region mystische Bewegungen aus dem Erbe der bereits zerfallenen Große-Mutter-Kulte blühten. Dieses hellenistische Judentum zeigte zwei wesentliche Züge, die teilweise miteinander im Streit lagen, aber gleichzeitig auch in engstem Zusammenhang funktionierten: Eine am jüdisch-religiösen Gesetzestext, dem Talmud, orientierte Praxis, die das soziale und religiöse Leben in dem römisch besetzten Land und der kulturell vom Hellenismus dominierten Umwelt getreu den Gesetzen, der Vernunft und der Ethik zu bestimmen suchte, dabei „orthodox“ wurde, zu Formalismus und Rigidität neigte und keine spirituellen Erlebnisse mehr ermöglichte (oft als rabbinisches Judentum bezeichnet, als pharisäisch, ritualistisch und legalistisch), neben und mit einer mystischen Praxis, die den Hellenismus als kulturelle Überfremdung strikt ablehnte, auch politisch-rebellische Züge hatte und magische und okkulte (= geheime) Verfahren benutzte, um die direkte, ekstatische Vereinigung mit Gott, das Erlebnis der Aszendenz oder der Seelenwanderung mit Rückkehr zur Erde, zu erlangen (chassidisches Judentum).

Berman argumentiert, daß das frühe Christentum innerhalb des oben skizzierten Kontexts eine häretische Bewegung war.<sup>252</sup> Bei aller Vielfalt und innerem Synkretismus der verschiedenen jüdischen Auffassungen dieser Zeit war es doch wesentlich, die von der Thora scharf umrissenen Grenzen theologischer Debatten nicht zu überschreiten. Unter den damals gegebenen politischen Bedingungen der römischen Besatzung und der räumlichen Verstreuung der Juden (Diaspora), bedeutete eine fundamentale Kritik an der Thora Häresie und Ausschluß aus dem Judentum. Der Kern des frühen Christentums lag – neben einer Reihe ethischer Regeln, die dem Judentum keineswegs fremd waren – darin, daß die Erlösung für jeden Menschen und sofort möglich sei: durch direkte Vereinigung mit Gott, und zwar „im Fleische“, wie es in den entsprechenden Texten noch heute heißt. Die Traditionen, die nicht von der offiziellen Kirche, sondern von den Gnostikern weitergegeben wurden, belegen, daß es sich um Praktiken der Konzentration, Meditation und Trance handelte, die das Erleuchtungserlebnis ermöglichten.

Das Zusammentreffen einer Reihe besonderer historischer Bedingungen ermöglichte, daß diese häretische Abspaltung des Judentums großen Zulauf hatte, außerordentlich erfolgreich war. Dieser Erfolg brachte aber gleichzeitig (schon in den ersten Jahrzehnten) mit sich, daß die somatisch-spirituelle Dimension – die Überbrückung der Kluft zum „Anderen“ in einem ekstatischen, körperlichen Erlebnis geistiger Verschmelzung – zunehmend durch Symbole besetzt wurde: Sozusagen sollte das Betrachten der Landkarte das eigene Begehen des Geländes ersetzen. In den Vor-

---

<sup>251</sup> BERMAN, Morris: *Coming to Our Senses. Body and Spirit in the Hidden History of the West*. Seattle: Seattle Writers' Guild 1998, v. a. Kap. 5. Jews and Christians.

<sup>252</sup> Siehe dazu weiter unten den Abschnitt „Häresie oder die ‚gnostische Reaktion‘“, ab S. 173.

dergrund traten die organisatorischen und politischen Dimensionen einer größer werdenden Organisation. Im Ergebnis war nach wenigen Jahrhunderten das zur Staatskirche gewordene Christentum eine Institution, rigider in ihren Strukturen als je eine, und vorrangig mit der Verwaltung und bloß symbolischen Befriedigung der spirituellen Bedürfnisse ihrer Klienten und der Erhaltung und dem Ausbau der dadurch möglichen Machtfülle befaßt. Dazu gehörte, daß sie äußerst wachsam auf die Reinheit und Akzeptanz ihrer Lehrmeinungen (Dogmen) achtete.

Berman führt aus, daß eine bloß symbolische Befriedigung des Bedürfnisses nach Einheit mit dem Ganzen – und das immer nur vermittelt über Personen, Priester, von denen kaum jemand selbst eine direkte Vereinigung mit dem Göttlichen, eine spirituelle Erleuchtung, erlebt hatte – die Menschen letzten Endes nicht befriedigt. Das Ergebnis ist, daß aus dieser gefühlten Unzufriedenheit wieder ein Potential für eine neue häretische Bewegung erwächst, die den direkten Zugang zum Höchsten als körperlich fühlbares Erlebnis im Hier und Jetzt reklamiert. In dieser Perspektive macht Berman in der Geschichte des christlichen Westens vier verschiedene Typen häretischer Bewegungen aus, deren Besonderheiten in Ausprägung und Schicksal von den jeweiligen konkreten, historischen Umständen abhängen und welche die Geschichte auf je spezifische Weise stark beeinflusst haben.

Der erste Typus – das „griechische Modell“ – ist das um die Zeitenwende auftretende Christentum als ursprünglich hellenistisch-jüdische Sekte, die zur potentiell globalen häretischen Bewegung wurde und mit dem missionarischen und organisatorischen Erfolg zur institutionalisierten Verwaltung (Kirche) und zur Staatsideologie mutierte. Das war gleichzeitig das Ende des Christentums als häretischer Bewegung, als Lehre von und Anleitung zur ekstatischen Vereinigung jedes Einzelnen mit dem Göttlichen im Hier und Jetzt. Nachdem die Organisation, die in diesem Prozeß zur katholischen Kirche wurde, den Einfluß konkurrierender Strömungen, vor allem aber der Gnostiker mit ihrer Konzentration auf die Aszendenz, das Aufsteigen bis zur Verschmelzung mit Gott, auf Visionen und Seelenwanderungen niedergerungen hatte, war ihr die Reinheit ihrer Dogmen, lies: die scharfe Abgrenzung zu abweichenden Lehrmeinungen, sehr wichtig. Sie bekämpfte neu auftretende häretische Bewegungen mit äußerster Energie. Diese ganze Entwicklung bis hin zu einer Weltreligion mit ihren verschiedenen Folgen wurde immens einflußreich für die Geschichte des christlichen Westens und später noch darüber hinaus. Und sie provozierte immer wieder das Auftauchen von Häretikern. Und – das Christentum war/ist eine sehr dualistische, manichäische Religion mit einer deutlich anti-sexuellen Einstellung und einer ziemlich antagonistischen Beziehung zwischen Körper und Seele.

#### *Neue Innerlichkeit und Inquisition*

Als zweiten Typus häretischer Bewegungen bezeichnet Berman die von den Albigensern ausgehenden Katharer vom elften bis zum dreizehnten Jahrhundert, die im großen und ganzen auf Südfrankreich, also Occitanien, das „Languedoc“, beschränkt blieben – das „französische Modell“.<sup>253</sup> Ursprünglich eine christliche Reformbewegung gegen das Abweichen der Kirche vom apostolischen Weg, entwickelten sie sich zu einer häretischen Bewegung, der die religiöse Einstellung mehr oder weniger des ganzen französischen Südens entsprach. Die Elite der Katharer, die Perfectae, entwickelten einen streng asketischen Lebensstil und bemühten sich durch Meditieren, Fasten, sexuelle Enthaltensamkeit, Trance-Zustände und esoterische (geheime) somatische, vielleicht yoga-ähnliche Praktiken um individuelle Erleuchtung, Seelenwanderung und Visionen, um Erlösung als Befreiung des Lichts, welches im Fleisch gefangen war – um eine individuelle, direkte, sinnliche Erfahrung Gottes.

---

<sup>253</sup> BERMAN, Morris: *Coming to Our Senses. Body and Spirit in the Hidden History of the West*. Seattle: Seattle Writers' Guild 1998, v. a. Kap. 6. Cathars and Troubadours.

Sie waren eine Art Vorhut der (Wieder)Gewinnung von Innerlichkeit (nach einer Phase der Orientierung am äußerlichen Verhalten im frühen Mittelalter, einer Art „moralischen Realismus“, ohne Selbst/Anderes-Dynamik) in einem Kontext von vielfältigen kulturellen Kontakten und Einflüssen, auch jüdischen und maurischen, von Toleranz, Urbanität, höfisch-„femininen“ Einstellungen, fahrenden Sängern/Troubadouren, philosophischen, medizinischen und astronomischen Schulen etc. Die katholische Kirche bekriegte die Katharer, im Effekt den ganzen Süden Frankreichs, wütend brutal mit einem Kreuzzug, den hauptsächlich der französische Norden durchführte, und bürokratisch brutal mit der Inquisition, die zu diesem Zweck entwickelt und eingerichtet wurde. Letzten Endes gewannen der Papst, die Inquisition und die nordfranzösischen Adligen diesen Krieg: Die einst blühende Kultur des Südens lag in Schutt und Asche, die Sprache wurde schier ausgerottet, das Land französisiert, sprachlich und politisch vom Norden annektiert und wieder gut katholisch – die Keime für den späteren Nationalstaat und die erste alles durchdringende (politische) Polizeiorganisation waren gelegt.

Berman spricht von einer psychischen Revolution im zwölften Jahrhundert, die auf einer leiblichen Resonanz auf östliche (z. B. islamische, maurische) Einflüsse und einer Aufwertung des femininen Prinzips beruhte. Es ging um einen Durchbruch zur Innerlichkeit, geradezu einen Umsturz der vorher maskulinen Mentalität, um einen Verfall des kirchlich-feudalen Autoritarismus, eine (Wieder)Entdeckung des Individuums – mit der romantischen Liebe als intensivstem und offensichtlichstem Ausdruck<sup>254</sup> – und um einen Mystizismus, der die Massen durchdrang und einen großen Schritt in der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit im Westen bewirkte. Im Verständnis der Mystikerinnen und Mystiker wurden die Seele als weiblich und Gott als liebevoll und damit als mütterlich, weiblich gesehen, erotische und mütterliche Elemente ineinander übergehend. Die großen Themen dieser Entwicklung und das Verschmelzen einer Vielzahl kultureller Einflüsse finden sich in den Kunstwerken jener Zeit wieder: den komplizierten Arabesken der Bedeutungen und der symbolischen Figuren in den höfischen Romanen, den Ritterepen, den Gobelins-Teppichen usw.

Nach Berman ist für dieses französische Modell von Häresie bzw. für sein Schicksal in der Konfrontation mit der Orthodoxie eine spezifische Kombination typisch. Physisch wurden die Katharer ausgerottet. Doch bestimmte Elemente ihrer häretischen Bewegung wurden in die siegreiche Hauptströmung, welche sich langsam ebenfalls in Richtung Frömmigkeit und Innerlichkeit veränderte, „ko-optiert“ und sind seither Bestandteil der europäischen Zivilisation. Das sind zum einen die Tradition der von den Troubadouren besungenen romantischen Liebe, die möglicherweise eine künstlerische „Verkleidung“ war für die sehnsüchtige Suche nach der ekstatischen Vereinigung mit dem Göttlichen, und andererseits die Institutionalisierung des Kults der Liebe zur idealisierten Frau als katholischer Archetyp – die innige Verehrung der Jungfrau Maria. Sich zu verlieben blieb/bleibt als letzte allgemein zugängliche Form der ekstatischen Verzückung, der emotionalen Intensität, einzig noch möglicher Ausdruck von Innerlichkeit. Und die Ko-Optierung der romantischen Liebe in der Form des öffentlichen und dominanten Kults der Jungfrau Maria war eine erfolgreiche innere Kolonisierung: Es ging um den Prozeß der Innerlichkeit selbst, in dem ungeheure psychische Energien freigesetzt werden, welche – sobald es sich nicht mehr um Privat-Persönliches, sondern um öffentliche und dominante Dimensionen handelt – durch Steuerung und Kontrolle der Symbole der unbewußten Energie in große politische Macht kanalisiert werden können.

Die Kultur der Katharer gab in der Niederlage noch etwas weiter: Das bereits vor-christlich existierende dualistische, manichäische Denken, wie es die Katharer extensiv pflegten, wurde gerade durch die Alles-oder-Nichts-Strategie bei der Bekämpfung der Katharer (sozusagen Gott-versus-Teufel) dramatisch und unwiderruflich zu einem, zu *dem* wesentlichen Charakteristikum westlichen Denkens.

---

<sup>254</sup> Siehe dazu weiter unten den Abschnitt „Über romantische Liebe und Häresie“, ab S. 176.

### *Magie und Wissenschaft*

Berman betrachtet die Herausbildung der (modernen) Wissenschaft als einen weiteren Typus von Häresie.<sup>255</sup> Der kirchliche Aristotelismus und die akademische Scholastik waren gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts zu verkrusteten kulturellen Formen geworden, welche die Berührung mit der natürlichen Welt, welche zu beschreiben sie vorgaben, vollständig verloren hatten. Berman argumentiert, daß Elemente von Häresie – wie esoterische (= geheime, nur für Eingeweihte) Lehren und Praktiken, welche eng mit Magie, Gnostizismus etc. verknüpft waren – beim Entstehen der wissenschaftlichen Weltsicht eine wesentliche Rolle spielten. Von einem heutigen Standpunkt aus liefen im sechzehnten Jahrhundert die Unterscheidungen zwischen Magie und Wissenschaft ziemlich durcheinander, sind schwer auseinander zu dividieren. Historisch gesehen, seien die Gemeinsamkeiten der beiden Traditionen bedeutungsvoller als das, was sie später unterscheidet. Obwohl Magie und Wissenschaft keineswegs identisch sind, haben sie doch beide eine starke manipulative Komponente – und in diesem Sinne wurde Magie sozusagen zur Hebamme der Wissenschaft.

Berman spricht vom „italienischen Modell“ einer häretischen Bewegung, insofern es zunächst vor allem italienische Denker waren, die – desillusioniert gegenüber der mittelalterlichen Scholastik, deren bloß akademischen Beschreibungen der natürlichen Welt – mit der magischen Weltsicht und ihren manipulativen Praktiken zu experimentieren begannen. Zum einen berief sich die okkulte Tradition auf die „Kräfte/Mächte (*powers*) der Natur“ wie auch auf die Kraft/Macht des Menschen (Mannes) als jemandes, der auf die Natur einwirkt. Zum anderen ist wieder der Körper der springende Punkt: Magische Praxis ist hochgradig konkret und sinnlich, die Sinne des Geschmacks, des Geruchs, des Klangs und der Berührung einbeziehend – und nicht bloß des Anblicks, des Sehens, welches wissenschaftlich „reiner“ ist, indem es (mittels Teleskop, Mikroskop etc.) die Gegenstände für eine interesselose, „objektive“ Beobachtung auf Distanz hält. Zum Beispiel war Alchemie typischerweise mit Praktiken des Atmens und Singens verbunden.

Die Unzufriedenheit mit den alten Denkformen richtete sich speziell auf deren praktische Unfähigkeit, etwas zu *tun* – in einem sozialen Kontext des Forschens und Reisens, des Aufstiegs des merkantilen Kapitals und der frühen industriellen Expansion, speziell in den Bereichen des Bergbaus und des Schiffbaus. Innerhalb des westlichen Europa wurden die italienischen Staaten zu Zentren des Bankwesens, des Handels, der Finanzgeschäfte und der militärischen Konsolidierung. Magie hatte starke Verbindungen mit „den Künsten“: im damaligen Verständnis Handwerk und Technologie. Und in dem neuen, proto-kapitalistischen Kontext machten ihre aktiven und manipulativen Aspekte die Magie äußerst attraktiv. Die Beschäftigung mit dem spät-antiken Corpus Hermeticum,<sup>256</sup> mit Astrologie, jüdischem Zahlenmystizismus (Kabbala) und verwandten Künsten eröffnete eine Welt der Phantasie, des Traums und intensiver sinnlicher Erfahrungen – und gab den Denkern dieser Zeit sozusagen das Brecheisen in die Hand, um sich von den unfruchtbaren Konzepten der mittelalterlichen Scholastik zu lösen.

Berman bezieht sich auf die britische Historikerin Frances Yates<sup>257</sup>, die herausgearbeitet hat, daß es die Funktion des Willens war, die durch diese Art der Beschäftigung am meisten betroffen wurde. Hinsichtlich der Herausbildung der modernen Zeiten war ihr zufolge die wichtigste Funktion des Renaissance-Magus, daß er den Willen veränderte. Die emotionalen Quellen einer grundlegenden psychologischen Umorientierung hinsichtlich der Richtung des Willens lagen in der religiösen Erregung, in den überwältigenden Emotionen, die durch magisch-religiöse Techniken im Zusammenhang mit der Kabbala und der Wiederentdeckung des Corpus Hermeticum hervorgerufen

<sup>255</sup> BERMAN, Morris: *Coming to Our Senses. Body and Spirit in the Hidden History of the West*. Seattle: Seattle Writers' Guild 1998, v. a. Kap. 7. Science and Magic.

<sup>256</sup> Siehe dazu weiter unten den Abschnitt „Über die hermetischen Schriften oder das Corpus Hermeticum“, ab S. 179.

<sup>257</sup> YATES, Frances: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. New York: Vintage Books 1969.

wurden. Es wurde/war nun würdevoll und wichtig für den Menschen (den Mann), auf die Natur einzuwirken (*to operate on nature*).

Für den Fall von Giordano Bruno diskutiert Berman, daß dieser als Dominikanermönch ein Anhänger hermetischer und gnostischer Lehren war, an Aszendenz und Seelenwanderung nicht nur glaubte, sondern diese höchstwahrscheinlich auch praktizierte. Für Bruno war die neue kopernikanische Lehre des Heliozentrismus eine astronomische Bestätigung der antiken Magie, das Licht im Zentrum des Universums weniger als optische Erscheinung interessant, sondern als das alte ägyptische Licht, das einst die gegenwärtige Dunkelheit der Welt zerstreuen würde – das Licht als hermetisches bzw. ägyptisches Innerstes des ursprünglichen Christentums. Nach eigenen Angaben war Bruno ein Prophet der neuen hermetischen Bewegung, weil er die Erfahrung des Aufstiegens (*the ascent experience*) gemacht hatte. Und er verwendete die Sprache romantischer Liebe, um die gnostische Trance zu beschreiben, in welcher die Seele den Körper verläßt und zu Gott aufsteigt. Tatsächlich war Liebe zentral für Brunos gesamte Kosmologie.

Für die Denker dieser Zeit – Giordano Bruno wurde im Jahre 1600 n. Chr. verbrannt – lagen Seelenwanderung und die Erfahrung der Aszendenz zu Gott im Kern der häretischen und magischen Herausforderung des kirchlichen Aristotelismus, waren das Zentrum dieser neuen Art, die Natur zu erforschen. Berman beruft sich auf Lawrence Lerner und Edward Gosselin.<sup>258</sup>

„The Hermeticists believed man had descended voluntarily from the non-material world of the Divine Mind to earth and continued to partake of the divine nature that had been his before the descent. There was indeed a channel for continual communication // between man in his divine aspect and God. This channel could be deepened and widened by acquiring a kind of recondite knowledge we would call occult. ... As a result of the curious juxtaposition of belief in magic and in reason as paths to knowledge of God, many serious scholars, including Dee, Gilbert, Ficino and Paracelsus, took part simultaneously (and with no sense of incongruity) in magical and scientific investigations.

This mystical connection, they continue, provided a means for manipulating the universe. If God could use the connection in a ‚downward‘ fashion to perform supernatural deeds as well as natural ones, man could do the same by working ‚upward‘ through the performance of magic. From this standpoint the boundary between magic and scientific investigation, which in modern times is clear, becomes indistinct. The Neoplatonists saw no inconsistency between the two activities; indeed, they were regarded as being complementary and mutually reinforcing.

In a word, the control of nature, which lies at the heart of the modern scientific paradigm, has its historical roots in the Renaissance-Hermetic version of the soul travel, or ascent. The basis of the magic/science overlap, of the manipulation of the natural world (macrocosm) for the benefit of human beings (the microcosm) was that there was a real and experiential channel between this world and the next one. This later got converted into an ideology (Newtonian Puritanism, as well as the natural theology tradition – ‚through nature up to nature’s God‘), and the esoteric/somatic kernel fell by the wayside. Yet all of (pure) science is the search for God, and remains so to this day (though this is rarely admitted); ...“ (BERMAN 1998, 226f.)<sup>259</sup>

<sup>258</sup> LERNER, Lawrence S. & GOSSELIN, Edward A.: Giordano Bruno. Aus: Scientific American 228, 4(April1973) S. 86-94. (nach Berman).

<sup>259</sup> „Die Hermetiker glaubten, der Mensch (Mann) sei freiwillig aus der nicht-materiellen Welt des göttlichen Geistes zur Erde herabgestiegen und habe weiterhin an der göttlichen Natur teil, die vor dem Abstieg seine gewesen war. Es gab tatsächlich einen Kanal, einen Weg für eine kontinuierliche Kommunikation // zwischen dem Menschen (Mann) in seinem göttlichen Aspekt und Gott. Diese Verbindung konnte durch die Aneignung einer Art tiefgründigen, dunklen Wissens, das wir okkult (geheimnisvoll) nennen würden, vertieft und erweitert werden. ... Ein Ergebnis dieses seltsamen Nebeneinanders des Glaubens an die Magie und

Am Beginn der Geschichte der neuzeitlichen Wissenschaft stand also die alte hermetische Praxis und Philosophie, nach welcher der Geist das *wird*, was er betrachtet. Also wird durch diese mystischen Mittel der Mensch-Mikrokosmos zum Universum-Mikrokosmos und kommt im Ergebnis dem Schöpfer näher. Unter anderem bestätigte so der Heliozentrismus die gnostische/hermetische Theorie von den zwei Welten, die durch die Seelenwanderung vereint werden, d. h. durch die alte Lehre vom Aufsteigen (*ascent*), welche das Kernstück bzw. die verborgene leibliche Lehre (*somatic doctrine*) aller vorangegangenen Häresien war. Berman bezeichnet die moderne Wissenschaft als die Schale, die äußere Erscheinung (*the shell*) dieser Einsicht, in der aber der Begriff eines Herabsteigens (*descent*) himmlischen Einflusses ebenso stark präsent ist. Kurz gesagt handelt es sich um die Ideologie der hermetischen Seelenwanderung unter Auslassung des esoterischen oder leiblichen Innersten (*somatic core*).

Berman spricht von einer „Wasserscheide“ in der Entwicklung von magischen Anschauungen und Praktiken hin zur modernen Wissenschaft, wobei er für eine ganze Reihe bekannter Gelehrter vom 15. bis zum 17. Jahrhundert ihre jeweilige Position hinsichtlich dieses Übergangs oder Seitenwechsels näher diskutiert: neben Bruno z. B. auch für Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Francesco Giorgi, Tommaso Campanella, Girolamo Cardano, Robert Fludd, Ralph Cudworth, Henry More, Galileo Galilei, Marin Mersenne. Der wesentliche Punkt hierbei ist das Schwanken zwischen der tatsächlichen Erfahrung der Seelenwanderung und einer Art „Aufsteigen durch Mathematik“ (*ascent through mathematics*). Und der letzte Schritt in diesem Prozeß war das Ersetzen spirituellen Aufsteigens durch mechanisch-mathematische Aszendenz. Die prinzipiell von jedem erklimmbare Leiter zu Gott aus der lebendigen Magie, aus der okkulten oder gnostischen Erfahrung, wurde durch eine Theologie des Aufsteigens, der Aszendenz, ersetzt – und von hier war es nur noch ein kleiner Schritt zu Descartes' Mechanismus.

Die Beschäftigung mit Musik spielte bei der Klärung der neuen Einstellung zur Welt und zu Gott eine wesentliche Rolle. Musik verkörpert(e) eine wesentliche Spannung: während sie eine affektive Erfahrung ist, ist sie auch einer mathematischen Behandlung zugänglich. Beim Musizieren, beim Machen von Musik, wird der menschliche Körper eingesetzt – direkt beim Singen oder über das Einwirken auf materielle Instrumente – und Musik zu hören ist eine körperliche Erfahrung, mit Gefühlen verbunden. Wegen ihrer affektiven Kraft und ihrer Fähigkeit, veränderte Bewußtseinszustände bis hin zu Trancen und Ekstasen hervorzurufen, wurde sie auch traditionell im Kontext von Seelenwanderung und Magie eingesetzt. Harmonie und Konsonanz galten einerseits als Reaktion der Seele, diese Konsonanz wurde aber andererseits in den mathematischen und physikalischen Verhältnissen zwischen den Planeten, in der harmonischen Struktur des Universums selbst widergespiegelt. Musiktheorie wurde so weg vom Affektiven und Ekstatischen, hin zum Abstrakten und

---

an den Verstand als Wege zur Erkenntnis Gottes war, daß viele ernsthafte Gelehrte, einschließlich Dee, Gilbert, Ficino und Paracelsus, gleichzeitig (und ohne jedes Gefühl von Nichtübereinstimmung oder Widersinnigkeit) an magischen und an wissenschaftlichen Untersuchungen teilnahmen.

Diese mystische Verbindung, fahren sie fort, stellte ein Mittel für die Manipulation des Universums bereit. Wenn Gott den Kanal ‚abwärts‘ benutzen konnte, um sowohl übernatürliche als auch natürliche Taten zu vollbringen, konnte der Mensch (Mann) das Gleiche tun, indem er durch die Leistung der Magie ‚aufwärts‘ arbeitete. Von diesem Standpunkt aus wird die Grenze zwischen magischer und wissenschaftlicher Untersuchung, die in den modernen Zeiten klar ist, undeutlich oder verschwommen. Die Neoplatoniker sahen keine Unvereinbarkeit zwischen den beiden Aktivitäten; in der Tat wurden sie als komplementär und einander gegenseitig verstärkend angesehen.

Mit einem Wort, die Kontrolle der Natur, die den Kern des modernen wissenschaftlichen Paradigmas bildet, hat ihre historischen Wurzeln in der Renaissance-Hermetischen Version der Seelenwanderung oder des Aufstiegs (*ascent*). Die Grundlage der Überschneidung von Magie und Wissenschaft, der Manipulation der natürlichen Welt (Macrocosmos) zugunsten menschlicher Wesen (des Microcosmos) war, daß es einen wirklichen und erfahrungsmäßigen Weg zwischen dieser Welt und der nächsten gab. Das wurde später in eine Ideologie umgewandelt (Newton'scher Puritanismus, sowie die Tradition der Naturtheologie – ‚durch die Natur empor zum Gott der Natur‘), und der esoterische/somatische Kern fiel dem Untergang anheim. Dennoch ist die ganze (reine) Wissenschaft die Suche nach Gott und bleibt es bis heute (obwohl das selten zugegeben wird); ..."

Analytischen entwickelt, letzten Endes sollte Musik auf Akustik reduziert werden. Das Bestreben war, den durch die Musik geleiteten Aufstieg der Seele zu Gott durch mathematische Mittel, sozusagen durch nüchterne Gleichungen, zu erreichen – mit entsprechend geringerem Risiko, denn Magie, Seelenreise und Ekstase sind immer auch mit Risiken verbunden.

Berman macht deutlich, daß es sich hier keineswegs nur um Risiken spiritueller Art handelte. Er sieht die Gründe, die im 17. Jahrhundert Männer wie Marin Mersenne und die englischen Wissenschaftler bewogen, die magische, sinnliche, ekstatische Seite der Suche nach dem Aufstieg zu Gott aufzugeben und sich der abstrakten, mathematischen Seite auf eine Weise zu verschreiben, die den Mechanismus hervorbrachte, in gesteigerten Ängsten gegenüber politischer und religiöser Instabilität. Descartes schrieb an Mersenne – der als eine Art Drehscheibe und *clearing-house* des damaligen europa-weiten intellektuellen Austauschs fungierte – über die Übereinstimmung von wissenschaftlichem und politischem Gesetz. Im Zeitalter Richelieus und der Restauration in England wurde die mechanische Philosophie eindeutig als Hilfe zur gesellschaftlichen und politischen Stabilisierung wahrgenommen. Harmonie ist der Gegenstand in den politischen, musikalischen und religiösen Welten des zu gesellschaftlicher Geltung kommenden Bürgertums – und Mathematik und Mechanismus sind die Schlüssel dazu.

Zusammenfassend sind in der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft also zwei Stufen zu unterscheiden:

„The ‚heretical‘ recovery of ecstatic ascent and magical practice during the Renaissance blew the lid off the dead cover of Church Aristotelianism, and opened up a new role for the human being, that of the operator, or magus. In the early phases, there was much direct experimentation with this ‚ladder to the stars.‘ This energy enabled a whole ‚new‘ worldview to emerge as a possibility, an active and dynamic one. But because of the particular conjunction of all this with major political and economic trends, the liberation embedded in the ecstatic tradition got turned against itself. Ascent was co-opted not by the Church, as in the French model, but by ‚the age.‘ Ascent got reified; in Galileos work, as in Newton’s, the same laws applied to heaven and earth; this was how the two worlds got sewn together. The theory of universal gravitation was a kind of ‚lasso‘, in which a mathematical ‚rope‘ was thrown out and the heavens were hauled in. And all of this, finally, was a way of constructing a safe bridge across transitional space. As Donald Winnicott said, the Transitional Object is mapped onto the whole cultural field. The heaven/earth gap, however, is really the nemo, the Self/Other gap, and much of modern science ist an attempt to make the (emotional) world forever safe by providing a ‚reliable‘ – i.e., // nonsomatic – bridge, or ladder of ascent.“ (BERMAN 1998, 247f.)<sup>260</sup>

<sup>260</sup> „Die „häretische“ Wiederentdeckung des ekstatischen Aufstiegens und der magischen Praxis während der Renaissance schleuderte den Deckel von der toten Hülle des Kirchen-Aristotelismus und eröffnete dem menschlichen Wesen eine neue Rolle, die des Wirkenden (*operator*) oder des Magus. In den frühen Phasen gab es viel direktes Experimentieren mit dieser „Leiter zu den Sternen“. Diese Energie befähigte eine ganze, „neue“ Weltsicht, als Möglichkeit zu erscheinen, eine aktive und dynamische Weltsicht. Aber wegen des besonderen Zusammentreffens all dessen mit größeren politischen und ökonomischen Trends, wurde die in der ekstatischen Tradition eingebettete Befreiung gegen sich selbst gewendet. Das Aufsteigen/Auffahren (*ascent*) wurde ko-optiert, nicht von der Kirche wie im „Französischen Modell“, sondern vom „Zeitalter“. Das Aufsteigen/Auffahren (*ascent*) wurde vergegenständlicht, als materiell aufgefaßt; in Galileos Arbeit, wie auch in der Newtons, ließen sich die gleichen Gesetze auf den Himmel und auf die Erde anwenden; auf diese Weise wurden die beiden Welten zusammengenäht. Die Theorie der allgemeinen Schwerkraft war eine Art „Lassowerfen“, in dem ein mathematisches „Seil“ ausgeworfen und die Himmel eingeholt worden waren. Und das ganze war letztendlich ein Weg, eine sichere Brücke über den Übergangsraum zu schaffen. Wie Donald Winnicott sagte, das Übergangsobjekt ist auf dem gesamten kulturellen Feld abgebildet. Die Himmel/Erde-Kluft ist jedoch das wahre Nichts oder Nemo, der Selbst/Anderes-Riß, und vieles der modernen Wissenschaft ist ein Versuch, die (emotionale) Welt durch das Bereitstellen einer „zuverlässigen“ – d. h. einer nicht-leiblichen – Brücke oder Leiter des Aufstiegs (*ascent*) für immer sicher zu machen.“

Eine wesentliche Quelle des Bedürfnisses nach Wissen scheint für viele der frühen neuzeitlichen Denker und Forscher die Furcht vor dem Unbekannten gewesen zu sein – und eines der angestrebten Ziele, die Welt in so absolutistischer Weise zu strukturieren, daß jedes Ereignis, das nächste wie das am weitesten entfernte, ordentlich in ein vorgestelltes System paßte. Berman nennt hier besonders Newton, aber auch Mersenne und Descartes und Martin Luther.

Das wichtigste Merkmal dieses Modells von Häresie sieht Berman darin, daß Einsicht dadurch erlangt, angeeignet wurde, daß man sich in gewisser Weise auf die Tradition der Aszendenz einließ – und dann diese Erfahrung betrog, indem man die erlangte Einsicht in rationale oder mechanische Begriffe übersetzte. Nur ein Beispiel dafür ist Descartes, der als junger Mann durch die Schriften des großen Renaissance-Magikers Agrippa von Nettesheim inspiriert worden war und dessen metaphysische Festlegung auf die Mathematik, Erfindung der analytischen Geometrie, Formulierung seiner berühmten „Regeln zur Leitung des Geistes“ in den Monaten und Jahren nach einer gnostischen Erleuchtung erfolgten, die er in der Nacht des 10. November 1619 hatte. Wahrscheinlich ist sein Begriff der „Intuition“ – eine der „Regeln“ des vernünftigen Denkens, definiert als eine Art direkter und ungetrübter Wahrnehmung der Wahrheit – eine formale Übersetzung seiner mystischen Erfahrung in die Welt der abstrakten, philosophischen Analyse.

Entgegen der oft geäußerten Annahme, daß der Wechsel vom kirchlichen Aristotelismus zur modernen Wissenschaft ein Wechsel von einem Zeitalter des Glaubens zu einem der Vernunft gewesen sei, handelte es sich hier um den Übergang vom Zeitalter eines Glaubens zu dem eines anderen Glaubens. Das Okkulte und das Somatische formten den Sprung, den Riß zwischen den Welten. Aber umgewandelt in ein System und rein exoterisch gewendet (= nach außen gewendet, für Nicht-Eingeweihte), wurde Magie zur modernen Wissenschaft. Und der magische Körper wurde zum technischen Körper, gefangen – wirklich neutralisiert – mittels chemischer und physikalischer Beschreibung und Behandlung. Nach Berman ist diese Geschichte (*story*) die wirkliche, verborgene und somatische Geschichte (*history*) der frühen Neuzeit und letztendlich all dessen, was wir „Modernität“ nennen.

### *Auswirkungen*

Es ist kein Zufall, daß Descartes für seine scharfe Dichotomisierung von Geist und Körper, die er als zwei separate, mechanisch interagierende Substanzen sieht, am berühmtesten ist.

„In general, the mind/body split that we live with, and individually suffer from, today is a direct legacy of this two-step process, i. e., using an occult or somatic insight to dislodge an old system, and then reacting with fear to the very tool that made this possible, dropping it like a hot potato, and erecting a new (rigid) system in place of the old one, a system whose very existence depends on the mystical insight now being rejected. The modern period represents, then, a tremendous betrayal and rechanneling of somatic energy, of which witch burnings // are only the outward manifestations, the tip of the iceberg. All of us tend to reproduce this history of going from organic experience to abstract system, in our infancy and early childhood. The child's world of fantasy/dream/bodily enjoyment is relentlessly transmuted, by the uptight denizens of modern Newtonian or Cartesian society, into properly controlled behavior. This has had enormous consequences for the nature of Western creativity (see Chapter 10), and it has shaped the modern industrial psyche more than anything else.“  
(BERMAN 1998, 248f.)<sup>261</sup>

<sup>261</sup> „Allgemein ist die Geist-Körper-Spaltung, mit der wir heute leben und unter der wir individuell leiden, ein direktes Erbe dieses zweischrittigen Prozesses, d. h. eine okkulte oder leibliche Einsicht zu benutzen, um ein altes System zu vertreiben, und dann mit Furcht auf gerade das Werkzeug zu reagieren, welches das ermöglichte hatte – es wie eine heiße Kartoffel fallen lassen und anstelle des alten ein neues (rigides) System zu errichten, ein System, dessen ganze Existenz auf der mystischen Einsicht beruht, die jetzt abgelehnt wird. Die moderne Periode repräsentiert also einen ungeheuren Betrug und eine erneute Lenkung so-

Darüber hinaus ist die verweltlichte, die säkularisierte Form der Aszendenz praktisch überall in der modernen Gesellschaft präsent. Anstatt spirituellen Aufstiegs und Persönlichkeitstransformation soll die Aszendenz zum Himmel in einer direkten und materiellen Weise stattfinden: Flüge zum Mond, Weltraumsonden zu den Planeten etc. Auch Architektur kann so betrachtet werden: von der himmelwärts strebenden, gotischen Kathedrale zum noch viel höheren Wolkenkratzer, der nun aber einem materiellen, industriellen Gott zustrebt. Raumschiffe sind in dieser Perspektive rituelle Behausungen, in denen Menschen die Himmel nicht nur betrachten, sondern bewohnen. Es scheint, die gnostische Struktur des Aufsteigens, der Aszendenz, ist der tragende Balken, auf den die moderne, westliche Welt und die moderne Wissenschaft gebaut worden sind.

Das Schicksal des italienischen Modells häretischer Bewegung, allgemein ausgedrückt, war: Das Aufsteigen (*ascent*) wird ko-optiert – aber nicht in offen konspirativer Weise und nicht unbedingt von der alten, rigiden Struktur aus, gegen welche die Häresie entsteht. Vielmehr wurde die somatische Energie in einem Zeitalter freigesetzt, welches sich hin zu neuen, zentralisierten Formen der Politik und der Ökonomie bewegte. Die Form der Aszendenz, des Strebens nach „oben“, zum Göttlichen, Geistigen, wurde beibehalten, aber der Inhalt wurde abgestreift und ersetzt. Berman sieht gewisse Parallelen zum damaligen Kontext in unserer heutigen Zeit, insofern ähnlich diffuse, aber doch zusammenstrebende Tendenzen in der westlichen Ökonomie wirken – im Zusammenbrechen der industriellen Ordnung und dem Hervortreten einer neuen „Informations-Gesellschaft“ mit gleichzeitigen, globalen Allianzen entlang stabiler „Einfluß-Sphären“. Diese erinnern ihn stark an die Mentalität Richelieus und die Suche nach einer stabilen Weltordnung im siebzehnten Jahrhundert.

Berman betont in der Zusammenfassung des italienischen Modells, daß in der westlichen Kultur Aszendenz das ist, worum es sowohl in der Orthodoxie wie in der Häresie geht. Die Unterschiede zwischen beiden sind durchaus wesentlich. Die Häresie sagt „Du kannst es selbst tun“ und es geht um direkte, somatische Erfahrung. Die Orthodoxie sagt „Wir werden es für Dich tun“ – zu einem politischen und ökonomischen Preis, versteht sich – und es geht um Angst vor dieser direkten, körperlichen Erfahrung und darum, Substitute dafür zu finden. Doch beide Lager sind darin identisch, die Realität als vertikal zu betrachten:

„The idea, in fact or theory, is that things are not sufficient or satisfactory on earth and that one must somehow go to heaven in order to make them right. If Western religious history is characterized by a somatic/ecstatic breakthrough that then gets recoded as dogma in one form or another, we cannot avoid the conclusion that the code is always a vertical one, always based on ascent.“<sup>262</sup> (BERMAN 1998, 251)

Die westliche Geschichte ist gründlich diskontinuierlich. Sie kreuzt bestimmte Wasserscheiden oder macht bestimmte Systembrüche durch. Was auf der einen Seite der Bruchlinie als wirklich oder wichtig betrachtet wird, gilt auf der anderen als irrelevant oder inkonsequent, insofern ein ganzes neues Set von Realitäten in den Blick tritt. Und dabei geht es um das ganze Paket: um kulturelle, politische, erkenntnistheoretische, sozio-ökonomische Revolutionen. Der letzte große

---

matischer Energie, wovon Hexenverbrennungen // nur die äußerlichen Anzeichen sind, die Spitze des Eisbergs. Wir alle neigen dazu, in unserer Säuglingszeit und frühen Kindheit diese Geschichte, von der organischen Erfahrung zum abstrakten System zu gehen, zu reproduzieren. Die Welt des Kindes von Phantasie/ Traum/körperlicher Freude wird von den verspannten Bürgern der Newtonschen oder cartesianischen Gesellschaft gnadenlos in ordentlich kontrolliertes Verhalten umgewandelt. Das hat enorme Auswirkungen für die Art der westlichen Kreativität (siehe Kapitel 10 des Berman-Buches), und es hat die moderne, industrielle Psyche mehr geformt als irgendetwas sonst.“

<sup>262</sup> „Die Idee, wirklich oder theoretisch, ist, daß die Dinge auf Erden nicht zufriedenstellend oder befriedigend sind und daß man irgendwie zum / in den Himmel gehen muß, um sie in Ordnung zu bringen. Wenn die westliche religiöse Geschichte charakterisiert ist durch einen leiblichen/ekstatischen Durchbruch, welcher dann in der einen oder anderen Form in ein Dogma neu gefaßt / neu kodiert wird, so können wir die Schlußfolgerung nicht vermeiden, daß der Kode immer senkrecht ist, immer auf Aszendenz gegründet.“

Systembruch war das Ende des Mittelalters – der Zusammenbruch einer feudalen, katholischen, aristotelischen, belebten Welt – und der Durchbruch zu einer neuen Welt, welche durch „Fortschritt“, Kapital-Akkumulation, mechanistische Wissenschaft und das Abtragen transzendenter Symbole oder Archetypen, kurz: die Aufklärung, definiert ist. Berman führt aus, daß wir heute immer noch in und mit jener Weltsicht leben, die mit dem „italienischen Modell“ durchgesetzt worden ist. Und – orientiert an einer somatisch interessierten Kulturgeschichte – fragt er, welches im heutigen gesellschaftlichen Kontext die möglichen Anzeichen für einen „häretischen“ Aufstand der unterdrückten leiblichen Energie mit ihrem Streben nach direkter, sinnlicher Erfahrung, nach dem ekstatischen Erlebnis der Transzendenz, sein könnten – und ob die heutige Orthodoxie, die Wissenschaft, imstande wäre, diese Energie so zu kanalisieren, daß sie sich darüber erneuern, revitalisieren könnte. Aber das ist ein anderes Kapitel.

### *Häresie oder die „gnostische Reaktion“*

Auszüge aus Berman, Morris (1998):<sup>263</sup>

„... I seek now to apply the techniques of somatic analysis to one particular problem in the history of Western civilization: the presence of a heretical or countercultural tradition that is rooted in bodily experience and that rejects the cerebral, or formulistic, way of life of the dominant culture (orthodoxy). This tradition, despite relentless persecution, has refused to go away; and despite (or perhaps because of) its somatic und subterranean quality, it has managed to influence and, in an important sense, shape the dominant culture over the last two thousand years.

The topic of heresy may seem, at first, a rather specialized one, and // one chosen only as a case study, with a view to demonstrating the effectiveness of somatic analysis. And indeed, that is an important aspect of this section of the book. Heresy has generally been treated as an ideological debate, a conflict over the divinity of man, the corporeality of Christ, and a host of related issues. Understood from a somatic point of view, these disagreements over matters of theological dogma recede into the background; the fact that heresy was a bodily activity puts the whole thing in a very different light. But beyond that is the fact that heresy is no ‚specialized topic‘ in the history of the Christian West; indeed, that is precisely what the orthodoxy would have us believe, a kind of ‚nuisance theory‘ of history. The truth – and I believe it can *only* be seen from a somatic point of view – is that the subject of heresy is finally about the cognitive and perceptual history of the West – about its entire *Weltanschauung*, its way of coding reality. An analysis of the subject thus provides a skeleton key to the whole Western reality-system, to a whole set of beliefs and mental structures. To examine this ‚mirror‘ of Western culture is, in effect, to comprehend the last two millennia as a whole, and in a new and synthetic way.“ (136f.)<sup>264</sup>

<sup>263</sup> Berman, Morris: *Coming to Our Senses. Body and Spirit in the Hidden History of the West*. Seattle: Seattles Writers' Guild 1998.

<sup>264</sup> „... Ich versuche nun, die Technik der somatischen (leiblichen) Analyse auf ein besonderes Problem in der Geschichte der westlichen Zivilisation anzuwenden: das Vorhandensein einer häretischen oder gegen-kulturellen Tradition, die in körperlicher Erfahrung verwurzelt ist und die intellektuelle (*cerebral*) und formelhafte Lebensart der dominierenden Kultur (Orthodoxie) zurückweist. Diese Tradition hat sich trotz unbarmherziger Verfolgung geweigert, zu verschwinden; und trotz (oder vielleicht gerade wegen) ihrer leiblichen und unterirdischen Qualität ist es ihr gelungen, die dominante Kultur über die letzten zweitausend Jahre zu beeinflussen und in wichtiger Hinsicht zu formen.

Das Thema der Häresie mag zunächst als ein eher spezielles erscheinen und als eines, das nur als Fallstudie gewählt worden ist in Hinblick darauf, die Wirksamkeit der somatischen Analyse zu demonstrieren. Und tatsächlich ist dies ein wichtiger Aspekt dieses Abschnitts. Häresie ist im allgemeinen als ideologische Debatte, als ein Konflikt über die Göttlichkeit des Menschen, die Fleischwerdung Christi und eine Menge verwandter Gegenstände behandelt worden. Versteht man die Sache von einem leiblichen Gesichtspunkt aus, treten diese Widersprüche über Angelegenheiten des theologischen Dogmas in den Hintergrund; die Tatsache, daß Häresie eine körperliche Tätigkeit war, setzt die ganze Sache in ein sehr anderes Licht. Aber

„Although it is not often stated directly or even understood, the attempt to restore body cognition to the center of human consciousness is a central feature of most heretical movements in the history of the Christian West. Much of the argument of heresy vs. orthodoxy revolves around belief in God vs. the actual *experience* of God, something that can only be brought about by somatic practices, ascetic or otherwise. Gnosis is not about belief, but about tangible proof of the existence of ‚larger forces‘, which Western mystics over the centuries have claimed to have obtained by means of certain somatic techniques of breathing, chanting, meditation, and so on. That all of this gets translated into doctrinal debates only reflects the fact that heretics rarely got to speak for themselves; we glean most of our knowledge about them through their orthodox opponents or persecutors, men who, untouched by the spirit (i. e., the body), were literally unable to grasp what these ‚apostles of the Antichrist‘ were on about.“ (138)<sup>265</sup>

„When I say that much heretical, or gnostic, or mystical experience (they are not necessarily identical, as I shall discuss below) in the West is somatically based, I mean by that that Western spiritual experience is characterized by the ‚great rush‘, the flash of white light or moment of illumination that takes over the body completely and that can, if the experience is strong enough, change the course of a person’s life. If modern analyses of heresy fail – seeing the debates as purely doctrinal or ideological, for example – it is because they ignore the underground somatic current that lies at the heart of all gnostic systems. As already noted, *gnōsis*, in Greek, refers to a kind of direct internal or visceral (spiritual) knowledge rather than to rational-analytic knowing. Even one hour of yogic breathing exercises can suffice to give one at least a hint that something much deeper is involved.“ (139)<sup>266</sup>

---

darüber hinaus ist es Tatsache, daß Häresie kein ‚spezielles Thema‘ in der Geschichte des christlichen Westens ist; tatsächlich ist das genau das, was die Orthodoxie uns glauben lassen möchte, eine Art ‚Ärgernis- oder Belästigungs-Theorie‘ der Geschichte. Die Wahrheit ist – und ich glaube, daß sie *nur* von einem somatischen Gesichtspunkt aus gesehen werden kann –, daß das Thema der Häresie letztendlich die kognitive und Wahrnehmungsgeschichte des Westens ist – seine gesamte *Weltanschauung* (Deutsch im Original), seine Weise, die Wirklichkeit zu chiffrieren (*coding reality*). Eine Analyse des Gegenstandes stellt einen Nachschlüssel, einen Dietrich, zum ganzen westlichen Realitäts-System zur Verfügung, zu einem ganzen Set von Überzeugungen (*beliefs*) und geistigen Strukturen. Diesen ‚Spiegel‘ westlicher Kultur zu überprüfen bedeutet in Wirklichkeit, die letzten zwei Jahrtausende als Ganzes zu verstehen und das auf eine neue und synthetische Weise.“

<sup>265</sup> „Obwohl es nicht häufig direkt angegeben oder gar verstanden wird, ist der Versuch, körperliches Erkennen als das Zentrum menschlichen Bewußtseins wiederherzustellen, eine zentrales Merkmal der meisten häretischen Bewegungen in der Geschichte des christlichen Westens. Vieles an der Streitfrage von Häresie vs. Orthodoxie dreht sich um den Glauben an Gott vs. der tatsächlichen *Erfahrung* Gottes, etwas, das nur durch somatische Praktiken, asketischer oder anderer Art, hervorgebracht werden kann. Gnosis handelt nicht von Glauben, sondern von fühlbaren Beweisen der Existenz ‚größerer Kräfte‘, welche erlangt zu haben westliche Mystiker über die Jahrhunderte behauptet haben, und zwar erlangt mittels gewisser somatischer Techniken des Atmens, Singens, der Meditation usw. Daß das alles in die Lehre betreffende (*doctrinal*) Debatten übersetzt wurde, widerspiegelt nur die Tatsache, daß Häretiker kaum je für sich selbst sprechen konnten. Wir sammeln, lesen das Meiste unseres Wissens über sie durch ihre orthodoxen Gegenspieler oder Verfolger – Männer, welche, unberührt vom Geist (d. h. vom Körper), buchstäblich unfähig waren zu begreifen, worum es diesen ‚Aposteln des Antichrist‘ ging.“

<sup>266</sup> „Wenn ich sage, daß vieles der häretischen oder gnostischen oder mystischen Erfahrung (diese sind nicht notwendigerweise identisch, was ich weiter unten behandeln werde) im Westen leiblich gegründet ist (*somatically based*), meine ich damit, daß die westliche, spirituelle Erfahrung charakterisiert ist durch den ‚großen Sturm‘ (*great rush*), den Blitz weißen Lichts oder den Moment der Erleuchtung, welcher den Körper vollständig übernimmt und welcher, falls die Erfahrung stark genug ist, die Richtung eines Menschenlebens ändern kann. Wenn moderne Analysen der Häresie versagen – die Debatten als bloß dogmatisch oder ideologisch sehen –, ist das, weil sie die unterirdische, somatische Strömung ignorieren, die im Inneren aller gnostischen Systeme liegt. Wie schon angemerkt, spricht *gnōsis* im Griechischen eher eine Art direkten, inneren oder (spirituellen) Bauch-Wissens bzw. Erkennens (*visceral knowledge*) an als rational-analytisches Wissen/Erkennen. Auch nur eine Stunde von Yoga-Atemübungen kann genügen, einem mindestens einen Hinweis zu geben, daß irgendetwas viel Tieferes beteiligt ist.“

„... heretics would evoke rage, because they would remind the orthodoxy of its betrayal of its own interiority. (...) This would tend to suggest that heretics were the avant-garde of interiority, and that the Middle Ages was gradually coming out of its literal or materialist ‚slumber‘. The awakening to interiority was, once again, based on body practice, and moved out in social ripples, like a morphogenetic field. We moderns persecute our own psychological avant-gardes (Wilhelm Reich is perhaps the best example); the same probably obtained in the Middle Ages.

And yet the real question is why persecution at all. The awakening to interiority means, in effect, the awakening of the Self/Other dynamic, or kinesthetic/visual polarity, previously discussed. It means that society becomes complex – a whole range of allegiances emerges depending on the degree of inwardness each person ‚chooses‘ to emphasize. This breaks down the ‚monochromatic unity‘ of the early Middle Ages, and it is no surprise that a bodily metaphor used by Saint Augustine to describe heresy, viz., disease – especially leprosy – was revived in the twelfth century. Catharism, for example, was described as a disease infecting the limbs of Christ; heresy was to the soul what leprosy was to the body. There are many reasons why leprosy would be chosen as a metaphor here, notably, I suppose, its ability to spread via contagion. In *The Name of the Rose*, Umberto Eco // argues for a different possibility, viz., that the leper, with his decaying flesh and bleeding eyes, is the essence of the Other, or the marginal creature who is *unheimlich*, like us but not like us. ‚The lepers,‘ he writes, ‚are a sign of exclusion in general.‘ ‚All heresies,‘ he continues, ‚are the banner of a reality, an exclusion. Scratch the heresy and you will find the leper.‘ The problem is that we are defined by what we exclude; the Self/Other game is a dialectical one. Hence everyone is simultaneously heretical and orthodox, no one is totally certain of where he or she stands, and anyone can serve as an unpleasant reminder, a mirror, or shadow. To confront the heretic, or the leper, is generally to confront your excluded kinesthetic Self, that nags at you to be ‚real‘, as reality is now defined. It echoes the whole *stade du miroir* of Lacan; it simultaneously beckons you to admit to the interior world you’ve rejected *and* to stamp it out in its projected form. At least, this is how the West has chosen to respond, and this is why major segments of Western history can be seen to be politically ‚coded‘ along the lines of interiority, or somatic understanding, or – what I believe it is – an underground feminine current.“ (185f.)<sup>267</sup>

<sup>267</sup> „... Häretiker würden Wut hervorrufen, weil sie die Orthodoxie an den Verrat der eigenen Innerlichkeit erinnern würden. ... Das würde nahelegen, daß die Häretiker eine Avant-Garde der Innerlichkeit waren und daß das Mittelalter allmählich aus seinem am Buchstaben klebenden oder materialistischen ‚Schlummer‘ herauskam. Das Erwachen zur Innerlichkeit basierte wieder auf Körperpraxis und setzte sich in kleinen sozialen Wellen (*ripples*) fort, wie ein morpho-genetisches Feld. Wir Modernen verfolgen unsere eigene psychologische Avant-Garde (Wilhelm Reich ist vielleicht das beste Beispiel), dasselbe passierte vermutlich im Mittelalter.

Und doch, die wirkliche Frage ist, warum überhaupt Verfolgung. Das Erwachen zur Innerlichkeit bedeutet in Wirklichkeit das Erwachen der Dynamik von Selbst/Anderem oder der Polarität von Kinästhetischem/Visuellem, wie vorher diskutiert. Es bedeutet, daß Gesellschaft komplex wird – eine ganze Kette von Treue-Verhältnissen taucht auf abhängig vom Grad der Innerlichkeit, welchen jede Person zu betonen ‚beschließt‘. Das bricht die ‚einfarbige Einheit‘ des frühen Mittelalters auf, und es ist keine Überraschung, daß eine körperliche Metapher, vom Heiligen Augustinus verwendet, um Häresie zu beschreiben, nämlich Krankheit – im besonderen Lepra – im zwölften Jahrhundert wiederbelebt wurde. Zum Beispiel wurde das Katharertum als Krankheit beschrieben, welche die Glieder von Christus verseucht; Häresie war für die Seele, was Lepra für den Körper war. Es gibt viele Gründe, warum hier Lepra als Metapher gewählt wurde, vornehmlich, denke ich, wegen ihrer Fähigkeit, sich über Ansteckung auszubreiten. In *Der Name der Rose* argumentiert Umberto Eco // für eine andere Möglichkeit, nämlich daß der Leprakranke mit seinem verfallenden Fleisch und blutenden Augen die Essenz des Anderen ist oder die am Rande befindliche Kreatur, die *unheimlich* (im Orig. deutsch) ist, wie wir aber nicht wie wir. ‚Die Leprakranken‘ schreibt er ‚sind allgemein ein Zeichen des Ausschlusses‘. ‚Alle Häresien‘, fährt er fort, ‚sind das Banner einer Wirklichkeit, einer Ausschließung. Kratze die Häresie und Du findest den Leprösen.‘ Das Problem ist, daß wir durch das, was wir ausschließen, definiert werden; das Selbst/Anderer-Spiel ist ein dialektisches. Folglich ist jeder gleichzeitig häretisch und orthodox, niemand ist total sicher, wo er oder sie steht, und jedermann kann als ein unangenehmer Erinnerer,

*Über romantische Liebe und Häresie*

Auszüge aus Berman, Morris (1998):<sup>268</sup>

„Let us now turn to de Rougemont's formulation of the love/heresy relationship, as first developed by Rosetti, Aroux, and Rahn.

According to de Rougemont, feudal society was cemented by a code of allegiance between a knight and his lord. The lord gave his protection; the knight put himself at the service of his lord, especially in terms of loyalty to the latter and willingness to go into battle on his behalf, should the occasion arise. This obtained in Europe roughly down to the twelfth century, and was celebrated in poems and ballads known as *chansons de geste*, which were primarily celebrations of military exploits and victories. All of this largely reflected the ‚monochromatic‘ and masculine quality of the period down to about 1050 or 1100.

The second half of the twelfth century saw the emergence of an alternative code of chivalry that conflicted with the older one, and that is perhaps most clearly evident in the prototypical love story, *Tristan and Iseult* (or *Isolde*). In this alternative or ‚courtly‘ code, the knight became, in his own mind, the vassal of some chosen lady, and the sole basis of his loyalty to her was love. This lady was, however, distant and unavailable, in fact usually married to the knight's lord; // hence the typical structure of this triangle was an ‚adulterous‘ relationship that was never consummated. Thwarted passion was thus built right into the structure of courtly love. (...)

But also this love took place at a distance (or *because* it did), it was seen as superior to marriage, and ultimately incompatible with it, because it was freely given, spontaneous, whereas marriage was an arrangement, imposed from without. As a Catholic sacrament, marriage was very much like the Church, i. e., preoccupied with form and ritual rather than content and internal feeling. Romantic love, on the other hand, was like heresy: both were concerned with essence, both emerged out of a true inner feeling that then manifested itself externally. As the power of this spontaneous feeling grew more widespread in the twelfth century, the *chanson de geste* was replaced by the *chanson d'amour*, and the lyrics of the troubadours reflected the new sensibility. Chrétien de Troyes (twelfth century) wrote of this new feeling: ‚... I am so pleased to want thus that I suffer agreeably, and have so much joy in my pain that I am sick with delight.‘ This paradox of ‚love-pain‘, or ‚sweet cautery‘, as one of the troubadours put it, was central to the whole psychological structure of courtly love.“ (209f.)<sup>269</sup>

---

als Spiegel oder Schatten dienen. Dem Häretiker oder dem Leprösen gegenüberzutreten ist allgemein, Dienern eigenen, ausgeschlossenen, kinästhetischen Selbst gegenüberzutreten, das an Dir herumnörgelt, ‚wirklich‘ zu sein, wie Wirklichkeit jetzt bestimmt wird. Es läßt den ganzen *stade du miroir* von Lacan widerhallen; gleichzeitig winkt es Dir, Dich zu der inneren Welt, die Du zurückgewiesen hast, zu bekennen und sie in ihrer projizierten Form zu zertreten. Zumindest ist es das, wie der Westen beschlossen hat zu reagieren, und weshalb große Teile der westlichen Geschichte als entlang der Linien von Innerlichkeit oder somatischem Verstehen politisch ‚codiert‘ betrachtet werden können oder – was ich glaube, daß es ist – einer unterirdischen, weiblichen Strömung.“

<sup>268</sup> Berman, Morris (1998): *Coming to Our Senses. Body and Spirit in the Hidden History of the West*. Seattle: Seattle Writers' Guild 1998.

<sup>269</sup> „Wenden wir uns nun de Rougemont's Formulierung des Verhältnisses von Liebe und Häresie zu, wie sie zuerst von Rosetti, Aroux und Rahn entwickelt worden ist. Nach de Rougemont wurde die Feudalgesellschaft durch einen Code der (Lehns)Treue zwischen einem Ritter und seinem Herrn zusammengehalten. Der Herr gab seinen Schutz; der Ritter begab sich in den Dienst seines Herrn, das drückte sich insbesondere in der Loyalität letzterem gegenüber aus und in der Bereitwilligkeit, für ihn in die Schlacht zu ziehen, sollte die Gelegenheit entstehen. Dies bestand in Europa ungefähr bis zum zwölften Jahrhundert und wurde in Gedichten und Balladen, die als *chansons de geste* bekannt sind, gefeiert, welche hauptsächlich militärische Heldentaten und Siege rühmten. All das widerspiegelte im großen und ganzen die ‚mono-chromatische‘ und maskuline Qualität der Periode bis ungefähr 1050 oder 1100.“

„The whole phenomenon of an altered state of consciousness that constitutes the bliss of being in love is not, of course, unique to twelfth-century Europe, or to the troubadours of Occitania. It becomes part of the Western cultural mainstream after that, but falling in love has occurred, very probably, in all cultures and at all times, as extant fragments of ancient Egyptian love poetry, or the Song of Songs, would suggest. However, like the presence of ego structure, it varies from culture to culture; and in antiquity, or in China or India, limerence was regarded as aberrant, a form of madness, not unlike the aberration of Narcissus. Its roots, says de Rougemont, lie in ancient dualistic // mythologies, such as Manichaeism (third century A.D.), and, before that, Iranian and Orphic mystery religions. All of these dualistic cosmologies saw matter, and this world, as evil; and they developed body practices and disciplines that trained the mind to leave the body and ascend to the heavens. This yogic search for the Absolute, says de Rougemont, lies at the heart of the Western problem of romantic love. In a word, the sources of our own limerent behavior are Eastern and Gnostic. Yet as soon as we say this, we are confronted with a paradox: in the East, limerence is relatively unknown. Love is seen simply as pleasure; there is no great interest in passion as such. How is it that our own erotic asceticism has Eastern sources, yet as a state of mind is largely foreign to Eastern cultures?

The situation is complicated further by the fact that the Western mystical tradition is epithalamian, i. e., it aims at a *marriage* between the soul and God, whereas the Eastern variety is unitive – its goal is a *fusion* of the soul with God. Gerard Manley Hopkins, for example, is a Catholic poet clearly within the epithalamian tradition, whereas the Sufis are a good example of the unitive type of mysticism. Heresy in the West largely consists of being too ‚Eastern‘, i. e., of describing your experience as that of *becoming* God. It was this sort of thing that got Meister Eckhart into trouble, and that always made it difficult for the Church to classify one mystic as a saint and another one as a troublemaker. But the point here, insofar as love is concerned, is that epithalamian mysticism is equivalent to *agape*, and unitive mysticism, which involves total merger, to *eros*. Hence once again we are faced with a curious paradox that as things worked out in actual practice, it was the West that got caught up in a ‚terrestrial form of the cult of Eros‘, and the East that cleanly divided love into physical pleasure, on one hand, and *caritas*, or compassion, on the other.

There are a number of reasons for this strange reversal, and among them, said de Rougemont, is the fact that Christianity, from very early days, sought to extirpate dualistic and pagan beliefs, which included the worship of the Great Mother, Sophia (wisdom), or Woman as a prophetic being. The result of this was not the elimination of these beliefs, but

---

Die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts sah einen alternativen Code von Ritterlichkeit auftauchen, welcher mit dem älteren in Konflikt stand und der vielleicht am klarsten in der prototypischen Liebesgeschichte *Tristan und Iseult* (oder *Isolde*) sichtbar wird. In diesem alternativen oder ‚höfischen‘ Code wurde der Ritter, aus eigenem Entschluß, der Vasall einer erwählten Dame, und die alleinige Grundlage seiner Loyalität ihr gegenüber war Liebe. Diese Dame war jedoch entfernt und unerreichbar, tatsächlich normalerweise mit dem Herrn des Ritters verheiratet; // folglich war die typische Struktur dieses Dreiecks ein ‚ehbrecherisches‘ Verhältnis, welches aber nie vollzogen wurde. Vereitelte Leidenschaft war so direkt in die Struktur der höfischen Liebe eingebaut. (...)

Doch obwohl diese Liebe auf Entfernung stattfand (oder vielleicht *deswegen*), wurde sie als der Ehe überlegen angesehen und letzten Endes unvereinbar mit ihr, weil sie freiwillig und spontan gegeben wurde, während die Ehe ein Arrangement war, von außen auferlegt. Als ein katholisches Sakrament war die Ehe der Kirche sehr ähnlich, d. h. eher mit Form und Ritual beschäftigt als mit innerem Gehalt und innerlichem Gefühl. Romantische Liebe war andererseits wie die Häresie: beide befaßten sich mit der Essenz, dem Wesen, beide entstanden aus einem wahren, inneren Gefühl heraus, das sich dann außen zeigte. Als die Mächtigkeit dieses spontanen Fühlens im zwölften Jahrhundert sich weiter verbreitete, wurde das *chanson de geste* durch das *chanson d'amour* ersetzt, und die Texte der Troubadoure widerspiegelten die neue Empfindsamkeit. Chrétien de Troyes (zwölftes Jahrhundert) schrieb über dieses neue Gefühl: ‚... Ich bin so erfreut zu verlangen, daß ich angenehm leide, und ich habe so viel Freude in meinem Schmerz, daß ich krank bin vor Entzücken.‘ Dieses Paradox des ‚Liebes-Schmerzes‘ oder des ‚süßen Brenneisens‘, wie es einer der Troubadoure nannte, war wesentlich für die gesamte psychologische Struktur der höfischen Liebe.“

the driving of them underground. In this process – a process that Joseph Campbell has called ‚the collapse of the mythological layer‘ – the archetypal level of the ancient worship got dislocated, and a kind of category error occurred: the ordinary woman, as love object, came to be experienced as Sophia; or, in Jung’s terminology, as the anima. In this way romantic love, as a profane form of archaic religious experience, began to spread through Western culture. Fried-/rich Heer captured something important here when he wrote, ‚We cannot hope to understand the atmosphere surrounding the courtly romances unless we accept as fact this close union of the primeval and magical with hard-headed practical politics.‘ The East, somehow, worked his archetypes differently. By and large, nothing got classified as heresy and hence there was no repression of religious beliefs. As a result, woman remained woman and the Great Mother, as well as the anima, remained archetypes. A woman didn’t have to be put on a pedestal in order to be loved, and hence the style was one of *caritas* rather than idealisation. In a similar vein, the East, and for that matter the female world, has not been preoccupied with heroes, Grail legends, and in general, vision-quests; something we shall have to return to at the conclusion of this book.

De Rougemont’s second argument for the dialectical switching between East and West is that in unitive mysticism, the soul can reach God; hence the soul’s career is a happy one and a vocabulary of passion and longing is unnecessary. In the epithalamian version, however, such a vocabulary is necessary because the soul can never reach its divine goal. Love becomes something that takes one out of the world, something that leads to ultimate understanding (*conoscenza*, in Provençal), in troubadour poems or (later) in the language of mystics such as Saint John of the Cross or Saint Teresa of Avila. The talk is necessarily that of an agony over separation and of a fusion that is cruelly denied. Once again, the crushing of heresy by the Church drove all this underground, where it invaded the European mind in ‚shadow‘ form and got picked up in language and literature. Modern love songs, as well as emotional attitudes, are thus the secular expression of the debris of the ancient mystery religions.“ (S. 210f.)<sup>270</sup>

<sup>270</sup> „Das ganze Phänomen eines veränderten Bewußtseinszustandes, welcher die Seligkeit des Verliebtseins ausmacht, gehört selbstverständlich nicht alleine zum Europa des zwölften Jahrhunderts oder zu den Troubadouren Occitaniens. Danach wird es Teil der westlichen kulturellen Hauptströmung, aber sich zu verlieben ist höchstwahrscheinlich in allen Kulturen und zu allen Zeiten passiert, wie vorliegende Fragmente antiker ägyptischer Liebespoesie oder das Lied der Lieder nahelegen. Es ist jedoch wie mit dem Vorhandensein der Ich-Struktur, sie variiert von Kultur zu Kultur, und in der Antike oder in China oder Indien wird intensive Verliebtheit (*limerence*) als Verirrung, als eine Form der Verrücktheit betrachtet, nicht anders als die Anomalität des Narcissus. Nach de Rougemont liegen die Wurzeln dieser Verrücktheit in antiken, // dualistischen Mythologien wie dem Manichäismus (3. Jahrhundert n. Chr.) und davor in iranischen und orphischen Mysterien-Religionen. Alle diese dualistischen Kosmologien betrachteten Materie und diese Welt als Übel; und sie entwickelten Körperpraktiken und -erziehungen, die den Geist trainierten, den Körper zu verlassen und zu den Himmeln aufzusteigen. Diese yogische Suche nach dem Absoluten, sagt de Rougemont, liegt im Innersten des westlichen Problems der romantischen Liebe. Mit einem Wort, die Quellen unseres eigenen verliebtheits-abhängigen (*liment*) Verhaltens sind östlich und gnostisch. Jedoch, sobald wir das sagen, werden wir mit einem Paradox konfrontiert: im Osten ist Verliebtheits-Abhängigkeit (*limerence*) verhältnismäßig unbekannt. Liebe wird einfach als Vergnügen gesehen; es existiert kein großes Interesse an Leidenschaft als solcher. Wie kommt es, daß unser eigener erotischer Asketismus östliche Quellen hat, jedoch als Geisteszustand den östlichen Kulturen weitgehend fremd ist?

Die Situation wird darüber hinaus durch die Tatsache kompliziert, daß die westliche mystische Tradition hochzeitlich (*epithalamial*) ist, d. h. sie zielt auf eine *Ehe* zwischen der Seele und Gott, während die östliche Variante vereinigend (*unitive*) ist – ihr Ziel ist eine *Verschmelzung* der Seele mit Gott. Gerard Manley Hopkins z. B. ist ein katholischer Dichter deutlich innerhalb der hochzeitlichen Tradition, während die Sufis ein gutes Beispiel der vereinigenden Art von Mystizismus sind. Häresie im Westen besteht weitgehend darin, seine Erfahrung als eine des Gott-*Werdens* zu beschreiben. Es waren solche Sachen, die Meister Eckhart in Schwierigkeiten brachten, und die es für die Kirche immer schwierig machten, den einen Mystiker als Heiligen und den anderen als Unruhestifter einzuordnen. Aber der Punkt hier, insofern es um Liebe geht, ist, daß der hochzeitliche Mystizismus gleichbedeutend ist mit *Agape* und der vereinigende Mystizismus, welcher totale Verschmelzung einbezieht, mit *Eros*. Folglich sehen wir uns noch einmal dem seltsamen Paradox gegenüber, daß, wie sich die Dinge in der tatsächlichen Praxis herausbildeten, es der Westen war, welcher sich in einer ‚irdischen Form des Eros-Kults‘ verdingte, und der Osten Liebe säuberlich aufteilte in körper-

*Über die hermetischen Schriften oder das Corpus Hermeticum*

Auszug aus Rüfner, Vinzenz (1955).<sup>271</sup>

„2. Der ‚zweite Gott‘ in den hermetischen Schriften.

a) Das Wort vom ‚zweiten Gott‘ wäre niemals zu einer solchen Wirksamkeit gekommen, wenn es nicht in einem Schriftenkomplex aufgetaucht wäre, der schon in der Spätantike, dann steigend im späten Mittelalter und vor allem in der Renaissance zu einer großen Autorität bis ins 18. Jahrhundert hinein geworden ist: Das sind die sogenannten Offenbarungen des Hermes Trismegistos, kurz auch die ‚hermetischen Schriften‘ oder das ‚Corpus Hermeticum‘ genannt. Die heute unter diesem Namen zusammengefaßten Lehrstücke sind vielfach unzusammenhängende, teilweise religiös-mystische Gedankengänge aus der Zeit der Römerherrschaft über Ägypten. Diese Schriftstücke waren für einen Kreis von Menschen geschrieben, die einen Einblick in die großen Weltanschauungs- und Lebenszusammenhänge im damaligen Ägypten zu gewinnen suchten. Die einzelnen Teile stammen aus recht verschiedenen Zeiten. // Dies ergibt sich aus der Stellungnahme gegenüber dem Christentum. Walter Scott, der Herausgeber des Corpus Hermeticum (‚Hermetica‘, 4 Bde., 1924 bis 1936) nimmt als äußerste Grenzen die Zeit zwischen 50 v. Chr. und 270 n. Chr. an. Der in den Dialogen auftretende Lehrer heißt Hermes. Dies ist die griechische Bezeichnung für den ägyptischen Gott ‚Thot‘. Im Unterschied zum Hermes der Griechen wurde ihm der Beiname ‚Trismegistos‘, das heißt der dreimal größte, der sehr große Hermes gegeben. Der Schüler heißt zumeist Asclepius oder Ammon. Was nun dem Hermes Trismegistos eine so große Autorität von vorneherein verschaffte, waren einerseits die angeblich göttlichen Offenbarungen, andererseits das vermeintlich hohe Alter dieser ‚Weisheit‘ Ägyptens. Schon Pythagoras sollte aus diesen heiligen Büchern geschöpft haben. Dieser aber galt als der Vater der ge-

---

liches Vergnügen auf der einen Seite und *caritas* oder Mitleid auf der anderen.

Es gibt eine Anzahl von Gründen für diese merkwürdige Umkehrung, und nach de Rougemont ist darunter die Tatsache, daß das Christentum, von den frühesten Tagen an, dualistischen und heidnischen Glauben auszurotten gesucht hatte, was die Verehrung der Großen Mutter, Sophias (Weisheit), oder der Frau als prophetisches Wesen einschloß. Das Ergebnis war nicht die Auslöschung dieser Glaubensrichtungen, sondern daß sie in den Untergrund getrieben wurden. In diesem Prozeß – den Joseph Campbell ‚den Zusammenbruch der mythologischen Schicht‘ genannt hat – wurde die archetypische Ebene der antiken Anbetung bzw. Verehrung verlagert und verwirrt, und eine Art kategorialen Fehlers entstand: die gewöhnliche Frau, als Liebesobjekt, wurde als Sophia erfahren; oder in Jungs Terminologie als Anima. Auf diese Weise fing die romantische Liebe, als eine weltliche Form der archaischen, religiösen Erfahrung, an, sich durch die ganze westliche Kultur auszubreiten. Fried-/rich Heer erfaßte etwas hier Wichtiges, als er schrieb: ‚Wir können nicht hoffen, die Atmosphäre, welche die höfischen Romanzen umgab, zu verstehen, außer wir akzeptieren diese enge Verbindung des Uranfänglichen und Magischen mit nüchterner, praktischer Politik.‘ Der Osten ging mit seinen Archetypen irgendwie anders um. Im großen und ganzen wurde nichts als Häresie eingestuft und daher gab es keine Unterdrückung religiöser Glaubensrichtungen. Infolgedessen blieb Frau und die Große Mutter, sowie die Anima, blieben Archetypen. Eine Frau mußte nicht auf einen Sockel gestellt werden, um geliebt zu werden, und folglich war der Stil eher der von *caritas* als von Idealisierung. In ähnlicher Weise war der Osten, und was das betrifft die weibliche Welt, nicht vorrangig mit Helden, Grals-Legenden und allgemein der Suche nach Visionen befaßt; etwas, worauf wir am Ende dieses Buches werden zurückkommen müssen.

De Rougemonts zweites Argument für das dialektische Umschalten zwischen Osten und Westen ist, daß im vereinigenden Mystizismus die Seele Gott erreichen kann; deshalb ist der Lebensweg der Seele glücklich und ein Wortschatz der Leidenschaft und des Sehns ist unnötig. In der hochzeitlichen Version ist jedoch ein solches Vokabular notwendig, weil die Seele ihr göttliches Ziel nie erreichen kann. Liebe wird etwas, das einen aus der Welt herausnimmt, etwas, das in den Gedichten der Troubadoure oder (später) in der Sprache der Mystiker wie des Heiligen Johannes vom Kreuz oder der Heiligen Teresa von Avila zum äußersten Verstehen führt (*conoscenza*, im Provençalischen). Die Sprache ist notwendigerweise eine der Qual über die Trennung und die grausam verweigerte Verschmelzung. Und wieder trieb die Zerstörung der Häresie durch die Kirche all das in den Untergrund, wo es in ‚Schatten‘form in den europäischen Geist eindrang und in Sprache und Literatur aufgegriffen wurde. Moderne Liebeslieder, genauso wie emotionale Haltungen, sind folglich der weltliche Ausdruck der Trümmer der antiken Mysterien-Religionen.“

<sup>271</sup> Rüfner, Vinzenz: Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpferum. In: Philosophisches Jahrbuch der Goerres-Gesellschaft. 63(1955) S. 248-291.

samten griechischen Philosophie. Der Schleier eines religiösen Geheimnisses stand demnach am Anfang des griechischen Denkens. Ein wichtiger Teil der hermetischen Schriften ist uns nur in lateinischer Sprache erhalten. Dies ist ein Dialog mit dem Titel ‚Asclepius‘. Er wurde später dem Apuleius (2. Jahrhundert n. Chr.) zugeschrieben.“ (S. 250f.)

## Die Entzauberung der Welt (nach Morris Berman)

Francis Bacon hat das Programm formuliert, daß die Natur zum Zwecke ihrer Unterwerfung und Beherrschung erkannt werden müsse und daß man(n) sie zum Zwecke des Erkennens ihrer Geheimnisse unter Zwang befragen, mit gewalttätiger Verführung nötigen müsse: Das Ziel ist die Beherrschung und der Weg dahin, die Methode, ist das Experimentieren. Um diese Arbeit zu erledigen, müsse auch der menschliche Geist wie eine Maschine funktionieren. Diese Einstellung ist Empirismus genannt worden.

Renè Descartes führte den methodischen Zweifel ein, mit dem er zu der allem zugrundeliegenden Gewißheit gelangte, daß er sei – und zwar sei er, da er denke. Zusammen mit der Annahme eines gütigen Gottes bringt ihn das zu der Auffassung, daß die Lehrsätze der Mathematik – der einzigen sich nur auf das reine Denken verlassenden Wissenschaft – unmittelbar gültig seien. Woraus sich für ihn ergibt, daß Wissenschaft zu einer universellen Mathematik werden müsse, daß Zahlen der einzige Beweis für sicheres Wissen seien. Das ist ein wesentliches Element der rationalistischen Einstellung. In der Wissenschaft könnten wie in der Geometrie Erkenntnisse nur dadurch erlangt werden, daß komplizierte und verwirrende Probleme in ihre einfachsten Bestandteile zerlegt und danach aus diesen wieder zusammengesetzt würden, sozusagen eine atomistische Methode. In ihr ist das Ganze nie mehr als die Summe seiner Teile.

Morris Berman führt aus<sup>272</sup>, wie Bacons Gleichsetzung von Wissen und (industrieller) Nützlichkeit und sein Ringen mit dem Konzept des auf Technologie gründenden Experiments einem Großteil unseres gegenwärtigen, wissenschaftlichen Denkens zugrundeliegt. Dennoch war es Descartes' Werk, das half, das technische Paradigma in Gang zu setzen. Ein denkendes Wesen zu sein, sei der Kern des Menschen. Und in diesem denkenden Zustand sei die Tätigkeit des Menschen rein mechanisch. Der Verstand begegne der Welt als einem von sich getrennten Objekt – er wendet seine mechanische Methode des Zerlegens und Wiederzusammensetzens immer und immer wieder auf das Objekt an, bis er alles weiß, was es zu wissen gebe. Die einfachsten Bestandteile, in die das Objekt zerlegt wird, seien in einem Akt der unmittelbaren Wahrnehmung zu erkennen, welche einfachen Erkenntnisse ihrerseits wieder zusammengesetzt würden. Aus dieser Methode ergab sich die mechanistische Philosophie. Wenn die Welt und alles in ihr Maschinen sind, dann ist ihnen keine Lebendigkeit und kein Sinn mehr immanent. Damit erübrigt es sich, *Warum* zu fragen, als wissenschaftlich relevant bleibt nur die Frage nach dem *Wie* übrig. Das Interesse verlagert sich von der Qualität zur Quantität, Bedeutung/Wert und Tatsachen sind getrennt. Und in den natürlichen Prozessen, den Dingen bleibt nur ihr Wert für etwas oder jemand anderen übrig, ihre Nützlichkeit – eine zweckrationale Geisteshaltung.

Die Veranschaulichung dieser Synthese aus Vernunft und Empirismus lieferten die wissenschaftlichen Arbeiten von Galileo Galilei und von Isaac Newton. Sie demonstrierten, wie die neue Methodenlehre in der Praxis funktionieren könnte. Galileos Verbindung von Rationalismus und Empirie läßt sich so auf den Punkt bringen: die Zahlen zu Rate ziehen, ohne sich von ihnen verwirren zu lassen, sich von der Natur abtrennen, um sie in ihre einfachsten Teile zerlegen und ihr Wesen ableiten zu können – Materie, Bewegung, Maß. Nach Berman repräsentiert Galileos Beitrag damit „die letzte Stufe in der Entwicklung des nicht-partizipierenden Bewußtseins, jenem Geistes-

<sup>272</sup> BERMAN, Morris: Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters. Reinbek: Rohwolt TB 1985. V. a. Kapitel 1, Die Geburt des modernen wissenschaftlichen Bewußtseins, Kapitel 2, Bewußtsein und Gesellschaft im frühneuzeitlichen Europa, u. Kapitel 4, Die Entzauberung der Welt (II).

zustand, in dem man Phänomene gerade dadurch erkennt, daß man sich von ihnen distanziert.“ (1985, 39) Galileo war an Ballistik und an Materialeigenschaften interessiert, eindeutig nützlich in einer Welt, in der ständig Kriege geführt werden. Aber es ging um mehr – für Galileo war die wissenschaftliche Methode der einzige Weg zur Wahrheit. Damit kam er in Konflikt mit der Kirche, deren historische Bindungen an die Aristotelische Lehre sehr stark waren.

Durch Isaac Newton wurde die methodologische Kombination von Vernunft und Empirismus zu einer geschlossenen Naturphilosophie, die sich in ihrer Gesamtheit dem westlichen Bewußtsein aufprägte. Die Welt als riesige Maschine aus Materie und Bewegung, die den mathematischen Gesetzen gehorcht. Das mathematisch genau beschriebene heliozentrische Weltsystem hing vom Gesetz der universellen Gravitation oder Schwerkraft ab. Dieses konnte zwar berechnet und mathematisch formuliert werden – aber es konnte nicht *erklärt* werden. Newton hatte es weniger entdeckt als erfunden. Doch gemäß dem Hauptthema der wissenschaftlichen Revolution, daß das Wie, nicht das Warum das Ziel wäre, war eine Erklärung der Schwerkraft irrelevant – sie messen, ihre Auswirkungen beobachten, auf ihr beruhende Voraussagen machen zu können, war ausreichend. Dagegen gebührte nicht-meßbaren Phänomenen kein Platz in der „experimentellen Philosophie“ – eine als positivisch bezeichnete Einstellung.

Die Verbindung von philosophischem Atomismus, Positivismus und experimenteller Methode – mit einem Wort: diese Definition von Realität – beeinflußt die westliche Weltauffassung heute immer noch. Das einst als belebt aufgefaßte Universum mit eigenen Zielen und Zwecken war zu einer Ansammlung von träger Materie geworden, die endlos und ohne Sinn herumschwirrte. Atomismus, Quantifizierbarkeit, der bewußte Akt, die Natur als Abstraktion zu betrachten, eröffneten die Möglichkeit der Kontrolle – dem von Bacon bereits verkündeten wahren Ziel der Wissenschaft. Doch auch wenn die Menschen das mechanistische Weltbild als die wahre Philosophie ansahen – Ideen setzen sich nicht auf Grund ihrer Richtigkeit durch, sondern wegen ihrer Beziehung zu bestimmten gesellschaftlichen Prozessen. So dauerte es bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, bis mit der industriellen Revolution Wissenschaft und Technik auf eine Weise verbunden wurden, daß sie die Welt gemäß den Geboten der mechanistischen Philosophie veränderten. Und die vollen Auswirkungen des cartesischen Paradigmas erlebte eigentlich erst das 20. Jahrhundert.

Am Beispiel von Newton erläutert Berman ausführlich, wie in einer so repräsentativen Persönlichkeit, deren Arbeiten eine so weitreichende Wirkung hatten, die verschiedenen Einflüsse des 17. Jahrhunderts zusammentrafen. Da gab es das hermetische Weltbild mit der magischen Einflußnahme auf die Natur, mit den Verfahren und der Terminologie der Alchemie. Dabei handelte es sich um Opposition nicht nur gegen das unbewegliche, geradezu verkrustete aristotelische Weltbild der offiziellen Kirche und damit der Universitäten – aus dem Hermetismus speiste sich auch eine radikale Opposition in religiösen Fragen wie gegen die feudale, aristokratische Macht. Durch das ganze 17. Jahrhundert war die religiöse und gesellschaftliche Situation in England unruhig – Auseinandersetzungen zwischen dem Königshaus und dem Parlament, Kämpfe um bzw. gegen eine Rekatholisierung des anglikanischen Landes, jede Menge mystisch inspirierter Gruppierungen, die eine direkte, individuelle Gotteserfahrung praktizierten und predigten, und daraus in der Unterschicht und unter den Frauen auch Vorstellungen von Selbstbestimmung und Freiheit, sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit ableiteten.

Auf der anderen Seite das sich herausbildende mechanistische Weltbild, das eine total berechenbare und damit kontrollierbare Welt versprach, das statt emotionaler und erotischer Verwicklung in eine unübersichtliche Welt sichere Distanz nicht nur erlaubte, sondern sogar verlangte. Durchaus attraktiv für ein Bürgertum, das seine Positionen, Privilegien, Rechte einigermaßen gesichert hatte und jetzt zu deren Nutzung sowohl soziale Ruhe im Land bzw. unter dem Volk brauchte als auch Hilfsmittel zur Dienstbarmachung bzw. Ausbeutung der Natur – incl. einer Interpretation der Natur als passiv und unbelebt, was Skrupel gegenüber ihrer Mißhandlung und schrankenlosen

Ausbeutung überflüssig machte.<sup>273</sup> Auch attraktiv für eine Krone und ein Parlament, denen sowohl an politischer Stabilität gelegen war wie an technischem und wirtschaftlichem Fortschritt, um im Kampf um die Aufteilung der Welt gegenüber den kontinentalen Mächten bestehen zu können. Und möglicherweise auch attraktiv für Männer, die sich vor jeglicher Art weiblicher Kräfte, vor der Wildheit und Ungezügeltheit von Frauen überhaupt fürchteten.<sup>274</sup>

Berman führt noch eine psychologische Dimension ein, indem er zeigt, wie Newton aufgrund seiner frühen Lebensumstände von größter Verlassensangst geprägt war und entsprechende Kontrollbedürfnisse ausbildete, wie er sich aufgrund verschiedener Vorzeichen für einen Auserwählten hielt, der das Welträtsel lösen sollte, wie er aus hermetischer Weltsicht heraus dachte und diese, da sie nicht mehr in die Zeit paßte, dann so weit zensierte, daß sein System zum Inbegriff der mechanistischen, naturwissenschaftlichen Weltsicht werden konnte – welche später zum akzeptierten Modell für Wissenschaftlichkeit überhaupt wurde. Nach einer geradezu euphorischen Phase des Interesses an hermetischem Wissen hätte ein weiteres Festhalten daran statt Anerkennung eher Verfolgung bedeutet. Aus dem hermetischen Prinzip der sympathischen Kräfte wurde die Erdanziehungskraft. Die Suche nach dem System der Welt, nach dem Geheimnis des Universums, erbrachte am Ende mathematische Formeln.

Berman führt Überlegungen an, daß Newtons Persönlichkeitsstruktur mit ihren puritanischen Zügen von Strenge, Disziplin, Schuld und Scham und die von ihm vertretene zwanghafte Weltsicht statt zu Ruhm eher zum Wahnsinn geführt hätten – wenn sie denn nicht so stark dem entsprochen hätten, was seine Welt zu seiner Zeit akzeptieren wollte. Statt dessen geht bis heute jedes (zumindest jedes männliche) Kind in der westlichen Welt durch diese Entwicklung, muß – um „realitätstüchtig“ zu werden, intuitive Verbundenheit mit und verschmelzende Teilhabe an der Welt und mit der eigenen Leiblichkeit verlassen und Distanz, Abstraktion, „Objektivität“ entwickeln. Der Druck in diese Richtung und die Erfolge sind durchaus unterschiedlich, nicht nur zwischen Knaben und Mädchen, sondern auch zwischen verschiedenen Individuen. Vermutlich ist es innerhalb des größeren kulturellen Musters eine höchst individuelle Frage, welche Art von Charakterpanzer mit welchen Rissen drin oder welche Art von Wahnsinn und Spaltung die Einzelnen bevorzugt ausbilden.

Bermans Fazit: Die von der Wissenschaft betriebene „Entzauberung der Welt“ ist ein Ergebnis der auf die Spitze getriebenen Spaltung von Geist und Materie. Die wissenschaftliche Trennung von Tatsachen und Werten bringt ständig Sinnverlust hervor, als distanzierte Beobachter der Welt erleben die Menschen ihre eigene Entfremdung – von der äußeren Welt wie von sich selbst. Gerade in den großen technischen Erfolgen und ihren Konsequenzen auf allen Ebenen zeigen die Entwicklungen des 20. Jahrhunderts immer deutlicher die Grenzen dieses Unternehmens, die Welt wissenschaftlich verstehen, kontrollieren und beherrschen zu wollen.

„Es hat andere Zeitabschnitte in der Menschheitsgeschichte gegeben, als die zunehmende Geschwindigkeit des Wandels einen ebensolchen Eindruck auf das Leben des einzelnen ausübte, wofür die Renaissance das jüngste Beispiel vor der heutigen Zeit darstellt. Während solcher Zeitperioden beginnt die Sinnhaftigkeit des individuellen Lebens als ein be-

<sup>273</sup> Vgl. hierzu auch: MERCHANT, Carolyn: Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Wissenschaft. München: C.H. Beck 1987. V. a. Kapitel 2 Feld, Wald und Moor: Europäische Ökologie im Übergang, Kapitel 7, Gewalt über die Natur, Kapitel 8, Die mechanische Ordnung, Kapitel 11, Leibniz und Newton.

<sup>274</sup> Vgl. hierzu auch: FOX KELLER, Evelyn: Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft. München, Wien: Carl Hanser 1986. V. a. Kapitel 2, Baconische Wissenschaft: Die Kunst von Herrschaft und Gehorsam, und Kapitel 3, Geist und Verstand bei der Geburt der modernen Wissenschaft. Eine andere Seite, nämlich die des Strebens von Frauen nach Möglichkeiten eines weniger unterdrückten und ausgebeuteten Lebens, nach religiöser Betätigung, vor allem in den verschiedenen Sekten dieser Zeit, und nach Bildung, beleuchtet Gerda LERNER: Die Entstehung des feministischen Bewußtseins. Vom Mittelalter bis zur Ersten Frauenbewegung. München: dtv 1998.

unruhigendes Problem aufzutauchen, und die Menschen beschäftigen sich vorwiegend mit der Bedeutung des Sinns an sich. Es scheint ein notwendiger Begleitumstand dieser Beschäftigung zu sein, daß solche Zeitabschnitte durch eine starke Zunahme von Wahnsinn begleitet sind, oder genauer, von dem, was als Wahnsinn verstanden wird. Denn Wertssysteme halten uns (uns *alle*, nicht nur <Intellektuelle>) zusammen, und wenn diese Systeme zu bröckeln beginnen, bröckeln auch die Individuen, die nach ihnen gelebt haben. Der letzte plötzliche Anstieg von Depression und Psychose (oder <Melancholie>, wie diese Geisteszustände damals bezeichnet wurden) fand im 16. und 17. Jahrhundert statt, einer Zeit, als es zunehmend schwieriger wurde, die Vorstellung von Erlösung und dem göttlichen Interesse an den menschlichen Angelegenheiten aufrechtzuerhalten. Die Situation wurde schließlich durch den Beginn des neuen geistigen Bezugsrahmens des Kapitalismus und durch die neue Definition der Wirklichkeit stabilisiert, die auf der wissenschaftlichen Methode des Experiments, der Quantifizierung und technischen Beherrschung gründete. Das Problem ist, daß sich diese ganze Konstellation von Faktoren – technologische Manipulation der Umwelt, darauf basierende Kapitalakkumulation, Vorstellungen von säkularer Erlösung, die sie schürten und von ihr geschürt wurden – anscheinend totgelaufen hat. Insbesondere ist das Aufrechterhalten des wissenschaftlichen Paradigmas so schwierig geworden, wie es auch mit dem religiösen Paradigma im 17. Jahrhundert geschah. Der Zusammenbruch des Kapitalismus, die allgemeine Dysfunktionalität der Institutionen, das Mißbehagen an der ökologischen Verwüstung, das zunehmende Unvermögen der wissenschaftlichen Weltsicht, die Dinge zu erklären, die wirklich von Bedeutung sind, der Interessenverlust an der Arbeit und die statistisch signifikante Zunahme von Depression, Angst und offener Psychose gehören alle zusammen. Wie schon im 17. Jahrhundert, sind wir wieder destabilisiert, schiffbrüchig umhertreibend. Wir sind, wie Dante in seiner *Göttlichen Komödie* schrieb, aufgewacht, nur um uns im dunklen Walde wiederzufinden.

Es ist noch unklar, was heute dazu dienen kann, den Dingen Einhalt zu geben; aber es ist eine wichtige Prämisse dieses Buches, daß auf Grund der Entzauberung, die der wissenschaftlichen Weltsicht eigen ist, die moderne Zeit von Anfang an eine ihr eigene Labilität besaß, die ihre Fähigkeit, sich selbst länger als einige wenige Jahrhunderte aufrechtzuerhalten, erheblich einschränkte. Über 99% der Menschheitsgeschichte war verzaubert, und der Mensch sah sich selbst als einen dazugehörigen Teil. Die völlige Umkehrung dieser Vorstellung in nur etwa 400 Jahren hat die Kontinuität der menschlichen Erfahrung und die Integrität der menschlichen Psyche zerstört. Sie hat ebenfalls beinahe den Planeten vernichtet. Mir scheint, daß die einzige Hoffnung in einer Wiederverzauberung der Welt liegt.“ (1985, 20f.)

## Neue Wissenschaft und eine neue Definition von Männlichkeit (nach Evelyn Fox Keller)

Fox Keller interessiert, wie die Bindung an eine bestimmte Geschlechter-Ideologie den Verlauf der wissenschaftlichen Entwicklung beeinflusst hat.<sup>275</sup> Sie kommt in ihrer Untersuchung zu dem Schluß, daß weder die Gleichsetzung von Geist, Verstand und Männlichkeit, noch die Dichotomien von Geist und Natur, Verstand und Gefühl, männlich und weiblich, historisch invariant sind. Über die bereits in der europäischen Antike beginnenden Gleichsetzungen und Dichotomien hinaus wurden diese Begriffspaare im 17. Jahrhundert deutlich polarisiert. Die zur Institutionalisierung der modernen Wissenschaft im England des 17. Jahrhunderts beitragenden sozialen und politischen Faktoren sind wissenschaftsgeschichtlich gründlich erforscht. Fox Keller betrachtet die Geschlechterideologie als entscheidenden Mittler zwischen dem Entstehen der modernen Wissenschaft und den

<sup>275</sup> FOX KELLER, Evelyn: Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft? München, Wien: Hander 1986. V. a. das 2. Kapitel "Baconische Wissenschaft: Die Kunst von Herrschaft und Gehorsam" und das 3. Kapitel "Geist und Verstand bei der Geburt der modernen Wissenschaft".

sie begleitenden ökonomischen und politischen Veränderungen. Das ist relativ leicht nachvollziehbar, als in den damaligen wissenschaftlichen Debatten Geschlechtermetaphern breit verwendet wurden – weit offener, als wir uns das heute vorstellen können.

Der Kontext für die intellektuelle Entwicklung im England des 17. Jahrhunderts waren einerseits verstärkte Aktivitäten in Schiffbau und Bergbau, abenteuerliche Erforschung und koloniale Eroberung der nicht-europäischen Erdteile, andererseits aber Aufklärung, Puritanische Revolution, politische und religiöse Radikalität, Bürgerkrieg. Es bestand ein erhöhtes Interesse an der experimentellen Erkenntnis der materiellen Natur, welche Erkenntnisse dem Ruhme Gottes wie den Interessen der Menschen dienen sollten. Das bedeutete eine Rebellion gegen die aus der Antike stammenden und von der katholischen Kirche weiter tradierten Denkvorschriften. Die Naturphilosophen begeisterten sich für eine „Neue Wissenschaft“, wenn sie davon auch recht verschiedene Vorstellungen hatten. Die hermetische und die mechanistische Philosophie waren die beiden großen widerstreitenden Richtungen – manchmal sogar in ein- und demselben Kopf.

### *Keusche Männlichkeit vs. verschmelzender Eros*

Die Vertreter der hermetischen Tradition<sup>276</sup> standen den Alchemisten der Renaissance nahe, waren sehr an der Philosophie des Paracelsus interessiert. Für sie war die materielle Natur von göttlichem Geist durchdrungen. Sie zu verstehen erforderte die vereinte und ineinanderwirkende Bemühung von Herz, Hand und Verstand. Erkenntnistheoretisch gingen die Alchemisten von der Notwendigkeit eines allegorischen, wenn nicht gar tatsächlichen Zusammenwirkens von Männlichem und Weiblichem aus. Ihre erotische Bildsprache ging vom Koitus aus, der Vereinigung von Geist und Materie, der Verschmelzung von weiblich und männlich. Der alchemistischen Sichtweise des Kosmos lag das Prinzip der Harmonie zugrunde, wofür Metaphern von der hermaphroditischen Vereinigung bis zur Ehe von männlichen und weiblichen Prinzipien, ihrer Paarung aus gegenseitiger Liebe standen. Dieses Prinzip der Harmonie, des Zusammenwirkens, betraf auch die Beziehung von Sonne und Mond, von Gestalt und Substanz, von Geist und Materie, von Geist und Natur. Dabei wurde eine Symmetrie zwischen männlichen und weiblichen Prinzipien angenommen – ein eheliches Verhältnis, sexuelle Intimität zwischen universalen Ebenbürtigen. Menschliches Wissen galt als die Evidenz der „unsichtbaren Vereinigung mit Gott“, bezeichnet durch die eheliche Vereinigung – individuelle, göttliche Intuition. Realer Frauenverachtung, wie sie allgemein üblich war, stand die feste Überzeugung von der symbolischen Gleichheit von Mann und Frau vor Gott gegenüber. Die Teilhabe an der hermaphroditischen Vereinigung, in der Seele des Mannes wie in der universalen Essenz, war ein göttliches Bestreben.

Die Vertreter der mechanistischen Tradition waren Befürworter der Sichtweisen von Descartes und Gassendi und verstanden Francis Bacon als ihren programmatischen Vordenker. Mechanistische Philosophen suchten zu trennen – die Materie vom Geist, Hand und Verstand vom Herzen. Bacons Bild, um die Beziehung zwischen Geist und Natur darzustellen, war das von männlicher Herrschaft und weiblicher Unterwerfung, von Zwang, Folter und nötigender Verführung, bis das Innerste enthüllt, nackt ist: Wissenschaft als Macht, eine ausreichend virile Kraft, um die Natur zu durchdringen und zu unterwerfen. Sein metaphorisches Ideal war der virile Supermann. Jeglicher althergebrachter Respekt oder gar Ehrfurcht vor der Natur galten als altmodisch und dem Fortschritt hinderlich. Sexuelle Leidenschaft ging danach nicht mehr mit der sakramentalen Verbindung zusammen. Verschmelzende Vereinigung galt als unrein, besudelnd, ungesetzmäßig. Die patriarchale Bildsprache betonte die keusche Ehe, in der der Mann Söhne zeugen konnte: die von der *Royal Society* beabsichtigte männliche Philosophie, durch welche der Geist des Menschen in der Erkenntnis feststehender Wahrheiten geadelt werden sollte. Dazu mußten Affektionen, Leidenschaft, Wille – kurz alles Weibliche – ausgeschlossen werden. Von der Natur Besitz zu ergreifen

<sup>276</sup> Siehe dazu weiter oben den Abschnitt „Über die hermetischen Schriften oder das Corpus Hermeticum“, ab S. 179.

und sie den menschlichen Vorhaben untertan zu machen, sollte zu privilegiertem, produktivem – also männlichem – Wissen führen. Das Ziel dieser neuen Wissenschaft war nicht die Vereinigung von Geist und Materie, sondern die Errichtung einer „Weltherrschaft des Menschen über die Natur“.

### *Wissenschaft und Hexerei*

Zu den aus heutiger Sicht höchst erstaunlichen Erscheinungen gehört die Beteiligung der Gründerväter der neuzeitlichen Wissenschaft an den Debatten über Hexerei und an der Verfolgung von Hexen. Ein Schlüsselereignis in dem Streit um die Definition der Neuen Wissenschaft im England der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts war eine hitzige Diskussion über Hexerei.

Für die Naturphilosophen dieser Zeit war die Natur noch keine Maschine, Geister machten sich ganz selbstverständlich in der Natur bemerkbar. Auf Seiten der mechanistischen oder rationalistischen Tradition galt die Realität des „Reichs der Geister“ nicht nur als durch Tausende von Augen- und Ohrenzeugen bewiesen, sondern war genau wie die materielle Welt durch Experimente und Beobachtung ihrer Phänomene zu erforschen. Die Vertreter der rationalistischen Wissenschaft sahen in der alchemistischen Verschmelzung von Geist und Materie eine philosophische und religiöse Gefahr, während der radikale Schnitt zwischen beiden zu dem (noch) gefürchteten Atheismus cartesianischer Prägung führen mußte. Dämonologie war der Mittler, um das Gleichgewicht zu wahren. Und notwendig waren diese Geister böse Dämonen, „Hervorbringungen des Teufels“. Dagegen galt in der hermetischen Tradition Naturmagie als ausreichende Erklärung für materielle wie immaterielle Naturphänomene. Da jede Erfahrung als eine Manifestation Gottes interpretiert wurde, bestand keine Notwendigkeit, den Teufel zu beschwören. Es galt als Blasphemie, die Wunder und Werke Gottes – auch die abstrusesten – dem Teufel zuzuschreiben. Die alchemistische Wissenschaft gestattete eine enge Verbindung von Wissen und erotischer Sexualität und von experimenteller und spiritueller Erkenntnis. In den Augen ihrer Gegner mißlang es ihnen deswegen, die Natur angemessen zu bestimmen und die Grenzen einer „sauberen Forschung“ abzustecken. Solcherart erlangte Kenntnisse waren nicht einfach unwahr, sondern blieben von „der Frau in uns“ untergraben, es handelte sich um „obskures Wissen“, das gottlos, eben satanisch war.

Fox Keller führt aus, wie sich in der Verbindung der frühen Vertreter einer rationalistischen Wissenschaft mit dem Hexenglauben und auch mit der Hexenverfolgung der spezielle Charakter ihrer ideologischen Bindung zeigt – vor allem ihrer Verantwortung gegenüber der schon von Bacon geforderten „männlichen“ Wissenschaft.

Die Alchemisten waren nicht nur politisch und religiös radikal, sondern ihre Wissenschaft war von einer erotisch-sexuellen Bildsprache durchdrungen und an die symbolische Gleichheit von Mann und Frau vor Gott gebunden. Gott wohnte der materiellen Welt inne, wie er der Frau und der Sexualität immanent war. Das war also keine „männliche“ Wissenschaft, wie sie schon Bacon gefordert hatte. Die Rationalisten hielten Keuschheit für eine Bedingung von Göttlichkeit. Wahrheit hielten sie für einen Bereich des sachlichen Verstandes, sie glaubten nicht daran, daß sie sich in jedem Körper verborgen hielte. In ihren Augen drohte die alchemistische Betonung der Macht der Liebe und der Verwandtschaft von sexuellem Verkehr und Erkenntnis die neue Wissenschaft gleichzeitig in Leidenschaft und Häresie zu verwickeln – die für die Wissenschaft geforderte Reinheit war in Gefahr. Was den Alchemisten philosophisch und theologisch in Verruf brachte, geschah unmittelbar schuldhaft bei der Hexe, was sie zu einem natürlichen Zielpunkt für die Angst machte.

Die Argumente der rationalistischen Verfechter einer neuen Wissenschaft entsprachen den Ängsten ihrer Zeit vor den Frauen, vor den Exzessen ihrer zügellosen Sexualität, die mit sozialer Unordnung und Desintegration in Zusammenhang gebracht wurden. Die Realität der Hexerei galt als Beweis für die Schwere der Gefahren, die von den Frauen ausgingen. Vernunft und neue Wissenschaft versprachen Schutz dagegen. Frauen, Sexualität und die damit verbundene „unsaubere“ Forschung der Alchemisten waren aus der Wissenschaft zu verbannen.

Der beginnende industrielle Kapitalismus in Europa verlangte und unterstützte eine verstärkte Polarisierung der Geschlechter. Die Bereiche von Mann und Frau wurden stärker getrennt, was im Laufe der Zeit in eine ernste Beschneidung der ökonomischen, politischen und sozialen Entscheidungsmöglichkeiten der Frauen mündete. Damit zusammenhängend wurde ein neues Frauenideal ausgebildet, in dem die furchterregende „Verschlingerin“ mit ihrer unstillbaren Lust zum keuschen, entsexualisierten und harmlosen „Engel im Haus“ domestiziert worden war.

„In Übereinstimmung mit und auch als Reaktion auf die wachsende Trennung von Männlichkeit und Weiblichkeit, öffentlich und privat, Arbeit und Heim, verlangte die moderne Wissenschaft nach einer immer größeren Polarisierung von Geist und Natur, Verstand und Gefühl, objektiv und subjektiv; parallel zu der allmählichen Desexualisierung der Frau bot sie eine unbeseelte, entheiligte und zunehmend mechanisierte Naturauffassung. Auf diesem Weg wurde die Wissenschaft ein aktiver Antrieb zur Veränderung. Die Ideologie gab (zumindest vielen) Männern eine neue Grundlage für ein männliches Selbstwertgefühl und männliche Tüchtigkeit. Wenn die Auffassung von Rationalität und Objektivität und der Wille, die Natur zu beherrschen, das Entstehen einer bestimmten Auffassung von Wissenschaft befördert haben, dann haben sie gleichzeitig auch die Institutionalisierung einer neuen Definition von Männlichkeit befördert. Geht man von dem Erfolg der modernen Wissenschaft aus, die sich definiert durch ihre Opposition zu allem Weiblichen, dann konnten die Ängste vor der Natur und vor der Frau sich legen. Indem die Natur auf ihr mechanistisches Substrat reduziert wurde und die Frau auf ihre asexuellen Tugenden, konnte das Prinzip der *Mütterlichkeit* (*mater*) gezähmt und bezwungen werden; die männliche Stärke fand ihre Bestätigung.“ (Fox Keller 1986, S. 71)

### *Implikationen*

Die von den frühen Vertretern der modernen Wissenschaft vertretenen Werte haben eine Art des Wissens befördert, das zur Überlegenheit, Kontrolle und Herrschaft über die Natur führen sollte. Wenn das Erreichen solcher Ziele Erfolg in der Wissenschaft ausmacht, dann ist eindeutig klar, daß andere Werte – zum Beispiel die in der alchemistischen oder hermetischen Philosophie vertretenen – dem Erfolg nicht so förderlich gewesen wären. Fox Keller betont, wie unmöglich es ist abzuschätzen, wie erfolgreich diese anderen Werte zur Erreichung anderer Ziele gewesen wären – ja, auch nur, wie diese anderen Ziele ausgesehen hätten.

„Die Wissenschaft, wie wir sie kennen, hat sich nur einmal im Laufe der Geschichte entwickelt, und der Begriff von einer ‚anderen‘ Wissenschaft ist in hohem Maße ein Widerspruch in sich. Dennoch zeigt uns die Wissenschaftsgeschichte auch, daß Wissenschaft in der Praxis keine monolithische Unternehmung ist und es niemals war. Ebenso wie wir aus der neuesten historischen Forschung wissen, daß im 17. Jahrhundert der Sieg der mechanistischen über die hermetische Philosophie kein totaler war, wissen wir auch, daß die Werte, die der herrschenden Ideologie der Folgezeit zugrunde lagen, niemals umfassend von der Gesamtheit aller tätigen Wissenschaftler übernommen worden sind. Dieser thematische Pluralismus eröffnet dem Wissenschaftshistoriker besondere Möglichkeiten. Wenn es auch müßig ist zu fragen, wie die Wissenschaft ausgesehen hätte, wenn sie sich in Verbindung mit einer anderen Geschlechterideologie, oder besser gesagt, unabhängig von jeder Geschlechterideologie entwickelt hätte, so können wir jetzt doch untersuchen, in welcher Weise die Bindung an eine bestimmte Ideologie den Verlauf der wissenschaftlichen Entwicklung beeinflusst hat. Wir können so vorgehen, daß wir uns mit der Sprache beschäftigen, die in den Diskussionen verwendet worden ist, die lang nach dem Ende der Renaissance-Alchimie noch immer um deren Überlebensfähigkeit geführt worden sind – in Diskussionen, die sich nicht nur auf Werte und Zielsetzungen der Wissenschaft bezogen, sondern auf grundsätzliche Probleme von Methode und Theorie. Aufgrund der Analyse dieser Diskussionen können wir den Entscheidungsdruck verstehen, den Ideologien im allgemeinen – und Geschlechter-

ideologie im besonderen – auf den Wettstreit zwischen unterschiedlichen Auffassungen von Wissenschaft ausüben. Diese Pressionen sind Teil des Prozesses, in dem eine komplexe pluralistische Tradition in eine monolithische Rhetorik transformiert wird, die sich über eine weitreichende Vielfalt in der praktischen Ausübung legt, sie verdunkelt und oft sogar verdreht.“ (FOX KELLER 1986, S. 72)

## Gegenströmungen?

Die gedankliche Entwicklung, die zu mechanistischer Philosophie und Naturwissenschaft führte – mit ihren speziellen Reduktionen der Welt auf Atomismus, auf Quantitäten/Meßbarkeit, auf Kontrolle und Beherrschung – hatte immer auch Widerspruch hervorgerufen.

Am Anfang gab es die Auseinandersetzung mit jenen Gelehrten, die an der hermetischen, der alchemistischen Tradition festhielten – an Immanenz des Göttlichen im Natürlichen, an Qualitäten, an sympathischer Anziehung, an Vereinigung der einander ergänzenden Prinzipien etc. Beispielhaft sei nur Giordano Bruno (1548 – 1600) genannt. In England wurde der Vitalismus eines Paracelsus (1493 – 1541) zum Beispiel von Anne Finch, Comtesse von Conway (1631 – 1679), weiterentwickelt, auf die sich dann Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646 – 1716) in der Ausarbeitung seines Konzepts der Monaden bezog.<sup>277</sup>

Ein Denker, der für die Mathematik die cartesianischen Auffassungen voll akzeptierte und durch seine mathematischen Arbeiten berühmt wurde, war Blaise Pascal (1623 – 1662). Doch für ihn gab es neben der Logik des Verstandes mit ihrem Geist der Exaktheit auch eine Logik des Herzens oder der Gefühle mit ihrem Geist der Differenziertheit oder Intuition. Dabei handelte es sich nicht um einander ausschließende Gegenpositionen, sondern Pascal stellte seine „*ordre du cœur*“ der mathematischen Ordnungsidee direkt an die Seite und verstand sie als wesentliche Ergänzung für alle Bereiche der lebendigen Wirklichkeit. Ihm ging es um die Erfassung des ganzen Kosmos mittels einer verstehenden und betrachtenden Herangehensweise an die Wirklichkeit, während er den Vertretern einer rein mathematischen Methode vorwarf, nur die Oberflächenstruktur der Dinge anzuzwischen, um sich ihrer bemächtigen zu können.<sup>278</sup>

Ein Philosoph, der ebenfalls Descartes Arbeiten gut kannte, war Baruch Benedictus de Spinoza (1632 – 1677). Während er dessen Physik akzeptierte, widersprach er ihm in den metaphysischen Annahmen. Er lehnte zum Beispiel einen Dualismus zwischen Geist/Gott und Materie/Natur ab – berühmt ist sein Ausspruch „*Deus sive natura*“ (Gott oder Natur). Er betrachtete es als offensichtlich, daß Gott und das Universum ein- und dieselbe Sache wären. Seine Gottheit war vollständig unpersönlich – eher ein Es als ein Er – und vollständig immanent und prozeßhaft: gänzlich anwesend in einem fortwährenden Akt der Schöpfung.<sup>279</sup>

Auch die aus der mechanistischen Weltauffassung erwachsene politische Philosophie und die dazu korrespondierende Morallehre erfuhr Widerspruch. Ein bekannter Vertreter dieser politischen Philosophie war Thomas Hobbes (1588 – 1679) mit seiner Gesellschaft atomisierter Individuen – egoistischer und nach Macht strebender Einzelkämpfer, die aus Furcht vor dem Chaos einen Teil ihrer Macht an den Polizeistaat abtreten. Dagegen wandte sich zum Beispiel Anton Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury (1621 – 1683), der aus seinen Beobachtungen von Natur und Menschen

<sup>277</sup> Vgl. dazu MERCHANT, Carolyn: Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Wissenschaft. München: C.H. Beck 1987. V. a. Kapitel 4, Die Welt als Organismus. Und STOPCZYK, Annegret: Sophias Leib – Entfesselung der Weisheit. Ein philosophischer Aufbruch. Heidelberg: Carl Auer 1998. V. a. die Kapitel Wir brauchen einen „Leibsinne“ ..., Abschnitt Giordano Bruno, und „Am Leifaden des Leibes“ ..., Abschnitt Paracelsus.

<sup>278</sup> Vgl. dazu MEIER-SEETHALER, Carola: Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft. München: C.H. Beck 1998, 2. durchges. Aufl. V. a. Kapitel 1, Meilensteine der historischen Spur, Abschnitt 1. Die „Logik des Herzens“ bei Blaise Pascal.

<sup>279</sup> Vgl. dazu eine kurze Einführung zu Spinoza auf <http://www.meta4.co.uk/meta4/spinoza/philgod.html>.

eine Theorie der Gefühle entwickelte mit den sozialen Gefühlen an erster Stelle. Für ihn bestand die Weisheit eines integren Geistes darin, in Einklang mit der Natur zu leben und gemäß den Geboten, die die höchste Weisheit auferlegt. Diese Weisheit sei nicht durch rationale Vernunftüberlegungen sondern durch die emotionale Qualität des moralischen Sinns – eines von der Natur im Menschen angelegten Grundvermögens – zu erreichen.<sup>280</sup>

Bereits im 18. Jahrhundert entstand in Reaktion auf die beginnende industrielle Entwicklung bzw. auf die damit zusammenhängende Entfremdung der Menschen von der Natur und untereinander sowie von ihren eigenen Empfindungen und ihrer Subjektivität die geistige Strömung der Romantik.<sup>281</sup> Den Auftakt zu dieser Revolte gegenüber dem zeitgenössischen Rationalismus gab in Frankreich Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778). Seine Arbeiten machten für eine geistige Elite in ganz Europa das Gefühl als Erkenntnisquelle wieder diskussionswürdig. Carola Meier-Seethaler faßt zusammen, wie die romantische Bewegung zu einer Bewußtseinserweiterung in den verschiedensten Richtungen führte.<sup>282</sup>

„... zur Wiederentdeckung des Dionysischen als schöpferischem Prinzip in der Kunst, zur Erschließung von Mythos und Märchen und zur Wiedereinsetzung der spielerischen Phantasie in ihre Rechte im literarischen Schaffen, zur Wiederbelebung der mystischen Spiritualität für das religiöse Leben, zur Begründung der Naturphilosophie, zur Hinwendung an die Frühgeschichte der Menschheit und an vorzivilisatorische Völker und nicht zuletzt zur Entdeckung des Unbewußten.“ (MEIER-SEETHALER 1998, 66)

Die Berufung auf das authentische Gefühl führte zu einer reichen künstlerischen Produktion, vor allem in den Bereichen der Literatur, der Malerei und der Musik. Während der Begriff „romantisch“ heute beinahe als ein synonym für „unwissenschaftlich“ verstanden wird, gingen aus den philosophischen Anstrengungen der Romantiker solche Wissenschaften wie zum Beispiel vergleichende Religionswissenschaft, Sprachforschung, vergleichende Literaturwissenschaft und Ethnologie hervor. In Absetzung von den analysierenden, abstrahierenden und ableitenden Methoden der mechanistischen Naturwissenschaft setzten die Geisteswissenschaften auf „verstehen“. Im Unterschied zum Weltbild wie zur Praxis in den Naturwissenschaften ermöglichte die Romantik den Frauen (den Frauen der relativ elitären romantischen Kreise) ein anderes Selbstverständnis, das sie teilweise auch lebten – man denke nur an Karoline Schlegel-Schelling oder an Bettina von Arnim. Dem korrespondierte ein Bemühen um ein verändertes Männlichkeitsbild mit dem Anspruch einer Kultivierung „weiblicher“ Gefühlskräfte.

Novalis (Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg, 1772 – 1801) ging davon aus, daß bewußte Poesie ein Ausweg sein könnte aus der immer lebensfeindlicher werdenden linearen Vernunftwissenschaftlichkeit, die mehr und mehr durch Technik und Natureinwirkungen wie Bergbau und anatomische Medizin das menschliche Erleben bestimmten. „Leib“ war für ihn der philosophierende Körper – denkend, beobachtend, handelnd und sich gleichzeitig verspürend –, den sich die Menschen „poetisierten“, also selbst erzeugten oder konstruierten. „Erdichten“ war das Vermischen der verschiedenen Wirklichkeiten der Ding-Welt und der gedanklichen Erfindungen, um die Gedanken sinnlicher und die Körper sensibler werden zu lassen.<sup>283</sup> Novalis ging es „um eine ‚Poetisierung‘ des Lebens, der Wissenschaften, der Philosophie und der Moral – nicht um diese

<sup>280</sup> Vgl. dazu MEIER-SEETHALER, Carola: Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft. München: C.H. Beck 1998, 2. durchges. Aufl. V. a. Kapitel 1, Meilensteine der historischen Spur, Abschnitt Der „moralische Sinn“ bei Shaftesbury.

<sup>281</sup> Siehe dazu weiter unten den Abschnitt „Romantik“, ab S. 190.

<sup>282</sup> Vgl. dazu MEIER-SEETHALER, Carola: Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft. München: C.H. Beck 1998, 2. durchges. Aufl. V. a. Kapitel 4, Die Rehabilitation des Gefühls in der Romantik von Rousseau (1712–1778) bis Carus (1789–1869).

<sup>283</sup> Vgl. dazu STOPCZYK, Annegret: Sophias Leib – Entfesselung der Weisheit. Ein philosophischer Aufbruch. Heidelberg: Carl Auer 1998. V. a. das Kapitel „Am Leitfaden des Leibes“ ..., Abschnitt Novalis.

abzuschaffen, obwohl er sie kritisch sah, sondern damit die Forschenden sich poetischer in ihrem Gemütserleben bilden und sich so in ihrer Forschung mit der Poesie der Natur verbinden könnten. Die Poesie in der Natur sei das Lebendige und nicht die abmeßbare und abzählbare Größe. Wer das Leben erkennen wolle, müsse sich auf die poetische Stufe der Natur bringen können, um diese zu verstehen.“ (STOPCZYK 1998, 53)

Johann Gottfried Herder (1774 – 1839) zum Beispiel war ein kompromißloser Gegner des cartesianischen Dualismus. Er konzipierte die Vernunft des Menschen nicht als eine separate Fähigkeit, die sich zu seiner Sinnlichkeit wie eine Herrscherin verhält, sondern als eine spezifische Weise des Umgangs des Menschen mit sich und der Welt.<sup>284</sup> Herder suchte nach Wegen aus der rationalistischen Verengung, wobei er sich auch mit den Naturwissenschaften seiner Zeit auseinandersetzte. „An den physikalischen Begriffen ‚Energie‘, ‚Kraft‘, ‚Bewegung‘ oder ‚Trägheit‘ exemplifiziert er die Tatsache, daß wir auch über Naturzusammenhänge nur in Bildern sprechen können. In den Sprachbildern sieht er das eigentliche Medium zwischen Außenwelt und Innenwelt, zwischen Sinnlichkeit und Verstand.“ (MEIER-SEETHALER 1998, 71) Hans Joas macht deutlich, daß es sich bei Herders Ausdrucks-Anthropologie keineswegs um ein Relikt von oder eine Rückkehr zu vormoderne Vorstellungen handelte:

„Herder ist durchaus bereits ein Kind der entzauberten Welt, in der Bedeutungen als subjektiv konstituiert und nicht objektiv vorgegeben, Entwicklungsziele als Handlungsziele und nicht als garantierter Finalismus gedacht werden. Aber er protestiert gegen die völlige Objektivierung des Subjektiven und gegen die Zerreißung aller Bande zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven. Herder greift in dieser Situation auf von den Zeitgenossen gerade für überholt erklärte Ideen des Aristoteles zurück, gibt ihnen aber eine neuartige Wendung“ (JOAS 1996, 121)

Die klassische deutsche Philosophie nahm sich besonders des Problems der menschlichen Subjektivität an – deutlich geworden in dem Widerspruch zwischen mechanistisch erklärter Welt und in der Französischen Revolution erlebter Entscheidungsfreiheit. Dem „Geist“ wurden Züge zugeschrieben, deren Träger in der christlichen Tradition der göttliche Schöpfer gewesen war – am ausgeprägtesten im Kulminationspunkt des philosophischen Idealismus, bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831). Indem der Geist alles im Universum, vom einfachsten Materie-Krümel bis zu den philosophischen Systemen, aus sich heraussetzt, wird die Welt hier (wieder) als einheitlich, als monistisch aufgefaßt. Insofern das alles Erscheinungsformen des Geistes sind, der zuletzt im philosophierenden Menschen zu sich kommt, handelt es sich hier weniger um eine Überwindung des Dualismus als um eine „Lösung“ durch Reduzierung auf die Geist-Seite. Gleichzeitig wird mit der „idealistischen Dialektik“ der in der mechanistischen Auffassung aufgegebene Aspekt der Selbstentwicklung, der ständigen Veränderung, wieder aufgegriffen.

Die politische Ökonomie wurde in mechanistischer Perspektive wie eine Naturwissenschaft behandelt. Karl Marx (1818 – 1883) führte die dialektische Methode, die Selbstentwicklung über die eigenen Widersprüche in sie ein. Er und Friedrich Engels (1820 – 1895) beanspruchten, die Philosophie Hegels vom Kopf auf die Füße gestellt zu haben. Wenn man in der Metapher bleibt, bedeutet das, sie haben den Idealismus durch einen Materialismus ersetzt – eine „Lösung“ des Dualismus-Problems durch Reduktion auf die Materie-Seite.

Wilhelm Dilthey (1833 – 1911) schließlich befand sich bereits in einer historischen Situation, in der die Spaltung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften schon Tatsache war. Mit seinem bekannten Satz, daß wir „die Natur erklären, aber das Seelenleben verstehen“ würden, wollte er den Geisteswissenschaften einen eigenen Boden schaffen und sie damit den Dominanzansprüchen der

<sup>284</sup> Vgl. dazu JOAS, Hans: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt/M.: Suhrkamp TB 1996. V. a. das Kapitel 2, Metaphern der Kreativität, Abschnitt 2.1. Ausdruck.

naturwissenschaftlichen Methode entziehen, ohne sie durch romantisch-subjektive Handhabung ihrer Stoffe zu gefährden. Er stellte aber seine „beschreibende und zergliedernde“, vom Erlebnis ausgehende Psychologie ausdrücklich neben die bereits existierende experimentelle Psychologie (Psychophysik). Diltseys Hermeneutik erweiterte dann das psychische Verstehen, die verstehende Interpretation, auf alle objektivierten menschlichen Lebensäußerungen – Recht, Politik, Religion und Kunst – also auf alle Geisteswissenschaften.<sup>285</sup>

Selbstverständlich wurden diese verschiedenen Gegenströmungen gegen und innerhalb der vorherrschenden mechanistisch-naturwissenschaftlichen Auffassung von der Welt nicht nur in der Auseinandersetzung mit den Ergebnissen und Begleiterscheinungen der beginnenden Industrialisierung entwickelt – auch nicht nur im Kampf gegen die Vereinheitlichung aller Welterklärung nach dem Modell der Newtonschen Physik, als dem Inbegriff von Naturwissenschaft schlechthin. Im Laufe des 18. Jahrhunderts und dann im 19. Jahrhundert spielten sowohl die großen Entdeckungsreisen in die verschiedensten Weltgegenden als auch die Entdeckungen und Entwicklungen in den Bereichen von Chemie, Elektrizität, Medizin eine große Rolle für das sich verändernde Weltverständnis. Auch die Biologie fing an, eine Rolle im Kampf um die allgemeine Weltanschauung zu spielen. Ab der Mitte des 19. Jahrhundert führte Darwins Evolutionstheorie, vor allem seine Lehre von der Abstammung des Menschen, zu heftigen Diskussionen hinsichtlich der Stellung des Menschen in der Welt als auch hinsichtlich der Gewordenheit der Welt.

Dennoch, diese verschiedenen Gegenströmungen oder Wirbel haben keinen erkennbaren Einfluß oder Auswirkungen auf das Selbst- und Weltverständnis bzw. auf die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften gehabt. Charles Percy Snow hat sogar von den zwei Kulturen gesprochen<sup>286</sup>, die ohne gegenseitige Berührung nebeneinander her entwickelt würden – den *scientists* und den *literary intellectuals*. Im englischen Sprachgebrauch bezeichnet *science* (Wissenschaft) nur die Naturwissenschaften, *humanities* und gegebenenfalls *social sciences* drückt schon aus, daß die entsprechenden Forschungen nicht wirklich als Wissenschaft betrachtet werden.

### *Romantik*

Auszug aus Meyers Lexikon von A – Z<sup>287</sup>

**Romantik**, Epochenbegriff für die **geistige, künstler., insbes. literar. Bewegung** in Europa zw. 1790 und 1830. – Die literar. R. begann in Deutschland 1793, als W. H. Wackenroder und L. Tieck die mittelalterl. Kunst und Religion zum Leitbild für die Gegenwart deklarierten. Zum Kreis der Jenaer **Frühromantik** gehörten u. a. Novalis, F. und A. W. Schlegel, L. Tieck, F. D. E. Schleiermacher, J. G. Fichte, W. Schelling, J. W. Ritter. Publikationsorgan war die Zeitschrift "Athenäum" (1798-1800). Ein 2. Romantikerkreis bildete sich in Heidelberg (1805 und 1808/09) um A. von Arnim, C. Brentano, J. von Eichendorff, J. Görres, F. Creuzer, J. und W. Grimm (**Hochromantik**). In Ablehnung der Aufklärung und des Klassizismus wandten sie sich der Sammlung und Bearbeitung volkstüml. Literatur zu ("Des Knaben Wunderhorn", 1806-08; "Kinder- und Hausmärchen", 1812-15). Weitere literar. Zirkel bildeten sich in Dresden und in Berlin (Salon der R. Varnhagen von Ense, A. von Chamisso, F. de la Motte Fouqué, E. T. A. Hoffmann, H. von Kleist u. a.). Zur süddt. oder schwäb. R. (nach 1810) gehören v. a. L. Uhland, J. Kerner, G. Schwab und W. Hauff. Der nicht auflösbare Widerspruch zw. der Sehnsucht nach Poesie und dem prosaischen bürgerl. Alltag

<sup>285</sup> Vgl. dazu MEIER-SEETHALER, Carola: Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft. München: C.H. Beck 1998, 2. durchges. Aufl. V. a. Kapitel 5, Das „Verstehen“ als Grundlage der Geisteswissenschaften bei Wilhelm Dilthey (1833-1911).

<sup>286</sup> SNOW, Charles Percy & COLLINI, Stefan: The two cultures. Cambridge: University Press 1993.

<sup>287</sup> [http://www.iicm.edu/m10/ref.m10.R/ref.m10.R.31/0x811bc834\\_0x00032dbb:internal&action=hilite.action&parameter=frühromantik#1st](http://www.iicm.edu/m10/ref.m10.R/ref.m10.R.31/0x811bc834_0x00032dbb:internal&action=hilite.action&parameter=frühromantik#1st), (download 1. 3. 2000)

prägte noch einmal die nach 1820 gedichteten Werke J. von Eichendorffs, E. Mörikes, H. Heines und N. Lenaus (**Spätromantik**).

Die R. suchte alle geistigen und literar. Strömungen, die im 18. Jh. im Widerspruch u. a. zu Rationalismus, Aufklärung, frz. Klassizismus gestanden hatten, aufzunehmen und sie im Sinne ihres Programmes umzuformen. Sie versuchte das Vernünftige, Rationale mit dem Unbewußten, den dem Menschen nicht ohne weiteres zugängl. seel. Bereichen zu vermitteln. V. a. im Märchen und im Mythos sah die R. die Einheit von Bewußtem und Unbewußtem verwirklicht. Die Poesie galt als alles einende und harmonisierende Kraft. Neben der Lyrik (v. a. auch in erzählenden Formen wie Ballade, Romanze, Versepos) waren Novelle, Erzählung und v. a. der Roman von Bedeutung. Im Unvollendeten, im Fragment, sah die dt. R. ihre spezif. Form. Anspruch und Problematik der R. kommen auch in dem Programm der romant. Ironie zum Ausdruck; sie bezeichnet allgemein einen Schwebezustand, eine iron. distanzierte Haltung, die, im Hinblick auf das eigene Schaffen, ein künstler. Experimentieren, ein Spiel mit dem (literar.) Gegenstand seitens eines sich als autonom begreifenden (dichter.) Subjekts erlaubt. - Als Übersetzer zahlr. literar. Werke aus anderen Sprachen traten insbes. L. Tieck (Cervantes) und A. W. Schlegel (Shakespeare) hervor. Die romant. Bewegungen in den übrigen europ. Ländern entstanden im Zusammentreffen eigener antiklassizist. und nationalbewußter Tendenzen mit fremden Anregungen. Die R. wirkte auf die gesamte literar. und geistige künstler. Produktion des 19. Jh., den frz. Symbolismus, den Expressionismus und Surrealismus.

Die **Kunst** zw. 1790 und 1830 steht in enger Verbindung zur geistesgeschichtl. Entwicklung und insbes. zur Literatur. Bes. die dt. Landschaftsmalerei drückt ein neues, sehr individuelles Naturgefühl aus, in dem Mensch und Natur eine innige Beziehung eingehen (P. O. Runge, C. D. Friedrich, J. A. Koch oder auch C. P. Fohr). Stimmungswerte der Landschaft haben die engl. Romantiker dargestellt (W. Turner, J. Constable, R. P. Bonington). Daneben erfolgt in der romant. Malerei eine Wiederbelebung der mittelalterl. Geschichte, der Sagen- und Märchenwelt (M. von Schwind, L. Richter, J. Schnorr von Carolsfeld) und der religiösen Thematik (Nazarener, Präraffaeliten). In Frankreich entzündet sich die romant. Malerei als dramat., im Farbgefühl gründender Gegenentwurf zur klassizist., sich auf die Zeichnung berufenden Malerei (E. Delacroix). In der Architektur sind romant. Tendenzen durch das neu erwachte histor. Bewußtsein bestimmt (Neugotik). Es bildet auch die Grundlage der sich im 19. Jh. entwickelnden Denkmalpflege.

In der **Musik** steht der Begriff R. für einen bes. langen Zeitraum (etwa 1820 bis 1910). Zw. der Spätklassik und den Anfängen der Neuen Musik entfaltet sich in dieser Epoche ein fast unübersehbarer Reichtum an musikal. Stilerscheinungen, der nach 4 Komponistengenerationen nur annähernd untergliedert werden kann: 1. Früh-R.: F. Schubert, C. M. von Weber; 2. Hoch-R.: R. Schumann, F. Mendelssohn Bartholdy, F. Chopin, H. Berlioz; 3. Spät-R.: F. Liszt, R. Wagner, A. Bruckner, J. Brahms; 4. Nach-R.: G. Mahler, R. Strauss, H. Pfitzner, M. Reger. In der R. erlebt die abendländ. tonale Mehrstimmigkeit ihre höchste Blüte und ihr Ende. Alle musikal. Elemente, v. a. die Harmonik, aber auch Melodik, Rhythmik, Dynamik und Klanglichkeit, werden zu äußerster Differenzierung getrieben; außermusikal. Anregungen spielen eine tragende Rolle. Musikal. Vergangenes (J. S. Bach, G. P. da Palestrina, Volkslied) wird erstmals gepflegt und beeinflusst die Komposition. Dies fällt zusammen mit dem Aufkommen des bürgerl. Konzertbetriebs. Mit den Ansprüchen des breiten Publikums entwickeln sich neue Formen. Hohe („ernste“) und triviale („Unterhaltungs“-)Musik beginnen sich zu trennen.



weiter