

HEILMITTEL DER SEELE

Eine innere Bibliothek

Eine alte Überlieferung berichtet, dass am Eingang der heiligen Bibliothek Ramses' II. die griechische Inschrift ψυχῆς ἰατρεῖον zu lesen gewesen sei: Heilstätte der Seele — oder, freier und vielleicht treffender, Heilmittel der Seele.

Nur wenige Formeln vermögen mit solcher Präzision auszudrücken, was Bücher für bestimmte Kulturen bedeutet haben und, auf eine persönlichere Weise, auch für mich bedeuten. Sie sind keine bloßen Speicher von Wörtern und kein ruhendes Inventar des Wissens. Sie sind Instrumente innerer Verwandlung, diskrete Formen geistiger Therapie, Resonanzräume des Gedächtnisses und eigentümliche Orte, an denen weit voneinander entfernte Zeiten gleichzeitig gegenwärtig werden können.

Bücher haben auf mich seit jeher eine beinahe orphische Faszination ausgeübt.

Jede Bibliothek ist im Grunde ein Gespräch zwischen heterogenen Regionen der Zeit: linearen und zyklischen, historischen und mythischen, gleichzeitigen und divergierenden Zeiten; Zeiten, die längst vergangen sind und uns dennoch weiterhin erreichen.

Ein Buch aufzuschlagen heißt, eine besondere Grenze zu überschreiten.

Man tritt in einen Raum ein, in dem die Toten weiterreden.

Manche Gedanken überleben ihre Urheber mit einer Beharrlichkeit, die sich biologisch nicht hinreichend erklären lässt.

Vielleicht liegt darin der Grund, weshalb Borges das Paradies als Bibliothek imaginiert hat. Und vielleicht erkannte Umberto Eco aus demselben Grund in der Bibliothek nicht nur ein Archiv des Wissens, sondern auch eine Maschine gegen das Vergessen.

Die Toten sprechen weiter, solange Bücher geöffnet bleiben.

Doch jede Bibliothek ist zugleich eine unwillkürliche Autobiographie.

Die Bücher, die wir auswählen; jene, die wir abbrechen; jene, zu denen wir nach zwanzig Jahren zurückkehren; und jene, die wir nie wieder öffnen und die dennoch in uns fortbestehen — sie alle bilden nach und nach eine geheime Kartographie unseres Daseins.

Kein geistiger Weg ist vollständig geplant.

Es gibt zufällige Begegnungen, unerwartete Lehrer, Bücher, die zu früh gelesen werden, und andere, deren Bedeutung sich erst erschließt, wenn das Leben uns lange genug unterrichtet hat.

Lesen ist insofern nicht nur Aneignung von Wissen.

Es ist Bildung im älteren und anspruchsvolleren Sinn des Wortes: Formung des Menschen durch das, was ihn übersteigt.

Auch biographische Erzählungen sind niemals wiederholbar.

Jeder Mensch ist das singuläre Ergebnis einer bestimmten Konvergenz von Natur, Kultur und Geschichte.

Die Analogie zum Spiel drängt sich nahezu von selbst auf.

Die Karten werden uns ausgeteilt, ohne dass wir gefragt werden.

Niemand wählt den ursprünglichen Körper, die Familie, in die er hineingeboren wird, das Jahrhundert seines Lebens, bestimmte frühe Verletzungen oder jene Zufälle, die seinen Charakter bereits prägen, bevor er imstande ist, sie zu benennen.

Und doch liegt das Entscheidende nicht allein in den Karten, die wir erhalten haben.

Etwas beginnt erst in der Art, wie wir sie spielen.

Der Raum der Freiheit öffnet sich dort, wo bloße Faktizität nicht mehr genügt, um ein Leben zu erklären.

Zwischen Zufall und Notwendigkeit — oder genauer: zwischen beiden ausgespannt — bewegt sich der Mensch auf etwas zu, das man den Abgrund der Freiheit nennen könnte.

Maurice Merleau-Ponty sprach von einer situierten Freiheit: niemals absolut, niemals körperlos, immer gebunden an Leib, Geschichte, Epoche und Umstände, die wir nicht selbst gewählt haben.

Doch begrenzte Freiheit ist nicht deshalb unwirklich.

Vielleicht kann Freiheit überhaupt erst dort wirklich werden, wo sie auf Widerstand stößt.

Würde dem Menschen jede Möglichkeit genommen, Abstand zu dem zu gewinnen, was ihm widerfährt, so bliebe von ihm nur ein außerordentlich komplexer biologischer Automat: ein Wesen mit einem bewundernswerten Nervensystem, fähig zu zahllosen Reaktionen, aber unfähig, seine eigene Reaktion zum Gegenstand einer Frage zu machen.

Existenz beginnt dort, wo der Mensch aufhört, lediglich zu reagieren, und anfängt, sich zu befragen.

Ein beträchtlicher Teil unserer Gegenwart lässt sich vielleicht als schleichender Verzicht auf genau diese innere Ausübung von Freiheit verstehen.

Als Ersatz werden immer effizientere Surrogate angeboten: Komfort, Ablenkung, Konsum, Geschwindigkeit, Sichtbarkeit, Reiz, Unterhaltung.

Nie standen uns so viele Möglichkeiten offen, und dennoch ist keineswegs sicher, dass wir besser wissen, was wir mit ihnen anfangen sollen.

Nie wurde Freiheit so häufig beschworen, und vielleicht gab es zugleich noch nie eine derart ausgefeilte Industrie, die unsere Wünsche antizipiert, unsere Aufmerksamkeit bindet und unsere Entscheidungen lenkt.

Goethe hat die innere Spaltung des Menschen in eine seiner berühmtesten Formeln gebracht:

„Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust.“

Die eine bindet sich an die Welt, die andere drängt darüber hinaus.

Vielleicht ist dies eine der präzisesten literarischen Formulierungen für jene anthropologische Spannung, aus der sowohl Freiheit als auch Unruhe entstehen.

Der Mensch ist niemals nur das, was er ist.

Er lebt zugleich unter dem Druck dessen, was er noch werden könnte.

Darin liegen seine Größe und seine Gefahr.

Denn Sehnsucht ist niemals bloß Wunsch.

Sie bezeichnet jene merkwürdige Spannung des Daseins auf etwas hin, das sich dem Besitz entzieht.

Ich möchte deshalb, dass diese Seiten weniger als konventionelle Selbstdarstellung verstanden werden denn als ein diskreter Raum, in dem Worte, Intuitionen, Erfahrungen und Fragen zusammenfinden.

In einer anderen kulturellen Tradition hätte ich vielleicht nicht zu Wörtern, sondern zu Ideogrammen gegriffen; oder, einer strengeren Versuchung folgend, nur zu wenigen Zeichen oder Lauten.

Denn keine Sprache ist unschuldig.

Jede Sprache trägt eine implizite Metaphysik in sich.

Und jedes symbolische System formt die Erfahrung der Welt auf eine andere Weise.

Ich habe Medizin, Psychiatrie, Philosophie, Anthropologie und einige weitere Disziplinen studiert, die zu jener endlosen menschlichen Aufgabe gehören: den Menschen zu verstehen.

Ich habe jahrhundertealte Universitäten, Kliniken, Bibliotheken, Hörsäle und unterschiedliche geographische Räume durchquert, stets auf der Spur jenes sonderbaren Lebewesens, das die Griechen *ἄνθρωπος* nannten.

Im Kratylos gibt Sokrates dem Hermogenes eine philosophische Etymologie des *anthrōpos*: Der Mensch sei jenes Wesen, das nicht nur sieht, sondern auf das Gesehene zurückkommt, es betrachtet, prüft und über die eigene Wahrnehmung nachdenkt.

Die philologische Genauigkeit ist weniger entscheidend als die anthropologische Intuition.

Der Mensch wäre demnach das Wesen, das seine eigene Erfahrung zum Problem machen kann.

Er sieht und weiß, dass er sieht.

Er leidet und kann fragen, was sein Leiden bedeutet.

Er begehrt und kann die Berechtigung seines Begehrens prüfen.

Er weiß, dass er sterben wird, und gerade deshalb errichtet er Gräber, Religionen, Bibliotheken, Krankenhäuser, Gedichte und metaphysische Systeme.

Vielleicht liegt darin ein Grundzug des Daseins.

Nicht einfach vorhanden zu sein, sondern sich zu seinem eigenen Sein verhalten zu müssen.

Das Dasein besitzt sich niemals vollständig.

Es steht sich selbst zugleich nahe und fremd gegenüber.

Aus dieser Distanz erwächst jene eigentümliche Unheimlichkeit, in der der Mensch erfahren kann, dass ihm selbst sein eigenes Leben nicht völlig selbstverständlich ist.

An dieser Stelle gewinnt Kants berühmter Satz seine fast überwältigende Einfachheit:

„Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“

Kaum ein anderer Satz der deutschen Philosophie verbindet in solcher Dichte zwei entgegengesetzte Richtungen des menschlichen Blicks: nach außen in die unermessliche Ordnung des Kosmos und nach innen in jene unsichtbare Instanz, durch die der Mensch sich selbst verpflichtet.

Über mir die Unendlichkeit, die meine physische Kleinheit offenbar macht.

In mir ein Anspruch, der sich nicht auf Größe, Macht oder Erfolg reduzieren lässt.

Zwischen beiden steht der Mensch.

Endlich und doch verantwortlich.

Vergänglich und dennoch fähig, sich einem Gesetz zu unterstellen, das nicht einfach aus seinen Bedürfnissen hervorgeht.

Vielleicht besteht darin eine der tiefsten Paradoxien des menschlichen Daseins: kosmisch beinahe nichts zu sein und sich dennoch moralisch nicht für nichts halten zu dürfen.

Der Blick zum Sternenhimmel relativiert unsere Größe.

Das moralische Gesetz verbietet uns, daraus Bedeutungslosigkeit abzuleiten.

Der Mensch lebt zwischen Demut und Verpflichtung.

Zwischen der Erfahrung seiner verschwindenden Kleinheit und dem Bewusstsein einer Verantwortung, die ihm niemand abnehmen kann.

Ich bin versucht, an dieser Stelle einen Punkt zu setzen.

Aber Punkte gehören eher zur Syntax als zur Existenz.

Das Leben endet selten mit der Ordnung eines Absatzes.

Die Lebenswelt, von der Husserl sprach, ähnelt weniger einem systematischen Traktat als einem Manuskript voller Streichungen, Randbemerkungen, Einschübe, verlorener Fragmente und ungeschriebener Seiten.

Diese Seiten verfolgen in Wahrheit einen doppelten Zweck.

Zum einen sollen sie ein notwendig fragmentarisches Bild dessen geben, der sie schreibt.

Zum anderen versuchen sie — innerhalb meiner Grenzen — auf Fragen zu antworten, die aus jenem Gebiet hervorgehen, dem ich einen beträchtlichen Teil meines Lebens gewidmet habe: der Psychopathologie und der Psychiatrie.

Henri Ey verstand psychische Krankheit auch als Störung menschlicher Freiheit, und gerade darin liegt bis heute ihre anthropologische Sprengkraft.

Denn hinter zahllosen psychopathologischen Phänomenen verändert sich, in unterschiedlicher Weise, das Verhältnis zwischen Freiheit, Begehren, Wille, Affektivität und Wirklichkeit.

Psychische Krankheit ist nicht nur eine Ansammlung von Symptomen.

Sie ist auch eine Veränderung der Weise, in der ein Mensch seine Welt bewohnt.

Die Depression verändert die Erfahrung der Zukunft.

Die Manie verzerrt das Maß des Möglichen.

Die Psychose verändert den ontologischen Status der Wirklichkeit.

Der Zwang kann Freiheit in Ritual verwandeln.

Angst verwandelt Möglichkeit in Bedrohung.

Impulsivität verkürzt gefährlich den Abstand zwischen Begehren und Handlung.

Psychische Störung erscheint somit nicht nur als klinisches Ereignis, sondern als anthropologische Fraktur.

Die gegenwärtige Nosographie — einschließlich des Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders — kann viele dieser Konfigurationen mit großer Präzision klassifizieren.

Aber Klassifikation ist noch kein Verstehen.

Eine Taxonomie kann sagen, wie ein Syndrom heißt.

Ungleich schwieriger ist die Frage, was aus der Freiheit eines Menschen wird, wenn seine Welt sich so weit verengt, dass sie kaum noch bewohnbar ist.

In diesem Sinne behält die Vorstellung der Psychiatrie als Wissenschaft einer bestimmten Pathologie der Freiheit ihre besondere Kraft.

Hier tritt unausweichlich die Angst auf.

Kierkegaard verstand vielleicht früher als viele Kliniker, dass Angst nicht nur ein unangenehmes Gefühl und auch nicht lediglich ein Symptom ist, das therapeutisch beseitigt werden soll.

Sie ist auch der Schwindel der Möglichkeit.

Nur ein Wesen, das vor dem steht, was noch werden kann, kann Angst in existentiellern Sinn erfahren.

Das Tier fürchtet.

Der Mensch antizipiert.

Er kann eine Katastrophe erleiden, bevor sie geschieht.

Er kann an Zukünften leiden, die niemals eintreten werden.

Er kann vor Möglichkeiten verzweifeln, die noch völlig offen sind.

Doch dieselbe Fähigkeit, die Angst hervorbringt, macht Freiheit überhaupt erst möglich.

Nur wer irren kann, kann wählen.

Nur wer verlieren kann, kann wagen.

Nur wer scheitern kann, kann wirklich handeln.

Hier berührt sich Angst mit Sorge.

Nicht Sorge im banalen Sinn bloßer Besorgnis, sondern als Grundstruktur eines Daseins, dem sein eigenes Sein nicht gleichgültig sein kann.

Der Mensch lebt nicht neutral.

Er lebt immer schon in einem Verhältnis zu dem, was ihm etwas bedeutet.

Und gerade deshalb kann er verletzt, enttäuscht, bedroht oder verzweifelt werden.

Psychisches Leiden ist häufig dort am tiefsten, wo die Sorge um das eigene Sein keine bewohnbare Form mehr findet.

Nietzsche hätte dem eine andere, härtere Wendung gegeben.

Für ihn ist der Mensch nichts Abgeschlossenes.

Er ist Übergang, Spannung, Werden.

Darum genügt es nicht, das Leben lediglich zu ertragen; man muss lernen, sich zu ihm in ein produktives Verhältnis zu setzen.

Aber gerade hier entsteht eine Gefahr.

Aus Selbstüberwindung kann Selbstvergewaltigung werden.

Aus Entwicklung permanente Selbstoptimierung.

Aus Werden die Unfähigkeit, jemals zu genügen.

Die Gegenwart hat Nietzsches Pathos des Werdens vielfach säkularisiert, ökonomisiert und in Leistungsimperative verwandelt.

Der Mensch soll sich unablässig steigern.

Er soll leistungsfähiger, sichtbarer, effizienter, begehrter und produktiver werden.

Er darf niemals ankommen.

Das moderne Subjekt wird nicht mehr nur beherrscht.

Es beherrscht sich selbst.

Und vielleicht liegt gerade darin eine neue Form der Erschöpfung.

Hier nähert sich die Psychopathologie dem Weltschmerz.

Das Wort bezeichnet mehr als Traurigkeit.

Es meint den Schmerz an der Diskrepanz zwischen Welt und Anspruch, zwischen Wirklichkeit und innerem Maßstab.

Nicht die Welt allein schmerzt.

Es schmerzt, dass sie nicht so ist, wie sie sein müsste, um unserem Wunsch nach Sinn, Gerechtigkeit, Dauer oder Ganzheit zu entsprechen.

Vielleicht ist Weltschmerz deshalb keine bloß romantische Stimmung.

Er ist eine anthropologische Möglichkeit.

Ich möchte schließlich auf einen anderen symbolischen Namen zurückkommen: Eudemoniapsyche.

Der griechische Begriff εὐδαιμονία, zentral in Aristoteles' Nikomachischer Ethik, wird gewöhnlich mit „Glück“ übersetzt.

Das deutsche Wort ist zu schmal.

Eudaimonia bezeichnet keinen angenehmen Zustand und keine vorübergehende Zufriedenheit. Gemeint ist vielmehr ein gelungenes Leben, eine Form menschlichen Gedeihens, in der Vernunft, Charakter, Handlung und Tugend in ein gewisses Verhältnis zueinander finden.

Für Aristoteles liegt das höchste Gut weder im Reichtum noch in Ehre oder Ruhm und auch nicht im isolierten Genuss.

Es liegt in einer bestimmten Qualität des Lebensvollzugs.

Die Spätmoderne scheint diese alte Frage —

Wie soll man leben?

— zunehmend durch eine andere ersetzt zu haben:

Was fehlt mir noch?

Vielleicht liegt genau darin eine der tiefsten anthropologischen Verschiebungen unserer Zeit.

Das gegenwärtige Subjekt lebt in einer permanenten Ökonomie des Vergleichs, der Sichtbarkeit und der Anerkennung.

Es muss sich zeigen, hervorbringen, erklären, optimieren und aktualisieren.

Es reicht nicht mehr, zu existieren.

Man muss Zeichen produzieren, die beweisen, dass die eigene Existenz gesehen zu werden verdient.

Viele gegenwärtige Formen psychischen Leidens lassen sich daher auch als Störungen des Begehrens, der Affektivität, des Willens und des Verhältnisses zur Grenze verstehen.

Depression, Angst, narzisstische Pathologien, Zwang, Impulsivität, bipolare Störungen, Psychosen oder bestimmte Persönlichkeitskonfigurationen unterscheiden sich in Struktur und Ätiologie und dürfen nicht ineinander aufgelöst werden.

Doch sie zeigen, auf unterschiedliche Weise, wie sehr psychisches Leben von der schwierigen Vermittlung zwischen dem abhängt, was wir wünschen, was wir vermögen, was wir sind und was die Wirklichkeit zulässt.

Vielleicht könnte Eudemoniapsyche den Zustand einer Seele bezeichnen, die sich mit dieser Distanz in gewisser Weise versöhnt hat.

Nicht die Abschaffung des Konflikts.

Nicht eine unmögliche dauerhafte Gelassenheit.

Noch weniger ein Leben ohne Leiden.

Sondern die Erkenntnis des eigenen Maßes.

Die antike Weisheit wusste, dass Grenze nicht nur Entzug bedeutet.

Grenze kann auch eine Form von Erkenntnis sein.

Unsere Epoche scheint zunehmend Schwierigkeiten damit zu haben, dies zu akzeptieren.

Hieraus ergibt sich vielleicht der Begriff Dys-Eudaimonie: das falsche Versprechen von Erfüllung, das schließlich genau das Gegenteil dessen hervorbringt, was es verheißt.

Eine Menschheit, umgeben von Möglichkeiten und doch chronisch unzufrieden.

Übersättigt mit Information und ausgehungert nach Orientierung.

Permanent sichtbar und zutiefst einsam.

Zunehmend überzeugt davon, jede Grenze sei eine persönliche Kränkung.

Besessen von der Vorstellung, Jugend zu verlängern, Erfahrungen zu vervielfachen, Anerkennung anzuhäufen und jede Erinnerung an die eigene Verletzlichkeit zu verdrängen.

Goethes Faust ist in dieser Hinsicht eine paradigmatische Gestalt.

Er leidet nicht am Mangel einzelner Dinge.

Er leidet daran, dass nichts Einzelnes genügt.

Sein Begehren richtet sich auf Totalität.

Er will Erfahrung ohne Grenze, Erkenntnis ohne Rest, Leben ohne endgültige Begrenzung.

Gerade darin wird Faust modern.

Denn das faustische Problem ist nicht einfach Maßlosigkeit.

Es ist die Unfähigkeit, dem Endlichen sein Recht zu lassen.

Nietzsche verschärft diese Spannung noch.

Der Mensch soll werden, was er ist — aber diese Formel wird missverstanden, wenn man aus ihr eine endlose Selbststeigerung macht.

Wer niemals ankommen darf, bleibt Gefangener seines eigenen Imperativs.

Wer ständig über sich hinaus muss, verliert womöglich die Fähigkeit, überhaupt bei sich zu sein.

Vielleicht besteht die Tragödie unserer Epoche nicht nur darin, dass sie den Glauben an die Götter verloren hat.

Vielleicht liegt sie vielmehr darin, dass der Mensch begonnen hat, von sich selbst jene Eigenschaften zu verlangen, die einst dem Göttlichen vorbehalten waren.

Allgegenwart.

Allmacht.

Endlose Jugend.

Absolute Verfügbarkeit.

Permanente Sichtbarkeit.

Ein Leben ohne Scheitern, ohne Altern, ohne Verlust und schließlich ohne Tod.

Doch der Mensch, der jede Grenze abschaffen will, wird dadurch nicht größer.

Er verliert nur das Maß des Menschlichen.

Die Griechen hatten ein strenges Wort für diese Verfehlung:

ἕβρις — hybris.

Vielleicht bleiben Bücher gerade deshalb Heilmittel der Seele.

Sie erinnern uns daran, dass andere vor uns geliebt haben.

Dass andere sich gefürchtet, verraten, vergeben, gealtert, gelitten und gestorben sind.

Sie erinnern uns daran, dass kein individuelles Leiden ohne Vorgeschichte ist.

Sie erinnern uns daran, dass das, was uns ausschließlich zu gehören scheint, möglicherweise längst Worte gefunden hat.

Goethe erinnert uns daran, dass mehr als eine Seele in uns wohnen kann.

Kant daran, dass über der menschlichen Kleinheit der bestirnte Himmel steht und in ihr dennoch ein moralisches Gesetz sprechen kann.

Nietzsche daran, dass der Mensch kein abgeschlossenes Wesen ist.

Die Philosophie erinnert uns daran, dass Freiheit nur dort Bedeutung gewinnt, wo sie auf Notwendigkeit trifft.

Die Psychiatrie sollte uns daran erinnern, dass menschliches Leiden niemals vollständig im Namen einer Diagnose aufgeht.

Und gegen die moderne Illusion, jedes Leben beginne bei Null, führt uns die Bibliothek zurück in das lange Gespräch der Menschen mit sich selbst.

Vielleicht liegt darin ihre tiefste therapeutische Kraft.

Nicht darin, endgültige Antworten zu geben.

Sondern darin, uns daran zu hindern zu glauben, wir seien die Ersten, die diese Fragen stellen.