

Wolfgang Kaempfer

Seelen-Haft

Stationen auf dem Wege in die Immanenz

„Heute wird die Bezeichnung Seele als wissenschaftlicher Begriff kaum noch verwendet.“

Meyers Enzyklopädisches Lexikon von 1979 pointiert einmal mehr, daß der wissenschaftliche Usus oft nur den alltäglichen spiegelt. Auch in der Umgangssprache wird die Bezeichnung Seele „kaum noch verwendet“. Wenn ich gleichwohl versuchen will, sie in ihre alten Rechte wiedereinzusetzen, so, weil ich glaube, daß sie seither nur ungenügend ersetzt werden konnte. Psyche, die Nominalform im Gegensatz zur adjektivischen, ist zwar sicher ein „wissenschaftlicher Begriff“, wird aber von der Wissenschaft fast ebenso gemieden wie ihre deutsche Übersetzung und umschreibt im Übrigen das Gleiche. Die „vom See stammende“ oder „zum See gehörige“, die Seele, setzt ein bewegtes, homogenes Element voraus, und das gilt für *psyche* oder *anima* – der Hauch, der Atem – ebenso. Die „Psyche“ mochte darüber hinaus Amors Geliebte, ein Vogel oder Schmetterling sein – auch „die Seele“ Germaniens oder Roms, obgleich dem Element entstammend, blieb ans principium individuationis gebunden, wollte sie sich „Wirklichkeit“ verschaffen. Stoff, der stofflos, aber nicht formlos ist, ein Zwitter zwischen Sein und Nicht-Sein, Eins und Endendlich – dies Un-Ding umfaßt bis heute mehr, als was im Begriff des Individuums oder des Ich aufgehen könnte. Auch scheint es dem Ich ganz ähnlich zu ergehen wie einmal der Seele. Der ältere Freud koppelte es wiederum ans Es, gestand ihm „eigene Energie“ zu, aber viel mehr als eine Schiedsrichterrolle im komplexen Zusammenspiel von Primär- und Sekundärprozeß scheint er ihm dennoch nicht vergönnt zu haben.

Uneingeschränkt besaß die *Seele* ihre alten Rechte noch bei Goethe oder Schiller, die sich heute nur noch dem grob schematisierenden Blick als „Klassiker“ darbieten. Wenn Schiller die „Bezeichnung“ gar als „wissenschaftlicher Begriff“ verwendet, so ist sein Blick bestimmt nicht in die Vergangenheit gerichtet. Es war im Gegenteil eine Entscheidung für die kommende Moderne, als er gegen den Rigorismus Kants und im Anschluß an Vorstellungen von Sulzer, Winckelmann,

Shaftesbury seine *Schöne Seele* konzipierte – mit dem hervorstechenden Merkmal der Grazie oder Anmut. Denn obgleich die Schöne Seele nur „schön“ zu sein, wo sie sich dem „freien Willen“, und der „freie Wille“ nur „frei“ zu sein vermag, wo er sich ethisch-moralischen Gesetzen beugt, ist das Verhältnis kein Zwangs- sondern ein Abhängigkeitsverhältnis, ist es nicht statisch, sondern prozessual, nicht antinomisch, sondern dialektisch gedacht. „... Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung“, sagt er in der Abhandlung „Anmut und Würde“, welche die Kallias-Briefe mit den „Briefen zur Ästhetischen Erziehung des Menschen“ verbindet (1793-94). „Nur im Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freiheit besitzen und ihre Form bewahren, da sie erstere unter der Herrschaft eines strengen Gemüts, letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüßt“¹.

Das Konzept der *Schönen Seele* und damit der *Seele* konnte sich geschichtlich freilich nur so lange halten, wie der *Geist*, und mit ihm die „Urteilkraft“, noch als *Instanz* gedacht war, von der die Seele abhängig – und die von ihr abhängig blieb. Viel später erst, als Folge einer langen Entwicklung, ist der „Geist“ als „Widersacher der Seele“ aufgefaßt und der Versuch gemacht worden, die alte Kontroverse zugunsten der „Sinnlichkeit“, der „Neigung“ zu entscheiden mit dem unausweichlichen Ergebnis, allein noch „ästhetische Urteile“ zuzulassen². „Sinnlichkeit“ und „Neigung“ zu Urteilsinstanzen aufzuwerten, wäre Schiller in der Tat nicht eingefallen, und die Frage ist, ob damit nicht schon das Konzept der Seele selbst aufgegeben werden mußte. Die funkelnde Metaphern-Parade, die Filippo Tommaso Marinetti im Manifest zum äthiopischen Kolonialkrieg aufbietet, um zu beweisen, daß der Krieg – gemeint ist der moderne Maschinenkrieg – „schön“ sei, ist offensichtlich kein Produkt der (Schönen) Seele mehr. Die „Neigung“ ist mit dem Pamphletisten durchgegangen, und das erlaubt es ihm zum Beispiel, in Verwesungsgerüchen Parfümgerüche wahrzunehmen. Vor solcher Willkür hatte schon Schiller gewarnt, sie ist geschichtlich nicht neu, sondern kommt im besten Fall geschichtlich zu sich selbst. Bis hin zur „Ästhetischen Theorie“ Theodor W. Adornos hat kein Theorieansatz je eine *ästhetische Urteilkraft* entwickeln können, die ausschließlich der *Neigung* sich verdankte. Die Bestimmungen, die zum Beispiel bei Kant den ästhetischen Urteilen zukommen, werden nicht aus subjektiven Sensationen, sondern aus Formprinzipien abgeleitet, die sich als „zweckmäßig“ (die viel zitierte „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“) wiedererkennen lassen. Auch die Beobachtung Heinrich v. Kleists in den Dialogskizzen „Über das Marionettentheater“ (1810), daß mechanische Balanceakte „schön“ sein können und doch eins bestimmt nicht

haben: *Seele*, entkräftet das Verhältnis Seele/Bewußtsein nicht, da die Beobachtung den Beobachter nicht mitdenkt, welcher das „Urteil“ *schön* doch allein abzugeben vermag. Wenn Kleist bemerkt: „Ich sagte, daß ich gar wohl wüßte, welche Unordnungen, in der natürlichen Grazie des Menschen, das Bewußtsein anrichtet“³, so ist auch das noch ein Urteil des Bewußtseins, das er dann überdies in seine Rolle wiedereinsetzt, als er spekuliert, daß die Unschuld natürlicher Grazie – die Zweite Unschuld – nur wiederherzustellen sei, wenn der Mensch zum zweiten Mal vom „Baum der Erkenntnis“ esse. Gleichsam wird in die Unschuld der Mechanik zurück- und in eine spekulative Zweite Unschuld vorverlegt, was vom Konzept der Schönen Seele untrennbar ist und bleibt: die Grazie.

Diese Grazie erfährt schon bei Goethe eine charakteristische Wendung ins *Innerliche*. Die „Bekennnisse einer schönen Seele“ (1795) entringen sich einem kränkelnden Körper, der Blutstürze befürchten und auf Rückzug sinnen muß. Offensichtlich sind die gesellschaftlichen Verhältnisse bereits so grobschlächtig und so engmaschig geworden, daß nicht einmal ein Ausweg, sondern allein der Weg nach Innen bleibt. „Nun aber wie herauskommen in einer Welt, wo alles gleichgültig oder toll ist?“ fragt sich die Schöne Seele⁴. Nicht erst in diesen „Bekennnissen“, sondern schon in „Werthers Leiden“ (1774) scheint Goethe den ersten Asphyxie-Symptomen der Seele auf der Spur gewesen zu sein.

„Und meine Seele spannte/Weit ihre Flügel aus,/Flog durch die stillen Lande,/Als flöge sie nach Haus“⁵.

Die Seele bei Eichendorff – *fliegt*, und man könnte sich fragen, ob sie damit nicht schon *flieht*. Denn sie fliegt ja nicht nach Haus, sie fliegt, *als* flöge sie nach Haus. Aber das weckt die ältere Frage, ob die Seele denn überhaupt je ein Zu-Hause hatte, das sie befriedigen konnte, oder ob sie alle ihre „Häuser“, und natürlich auch das engste und ihr nächstes, den Körper, wie schon die Antike, später die christlichen Mystiker glaubten, als ein Gefängnis auffaßt, aus dem es sie wieder hinaustreibt in die Luft, in die sich der Vogel, oder in das Wasser, in das sich der Fisch schmiegt. Bei Eichendorff fliegt sie durch die „stillen Lande“ einer Nacht, in der Himmel und Erde noch einmal Hochzeit halten dürfen: „Es war, als hät' der Himmel/Die Erde still geküßt,/Daß sie im Blütenschimmer/Von ihm nun träumen müßt“⁶.

Noch der Himmel, in den sie ihre Flügel ausspannt, scheint mir eine Metaphier für die Seele. Er ist nicht einfach Himmel, sondern der „Blütenschimmer“, in dem die Erde von ihm „träumt“, nachdem er sie „geküßt“ hat. Wie die Seele selbst, ist er nur als *Traum* noch gegenwärtig. Nicht nur sucht die Seele kein Zu-Hause, sie sucht gera-

dezu das Un-Zuhause, das Heidegger in „Sein und Zeit“ benennt. Ja, pointiert gesprochen – und wohl auch *gegen* Heidegger, der auf „Bauen und Wohnen“ trotz allem nicht verzichten mochte – ist sie so etwas wie ein Vagabund, wie der „Taugenichts“ desselben Eichendorff. Als „fliegende“ – fliegt sie auch schon weg, als „flüssige“, als die sie zum Beispiel bei Novalis wiederauftaucht – wird sie das Überflüssige, und das provoziert die aktuellere Frage, ob sie, wo sie überhaupt noch *ist*, bei *sich* oder ob sie *in der Welt* ist. Zwar fliegt sie heute nicht mehr durch die „stillen Lande“, sondern, in eine Kapsel eingeschlossen, durch den Weltraum, aber ist der nicht auch ein *Traum*, ein physikalisches Konstrukt? Heftete sich die „klassische“ Seele noch an Gegenstände, die sie zu lieben oder in denen sie sich wiederzuerkennen vermochte, so läuft die romantische Gefahr, ihre Gegenstände zu *träumen* und sich damit virtuell zu ihrem eigenen Gegenstand zu machen. Nichtsdestoweniger gilt das Modell, wonach die „Libido“ ihre Gegenstände zu „besetzen“ pflegt. Auch ist die zeitgenössische Seele längst dabei, ihre Gegenstände, so zum Beispiel Mond und Sterne, nicht allein metaphorisch, sondern buchstäblich, wo nicht militärisch zu besetzen.

Aber wir brauchen gar nicht an ihre extraterrestrischen Abenteuer zu denken, um zu sehen, daß die Seele nicht das Bekannte, sondern das Unbekannte, nicht das Vertraute, sondern das Fremde, nicht sich selbst, sondern das Andere sucht (und sei das Andere sie selbst) – und daß sie es manchmal auch findet, freilich meist nicht anders findet wie der Reisende ein Hotelzimmer in einer fremden Stadt. Die Stadt mag ihm fremd sein, aber das Hotelzimmer ist es nicht. Es ist immer ungefähr das gleiche Hotelzimmer. Ähnlich sind die Erkenntnisse, die die zeitgenössische Seele macht, gleichförmig und gewissermaßen schon bekannt, bevor sie gemacht worden sind. Denn der Forscher bewegt sich ja stets im gleichen Medium, in seinem eigenen Medium nämlich. So mag ihm zwar der Mond, auf dem er seine Fahrzeuge landen läßt, fremd sein, aber das Fahrzeug, der Druckanzug und die Sprach- oder mathematischen Formeln, mit denen er seine Besetzung meldet, sind es nicht mehr, und die Mondbesetzung entspricht insofern einer Begegnung des Forschers mit sich selbst. Sie ist die nachgeholtte Bestätigung von Kalkülen, die er längst gemacht hat und sie folgt damit nur dem Modell der Selbstbestätigung, ohne die der zeitgenössische Narziß nicht glaubt leben zu können.

Der Aufbruch ins Unbekannte, in die Fremde, der nicht erst mit der Eroberung der beiden Amerikas begann, ist als *realer* bzw. *realisierter* zwar allermeist enttäuschend, aber er ist auch sehr versichernd, wo nicht selbstversichernd. Sein Impuls hat offenbar den doppelten Aspekt des primären Abenteurers und der sekundären Hoffnung, das

Unbekannte, nach dem es die Seele hungerte und vor dem sie zugleich sich ängstigte, in Bekanntes aufzulösen. Parallel zu diesen Eroberungszügen, die die Welt *als* Welt, nämlich als Menschenwelt, entdeckten, – für die andere, die wirklich unbekannte Welt müßte ein Name erst gefunden werden – ist die ursprüngliche Erde, auf der die bäuerliche Bevölkerung Europas einmal so wohnte, wie noch der späte Heidegger dies träumt, offenbar zunehmend unwohnlich geworden. Die Kalküle des Eroberers machten vor dem Land, aus dem er einst aufbrach, nämlich nicht halt, sondern verwandelten es nach und nach – und ich übertreibe damit nicht – in einen einzigen großen Start- und Landeplatz. Noch unsere Städte selbst sind solche Start- und Landeplätze. Wir fahren ununterbrochen ab und kommen ununterbrochen an, gleichgültig, ob wir ins Wochenende, in die Ferien, auf Geschäftsreise oder zum Arbeitsplatz fahren.

Der zeitgenössische Mensch fährt. Er ist im wesentlichen unterwegs – und das erträumte Häuschen nur die alberne Kompensation dazu, eine Einrichtung zwischen Museum und Laboratorium, Dekoration und Funktion, unwohnlich oder pseudowohnlich bis zum Äußersten. Die zahlreichen nostalgischen Ausdrücke, die sich zwischen *entwurzelt* und *heimatlos* bewegen, sprechen für sich selbst. Früher ausschließlich dem Großstadtbewohner vorbehalten, diesem aber ohne Ausnahme, ließen sie sich heute auf eine Bevölkerungsschicht anwenden, die seit wenigstens drei Generationen gezwungen ist, entweder industrielle Fertigungsmethoden – und damit die Stadt – aufs Land, oder das Land in die Stadt zu tragen, als Sehnsucht nämlich, als entwirklichte Erinnerung. Nicht zufällig wurde die Sehnsucht nach einem Land, das es gar nicht mehr gibt, schon zu einer Zeit fragwürdig oder obsolet, als es das Land noch geben mochte. Mindestens für den, der der neuzeitlichen Entwicklung im Ernst nichts entgegensetzen kann, besaß sie seit je einen faden oder gar widerwärtigen Geschmack. Vom Land ist nur geblieben, was es auch in der Stadt oder ihrer Umgebung gibt: die Landschaft. Denn ich wiederhole mit dem Taugenichts Eichendorffs: die Seele will fliegen, allerdings nicht unbedingt so, wie die Erfüllung all ihrer Flugträume sie nunmehr zu fliegen zwingt, also bei vollem Düsenlärm, eingeschlossen in Kapseln oder im stets gleichen Hotelzimmer. Es ist, als hätte ihr die reale und radikale Disponibilität der Gegenstände, die sie zu besetzen wünscht, diese Gegenstände im gleichen Atemzug entzogen. Es ist, als flöge sie die realen Flüge nicht mehr mit. Daher wohl auch ihre unstillbare Nostalgie nach einem imaginären Seelen-Zuhause, nach jenem Als-ob, das ein Haus und das zugleich auch keins mehr sein soll. Es ist, als fehle den Gegenständen dieser Welt, welche in eine labyrinthisch-ziellose Bewegung bei wachsender Geschwindigkeit geraten ist, die dritte oder auch die

vierte Dimension. Sie eignen sich nicht mehr für „Besetzungen“. Sie bilden verschiebbliche Kulissen auf stets derselben Szene und in stets demselben Stück. Es ist das bekannte Stück der Tauschgesellschaft, in der beinahe alles zu haben und beinahe alles zu verkaufen ist und in dem der Tauschwert alle anderen Werte längst verschlungen hat. Denn die Liebesblicke, die schon die Marxschen Waren warfen und die in der Perspektive Baudrillards zur universalen Verführung verdichtet und verflacht sind, so daß nichts als die Verführung selber übrig bleibt, sind eigentlich ein und derselbe Blick. Sie verlocken nicht mehr zum Aufbruch ins Unbekannte, in die Fremde, sondern ins Bekannte und Vertraute. Gleichsam sind die Bedürfnisse und die ihnen adäquaten Gegenstände oder „Dienste“ im Bewußtsein – in der Seele – je schon vorfindlich. Das Bewußtsein ist ihnen nicht mehr vorgeschaltet, sondern nachgeschaltet und muß im wesentlichen nach den Matrizen funktionieren, die ihm von der lückenlosen Organisation der Bedürfnisse und ihrer Befriedigungsmöglichkeiten eingefüttert werden. Im „Phantom der Freiheit“ hat Luis Buñuel gezeigt, daß die Raster einer definitiv eingerichteten Welt nicht hintergebar sind. Man erinnere sich der Szene, in der er die Verhaltensrituale umkehrt, denen wir uns beim Essen und beim umgekehrten Vorgang unterwerfen. Nichts ist künstlicher als die Natur! Der Kosmos der Bedürfnisse und ihrer Befriedigung umschließt gleich einem zweiten Körper unseren ersten; er ist dessen überaus genauer Abdruck, und nur weil er so genau ist und jede seiner Bewegungen mitzuvollziehen scheint, bemerken wir nicht, daß er das hautenge Gefängnis ist, in das man die Weltraumfahrer sperrt.

Gesetzt, es wäre so und wir bewegten uns, obgleich wir uns doch un- ausgesetzt bewegen, stets auf dem gleichen Spielfeld und im gleichen Spiel, als könnte ein einmal begonnenes match nicht mehr beendet werden – wo oder wohin würde sich in dieser Situation bewegen, was wir einmal *die Seele* nannten? Ihre Bewegung könnte nur zentrifugal verlaufen, sie müßte sich vom Zentrum weg an die Peripherie, oder um im Bilde zu bleiben: ins Abseits zu schleichen versuchen, um einen gleichsam extraorbitanten Ort zu gewinnen. Sagen wir gleich, daß dieser Ort nur so marginal wie imaginär sein könnte. Es ist das Nirgendwo als Irgendwo. Früh schon ist daher der Blick der Seele auf Orte oder Gegenstände gefallen, die ins Abseits geraten oder außer Kurs gesetzt sind. Ein nicht einmal sehr frühes Beispiel bietet der Chandos-Brief von Hugo v. Hofmannsthal. Schon Baudelaires Blick trifft auf die bunten, kitschigen und infantilen Malereien, die sich auf alten Jahrmarktsbuden finden. Aber diese Auswanderung der Seele ins Abseits läuft natürlich parallel mit ihrer Einwanderung in jenen Binnenraum, wo sie zwar gleichsam zu sich selbst gelangt, also etwa so

zu *fassen* ist, wie sie die neuzeitliche Psychologie, zuletzt die Psychoanalyse, *fassen* konnte, aber eben nur, indem sie sie zugleich auch auflöst. Denn die Seele, so behaupte ich, ist einzig manifest an und bei ihren Gegenständen. Die Seele ist ein Vagabund. Nicht zufällig hat die Psychoanalyse bei ihrem Versuch, sie als *Apparat* zu beschreiben, die Seele in ihre Funktionen, wir könnten auch sagen: in ihre Elementarfunktionen oder -teilchen zu spalten vermocht. Das war nur möglich, weil die Seele, auf sich selbst reduziert, funktionslos und „neurotisch“, etwas Zerfallendes war. Das Ich, einmal das Subjekt von philosophischen Systemen, die wie mittelalterliche Kathedralen dastehen und uns bis heute Orientierungspunkte bieten, hat seitdem die Wirklichkeit mehr ab- als einzublenden, es ist nur noch Vermittler zwischen dem unergründlichen Reservoir des Es und einem nicht minder potenten Über-Ich gegenüber der „Realität“. Mit ihrer Auswanderung ins Marginale, Extraorbitale oder Imaginäre rückte die Seele paradox ins Zentrum des Interesses.

Aber dies Zentrum des Interesses ist nicht gleich ihrem Zentrum selbst. In gewissem Sinne „gibt es“ dieses Zentrum nämlich nicht. Die Seele ist gerade dort nicht auffindbar – oder höchstens als zerfallende und kranke auffindbar – wo sie eine an der alten Raumvorstellung orientierte Auffassung vermutet. Daß „es“ sie gleichwohl „gibt“, möchte ich an einem Modell demonstrieren, das zwar kaum als Modell der Seele, wohl aber so konstruiert ist, daß es auf sie paßt wie eine mathematische Formel auf einen physikalischen Prozeß. In der kurzen Erzählung „Die Sorge des Hausvaters“ berichtet Franz Kafka von einem rätselhaften, halb spirituellen, halb materiellen Wesen namens Odradek. „...das Ganze,“ so meint er, „erscheint zwar sinnlos, aber in seiner Art abgeschlossen“⁷.

„Abgeschlossen“ ist „das Ganze“, weil es ein Ding-Wesen oder Wesen-Ding, „sinnlos“ aber ist es, weil sich das Wesen als ein Ding, das Ding als Wesen definieren ließe. Es ist gleichsam Subjekt und Objekt zugleich und hat als solche weder Funktion noch Ort. Odradek, so wird uns erzählt, „hält sich abwechselnd auf dem Dachboden, im Treppenhaus, auf den Gängen, im Flur auf“. Auf die Frage, wo er wohne, antwortet er „Unbestimmter Wohnsitz“ – und lacht⁸.

Unverkennbar ist das Vergnügen des Erzählers, von einem Gegenstand zu sprechen, den es eigentlich „nicht gibt“ – nicht gibt wenigstens in dem Sinne, daß es ihn nur gibt als überflüssigen und rätselhaften, als funktionsloses Konstrukt, das lebt, indem es tot, und tot ist, indem es lebt. Gilt ähnliches nicht auch für die Seele? Gerade wo sie als solche sich müßte bestimmen lassen, bestimmen ohne bestimmten

Ort, ohne bestimmte Funktion und Tätigkeit, da scheint sie aufs Höchste unbestimmt zu werden.

„Die einen sagen, das Wort Odradek stamme aus dem Slawischen und sie suchen aufgrund dessen die Bildung des Wortes nachzuweisen. Andere wieder meinen, es stamme aus dem Deutschen, vom Slawischen sei es nur beeinflusst. Die Unsicherheit beider Deutungen aber läßt wohl mit Recht darauf schließen, daß keine zutrifft, zumal man auch mit keiner von ihnen einen Sinn des Wortes finden kann“⁹.

Der Erzähler sucht eine „Herkunft“ nachzuweisen, die dadurch verbaut ist, daß Odradek weder *Begriff* noch *Name* und daher in keinem Wörterbuch der Welt zu finden ist. Dennoch gibt es das Ding, das Wesen und seinen Namen „wirklich“, wie Kafka hervorhebt. Denn wir können es ja erkennen und benennen. Es heißt Odradek und besteht aus einer „flachen sternartigen Zwirnspule, und tatsächlich scheint es auch mit Zwirn bezogen; allerdings dürften es nur abgerisene, alte, aneinandergeknotete, aber auch ineinanderverfilzte Zwirnstücke von verschiedener Art und Farbe sein“¹⁰.

Dieses einzigartige Gebilde, das stern-artig, aber kein Stern, nicht einmal ein Papp-Stern ist und das mit Zwirn bezogen *scheint*, also nicht einmal eine Zwirnspule *ist* und von dem man versucht wäre zu glauben, es „hätte früher irgendeine zweckmäßige Form gehabt und jetzt sei es nur zerbrochen“, ist keineswegs zerbrochen, sondern steht „wie auf zwei Beinen“, ist „außergewöhnlich beweglich“ und „nicht zu fangen“¹¹.

Leicht wäre Odradek in einen Deutungszusammenhang zu zwingen, der sich von seiner „Sternartigkeit“, von seiner „außerordentlichen Beweglichkeit“ und von dem Umstand inspirieren ließe, daß er „nicht zu fangen“ ist. Aber dann hätten wir, und sei es metaphorisch, „gefangen“, was eben *nicht* zu fangen ist, und Odradek wäre nicht mehr Odradek. Denn dies Wort ist ja nicht einfach ein Deckname, sondern Odradek ist Odradek und sonst nichts. Er ist aus Spule, Zwirnsfetzen und Stäbchen nur *gemacht*, und diese *bedeuten* daher nichts. Bedeutend ist vielmehr gerade, daß er nichts bedeutet. Aber nicht nur bedeuten die materiellen Stücke nichts, aus denen er zusammengesetzt ist, sie sind nicht einmal im strengen Sinne „materiell“. Zum Beispiel ist sein Lachen „nur ein Lachen, wie man es ohne Lungen hervorbringen kann. Es klingt etwa so wie das Rascheln in gefallenen Blättern“. Meist enden die Unterhaltungen mit diesem Lachen schon. Aber selbst die Antworten, sagt Kafka, sind „nicht immer zu erhalten; oft ist er lange stumm, wie das Holz, das er zu sein scheint“¹².

Das „Lachen ohne Lungen“, das „Rascheln in gefallenen Blättern“, das „Holz, das er zu sein scheint“ – wie die „sinnlose“, aber in ihrer Art „abgeschlossene“ Zwirnspeule, die „außerordentlich beweglich“ und „nicht zu fangen“ ist, beziehen sie ihre Wirklichkeit aus ihrer Unwirklichkeit, ihre Bedeutung aus ihrer Bedeutungslosigkeit, ihre Materialität aus ihrer Immaterialität – ein Verhältnis, das sich natürlich auch umkehren ließe: Odradeks Sinnlosigkeit läßt sich allein aus seinem So-Sein oder auch Selbst-Sein, seine Unwirklichkeit aus seiner Wirklichkeit und seine Bedeutungslosigkeit an der „Bedeutung“ ablesen, die ihm der Erzähler gleichwohl einräumt, indem er von ihm *erzählt*. Ich möchte hier nichts behaupten oder nachweisen, ja nicht einmal – wenigstens im herkömmlichen Sinne – etwas deuten. Ich möchte nur die Frage stellen, ob sich diese Qualitäten nicht alle auf ein „Wesen“ oder „Ding“ anwenden ließen, das weder Zeit noch Ort, weder Funktion noch Sinn hat und das dennoch weiterbesteht. Müßte ein solches Wesen-Ding nicht aus seinem eigenen Widerspruch bestehen? Müßte sein Sinn nicht die Sinnlosigkeit selbst, sein Wesen sein Unwesen, sein Material sein „Abfall“ sein? Nicht nur hält es sich überall dort auf, wo man nicht „bleibt“, nicht „wohnt“, nämlich „im Flur“, „in Gängen“, „auf dem Dachboden“ oder „im Treppenhaus“, es ist auch selbst höchst flüchtig, provisorisch und zufällig zusammengesetzt. Ähnlich wie die Malerei von einem bestimmten Punkt ihrer historischen Entwicklung an gegenstandslos geworden ist und sich nun die Scherben, die Bruchstücke, das Weggeworfene zusammensuchen muß, um „weiterzubestehen“, ist auch Odradek eine Collage.

Die Seele als Collage – wenn wir denn noch *Seele* sagen sollen -: auch mit dieser „Deutung“ hätten wir den kleinen Odradek eigentlich schon verraten. Denn er heißt ja Odradek, nicht Seele oder Psyche, hat einen Leib wie diese, aber der Leib ist aus Holz, ist immateriell wie diese, aber seine Immaterialität ist nahezu gleich Nichts. Mit den herkömmlichen Deutungen läßt sich „kein Sinn des Wortes“ finden – und damit überhaupt kein Sinn, denn Odradek, von dem wir doch nur *hören*, den wir nicht *erfahren* können, ist in einem sehr buchstäblichen Sinne „nur ein Wort“.

Gilt das nicht auch für das Rätselwesen, das wir einmal die Seele nannten? Droht sich nicht auch „die Seele“ zu verflüchtigen, wo sie ins Abseits oder wo sie in die Isolierung gerät? Noch einmal: was wäre sie „als solche“? Ein *psychischer Apparat*? Dann müßte sie weiterbestehen, wenn sie außer Funktion gesetzt wird. Das kann sie bekanntlich nicht. Die Seele ist ein Apparat, der aufhört zu existieren, wenn er aufhört zu funktionieren. Das sprechendste Beispiel bietet der Autismus, so besonders der von Kleinkindern, die niemals Bezie-

hungen zu anderen Personen kennengelernt haben. Er ist praktisch unheilbar und führt in der überwiegenden Zahl der Fälle zum Tode.

Das ist natürlich kein passepartout für eine Erzählung, zu der der Autor den Schlüssel gleichsam weggeworfen hat. Es ist diese von Kafka selbst gesetzte Sperre, welche die Deutung suggeriert, es könne diese nur unter der Bedingung geben, daß sie nicht gegeben wird. Verwandte Experimente ließen sich wahrscheinlich mit dem „Jäger Gracchus“, mit der „Verwandlung“, mit dem „Landarzt“ und mit so mancher anderen Erzählung machen. Vielleicht würden sie den allgemeinen Schluß zulassen, daß gewisse Gegenstände des Erzählers Kafka ihre Gegenständlichkeit aus ihrer Ungegenständlichkeit und umgekehrt beziehen. Es ist ungefähr, als sei jemand als vermißt gemeldet worden, niemand könne an der Meldung zweifeln, aber zugleich verhindere die Meldung selbst, den Vermißten für tot zu erklären.

Vielleicht die intensive Beziehung zu dem „kleinen Gespenst“, wie er es einmal nennt, entwickelt der Erzähler in dem kurzen Text „Unglücklichsein“. Hier ist das „kleine Gespenst“ ein Kind, und ich habe mich gefragt, wie es wohl möglich ist, daß sich das kleine Wesen den „Luftzug von draußen um die Gelenke der Füße streichen“ lassen kann, „auch den Hals, auch die Schläfen entlang“, ohne daß der Erzähler in seiner Haut sitzt. Als er mit dem Kindchen zu streiten beginnt, verrät er sich übrigens unzweideutig. „Ihre Natur zwingt Sie“, so fragt er das Kind, „mit mir in dieser Weise zu reden? Ihre Natur zwingt Sie? Das ist nett von Ihrer Natur. Ihre Natur ist meine, und wenn ich mich von Natur aus freundlich zu Ihnen verhalte, so dürfen auch Sie nicht anders“¹³.

Aber so wie Odradek Odradek, so bleibt das Gespenst ein Gespenst, und an Gespenster *glaubt man nicht*, wie auch der Erzähler zugibt. Allerdings fügt er hinzu: „Was hilft mir aber dieses Nichtglauben?“ Ein Nachbar antwortet ihm: „Sehr einfach. Sie müssen eben keine Angst mehr haben, wenn ein Gespenst wirklich zu Ihnen kommt.“ – Der Erzähler: „Ja, aber das ist doch die nebensächliche Angst. Die eigentliche Angst ist die Angst vor der Ursache der Erscheinung. Und diese Angst bleibt. Die habe ich geradezu großartig in mir. Ich fing vor Nervosität an, alle meine Taschen zu durchsuchen“ (als könne das Gespenst in ihnen versteckt sein). – „Da Sie aber vor der Erscheinung selbst keine Angst haben“, erwidert der Nachbar, „hätten Sie sie doch ruhig nach ihrer Ursache fragen können!“ – „Sie haben offenbar noch nie mit Gespenstern gesprochen,“ antwortet der Erzähler. „Aus denen kann man ja niemals eine klare Auskunft bekommen“¹⁴.

Ich brauche nur noch hinzuzufügen, daß das „kleine Gespenst“ ähnlich ungreifbar, ähnlich liebenswert und ähnlich – ja, ich möchte sa-

gen: unwiderleglich ist wie Odradek, und die Parallele wird unübersehbar. Beide Rätselwesen sind etwas zugleich Entbehrtes und Entbehrliches, Aufdringliches und Liebenswertes, Heimliches und Unheimliches, Vergessenes und – wenigstens im Fall des Kindes – Wohlbekanntes. Ohne bestimmbar Ort, ohne bestimmbar Zeit, Funktion oder Tätigkeit, sind sie das unbestimmbare Andere und Fremde selbst. Auf sich selbst zurückgeworfen, eingeschnürt ins Raum-, Zeit- und Funktionslose, sind sie das einzige „Sein des Nichts“, das diesem *Nichts* noch möglich ist. Mag sein, ich spreche, während ich dies notiere, von der Seele. Notwendig ist meine Erzählung nicht so genau wie das, was sie behandelt. Wäre sie es, so dürfte mir dies Wort an dieser Stelle nicht mehr unterlaufen. Sprechen wir also nicht mehr von der *Seele*, wo wir von ihr „als solcher“ sprechen müßten. Denn es gibt sie nicht. Es gibt sie nur als ihre eigene Entäußerung. Gerade wo sie sich selbst zu finden meint, weil sie sich sonst nicht mehr findet, da findet sie sich *nicht*. Sie findet nur eine Leerstelle, ein X, eine Zwirrspule, ein Gespenst.

Ich glaube nun die Beobachtung gemacht zu haben, daß das gespenstische X, das existiert, indem es nicht existiert, nicht erst von Kafka gesichtet worden ist. Ein Nachtvogel, dessen Umriss wir nicht genau erkennen, ist es ja schon bei Joseph von Eichendorff. Und niemand wird der Prosa des Novalis die *Beseelung* absprechen, die schon Wackenroders „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“ (1799) auf ihr Programm geschrieben hatten. „Herzensergießungen“ sind auch „Heinrich von Ofterdingen“ und „Die Lehrlinge zu Sais“, und doch müssen wir in beiden Texten die „Bezeichnung“ Seele mit der Lupe suchen. Offensichtlich kann sich der Romantiker schon nicht mehr auf die *Schöne Seele* berufen. Hat sie sich im uferlosen All romantischer Phantasietätigkeit verflüchtigt? Die „Vereinigung der zärtlichen Seelen“ gelingt nicht mehr den Menschen, sondern dem „zerrinnenden Duft“ der Blumen¹⁵, und in den „Lehrlingen zu Sais“ erscheint die Seele ein einziges Mal im Kontext von Symbolen, die seit Alters für sie stehen. „Nicht unwahr haben alte Weise im Wasser den Ursprung der Dinge gesucht“, sagt Novalis und beschwört das „Urflüssige“ und die „Geheimnisse des Flüssigen“, in denen er die „Ahndung des höchsten Genusses und Lebens“ vermutet, die wie so manches „wohl nie in der trunkenen Seele aufgegangen“ sei¹⁶.

Als flüssig oder luftförmig, als Vogel oder Schmetterling ist die Seele seit dem Altertum beschrieben worden, und wir erinnern uns, daß noch Goethe eine Sehnsucht „selig“ nannte, „die nach Flammentod sich sehnet“ und die noch bei ihm die Gestalt des *Schmetterlings* erhält¹⁷.

Bei Novalis ist die Seele nicht mehr die des Einzelnen, die fliegen oder sich verzehren möchte. Von der „Einzelseele“ ist kaum mehr die Rede. Gleichsam ist die Seele Ende oder Anfang des Prozesses, den sie durchmacht, sie ist sogleich das „Urgewässer in uns“, und so nennt sie Novalis auch – im Anschluß an antike Vorstellungen – „Weltseele“ (die etwa für Plotin Emanation des „Urgrunds“ war). Gewissermaßen ist die Seele stets schon dort, wohin sie möchte oder wo sie immer schon gewesen ist: im Unendlichen, im All, im Ozean. Das „entzückende Spiel ihrer unendlichen Wellen“ läßt gleich einem Film sich abrufen und „genießen“.

Mit der tendenziellen Universalisierung der Seele in der Romantik – mit der antiken „Weltseele“ – scheint sich auch schon ihr Verschwinden anzukündigen. Nicht mehr die Seele, sondern deren Verströmen steht im Mittelpunkt einer Phantasietätigkeit, die mit der „psychischen Energie“ immer verschwenderischer umgeht. Daher wohl auch die eigentümliche Abstraktheit romantischer Gegenstände und Erfahrungen. Sie werden zu bloßen Behältern für die „überirdische Wonne des Flüssigen“ und für die „gewaltige Sehnsucht nach dem Zerfließen“¹⁸. „Selbst der Schlaf ist nichts als die Flut jenes unsichtbaren Weltmeers, und das Erwachen das Eintreten in die Ebbe“, sagt Novalis im gleichen Textzusammenhang¹⁹.

Mit dem Verströmen der Seele besteht nun aber die Gefahr, daß sie irgendwann einmal nicht wiederkehrt. Soweit ich-gebunden und mit dem Ich erst einmal erlöschend, ist auch die Seele dem Gesetz der Entropie unterworfen, und das imaginierte *All* der universalisierten Seele droht in das *Nichts* der vaporisierten Seele umzuschlagen. Es ist sicher kein Zufall, daß im Erscheinungsjahr der Schrift von Wackenroder, im Jahre 1799, zum ersten Mal das Stichwort *Nihilismus* (in seiner neueren Bedeutung) fällt. In einem offenen Sendschreiben Friedrich Heinrich Jacobis an Johann Gottlieb Fichte wird das ich-zentrierte Kategoriensystem des Philosophen als implizite *nihilistisch* bezeichnet.

Zugespitzte Ich-Konstitution und souveräne Welt-Erfahrung im Medium restlos verallgemeinerter Kategorien, so wie das Fichtesche System sie vorträgt, sind vielleicht nur das philosophische Deckbild für ein Verfahren, das sich nicht mehr an gegenständlichen, sondern an imaginären, nicht mehr an vorgefundenen, sondern an erfundenen Objekten – welche wie Kategorien funktionieren – abarbeitet. Das *Nichts* des sog. Nihilismus, das noch bei Heidegger das Prädikat „nichten“ erhält, ist zwar nicht gleich dem „Sein des Nichts“, das im kleinen Odradek Gestalt angenommen haben könnte; aber die Hartnäckigkeit, mit der der „Nihilismus“ sich behauptet hat von Jacobi

über Dostojewski, Turgenjef, Nietzsche, Heidegger, Jünger bis in unsere Tage, läßt Mutmaßungen zu, die sich vom Schicksal der Seele schwerlich können trennen lassen.

Auch sollte sich die Seele bald nicht mehr allein im „unsichtbaren Weltmeer“, sondern zum Beispiel im *Wahn* verlieren. In Friedrich Wilhelm von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen „Über die Seele“ von 1810 findet sich die Bemerkung, daß der Verstand „eigentlich nichts als geregelter Wahnsinn“ sei²⁰, und ist das auch noch der 'göttliche Wahnsinn' der göttlichen Seele selbst, so fällt immerhin auf, daß der Wahnsinn zu so früher Zeit schon ähnlich wie von der modernen *Antipsychiatrie* verstanden werden konnte. Das blinde Vertrauen in die tradierte Identität des Ich scheint auch bei Heinrich v. Kleist schon erschüttert, dessen wichtigste Gestalten, der Prinz von Homburg, Penthesilea, Amphitryon (entstanden zwischen 1808 und 1811) dem Einbruch chthonischer Mächte nicht mehr willfährig geöffnet sind wie die romantische Persönlichkeit, sondern die sich ihnen ausgeliefert wissen. In „Lenz“ und „Woyzeck“ endlich legte Georg Büchner (1836) zwei Porträts von Geistesgestörten vor, die unmittelbar der Wirklichkeit nachgezeichnet worden waren.

Aber auch im Raum des Normalverhaltens bilden das auf einen imaginären Punkt zusammengeschrumpfte *Ich* und das *Nichts* von etwas, das gleichsam verdampft ist, zunehmend die Konstanten in einem Welt-Verhältnis, das im Alltag als die Isolierung des Einzelnen und dessen Schwäche imponierte, noch irgendetwas ernsthaft zu „besetzen“. In diesem Rahmen ist die unendliche Anstrengung zu sehen, mit der der biedermeierliche Adalbert Stifter seine nachsommerliche Liebesbotschaft formulierte. Konsequent blendet sie aus, was zu ihr nicht mehr taugt. Sie verdünnt die *Liebe* und ihre so dürrtigen wie eindeutigen *Gegenstände* zum abstrakten Phänomen.

Epigonal bleibt fortan jede vergleichbare Anstrengung, und was etwa noch romantisch ist, das beginnt in den Farben der Schwarzen Romantik zu schillern. Augustus Klingemanns „Nachtwachen des Bonaventura“ waren bereits 1804, E. T. A. Hoffmanns „Elixiere des Teufels“ 1815 erschienen. Die neue instrumentelle Vernunft des beginnenden Industriezeitalters, die Diktatur des Bewußtseins und des Kalküls, die neuen Verkehrsregeln auf den täglich enger werdenden Märkten der großen Metropolen hatten ihre Wirkung nicht verfehlt. Unter ihrem Druck muß eine Metamorphose eingetreten sein, aus der die *Seele* als schwarzer Kristall hervorgegangen ist. Namen wie Hoffmann, Jean Paul, E. A. Poe, Baudelaire, Swinburne, Rimbaud, Lautréamont stehen für einen Prozeß der Verhärtung und der aggressiven Abwehr, der, wie zum Beispiel bei Lautréamont, zum erklärten

Barbarismus führen konnte. Es handelte sich um eine Art von Kriegserklärung der Seele gegenüber Verhältnissen, die sich von der Herrschaft der neuen Zweckrationalität ohne Rest abhängig gemacht zu haben schienen. Dem Prinzip nach war jeder Erkenntnisanspruch aufgegeben worden, der den Menschen und seine Zwecke hätte transzendieren können. Die philosophischen Systeme verkamen zu Erinnerungen oder wurden demontiert. Ein gesellschaftlicher Regelmechanismus setzte sich durch, der jeden zu bestrafen drohte, der nicht „funktionierte“, der dem Prinzip des Marktes nicht sich preisgab, der nicht „anbot“, nicht „vereinnahmte“, der mit einem Wort nicht Wolf war und den Schafspelz trug. Wer will, kann in diesem Widerspruch wiedererkennen, was Marx in den Antagonismus von bourgeois und citoyen gefaßt hat.

Schizophrenie war die Folge – und eine schizophrene Dichtung. Schrille Einstimmung in die gesellschaftliche Barbarei wechselte mit Abwehr, Defensive und Protest gegen die Despotie und Monotonie der sich bloß noch selbstreproduzierenden Maschine der „Verhältnisse“. In der „Versuchung des Heiligen Antonius“ (1874) hat Gustave Flaubert am traditionellen Modell des *Heiligen* demonstriert, wie asketische Moral, die in der frühkapitalistisch-protestantischen ihre „scheinheilige“ Fortsetzung gefunden hatte, unmittelbar in die Lust an der Gewalt umschlagen kann. Das *Feindbild des Ungläubigen* gestattet es Antonius, einen Sturm von Phantasien zu entfesseln, die in einem Blutbad enden.

Was, so haben wir uns zu fragen, wird aus einem Ich, das nur noch Vermittler, und was aus einer Seele, die nur noch ein Schlachtfeld entfesselter Impulse ist? Sie verlieren ihre Konsistenz. Sie dampfen ein. Wo sie überhaupt noch auftauchen, da imponieren sie als X, als Doppelgänger, als Fremdlinge, als Nichts. 1910 schreibt der junge Rilke in den „Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge“: „Nicht einmal das Licht, dem ich doch eben den Dienst erwiesen hatte, es anzuzünden, wollte von mir wissen. Es brannte so vor sich hin, wie in einem leeren Zimmer“²¹. Rilke glaubte in der *Kraft*, die uns das Fürchten lehrt, die Kraft zu gewahren, die „unser Eigenstes“ ist und „wovon wir am wenigsten wissen“. Er nennt diese Kraft „unser Kostbarstes“, vor dessen „äußerster Großheit“ wir uns „entsetzen“, seit wir unser „Eigentum“ nicht mehr „erkennen“²².

Das ist ebenso noch eine Rede von der Seele wie der Bericht Jean-Paul Sartres in dem Roman „La Nausée“ (1938), als der Erzähler vom Schwindel zum ersten Mal in einem strahlend erleuchteten Café erfaßt wird, so daß er nicht mehr weiß, wohin sich wenden, wenn er ihn wieder überraschen wird. Die Sensation der Einsamkeit, der

Enge, der Bedrohung, des Schwindels oder Ekels ist gerade nicht Symptom einer Lage, die mit dem Begriff der *Entfremdung* zureichend umschrieben wäre, sondern umgekehrt: sie begleitet den Einschluß ins Vertraute und Übervertraute, in die radikale Immanenz einer Welt, aus der es keinen Ausweg mehr gibt. Die Welt ist mit dem Bewußtsein, dieses mit der Welt ohne Rest deckungsgleich geworden. „Der Fremde“ von Albert Camus fühlt und weiß sich „fremd“ mitten in der Menschengemeinschaft, und noch die Betonwüsten, durch welche die zeitgenössische Seele irrt, imponieren in Wahrheit nicht durch ihre Fremdheit, sondern durch ihre Monotonie, durchs Immer-Gleiche und Sich-Wiederholende. Als „fremd“ empfindet der Fremdling eben das, was ihm, weil er es selbst geschaffen hat, in der unsäglichen Weise vertraut ist wie dem Häftling die Mauern, die Pritsche und das vergitterte Fenster seiner Zelle. Noch der Körper selbst, noch das eigene Gesicht können das Gefängnis symbolisieren, aus dem die Seele auszubrechen wünscht. „Je n’y comprends rien, à ce visage,“ schreibt Sartres Erzähler im Angesicht des eigenen Spiegelbilds²³. Denn die Seele will fliegen. Sie ist ‘zu Hause’, wo sie kein definitives Haus, das stets nur ein Gefängnis wäre, mehr zu fürchten hätte.

Marx hatte Hegels Begriff der *Entfremdung* sozialkritisch gewendet. Paradox läßt diese Wendung noch etwas von der Nostalgie durchblicken, die in den rechten Ideologien im Begriff der *Heimat* kulminierte. Nach ihrer Irrfahrt durch den alle Werte verschlingenden Kosmos der Kapitalwirtschaft möchte die Seele wiederum nach Hause finden. Was wäre aber dieses Zu-Hause? Die sozialistische Planwirtschaft? So gewiß sie sich in dieser Welt nicht mehr zu Hause fühlen kann, so gewiß sehnt sie sich nach *Entfremdung*. Nichts ekelt oder ängstigt sie in Wahrheit mehr als der Einschluß in die Immanenz einer Welt und einer Endlichkeit, welche allein diejenigen des Menschen sind, seit der Mensch nur noch mit seiner Selbstfindung und Selbstverwirklichung beschäftigt ist.

Die Welt, die die Welt des Menschen ist – und die sonst nichts mehr ist – ist *nicht* die Welt der Seele. Insofern ist die Seele tatsächlich „nicht von dieser Welt“, oder zumindest nicht von der, in der wir leben oder leben müssen. Zwar läßt sich diese Welt verschieden interpretieren, so zum Beispiel biologisch, physikalisch oder historisch, aber alle Interpretationen, die verschiedenen Ansichten desselben, verschwinden in letzter Instanz immer in ihrem schieren Zuhandensein, Vorhandensein – der von Heidegger gemachte Unterschied ist deshalb ohne Relevanz, weil alles Vorhandene zugleich instrumentell (für andere) und alles Zuhandene zugleich indifferent (für sich) ist. Die verschiedenen Ansichten desselben verschwinden in ihrer immer schon vorausgeeilten Dominanz, und diese Dominanz ist ihre Imma-

nenz. Es gibt kein Außerhalb. Es gibt keine fremden Identitäten. Es gibt nur noch die Identität des Menschen mit sich selbst, und diese Identität, darin hat Heidegger recht, ist nicht die irgendeines *Seins* und daher auch kein Ort, an dem sich die Seele aufzuhalten vermöchte. Paradoxerweise nämlich wäre dieser Ort nicht in irgendeinem Jenseits, sondern gerade im Diesseits anzunehmen, wenn auch nicht in der „Welt des Menschen“. Sich als *Teil* der Welt zu begreifen und nicht bloß als das sie erkennende – und damit stets auch schon verkennende – Organ, kann sich der Mensch offenbar nicht mehr entschließen.

Auf einer Tagung über „die menschliche Kommunikation“ fand dafür Carlo Sini kürzlich ein treffendes Beispiel²⁴. Zwei Männer stehen am Meeresufer und beobachten ein Schiff, von dem sie nicht wissen, ob es ein Fracht- oder Passagierschiff ist. Der Argumentationskreis, der sie einschließt, ist ein technisch-technologischer. Aber damit er ermöglicht wird, muß ein weiterer Argumentationskreis herangezogen werden, so zum Beispiel der von Wasserwegen, Handelsverbindungen usf. Damit dieser nun wieder möglich werde, wird ein dritter Argumentationskreis erfordert usw. Am Ende müßten beide Beobachter, gesetzt, sie fragten von Argumentationskreis zu Argumentationskreis zurück, den Kreis selbst aufgebrochen haben und auf ein *Hindernis*, auf einen *Gegenstand* gestoßen sein. Dieser Gegenstand, so Sini, könnte zum Beispiel *das Meer* sein. Die beiden Männer würden sich über das *die Welt* repräsentierende Symbol des Meeres als *Teil* der Welt begreifen – und damit auch begreifen können, was sie überhaupt instandsetzt, sich miteinander zu verständigen: daß sie nämlich Teil der Welt und nicht nur amputiertes Beobachtungsorgan der Welt sind. Es ist offenbar dieses Organ, das uns einen geschlossenen Beobachtungshorizont vortäuscht. Wir mögen diesen Horizont ins buchstäblich Unräumliche hinaus oder hinan erweitern, er bleibt doch stets geschlossen, und zwar weil er nicht *die Welt* ist, von welcher er uns vielmehr abgeschnitten hat.

Kann unter solchen Bedingungen die Seele überhaupt noch Atem holen? Kann sie noch, mit Freuds Ausdruck, *besetzen*, was außerhalb ihrer und was mit der Beseelung im Sinn des zuvor Behaupteten überhaupt erst wird, was wir die Seele nennen könnten? Die Seele ist an und bei ihren Gegenständen, so behauptete ich, oder sie ist nicht. Ist sie nur noch spazio, camera obscura, Erkenntnishorizont, so müßte sie, wenigstens in dieser Perspektive, diffundiert sein. Daß „es“ sie noch „gibt“, könnte im besten Fall als irrisierende Schicht auf Dingen wahrgenommen werden, die namenlos, sprich: funktionslos geworden, das Namenlose selbst, die Seele, würden spiegeln können. „Am farbigem Abglanz“ haben wir die Seele.

Anmerkungen

- 1 Friedrich Schiller: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Gerhard Fricke u. G. Göpfert. Hanser, München 1959, V, S. 468 f.
- 2 Es würde zu weit führen, das programmatische Hauptwerk von Ludwig Klages, „Der Geist als Widersacher der Seele“ (1929-32), in meine Überlegungen einzu-beziehen. Schon das Verfahren dieser und anderer Schriften von Klages verfällt dem „Geist“, den es „verneint“. Es geht binär-logizistisch vor und dividiert nach dem Satz vom Ausschluß des Dritten auseinander, was nach Schiller gerade zusammenzudenken wäre: Geist und Seele, Wissenschaft und „Bilderdienst“. Eben diese Dichotomie ist „rationalistisch“. Die Argumentation von Klages stellt einen klassischen Fall von „Rationalisierung“ dar. Sie nimmt wörtlich – und sie verdinglicht daher – was überhaupt erst zu erörtern wäre: Kriterien und Funktion von Anschauungs-, Wahrnehmungs- und Begriffsvermögen. Weil Klages stets bei ihnen selber stehenbleibt, kann er den „Bilderdienst“ der „Seele“ notwendig nicht als „ästhetischen“ durchschauen. Auch nimmt er die „süßliche Lehre vom ‚ästhetischen‘ *Schein* ... (der) reinen Formen“ (S. 1261 der Ausg. von 1960) wiederum nur wörtlich, d. h. er reflektiert nicht, daß *Ästhetik*, wie etwa bei Baumgarten, z. T. auch noch bei Kant, zum Beispiel als allgemeine Theorie der sinnlichen Erkenntnis verstanden werden könnte – die er doch gerade aufzustellen bemüht ist. – Die Urteilsinstanz des „Geistes“ ist ebenso suspendiert, wie sie (unbewußt) am Werke bleibt. Eklatante Fehl- oder Vorurteile stehen neben Urteilen, die zum Beispiel die zerstörerischen Potenzen der zeitgenössischen „Zweckrationalität“ ins Auge fassen. So ist es etwa Klages' Verdienst, auf die Tatsache der Umweltzerstörung schon vor 1914 aufmerksam gemacht und die geschichtlichen Ursachen für den modernen Raubbau bis in den Anthropozentrismus des Christentums zurückverfolgt zu haben.
- 3 Heinrich v. Kleist: Sämtliche Werke und Biefe. Hanser, München 1982, III, S. 343.
- 4 Johann Wolfgang Goethe: „Wilhelm Meisters Lehrjahre“. Sechstes Buch, „Bekenntnisse einer schönen Seele“. In: Goethes Werke. Hamburger Ausg. 1950, 7, S. 377.
- 5 Joseph v. Eichendorff: „Mondnacht“. In: Werke. Insel, Leipzig o. J., I, S. 78.
- 6 Ebd.
- 7 Franz Kafka: Erzählungen. Hrsg. v. Max Brod, Frankfurt 1946, S. 171.
- 8 Ebd.
- 9 A. a. O., S. 170.
- 10 A. a. O., S. 170 f.
- 11 A. a. O., S. 171.
- 12 A. a. O., S. 171 f.
- 13 A. a. O., S. 48.
- 14 A. a. O., S. 49.
- 15 Novalis: Werke/Briefe/Dokumente, Band „Die Dichtungen“. Hrsg. v. Ewald Wasmuth, Heidelberg 1953, S. 194.
- 16 A. a. O., S. 268 f.
- 17 Johann Wolfgang Goethe: „Selige Sehnsucht“, Westöstlicher Diwan, Buch des Sängers. A. a. O., S. 18.
- 18 Novalis, a. a. O., S. 269.

- ¹⁹ Ebd.
- ²⁰ Friedrich Wilhelm v. Schelling: „Sein Weltbild aus den Schriften“. Hrsg. v. Gerhard Klau. Kröner, Leipzig 1925, S. 277.
- ²¹ Rainer Maria Rilke: Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge. Bibl. Suhrkamp 343, Frankfurt a. M. 1977, S. 153.
- ²² A. a. O., S. 154.
- ²³ Jean-Paul Sartre: La Nausée. Gallimard, Paris 1964, S. 30.
- ²⁴ „Die menschliche Kommunikation“, Kongreß in Abano Terme (Italien), veranstaltet vom Istituto Gramsci und vom Goethe-Institut im September 1983.