

Ulrich Horstmann

Der lange Schatten der Melancholie.

Versuch über ein angeschwärztes Gefühl

Da werde ich wohl wieder vernehmen müssen, meine Philosophie sei trostlos - eben nur weil ich nach der Wahrheit rede, die Leute aber hören wollen, Gott der Herr habe Alles wohlgemacht. Geht in die Kirche und laßt die Philosophen in Ruhe.

Arthur Schopenhauer

VORWORT ZUR NEUAUSGABE

Der Versuch über ein angeschwärztes Gefühl datiert aus dem Jahre 1985. Das ist eine Weile her. Damals war ich, wie ein einziger Blick auf die folgenden Seiten verrät, ein begeisterter Schattenspieler und auch als Essayist mehr als willens, jeder mit der schwarzen Galle einhergehenden Versuchung nachzugeben.

Mit der Neupublikation holt mich diese hitzköpfige Vergangenheit, die heißblütige Affaire mit einem angeblich unterkühlten Temperament ein, und ich habe die Wahl. Entweder entscheide ich mich für Selbstkritik und lasse meinen damaligen furor melancholicus mit inzwischen weitgehend tremorfreier Schreibhand zur Ader. Oder ich tue das Gegenteil und öffne mir und dem geneigten Leser das immer noch gut geölte Hintertürchen in die Wunden der Unbelehrbarkeit. Denn ist es nicht so? Ein Vorwort nach fast einem Vierteljahrhundert Bedenkzeit wird automatisch zur Nachrede. Fragt sich nur, ob zur üblen oder zur Apologie.

Was aber, wenn mein damaliges Ego scharfsinniger, reflektierter, geistig beweglicher war als sein lebensgeschichtlicher Nachfolger und mir das Urteil also gar nicht zustünde? Was, wenn der 85er Horstmann mit Fingern auf mich zeigte und zwischen diesen Zeilen den Satz einbaute: »Da seht ihr, was ich im Langen Schatten gemeint habe«?

Blicke als Ausweg aus dem Dilemma wohl nur die Stimmhaltung, die ich hier praktizieren will. Ist sie ein Zeichen des Sichdrückens und Aus-der-Verantwortung-Stehlens für das, was man früher einmal autorisiert hat? Ich bestreite das nachdrücklich. Es gibt Biographien, die die statistisch ausgelobte Lebenserwartung keineswegs unterschreiten und in denen doch der Achtzehn-, der Fünfundzwanzig-, der Dreißigjährige das letzte Wort behalten. Möglicherweise sind sie gar nicht so selten. Jedenfalls will ich an dieser Stelle nicht mein eigener Bevormunder sein, setze mich ab ins ›whiteout‹ der unbedruckten Seite und überlasse dem Schwarzarbeiter das Wort, der meinen Namen trägt.

Zum Schluß nur soviel. Der Lange Schatten erzielte bei seiner Erstveröffentlichung Verkaufszahlen, die alle Beteiligten melancholisch stimmen mußten. Gleichwohl hat er ein Massenpublikum erreicht. Anfang Februar 1987 erschien unter dem Titel »Rückzugsgefecht für die Melancholie« eine extrem verschlankte Version als Spiegel-Essay. Die Mino-

Ulrich Horstmann, *Der lange Schatten der Melancholie*

ritätensicht der Dinge hielt sich so eine Woche lang an den Kiosken und im Abo. Dann waren die Adepten der ›schönen Kunst der Kopfhängerei‹ wieder unter sich.

U.H.

1. EINLEITUNG

Machen wir uns nichts vor, im Umgang mit der Melancholie bleiben die meisten zeitlebens blutige Anfänger, Stümper, Dilettanten, die über die flüchtigste Bekanntschaft nie hinausgelangen und – nie hinauskommen wollen.

Offenbar gibt es nämlich eine tiefsitzende Scheu, ja Angst vor jenem Affekt, der nach Schweppenhäuser »das Denken begleitet, welches zu Ende denkt« (Schweppenhäuser 1963: 281), und man hütet sich davor, die Psyche, die früher Gemüt hieß, den Sirenenklängen der Schwermut für mehr als ein kurzes Intervall und ohne doppelte und dreifache Sicherungen auszuliefern.

Ein paar Zigarettenlängen, vielleicht auch einen Abend lang überläßt sich ein verantwortungsbewußter Zeitgenosse dieser abgründigen Stimmung, die er mit der richtigen Dosierung von Musik und Alkohol zu erzeugen, zu stabilisieren und vor der Infiltration des Nachdenkens zu schützen weiß. Bei richtiger Handhabung erschwert am folgenden Morgen nicht einmal ein emotionaler Kater die Ableistung jenes Pensums an Tatkraft und Schaffensfreude, das ja auch nach anderen Stundenvergnügen ganz in dem gewohnten Umfang zu erbringen ist.

Die Beeinträchtigung der sozialen Funktionsfähigkeit, der Vitalität und des Unternehmungsgeistes ist denn auch das Kainsmal, das der nicht zum Freizeitkitzel verdünnten schwarzen Galle seit über zwei Jahrtausenden anhaftet, das für ihre Ausgrenzung als Krankheit, Sünde, Unverstand verantwortlich ist und die Zurückhaltung einer doch sonst so ungemein experimentier- und konsumfreudigen Leistungsgesellschaft erklärt.

Melancholie hat nämlich mit Ohnmachtserfahrungen, Überforderungserlebnissen, mit existentiellern Scheitern, der Notwendigkeit und Ausweglosigkeit des Mißlingens zu tun. Und obwohl wir alle schon Niederlagen hingenommen, Nackenschläge eingesteckt, persönliche oder kollektive Katastrophen erlebt und durchlitten haben, wollen die wenigsten Verlierer sein und wahrhaben, daß die sogenannten temporären Rückschläge nicht zum Postament kommender Triumphe taugen, sondern nur die endlose Ausdehnung jenes grundlosen Treibsandareals veranschaulichen, das unter privater Perspektive mein Leben, unter globaler Weltgeschichte heißt.

Nach der Sprachregelung der Mehrheit handelt es sich bei ihrer lebensstüchtigen Igno-

ranz um gesunden Optimismus, während die Minorität der Ernüchterten und Abgeklärten sich aus einem breiten Angebot das passende Schimpfwort selbst auswählen darf. Daß auch die Melancholie in diesem Katalog ihren Platz findet, versteht sich von selbst.

Schließlich hat der echte Melancholiker mit dem Prinzip Hoffnung so wenig im Sinn wie der Macher mit der Resignation. Während dieser das Außerkurslaufen von Ereignisketten als Herausforderung eines Zufälligen erlebt, das es in den Griff zu bekommen und unter Kontrolle zu bringen gilt, ist jener ein Gourmet gerade des endgültigen Kontrollverlusts, der Entmächtigung der Planer durch die Kontingenz, der Resurrektion des ursprünglichen Tohuwabohu.

Die Melancholie wird so in Trümmerfeldern geboren und macht sie erträglich, ja wohnlich und schön. Ihre Parteigänger sind Virtuosen des Verlusts, die nichts mehr zu verlieren haben außer eben dieser teuer bezahlten Virtuosität – der Fähigkeit, jedem Ruin noch den süffisanten Trost der Desillusion, jedem Untergang noch die Versöhnung des ›besser so‹ abpressen zu können, selbst wenn das letzte »Aus« wie in Lenaus gleichnamigem Gedicht den eigenen Zusammenbruch keltert:

Ob jeder Freude seh ich schweben
Den Geier bald, der sie bedroht;
Was ich geliebt, gesucht im Leben,
Es ist verloren oder tot.

Fort riß der Tod in seinem Grimme
Von meinem Glück die letzte Spur;
Das Menschenherz hat keine Stimme
Im finstern Rate der Natur.

Ich will nicht länger töricht haschen
Nach trüber Fluten hellem Schaum,
Hab aus den Augen mir gewaschen
Mit Tränen scharf den letzten Traum.

Die Melancholie ist nach Auskunft dieses vollendeten Adepten der Schwermut, dem seine Arbeiten vielleicht deshalb nur »blutige Fetzen eines schlechten Verbandes« (Lenau 1911: 238) sein konnten, alles andere als weinerliche Gefühlsduselei. Sie basiert auf – allerdings nicht optimistisch gefilterter – Lebenserfahrung, auf einer Akkumulation von Enttäuschung, die gerade auch mittels kathartischer Emotionalität – mag sie nun auf die Tränenröhrchen schlagen oder nicht – die Welt nicht rosarot verschwimmen läßt, sondern die Sehschärfe erhöht. Und das bis zu dem äußersten Punkt, an dem der ›letzte Traum‹ zer-

stiebt, die Basisfiktion einer Existenz sich auflöst, zwischen deren Ausformungen vielleicht von Mensch zu Mensch tatsächlich Welten liegen, die aber im Fall Lenaus sicherlich eine poetische war: »Mein Fehler ist, daß ich die Sphäre der Poesie und die Sphäre des wirklichen Lebens nicht auseinanderhalte« (ebd.: 212).

Lenau ist in beiden Bereichen gescheitert, in der Wirklichkeit, die er nicht poetisieren konnte, und in der Poesie, in der er seine Ernüchterung noch kunstvoll zelebrierte, während sich die Scheinsubstantialität des Schönen längst schon unter dem melancholischen Blick zersetzte. In seiner Haltlosigkeit und in der Unaufhaltsamkeit seines Zusammenbruchs dokumentiert er in idealtypischer Reinheit das, was wohl am ehesten mit einer astrophysikalischen Metapher beschreibbar ist: den Gravitationskollaps der Melancholie.

Wie ein Stern in der Endphase seiner Entwicklung ›entarten‹ und unter dem Einfluß seiner eigenen Schwere endlos in sich zusammenstürzen kann, kollabiert auch dem Schwermütigen seine Welt. Es ist das ein gleichfalls unaufhaltsamer irreversibler Prozeß, der ihn aus dem Kontinuum der Normalität herauslöst und schließlich und endlich ›unbegreiflich‹ werden, d.h. hinter dem Ereignishorizont des ›gesunden Menschenverstandes‹ verschwinden läßt.

Nun versichert uns aber die Astronomie, daß es bei der Reise in ›schwarze Löcher‹ ganz grundverschieden hergeht, je nachdem ob ich ihr zusehe oder sie unternehme. Und entsprechend sind auch bei der Melancholie Innen- und Außenperspektive inkompatibel. Was dem Zuschauer als irrwitziges Unterfangen und willentliche Selbstauslöschung erscheint, ist dem Schwermütigen ein spektakuläres Unternehmen, das jeden Einsatz lohnt, eine Expedition ins Herz der Katastrophe, die Erfüllung seiner von den Abgründen des Scheiterns faszinierten Existenz.

Zu solcher Erkundung kann man von überall aufbrechen und zu jeder Zeit. Es bedarf dazu keiner guten Gründe, die es im Sinne einer auf Existenzsicherung und Risikominderung fixierten Umwelt ohnehin nicht geben kann, sondern nur des Gespürs für die Grundlosigkeit unter unseren Füßen, eines momentanen Gewährwerdens der Tatsache, daß wir in Luftschlössern wohnen und auf Wolken gehen und daß nichts unseren Sturz aufhalten kann, wenn wir uns erst einmal fallengelassen haben.

Deshalb tut sich die Melancholie auf, wo immer Wirklichkeit Risse bekommt, gleich ob im Elend oder Überfluß, in der Bedrohung oder im Idyll, in Siechtum oder kraftstrotzender Gesundheit, im tiefen Frieden, im heißen Krieg, im erschöpften oder waffenstarrenden

Dazwischen.

Und jede Initiation hat ihr eigenes Gesicht. Manche verlieren den Halt im engsten Familienkreis wie Gotthold Ephraim Lessing, der am 3. Januar 1778 seinem Freund Johann Joachim Eschenburg schreibt:

Mein lieber Eschenburg,

Ich ergreife den Augenblick, da meine Frau ganz ohne Besonnenheit liegt, um Ihnen für Ihren gütigen Antheil zu danken. Meine Freude war nur kurz: Und ich verlor ihn so ungern, diesen Sohn! denn er hatte so viel Verstand! so viel Verstand! – Glauben Sie nicht, daß die wenigen Stunden meiner Vaterschaft mich schon zu so einem Affen von Vater gemacht haben! Ich weiß, was ich sage. – War es nicht Verstand, daß man ihn mit eisern Zangen auf die Welt ziehen mußte? daß er sobald Unrath merkte? – War es nicht Verstand, daß er die erste Gelegenheit ergriff, sich wieder davon zu machen? – Freylich zerrt mir der kleine Ruschelkopf auch die Mutter mit fort! – Denn noch ist wenig Hoffnung, daß ich sie behalten werde. – Ich wollte es auch einmal so gut haben wie andere Menschen. Aber es ist mir schlecht bekommen. (Lessing 1907: 259)

Andere brechen ein mitten im Alltäglich-Banalen, versinken in der Öde des Maschinisierten, Routinierten, Arrangierten, die Günter Grass im *Tagebuch einer Schnecke* gleichermaßen in Fabrikhallen wie an den Fließbändern der Touristikindustrie aufspürt. Und etliche schließlich finden so bizarre Einstiege wie die pergamentenen Falltüren eines Robert Burton, der 1621 seine *Anatomy of Melancholy* vorlegt, die ihm später bis auf tausenddreihundert Seiten anschwillt – eine Enzyklopädie der schwarzgalligen Welt, der Tintenkosmos eines quellensüchtigen, zitatwütigen, fabulierlustigen Bücherwurms, der seinen skrupulösen Lesern einredet, er hielte sich die Schwermut dadurch vom Leibe, daß er sich immer tiefer in sie hineinschreibe: »I writ of melancholy, by being busy to avoid melancholy« (Burton 1903 1: 17).

Natürlich war das eine Schutzbehauptung gegenüber einer zeitgenössischen Gesellschaft, die dem Melancholiker vom Liebeswahn des ›melancholy lover‹ und vom Revoluzertum des ›malcontent‹ über Epilepsie und Lykanthropie bis zum Selbstmord alles Mögliche und Schlimme zutraute. Ihr verordnete er das Placebo des Heilsamen, dessen er selbst nicht mehr bedurfte, denn Burton wußte wie alle Schwarzgalligen, daß niemand, der die Reise angetreten hat, noch aussteigen könnte und wollte. Die Solidität unter den Füßen ist auf immer dahin, der Sturz unaufhaltsam, und kaum daß der Schwindel weicht und der Kopf klar wird, ist die Lust nicht mehr zu bändigen, die Lust der Schwermut am Denken – am Denken im freien Fall.

2. VOM HOCHKOMMEN DER SCHWARZEN GALLE

Die angebliche Heiterkeit der Griechen war so ungebrochen nicht, und der dionysische Taumel wohl immer schon ein Hinwegtaumeln über das Unwirtliche einer Welt, aus der entfernt zu werden schon Theognis von Megara als die beste aller Lösungen erschien:

Nimmer geboren zu sein, ist Erdbewohnern das Beste,
Nimmer mit Augen des Tags strahlende Leuchte zu sehen,
Oder geboren, sogleich zu des Hades Toren zu wandeln,
Hoch von der Erde bedeckt, liegend im hüllenden Grab.

Was sich hier als abwinkendes Dankeschön gegenüber den Verlockungen zur Existenz zu Wort meldet, wußte die antike Medizin wenig später auf den ihr eigenen Begriff zu bringen, d.h. krankzuschreiben und zu pathologisieren. In dem auf Hippokrates und seine Nachfolger zurückgehenden *Corpus Hippocraticum* wird nämlich die dann von Galen tradierte und ausgebauten Lehre von den Kardinalsäften entwickelt, deren richtiges Mischungsverhältnis (Eukrasie) Gesundheit und Wohlbefinden garantiert, wogegen eine un- ausgewogene Zusammensetzung (Dyskrasie) Krankheiten auslöst. Der theoriegeschichtlich Letztgeborene dieser *humores* ist nach dem Blut, der gelben Galle und dem Schleim die *melaina cholē*, die trockene und kalte schwarze Galle, deren Übermaß nach den Lehren der Humoralpathologie eine Fülle körperlicher und geistiger Störungen im Gefolge hat, die nach ihrem Auslöser unter dem Begriff Melancholie zusammengefaßt werden.

Als Affekt, welcher auch bei Theognis das Denken begleitet, das zu Ende denkt, wird sie damit zum Krankheitssymptom und mit zahlreichen anderen Krankheitsbildern zu einem ›primitiven Konglomerat‹ (Starobinski) vergesellschaftet, dem Depressionen, Psychosen und Schizophrenie ebenso zugeschlagen werden wie Epilepsie, Krebs oder schwärende Wunden. Ja, Melancholie avanciert zum Inbegriff des Morbiden, bedeutet »letztlich immer Mangel und Makel: Verlust gesunder Lebenskraft und Lebenswärme im physiologischen Bereich, Fehlen der Lebenslust, des ›élan vital‹ im psychischen« (Obermüller 1974: 11).

Daß die Schwermut sich in solcher zumindest semantisch hochinfektiösen Nachbarschaft erholt und überhaupt von dem ihr zugewiesenen Krankenlager erheben kann, ist Verdienst eines Autors, den wir konventionsgemäß Aristoteles nennen, obwohl die *Problemata*, von denen hier die Rede ist, sehr wahrscheinlich von einem seiner Schüler, vielleicht von Theophrast, aufgezeichnet worden sind.

Aristoteles leitet seinen Problemaufriß in Buch XXX mit der Frage ein: »Warum erweisen sich alle außergewöhnlichen Männer in Philosophie oder Politik oder Dichtung oder den Künsten als Melancholiker?« und durchbricht damit von vornherein die Quarantäne des medizinischen Melancholiebegriffs. Unter Rückgriff auf die Mania- oder Enthusiasmuslehre Platos wird Schwarzgalligkeit mit dem Exzeptionellen korreliert, und zwar kategorisch in Form eines All-Satzes. Gleichzeitig wird Plato, der solche Abnormität etwa des künstlerischen Genies noch auf göttliche Intervention und Begeisterung zurückführte, »naturalisiert«. Der außergewöhnliche Mensch verfügt nicht deshalb über bewundernswerte Talente und Fähigkeiten, weil er – momentan – als Sprachrohr oder Medium eines Transzendenten fungiert, sondern weil er von Geburt an eine bestimmte Ausstattung und Disposition mitbringt, eine Anlage, über die andere nicht verfügen. Diese »Mitgift« soll mit den zeitgenössischen empirischen oder protoempirischen Methoden enträtselt werden, und Aristoteles erklärt sie zunächst ganz unoriginell als ein bestimmtes Mischungsverhältnis der Körpersäfte, das nämlich, bei dem die schwarze Galle überrepräsentiert ist.

Ein derartiger Ungleichgewichtszustand ist nun aber nach Auskunft der Medizin a priori krankhaft, gleich welcher der vier Konstituenten überwiegt. Um der Schlußfolgerung – wenn schon alle außergewöhnlichen Männer Melancholiker seien, dann seien sie eben auch alle nicht gesund – zu entgehen, benötigt das Erklärungsmodell ein neues Gleichgewicht im Ungleichgewicht, das durch eine Redefinition des Untersuchungsgegenstandes erreicht wird. Melancholie erscheint in den *Problemata* folgerichtig nicht mehr als bloßes Konglomerat unterschiedlichster Manifestationen, sondern als strukturiertes Möglichkeitsfeld zwischen Extremen, wobei die Bandbreite der Erscheinungen aus den unterschiedlichen Wärmegraden der schwarzen Galle abgeleitet wird. Erfolgt eine Abweichung vom Mittelwert in Richtung auf das Extrem äußerster Erhitzung, treten nach Aristoteles pathologische Phänomene wie »übersteigerte Hochgefühle mit Gesang, Ekstasen, Aufbrechen von Wunden und anderes Derartiges« auf, kühlt der Körpersaft über Gebühr ab, löst das »Schlagflüsse, Erstarrungen, Depressionen oder Angstzustände« (Aristoteles 1975 XIX: 253) aus. Pendelt sich die Temperatur aber im optimalen Bereich ein, führt das nicht nur zur Symptommfreiheit, sondern befähigt eben zu den einleitend behaupteten außerordentlichen Leistungen:

Diejenigen aber, bei denen [die schwarze Galle] hinsichtlich ihrer allzu großen Wärme auf das Mittelmaß gemildert ist, sind zwar noch Melancholiker, aber vernünftiger und weniger abnorm. In vielen Dingen aber überragen sie die anderen, die

einen durch ihre Bildung, die anderen durch künstlerisches Können, andere durch politische Wirksamkeit. (ebd.)

Die Rehabilitierung des Melancholikers wird also auf durchaus elegante Art und Weise bewerkstelligt, nicht durch Außerkraftsetzen oder Negation der orthodoxen medizinischen Anschauungsweise – zu der darüber hinaus ja keine Alternative existierte –, sondern über die Verfeinerung und Präzisierung des vorgegebenen Konzepts.

Im Spektrum des, wie man heute sagen würde, Manisch-Depressiven wird auf diese Weise eine Oase ausgegrenzt, in der die gesunde Norm als Richtschnur des Verhaltens zu relativieren wäre, weil »die Ungleichmäßigkeit gut gemischt sein und sich in gewisser Weise richtig verhalten kann« (ebd.: 256), also ein sekundäres Äquilibrium besteht, und weil im Sektor des Exzeptionellen eigene Gesetze gelten.

Die *Problemata* liefern in diesem Zusammenhang noch eine Reihe von Protokollsätzen, die verdeutlichen, daß zumindest der Kernbezirk der Aristotelischen Melancholie mit unserem Begriffsgebrauch übereinstimmt, wie etwa die Hinweise auf die »Mutlosigkeit, die jeder Tag so mit sich bringt« (ebd.: 254) oder auf die Grundlosigkeit dieser Stimmung: »Denn oft verhalten wir uns so, daß wir betrübt sind, ohne daß wir zu sagen vermöchten, worüber« (ebd.).

Die eigentliche Leistung der Schrift besteht aber sicherlich darin, daß Melancholie entpathologisiert wird und als Naturell erscheint, mit dem man auf die Welt kommt und leben lernen muß wie mit anderen Gegebenheiten auch: »Alle Melancholiker [sind] außergewöhnlich, nicht infolge von Krankheit, sondern infolge ihrer Naturanlage« (ebd.: 256). Schwermut ist also kein Fluch, sondern im Gegenteil eine Auszeichnung, eine immense Chance, die es zu nutzen gilt, die aber – hier lassen die Äußerungen Aristoteles' an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig – auch nicht minder große Risiken birgt. Denn die Gesundheit des Melancholikers bleibt ihm immer eine prekäre, und dem Unachtsamen verwandelt sich der schwermütige Sturz ins Denken und im Denken nur allzu leicht in einen Absturz aus dem Denken, und aus dem freien Fall der Intelligenz wird ein Fall für die Psychiatrie.

Insofern also erkennt auch ein so beherzter und couragierter Verteidiger der schwarzen Galle wie der Autor der *Problemata* ein gesellschaftliches Interventions- bzw. Ausgrenzungsrecht gegenüber ›Extremformen‹ an und verlangt dem Gemeinwesen – und zwar zu seinem eigenen Besten, denn es profitiert ja von den ›außergewöhnlichen Männern‹ – le-

diglich die Tolerierung ›wohltemperierter‹ Varianten ab.

Doch selbst diese eher moderate Forderung ließ sich eineinhalb Jahrtausende lang nicht durchsetzen. Vielmehr reduzierte sich die soziale Toleranzbereitschaft gegenüber der Melancholie zusehends, so daß sie das Christentum als *acedia* unter die Todsünden einreihen und dort bis ins Spätmittelalter unwidersprochen unter Acht und Bann halten konnte.

Eine entscheidende Etappe in diesem Prozeß ist bereits die Melancholiedistanz der Stoa, die die Erscheinungsformen schwarzgalliger Reflexion zwar noch als normales, ja weitverbreitetes Desorientierungsphänomen gelten läßt, im übrigen aber gerade den Anspruch erhebt, ihre Anhänger von den periodischen Attacken der Schwermut zu befreien.

Das Ataraxie-Ideal des Stoizismus ist dezidiert antimelancholisch, und man kann die therapeutische Konfrontation zwischen Unerschütterlichkeit hier und Instabilitätserfahrung dort wohl nirgendwo deutlicher ausmachen als in Senecas Schrift *Über die Seelenruhe*. Deren Adressat, Serenus, befindet sich zumindest im Vorhof der Melancholie, halb krank, halb gesund setzt ihm ein immerwährendes Schwanken (*fluctuatio*), ein Pendeln, Schweben, eine quälende Seekrankheit (*nausea*) so zu, daß er befürchtet, es stehe schlimmer um ihn, als er selbst zugeben wolle.

Seneca weiß sich sofort im Bilde und liefert ein ganzes Panorama psychischer Derangiertheiten von Wankelmut und Vielgeschäftigkeit über das »Verrotten einer inmitten unerfüllter Wünsche erstarrenden Seele« (Seneca 1971 II: 115) bis zu Reisewut und Ich-Flucht, das er diagnostischen Oberbegriffen wie Überdruß (*taedium* oder *fastidium vitae*), Niedergeschlagenheit (*tristitia privata*) und Menschenekel (*odium generis humani*) zuordnet.

Wer sich solchen Anwandlungen überläßt, gerät unweigerlich in den Sog der Melancholie: »Da wird die Seele in Nacht getrieben, und als seien alle Charakterwerte zerstört, [...] breitet sich Finsternis aus« (ebd.: 163), endet in Verzweiflung und Selbstzerstörung. Angesichts der Radikalität und der unterstellten Letalität der Bedrohung ist jedes Antidot willkommen, um die geistige Gesundheit wiederherzustellen, und Seneca erweist sich denn auch als wenig zimperlich bei der Medikation, solange nur der gewünschte Desensibilisierungseffekt erzielt wird.

Alkohol, bei Aristoteles noch Metapher für die Wirkungen der schwarzen Galle, soll sie jetzt neutralisieren, wobei man es »bisweilen [...] auch bis zur Trunkenheit kommen lassen

[darf]: sie spült nämlich die Sorgen weg, bewegt in der Tiefe das Gemüt, und wie manche Krankheiten, so heilt sie auch die Niedergeschlagenheit« (ebd.: 171). Im nüchternen Zustand empfiehlt sich eine analoge Strategie des ›Alles-nicht-so-schwer-Nehmens‹, denn

bei der Betrachtung des Universums zeigt höhere Gesinnung, wer das Lachen nicht halten kann, als wer nicht die Tränen, weil er die leichteste Seelenregung gewähren läßt und nichts für groß, nichts für ernst, nicht einmal für unglücklich hält in dieser großen Welt. (ebd.: 163)

Und die ›richtige‹ Philosophie schließlich, die stoische also, raffiniert diese gleichsam instinktiven und volkstümlichen Schutzmechanismen und überbietet sie gleichzeitig durch die Verfertigung eines intellektuellen Panzers, durch den kein Gefühl mehr dringt und der keine emotionale – und also möglicherweise melancholisierende – Anteilnahme mehr zuläßt:

Aber besser ist es, die allgemeine Sittlichkeit und die Schwächen der Menschen friedlich hinzunehmen und dabei weder in Lachen noch in Weinen auszubrechen; denn von fremdem Unglück sich quälen zu lassen, ist endloses Elend, an fremdem Unglück seine Freude zu haben unmenschliches Vergnügen. (ebd.)

Nun ist die hier vorgeführte stoische Zensur des Mitleids selbst inhuman und die Austreibung der Schwermut eine Abtreibung von Wirklichkeit, eine Selbstblendung der Vernunft gegenüber jenem permanenten Skandal sinnlosen Lebensverschleißes, der ja gerade den Absturz des Melancholikers aus der Normalität des Einverständnisses und Mitmachens einleitet.

Weil die schwarze Galle nicht erst Werther das Sensorium schärft für den Widersinn von Welt:

Es hat sich vor meiner Seele wie ein Vorhang weggezogen und der Schauplatz des unendlichen Lebens verwandelt sich vor mir in den Abgrund des ewig offenen Grabes [...] Ich sehe nichts, als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer (Goethe 1965: 48f.),

weil sie dieses Ungeheuerliche immer schon hervortreten ließ und die Harmonie-Illusion gefährdete, betreibt die Stoa Selbstimmunisierung und trainiert ein Weg- und Absehenkönnen von allen ›Störfaktoren‹. Das Christentum, das gleichermaßen an Gottes Schöpfung nichts Grundfalsches entdecken darf, macht sich diese Strategie zu eigen, aktiviert gegenüber den Versuchungen des melancholischen ›bösen Blicks‹ sein Sanktionspotential, indem es den Schwermütigen der ewigen Verdammnis überantwortet, und reißt sich so, der biblischen Weisung getreu, das Auge aus, das es stört.

Die babylonische Gefangenschaft der Schwermut geht erst zu Ende, als Realität, und zwar in positiver wie in negativer Hinsicht, wieder ungefiltert auf Menschen eindringen kann, in der italienischen Frührenaissance also. Solche Wiedergeburt der Melancholie aus dem Geist der Weltlichkeit und Weltoffenheit ist gleichsam urkundlich belegbar mit Petrarca 1342/43 in Vacluse entstandenem Dialog *De secreto conflictu curarum mearum*, gewöhnlich kurz als *Secretum* bezeichnet. Es handelt sich um ein fiktives Gespräch zwischen Augustinus und Franciscus, also Petrarca selbst, das auf den ersten Blick als literarisch stilisierte Beichte erscheint, sich aber geradezu als Antithese, als Selbstbehauptung eines Verstockten, entpuppt.

Im zweiten der drei Bücher geht es um die »geheimnisvolle Seelenkrankheit« Petrarca, die Augustinus in der klassischen Terminologie als *aegritudo*, in der zeitgenössischen als *acedia* identifiziert (vgl. Petrarca 1910: 62). Trotz des eindeutig theologischen Begriffs ist aber der Drohcharakter der Todsünde nahezu vollständig abgebaut zugunsten einer ganz und gar säkularen Neufüllung, die eine bestimmte Form leidvollen Wirklichkeitserlebens meint und in der deutschen Übersetzung folgerichtig als Weltschmerz wiedergegeben wird.

Petrarca ist der erste moderne Melancholiker, und seine Gemütsverfassung weist denn auch schon jene Eigenheiten auf, die im Verlauf der folgenden Jahrhunderte immer prägnanter hervortreten sollten, nämlich Selbstbeobachtung, Selbstgenuß und das Eingeständnis der Unbegründbarkeit des vom Schwermütigen kultivierten Affekts.

Melancholie entsteht durch Illusionslosigkeit oder, wie Schleiermacher einmal formuliert hat, durch die »Elementaranschauung der sittlichen Welt, wie sie ist« (Völker 1983: 516), im Verbund mit Introspektion, d.h. der Bereitschaft, sich Rechenschaft darüber abzulegen, was solche »Elementaranschauung« im Beobachter selbst anrichtet. Und sogar Augustinus kann seinem Gesprächspartner eine äußerste Intimität im Umgang mit seiner »tief schmerzlichen Stimmung« nicht bestreiten, sondern gibt zu: »Du kennst deine Krankheit gar gut.«

Dieses Zugeständnis des Therapeuten – und der Kirchenvater ist im *Secretum* nur noch in diesem Sinne ›Seelsorger‹ – folgt auf die Selbstdiagnose des ›Kranken‹, die nun gerade ein inneres Erleben herausgestrichen hat, das so gar nicht zum Leiden an der Welt zu passen scheint, nämlich dessen befremdlichen Lustaspekt:

Und dazu kommt, daß ich eine falsche Süßigkeit verspüre in allem, worunter ich leide. Dieser traurige Seelenzustand ist für mich eine Fülle von Schmerzen, Elend und

Schrecken, ein offener Weg zur Verzweiflung. Er kann eine unglückliche Seele ins Verderben treiben. Unter meinen anderen Leidenschaften habe ich ja oft, aber immer nur kurz und vorübergehend zu leiden. Diese Pest aber lastet zuweilen so hartnäckig auf meiner Seele, daß sie ganze Tage und Nächte mich fesselt und foltert. Ach, das sind Stunden, nicht des Lichtes und Lebens, sondern höllischer Finsternis und bittersten Todes! Und der Gipfel allen Jammers ist es, daß ich mit einer gewissen stillen Wollust mich an meinen Tränen und Schmerzen weide und nur ungern mich ihnen entreiße. (Petrarca 1910: 62f.)

Schon die Melancholie Petrarcas ist also, salopp gesagt, schrecklich schön, eine andere medusische Laura, von der er den Blick nicht mehr abwenden kann und an die ihn eine Art Verfallenheit kettet.

Deshalb sind auch die Auslöser schwarzgalligen Nachdenkens Legion, schwergewichtig und gleichgültig zugleich, weil sie der melancholischen Enttäuschung, dem Nichtigkeitserleben, immer nur neue Nahrung zuführen, es aber nie bestimmen oder begründen. Die Suche nach der letzten Ursache, die Augustin – wie alle seine Nachfolger – unternimmt, scheitert an einem beliebig fortsetzbaren Katalog von ›Legitimationen‹, der bei Petrarca nicht nur

übelriechende Straßen voll kläffender Hunde und garstiger Schweine, dies Rädergerassel auf allen Straßenpflastern, Pferdegespanne, die den Durchgang versperren, widerliche Menschen aller Art, das häßliche Bild von Bettlern neben übermütigen Reichen, von jammervollem Elend neben toller Freude, überall Zank und Streit, Lug und Trug, dies Durcheinander von schreienden Stimmen, dies Gewühl des sich drängenden und stoßenden Pöbels (ebd.: 70),

sondern »alles, was ich sehe, höre und fühle« (ebd.: 64), umfaßt. Denn die Schwermut heißt willkommen, was sie stimuliert, Kleinigkeiten wie Weltgeschichte, ein winziges Mißgeschick und ein globales Desaster, die ›condition humaine‹ und den Störenfried von nebenan.

Und wenn Augustinus den am Anfang seiner Anamnese stehenden Wortwechsel ernst genommen hätte:

A.: Du hältst dich für unglücklich?
E.: Für den Allerunglücklichsten!
A.: Und warum?
E: Aus tausend Gründen! (ebd.: 64),

hätte er sich seine diagnostische Sisyphusarbeit sparen können und möglicherweise begriffen, daß der einzige Grund der Melancholie in ihrer *Grundlosigkeit* liegt, und zwar im

Doppelsinn des nicht mehr zu Begründenden und dessen, das keinen Grund, keinen Boden mehr unter sich hat.

So aber bekämpft er mit untauglichen Mitteln ein unverstandenes ›Übel‹ und greift sogar expressis verbis auf seinen Vorläufer zurück, wenn er seinem Gesprächspartner nichts Besseres anzuraten weiß als existentielle Komparatistik, d.h. den Vergleich der Mißlichkeiten des eigenen Lebens mit dem durchaus härteren Los vieler anderer:

Folge dem Rate Senecas: Wenn du siehst, wie viele dir voran sind, so denke daran, wie viele noch hinter dir zurückgeblieben. Willst du dankbar werden gegen Gott und dein Geschick, so denke daran, wieviel glücklicher du bist als viele Menschen. (ebd.: 66)

Natürlich ist es Petrarca ein leichtes, Seneca mit Seneca zu widerlegen, der – wie erinnerlich – in *De tranquillitate animi* die Freude an menschlichem Unglück als unmenschlich bezeichnet hatte. Eben solche ganz und gar unrühmliche Schadenfreude und Inhumanität steckt für Petrarca nämlich auch hinter dem Therapieversuch Augustins, und er demaskiert und demontiert die Kunstfigur, indem er ihr am Schluß des zweiten Buchs eine Vision in den Mund legt, die jeder christlichen Ethik hohnspricht:

Ein heiteres und ruhiges Gemüt bleibt unberührt [...]. So wirst du dann einmal am sichern, trockenen Ufer stehen und anderer Menschen Schiffbruch betrachten und das jammervolle Klagen der Ertrinkenden ruhigen Herzens hören. Und neben dem Mitleid, das dieses traurige Schauspiel in dir erregen mag, wirst du eine tiefe Freude empfinden über dein festbegründetes sicheres Glück, das du aus so vielen Gefahren dir errettet hast. (ebd.: 74)

Mitleid wir hier ebenso zur Karikatur wie ein im Stoizismus seine letzte Rettung suchender Kirchenvater, dem der nur scheinbar ›beichtende‹ Franciscus im übrigen schon am Beginn des Gesprächs seine Hilflosigkeit gegenüber der Melancholie attestiert und auch sonst die Leviten gelesen hatte:

Gib mir ein anderes Mittel, wenn du kannst. Ein solches hilft mir nichts. Denn ich gehöre nicht zu denen, die sich in ihrem Unglück an fremdem Elend freuen. Bisweilen schmerzt mich anderer Leute Unglück mehr als das eigene. (ebd.: 65)

Natürlich ist der Dialog inszeniert und in Wirklichkeit ein Selbstgespräch, ein Verständigungsversuch zwischen dem Melancholiker Petrarca und seinem anti-melancholischen Alter ego. So gelesen erscheint das *Secretum* als Melancholie-Analyse und Melancholie-Maschine zugleich, denn das Nachdenken über sich selbst mit verteilten Rollen führt nicht aus der Schwermut heraus, sondern – wie bei Burton – immer tiefer in sie hinein. ›Francis-

cus< wird nicht geheilt, vielmehr wird er durch die offenkundige Borniertheit ›Augustins‹ so weit melancholisiert, daß er das Gespräch mit der rhetorischen Floskel abbricht: »So will ich die Waffen niederlegen, ehe ich völlig geschlagen werde« (ebd.: 74). Dieser Satz ist tief ironisch – Augustin hat wenige Zeilen zuvor seine stoische Kapitulation unterschrieben – und ehrlich zugleich, denn die Niederlage des Alter ego macht auch jenen Sieg Petrarcas über sich selbst und seine Disposition unmöglich, dem er nachtrauert, ohne ihn je wirklich gewollt zu haben.

Petrarcas Grunderfahrung ist eine des Scheiterns großer Hoffnungen und des Absturzes in die Uneigentlichkeit – »Du klagst, nicht dir selbst gelebt zu haben.« Dieser Abfall des Ich von seinem Ideal, an dem es sich gleichwohl weiter mißt, manifestiert sich in Ohnmachts- und Überforderungserlebnissen, die aber erst dann aufbrechen, wenn verinnerlichte religiöse oder ideologische Melancholieverbote ihre Unverletzlichkeit verlieren. Diese Situation ist im *Secretum* eingetreten, und Petrarca reagiert auf seine Inauthentizität auf so authentische Art und Weise, daß Melancholie trotz der sie belastenden theologischen *acedia*-Tradition und ihrer weiter virulenten medizinischen Pathologisierung zum Signum des humanistischen Intellektuellen aufrückt und als der Preis, der für die Freiheit des Geistes zu entrichten ist, gleichsam nobilitiert wird.

Der Adelsbrief wird ihr knapp eineinhalb Jahrhunderte später von Marsilio Ficino, dem führenden Kopf der Florentiner Akademie, ausgestellt. Seine 1489 erschienene Schrift *De triplici vita*, deren außergewöhnliche Breitenwirkung an Übersetzungen ins Italienische, Französische, Deutsche sowie an den nahezu dreißig Nachdrucken bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts abzulesen ist, greift dabei auf den Ansatz der pseudo-Aristotelischen *Proble-mata* zurück, den sie ausbaut und erneut mit dem hippokratisch-galenischen Erbe zu versöhnen sucht.

Im Kontext des ersten Buches »De vita sana« räumt das sechste Kapitel dabei kompromißlos mit allen Vorbehalten gegenüber einer – allerdings kontrollierten – Schwarzgalligkeit des Gelehrten auf, die geradezu als Synonym intellektueller Kompetenz und Inkarnation des Forschungsdrangs erscheint. Das melancholische Gemüt wird von Ficino aufgewertet zu einem ›Instrument der göttlichen Dinge‹,

da von so es erfult wirt von oben herabe durch gotliche influß und gespreche, erdencket es alwegen etlich nuwe und ongebruchte ding und verkunnth kunfftige ding. (Benesch 1977: 202)

Es ermöglicht demnach nicht nur Entdeckungen und eine wissenschaftliche Prognostik, sondern verleiht auch das notwendige Beharrungsvermögen – »duth es forschen hefftiglich und behart lenger in der Forschung« (ebd.) – und die Fähigkeit zur richtigen Zentrierung und Fokussierung der philosophischen Wißbegier:

[Schwartzgall] begert alwegen das centrum aller ding und durchdringt alle ding, die da zu durchdringen sint. Das gemutt ist auch einhellig mit Mercurio und Saturno. Und so Saturnus ist der hochste under allen andern planeten, furte er den menschen, der heymlich ding erforscht, zu den aller hochsten dingen. Und da von erwachsent die sonderlichen großen philosophi. (ebd.)

Angesichts solcher Wirkungen ist es nicht verwunderlich, daß der Autor empfiehlt, die Melancholie »zu suchen und zu neren, als die allerbest«, was aber wie bereits bei Aristoteles nicht ein Sichausliefern an beliebige, also auch pathogene Erscheinungsformen meint, sondern im Gegenteil Moderation, Temperierung und Kultivierung einer der Wissenschaft allein zuträglichen ›Ausgeglichenheit‹.

Die Risikofaktoren liegen auf der Hand; sie resultieren nach Ficino zum einen aus der physischen Untätigkeit, die die Kontemplation erzwingt und die Körper und Geist mit einer »schlymig feuchtigkeit« verseucht, dem Phlegma, das die Vernunft lähmt und »bedempft«. Zum anderen besteht bei allzu sorglosem Umgang mit der Melancholie und dem sie begleitenden ungezügelter Wissensdurst auch die Gefahr der Selbstvergiftung, denn – so die Paraphrase D. Beneschs –

die Feuchtigkeit im Gehirn und die natürliche Wärme im Herzen werden durch geistige Anstrengung verbraucht. Die Folge ist, daß das Gehirn ›kalt und trocken‹ wird [...] Das Blut wird ebenfalls ›kalt und trocken‹: einmal, weil neuer spiritus aus dem ›subtilsten und klarsten‹ Teil des Blutes nachproduziert werden muß und zum zweiten, weil Magen und Leber überlastet werden durch die Produktion des Blutes. Sie vermögen die Speisen nur noch unzulänglich [zu] ›kochen‹ und [zu] verwerten, wodurch ebenfalls kaltes, dickes und schwarzes Blut in der Leber entsteht. (ebd.: 53)

Die Melancholieproduktion ›entgleist‹ durch diese verhängnisvolle Rückkoppelung, die Selbstüberforderung des Forschers endet in der Depression; statt die Erkenntnis der ›höchsten Dinge‹ voranzutreiben, verliert sich das jetzt »forchtsam gemute« in »innerlich finsterkeit«, in »trurigkeit und schrecken« (ebd.: 197).

Wengleich sich die physiologischen bzw. psychosomatischen Erklärungsversuche Ficinios im folgenden durch die Einführung der »verbrennt melancoli«, d.h. des überlieferten Konzepts einer aus der »Entzündung« eines beliebigen Körpersafts entstehenden melancholischen Verschlackung (*cholera adusta*), weiter komplizieren, wird doch aus der Be-

schreibung des vor sich hinbrütenden und verängstigten Opfers unmittelbar deutlich, worauf die Rekonstruktion von Erkrankungsverläufen ohne Ausnahme hinausläuft, auf Prophylaxe nämlich.

Die schwarze Galle ist wie bei Aristoteles ein Segen, der zum Fluch werden muß, sobald der Intellektuelle die Sorgfaltspflicht gegenüber dem eigenen Naturell vernachlässigt und der entscheidende Körpersaft einem genau definierten Aggregatzustand und einem ebenso genau vorgegebenen Mischungsverhältnis nicht mehr entspricht. Das Leben des Humanisten ist deshalb nicht nur ein ständiges Ringen um höheres Wissen, es ist auch ein steter Kampf um die optimalen leiblich-seelischen Voraussetzungen, um ein – wie man heute sagen würde – Fließgleichgewicht, bei dem »die schwartzgall [...] zymlich temperirt [...] und sie so also gemeßigt ist« (ebd.: 200).

Der Erreichung dieses Ziels dient eine ausführliche Diätetik, die etwa das Verhältnis von Muße und geistiger Anstrengung festlegt, die Nacharbeit verbietet, von der es heißt, sie »wydderstrebt der ordenung der gantzen welt« (ebd.: 206), zur körperlichen Sauberkeit mahnt, von einem Wohnsitz in »schwerer und umnyebelter lufft« abrät, Ernährungsempfehlungen formuliert, auf gelegentliche Abwechslung pocht und überhaupt bei aller zeitgebundenen Skurrilität als beachtenswertes Dokument einer Genüssen keineswegs abholden Mäßigkeit und einer intuitiven Einsicht in die Rahmenbedingungen körperlichen und psychischen Wohlbefindens gelten darf.

Ficino ist Renaissance-Gelehrter; er kennt die philosophischen Autoritäten ebenso gut wie das Korpus medizinischer Traktate, und er argumentiert entsprechend auf der Höhe seiner Zeit. Ob er dabei aus der Unmittelbarkeit melancholischer Selbsterfahrung schreibt, ist im Gegensatz zu Petrarca kaum mit letzter Sicherheit auszumachen. Denn wenn er auch in einem Brief an Giovanni Cavalcanti sein melancholisches Temperament beklagt, das ihm als »etwas äußerst bitteres« erscheine, so endet die Einlassung doch mit dem gerade für *De triplici vita* aufschlußreichen Satz:

Was soll ich also tun? Ich werde einen Ausweg suchen und entweder sagen, daß die Melancholie, wenn Du so willst, nicht vom Saturn kommt – oder, wenn anders sie notwendig von ihm kommen muß, dann will ich dem Aristoteles beistimmen, der gerade sie für eine einzigartige und göttliche Gabe erklärt. (ebd.: 39)

Wer steckt hinter diesem Programm? Ein Melancholiker oder ein sich seiner überlegenen Bildung und seiner argumentativen Fähigkeiten nur zu bewußter Intellektueller, der die Probe aufs Exempel ankündigt und sich bei seinen Umwertungsversuchen ein möglichst

negativ besetztes Phänomen vornimmt, das der schwarzen Galle und des ihr astrologisch zugeordneten Saturn nämlich?

Ficino steht für Auskünfte zur Person nicht mehr zur Verfügung. Unbestritten aber ist, daß dieser Planet im Aszendenten seines Horoskops stand und daß Saturn landläufig als denkbar ungünstige Einflußgröße galt. Er wurde mit Alter, Behinderung, Kummer, Elend und Tod assoziiert und prädestinierte als Erdgott die unter seinem Zeichen Geborenen zu so unattraktiven Existenzen wie denen des Latrinenreinigers, Totengräbers, Krüppels, Bettlers oder Verbrechers (vgl. Panofsky 1948: 166). Das ›Sozialprestige‹ entsprach damit durchaus dem des ›saturnischen‹ Temperaments, des Melancholikers also, der infolge der Vulgarisierung der *acedia*-Vorstellung und des Absinkens galenischen Gedankenguts in der zeitgenössischen Literatur als unleidlicher, von allen möglichen Gebrechen heimgesuchter Asozialer figurierte (vgl. Babb 1951: 9ff.). Der Herausforderungscharakter für einen Betroffenen wie Ficino bedarf keiner Erläuterung, und er entledigte sich der selbstgestellten Aufgabe der Verwandlung eines astrologisch-humoralpathologischen Handicaps in eine Auszeichnung mit der seinen geistigen Horizont dokumentierenden Bravour. Die Demonstration der eigenen Kompetenz, der der Ehrgeiz späterer Umwerter so fremd wohl nicht war, ist gelungen. Aber hinter der glanzvollen Fassade verschwindet die Innenwelt der Schwermut, der das Privileg des Bildungsadels notwendig so äußerlich bleibt wie alle anderen Wertzuweisungen auch.

Es sind zwei Kunstwerke des 16. Jahrhunderts, die dieses bei Ficino verheimlichte Innen auf eine bergende und ganz unexhibitionistische Art enthüllen und Melancholie damit auf nie wieder erreichte unvergleichliche Weise einsichtig machen: Albrecht Dürers 1514 entstandener Stich *Melencolia I* und William Shakespeares wahrscheinlich um 1599 abgefaßter *Hamlet*.

Dürer hat die *vita contemplativa* innerhalb eines Jahres in zwei atmosphärisch höchst unterschiedlichen Arbeiten verbildlicht, nämlich in der *Melancholia* und einem weiteren der sogenannten Meisterstiche: *Hieronymus im Gehäus*. Während der Mönch Hieronymus in einem lichtdurchfluteten Raum seinen Studien obliegt und offenbar mit sich und der Welt im reinen ist, suggeriert die nächtlich-düstere Szenerie der *Melencolia I* eine tiefe Disharmonie und Zerfallenheit.

Die Menetekel am Himmel – Fledermaus, Mondbogen und Komet – signalisieren ein heraufziehendes Unheil, dessen lähmender Schatten schon über der Landschaft liegt; eine

Art Ruhe vor dem Sturm hat sich breitgemacht, jene falsche Idylle, die Katastrophen zu präludieren pflegt und mit der das Kommende gemeinhin seine eigene Unausweichlichkeit annonciert.

Die drei Figuren im Vordergrund verhalten sich zu solchen bösen Omina auf je ganz eigenartige und doch repräsentative Manier. Da ist zunächst die ›animalische‹ Reaktion des Hundes, ein schon gänzlich entkräftetes, apathisches Sichfügen in das Unabänderliche, ein Sicheinrollen, Verdösen und Hinüberdämmern, das viele jener Züge trägt, die die Volksmeinung mit der zur *pigritia* vergrößerten und verdumpften Melancholie in Verbindung brachte. Dann findet sich als zweite Variante die mürrisch-eingefahrene ›business as usual‹-Haltung des auf seinem Mahl- oder Schleifstein hockenden Putto, der den Griffel nicht aus der Hand legt und seine Kalkulation nicht aus den Augen verliert, komme, was da wolle.

Hund und Putte veranschaulichen und karikieren so gleichsam eine mißverständene vertierte und eine nicht zu sich selbst kommende, in ihren Kinderschuhen steckengebliebene infantile Schwermut, von der sich die das Bild dominierende Frauengestalt als Inkarnation der wahren Melancholie deutlich absetzt.

Diese Figur ist zunächst einmal Auge, dessen Weiß aus dem im Schatten liegenden Gesicht hervorsticht und hervorspringt. Der Blick ist jedoch nicht wie bei dem ›fachidiotischen‹ Engelchen auf das Nächstliegende, die zu bewältigende Aufgabe, gerichtet, sondern über den Bildrand hinaus in die Ferne und auf das noch Entfernte. Weitblick im buchstäblichen Sinne also, der gekoppelt ist mit einer zur Lethargie des Hundes und den Scheuklappen des Putto in schärfstem Kontrast stehenden ›Überwachheit‹ (Panofsky).

Melancholia befindet sich in einem Zustand äußerster intellektueller Anspannung und Konzentration, der gleichwohl keine praktischen Konsequenzen zeitigt, sondern gerade zum Abbruch aller schöpferischen Tätigkeiten geführt hat. Ist die Nachsinnende doch nahezu eingekreist von auf dem Boden verstreuten und achtlos aus der Hand gelegten Utensilien wie Nägeln, Hammer, Hobel, Säge, Zange, Profilholz und Schmelztiegel, aus dem noch die Flammen schlagen. Wie die Holzkugel und der polyedrische Block sind diese Werkzeuge dem Zimmermannshandwerk und der Baukunst zugeordnet, und die im Hintergrund an das Gebäude gelehnte Leiter läßt ahnen, daß die Aufgabe, der sie sich noch vor kurzem widmete, keineswegs abgeschlossen ist. Trotzdem scheint sie unwillig, sie wieder aufzunehmen, denn die Attraktivität des Zweckhaften, Konstruktiven und Nützlichen ist

verblaßt angesichts dessen, was der Titelfigur unmittelbar vor Augen steht, der Bildbetrachter aber gerade nicht sieht, sondern nur über die Rückspiegelung in ihrer Person und Umgebung zu erschließen vermag.

Die Sanduhr neben dem Planetensiegel und magischen Quadrat, in dem sich auch das Todesdatum von Dürers Mutter, der 16.5.1514, verbirgt, läuft. Etwas nähert sich, rückt heran, unaufhaltsam, übermächtig. Etwas, das alles entwertet und zunichte macht, worin menschliches Ingenium, technische Erfindungsgabe und Schaffenskraft eben noch ihren ganzen Stolz gesetzt hatten. Und die Vernunft der Melancholia sieht und weiß.

Ohnmächtig wie ein Hund, hilflos wie das Lockenköpfchen, dem die eigene ›kindische‹ Geschäftigkeit immerhin noch barmherzig die Augen verschließt, besitzt sie doch das schärfste Bewußtsein eben ihrer Ohnmacht und Hilflosigkeit, eines Ausgeliefertseins, das der bis an die Grenze seines Leistungsvermögens beanspruchte Geist nicht nur nicht wendet, sondern im Gegenteil nur immer noch plastischer, noch konturierter, noch unabweibar hervortreten läßt.

Diese Nichtigkeitserfahrung spricht aus dem Blick der Melancholia wie aus der geballten Faust, die den Kopf stützt. Aber in den Augen ist auch noch etwas anderes, ein Abglanz von Stolz nämlich – Stolz darüber, das Denken zu Ende gedacht zu haben, seine Niederlage, sein prinzipielles Scheitern müssen eingestehen, einsehen zu können und damit dem Vegetieren des Kreatürlichen und dem hochrechnenden Zweckoptimismus engstirnigen Spezialistentums entronnen zu sein.

So ein Entkommener, der von seiner Umwelt als verkommener behandelt und ausgegrenzt wird, ist auch Hamlet – eine literarische Figur, mit der Shakespeare das auf der zeitgenössischen Bühne längst installierte Melancholikerstereotyp zugleich aufgreift und radikal durchbricht.

Denn Hamlet *spielt* die zum Klischee erstarrten Rollen vom ›melancholy lover‹ und ›melancholy scholar‹ bis zum ›malcontent‹, um sich, seine existentielle Melancholie und seine Rachepläne hinter solchen Masken zu verbergen, verfängt sich aber zusehends in seinen Inszenierungen, verirrt sich und verliert sich in dem von ihm selbst angelegten Labyrinth von Identitäten, die ihn sozial definieren und die er doch niemals ist.

Wie bei Petrarca angedeutet, erscheint Melancholie auch in Shakespeares Tragödie als grundlos und als den angeblich sicheren Grund von Welt und innerweltlicher Aktion auflö-

send. Der Mord an Hamlets Vater und das quasi inzestuöse Verhältnis des Mörders zu seiner Mutter verwandeln Hamlet nicht urplötzlich in einen Schwermütigen, sondern aktivieren als zwei von Petrarcas »tausend Gründen« nur eine Disposition, die sich auch anderswie, wenngleich vielleicht schleichender, durchgesetzt hätte. Hamlet verweist angesichts des Vorwurfs, seine maßlose Trauer um den Vater sei unecht, zu Recht auf diese Anlage: »But I have that within which passes show« (I, ii, 85). Und er beschreibt wenig später im Gespräch mit Rosencrantz und Guildenstern die melancholische Umpolung und Negativierung seines Welterlebens, den Absturz aus Renaissance-Optimismus und -Humanismus mit den Worten:

This goodly frame the earth seems to me a sterile promontory, this most excellent canopy the air, look you, this brave o'erhanging firmament, this majestical roof fretted with golden fire, why, it appeareth nothing to me but a foul and pestilent congregation of vapours. What a piece of work is a man, how noble in reason, how infinite in faculties, in form and moving how express and admirable, in action how like an angel, in apprehension how like a god: the beauty of the world, the paragon of animals – and yet, to me, what is this quintessence of dust? Man delights not me. (II, ii, 298ff.)

Die Beschwörung der verlorenen Illusionen, in die sich Hamlet hier zweimal mit rhetorischer Autosuggestion zurückzureden versucht, scheitert am Veto des schwarzgalligen Skeptizismus, der alle Solidität unterwühlt und unterhöhlt und neben der Ordnung der Natur auch den Wertkosmos des Protagonisten zum Einsturz bringt.

Um den Racheauftrag des Geistes, der im übrigen auch durch den zeitgenössisch gültigen Moralkodex sanktioniert wird, überhaupt noch ›guten Gewissens‹ in die Tat umsetzen zu können, benötigt Hamlet zweierlei, nämlich erstens einen unumstößlichen Schuldbeweis und zweitens einen Letztwert, der die Vergeltung ebenso unzweifelhaft postuliert wie legitimiert.

Die Tatsächlichkeit des Mordes, und um die Identifikation auch nur einer feststehenden Tatsache geht es im melancholischen Globalkollaps, kann durch eine Geistererscheinung, die nach Hamlet jederzeit im Verdacht steht, Höllenspuk, also halluzinatorisch und fiktiv zu sein, nicht zweifelsfrei belegt werden. Glaubhaft ist nur ein Geständnis des Täters, das Hamlet aber paradoxerweise mittels einer Theateraufführung, also einer Bühnenfiktion, herbeiführt, die das Faktum der – wortlosen – Königsreaktion von vornherein infiziert, d.h. erneut interpretationsbedürftig und zumindest tendenziell mehrdeutig werden läßt.

Hamlet führt die Zersetzung dieses ›Datums‹ in Analogie zur Infragestellung der an ihn

gerichteten Botschaft aus dem Reich der Toten nicht mehr vor; aber nicht, weil er sich bei ihm beruhigen könnte, sondern weil die Wahrheitsfindung in bezug auf den Mord längst zweitrangig geworden ist gegenüber dem moralischen Begründungsdilemma, in dem er sich befindet. Was nützt mit anderen Worten selbst die felsenfeste Gewißheit, daß sein Onkel und jetziger Stiefvater ein Mörder, seine Mutter dessen Komplizin ist, solange die ethischen Normen und Werte, die die Vergeltung rechtfertigen, ihrerseits nicht als zweifelsfrei gewiß, sondern als rechtfertigungsbedürftig erscheinen.

Möglicherweise nämlich sind sie nichts als Einbildungen, über die sich Menschen in Aktion hineinsteigern, so wie sich der Schauspieler, den Hamlet um eine Probe seiner Kunst bittet, in der Rezitation von Erdichtetem selbst zu Tränen rührt und auf diese Weise demonstriert, wie Unwirkliches Wirkungen zeitigt:

Is it not monstrous that this player here,
But in a fiction, in a dream of passion,
Could force his soul so to his own conceit
That from her working all his visage wann'd,
Tears in his eyes, distraction in his aspect,
A broken voice, and his whole function suiting
With forms to his conceit? And all for nothing!
(II, ii, 545ff.)

Und ist diese Monstrosität einer Selbstanstachelung durch Fiktionen, einer Animation für nichts und wieder nichts, so rät Hamlet weiter, nicht durchgängiges Merkmal unseres Willens zur Tat? Rennen wir nicht Hirngespinnsten hinterher, Wertmärchen von Anstand oder Ruhm und Ehre, wie jener Tatmensch Fortinbras, der am Ende des Stücks die Herrschaft über Dänemark antritt und dessen Vorbildlichkeit und Größe doch nur darin besteht, daß er es fertigbringt, für die ›Eierschale‹ militärischen Triumphs in Polen einzufallen und diesem Ziel Tausende von Menschenleben zu opfern:

[...] to my shame I see
The imminent death of twenty thousand men
That, for a fantasy and trick of fame,
Go to their graves like beds, fight for a plot
Whereon the numbers cannot try the cause,
Which is not tomb enough and continent
To hide the slain? (IV iv, 59ff.)

Und bleibt der Wert der ›Loyalität‹, an den das Kanonenfutter glaubt, nicht genauso irrwitzig wie die ›ehre‹ Motivation seines Feldherrn? Und korrumpieren die Leichenberge derjenigen, die für ein jeweils ›höchstes Gut‹ zu sterben bereit waren, nicht gerade die

Normen, denen sie folgten, statt sie zu heiligen?

So gerät Hamlet in einen Sumpf von Fragwürdigkeiten, in dem auch die ethische Vorbildlichkeit und Unbedenklichkeit seiner Vergeltung und Rache versinkt. Wenn zwanzigtausend Tote einer Handlung keinen Wert verleihen, wie soll ein abgestochener König dann die moralische Integrität seines Stiefsohns wiederherstellen, dessen Person schon längst so in Rollen zerfasert ist, daß jeder Versuch, aus einer davon herauszuschlüpfen, in einer anderen endet, und dessen Verhaltensideale zerfressen werden von der Einsicht:

Rightly to be great
Is not to stir without great argument
But greatly to find quarrel in a straw
When honour's at the stake (IV, iv, 53ff.)

Deshalb handelt Hamlet ebensowenig wie Dürers Melancholia, und was noch den Anschein der Aktion besitzt, sind im Wortsinn Unüberlegtheiten wie der Mord an Polonius oder durch den Gang der Ereignisse, dem er nicht steuern will, erzwungene Reflexe. Allerdings wäre es ein grobes Mißverständnis, diese Handlungsblockade auch nur in die Nähe der Apathie zu rücken, ist sie doch – in erneuter Parallele zu Dürer – Resultat beispielloser intellektueller Agilität, einer Überreflektiertheit, die nicht nur ständig Fakten in Fiktionen auflöst, Wertzuweisungen skeptisch unterläuft und annulliert, sondern sich dabei auch noch selbst beobachtet und das auf den Begriff bringt, was sie tut und was sie immer weiter von jeder Tat entfernt:

And thus the native hue of resolution
Is sicklied o'er with the pale cast of thought,
And enterprises of great pitch and moment
With this regard their currents turn awry
And lose the name of action. (III, i, 84ff.)

Aus dem Mahlstrom melancholischen Nachdenkens zieht sich niemand an den eigenen Haaren heraus, aus seinem Sog gelangt keiner mehr ans feste Ufer der Dogmen, Selbstverständlichkeiten und blutdurchtränkten absoluten Wahrheiten. Der sterbende Hamlet, dem nach eigenem Bekunden das Gift schon die Sinne trübt, gibt seine Stimme dem ›realitäts-tüchtigen‹ Fortinbras und prophezeit seine Wahl zum König; der lebende hätte zu keinem Zeitpunkt mit der Blindheit dieses Glücksritters getauscht, der, wo er geht und steht, Begräbnisse mit allen militärischen Ehren veranstalten läßt.

Wem die schwarze Galle hochsteigt, mit dem ist – jedenfalls im Fleische – aber auch andersherum für einen Fortinbras kein Staat mehr zu machen, denn seine Begeisterungsfä-

higkeit, sein Opferwille, seine Bereitschaft zum bedingungslosen Gehorsam gegenüber Menschen und Idealen sind unwiederbringlich dahin. Und eben solche generelle ›Untauglichkeit‹ des Melancholikers erklärt, warum in der Geschichte der Schwermut nur sporadische Kapitel die Handschrift von Sympathisanten tragen, der Wust der einschlägigen Auslassungen aber von um das Gemeinwohl besorgten Exorzisten stammt.

3. ROSSKUREN GEGEN DIE SCHWERMUT

Die schwarze Galle ist – so ließe sich humoralpathologisches Gedankengut aktualisieren – die Schlacke des Enthusiasmus, die Asche jener Flächenbrände, zu denen lodernde Begeisterungsfähigkeit sich regelmäßig auswächst und deren Abfolge die überlebenden Hitzköpfe und die Brandstifter von morgen als Weltgeschichte in ehrendem Andenken halten.

An ihrer Anciennität ist schon deshalb nicht zu zweifeln, weil mit dem ersten Triumph auch die erste Niederlage, mit der Euphorie des Siegers auch die Enttäuschung und Melancholie des Besiegten in die Welt kam, in der der Schattenzwilling aber nie wohlgefallen war, denn der Umgang mit Geplünderten und ihren nachschwelenden Seelen gereicht den neuen Herren nicht zur Ehre und ist der kampfesstolzen Vorfreude auf die nächste Eroberung nicht förderlich.

So könnte einen, gäbe es den Anschauungsunterricht der ›großen‹ Historie nicht, schon die Binnengeschichte der Melancholie melancholisch werden lassen angesichts jenes unermüdlichen Verkleinerns, Verkennens, Verunglimpfens und Verketzerns, das in ihr den Ton angibt.

Über Zeiträume, in denen Zivilisationen entstehen und verschwinden, Weltreiche die Saat der Gewalt ausbringen und ihren Hunnensturm ernten, Erlöser geboren und ihr letzter Priester verscharrt wird, hört das Kesseltreiben gegen die Schwermut nicht auf. Und es sind keineswegs Einzelkämpfer, die diesen Feldzug führen, es ist eine unheilige Allianz von Medizinern, Theologen und Philosophen ansonsten höchst unterschiedlicher Couleur, die sich zum Zweck der Pathologisierung und Diabolisierung des Melancholikers zusammengefunden haben.

Melancholie ist ihnen allen das ganz andere ihrer selbst, den Gläubigen die gottlose Verzweiflung, den Heilenden das chronische Siechtum, den Geistreichen der Ungeist, der wider Vernunft, Fortschritt und Freiheit löckt. Immer geht es damit im Kampf gegen das Kranke auch um den Beweis der eigenen Gesundheit und Normalität, der sich am ehesten in der Überwältigung und Reformation des Widerparts, in der Auslöschung seiner Gegenbildlichkeit erbringen läßt.

Dazu ist jedes Mittel recht. Und wie die Wahrheit bekanntlich stets obsiegt, so können sich auch die Legionen der Gottesfurcht und die Kohorten des Äskulap zum Erfolg ihrer

Kampagnen gegen Trübsinn und Kopfhängerei immer nur selbst gratulieren.

Ihre Triumphe sind endlos, während die Melancholie von Niederlage zu Niederlage taumelt und – sich in jeder einzelnen erkennt und wiedergebirt.

3.1. Die ärztliche Kunst

In die von einem Pharmakonzern finanzierte Anthologie zum Thema sind dezente Hinweise auf drei hauseigene Medikamente eingelegt, von denen eins als »sedierend, antidepressiv, vegetativ stabilisierend in einem«, das andere als »unerreicht in seiner thymoleptischen Wirkung« angepriesen und dem dritten bescheinigt wird, es befreie von Hemmung und Depression (vgl. Oeschger 1965). Insbesondere die enthemmende Wirkung glaubt man den Produzenten aufs Wort, die ihre chemische Konterbande auf Abendhimmelblau zwischen Montaigne und der Marquise du Deffand, zwischen Leopardi und Schopenhauer an den Mann zu bringen wissen, und zwar mit der unausgesprochenen Versicherung, daß sich nur jene den Kopf über ihre Melancholie zerbrechen, die der Segnungen von Insidon, Tofranil und Pertofran noch nicht teilhaftig werden konnten.

Nun kann man dem hochmütigen Professionalismus von Pillendrehern, die sich etwas darauf einbilden, die Schwermut ihres klaren Verstandes beraubt zu haben, sicher nicht energisch genug entgegenzutreten, und ein Kritiker wie Hans Sattes hat fraglos recht, wenn er schreibt:

Seelische Bedrängnisse kann man nicht materiell, chemisch, d.h. medikamentös in Form von Tranquillizern beseitigen. Die oberflächliche Gelassenheit, die Indolenz und die Gleichgültigkeit, die durch entsprechende Medikamente hervorgerufen werden können, haben mit einer echten Beruhigung natürlich nichts zu tun. Die flüchtige Verdeckung der Lebensangst, die Entschärfung eines Konflikts, indem man medikamentös nur den Blick für die Schärfe verdunkelt, bleiben untauglich zur Lösung aller seelischen Probleme, die mit ihrer Melancholie das Wesen des Menschen und das Leben erst ausmachen. (Sattes 1974: 4)

Nur ist die hier praktizierte Methode, die die »melancholische Nachdenklichkeit [...] entwürdigt, ihrer Funktion beraubt und als Neurose gleichsam ab[schiebt]« (ebd.), keine Erfindung unserer Gegenwart, sondern von Anbeginn Bestandteil des Arsenal medizinischer Bewältigungstechniken.

Denn immer schon war Melancholie für die ärztliche Kunst eine eindeutige Krankheitserscheinung, die folglich den Heilungsauftrag implizierte, und immer schon war die Be-

handlung mit Gefährdungserlebnissen auch für den Behandelnden, mit der Infragestellung seiner diagnostischen und therapeutischen Fähigkeiten verbunden, so daß mit der Schwermut zugleich der latente Zweifel an der eigenen Kompetenz askuriert werden mußte.

Man lasse sich in diesem Zusammenhang von abwertenden Äußerungen über die »medikamentösen Absurditäten mit ihren Laxantia, mit dem uralten Helleborus niger, der schwarzen Nieswurz« (Schipperges 1967: 732) sowie über die generelle Unwissenheit der antiken und mittelalterlichen Praktiker nicht irre machen. Die *moderni* mit ihren »Versuchen zur indirekten Bewertung der Nor-Adrenalinhypothese«, ihren »endokrinologischen Erfahrungen bei Zykllothymien« und den Untersuchungen zur »Glukosetoleranz bei Melancholie« – alles Beitragstitel zu dem Sammelband *Melancholie in Forschung, Klinik und Behandlung* – gleichen ihren Vorgängern nicht nur in ihrer Vorliebe für massierte Irrelevanz, sondern treten auch in manch anderer Hinsicht unbekümmert fortschrittlich mit Galen und Constantinus Africanus auf der Stelle.

Dabei beginnt die Anmutung des Altbekanntes schon bei den ätiologischen Beschreibungsmodellen, denn in jedem Fall ist etwas aus dem Lot und aus den Fugen geraten, das wieder eingerenkt oder neu justiert werden muß. Früher betraf solche Normabweichung das Mischungsverhältnis der Körpersäfte, wobei der Patient dann an einem Übermaß schwarzer Galle laborierte, oder aber der Verdauungsvorgang schien gestört bzw. unterbrochen. Nach dieser Vorstellung können im Magen, im Darmtrakt, aber auch in der Milz und anderen nach vormoderner Lehrmeinung mit der Nahrungsverwertung befaßten Organen unverdaute Speisereste übrigbleiben, die sich zersetzen und in Fäulnis übergehen, wobei sich Dämpfe und Gase entwickeln. Diese etwa im England des 18. Jahrhunderts grassierenden und mit dem ›Spleen‹ in enger Verbindung stehenden ›vapours‹ steigen als hypochondrische Dünste zu Kopf und umnebeln das Gehirn, das sich folglich mit Wahnvorstellungen, unbegründeten Ängsten und anderen Trugbildern anreichert, die den Geist verdüstern.

Neben der Anschaulichkeit solcher Saft- und Rauchmetaphorik nehmen sich aktuelle Erklärungsversuche seltsam blutleer aus, wengleich auch sie dasselbe Muster reproduzieren. Denn wieder ist es eine Störung – diesmal des ›Stoffwechsels‹, zu dem sich das alte Zusammenspiel der *humores* gemausert hat –, die es zu beseitigen gilt. Obschon dem wissenschaftlichen Vernehmen nach nunmehr »Verschiebungen im Hormonhaushalt, insbesondere der Nebennierenrinde und Schilddrüse« (Schulte/Mende 1969: 230) auftreten und

auch »Veränderungen in der Bilanz der biogenen Amine« (ebd.) zu konstatieren sind, reagiert der Spezialist unserer Tage ganz wie jener hippokratische Halbschamane, mit dem er nichts mehr zu tun haben will: Er führt nach Tellenbach ein »neues Gleichgewicht« herbei, indem er zum einen – allerdings psychopharmakologisch statt diätetisch – in körperliche Regelkreise eingreift und zum anderen »pathogene Situationen, aus deren endotroper Wirkungsmacht die Melancholien als endo-kosmogene Abwandlungen jeweils hervorgehen« (Tellenbach 1976: 192), saniert.

Neben dem geradezu archaischen Vertrauen in Wortmagie und fachterminologischen Beschwörungszauber, von dem die angeführten Zitate durchdrungen sind, belegt auch der Begriff der ›Sanierung‹ die ungebrochene Kontinuität medizinischer Sichtweisen. Schwermut gilt als eine Geisteskrankheit, von der der Arzt den Melancholiker zu befreien hat; und es ist in diesem Zusammenhang höchst sekundär, ob er die daraus resultierende Vorgehensweise mit der Diagnose einer endogenen Psychose rechtfertigt oder wie im späten 11. Jahrhundert der aus arabischen Quellen schöpfende Constantinus auf Kephalse und Hypochondria verfällt und von der Speicherung getrübler *spiritus spirituales* im Ventrikelsystem mit anschließender Schädigung der *virtus digestiva* ausgeht, um die Unumgänglichkeit der vorgeschlagenen medizinischen Maßnahme vor Augen zu führen.

Nur wer krank ist, bedarf des Arztes. Und eben bei dieser Banalität beginnen die Schwierigkeiten der Heilkunst mit der Melancholie, die sie ganz selbstverständlich dem Zwang zur Gesundung unterwirft, obwohl sie bis heute über kein klar umgrenztes Krankheitsbild verfügt und obwohl der angebliche Patient gar nicht genesen will. Diese Konstellation erklärt das, was oben Gefährdungserlebnis hieß, und es ist nur zu plausibel, daß die Medizin kein ungestörtes Verhältnis zu einem Phänomen entwickeln konnte, das ihr a priori als pathologisch gilt, wobei sie die ›Krankheit‹ weder definieren noch auf die Kooperation des ›Erkrankten‹ rechnen kann.

Auch die befremdliche Heterogenität des medizinischen Melancholiekonzepts hält sich dabei historisch durch. Und es ist keineswegs so, daß das 20. Jahrhundert die Begriffskonfusion der Antike, des Mittelalters und der frühen Neuzeit endlich überwunden und beseitigt hätte. Jede diesbezügliche Äußerung wie etwa die Feststellung Jean Starobinskis:

Dès l'instant où les anciens constataient une crainte et une tristesse persistante, le diagnostic leur paraissait assuré: aux yeux de la science moderne, ils confondaient de la sorte des dépressions endogènes, des dépressions réactionelles, des schizophrénies, des névroses anxieuses, des paranoïas, etc. (Starobinski 1960: 9)

ist schönfärberisch und tut den Tatsachen Gewalt an, wie schon ein flüchtiger Blick in ein modernes Standardwerk wie das Tellenbachs belegt.

Dort findet sich nämlich gegen Ende der Monographie eine »Gliederung endogener Melancholien«, die von »situationsunspezifischen Melancholien« über »Melancholien im Verlauf schizophrener Psychosen«, »Gestationsmelancholien«, »Melancholien bei Hochdruck, Cerebralsklerose, Hirnkrankheiten« bis zu »Umzugs- und Entlastungsmelancholien« (Tellenbach 1976: 77) ein nur mühsam kaschiertes Sammelsurium der unterschiedlichsten psychischen Normabweichungen auflistet, die trotz des Anspruchs auf klinische Systematik wohl wenig mehr verbindet als die vom Autor in der Nomenklatur durchgehaltene Begriffskonstanz.

Angesichts solcher Defizite erscheinen die klassifikatorischen Leistungen beispielsweise der Renaissance-Medizin als durchaus ebenbürtig, zumal hier szientifische Camouflage-Techniken noch ganz unzulänglich ausgebildet sind und es an der Willkür der Zuordnungen wenig zu deuteln gibt:

Some authorities use the term *melancholy* in referring to mental diseases due to adust humours; others, however, call the same diseases *mania*, or *madness*. There is, indeed, no discoverable line of distinction in the old psychiatry between melancholy and madness. The difference, if any, is one of degree. Next to melancholy and madness, the mental maladies most often discussed in medieval and Renaissance medical works are *amor* (the lover's melancholy), *lycanthropia* (the wolf madness), *hydrophobia*, the falling sickness (epilepsy), and frenzy. The lover's malady and the wolf madness [...] are usually considered species of melancholy. Hydrophobia and epilepsy are sometimes characterized as melancholic diseases, and occasionally frenzy is attributed to adust humors. It looks somewhat as if melancholy embraces all irrationality, for there is hardly a mental disease which is not associated with melancholic humors by one author or another. (Babb 1951: 36)

Aus dieser Bestandsaufnahme schließt Lawrence Babb: »Clearly the melancholic category is very indefinitely bounded« (ebd.), und entdeckt dabei den Tatbestand der Diffusität des Melancholiekonzepts neu – ein Faktum, aus dem aber die Theoretiker des 16., 17. und 18. Jahrhunderts im Gegensatz zu ihren modernen Nachfahren nie ein Hehl gemacht haben. Vielmehr zelebriert etwa Robert Burton die kategoriale Entgrenzung in seiner Vorrede:

For indeed who is not a fool, melancholy, mad? - *Qui nil molitur inepte*, who is not brain-sick? Folly, melancholy, madness, are but one disease, *delirium* is a common name to all. [...] All the world is melancholy. (Burton 1903 I: 39/38)

Und noch der schottische Arzt George Cheyne, der 1733 mit *The English Malady* ein auch

für das kontinentale Englandbild folgenreiches Traktat über »spleen, vapours, lowness of spirits, hypochondriacal, and hysterical distempers« vorlegt, weist auf den »proteischen Charakter« seines Untersuchungsgegenstandes hin. Zu dessen Erscheinungsbild führt er aus: »The Symptoms are *many, various, changeable, shifting from one Place to another, and imitating the Symptoms of almost every other Distemper*« (Cheyne 1976: 135) und gibt seinen Adressaten die Warnung mit auf den Weg: »The Reader is neither here to expect Accuracy nor Certainty« (ebd.).

Zu solcher herzerfrischenden Offenheit mag sich die Heilkunst unserer Tage schon lange nicht mehr aufraffen, obwohl die Kluft zwischen der »Reichhaltigkeit der beobachteten Phänomene und der Armseligkeit des definitiven Instrumentariums« (Schipperges 1967: 723) nach wie vor weiterbesteht und nicht nur jene »älteren Texte« charakterisiert, auf die Schipperges seine Feststellung begrenzt sehen möchte.

Bleibe die Frage, warum die Heilkunde die Melancholie nicht in den Griff bekommt und die Buntheit der bis heute diesem Terminus subsumierten Erscheinungen nicht ihrem analytischen Habitus gemäß in besser zu handhabende Teilbereiche auflöst. Die Antwort kann nur lauten, daß ihr an einer – an sich unbequemen und irritierenden – Heterogenität gelegen ist, weil sie etwas weitaus Irritierenderes verwischt und unter einer Lawine im Grunde beliebiger Abnormitäten begräbt, jene wahre und kerngesunde Schwermut nämlich, die kein Heil und keine Heilung mehr kennt und deshalb das Selbstverständnis des Heilenden auf das unwiderruflichste zerrütten müßte:

Der Begriff der Melancholie wurde auf alle kommensurablen Formen der Traurigkeit [und des abweichenden Welterlebens, U.H.] ausgedehnt, um die inkommensurable, in ihrer Andersartigkeit beharrliche und unversöhnliche Trauer zu verdecken, sie gleichsam in einer Menge von Pseudo-Melancholien verschwinden zu lassen und ihr so ihre Andersartigkeit zu nehmen. (Ricke 1981: 31)

Das unkonturierte medizinische Krankheitsbild der »Melancholie« ist also Produkt einer Abwehrreaktion, die Schwermut mit Geistesstörungen und -krankheiten vergesellschaftet, um sich ihrem subversiven Einfluß zu entziehen, die sie hospitalisiert, um nicht zum Hospitalisierten verführt zu werden. Da die Gefahr des Zuhörens aber beim therapeutischen Gespräch mit dem Patienten ständig auftritt, muß er um jeden Preis mundtot gemacht und für mitteilungsunfähig und uneinsichtig erklärt werden.

Die Methode, auf die die Medizin verfallen ist, um sich verlässlich gegenüber der Widerrede der Melancholie zu verstocken, besteht nun darin, dem Melancholiker ständig sei-

ne eigene Verstocktheit vorzuhalten, wobei die Kontinuität der Sicht- und Behandlungsweisen hier auch von modernen Fachvertretern nicht geleugnet wird.

Nach medizinischem Dafürhalten ist die Melancholie ein entmündigendes Leiden. Der Patient gesteht sich nicht ein, daß er krank ist, und er will sich folglich auch vom behandelnden Arzt nicht helfen lassen. Burton, der sich als Melancholiker so oft im feindlichen Lager der Schulmedizin aufgehalten und von dort Bericht erstattet hat, führt entsprechend aus:

In all other maladies we seek for help; if a leg or an arm ache, through any distemperature or wound, or that we have an ordinary disease, above all things whatsoever we desire help & health, a present recovery, if by any means possible it may be procured [...] but to a melancholy man nothing so tedious, nothing so odious; that which they so carefully seek to preserve he abhors, he alone. (Burton 1903 I: 499)

Diese Unvereinbarkeit zwischen schwermütigem Beharrungswillen und dem Sanierungsstreben des Arztes wird nun endlich, um nicht erneut Zweifeln an der Richtigkeit der Zuschreibung Nahrung zu geben, zum Bestandteil des Symptomkomplexes erklärt und als »Unzugänglichkeit des Melancholikers gegen Zuspruch und Trost«, als »Störung der transzendentalen Konstitution« (Binswanger 1960: 18) oder »Krankheitsuneinsichtigkeit« (Reuter 1962: 382) auf der diagnostischen Habenseite verbucht. Die Einkreisung ist damit komplett. Das entmündigte Gegenüber bestätigt mit jedem Protest gegen seine Bevormundung deren Berechtigung und Notwendigkeit.

Wird die Verweigerung des zu Behandelnden hier gleichsam zum Siegel seiner Krankheitserklärung, so zielt die Kur auf Brechung dieses Widerstandes, und sie tut das – gegen die landläufige Humanisierungsthese – seit mehreren Jahrhunderten mit immer rabiateren Methoden. Die Therapieggeschichte der Melancholie ist folglich keine des Abbaus, sondern eine der Steigerung der Behandlungsvirulenz, wobei der erste Schritt zur Besserung paradoxerweise dann konstatierbar ist, wenn der Patient sich krank zu fühlen beginnt, d.h. die Diagnose des Arztes akzeptiert.

Während die antike und mittelalterliche Medizin – wohl auch mangels geeigneter Instrumentarien – auf sanfte Behandlungsformen setzt, die im wesentlichen wie noch die Diätetik Ficinos eine fehlerhafte Lebensweise zu reformieren suchen und mit Bewegung, Luftveränderung, musikalischer Unterhaltung arbeiten, ist seit der Renaissance nicht nur ein plötzlicher Prestigegewinn des Intellektuellenleidens der Schwarzgalligkeit zu verzeichnen, sondern auch eine analoge, allerdings phasenverschobene Eskalation der medizi-

nischen Interventionsbereitschaft.

Neben den pharmazeutischen Mitteln der ›alteratives‹, die die schwarze Galle durch Verdünnung, Befeuchtung und Erwärmung entgiften, und den ›comfortatives‹, die den Patienten aufmuntern sollen, werden nach Applikation sogenannter ›preparatives‹ zunehmend auch ›unsanfte‹ Behandlungstechniken wie Purgation, Aderlaß oder gar chirurgische Eingriffe empfohlen, bei denen man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, sie dienten angesichts der Renitenz des Melancholikers eher der Erzeugung eines Krankheits- und Leidensdrucks als der medizinischen Rehabilitation.

So berichtet Burton von Brenneisen, die auf die Schädelnaht aufgesetzt wurden, oder vom Durchbohren des Schädelknochens, um die melancholischen Dämpfe und Dünste entweichen zu lassen. Und selbst der äußerst zurückhaltende Cheyne hat gegen Brechmittel und Opiate keine Bedenken. Von den Exzessen der Psychiatrie des 18. und 19. Jahrhunderts, die eine qualitativ neue Dimension der Pathologisierung markieren, sind solche Formen medizinischer Körperverletzung allerdings noch weit entfernt, denn sie werden zum einen von dauernden Appellen zur Vorsicht und Mäßigung begleitet, zum anderen fehlt ihnen jener Grundzug des Sadismus, den der Medizinhistoriker Starobinski bei den Autoritäten der folgenden Periode konstatiert.

Dabei haben die Patienten nur höchst selten das Glück, Stellvertreter für die sadistische Zuwendung ihrer Psychiater zu finden wie bei jenem Katzenklavier, das Philippe Pinel 1816 in seinem Melancholie-Artikel für die *Encyclopédie méthodique* beschreibt und das die Musiktherapie vergangener Tage in grotesk-tierquälerischer Weise persifliert:

Les chats étaient choisis d'après la gamme, et mis en rang avec la queue tournée en arrière. Des marteaux garnis de clous pointus pouvaient s'abattre sur ces queues, et le chat ainsi atteint émettait sa note. Lorsqu'on jouait une fugue sur cet instrument, et surtout si le malade était placé de façon à ne rien perdre de la physionomie et des grimaces de ces animaux, la femme de Loth elle-même eut été tirée de sa rigidité et rendue à la raison. (Starobinski 1960: 60)

Normalerweise nämlich sind es nicht die *voces brutorum*, von denen die Anstalten widerhallen, sondern die Schreie der Internierten selbst. Wo die ›elementaren‹ Disziplinierungsinstrumente des Hungers, des Durstes und der Schläge nicht mehr ausreichen, taucht man sie fast bis zum Ertrinken in eiskalte Bäder oder stellt sie unter Duschen, über deren Wirkung ein zeitgenössischer Beobachter folgendermaßen Auskunft gibt:

Le réservoir de liquide était élevé de 10 pieds au dessus de sa tête; l'eau était à dix

degrés au-dessous de la température atmosphérique; la colonne d'eau avait quatre lignes de diamètre et tombait directement sur sa tête; il lui semblait à chaque instant qu'une colonne de glace venait se briser sur cette partie: la douleur était très aiguë lorsque la chute de l'eau avait lieu sur la suture fronto-pariétale [...] la tête resta comme engourdie plus d'une heure après la douche. (ebd.: 64)

Eine derartige, ›Hydrotherapie‹ genannte Tortur ließ noch Raum für die Anwendung anderer ›klassischer‹ Remeduren, also Niesmittel, Hautschnitte, Verbrennungen, Zugpflaster, Ansteckung mit Krätze (ebd.: 62), oder für das Hantieren mit glühenden Eisen, die dem Melancholiker allerdings nur noch einen kleinen Vorgeschmack – »un léger avant-goût« – auf die medizinische *ultima ratio* vermitteln sollten.

Diese sonderbare Art auskurierender Vernunft, die offenbar verrannter und derangierter ist als die der Mehrzahl ihrer Opfer, brachte nach Abklingen ihrer Wassersucht noch die Drehmaschine hervor, die dem Kranken seine Halsstarrigkeit aus dem Leib pirouettierte, dann den Magnetismus, den Hypnotismus, die ›Faradisierung‹ des Schwermütigen, darauf seine Ätherisierung und Chloroformierung und schließlich – nach Versuchen mit Haschisch, Opium und anderen Drogen – seine bis zum heutigen Tag praktizierte pharmakotherapeutische Depersonalisation.

Sie ist als scheinbar violenzfreie Behandlungsform in Wirklichkeit die radikalste Variante medizinischer Freiheitsberaubung, eine chemische Zwangsjacke, die nicht mehr nur physisch ruhigstellt, sondern die Entkernung des Ich gestattet. Mit dem Einsatz der Psychopharmaka ist das Ziel ärztlicher Bemühungen, nämlich den Melancholiker zunächst krank zu machen, damit er dann gesund gepflegt werden kann, in greifbare Nähe gerückt. Denn während die Vorläufermethoden nur extern angriffen und den Schwermütigen allenfalls dazu veranlassen konnten, seine Schwermut zu verheimlichen und zu verbergen, setzt eine zeitgemäße Medikation im Kopf selbst an und bewirkt ein tiefes Koma des melancholischen Selbstbewußtseins. Insidon, Tofranil und Pertofran sind so geeignet, jedes lebendige Gedankenkonvolut, zwischen dessen Seiten sie sich einnisten, ganz und gar unleserlich zu machen und zu zerfressen, weshalb ihre Hersteller mit feinem Gespür für die Anregung der Nachfrage und einem Bruchteil des erwirtschafteten Profits Textsammlungen über die Schwermut subventionieren.

3.2. Das göttliche Heil

Was die Medizin und ihre Zulieferindustrie chemisch zersetzt und verätzt, war auch für das

Christentum immer schon des Teufels und ist mit der der ›Religion der Liebe‹ eigenen Erbarmungslosigkeit verfolgt und verfermt worden.

Daß Melancholiker im Höllenpfuhl enden, war dabei eine ausgemachte Sache, und Dante verbildlicht im siebten Gesang des Inferno eine theologische Selbstverständlichkeit, wenn er ihnen topographisch Moor und Morast als das gleichsam natürliche Äquivalent der den Menschen ›versumpfenden‹ schwarzen Galle zuordnet und seinen Führer Vergil erläutern läßt:

Und außerdem, du kannst mir's sicher glauben,
sind unten in dem Sumpfe auch noch Menschen.
Von ihren Seufzern steigen Blasen auf
und wimmeln, schau nur, auf der ganzen Fläche.
Im Schlamm bekennen sie's: wir waren grämlich
in milden, sonndurchglänzten Lüften droben
und hegten Mißmutwolken im Gemüt.
Und jetzt verdrießt der schwarze Pfuhl uns hier.
In ihrem Schlund vergurgelt sich die Hymne,
sie kann in klaren Worten nicht heraus.

Die Sünde, die die weggesackten und nur noch blasenwerfend von ihrer ewigen Qual Kunde gebenden *accidiosi* Dantes begangen haben, hat im religiösen Umfeld ihren Namen gewechselt und heißt jetzt *acedia*. Die eigentliche Karriere dieses im Griechischen mit der Melancholie noch keineswegs enger verknüpften Terminus, dessen über die *Septuaginta* vermittelte theologische Appropriation wir hier nur ausschnittsweise verfolgen wollen, beginnt im vierten nachchristlichen Jahrhundert, als sich unter den Anachoreten in der ägyptischen und syrischen Wüste spirituelle Erschöpfungszustände breitzumachen beginnen.

Solche Ausbrüche religiöser Schwermut unter den einsiedlerisch lebenden Mönchen, die in der Regel nur am Sabbat zur gemeinsamen Andacht zusammenkamen, werden erstmals von Evagrius von Pontus ausführlich beschrieben, und zwar als Anfechtungen und Verlockungen zur Sünde, denen es zu widerstehen gelte. Der Evagrius-Schüler Johannes Cassianus übernimmt diese Interpretation, integriert die *acedia* in seinen Katalog der acht Hauptsünden und sorgt für den Transfer von der Ost- zur Westkirche, als er um 415 in Marseille Klöster gründet und seine Lehre in zwei folgenreichen, etwa zehn Jahre später abgefaßten Schriften, nämlich in *De institutis coenobiorum* sowie den *Collationes patrum*, darlegt.

Im Buch X der *Instituta* findet sich die klassische Beschreibung der ›Mönchskrankheit‹, die Cassian als *taedium sive anxietas cordis* definiert, wobei auf die periodische Wieder-

kunft der Versuchung zur Mittagsstunde gesondert hingewiesen und Verbindungen zu dem im 90. Psalm genannten *daemon meridianus* gezogen werden.

Das Opfer der *acedia* hält es in seiner Zelle kaum mehr aus, wobei das schon der Antike bekannte Symptom des *horror loci* einhergeht mit der Verachtung der Mitmönche und der wachsenden Gewißheit, daß das eigene Seelenheil nur andernorts zu erwerben oder zu sichern sei. Der Zwang, wenn nicht überhaupt das Weite zu suchen, so doch wenigstens Besuche abzustatten oder sich durch gute Taten Verdienste zu erwerben und die Monotonie zu durchbrechen, alterniert bzw. koexistiert dabei mit einer geistigen und körperlichen Lähmung, die den Mönch an seiner Berufung verzweifeln und in den Schlaf flüchten läßt.

So genau und einfühlsam Cassian die Strapazen einer von Hitze, Fastenübungen, Meditation und sensueller Deprivation zermürbten Wüstenexistenz veranschaulicht und das religiöse Überforderungserlebnis wie den melancholischen Zusammenbruch des unbedingten Willens zum Heil beschreibt, so konzessionslos kämpft er doch auf der anderen Seite gegen solche Manifestationen der Endlichkeit und Subidealität an. Angesichts der dämonischen Anfeindungen ist die Stellung zu halten; der *miles Christi*, der Soldat des Herrn, desertiert nicht, denn die Erfahrung lehrt, daß jeder Rückzug, jedes Ausbrechen aus der selbstgewählten Isolation und Aspiration den Gegner stärkt und ihm die nächste Attacke erleichtert.

Im Ringen um die eigene Vervollkommnung kann es also nicht einmal einen temporären Waffenstillstand mit der *acedia* geben, sondern nur die ständige Konfrontation. Entweder gelingt es dem ›Athleten Christi‹ im Verlauf seines Selbsttranszendierungsversuchs, die ›Krankheit im Verborgenen seiner Seele‹ zu überwinden und den verhängnisvollen Geist der Schwermut in sich auszumerzen, oder er wird eines Tages wie ein Flüchtling von ihm aus seiner Eremitage vertrieben, gleich welche frommen Vorwände und Entschuldigungen er sich für seine spirituelle Kapitulation auch zurechtgelegt haben mag.

Der Verlust der Erlösungschance ist für das religiöse Bewußtsein die äußerste Katastrophe; folglich darf man erwarten, daß Cassian auf Verbündete hinweist und Allianzen schafft. Da der Mitmensch und Mitbruder als Komponente der ›sozialen Versuchungen‹ der *acedia* aber gerade ausfällt – wer seine Einsiedelei verläßt, um bei anderen Trost und Hilfe in der Anfechtung zu finden, ist ihr schon erlegen –, bleiben im Grunde nur zwei Bastionen gegen die Melancholie: Gott und die Absurdität.

Des göttlichen Beistandes allerdings kann sich der Anachoret nur im Gebet und in der

Meditation versichern, d.h. dadurch, daß er sich den Auslösern des melancholischen Absturzes aus der Heilsgewißheit immer von neuem aussetzt, um sich allmählich gegen sie zu immunisieren. Das gleiche Ziel verfolgt auch die Beschäftigungstherapie, die Cassian gemäß jener Maxime der heiligen Väter anempfiehlt, die erklärt, ein Mönch, der arbeite, werde von einem einzigen Dämon vesucht; der, der untätig sei, werde zur Beute unzähliger böser Geister.

Damit Arbeit aber nicht wie der Schlaf oder soziale Interaktion als Fluchtmedium mißbraucht wird, wobei sich im letzten Fall zudem ein mit dem religiösen Vervollkommnungsgebot rivalisierender Existenzsinn ausbilden kann, sind es vorwiegend sinnlose Tätigkeiten oder absurde Komplikationen elementarer Verrichtungen, die als Exempla dienen. So wird jener Mönch für vorbildlich erklärt, der seine Hütte nicht näher zum Brunnen hin verlegt, um die Mühsal des täglichen Wasserholens abzukürzen, sondern nach einer Engelserscheinung seinen Entschluß revidiert und noch fünf Meilen weiter hinauszieht, da jeder Schritt dereinst belohnt werde. Und als beispielhaft gilt Cassian auch das in der Tat jedes außerreligiöse Sinnbedürfnis abtötende Verhalten des Abba Paulus, der ohne Unterlaß Palmblätter sammelt und daraus Körbe flicht, nur um sie zu verbrennen, sobald die Grotte, in der er haust, gefüllt ist.

Die Dämonisierung der Schwermut als Abfall von Gott, als Reprise des Sündenfalls und Aufbrechen der Erbsünde erreicht ihren Höhepunkt im 12. Jahrhundert bei Hildegard von Bingen, die die antike Temperamentenlehre mit dem biblischen Bericht der Vertreibung aus dem Paradies kombiniert und harmonisiert und zu der Schlußfolgerung gelangt:

Im gleichen Augenblick nämlich, da Adam das göttliche Gebot übertrat, gerann in seinem Blute die Schwarzgalle (melancolia); dies geschah so, wie die Helligkeit schwindet, sobald das Licht ausgelöscht wird und wie dann nur noch der glimmende Docht mit seinem Gestank zurückbleibt. So geschah es mit Adam; denn als der Glanz in ihm erloschen war, gerann die Schwarzgalle in seinem Blute, aus der sich dann in ihm die Traurigkeit und Verzweiflung erhoben, denn der Teufel blies bei Adams Fall die Melancholie in ihm zusammen. (Hildegard von Bingen 1957: 220)

Die schwarze Galle ist hier kein natürlicher Körpersaft mehr, der physiologisch außer Kontrolle geraten kann, er ist ein teuflisches Gift, das in unseren Adern rinnt, seit Adam und Eva den Einflüsterungen der Schlange erlagen.

Nur bleibt der christlichen Heilslehre der Versucher, den sie verflucht und verallgegenwärtigt, ebenso unverzichtbar wie ihr erlösender Gott, und entsprechend treibt sie die Gläubigen in eine infernalische Melancholie, um sie umso triumphaler daraus zu erretten.

Diese schon bei Cassian angelegte Instrumentalisierung der *acedia* benutzt das Überforderungserlebnis der Gläubigen zur Erzeugung eines Schuld- und Sündenbewußtseins – Zweifel an der eigenen Erlösungsfähigkeit sind angesichts der Erlösungszusage Christi a priori frevelhaft –, das seinerseits die melancholische Reaktionsbereitschaft nur weiter verstärkt und damit immer tiefer in die Abhängigkeit vom Heilsverwalter Kirche treibt. Weil die Theologie mit anderen Worten glaubt, Schwermut als Zuhälterin der eigenen Sache dienstbar machen zu können, ist Cassian so auffällig darauf bedacht, die melancholisierenden Rahmenbedingungen der asketischen Existenz zu erhalten, und eben deshalb bemüht sich im 13. Jahrhundert auch Thomas von Aquin gegen das Pauschalverdikt der Hildegard von Bingen um eine differenziertere Betrachtungsweise, d.h. um die Abgrenzung einer gleichsam loyalen Variante der *acedia* von solchen Spielarten, die geradewegs in die höllischen Everglades der *Divina Commedia* führen.

In seiner *Summa theologica* greift er in der *quaestio* XXXV entsprechend den Lösungsvorschlag des Apostels Paulus auf, der im zweiten Korintherbrief wie folgt argumentiert hatte:

So freue ich mich doch nun, nicht darüber, daß ihr seid betrübt worden, sondern daß ihr betrübt seid worden zur Reue. Denn ihr seid göttlich betrübt worden, daß ihr von uns ja keinen Schaden irgendworin nehmet. Denn die göttliche Traurigkeit wirkt zur Seligkeit einer Reue, die niemand gereut; die Traurigkeit aber der Welt wirkt den Tod. (2. Kor. 7, 9f.)

Die gottgefällige Trauer – *tristitia secundum deum* – meint jene zur religiösen Zerknirschung, Bußfertigkeit und Reue domestizierte Schwermut, die bei Licht besehen in den christlichen Tugendkatalog gehört, während ihre dämonische Schwester, die ›*tristitia saeculi*‹, von Thomas – nunmehr in Fortschreibung der Hildegardschen Einschätzung – zu einer der sieben Todsünden erklärt und damit erneut zu jenem satanischen Popanz aufgeputzt wird, der die ob ihrer eigenen Abgründigkeit zu Tode erschrockenen Seelen gleich scharenweise zur *Ecclesia militans* überlaufen lassen soll.

Wie die Medizin Melancholie zum Ungesunden schlechthin stilisierte, zu einem Krankheitssumpf, den der darin Versinkende noch nicht einmal wahrnimmt, so erscheint *acedia* auch beim *Doctor angelicus* als die Unreligion selbst, »weil sie das geistige Leben aufhebt, das in der Liebe gründet, durch die Gott in uns wohnt« (Thomas von Aquin 1966 XVII B: 28f.). Die schwermütige Reflexion richtet sich nämlich nicht gegen den einen oder anderen Glaubenssatz, sie untergräbt das Fundament der Religiosität, und ihre Bodenlosigkeit ver-

schlingt mit der Erlösungshoffnung auch das *bonum divinum* und die Schimäre einer den Menschenkindern auszurichtenden ›frohen Botschaft‹.

Daß die Vernunft »in die Flucht, den Schrecken und Abscheu vor dem göttlichen Gut einwilligt« (ebd.: 30), ist das Äußerste an Perversion, das der Aquinat noch auf den Begriff zu bringen bereit ist, aber der wirkliche Skandal liegt natürlich nicht in der melancholischen Distanzierung von einem transzendenten Ansich, das damit intakt bliebe, sondern in seiner skeptischen Negation und Evaporierung.

Konsequent sucht Thomas eine ›zügellose‹ gedankliche Agilität zu unterbinden, so wie Cassian die Ortsveränderung als Ausbruch in physische Mobilität verbietet. Da ihm keine Psychopharmaka zur Verfügung stehen, mit deren Hilfe die Medizin ihrer ganz ähnlich gelagerten Vorliebe für eine Begrenzung des intellektuellen Spielraums Nachdruck verleiht, bleibt ihm nur die gesonderte Stigmatisierung melancholischen Vagabundierens als Ausfluß der *acedia* selbst.

Dieses eigentlich zentrale ›Folgelaster‹, das anderen angeblichen Epiphänomenen wie Verzweiflung, Kleinmut, Stumpfheit, Groll und Bosheit mit eben dem nivellierenden Hintergedanken beigeordnet wird, der auch die Heilkunde veranlaßte, die Melancholie mit beliebigen Geistesstörungen zu arrondieren, nennt er *evagatio mentis circa illicita*, also Schweifen des Geistes im Unerlaubten, und führt dazu aus:

Soweit dieses in der Burg des Geistes herrscht, der willens ist, sich rücksichtslos auf alles mögliche zu werfen, wird es Rücksichtslosigkeit der Gesinnung genannt; soweit es zum Erkennen gehört, heißt es Neugierde; im Hinblick auf das Reden heißt es Geschwätzigkeit; in Hinblick auf den Körper, der nicht am selben Ort bleibt, heißt es Unruhe des Körpers, wenn nämlich einer durch ungeordnete Bewegung der Glieder den unruhigen Geist offenbart; wenn es sich aber um verschiedene Orte handelt, heißt es Unbeständigkeit. (ebd.: 35)

Hier wird mit wünschenswerter Deutlichkeit ersichtlich, daß Melancholieverbote immer Denk- und Neugierverbote implizieren, weil die einzig effektive Gegenmaßnahme gegen die schwarzgallige Lust am Reflektieren in der ›Bornierung‹ des Melancholikers besteht, wobei im Prinzip gleichgültig ist, ob sie durch chemische Mittel oder eine religiöse bzw. ideologische Gehirnwäsche bewirkt wird. Thomas von Aquins *Summa* liefert als Indoktrinationssystem das Paradigma theologischer Melancholieabwehr – und führt als Produkt eines genialen und also schwermutgefährdeten Geistes darüber hinaus vor, daß es zur Immunisierung keineswegs immer der Intervention und Mithilfe Dritter bedarf, sondern daß eine erlösungshungrige Vernunft sich auch sehr wohl selbst zu internieren, dogmatisch zu

begründen und auf eindrucksvollem argumentativen Niveau ihrer Bewegungsfreiheit zu berauben vermag.

Gerade wegen ihrer exzeptionellen Stellung in der Geschichte des christlichen Kreuzzugs gegen die Melancholie gibt es aber am Pyrrhussieg auch der *Summa theologica* nichts zu deuteln. Kein Jahrhundert nach ihrer Abfassung erfolgt nämlich Petrarcas selbstbewußter Ausbruch aus Sündenbewußtsein und theologischer Bevormundung, seine poetische Entsühnung der *evagatio mentis circa illicita*, die seither keine Verlockung zum Heil hat ungeschehen, kein Anathema hat rückgängig machen können.

Die Kirche reagiert auf die weltliche Nobilitierung der Schwermut mit einer Vulgarisierung des *acedia*-Konzepts und einer ganz unthomistischen Vergrößerung ihres Analyseinventars, wie sich etwa an den Beichtspiegeln des Spätmittelalters ohne Schwierigkeiten aufweisen ließe. In der Zeit der Reformation und der Glaubenskriege geht selbst noch diese volkstümlich-seelsorgerische Ausrichtung verloren, und der Melancholievorwurf dient nunmehr der platten Verleumdung der Handlanger des Anti-Christ im jeweils gegnerischen Lager:

Die verschiedenen religiösen Parteien bezichtigen sich gegenseitig immer wieder der Melancholie, d.h. einer nicht-seligmachenden, teuflischen Irrlehre. Während Luther immer wieder darauf hinwies, daß die Theologie der Papstkirche gerade die Ernstmeinenenden, u.a ihn selbst, in Gewissensangst und Melancholie, in tiefe Verzweiflung an der Erlösung getrieben habe (so daß manche darüber den Verstand verloren hätten), konstatieren seine Gegner, daß die ganze ›Heillosigkeit‹ der lutherischen ›Heilsbotschaft‹ nicht nur an den unseligen Folgen der Reformation (Revolution des Bauernkrieges, Bildersturm, Wiedertäuferi) sichtbar werde, sondern ebenso an Luther und seinen Anhängern selbst, die sich vor den ›Anfechtungen‹ des ›melancholischen Teufels‹ kaum mehr zu retten gewußt hätten, oft in Verzweiflung und Wahnsinn gestorben seien. (Schmitz 1967: 31)

Von einer weit hinter das psychologische Einfühlungsvermögen Cassians und die analytische Präzision Thomas' zurückgefallenen Phänomenenansprache zeugt in Deutschland auch die barocke Schrift *Lucifers Königreich und Seelengejaidt* des Jesuitenpaters Aegidius Albertinus, der seine Behandlung der *acedia* beredterweise mit einer Tollwutmetapher einleitet und eine oberflächliche Symptomatik folgen läßt, die insbesondere von der Intellektualität der Schwermut gar nichts mehr weiß:

Artlich wird die Accidia oder Trägheit dem Biß eines wütigen Hundts verglichen [...]. Dergleichen Leut haben erschreckliche Träum, vnd fürchten sich ohne vrsach [...] haben einen verdruß am Leben, vnd bellen wie die Hund, dann in allen dingen seynd sie vngeduldig, klagen sich vnd murren jmmerdar. (Obermüller 1974: 60)

Daß Melancholie ein Produkt der Reflexion und gerade nicht Resultat der Denkfaulheit ist, wird im Anschluß an die pietistische Intimisierung der Trauer erst von Kierkegaard wiederentdeckt, der 1843 in *Entweder/Oder* »an die ältere Kirchenlehre [anknüpft], die die Schwermut unter die Todsünden rechnete« (Kierkegaard 1913: 156). Für Kierkegaard, auf dessen tief-sichtigen Kommentar zum »feinsten Gift« eines melancholisch sublimierten Sinnverlusts wir noch zurückkommen werden, gilt nach patristischem und scholastischem Vorbild das Prinzip der Zurechenbarkeit der Melancholie – »schwermütig wird ein Mensch nicht durch auferlegtes Leiden, nur durch eigene Schuld« (ebd.) – wie das ihrer schon bei Cassian behaupteten Überwindbarkeit durch äußerste Willensanstrengung.

Abermals entsteht die *acedia* aus einem Überforderungserlebnis an der Bruchstelle zwischen spirituellem Sollen und Sein:

Es kommt im Leben des Menschen ein Augenblick, da ist die Unmittelbarkeit gleichsam reif geworden und der Geist verlangt eine höhere Form, worin er sich selbst als Geist ergreifen kann. Als unmittelbarer Geist ist der Mensch verstrickt in das ganze irdische Leben; nun will der Geist sich gleichsam aus dieser Zerstreutheit sammeln; die Persönlichkeit will sich selbst durchsichtig, will ihres ewigen Rechts bewußt werden. Geschieht das nicht, wird die Bewegung gehemmt und zurückgedrängt, so tritt Schwermut ein. (ebd.: 159)

Und wieder gibt es – wie in der ägyptischen Einöde – für den durch seine Inauthentizität Angefochtenen, den durch seine Unfähigkeit, sich zu »verwesentlichen«, Melancholisierten kein Zurück, sondern nur ein risikobefrachtetes Hindurch:

Was sollst du also tun? Ich habe nur eine Antwort: »verzweifle!« [...] Es ist meine Überzeugung, mein Sieg über die Welt, daß ein Mensch, der die Bitterkeit der Verzweiflung noch nicht geschmeckt hat, die Bedeutung des Lebens verfehlt hat. [...] So verzweifle denn; verzweifle von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von allen deinen Kräften. (ebd.: 176f.)

Dabei taucht jetzt eine weitere und raffiniertere Form der Instrumentalisierung auf, die ebenfalls nicht ganz ohne historische Vorläufer ist (vgl. Kuhn 1976: 376) und eine Art Doppelperspektive entwickelt. Was aus dem thomasischen Blickwinkel nach wie vor als Verneinung des *bonum divinum* und Absturz in die Heillosigkeit, als das Widergöttliche schlechthin erscheint – „Schwermut ist Sünde, ist eigentlich Sünde *instar omnium*; denn Schwermut ist die Sünde, nicht tief und innerlich zu wollen; und das ist die Mutter aller Sünden“ (ebd.: 159) –, das wird auf diese Weise andererseits doch für unumgänglich erklärt. Denn ohne sich der äußersten Entfremdung und Gottesferne ausgesetzt, ohne sich

durch sie hindurchgekämpft zu haben, gelangt für Kierkegaard niemand über seine Endlichkeit, über das permanente Sich-selbst-Verfehlen, hinaus:

Wer verzweifelt, findet den ewigen Menschen. [...] Wähle denn die Verzweiflung; denn die Verzweiflung selbst ist eine Wahl. Man kann zweifeln, ohne den Zweifel zu wählen; aber man kann nicht verzweifeln, ohne die Verzweiflung zu wählen. Und indem man verzweifelt, wählt man wieder. Und was wählt man denn nun? Man wählt sich selbst, doch nicht in seiner Unmittelbarkeit, nicht als dieses zufällige Individuum, sondern in der ewigen Bedeutung seiner Persönlichkeit. (ebd.: 178f.)

Erst die Wüste in uns gebiert folglich das Heil, und nur die Melancholie, so der asketische Entdecker der *acedia* und sein später existentialistischer Nachfahr, läßt sie wachsen.

Bei diesem Arrangement, das von der Schwermut selbst nur als ehrenrührig erlebt werden kann, weil es sie als Mittel für einen ganz widermelancholischen ›höheren‹ Zweck vernutzt, hat sich auch die zeitgenössische Theologie beruhigt. So gelangt etwa Walter Rehm in seinem *Experimentum medietatis* zu dem Schluß, die Melancholie sei ›Ausdruck eines gestörten Gottesverhältnisses‹ (Rehm 1947: 192), während Romano Guardini zwei Jahre später in dem Bändchen *Vom Sinn der Schwermut* kierkegaardsche Gedankengänge zu der Formel komprimiert, Schwermut meine im Grunde nichts anderes als »die Not der Geburt des Ewigen im Menschen« (Guardini 1949: 50). Rückt man diese Thesen in einen Zusammenhang mit dem Aktualisierungsversuch des thomistischen Melancholiekonzepts in Josef Piepers *Über die Hoffnung* (1936: 56ff.), so erkennt man als Konstanten theologischer Bewältigungsanstrengungen die Entrüstung über die Widerborstigkeit eines Bewußtseins, dem Erlösung und Seelenheil nichts mehr bedeuten, und den Zwang, solche Negativität entweder zu exorzieren oder einzugemeinden. Der »freudlose und verdrießliche, [...] selbstsüchtige Verzicht des Menschen auf den verpflichtenden Adel der Gotteskindschaft« – so das rhetorische Overkill Piepers (ebd.: 59) – ist für das Himmelfahrtsunternehmen Kirche unannehmbar, eine wie auch immer in die *tristitia secundum deum* einmündende dienstbare Melancholie ist es nicht.

3.3. Der gesunde Optimismus

Als sich mit Beginn der Neuzeit erst einzelne, dann immer größere Gruppen aus solcher angeblich noblen Kindlichkeit emanzipierten, blieben der Mehrzahl die Feindbilder der Kirche doch noch lange ein problemloses Erbe. Und so entstand recht bald eine durchaus bizarre historische Konstellation, in der die Gottesgelehrten sich gegenüber der Melancho-

lie für die Strategie des *divide et impera* zu erwärmen begannen und mit der Exploitierbarkeit von Teilbereichen liebäugelten, während ihre aufgeklärten Gegner mit der alten zelotischen Inbrunst diabolisierten – und zwar zuvorderst die hybriden Traurigkeiten einer ›freudlosen und verdrießlichen‹ Theologie selbst.

Dieser Versetzung der Religiosität vom Richterstuhl auf die Anklagebank wird schon in Burtons *Anatomy of Melancholy* Vorschub geleistet, in der ein theologisches und ein säkulares Melancholiekonzept nebeneinander herlaufen.

Auf der einen Seite verfiicht der Autor nämlich den harten Kurs der Hildegard von Bingen:

The principal agent and procurer of this mischief is the Devil [...]. His ordinary engine by which he produceth this effect, is the melancholy humour itself, which is *balneum Diaboli*, the Devil's bath; and as in *Saul*, those evil spirits get in, as it were, and take possession of us. (Burton 1904 III: 452f.)

Auf der anderen Seite findet sich eine zum Teil vehemente Kritik an religiösem Fanatismus und Sektierertum, die sich gerade des Melancholievorwurfs bedient. Wiedertäuferi, Flagellantentum, Millenarismus, die spanische Inquisition, die tausenderlei Gestalten eines in der Formel »*omnium pestium pestilentissima superstitio*« gezeißelten Aberglaubens, alles das sind für Burton Manifestationen der »religious melancholy«, zu deren Opfern jetzt aber auch jene ›Athleten Christi‹ zählen, deren asketischer Kampf gegen die *acedia* sich plötzlich in eine ihrer abschreckendsten Ausformungen verkehrt:

Never any strange illusions of devils amongst hermits, Anachorites, never any visions, phantasms, apparitions, Enthusiasms, Prophets, any revelations, but immoderate fasting, bad diet, sickness, melancholy, solitariness, or some such things were the precedent causes, the forerunners or concomitants of them. (ebd.: 393)

Aus der religiösen Anfechtung ist eine ›befremdliche Illusion‹ und Halluzination geworden, aus dem mit der höchsten Prämie versehenen Niederkämpfen des Bösen eine von gleichsam handfesten Noxen ausgelöste Geisteskrankheit, zu deren Behandlung Burton ganz folgerichtig nicht mehr die Institution des Autodafé, sondern die der geschlossenen Anstalt empfiehlt:

We have frequently such Prophets and dreamers amongst us, whom we persecute with fire and fagot. I think the most compendious cure for some of them at least, had been Bedlam. (ebd.: 434)

Im folgenden verblaßt das doppelgesichtige theologische Melancholiekonzept immer weiter, wobei die medizinische Pathologisierung einer ehemals für heilsam geltenden ›gottgefälligen Trauer‹ ergänzt und nicht selten überlagert wird durch ideologieabhängige Muster sozialer Diffamierung. Deren Herausbildung läßt sich in England anhand der populären ›characters‹ – das sind kurze, menschliche Eigenschaften und Schwächen karikierende Prosaskizzen – unschwer verdeutlichen. Bereits Burtons Zeitgenosse Sir Thomas Overbury stellt unter der Überschrift »A Melancholy Man« nämlich neben den gängigen Topoi und Klischees die unternehmerische ›Heillosigkeit‹ der Schwermut deutlich heraus, indem er vermerkt:

He [the melancholy man] thinkes businesse, but never does any: he is all contemplation, no action. He hewes and fashions his thoughts, as if he meant them to some purpose; but they prove unprofitable, as a peece of wrought timber to no use. (Overbury 1890: 74)

Und einige Jahrzehnte später unterstreicht Samuel Butler neben dem Mit-sich-und-der-Welt-Zerfallensein dieses ›Charakters‹ – »a melancholy man is one, that keeps the worst Company in the World, that is, his own; and [he is] always falling out and quarrelling with himself« (Butler 1970: 96) – vor allem seine »un-sober Sadness« (ebd.: 98).

Diese Formel impliziert das soziale Gegenideal der ›soberness‹, der Nüchternheit, Umgänglichkeit, der bürgerlich-rationalen Geschäftigkeit und Geschäftsfähigkeit, dem der Schwermütige nicht entspricht. War es bei Thomas von Aquin eine sich dem göttlichen Anspruch entziehende Wirkscheu, die die *tristitia saeculi* auszeichnete, so streicht die moderne und ›aufgeklärte‹ Diagnose gleichfalls fehlenden Tatendurst und Antriebsmangel heraus, der nun aber als Sünde wider das säkulare Evangelium des Fortschritts und der allgemeinen innerweltlichen Vervollkommnungsfähigkeit zu Buche schlägt.

Ohne den gesunden Optimismus und die daraus abgeleitete tausendgesichtige *industria* wäre das Projekt Neuzeit niemals in Gang gekommen, denn es basiert letztlich auf dem Gedanken an die praktische Einholbarkeit der Utopie, deren graduelle Implementierung à la Bacon durch Erfahrungslernen und wissenschaftliches Explorationsverhalten abgesichert werden soll.

Angesichts der zunehmend komplexen Problemlösungstechniken und ihrer immer unübersehbareren Nebenwirkungen wird die Sicherung des von allen Beteiligten zu erbringenden Vertrauensvorschlusses in das letztendliche Gelingen des Unternehmens sehr bald zu einem dringlichen Desiderat; und es ist eine sich absolut setzende Aufklärung, die sich

der ›sanitären‹ Aufgabe der Ausräumung von Zweifeln wie der Ausschaltung und Ächtung von Zweiflern mit eisernem Pflichtbewußtsein zu widmen beginnt. Die Melancholie avanciert dabei rasch zu einem bevorzugten Gegenstand solcher von der Aufklärung selbst als ›Kritik‹ ausgewiesenen Exkommunikationsbestrebungen, denn der Schwermütige, dem es vormals in seinem ›Verluststil‹ (Binswanger 1960: 47) an Gottvertrauen gebrach, kann natürlich auch das geforderte Quantum optimistischer Progressivität nicht aufbringen. Vielmehr erweist er sich nicht nur als kleinmütig, sondern auch als obstinat und damit als Stachel im Fleisch einer selbstsicheren und zu Großem entschlossenen Rationalität.

Hans-Jürgen Schings' lesenswerte Studie über *Melancholie und Aufklärung*, deren Ergebnisse wir im folgenden aufgreifen, formuliert diese heimliche Allgegenwart der Melancholie qua Melancholieabwehr so:

Es gibt ein spezifisch anti-melancholisches Interesse der Aufklärung an der Melancholie. Von Hobbes bis Lamettrie und d'Holbach, von Locke und Thomasius bis Kant, von Shaftesbury und Swift bis Wieland und Zimmermann findet man wohl schwerlich einen Aufklärer, den nicht polemische Energien an das vielseitig schillernde Phänomen der Melancholie fesseln, im Namen des Glücks, das gegen die Mächte der Finsternis durchgesetzt werden muß. Das Stigma der Melancholie zeichnet den Gegner, zeichnet alle Tendenzen, die sich der fortschreitenden Aufklärung widersetzen. (Schings 1977: 39)

Wie Schwermut in der Medizin als das Ungesunde, in der Theologie als das Heillose an sich in den Blick rückt, so entsteht auch im Kontext der Aufklärung diese fundamentale Gegenbildlichkeit, die die Vehemenz der Abstoßungsreaktion nicht zuletzt als ein Nicht-wahrhabenwollen der Komplementärfarben des eigenen rosaroten Weltbildes erscheinen läßt. Die Aufklärung bekämpft mit der Melancholie die verbotene Wahrheit über sich selbst, die Einsicht in die Nachtseite jener lichten und optimistischen Vernunft, »die ihre ideale Selbstdarstellung in Begriffen wie Geselligkeit, Menschenliebe, Zärtlichkeit, Freundschaft, Mitleid, Liebe, Gehorsam, Sparsamkeit zu finden glaubt« (ebd.: 47) und die das Insistieren auf dem, was ganz anders, dafür aber der Fall ist, als rückschrittliche Wirklichkeitsblindheit und Misanthropie an ihren utopischen Pranger stellt.

Das neuzeitliche Projekt der kalkulierenden Melioration und immanenten Reparadisierung menschlicher Existenz ist nicht minder totalitär als das christliche der Weltüberwindung oder das medizinische der Erhaltung quicklebendiger Jugendfrische möglichst bis zur letzten Agonie. Und entsprechend bildet sich auch hier die Strategie der Vertilgung alles Widerborstigen und Unbelehrbaren heraus, die jetzt der Weltverachtung und Jammertalser-

fahrung der Religion ebenso gilt wie dem bodenlosen Schwindel und Sinnzerfall eines schwarzgalligen Skeptizismus, wobei die Exterminationsrate von ›falschem Bewußtsein‹ zugleich zum Index des erreichten Emanzipationsniveaus taugen soll:

Abschaffung der Melancholie ist für Aufklärer aller Schattierungen ein Leitprinzip des Fortschritts. Schon ihre Metaphorik verpflichtet sie dazu: im Siegeszeichen von Licht und Sonne haben Finsternisse jeglicher Provenienz zu verschwinden. Und überraschend oft, beinahe immer ist schwarze Galle im Spiel, wo das ancien régime der Finsternis herrscht. (ebd.: 73)

Daß dabei die weltanschaulichen Gegner – ungeachtet ihres antagonistischen Verhältnisses zueinander – nur zu gern in einen Topf geworfen und die Religiosität als melancholisch, der Melancholiker als Pfaffenopfer definiert wird, liegt ebenso auf der Hand wie das natürliche Bündnis zwischen sozialem Konstruktivismus und einer Heilkunde, die die Agenten des Wandels zum Besseren gesund und also handlungsfähig erhält. Die von Diderot und d'Alembert herausgegebene *Encyclopédie* enthält unter dem Stichwort ›mélancolie‹ deshalb nicht nur eine lange medizinische Abhandlung, sondern nach Diderots Einführung, die Schwermut noch erstaunlich einfühlsam als »le sentiment habituel de notre imperfection« beschreibt, auch einen Beitrag zur ›religiösen Melancholie‹.

Sein Autor kontaminiert in der oben beschriebenen Weise religiöses und melancholisches Welterleben, indem er dem Christentum vorhält, es erzeuge nicht selten eine pathologische Traurigkeit, die Körper und Geist zerrütte:

Cette tristesse est tout ensemble une maladie du corps & de l'esprit, qui procède du dérangement de la machine, de craintes chimériques & superstitieuses, de scrupules mal fondés & de fausses idées qu'on se fait de la religion.

Das asketisch-rigoristische Verhaltensideal, das hier erneut durchschimmert, bedingt im Kontext aufklärerischer Wirklichkeitsaneignung eine gravierende Realitätsuntüchtigkeit, weil sich die emanzipatorische Grunddisposition der »gaieté«, d.h. einer weltfrommen Empfänglichkeit für ›unschuldige Freuden‹ und für die »douceurs de la vie les plus légitimes«, nicht ausbilden kann, sondern unter dem Druck eines schlechten Gewissens und unausgesetzter Heilsangst verkümmert.

Für den Aufklärer ist solche skrupulöse Versagung Versagen; sie erscheint als widersinnig und unvernünftig schlechthin – »contraire à la vérité, à la raison, à l'état de l'homme, à sa nature, & au bonheur de son existence« –, und zwar unter philosophischem nicht weniger als unter pragmatischem Blickwinkel. Denn wer seinen innerweltlichen Glücksan-

spruch aufgibt, versündigt sich nicht allein an Wahrheit, Vernunft und der menschlichen Natur, er beraubt sich auch jenes zukunftsfrohen Handlungswillens, der die existenten Ungleichheiten und Defizite als Ansporn zu unablässigen Verbesserungsanstrengungen und nicht als Beweis menschlicher Verderbtheit und sozialer Unreformierbarkeit erlebt. Entsprechend enden die Ausführungen mit einer gleichnishaften Anspielung auf den Auszug des Volkes Israel ins Gelobte Land, wobei die religiösen Melancholiker jenen von Mose ausgesandten Kundschaftern gleichen, die falsche und entmutigende Nachrichten zurückbringen, während der aufgeklärte Optimismus überall Milch und Honig fließen sieht und dergestalt zur Eroberung einer goldenen Zukunft erst eigentlich motiviert.

Diese Sichtweise der französischen Enzyklopädisten gewinnt im Verlauf einer aufklärerischen Pietismuskritik, die »den ›pietistischen‹ Geist als Geist der Reaktion, der Unterdrückung des hiesigen Glücks, der Weltfeindschaft [brandmarkt]« (Schings 1977: 127), auch in Deutschland rasch an Boden, so daß sich die auf die Melancholie Bezug nehmenden Passagen in Johann Georg Zimmermanns dreibändigem Werk *Über die Einsamkeit* fast wie Ausarbeitungen oder ausführliche Kommentare zu dem erwähnten Artikel lesen.

Das 1784/5 erschienene Buch des »Königlich-Großbritannischen Hofraths und Leibarztes in Hannover« setzt wiederum bei der anachoretischen *acedia* an, in der religiöse Überspanntheit und Schwermut erstmals in der Legierung auftauchen, die die Aufklärung fälschlich zum Regelfall erhebt. Zimmermann hält dabei mit seiner Verachtung für jenen »alten, bräunlichen, geschwärtzen, hagern, dünnen und zänkischen Mönchsschwarm aus den ersten Jahrhunderten der Christenheit« (Zimmermann 1785 I: 313) nicht hinter dem Berg, dessen Mitglieder »in ihren Cellen und Höhlen nicht ganz so froh gelebt [hätten], wie die Flamendischen Bauern in ihren Wirthshäusern« (ebd.: 308). Im Anschluß an die Temperamentenlehre unterstreicht er ihre ausgemergelte Hartleibigkeit und ein »schwarzes und unfläthiges« Äußeres, das der mumienhaften Dürre und Vertrocknetheit entspricht. Dabei ist die Auszehrung aber keineswegs nur Merkmal ihrer körperlichen, sondern auch ihrer geistigen Verfassung, so daß gilt: »Ihr Hirn ist theils durch die übermäßige Sonnenhitze, theils durch ihre wenige Nahrung, theils durch ihr häufiges Wachen gleichsam ausgebrannt« (ebd.: 310).

Der »schreckliche Trübsinn« der frühchristlichen Eremiten ist selbstverschuldet; er basiert auf einer sträflichen Vernachlässigung bzw. Mißachtung der natürlichen leiblich-seelischen Bedürfnisse des Menschen, und das verbindet ihn mit der modernen Melancho-

lie, die Zimmermann gleichfalls als eine »große Schiefheit des Kopfes« (ebd.: 85) begreift, den er den Betroffenen mit den klassischen Argumenten der Aufklärung geradezurücken unternimmt.

Dazu bedarf es zunächst der Einsicht, daß dieses »schwarze Gift«, diese »Pest des Mißvergnügens« die Opfer nicht nur unglücklich und »ihr Leben zu einer Folterbank« (ebd. II: 155) macht, sondern sie vor allem der totalen Passivität überantwortet. Solcher »Ekel gegen alle Wirksamkeit« (ebd. II, 150) ist die Wurzel des Übels, die Todsünde wider den aufgeklärten Glauben an die Machbarkeit des irdischen Glücks. Denn ist erst einmal »alles Feuer unserer Thätigkeit ausgelöscht, so verliert sich auch leicht alle Lust zur Welt und zum Leben« (ebd. II, 156), d.h. richtig herum, die ideologische Kontrolle über den Melancholiker schwindet mit dessen steigendem Desinteresse an den angebotenen ›lustvollen‹ Gratifikationen.

Solches Ausscheren aus der sozialen Praxis und aus der Verfügungsgewalt neuzeitlicher Rationalität ist nur durch die Reaktivierung des in seiner Distanz verharrenden Schwermütigen rückgängig zu machen, durch eine ›Umpolung‹, die irritierenderweise aber von außen nicht mehr zu bewerkstelligen ist und die Zimmermann deshalb dem Betroffenen selbst als moralische Pflicht auferlegt, d.h. als Selbststimulierung zur Tat verstanden wissen will:

Die Wolken der Melancholie verschwinden, wenn man nur einiges Interesse an irgend etwas findet, das man mit dem größten Widerwillen unternimmt. Scheint auch [...] alles Vermögen zur Regsamkeit ganz vernichtet, [...] so ist doch gewiß sehr oft [...] diese Lähmung der Seele nichts als eine Bemäntelung unserer üblen Laune, und also eine wahre Krankheit der Imagination, die man bloß durch einen festen und gestählten Willen gegen alle Erwartung überwindet. (ebd. III 151)

Hier wird ein ›Zusammenreißen‹, ein Willensathletismus empfohlen, der schon aus eben jenem Mönchsmilieu bekannt ist, das der Autor als Wiege des Trübsinns anprangert, was ihn offenbar nicht daran hindert, asketische Anti-Melancholiker wie Evagrius oder Cassian zu beerben. Der bis in die Forderung nach einer – allerdings nicht mehr absurden – Beschäftigungstherapie nachzuzeichnende Parallelismus der Abwehrmethoden kommt denn auch nicht von ungefähr, denn sowohl für den aufgeklärten Zeitgeist, dem Zimmermann huldigt, wie für das frühe Christentum ist Schwermut »falsches Raisonement« (ebd. II: 159) – eine der jeweils herrschenden Doktrin nicht rechenschaftspflichtige und also von ihr als ruchlos und verderbt angefeindete Form des Vernunftgebrauchs.

Wo immer das Monopol für richtiges Denken beansprucht wird, wo immer ein normati-

ves Menschenbild grassiert und die Erlösung sei es im Jenseits, sei es in einem diesseitigen Reich der Freiheit in Aussicht steht, hält man es mit der Melancholie nicht mehr aus. Der Schwermütige ist nicht zu begeistern und gefährdet durch seine Immunität gegenüber den jeweiligen Heilsvisionen den kollektiven Enthusiasmus, so daß sich die angeknackste Solidarität am liebsten im gemeinsamen Kesseltreiben gegen die melancholischen Spielverderber ihrer Unverbrüchlichkeit versichert. Deshalb ist Zimmermann bis in unsere Tage in bester Gesellschaft geblieben, denn trotz aller Aufklärungskampagnen rechts- und linkshegelianischer, materialistischer, alt- und neomarxistischer, maoistischer und neuerdings ökopazifistischer Provenienz sind die Übernachtungszahlen in Lukács' ›Hotel Abgrund‹ durchaus stabil, wollen die »ausgebrannten Gehirne« seiner Gäste die reine Lehre partout nicht nachbeten, treffen die kapitalismuskritischen gesellschaftstheoretischen Alleserklärer auf taube Ohren.

Also wird das ›richtige Bewußtsein‹ spitzzüngiger, sein Predigerton schriller, wie zum Beispiel bei Leo Kofler, dem die Ungeduld mit den Tumbheiten des Melancholikers nur noch ein unwirsches Abfertigen gestattet:

Naturkatastrophen und klassengeschichtlich bedingte Katastrophen werden abstrakt auf die gleiche Stufe gestellt, auf diese Weise wird der bürgerlich-dekadenten Stimmung der ›Unentrinnbarkeit vor dem Abgründigen und Bodenlosen‹ entsprochen und das alte Liedchen mitgesungen, daß Einsamkeit, Melancholie, Nihilismus und Schuldgefühl nicht Symptome einer zerfallenden bürgerlichen Gesellschaft seien, sondern ›es sie immer gegeben‹ habe. (Kofler 1962: 29)

Und sobald der soziale Missionarismus den Büchern entsteigt und staatstragend wird, ist es mit der Langmut und dem guten Zureden überhaupt vorbei. Das Hotel wird mit einer hohen Mauer umgeben, der Empfang von weißbekittelten Schwestern übernommen, die Beschilderung am Eingang ausgewechselt, eine Lautsprecheranlage installiert:

Überall dort, wo sich Utopien als System verwirklicht haben – sei es von Staats wegen in der Sowjetunion, sei es im Werbefernsehen der USA – wird Glücklichein entweder auf Beschluß des Zentralkomitees befohlen oder als Konsumentenglück suggeriert. [...] Die Utopie Kommunismus [hat sich] dort, wo sie Wirklichkeit zu werden begann und Macht auszuüben lernte, unter den Zwang ihrer eigenen Glücksvorstellungen begeben. Seit Lenin werden im Kommunismus Strafen verhängt für Vergehen, die Skeptizismus und Nihilismus heißen. Neuerdings wird kritisches Verhalten von Intellektuellen bezeichnenderweise durch Einweisung in psychiatrische Anstalten bestraft. (Grass 1972: 356)

So münden Aufklärung und Psychiatrie, die sich der Verwirklichung irdischer Glückseligkeit und der Bewahrung geistiger Gesundheit verschrieben haben, in ein institutionalisi-

siertes Melancholieverbot, das aus Dissidenten Patienten macht – Irre, mit denen sich *eo ipso* nicht vernünftig reden läßt und die deshalb aus dem zwischenmenschlichen Verkehr gezogen werden müssen. Der gesunde Optimismus schreibt ab, was nicht strahlenden Auges zu ihm aufblickt, und widerlegt seine Behauptung von der universalen Vervollkommnungsfähigkeit des Menschengeschlechts durch die aussondernde Tat. Was Wunder, daß die sich in jeder Veranstaltung selbst dementierende Ideologie nie ans Ziel gelangt und der Sog der Melancholie nirgendwo unwiderstehlicher spürbar ist als in jenen offiziell entfremdungs- und schwermutsfreien Staatswesen, die sich die geduckte und kauernde Haltung ihrer Bürger nur als untrügliches Zeichen dafür erklären können, daß der nächste, der letzte große Sprung nach vorn und in definitiv paradiesische Gefilde nunmehr unmittelbar bevorstehe.

4. ÜBER DAS FEINE STECHEN IN DER VERNUNFT

»Der Geist ist ein Wühler«, heißt es in Jacob Burckhardts *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*; er kann nicht bauen, ohne zu untergraben, nicht aufrichten, ohne zu zertrümmern, nicht konsolidieren, ohne zu zersetzen, und wo der Überbau des Wirklichen monolithisch den kommenden Äonen zu trotzen scheint, da sind auch die Tunnel am längsten, die Mi-neure am eifrigsten, die in die Fundamente getriebenen und wohlgefüllten Sprengkammern am größten, die dem Spuk der Solidität mit Blitz und mauerbrechendem Getöse ein Ende bereiten.

Unsere Historie überstürzt sich in hektischen Kataklysmen, im Vulkanismus heiligster Überzeugungen und bester Absichten, in visionären Eruptionen, die Pech und Schwefel regnen lassen und blühende Kulturen in Asche begraben, sie ist ein den Atem abschneidendes giftiges Gebrodel, ein die eigenen Sinterungen zerfressendes Säurebad, dem nicht einmal unsere Ideale zu widerstehen vermögen und das uns auch unsere Paradiese verjaucht und verzehrt:

Wo wir eben noch unsere Flaggen hißten, um uns darum zu scharen und für sie Lärm zu schlagen, kann sich unvermittelt der Boden auftun; wo eben noch ein tragender Fels stand, mag sich plötzlich ein Abgrund von Gram und Zweifeln auftun; und anstelle von strahlenden Bannern und bewimpelten Totempfählen sind zwischen dem toten, raschelnden Schilf gerade noch einige schief stehende Vogelscheuchen zu erblicken. (Ziegler 1983: 56f.)

Der Wahn eherner Wahrheiten, wie sie die Religion und eine in die ›Geschichtsmächtigkeit‹ des Menschen verrannte Philosophie verkünden, der Irrwisch eiserner Gesundheit, in deren Namen der Moloch Medizin Opfer um Opfer verlangt, das Sieh-dich-nicht-um des Realitätssinns mit seiner ewigen Morgenröte, alles das sind Versuche der Selbstblendung und Bornierung gegenüber der Nichtigkeit unseres Aktionismus, der Untiefe unserer Werte, der Willenlosigkeit unserer Resolution. Mögen solche Roßkuren auch kurzfristig anschlagen, von Dauer sind die ›Genesungen‹ nicht, denn auch sie partizipieren an der universalen Gebrechlichkeit unserer Hervorbringungen, und nichts ist anfälliger gegen beherzten Zugriff und forsches Hantieren als die Fragilität der Verheißung und der tönernen Fuß des heiligen Grals.

Vielmehr erscheint das Ausweiden nach Sinn bei Licht besehen als mörderisches Unternehmen, und unter dem johlenden Stummachen des Zweifels und in dem revolutionären

Spektakel der Säuberungen hört doch jenes feine Stechen in der Vernunft nicht auf, in dem der Ekel nistet vor den Leichenbergen der Weltverbesserer und die Schwermut über die Unausrottbarkeit der emanzipatorischen Sklavenhalterei und einer despotischen Philanthropie. Es ist das der Widerwille, der sich in Büchners Danton zu Worte meldet:

Und wenn es ginge – ich will lieber guillotiniert werden als guillotiniert werden lassen. Ich habe es satt [...] Es wurde ein Fehler gemacht, wie wir geschaffen wurden; es fehlt uns etwas, ich habe keinen Namen dafür – aber wir werden es einander nicht aus den Eingeweiden herauswühlen, was sollen wir uns drum die Leiber aufbrechen. (Büchner 1963: 65)

Es ist das der zur Gewißheit gewordene Verdacht, daß das Aufgraben, Freilegen, Obduzieren, Herauspräparieren, Analysieren immer nur neue Schimären zutage fördert, denen Hekatomben von Blutzügen und Märtyrern ebenso wenig Leben oder gar Ewigkeit einzuhauchen vermögen, wie zwanzigtausend Gefallene den martialischen Ehrenkodex eines Fortinbras des Halluzinatorischen entkleiden. Und es ist das endlich auch die schwarzgallige Genugtuung darüber, daß, wenn schon jenes Namenlose, nach dem wir wühlen, niemals zu finden ist, so doch wenigstens die ernüchterte Einsicht in all unsere Vergeblichkeiten als Saldo fruchtloser Mühen, vergeudeter Kräfte, vertaner Jahre zu Buche schlägt.

Ambrose Bierce hat diesen resignativen Ertrag in den Aphorismus gekleidet:

Civilization is the child of human ignorance and conceit. If Man knew his insignificance in the scheme of things he would not think it worth while to rise from barbarity to enlightenment. But it is only through enlightenment that he can know. (Bierce 1966 VIII: 364)

Er macht damit deutlich, daß wahre Aufklärung – im Schweppenhäuserschen Sinn des Denkens, das sich selbst zu Ende denkt – und Melancholie keineswegs Gegensätze, sondern recht verstanden Synonyma sind. Denn das Nachdenken, das bohrende Fragen nach letzten Ursachen und Gründen, mag sich in Projekten betäuben, in Großtaten ausrasen, in Experimenten vertrösten, in dogmatischer Sklerose erstarren; sobald sich das Wissen auf sich selbst und seine Geschichte zurückwendet, springen es die eigene Ohnmacht, der Wahnwitz seiner Hoffnungen, die Perversion seiner Absichten, die schamlose Käuflichkeit seiner Erfindungen an, und vergebens sucht es etwas von jenem Feuereifer, jenem Wahrheitsdurst und Wahrheitsglauben in sich zu erwecken, die es so lange beseelten. An deren Stelle ist das Kopfschütteln getreten als eine Art symbolischer Revokation, ein Ungeschehenmachenmögen, das sich nicht mehr zu Taten aufrufen kann, weil es um die Unbere-

chenbarkeit guter Absichten weiß und entstellt und zernarbt ist von den bösen Folgen früherer Neuanfänge.

»Je mehr der Mensch weiß«, liest man bei Leopardi, »desto weniger, schwieriger, langsamer und zaghafter entscheidet er sich« (Leopardi 1949: 151); und deshalb sei die wirkliche, im Gegensatz zur Halbphilosophie, auch »entschieden tatenfeindlich« (ebd.: 179). Kein Melancholiker wird das bestreiten. Sein praktisches Desengagement, seine Toter-Mann-Haltung in der Sintflut guter Taten, die Taubheit gegenüber den allseitigen Appellen zum Ärmelaufkrepeln und Mitpacken ist allerdings kein Motivationsdefizit, keine psychische Ausfallerscheinung, wie das die Diagnostiker mit Befunden wie »endogene Gemhemtheit« (Tellenbach 1976: 133), »Hinter-sich-selbst-zurück-bleiben« (ebd.: 134), »Stockung des Aktflusses« (Binswanger 1960: 19) unterstellen, sondern Resultat jenes Erfahrungslernens, auf das sich die Empiriker so viel zugute halten, dessen ultimative Offenbarung der Heillosigkeit unseres Aktionsdelirs sie aber fürchten wie der Leibhaftige das Weihwasser.

Zwischen dem schwermütigen Sichabfinden mit der Tatsache, daß alles eitel ist, und den Eitelkeiten der Melancholiekritik ergibt sich damit ein Erkenntnisgefälle. Denn wer etwa dem melancholischen Dichter vorhält, er bewege sich im »Teufelskreis von Entfremdung und ästhetischer Ersatzbefriedigung« (Völker 1983: 32), ihm fehle »die Einsicht in die ›schuldhafte‹ Unangemessenheit eben dieser Form ästhetischer Existenzbewältigung« (ebd.: 41), der hat noch gar nicht begriffen, daß diese Existenz nicht zu bewältigen ist, weder ästhetisch noch anderswie. Und wer »ideologiekritisch« moniert, es gelinge keine Befreiung *von*, sondern nur *in* der Melancholie (vgl. Völker 1978: 135) und das Dilemma bleibe bestehen, »sich der therapeutischen Kraft des Ästhetischen zu bedienen und doch zu verhindern, daß Versöhnung auf Kosten konkreter Lebenspraxis gewonnen wird« (ebd.: 136), der glaubt offenbar noch an saubere und definitive Lösungen und ist naiv genug, den Primat der Praxis als Maßstab an etwas anzulegen, das doch erst als Reaktion auf die verheerenden Folgen menschlicher Tatkraft entstand und dem er gleichwohl zumutet, ein hoffnungsblindes Darauflosoptimieren und -harmonisieren abzusegnet, als wäre nichts gewesen.

Nein, die Melancholie ist für keinen guten Zweck mehr dienstzuverpflichtet, und sie wäre, das hat Klaus Mann schon 1934 beim »Ersten Allunionskongreß der Sowjetschrift-

steller«, auf dem der sozialistische Millenarismus in Blüte stand, notiert, selbst aus der besten aller möglichen Welten nicht wegzudenken:

Ich akzeptiere jene Konzeption Max Brods, welche die menschlichen Schmerzen einteilt in heilbare und unheilbare, in verschuldete und unverschuldete, in unedle und edle. Die ›heilbaren‹ Schmerzen sind alle jene, die aufzuheben sein werden durch eine bessere soziale Ordnung – durch eine Organisation der Gesellschaft also, die das Prinzip der gegenseitigen Ausbeutung nicht mehr kennt. Damit wären aber jene Schmerzen noch nicht getilgt, die andere Ursachen haben als Organisationsfehler. Ist die Trauer jemals aufzuheben? Ist sie nicht immanent den Phänomenen des menschlich-individuellen Daseins, des irdischen, todgeweihten, vergänglichen Daseins überhaupt? [...] Vielleicht darf diese kämpfende Generation nur den Optimismus kennen. Aber die nächste – dessen bin ich sicher – wird nicht mehr glauben, die menschliche Einsamkeit sei eine Verschuldung des Kapitalismus, der schauer- und liebevolle Blick auf den Tod eine kleinbürgerliche Marotte, der Schmerz der Liebe ein Ablenkungsmanöver vom Klassenkampf. Diese Generation wird von der Literatur etwas anderes wollen als ein Hohes Lied auf die Kollektivierung der Landwirtschaft. Sie wird durstig sein nach anderen Tönen und sie wird hören wollen Rufe aus einer anderen Tiefe. Ach, ich spüre es doch: ihr wird ein »Werther« geschrieben werden. (Mann 1974: 414f.)

Der Autor des vorhergesagten Werks heißt Plenzdorf, aber die Blutleere seiner Reprise läßt selbst den Restutopismus Manns noch als exaltiert erscheinen, so wie die neueste Geschichte – wieder einmal – den Glauben an die Behebbarkeit von ›Organisationsfehlern‹ als das enttarnt hat, was er ist: abgehobenes Wunschdenken, selbsthypnotisches Imponiergehabe, messianische Phantasterei.

Eine literarisch ebenso außerordentliche wie schonungslose Demaskierung dieses chronischen Leidens unserer Gattung, ihres demolitionären Konstruktivismus, des Zerstörungs- und Zersetzungszwangs im Dienste einer angeblich besseren und humaneren Zukunft, verdanken wir Alfred J. Ziegler.

In seinem Buch *Wirklichkeitswahn* entpuppt sich Welt als Machwerk, als Resultat unserer ›wirksamen‹ Selbstbehauptung und ›realitätstüchtigen‹ Unterjochung des Gegenständlichen; dabei ist die Gattung so erfolgreich, daß ihre Wirklichkeit längst tumorhaft über den gesamten Globus ausgewuchert ist, wobei die wahnhaftige Dimension solchen Fortschritts offenkundig werden muß, wenn man sich die Unersättlichkeit des Akteurs, die nicht abreißenenden Produktions- und Verwirklichungsspasmen des *homo faber* vor Augen führt:

Es gehört in der Tat zu den auffälligsten Machenschaften der menschlichen Wirklichkeit, daß sie täglich Neues erzeugen muß, das nie mehr ganz aus der Welt verschwindet. Aber so offensichtlich die Gründe für unser Tun zu sein scheinen, so we-

nig gibt es andererseits dafür eine plausible Erklärung; gereicht hätte das Zeug, das wir erzeugten, ja schon lange. [...] Im Hinblick auf unseren Wirklichkeitswahn wird all unser so stolzes Produzieren zur Erzeugerei. [...] So kann unsere Welt gar nichts anderes sein und werden, als eine mit unseren Erzeugnissen randvoll überstellte Landschaft. (Ziegler 1983: 58f.)

Den Grund für solchen im Endeffekt suizidären Kontrollverlust entdeckt Ziegler in einem gattungsgeschichtlichen Schlüsselerlebnis, der glazialen Traumatisierung unserer Ahnen, wobei die mythische Evidenz dieser These die einschlägigen Erkenntnisdefizite der Paläoanthropologie nur umso schärfer hervortreten läßt:

Die Eiszeiten, die sich über Hunderttausende von Jahren erstreckt haben, müssen jenen nördlichen Teil der Erde, in dem schließlich der Homo realis entstanden ist, zu etwas ganz und gar Deprimierendem gemacht haben: Überall Schnee und Eis und vor allem Taigen mit endlosen Sümpfen, mit Moos und Flechten bewachsene Tundren. Öde und Leere waren für eine Ewigkeit der tägliche Anblick unserer Vorfahren. Nicht weniger als unwirtlich dürfte diese Welt auch grenzenlos langweilig gewesen sein: Gefahr drohte also nicht nur von außen, sondern auch von innen, denn das Risiko war groß, in einer unerträglichen melancholischen Langeweile aufgelöst zu werden. (ebd.: 17)

Jenen Versuchspersonen nicht unähnlich, die in zeitgenössischen Isolationsexperimenten handfest zu halluzinieren beginnen, »um nicht der Zersetzung anheimzufallen«, rettet sich auch der eiszeitliche Mensch in die »harte Wirklichkeit« seiner Hervorbringungen, in jene steinzeitlichen Artefakte von Faustkeilen über Schaber und Speerspitzen bis zu Knochenadeln, die wir heute in Museen für Vor- und Frühgeschichte ausstellen und mit denen in der Tat das Verhängnis seinen Anfang nahm, jene Nemesis unseres Erzeugungswahns, dem sich die Gattung bis zum heutigen Tag nicht mehr hat entziehen können. Denn schließlich benimmt sich *homo sapiens* trotz eines durchgreifenden erdgeschichtlichen Klimawechsels, der üppige Wiesen, endlose Wälder, wogende Felder wachsen ließ, wo vorher nur Verkrüppeltes und anspruchslose Kargheit überdauern konnten, immer noch »circumglazial«:

So gebärdet er sich auch dann noch so, als ob er noch immer in ungemütlichen, steinzeitlichen Höhlen wohnte, wenn er schon lange in Palästen zu Hause ist. [...] Und – so sehr er die Welt schon mit seiner Wirklichkeit verstellt und vollgestapelt hat – er ist noch immer und mit wachsendem Eifer dabei, Wirklichkeit auf Wirklichkeit zu türmen. Verglichen mit dem Leben auf dem Eis und in den Tundren könnte er nun eigentlich in kurzweiligem Wohlstand leben; aber er verhält sich immer noch so, als ob er sich aus einer unergründlichen Langeweile retten müßte. (ebd.: 18)

Und genau das ist nach Ziegler ja auch wirklich der Fall. Wir tragen die »formlose Öde«, das Moor, den Abgrund, das »mahrtsche Nichts« weiterhin in uns, wir sind die Glet-

scher, das Eis, den Morast und die trostlose, schlammige Unwegigkeit des angetauten Permafrosts nie mehr losgeworden und setzen fieberhaft Gestaltetes gegen Ungestaltetes, Form gegen Dekonturiertes, bauen uns ›künstliche Paradiese‹, um darin *ad nauseam* den Sündenfall zu wiederholen, konstruieren Asyl um Asyl, »Fluchtorte vor der abgrundtiefen, gestaltlosen Langeweile unserer nihilistischen Melancholie« (ebd.: 20), ohne uns in unserer »pantopischen Unbehaustheit« (ebd.: 117) irgendwo sicher, geborgen, entronnen fühlen zu können.

Überall holen uns die kalten Nebel ein, überrollen uns die Schwaden; sie entwirklichen uns unseren Weltenbau, verschlingen, vernichten, was selbst nichts war als zerebraler Dunst, als der für ein paar Augenblicke zu imposanten Gebäuden getürmte Rauch über Ruinenfeldern. Und wenn das Gewabere unserer Geschichte den nächsten Blick gestattet, dann stehen wir wieder da, woher wir kamen, im »Sumpf als [dem] Festland der menschlichen Natur« (ebd.: 89).

Die nihilistische Anlage, der »holokaustische Wirklichkeitsinstinkt« (ebd.: 76), der das ins Nichts zurückexpediert, was eben noch als Nonplusultra galt, ist nur die reflexive Vollendung unseres wahnhaften Konstruktivismus, dessen immanente Dekonstruktivität schon darin zum Ausdruck kommt, daß er ständig auf Liquidation und Bereinigung aus ist, »wobei es zunächst gleichgültig ist, was da bereinigt wird: Das Ungereimte an sich wird überwunden, was im Speziellen als Unkraut, Unglaube oder Unding zu gelten hat, wechselt von Fall zu Fall« (ebd.: 74). So läßt jede Zivilisation eine Spur der Verwüstung zurück und fällt ihrerseits der barbarischen Verwüstung anheim, sobald die eigene Gewalttätigkeit und der Rausch des In-den-Staub-Tretens verfliegt, und während sich Ideologien, Religionen, Weltreiche gegenseitig das Wasser abzugraben trachten, verschlingt sie das Moor, das sie sich achtlos an den Hals dränieren, und sorgt dafür,

daß die Weisen unseres Wirklichseins und deren Auswirkungen in offener Umgestaltung bleiben, und sich nicht ins Absolute zu steigern vermögen; daß unsere Lehren immer der Zersetzung preisgegeben, unsere Waffen stets von Rost befallen sind, daß unsere sakralen und profanen Werte in der Mausecche bleiben, das Heroische die Farce beibehält und unsere Anteilnahmen nicht vollständig zu sein brauchen; daß in unseren Erzeugnissen stets auch Verachtung mitschwingt und an allem Recht der Fraß zehrt. (ebd.: 11)

Je prometheischer wir uns gerieren, je heroischer wir kämpfen, je triumphaler wir uns verwirklichen, desto unabweisbarer wird auch der nagende Zweifel, die Leere des Sieges, die Hohlheit des Herrenlebens; und der Überfluß, der uns versumpft, luxuriert jenes ande-

re, dem wir zum Wirte dienen und das sich an unserer Tatkraft und ihren Erfolgen mäset: jene abgründige Melancholie, das »mahrtsche Urleiden«, von dem Ziegler bemerkt:

Es ist *protopathisch* im eigentlichen Sinn, eine Ur-krankheit. [...] So sehr sich der Mensch als wirklicher zu erleben vermag, so sehr bleibt er gleichzeitig von seinen mahrtschen Gefühlen an seine Unwirklichkeit gebannt. Es ist, als ob sich diese Trübnis nicht nur immer wieder nach oben kehrte, sondern auch so, als ob sie – in dunkel schillernden Farben – durch all sein Wirklichsein hindurch – stets sichtbar bliebe als ein möglicher Gram, als Ratlosigkeit, als ambitendente Paralyse und einsame Verzweiflung oder als Gefühl der Sinnlosigkeit. Dieser Trübsinn ist seinem sonstigen Wirklichsein ganz und gar entgegengesetzt und sorgt damit für dessen dauernde Fragwürdigkeit. (ebd.: 81f.)

Wer dieses Urleiden nicht mehr leugnen kann, weil ihm sein Leben – und sei es in einer Kette von Erfolgen – verrinnt, weil alle Anstrengungen zunichte werden und »als dekorative Ephemeriden über jenen Kloaken schweben [...], denen sie verpflichtet sind« (ebd.: 13), wer den Sog nach unten überall angreifen fühlt und seiner Schwerkraft nicht mehr entkommt, der muß wohl oder übel zu ihr in Beziehung treten, mit ihr auskommen lernen – und solches Anfreunden beginnt gewöhnlich feindselig genug in Anklage und Verzweiflung, Wut und Aggression.

James Thomson, dessen 1880 publiziertes und immer noch verkanntes großes Poem *The City of Dreadful Night* zu den Meisterwerken der Melancholiedichtung zählt, hat dieses Initiationserlebnis im Auge, wenn er einen seiner Namenlosen den existentiellen Betrug und das falsche Spiel, das mit uns gespielt wird, herausschreien läßt:

In all eternity I had one chance,
One few years' term of gracious human life:
The splendours of the intellect's advance,
The sweetness of the home with babes and wife;

The social pleasures with their genial wit;
The fascination of the worlds of art,
The glories of the worlds of nature, lit
By large imagination's glowing heart;

The rapture of mere being, full of health;
The careless childhood and the ardent youth,
The strenuous manhood winning various wealth,
The reverend age serene with life's long truth:

This chance was never offered me before;
For me the infinite Past is blank and dumb:
This chance recurreth never, nevermore;
Blank, blank for me the infinite To-come.

And this sole chance was frustrate from my birth,

A mockery, a delusion; and my breath
Of noble human life upon this earth
So racks me that I sigh for senseless death.

My wine of life is poison mixed with gall,
My noonday passes in a nightmare dream,
I worse than lose the years which are my all:
What can console me for the loss supreme?

Speak not of comfort where no comfort is,
Speak not at all: can words make foul things fair?
Our life's a cheat, our death's a black abyss:
Hush and be mute envisaging despair.

(Thomson 1963: 197).

Ohne dieses Herausfallen aus der ›Normalität‹ unserer Wünsche und Träume, ohne das empörte Verzweifeln am Glück und das würgende Ausspeien seiner Köder, ohne das Grauen auf der Nachtseite der Melancholie ist auch ihr Trost nicht zugänglich, zieht ihr nicht länger von brennender Hoffnung verödeter Tag niemals herauf. Der Preis für die Befreiung aus der Fron am Heil ist eine Ohnmachtserklärung – jene Kapitulation, die das Idol eines erfüllten Lebens stürzt und damit endlich eingesteht, daß wir unser Scheitern zwar tatkräftig verdrängen, es aber keinesfalls verhindern können, und zwar eben deshalb, weil unsere verstiegenen Machinationen, die gigantomanischen Schachzüge der Gegenwehr, seine verlässlichsten Alliierten sind.

Als Akteure sind wir uns selbst und unseren Taten ausgeliefert:

They are most rational and yet insane:
An outward madness not to be controlled;
A perfect reason in the central brain,
Which has no power, but sitteth wan and cold,
And sees the madness, and foresees as plainly
The ruin in its path, and trieth vainly
To cheat itself refusing to behold.

(ebd.: 191)

Und das Denken ist wehrlos gegenüber dem, was es guten Glaubens anrichtet. Aber es ist nicht wehrlos gegenüber dem guten Glauben selbst. Vielmehr kann es seine Einflüsterungen durchschauen lernen, sich ihnen entziehen und jenseits der Hoffnung auf bessere Zeiten, d.h. dort, wo es nach Bekunden des gesunden Optimismus nur Dumpfheit und Stupor hätte antreffen dürfen, sein helllichtiges und ehrliches Auskommen finden. Dabei bezeichnet das Einbrechen und verzweifelte Abnabeln, von dem oben die Rede war, die kritische Phase des Übergangs, jene »dichte entsetzliche Nacht« einer »hartnäckigen, dunklen

[...] wüsten Melancholie« (Oeschger 1965: 123), über die Leopardi an einer Stelle berichtet und aus der die Marquise du Deffand ein ganzes Leben lang nicht mehr hinausfindet.

Ihre umfangreiche Korrespondenz – u.a. mit Voltaire und Horace Walpole – ist in diesem Sinne das erschütternde Dokument einer Abreise in die Melancholie, der niemals eine Ankunft beschieden war. Der Satz »Je déteste la vie« wird zum Leitmotiv ihrer Briefe, in denen sie die Grund- und Bodenlosigkeit, die Nichtigkeit ihrer Existenz ebenso wie ihre Ausbruchsversuche wieder und wieder zur Sprache bringt:

Je ne trouve en moi que le néant, et il est aussi mauvais de trouver le néant en soi, qu'il serait heureux d'être resté dans le néant. Je suis donc forcée à chercher à m'en tirer; je m'accroche où je peux. (ebd.: 93f.)

Und vielleicht ist dieses sich doch immer noch selbst Heraushelfenwollen, das wahllose Anklammern, mit dem sie sich über Wasser hält, die Unfähigkeit, endgültig und unwiderruflich loszulassen, gerade der entscheidende Hemmschuh. Vielleicht frißt deshalb der Wurm weiter – »le ver solitaire qui absorbe tout« (ebd.: 96) – und vielleicht ist deshalb ihre Selbststilisierung zu einer ›Heiligen des Nihilismus‹ (vgl. Kuhn 1976: 164) nicht in der Unheiligkeit der vollendeten Schwermut auflösbar gewesen.

Die nämlich überholt und absorbiert das ›verwüstende‹ Initiationserlebnis, verfeinert und veredelt die Verzweiflung zu jener »stillen Grundtrauer«, ohne die es nach Gottfried Keller keine echte Freude gibt (vgl. Völker 1983: 521). Hinter der ›schwarzen‹ erscheint so eine helle und aufgeheiterte Melancholie, wie sie etwa Thomas Gray, der Autor der 1751 erschienenen »Elegy Written in a Country Churchyard«, in einem Brief an West mit den Worten für sich reklamiert: »Mine, you are to know, is a white Melancholy, or rather Leucocholy for the most part; which though it seldom laughs or dances, nor ever amounts to what one calls Joy or Pleasure, yet is a good easy sort of a state« (Gray 1935: 209).

Diese ›weiße‹ Schwermut ist eine friedfertige und in sich zur Ruhe gekommene Enttäuschung, die – einst verzweifelt – jetzt auch über ihre hilflose Wut hinaus ist und die Untugenden der Ranküne und des Neids ebenso abgestreift hat wie die Tugend einer herzlichen und gewissenhaften Karitas:

Jene einst so starke [und empörte] Seele büßte nun alles Wilde, jeden Menschenhaß, Groll und Unwillen, ja jede Eigenliebe ein und hat kein Gefühl mehr für Tränen, dem Mitleid ist sie völlig verschlossen. Sie läßt sich noch dazu bewegen, Hilfe zu leihen, aber nicht mehr mitzuleiden. Sie wird noch Gutes tun und Beistand leisten, aber nur aus einer kalten Idee der Pflicht oder eher noch aus Gewohnheit, ohne daß ein Gefühl sie dazu anspornte oder ihr daraus eine Freude entstünde. Die wahre und völlig be-

friedete Gleichgültigkeit gegenüber sich selbst bedeutet auch eine solche gegenüber allem anderen und damit eine Unfähigkeit zu allen Dingen. (Leopardi 1949: 61)

Was Leopardi noch als »Vernichtung auch der von Natur größten und fruchtbarsten Seele« verstanden wissen möchte, beschreibt in Wirklichkeit auf das genaueste ihre melancholische Auferstehung. Dieses ganz und gar diesseitige Wiederzusichkommen ist – welcher Schwermütige würde das leugnen – keine Erlösung im religiösen Sinne, vielmehr gerade ein Sich-Lösen von aller Verheißung, eine Befreiung von der Heilshypothek, die uns niederdrückt, ein Aufkündigen der grotesken Überforderung, die uns weismachen will, wir könnten nicht nur uns selbst entendlichen, sondern müssten auch noch die anderen mit List und Tücke an die Eingangspforte des Gartens Eden manövrieren und ihnen zwecks Akklimatisierung schon unterwegs eine paradiesische Behandlung angedeihen lassen.

Die Massenmedien machen uns mit ihrer Allgegenwart zu gleichsam globalen Subjekten und tragen uns entsprechend eine planetarische Verantwortung für den äthiopischen Hunger, die arktische Robbenschlägerei, die Analphabetenquote in Namibia, den kambodschanischen Völkermord, die Ozonschicht über Nowosibirsk und das Senfgas im Skagerak an. Aber vor den Fernsehschirmen und hinter den Zeitungsseiten sitzen keine allmächtigen Götter, sondern ohnmächtige Eintagsfliegen, deren Substantialität sich von der des flackernden elektronischen Simulacrums, das sie hypnotisiert, nur unwesentlich unterscheidet. Ihr Wesen ist gerade ihre derzeit fünf- oder sechsmilliardenfache Unwesentlichkeit, ihr individueller Aktionsradius der einer grandios übertünchten Impotenz, eben jener »Unfähigkeit zu allen Dingen«, von der Leopardi spricht und die einzig die Schwermut als unverrückbare Rahmenbedingung unserer Existenz akzeptiert und beim Namen nennt.

So mündet die Verzweiflung der schwarzen Melancholie in die *Erlösung von der Erlösung*, in eine heilsame Heillosigkeit, ein getragenes Stürzen und *freies Fallen*, das keineswegs freudlos ist und auch eine ganz eigenartige und geläuterte Schönheit kennt:

Wenn [...] der Wille in gewissem Grade gebrochen ist, so wird im übrigen fast nichts mehr gewollt, und der Charakter zeigt sich sanft, traurig, edel, resigniert. Wann endlich der Gram keine bestimmte Gestalt mehr hat, sondern über das Ganze des Lebens sich verbreitet, dann ist er gewissermaßen ein In-sich-Gehen, ein Zurückziehen, ein allmähliches Verschwinden des Willens, dessen Sichtbarkeit, den Leib, er sogar leise, aber im Innersten untergräbt, wobei der Mensch eine gewisse Ablösung seiner Bande spürt, ein sanftes Vorgefühl des sich als Auflösung des Leibes und des Willens zugleich ankündigenden Todes; daher diesen Gram eine heimliche Freude begleitet, welche es, wie ich glaube, ist, die das melancholischste aller Völker, the joy of grief genannt. (Oeschger 1965: 113)

Dieses Genußmoment melancholischer Abstandnahme, auf das Schopenhauer anspielt, und ihre ästhetische Dimension sind ihr von einer im allgemeinen eher verbissenen und kunstlosen Kritik stets geneidet worden und haben so als Signum schwermütiger Verkehrtheit und Perversion herhalten müssen. Und selbst Kierkegaards äußerste philosophische Raffinierung und Verfeinerung solcher Anwürfe bestätigt noch indirekt ihre dunkle und ressentimentgespeiste Quelle, oszilliert seine Analyse des »feinsten Gifts« der ästhetisch-melancholischen Lebensanschauung doch zwischen der mit alttestamentlicher Drohgebärde betriebenen Verunseligung des Schwermütigen und einer geradezu verführerisch-einfühlsamen Beschreibung seines Welterlebens. Die Frivolität eines Bannens, das sich so über weite Strecken auch als Werbung für das Verurteilte lesen läßt – »Ich gestehe dir also gerne zu, daß Schwermut in gewissem Sinne gar kein übles Zeichen ist, sie befällt im allgemeinen nur die begabtesten Naturen« (Kierkegaard 1913: 159) –, hängt fraglos damit zusammen, daß mit Kierkegaard kein Außenstehender über die Melancholie schreibt, sondern ein über einschlägige Erfahrungen verfügender Renegat. Sein Vater vererbte ihm nicht nur die entsprechende Disposition, sondern sorgte dadurch, daß er Gott fluchte und damit angeblich dessen Zorn über Kind und Kindeskind brachte, auch für ihre nachhaltige Aktivierung, so daß der Sohn von sich sagen konnte: »Mein Kummer ist meine Ritterburg« (Kierkegaard 1911: 38) und er auch jenes Durchgangsstadium der schwarzen Melancholie genau kennenlernte, in dem ihm seine Seele »wie das Tote Meer« erschien und er nichts vor sich sah »als eine gähnende Leere« (ebd.: 33). Nur kann sich der Christ Kierkegaard der Gravitation der Schwermut, die sich in seiner Beschreibung gleichwohl wie von selbst wieder aufbaut, nun keinesfalls mehr überlassen, und so kommt es zu jener seltsamen Ambivalenz und Doppelbödigkeit seines bußfertigen Lasterlobs.

In ihm akzentuiert er die Qualitäten der »white melancholy« mit besonderer Sorgfalt. Er hebt dabei nicht nur ihren Wirkungsverzicht – »du hassest alle Wirksamkeit« (Kierkegaard 1913: 165) – hervor, sondern auch jenen inneren Abstand, der den Handlungswillen »absterben« läßt und in Kontemplation auflöst: »Im übrigen stehst du [...] müßig am Markte, steckst die Hände in die Taschen und betrachtest dir das Leben« (ebd.: 166). Die Ernüchterung und Enttäuschung ist hier nämlich längst keine punktuelle mehr, sondern hat sich zu der Einsicht universalisiert, »daß alles eitel ist« – ein Sinnkollaps, dessen befreiende Wirkung Kierkegaard mit durchaus unlauteren rhetorischen Mitteln herunterzuspielen sucht, ohne daß ihm das restlos gelingen will:

So lebst du beständig in einer gewissen Exaltation, der Exaltation der Verzweiflung. Aber das ist eine höchst gefährliche Exaltation, gefährlich für dich, gefährlich auch für andere. Ich habe schon öfter bemerkt, daß der Mensch um so schwerer vom Trunk geheilt wird, je feiner das Getränk ist, mit dem er sich berauscht. Wer sich in Branntwein betrinkt, bemerkt bald die verderbliche Wirkung, und so kann man für ihn hoffen. Wer sich in Champagner betrinkt, ist schwerer zu retten. Du aber berauschest dich mit dem feinsten Gift, das es gibt: welcher Rausch ist so schön, wie die Exaltation der Verzweiflung, und sie kleidet so gut, besonders wenn man den wilden Ausbruch der Verzweiflung zurückzuhalten und ihre heimliche Glut nur von ferne ahnen läßt. (ebd.: 165)

So redet nur jemand, der im »Lusthaus des Geistes« (ebd.: 168) kein Fremder ist, der sich an manches »brilliantes Feuerwerk« melancholischer Reflexion erinnert und an jene unwiederbringliche und rettungslose »Verflüchtigung ins Nichts«, die Denken und Pyrotechnik gemeinsam haben.

Es ist das jene Vergänglichkeit einer sich selbst unterwühlenden Vernunft und eines sich endlos verschlingenden Lebens, die allein mit der Unnatur der ersten und der Unvernunft des zweiten versöhnt, und deren Melancholie uns nicht, wie Kierkegaard meint, über uns selbst erhebt, sondern uns unserer selbst enthebt in eine Schönheit des Verschwindens hinein, die wohl nur noch poetisch aussagbar ist und von der Nikolaus Lenau »Traurige Wege« ebenso Zeugnis ablegen wie Ludwig Tieck »Trauer«:

Wie schnell verschwindet
So Licht als Glanz!
Der Morgen findet
Verwelkt den Kranz,

Der gestern glühte
In aller Pracht;
Denn er verblühte
In dunkler Nacht.

Es schwimmt die Welle
Des Lebens hin
Und färbt sich helle
Hat's nicht Gewinn;

Die Sonne neiget,
Die Röte flieht,
Der Schatten steigt,
Und Dunkel zieht:

So schwimmt die Liebe
Zu Wüsten ab;
Ach, daß sie bliebe
Bis an das Grab!

Doch wir erwachen
Zu tiefer Qual;
Es bricht der Nachen
Es löscht der Strahl,

Vom schönen Lande
Weit weggebracht
Zum öden Strande,
Wo um uns Nacht.

Daß uns alles verwelkt, versickert und zu Wüsten abschwimmt, kann keine Kunst verhindern, aber sie kann das Unausweichliche so ästhetisieren, daß wir ihm ins Auge zu sehen vermögen, ohne wie Lots Weib zu erstarren. Wenn sie uns dazu das ›feinste Gift‹ der Melancholie, der einverständigen Empörung über unser Los, verabreicht, so besteht in dem hochtoxischen Milieu, in dem wir existieren, nicht der geringste Anlaß, sie deswegen zu tadeln. Im Gegenteil haben wir Grund zur Dankbarkeit darüber, daß eine Lebensform, deren Dasein auf Selbstvergiftung, deren Wirken auf Verseuchung und ein elementares Verderben von Wasser, Luft und Erde hinausläuft, auch das ihre Vitalität untergrabende Elixier der Schwermut besitzt, das eine schreckensweite Offenäugigkeit hervorruft und uns dennoch befähigt, es mit jener Medusa, jener Gorgo, die wir selbst sind, bis zum Ende auszuhalten.

Denn wer den angeblich therapeutischen Ratschlag Karl Philipp Moritz' befolgt und den »angelaufenen Spiegel [...] der schönen Schöpfung Gottes« (Moritz 1781: 56) abwischt, der ist der Schwermut nicht entronnen, sondern starrt dem Unwesen geradewegs ins Gesicht. Er wird diesen Anblick ein Leben lang nicht mehr vergessen, ihn ein Leben lang aber auch nicht mehr missen wollen, weil das Bewußtsein von nun an, um mit Ludwig Marcuse zu reden, »nicht mehr um das Leid betrogen werden kann« (Marcuse 1981: 45) und weil es die Verbote nicht mehr achtet, die es vor der melancholischen Zumutung bewahren wollten, »zu durchdenken, bis zur größten Klarheit hindurch, was es eigentlich mit der menschlichen Unseligkeit auf sich hat« (ebd.: 46).

Bruchstücke der Antwort finden sich in Shakespeares *Hamlet* und in Dürers *Melencolia*, etwas manifestiert sich in dem Stillwerden und Verstummen, in dem »Hang zur Sprachlosigkeit« (Völker 1983: 531), der Trauer, Dichtung und Melancholie vereint. Dazugehöriges verbirgt sich aber auch in jener Abgehobenheit und Abständigkeit der Schwermut selbst, die Kierkegaard voreilig als Überheblichkeit anprangert:

Deshalb gibt sich deine innere Verbitterung gegen das ganze Leben ihren höchsten

Ausdruck in dem Wunsch: daß du der erbärmlichste der Menschen sein möchtest und trotzdem von deiner Zeit bewundert und angebetet als der Weiseste von allen; das wäre ja ein viel tieferer Spott über das Dasein, als wenn der wirklich Tüchtigste verhimmelt wird. Du begehrst also nichts, wünschst nichts; denn das *einzig*e, was du wünschen könntest, wäre eine Wünschelrute, die dir alles gäbe, und die würdest du gebrauchen, um deine Pfeife auszukratzen. (Kierkegaard 1913: 172)

Das Psychogramm ist so abwegig nicht, aber skandalös wirkt es wohl nur aus dem Blickwinkel der Melancholiekritik. Deren Adressaten lesen es eher als eine – bisweilen sicherlich gebotene – Erinnerung daran, daß auch die schwermütige Distanz der allgemeinen Unseligkeit nicht entkommt, sondern auf eigene Art an ihr partizipiert. Das feine Stechen in der Vernunft, das die Melancholie gebiert, ist melancholisch niemals aufzuheben und macht auch vor der schwarzen Galle nicht halt.

Auch unter den Füßen der Mineure nämlich zittert der Boden, auch dort wird gegraben. Der Ungrund ist omnipräsent, ein archimedischer Punkt nirgends auszumachen – nicht einmal in der Gewißheit der Nichtexistenz archimedischer Punkte.

Leopardis Beobachtung, daß »selbst das Wissen um die nie zu füllende Leere und um die Falschheit alles Schönen und Großen [...] in gewisser Weise schön und groß [sei] und [...] die Seele [erfülle], wenn es sich in großen Meisterwerken ausgedrückt findet« (Leopardi 1949: 99), ist deshalb von ebenso vorläufiger Richtigkeit wie sein Kierkegaard antizipierender Hinweis auf Verzweifelte, die »die Nichtigkeit der Dinge geradezu mit den Händen gefühlt und begriffen hätten«, dennoch aber jetzt »das Gefühl der Nichtigkeit nur dazu [benutzten], um sich Ruhm zu erbetteln« (ebd.: 97).

Fraglos gibt es solche Rückfälle in die Erfüllung – mit dem Nichts –, in die Etablierung – über das Bodenlose –, aber das sind scheinstabile, schein solide Episoden, entfernt vergleichbar vielleicht den luftigen Ruhelagen in der Flugbahn eines von seinem Zweig herabtaumelnden Blattes. Der melancholische Inkubus jedenfalls ruht nicht eher, bis er jede Vollendung des Wissens wiederum der Zersetzung und Entleerung durch das Gewußte ausgeliefert hat und der erneute Abfall von letzten Dingen gesichert ist. Allein die Meisterwerke, darin ist Leopardi zuzustimmen, überdauern das Untergraben; aber nicht, weil sie ihm trotzen könnten, sondern weil sie ihre eigene Subversion sind und einem unausweichlichen Verschwinden die Ehre geben, indem sie dem Mahlstrom dadurch widerstehen, daß sie selbst zu Strudeln werden.

5. VERHEERUNG UND MELANCHOLIE

Schwermut entewigt, entzaubert, entwertet und regeneriert sich vampiresk über eben diese Vergänglichlichkeit von Welt, deren zuvorkommender Verfall ihr jene dralle Üppigkeit verleiht, die schon Dürers melancholische Frauengestalt auszeichnete.

Nicht Nahrungsbeschaffung und das Aufspüren von substantiellen Anlässen zu schwarzgalliger Sekretion ist folglich ihr Problem, sondern im Gegenteil ständige Übersättigung und das groteske Überangebot an Auslösern, das die Menschheitsgeschichte zur Verfügung stellt. Weit davon entfernt, den Heilsversprechungen der Theologen, Theoretiker und Ideologen wenigstens einen Hauch von Plausibilität oder Anziehungskraft zu verleihen, scheint unsere Historie es vielmehr darauf angelegt zu haben, der Melancholie auch noch die geringste interpretatorische Eigenanstrengung abzunehmen und ihr alles und jedes mundgerecht zu servieren. Jene elitäre Wirklichkeitsverachtung, die es der Schwermut nach Ziegler erlaubt, »ohne Gewaltanwendung die Welt [zu] verwüsten und ihre Götter verkommen [zu] lassen« (Ziegler 1983: 91), trifft schon längst auf nichts Verqueres mehr, findet überall nur Komplizen, die ihr zuarbeiten, Kollaborateure, die ihren Ehrgeiz darin setzen, auch die düstersten Vorahnungen noch durch die Faktizität der Ereignisse zu überbieten.

Kants Behauptung, »der Melancholicus [sei] ein Phantast in Ansehung der Übel des Lebens« (Kant 1912 II: 266), steht deshalb nicht nur im Widerspruch zu den höchst anerkennenden Worten, die er 1764 in den »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen« über die »Standhaftigkeit« und Wahrheitsliebe dieses Menschentyps gefunden hat (vgl. ebd.: 220f.), sondern auch zu einer Realität, mit deren in der Tat ebenso phantastischer wie chronischer Malaise schon Robert Burton nur noch über Katastrophenlisten und endlose Unheilskataloge Schritt zu halten vermochte:

I hear new news every day, and those ordinary rumors of war, plagues, fires, inundations, thefts, murders, massacres, meteors, comets, spectrums, prodigies, apparitions, of towns taken, cities besieged in *France, Germany, Turkey, Persia, Poland, etc.*, daily musters and preparations, and such like, which these tempestuous times afford, battles fought, so many men slain, monomachies, shipwrecks, piracies, and sea-fights, peace, leagues, strategems, and fresh alarms. A vast confusion of vows, wishes, actions, edicts, petitions, lawsuits, pleas, laws, proclamations, complaints, grievances, are daily brought to our ears. New books every day, pamphlets, currantoes, [...] new paradoxes, opinions, schisms, heresies, controversies in philosophy, religion, etc. Now come tidings of [...] triumphs, revels, sports, plays: then again, as in a new shifted scene, treasons, cheating tricks, robberies, enormous villainies in all

kinds. (Burton 1903 I: 15)

Insbesondere die stetige Eskalation von Gewalt und Krieg ist seit jeher Kronzeugin des schwermütigen Ungenügens an jenem Geschöpf gewesen, das in seiner Mordlust auf diesem Planeten nicht seinesgleichen hat und über dessen unabänderliches Erbteil und Vermächtnis Peter Weiss in *Die Verfolgung und Ermordung Jean Paul Marats* einen aus der Rolle fallenden Insassen des Hospizes zu Charenton Auskunft erteilen läßt:

Ein irrsinniges Tier
ein irrsinniges Tier ist der Mensch
in meinem jahrtausendlangen Leben
war ich an Millionen von Morden beteiligt
Dick gedüngt
dick gedüngt ist überall die Erde
vom Brei der menschlichen Eingeweide
Wir wenige Lebende
wir wenige Lebende
gehen auf einem schwappenden Morast von Leichen
überall unter unseren Füßen
bei jedem Schritt
unter uns verweste Gebeine Asche verfilztes Haar
ausgeschlagene Zähne gespaltene Schädel
Ein irrsinniges Tier
ein irrsinniges Tier bin ich
Kein Käfig hilft
keine Fesseln helfen
ich wühle mich doch hinaus
unter allen Mauern durch
durch die Jauche die Knochensplitter
ihr werdet noch sehen
es ist noch nicht zu Ende
ich habe meine Pläne

(Weiss 1967: 46).

Von diesen Vorhaben und ihren Ergebnissen wird notwendig auch in der *Anatomy of Melancholy* gehandelt, wobei der heute fälschlich idyllisierte Leistungsstand des frühen 17. Jahrhunderts immerhin solche ›Ströme von Blut‹ zu erzeugen vermochte, daß man mit ihnen nach Bekunden Burtons Mühlräder hätte antreiben können. Schon ihm ist nichts so vertraut wie Greuertaten – »these wars last always, and for many ages; nothing so familiar as this hacking and hewing, massacres, murders, desolations« (Burton 1903 I: 59) –, nichts so geläufig wie in die Hunderttausende gehende ›Verluste‹, gleich ob im Trojanischen Krieg, bei der Eroberung von Jerusalem oder während der Belagerung von Ostende, nichts so unbestreitbar wie die Lust am Genozid und der Verfolgung Andersdenkender – »The

Spaniards in the West Indies [...] killed up in 42 years (if we may believe *Bartholomaeus à Casa*, their own Bishop) 12 millions of men, with stupend & exquisite torments« (ebd.: 62) – und nichts so widerwärtig und abscheulich wie die moralische Perversität und vernunftlose Heldenverehrung, die das alles ermöglicht:

Mars, and Hercules, and I know not how many besides of old, were deified, went this way to heaven, that were indeed bloody butchers, wicked destroyers, and troublers of the world, prodigious monsters, hell-hounds, feral plagues, devourers, common executioners of human kind [...] & for that which, if it be done in private, a man shall be rigorously executed, and which is no less than murder itself, if the same fact be done in publick in wars, it is called manhood, and the party is honoured for it. (ebd.: 65)

In Burtons Welt, in der der Dieb, der stiehlt, um seinen Hunger zu stillen, gehängt wird und man den, der ganze Landstriche verwüstet und unzählige Menschenleben auf dem Gewissen hat, feiert und mit Ehrentiteln überhäuft, muß Melancholie trotz aller Verbote und Gegenmaßnahmen pandemisch werden und sich die Einsicht festsetzen, daß der Mensch des Menschen größter Feind ist: »his own executioner, a wolf, a Devil to himself and others« (ebd.: 154).

Der die berühmte Formel Hobbes' vorwegnehmende Satz »homo homini daemon« (ebd.: 320) summiert die blutigen Lektionen der Historie, und was in den seit Erscheinen der *Anatomy* verstrichenen dreieinhalb Jahrhunderten in den Annalen der Geschichtsschreibung Aufnahme gefunden hat, ist nicht dazu angetan, diese ebenso bündige wie treffende Wesensbestimmung als korrekturbedürftig erscheinen zu lassen, geschweige denn zu ihrer Abschwächung herauszufordern.

Im Gegenteil sind wir an einem Punkt unserer Entwicklung und in einem Zeitalter angelangt, in dem die Gleichsetzung mit dem Menschen für Dämonen und andere Geschöpfe der Unterwelt ehrenrührig zu werden beginnt, weil man ihre bescheidene und beschränkte Boshaftigkeit dazu mißbraucht, jene qualitativ neue und spezifisch humane Dimension eines industrialisierten Verderbens und Vertilgens zu verschleiern, dem es längst nicht mehr um einzelne Seelen geht, sondern das sein Vernichtungspotential in Megatonnen und ›Megatoten‹ mißt. In der Spanne eines einzigen Menschenlebens entfaltet sich heutzutage ein Panorama der Gewalt, des Terrors und der Versklavung, dem die zwei Jahrtausende überschauende Gelehrsamkeit eines Burton nichts auch nur entfernt Vergleichbares entgegenzusetzen hätte. Und der Rückblick, mit dem der 1905 geborene Biochemiker Erwin Chargaff seine unter dem Titel *Das Feuer des Heraklit* veröffentlichten autobiographi-

schen Skizzen abschließt, ist geeignet, das ohne die übliche Schönfärberei von Lebenserinnerungen vor Augen zu führen:

Unterdessen hatten vier Jahre Krieg Millionen junger Leben genommen, uralte Reiche waren zusammengebrochen und die Völker waren arm geworden. [...] Im Zuge der Umwälzungen gingen Unzählige zugrunde. Die Naturwissenschaften schwollen an und erwarben dank ihrer Nützlichkeit für Krieg und Handel große Macht. Der Faschismus ergriff Besitz von Italien, Deutschland, Spanien. Die Meinungsindustrie lernte, wie man das menschliche Gehirn manipuliert. Hitler versuchte, die deutsche Herrschaft über ganz Europa auszudehnen und scheiterte. Das Atom wurde gespalten. Viele Millionen von Juden, Zigeunern, Kommunisten, Wahnsinnigen und Rebellen wurden von den Deutschen getötet. Weitere Millionen kamen in einem zweiten Krieg um, der fast sechs Jahre dauerte. Atombomben wurden auf Hiroshima und Nagasaki abgeworfen. Die Entdeckung der Natur des Gens eröffnete den Weg zu seiner Manipulation. Dem Sieg über die faschistischen Mächte folgte das angebliche Ende der Kolonialreiche. [...] Die Amerikaner verwüsteten Südostasien und besuchten den Mond. Armut und Arbeitslosigkeit breiteten sich aus; die Schätze der Erde wurden vergeudet, die ganze Welt wurde verunreinigt [...]. Während all dies vor sich ging, bin ich aufgewachsen und bin alt geworden, und dann habe ich dieses Buch geschrieben. (Chargaff 1979: 280)

Chargaffs Bericht ist unvollständig; aber niemand wird ihm verargen, daß er nicht die ganze Litanei der Greuel herunterbetet, deren direkter oder indirekter Zeuge er hat werden müssen. Das menschliche Erinnerungsvermögen ist begrenzt, die Geduld des Angesprochenen und seine Fähigkeit mitzuleiden sind es nicht minder, nur die Bereitschaft, neue Untaten zu begehen, das Verlangen, die Bestialität der Altvorderen durch die eigene zu überbieten, scheint unerschöpflich.

Hans-Jürgen Heinrichs hat behauptet, unser technologischer Autismus erlaube uns Wirklichkeitskontakte nur noch im Desaster und der Mensch trete allein »auf diesem Umweg über die Katastrophe (und die Opfer, die er damit bringt) [...] wieder in Beziehung zu sich, seiner Existenz und seiner Bedrohung« (Heinrichs 1984: 108). Angesichts der Fülle von Beispielen für eine solche über Leichen gehende Form der ›Selbstfindung‹ und ›Selbstvergewisserung‹ fällt es schwer, an der Richtigkeit seiner These zu zweifeln. Eine bisweilen noch prüde kaschierte Katastrophensehnsucht ist allgegenwärtig, und jene »Landschaft des letzthinnigen Vandalismus« (Ziegler 1983: 114), auf die wir wie besessen zurüsten und um deren Ausgestaltung die Waffenschmieden aller Systeme im Wettstreit liegen, gewinnt von Krise zu Krise und Krieg zu Krieg an Kontur.

In einer nicht mehr allzu fernen Zukunft mögen die Überlebenden des letzten Schlagabtausches, die doch nur Noch-nicht-zu-Ende-Getötete sind, über die Schutthalden und Rui-

nenfelder irren und sie für die Tage oder Wochen, die ihnen noch bleiben, bevölkern. Die Melancholie ist dort schon heute zu Hause und findet in der ultimativen Verwüstung Zuflucht vor jenen interimistischen Verheerungen des Fortschritts, mit denen er sich seine Vitalität beweist und seinen Anhängern die Zeit des angeblich abgeschreckten Hortens und Ansparens fürs letzte Gefecht verkürzt.

Die Konvergenz von Welt und schwermütigem Welterleben, die Mediziner, Christen und ein sykophantischer Optimismus nicht müde geworden sind, als Ausgeburt eines kranken, gottlosen oder blinden Verstandes hinzustellen, ist nach den Konvulsionen einer hochtechnisierten und inzwischen computergestützten Barbarei vielleicht noch schamhaft zu verschweigen, sicher aber nicht mehr in Abrede zu stellen oder wegzudisputieren. Krank, gottverlassen und blind wäre allenfalls unsere gattungsgeschichtliche Karriere zu nennen, die in der Selbstermächtigung zum Holozid kulminiert und damit – allerdings bewußtlos – eben jene Sehnsucht nach dem Verschwinden in die Tat umsetzt, aus der Melancholie nicht nur von Anbeginn kein Hehl gemacht, sondern immer schon gelebt hat.

Der Zusammenbruch individueller Heilserwartung und das Eingeständnis, daß die Nichtexistenz der Existenz vorzuziehen sei, gehörte dabei bislang ebenso zu den Grunderfahrungen der Schwermut wie das ohnmächtige Einverständnis, daß das Leben weitergeht und sich weiterfrißt, was immer melancholische Reflexion auch über die Leidensbilanz seiner amöbenhaften Umwälzungen denken mochte. »Die Schöpfung hat sich so breit gemacht«, heißt es in *Dantons Tod*, »da ist nichts leer, alles voll Gewimmel. Das Nichts hat sich ermordet, die Schöpfung ist seine Wunde, wir sind seine Blutropfen, die Welt ist das Grab, worin es fault« (Büchner 1963: 94).

Zwar hat solche schwarzgallige Ansprache des Lebens als eine »verwickeltere, organisiere Fäulnis« (ebd.) nach wie vor Gültigkeit – und das Werk E.M. Ciorans ist nichts als eine rücksichtslose Entfaltung dieser Bestimmung –, aber die Unwiederbringlichkeit des Nichts, von der Büchner ausgehen mußte, ist nicht länger gegeben. Mit dem derzeitigen Potential an Massenvernichtungswaffen können wir die Gattung *homo sapiens* auf immer vom Erdboden verschwinden lassen, und unser einschlägiger Erfindungsreichtum ist nahe daran, uns Mittel und Wege an die Hand zu geben, um nicht nur die Krone der Schöpfung zu fossilieren, sondern diese selbst faktisch zu widerrufen.

Der Nichtigkeitserfahrung der Melancholie wächst damit plötzlich eine pragmatische Dimension zu, denn Dasein ist nicht mehr nur eitel, es ist zu vereiteln, der Nihilismus der

Sinnentleerung trifft auf den Annihilismus der Strategen, und das vormals vereinzelte Herausfallen aus vorgegebenen Ordnungen und Sinngarantien universalisiert sich zu einem weltweiten Strudel des Verschwindens, zum globalen Gravitationskollaps unserer Historie.

Die Ohnmacht des Zusehenmüssens wider besseres Wissen, von dem angesichts des ewigen Lebensstroms eben noch die Rede war, ist damit aufgehoben. Die Qual ist endlich geworden, die »Wunde des Nichts«, an der der Melancholiker laboriert, läßt sich auf Knopfdruck schließen, die Menschenleere, ehemals nur ausdenkbar, steht bombensicher ins Haus.

Aber auch sie ist uns ein zutiefst melancholisches Terrain, und die frühere Hilflosigkeit angesichts des schmerzdurchzuckten »Gewimmels« feiert Auferstehung in der ohnmächtigen Antizipation jenes selbstmörderischen Untergangs, den wir uns bereiten und den wir bejahen, aber nicht lieben können, weil wir ans Überleben oder – wieder mit Büchner – in der vitalen Fäule alles Organischen »gerad einmal an dieses Art des Faulens« (ebd.) gewöhnt sind.

So gibt es keine letzte Melancholie, weil selbst die Aussicht auf das Ende der Schwermut qua Elimination ihrer Auslöser und Träger melancholisiert. Leben, das ist richtig, erschien ihr immer als eine Zumutung und seine Vergänglichkeit als Trost; aber die Öde, in die es einmündet, die Gräberfelder und ihre wüste, verseuchte, vermondete Sterilität sind ihr nicht das ganz andere ihrer selbst, in das und in dem sie sich auflöste und verlöre, sondern nur eine weitere, vielleicht höhere Inkarnation jenes Unfriedens mit der Welt, der sie auszeichnet und ebenso unversöhnlich wie bodenlos bleibt.

Die »tausend Gründe«, die Petrarca für seinen Weltschmerz besaß, haben sich bis zum heutigen Tag gewiß nicht um einen einzigen verringert, und es wäre vermessen zu glauben, ein Denken, in dem alles Schiffbruch erleidet und versinkt, das alle Solidität in den Strudel seiner Entwertungen herabreißt, würde vor dem Absolutismus der Logik haltmachen und sich etwa dem Dekret der Widerspruchsfreiheit unterwerfen.

So wissen wir denn kaum, was uns melancholischer macht: das Leiden oder das Ausgelittenhaben, das Warten auf die Apokalypse oder ihr Eintritt, das frische Grün auf den Überresten zusammengeschoßener Gebäude oder ihre verrottenden Stahlträger, der unermüdliche Dilettantismus der Hoffnung oder die Professionalität ihrer Zerstörer, der Wahn oder die Vernunft, der Anfang oder das Ende, das Sein oder das Extinkte.

Die Schwermut wittert Ungenügen, wohin sie sich wendet, und sie findet mit traumwandlerischer Sicherheit jenes versteckte Spundloch, aus dem sich nach Herausschlagen des Zapfens jede Fülle vergurgelt. Goethes Werther erinnert sich so lebhaft an eine überbordende Welt:

Wenn ich sonst vom Felsen über den Fluß bis zu jenen Hügeln das fruchtbare Tal überschaute und alles um mich her keimen und quellen sah; wenn ich jene Berge, vom Fuße bis zum Gipfel, mit hohen, dichten Bäumen bekleidet, jene Täler in ihren mannigfaltigen Krümmungen von den lieblichsten Wäldern beschattet sah, [...] wenn ich dann die Vögel um mich den Wald beleben hörte, und die Millionen Mückenschwärme im letzten roten Strahle der Sonne mutig tanzten und ihr letzter zuckender Blick den summenden Käfer aus seinem Grase befreite und das Schwirren und Weben um mich her auf den Boden aufmerksam machte und das Moos, das meinem harten Felsen seine Nahrung abzwingt, und das Geniste, das den dürren Sandhügel hinunterwächst, mir das innere glühende, heilige Leben der Natur eröffnete: wie faßte ich das alles in mein warmes Herz, fühlte mich in der überfließenden Fülle wie vergöttert, und die herrlichen Gestalten der unendlichen Welt bewegten sich allbelebend in meiner Seele. (Goethe 1965: 47)

Aber dieses Paradies ist ihm doch unter den Händen gestorben und verdorben, Natur auf das Inventar eines »Raritätenkastens« (ebd.: 59) zusammengeschrumpft, ohne daß eine verheerende Melancholie es damit genug sein ließe. Vielmehr ruht sie nicht eher, bis sich auch hier der Boden auftut und das Spektakel des Lebens ins Substanzlose verdampft, bis das zur Welt Gekommene sich zu Tode schindet und sich Vitalität in Untergang und Katastrophe dementiert:

Es hat sich vor meiner Seele wie ein Vorhang weggezogen, und der Schauplatz des unendlichen Lebens verwandelt sich vor mir in den Abgrund des ewig offenen Grabes. Kannst du sagen: *Das ist!* da alles vorübergeht? da alles mit der Wetterschnelle vorüberrollt, so selten die ganze Kraft seines Daseins ausdauert, ach! in den Strom fortgerissen, untergetaucht und an Felsen zerschmettert wird? Da ist kein Augenblick, der nicht dich verzehrte und die Deinigen um dich her, kein Augenblick, da du nicht ein Zerstörer bist, sein muß; der harmloseste Spaziergang kostet tausend armen Würmchen das Leben, es zerrüttet Ein Fußtritt die mühseligen Gebäude der Ameisen und stampft eine kleine Welt in ein schmähliches Grab. [...] Mir untergräbt das Herz die verzehrende Kraft, die in dem All der Natur verborgen liegt; die nichts gebildet hat, das nicht seinen Nachbar, nicht sich selbst zerstörte. (ebd.: 48)

Der Melancholie scheint das Leben, wie Ziegler im Zusammenhang seiner *Morbismus-*Studie formuliert, »nicht nur pathotrop, sondern auch thanatotrop angelegt: es sucht nicht nur Krankheit, sondern auch Tod« (Ziegler 1979: 20). Es ist sozusagen im Innersten selbst schwermütig und drängt ins Nichts, das ihm nur deshalb unerreichbar und unzugänglich bleibt, weil eine stupende Fruchtbarkeit der unaufhörlichen Verlüderung die Waage hält

und der Zeugungstaumel die Vernichtungswut austariert. Es wäre also auszudenken, daß uns die Melancholie nicht erst heimsucht, weil wir Vernunft besitzen und also um unsere Endlichkeit wissen, sondern schon deshalb, weil sie ein Protostinkt ist, ein primordialer Impuls, der in unserer »Ursehnsucht nach anorganischem Sein [in unserem] tiefen Bedauern darüber, daß es sich die Natur je hat einfallen lassen, so etwas wie Leben aus dem Mineralischen aufsteigen zu lassen« (ebd.), zu Bewußtsein kommt.

Dann aber wären auch unsere militärischen Paroxysmen und holokaustischen Probeläufe, ja selbst jener letzte und totale Ausrottungsfeldzug gegen uns selbst und alle Kreatur keine unserem Größenwahn und Gattungsnarzißmus imputierbaren Verirrungen, sondern zutiefst *natürliche* Verhaltensweisen, und wir hätten bis zum letzten Atemzug nicht als Entartete der Schöpfung, sondern geradezu als Musterschüler jener melancholischen Evolution zu gelten, die sich nach Jahrmilliarden vergeblicher Anstrengung erst in und über den Menschen aufzuheben, durchzustreichen und zum Verschwinden zu bringen vermag.

Wir sind gewohnt, uns von der Unkultiviertheit der Tiere abzugrenzen und uns auf unsere zivilisatorischen Errungenschaften einiges zugute zu halten. Wenn aber diese angebliche Emanzipation aus der Kreatürlichkeit ihr nie entkommen ist, weil sie selbst noch genetisch programmiert und durch einen Urinstinkt gesteuert war, wenn also der Talmiglanz der Autonomie und Selbstbestimmung nicht den Aufgang eines neuen Zeitalters, sondern die vielleicht finale Episode der Naturgeschichte illuminiert, besteht zu Gefühlen des Stolzes und der Singularität noch weniger Anlaß, als das ein ungetrübter Blick auf die noch offenen Wechsel und Verbindlichkeiten unseres Fortschritts ohnehin angeraten sein ließe.

Vielmehr bleibt wiederum nur – Melancholie und die Erfahrung des Ungenügens. Denn schließlich wäre die Exekution des Lebens einem Wesen übertragen, das über seine Rolle niemals definitiv Auskunft erhält, weil es immer nur sich selbst befragen kann, und das, geschähe das Unmögliche und erhielte es Bescheid, unter der Last der Verantwortung zusammenbrechen würde und sich als unfähig erweise, auch nur den kleinen Finger zu rühren, um seine Mission zu erfüllen.

Zu handeln vermögen wir nur, solange wir uns einreden, das Bessere, wenn nicht das Beste zu wollen. Und der letzte Krieg wird entsprechend im Namen höchster Werte und Güter, der wahren Humanität, der wahren Freiheit, der sozialen Glückseligkeit und des ewigen Friedens geführt werden. Die Offenbarung seines eigentlichen Zwecks – so dieser Zweck existiert und in der Revokation der Schöpfung besteht – triebe die Generalstäbe in

die Paralyse und den gemeinen Soldaten in die Desertion, so daß wir das, was uns aufgetragen ist, bewußtlos und reflexhaft vollbringen müssen, um es überhaupt tun zu können.

Diese ›Hamletisierung‹ unserer Existenz ist unaufhebbar und vergällt uns unsere Utopien, um deren diabolisches Entgleisen wir wissen, während wir an die gegenläufige Peripetie, an ein Ende der Blutspur in den Schlachthöfen der Zivilisation, nicht glauben dürfen, wenn wir sie in die Wege leiten wollen. Der gute Wille treibt uns um, aber da, wo er sich des nächsten Notstandes annimmt, macht sich die Bleichsucht breit und das alte Leiden. Wäre es vorüber, würde jeder dem ›letzten Menschen‹ Thomas Campbells sein Nie-wieder nachsprechen:

Go, let oblivion's curtain fall
Upon the stage of men,
Nor with thy rising beams recall
Life's tragedy again.
Its piteous pageants bring not back,
Nor waken flesh upon the rack
Of pain anew to writhe –
Stretched in disease's shapes abhorred,
Or mown in battle by the sword
Like grass beneath the scythe.

Solange es dauert, tönt von allen Seiten das Noch-einmal und Weiter-so.

Wir scheitern am Leben, aber wir leben auch im, ja vom Scheitern. Und obgleich nach Elias Canetti die Melancholie beginnt, »wenn die Fluchtverwandlungen zu Ende sind und man sie alle als vergeblich empfindet« (Völker 1983: 517), ist doch nichts weltflüchtiger *und* weltverwachsener als sie. Der Mahlstrom existiert nicht ohne die Materie, die er herumwirbelt und verschlingt, das schwarze Loch entsteht nicht ohne den kollabierenden Stern, und das schwermütige Nein verkettet tausend Gründe mit dem Verneinten.

Deshalb hat Romano Guardini recht, wenn er der Haltlosigkeit und Verlorenheit der Melancholie, ihrer Evaporierung alles Lebenswerten, breiten Raum widmet:

Wie Leben sich gegen sich selber kehrt; wie die Antriebe der Selbsterhaltung, Selbstachtung, Selbstförderung durch den der Selbstaufhebung so eigentümlich durchkreuzt, unsicher gemacht, entwurzelt werden können. Man möchte sagen, im Wesensbild der Schwermut stehe der Untergang als ein positiver Wert; als etwas Ersehntes, Gewolltes. Eine Tendenz wirkt sich darin aus, dem eigenen Leben die Daseinsmöglichkeit zu nehmen; die tragenden Stützen zu erschüttern; die das eigene Leben rechtfertigenden Werte in Frage zu stellen – um so in eine Geistesverfassung einzumünden, die keine Rechtfertigung des eigenen Daseins mehr sieht, sich im Leeren und Sinnlosen empfindet. (Guardini 1949: 34)

Aber er irrt sich auch nicht, wenn er anschließend herausstellt, wie gerade in der Entleerung die Fülle zugänglich wird und die schwarze, wüste, verheerende Melancholie sich so unversehens in ihre weiße, sanfte, verehrende Zwillingschwester verwandeln kann:

Eben diese Schwermut, welche die Dinge entwertet, Gestalten und Geltungen aushöhlt; die alles wesenlos macht und sich so in die Leere und den Überdruß treibt; die Wertstützen des eigenen Daseins wegbricht und sich so in die Sinnlosigkeit der Verzweiflung drängt – diese gleiche Schwermut ist es, aus welcher das Dionysische bricht. Der schwermütige Mensch hat wohl die tiefste Beziehung zur Fülle des Daseins. Ihm leuchtet heller die Farbigekeit der Welt; ihm tönt inniger die Süßigkeit des inneren Klages. Er spürt ganz ans Lebendige die Gewalt ihrer Gestalten. Der Schwermütige ist es, aus dessen Wesen das Übermaß der Lebensflut bricht und der die Unbändigkeit alles Daseins zu erfahren vermag. (ebd.: 45)

Die Lebenslust der Apokalyptiker ist notorisch; Malthus war nicht der letzte, dem Enzensberger sein »unter den Propheten der Katastrophe *der Muntersten einer*« (Enzensberger 1975: 55) nachrufen könnte. Denn auch die schwarze Galle hat ihre Romanzen. Die aber nährt kein froher Mut, dem die Sonne in die Augen lacht und der wonnevoll blinzelnd umherhüpft, sondern etwas, das sich im Schatten hält und von dort aus umso ungeblendeter sieht: das Funkeln des Taus, den Regenbogen, all die Pfauenräder der Natur, die so schön sind und so falsch.

Und das Irrlichern über dem Abgrund zündet Elmsfeuer im Kopf; und wieder sitzt einer und beschriftet Fledermausflügel.

Gaukeln über Ruinen. Buchstabengeflirre. Schon vorüber. Verdämmert. Unleserlich.

Wer nicht an der Melancholie scheitert, der hat nicht über sie nachgedacht.

VERZEICHNIS DER BENUTZTEN LITERATUR

- Aristoteles. *Problemata Physica*; in: *Werke*, hg. Hellmut Flashar, Bd. XIX. Darmstadt 1975.
- Babb, Lawrence. *The Elizabethan Malady. A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*. East Lansing 1951.
- . *Sanity in Bedlam. A Study of Robert Burton's »Anatomy of Melancholy«*. East Lansing 1959.
- Benesch, Dieter. *Marsilio Ficinos »De triplici vita« (Florenz 1489) in deutschen Bearbeitungen und Übersetzungen. Edition des Codex palatinus germanicus 730 und 452*. Frankfurt 1977.
- Bierce, Ambrose. »Epigrams«; in: *Collected Works*, Bd. VIII. New York 1966, S. 343-381.
- Binswanger, Ludwig. *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*. Pfullingen 1960.
- Bloomfield, Morton W. *The Seven Deadly Sins*. East Lansing 1952.
- Büchner, Georg. *Sämtliche Werke*. Gütersloh 1963.
- Burckhardt, Jacob. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Pfullingen o.J. [um 1960].
- Burton, Robert. *The Anatomy of Melancholy*. 3 vols. London 1903-1904.
- Butcher, S.H. *Some Aspects of Greek Genius*. London 1904.
- Cassien, Jean. *Institutions Cenobitiques*. Introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy. Paris 1965.
- Chargaff, Erwin. *Das Feuer des Heraklit*. Stuttgart 1979.
- Cheyne, George. *The English Malady*. Introduction by E.T. Carlson. New York 1976.
- Dante Alighieri. *Die Göttliche Komödie*. Übersetzt von Karl Vossler. Gütersloh o.J.
- Doughty, Oswald. »The English Malady in the 18th Century«; in: *The Review of English Studies* II (1926), S. 241-269.
- Endres, Josef. *Angst und Langeweile*. Frankfurt 1983.
- Enzensberger, Hans Magnus. *Mausoleum. Siebenunddreißig Balladen aus der Geschichte des Fortschritts*. Frankfurt 1975.
- Flashar, Hellmut. *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*. Berlin 1966.
- Freud, Sigmund. »Trauer und Melancholie«; in: *Gesammelte Werke*, hg. Anna Freud, Bd. X. London 1949, S. 428-446.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Die Leiden des jungen Werther*, in: *Werke*, Bd. IV. Frankfurt 1965.
- Gray, Thomas. *Correspondence*. Ed. Paget Toynbee, Leonard Whibley. Vol. I. Oxford 1935.
- Grass, Günter. *Aus dem Tagebuch einer Schnecke*. Neuwied 1972.
- Guardini, Romano. *Vom Sinn der Schwermut*. Zürich 1949.
- Heinrichs, Hans-Jürgen. *Die katastrophale Moderne*. Frankfurt 1984.
- Hildegard von Bingen. *Heilkunde. Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten*. Übers. und erl. von H. Schipperges. Salzburg 1957.
- Jehl, Rainer. *Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zur Anthropologie und Ethik Bonaventuras*. Paderborn 1984.
- Kahn, Charlotte. *Die Melancholie in der deutschen Lyrik des 18. Jahrhunderts*. Heidelberg 1932.
- Kalkühler, Florine. *Die Natur des Spleen bei den englischen Schriftstellern in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Borna/Leipzig 1920.
- Kant, Immanuel. *Werke*. Hg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. II. Berlin 1912.
- Kierkegaard, Sören. *Entweder/Oder*. 2 Bde. Jena 1911 und 1913.

- Klerks, Wilhelm. *Madame Du Deffand. Essai sur l'ennui*. Assen 1961.
- Klibansky, R; Panofsky, E.; Saxl, F. *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. London 1964.
- Klostermann, Wolf-Günter. »Acedia und schwarze Galle«; in: *Romanische Forschungen LXXVI* (1964), S. 183-193.
- Kofler, Leo. *Zur Theorie der modernen Literatur. Der Avantgardismus in soziologischer Sicht*. Neuwied 1962.
- Kuhn, Reinhard. *The Demon of Noontide. Ennui in Western Literature*. Princeton 1976.
- Lenau, Nikolaus. *Gedichte*. Leipzig 1910.
- . *Ein Kampf ums Licht. Briefe, Aufzeichnungen, Gedichte*. Hg. Leo Greiner. Leipzig 1911.
- Leopardi, Giacomo. *Theorie des schönen Wahns und Kritik der modernen Zeit*. Ausgewählt von Ernesto Grassi; übersetzt von K.J. Partsch. München 1949.
- . *Gedanken*. Übersetzt von Richard Peters. Hamburg 1951.
- Lepenius, Wolf. *Melancholie, Langeweile und Reflexion*. Frankfurt 1967.
- Lessing, Gotthold Ephraim. *Sämtliche Schriften*. Hg. Karl Lachmann. Bd. XVIII. Leipzig 1907.
- Loos, Erich. »Die Hauptsünde der *acedia* in Dantes *Commedia* und in Petrarcas *Secretum*«; in: *Petrarca. Beiträge zu Werk und Wirkung*. Hg. Fritz Schalk. Frankfurt 1975, S. 156-183.
- Lukrez (Titus Lucretius Carus). *Welt aus Atomen/De rerum natura*. Hg. Karl Büchner. Zürich 1956.
- Lyons, Bridget Gellert. *Voices of Melancholy. Studies in Literary Treatments of Melancholy in Renaissance England*. London 1971.
- Mann, Klaus. »Notizen in Moskau«; in: *Sozialistische Dokumente zum 1. Allunionskongreß der Sowjetschriftsteller*. Hg. Hans-Jürgen Schmitt und Godehard Schramm. Frankfurt 1974. S. 407-421.
- Marcuse, Ludwig. *Philosophie des Un-Glücks. Pessimismus – ein Stadium der Reife*. Zürich 1981.
- Martens, Wolfgang. *Bild und Motiv im Weltschmerz. Studien zur Dichtung Lenaus*. Köln/Graz 1957.
- Mattenklott, Gert. *Melancholie in der Dramatik des Sturm und Drang*. Stuttgart 1968.
- Maurina, Zenta. *Die Langeweile und der gehetzte Mensch*. Memmingen 1962.
- Moravia, Alberto. *La Noia*. Wien/München 1960.
- Moritz, Karl Philipp. *Beiträge zur Philosophie des Lebens*. Berlin 1781.
- Obermüller, Klara. *Studien zur Melancholie in der deutschen Lyrik des Barock*. Bonn 1974.
- Oeschger, Johannes (Hg.). *Melancholie*. Privatdruck Basel 1965.
- Overbury, Sir Thomas. *The Miscellaneous Works*. Ed. E.E Rimbault. London 1890.
- Panofsky, Albrecht. *Albrecht Dürer*. Princeton 1948.
- Petrarca, Francesco. *Brief an die Nachwelt. Gespräche über die Weltverachtung/Secretum*. Übersetzt von Hermann Hefele. Jena 1910.
- Piper, Josef. *Über die Hoffnung*. Bonn 1936.
- Rehm, Walther. *Experimentum Medietatis. Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts*. München 1947.
- Reuter, H. »Das Melancholie-Thema in der neuesten Literatur«; in: *Ärztliche Sammelblätter LI* (1962), S. 381-387.
- Ricke, Gabriele. *Schwarze Phantasie und trauriges Wissen. Beobachtungen über Melancholie und Denken im 18. Jahrhundert*. Hildesheim 1981.
- Sattes, Hans. »Melancholie heute«; in: *Schopenhauer-Jahrbuch LV* (1974), S. 1-10.
- Schings, Hans-Jürgen. *Melancholie und Aufklärung. Melancholie und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkun-*

de und Literatur des 18. Jahrhunderts. Stuttgart 1977.

Schipperges, Heinrich. »Melancholia als ein mittelalterlicher Sammelbegriff für Wahnvorstellungen«; in: *Studium Generale* XX (1967), S. 723-736.

Schmitz, H.-Günter. »Melancholie als falsches Bewußtsein«; in: *Neue Rundschau* LXXXV (1974), S. 27-43.

Schulte, Walter; Mende, Werner (Hgg.). *Melancholie in Forschung, Klinik und Behandlung*. Stuttgart 1969.

Schweppenhäuser, Hermann. »Quipus«; in: *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*. Hg. Max Horkheimer. Frankfurt 1963, S. 278-314.

Seneca, L. Annaeus. *Philosophische Schriften*. Hg. Manfred Rosenbach. Bd. II. Darmstadt 1971.

Shakespeare, William. *Hamlet*. Ed. Harold Jenkins. London 1982.

Sickels, Eleanor M. *The Gloomy Egoist. Moods and Themes of Melancholy from Gray to Keats*. New York 1932.

Starobinski, Jean. *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*. Basel 1960.

Tellenbach, Hubertus. *Melancholie. Problemgeschichte, Endogenität, Typologie, Pathogenese, Klinik*. Berlin 1976.

Thomas von Aquin. *Summa Theologica*. Hg. Albertus-Magnus-Akademie, Bd. XVII B. Heidelberg 1966.

Thomson, James. *Poems and Some Letters*. Ed. Anne Riddler. London 1963.

Tieck, Ludwig. *William Lovell*. Darmstadt 1961.

Völker, Ludwig. *Langeweile. Untersuchungen zur Vorgeschichte eines literarischen Motivs*. München 1975.

---. *Muse Melancholie – Therapeutikum Poesie. Studien zum Melancholie-Problem in der deutschen Lyrik von Hölty bis Benn*. München 1978.

--- (Hg.). *Komm, heilige Melancholie. Eine Anthologie deutscher Melancholiedichte*. Stuttgart 1983.

Weiss, Peter. *Die Verfolgung und Ermordung Jean Paul Marats dargestellt durch die Schauspieltruppe des Hospizes zu Charenton unter Leitung des Herrn de Sade*. Frankfurt 1976.

Wenzel, Siegfried. *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*. Chapel Hill 1967.

Ziegler, Alfred J. *Morbismus. Von der besten aller Gesundheitsen*. Zürich 1979.

---. *Wirklichkeitswahn. Die Menschheit auf der Flucht vor sich selbst*. Zürich 1983.

Zimmermann, Johann Georg. *Über die Einsamkeit*. 3 Bde. Carlsruhe 1785.

INHALT

Vorwort zur Neuausgabe	3
1. Einleitung	5
2. Vom Hochkommen der schwarzen Galle	9
3. Roßkuren gegen die Schwermut	27
3.1. Die ärztliche Kunst	28
3.2. Das göttliche Heil	35
3.3. Der gesunde Optimismus	43
4. Über das feine Stechen in der Vernunft	52
5. Verheerung und Melancholie	66
Literaturverzeichnis	76