

Menschliches Leben ist unhintergebar ein Leben in einer gemeinsamen Welt. Doch wie kann die Aufgabe, ein (gutes) Leben mit anderen zu realisieren, verstanden werden? Die Aspekte der fundamentalen Sozialität und der Unverfügbarkeit der Sinnbedingungen einer menschlichen Welt werden in Grenzanalysen von Sozialphilosophie, Religionsphilosophie und Moralphilosophie diskutiert.

Mit Beiträgen von Maeve Cooke, Christoph Demmerling, Constanze Demuth, Rico Gutschmidt, Christoph Henning, Rudolf Langthaler, Ludwig Nagl, Theda Rehbock, Hans Julius Schneider, Nele Schneidereit, Claudia Schumann, Pirmin Stekeler-Weithofer und Philipp Thomas.

Die Herausgeberinnen

Dr. **Constanze Demuth** ist wissenschaftliche Mitarbeiterin des Instituts für Philosophie an der TU Dresden.

Dr. **Nele Schneidereit** ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am SFB »Transzendenz und Gemeinsinn« an der TU Dresden.

Constanze Demuth /
Nele Schneidereit (Hg.)

Interexistentialität und Unverfügbarkeit

Leben in einer
menschlichen Welt

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Für Thomas Rentsch
zu seinem
60. Geburtstag

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI buch bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48684-9

Rico Gutschmidt
Gewissheit und Vertrauen. Der quasi-religiöse Status der
Angelsätze bei Wittgenstein 131

Ludwig Nagl
Von William James zu Josiah Royce: Unverfügbarkeit,
individuelle »religious experience« und »community« in der
(post)pragmatischen Religionsphilosophie 150

Rudolf Langthaler
Zum kantischen Hintergrund in Thomas Rentschs religions-
philosophischen Sinnrenz- und Sinngrund-Reflexionen 174

**III Intuition, Bild, Interpretation:
Zur Unverfügbarkeit moralischer »Argumente«**

Nele Schneidereit
Unverfügbarkeit der Begründung in der Moralphilosophie:
Kants Ethischer Intuitionismus 207

Hans Julius Schneider
Szenen, Bilder und Worte: Wittgenstein und die Möglichkeit
einer »visuellen Ethik« 227

Constanze Demuth
Aspektsehen bei Wittgenstein und die Rolle von Expressivität
in Literatur und Moralphilosophie 247

**IV Teil der Gemeinschaft werden und bleiben.
Analysen von Grenzphänomenen der
Interexistentialität**

Claudia Schumann
Bildung: Plädoyer für eine philosophische Wiederentdeckung . . . 271

Philipp Thomas
Melancholie und Transzendenz – postmetaphysische
Überlegungen im Anschluss an Heidegger 292

Theda Rehbock
Person oder Sache? Zur Würde der Toten im (inter)personalen
Sinnhorizont 312

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 336

Melancholie und Transzendenz – postmetaphysische Überlegungen im Anschluss an Heidegger

Philipp Thomas

Melancholie wurde seit der Antike hinsichtlich ihrer physischen Ursachen und hinsichtlich ihres Status, sei es als Krankheit oder als geistige Auszeichnung, diskutiert. Ein besonderes Augenmerk galt dabei einer Nähe der Melancholiker zur Transzendenz. Dadurch ergab sich für diese Disposition auch eine Nähe zu Bereichen, die sich aus dem Zugang zur Transzendenz speisen, wie etwa das Schöpferische und die Kunst.¹ Die Fragestellung meiner Überlegungen ist eine doppelte. Zum einen: Wie kann die besondere Beziehung zwischen Melancholie und Transzendenz unter postmetaphysischen Bedingungen gedacht werden? Hier möchte ich einen Vorschlag im Ausgang von Heideggers Weltbegriff machen. Zum anderen eine im weitesten Sinne therapeutische Fragestellung: Welchen konkreten Ertrag haben die Überlegungen für die Lebensform des Melancholikers, für ein melancholisches Selbstsein heute?

In einem ersten Teil werde ich ausgehend von Positionen des historischen Melancholiediskurses zwei Entwicklungen beschreiben, welche einen entscheidenden Einfluss auf die Bedingungen haben, unter denen heute Melancholie als Phänomen sowie das Verhältnis von Melancholie und Transzendenz gedacht werden können. Die eine Entwicklung lässt sich beschreiben als langsame Ablösung des philosophisch-theologischen Melancholiediskurses von der Typen- oder Temperamentenlehre. Die andere Entwicklung betrifft den Wandel des Transzendenzbegriffs von einem »starken« platonischen und später theologischen hin zu einem modern-philosophischen und stärker immanenten Transzendenzbegriff. Der zweite Teil des Aufsatzes stellt den Versuch

¹ Die folgenden Überlegungen stellen eine Weiterentwicklung einiger Ergebnisse meiner Habilitation bei Thomas Rentsch dar (Thomas, *Negative Identität*); so wird etwa die in dieser Arbeit zentrale Figur des *big picture* hier auf die Frage der Melancholie bezogen (s. u.).

dar, im Ausgang von Heideggers Weltbegriff zunächst Melancholie und danach einen postmetaphysischen Transzendenzbegriff zu rekonstruieren. Hier wird auch die Frage nach einer möglichen Nähe von Melancholie und postmetaphysischer Transzendenz behandelt. Im dritten und letzten Teil werde ich auf die »therapeutische« Frage nach melancholischer Lebenspraxis zurückkommen.

1. Zwei Entwicklungen im philosophisch-theologischen Melancholiediskurs

Die o. g. zwei Entwicklungen, also das Zurücktreten der Vier-Säfte- und der Typenlehre sowie die Umdeutung von klassischer Transzendenz in eine Art »immanente Transzendenz«, lassen sich exemplarisch an einigen wenigen aber wirkungsmächtigen Autoren zeigen. Der wohl bedeutendste Theoriekomplex stellt das aristotelische *Problem XXX, 1* dar.² Dies nicht nur, weil hier erstmals die enge Verbindung des Melancholikers zum Außergewöhnlichen behauptet und erklärt wird, sondern auch, weil zwei Traditionslinien zusammengeführt werden, nämlich die vorsokratischen Säfte- und Elementenlehren und die *mania*-Vorstellung Platons.³ Platon selbst denkt nicht so sehr in den Kategorien der Typenlehre, dafür nimmt die Nähe der *mania* zum Göttlichen einen breiten Raum ein. Zwar kennt Platon den Wahnsinn auch als Krankheit, doch vor allem haben Menschen im Zustand der *mania*, also Wahrsagerinnen, Verliebte, Dichter oder auch Philosophen, göttliche Eingebungen, sei es von Apollo, Dionysos, den Musen oder von Aphrodite, bzw. Philosophen haben in der Schau der Ideen einen besonderen Zugang zum Überweltlichen.⁴ In der anderen vom *Problem XXX, 1* aufgenommenen Traditionslinie haben sich bei Hippokrates/Theophrast Elemente wie die Vierzahl und der Harmoniegedanke (Pythagoras), die medizinische Vorstellung der Säfte und deren abwechselnde Vorherrschaft (letzteres: Empedokles) sowie weitere Lehren der frühen Naturphilosophie gesammelt. Der entscheidende Schritt aus diesen all-

² Der Text wurde Aristoteles zugeschrieben, er enthält aristotelisches Gedankengut, vgl. dazu die Einleitung des englischen Übersetzers E. S. Forster, *The Works of Aristotle*, Vol. VII, S. vii.

³ Für die Darstellung der beiden genannten Traditionslinien sowie der Argumentation des *Problem XXX, 1* folge ich Klibansky, *Saturn*, S. 39–92.

⁴ Zu Platon vgl. ebd., S. 56 f., dort wird auf *Phaidros* 244 A verwiesen.

gemeinen naturphilosophischen Lehren hin zur Konstitutions- oder Typenlehre geschieht mit der Vorstellung, dass die Vorherrschaft eines Safts in einem Menschen andauert. Und der Schritt hin zur Sonderstellung des Melancholikers als ausgezeichnetem Typ unter den vier Typen geschieht mit der Entdeckung der seelischen Symptome der Melancholie wie Furcht, Angst und Menschenscheu. Im *Problem XXX,1* löst die *melancholia* die platonische *mania* ab, die göttliche Inspiration, so Klibansky, wird zu einer »Selbsterhöhung der Natur«,⁵ und aus dem göttlich inspirierten Menschen wird der besondere, der erlebens- und erleidensfähige Mensch, der Melancholiker. Die medizinische Begründung: Die schwarze Galle ist wie der Wein luftthaltig und kann daher wie der Wein den Charakter beeinflussen (aber dauerhafter). Auch ist sie ein Medium für Kälte und Wärme, und auch über diesen Weg beeinflusst sie den Charakter. Wenn zu viel Kälte wirkt, kommt es zur Lethargie, bei zu viel Wärme zur Manie. Hält sich der Melancholiker auf dem schmalen Grat dazwischen, dann ist dieser charakterlich ausgezeichnete Menschentyp zu Besonderem berufen: Dies ist der Grund, weshalb, wie der Anfangssatz des *Problem XXX,1* behauptet, alle großen Menschen Melancholiker waren. Zudem spricht Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* von der »Größe der Seele« (*megalopsychia*) der besonderen Menschen, und dies prädestiniert diese Menschen u. a. zum Nachdenken über das Höchste bzw. Tiefste, also zur Philosophie. Dies bedeutet eine Nähe der Melancholiker zur Philosophie.⁶

In der Spätantike und im Mittelalter wurden dagegen die nachteiligen Eigenschaften der Melancholie wahrgenommen bis hin zur Verbindung von Saturn (als Planet mit problematischem Einfluss auf den Menschen) und Melancholie in der mittelalterlichen Astrologie.⁷ Melancholische Gestimmtheit taucht dann als *acedia* (von gr. *kedos* = Sorge) in Schriften zur Existenz und Praxis des Mönchstums auf, etwa bei Bonaventura (1221–1274).⁸ Die Trägheit des Herzens, die Vorliebe für eine ungute (weltliche) Zerstreuung hält ab von der gesuchten und mit disziplinierten Praxis angestrebten Ruhe in Gott.⁹ Und eine falsche Geistigkeit (Philosophie statt Bibelstudium), die *curiositas*, die immer

⁵ Ebd., S. 91.

⁶ Ebd., S. 88; vgl. *Nikomachische Ethik* 1123 b 1 ff.

⁷ Klibansky, *Saturn*, S. 125–132.

⁸ Zu Bonaventura vgl. Jehl, *Melancholie*, S. 220–262.

⁹ *Timor mali* und *amor inordinatus* sind die Wurzeln der *acedia*, vgl. ebd., S. 220–224. Zur eigentlich angestrebten Ruhe in Gott vgl. ebd., S. 225.

mehr wissen will, aber nie satt wird, hält ab von der Erkenntnis Gottes (auch in Natur und Mitgeschöpf) – das Ergebnis ist Traurigkeit, Neid, Verzweiflung und Langeweile.¹⁰ Bonaventura empfiehlt die *fortitudo* als Heilung, insbesondere das anhaltende Schriftstudium, das ständige Gotteslob und eine strikte Ordnung des Lebens.¹¹

Dass das Mittelalter neben der *acedia* durchaus auch eine Nähe zwischen Melancholie und Transzendenz sehen konnte, zeigt Wilhelm von Auvergne (ca. 1180–1249).¹² Weil der Melancholiker weniger auf körperliche, auf weltliche Sorgen und Freuden gerichtet ist, weil er in weltlicher Hinsicht »leer« ist, ist er frei und aufnahmefähig für die göttliche Gnade, ja mitunter sogar für eine »mystisch-prophetische[] Schau«. ¹³ Das mönchisch-asketische Ideal in Existenz und Praxis wurde von Wilhelm von Auvergne also in seiner großen Nähe zum Menschentyp des Melancholikers gesehen. Die Rede von den vier Charaktertypen ist hier noch selbstverständlich; Melancholiker haben durch ihre spezifische Veranlagung einen privilegierten Zugang zur Transzendenz.

In besonderer Weise wirkmächtig für den Melancholiediskurs wurde Marsilio Ficino (1433–1499).¹⁴ Ficino begründet die Nähe zwischen Melancholie und göttlich inspiriertem Künstlertum neu, zwar durch und durch neuplatonisch, aber mit einer starken Betonung auf das individuell reflektierende Künstlersubjekt. In einem Brief an seinen Dichterfreund Pellegrino Agli vom 01. 12. 1457 lobt er dessen Dichtung für ihre göttliche Begeisterung: »Daß Du von dieser [...] inspiriert und völlig hingerissen warst, dafür können gewisse Gemütsbewegungen und leidenschaftliche Affekte, die in Deinen Schriften zum Ausdruck gelangen, zum Beweis dienen, und gerade diese Erregung [...] nahmen die alten Philosophen zum Beweise in Anspruch dafür, daß sich in unseren Seelen eine göttliche Kraft auswirke«. ¹⁵ Und an sich selbst als einem unter dem Einfluss Saturns Geborenen, der von Unsicherheit, Ängstlichkeit und dem Fehlen eines vitalen Willens geplagt ist,¹⁶ voll-

¹⁰ Zur Unterscheidung zwischen *contemplatio* und *curiositas* vgl. ebd., S. 242–247, insb. S. 245. Zu den emotionalen Folgen der *acedia* vgl. S. 248–255.

¹¹ Vgl. ebd., S. 255 ff.

¹² Vgl. Klibansky, *Saturn*, S. 133–135.

¹³ Ebd., S. 134.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 367 ff.

¹⁵ Zit. nach Vorländer, *Philosophie der Renaissance*, S. 178.

¹⁶ Klibansky, *Saturn*, S. 370.

zieht er eine Identifikation mit dem, was ihn schicksalhaft ausmacht. Es ist diese Identifikation, diese Hineinnahme der Leiden der Melancholie in die eigene Identität, ja die Übernahme einer besonderen Rolle als Melancholiker, welche dann eine enorme schöpferische Kraft freisetzt. An Giovanni Cavalcanti schreibt Ficino: »Was also soll ich tun? Ich werde einen Ausweg suchen und entweder sagen, daß die Melancholie, wenn Du so willst, nicht von 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.«¹⁷ Das Künstlersubjekt selbst entdeckt hier Melancholie als Muse, welche die zur Kunst nötige göttliche Inspiration gewährt – und bestimmt so Melancholie als notwendigen Teil seiner Identität.

Während in Ficanos Denken die Lehre von den vier Charaktertypen noch eine zentrale Stelle einnahm, sind für Kant die Unterschiede zwischen den Menschentypen eher von untergeordnetem¹⁸ oder mittelbarem Interesse: Melancholiker sind eher offen für das Erhabene,¹⁹ Sanguiniker für das Schöne.²⁰ Und mittels des Erhabenen gelangen Melancholiker zu jener »immanenten Transzendenz«, welche die »Menschheit in mir« und ihre moralische Dignität und Absolutheit ausmacht. Denn zum einen gehört der Sinn für Wahrhaftigkeit und für die Würde der menschlichen Natur ohnehin schon zum Melancholiker,²¹ und die »Unveränderlichkeit« und »Allgemeinheit« autonomer moralischer Orientierung, für die der Melancholiker einen besonderen Sinn hat, ist selbst »äußerst erhaben.«²² Zum anderen führt das Erlebnis des Erhabenen (etwa der Naturgewalt) zum Erlebnis der transzendenten Moralität als »Menschheit in mir« und verschafft den Melancholikern einen Zugang zu einer »immanenten Transzendenz«. So Kant: »[...] so giebt auch die Unwiderstehlichkeit ihrer Macht [die Macht der Natur, Ph. Th.] uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere physische Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr [der Macht der Natur, Ph. Th.] unabhängig zu beurtheilen [...] wobei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich

¹⁷ Zit. nach ebd., S. 372. Der Brief stammt aus der Mitte der 70er Jahre des 15. Jahrhunderts, vgl. ebd., S. 273.

¹⁸ Kant, *Anthropologie*, sehr kurz über das melancholische Temperament, S. 288.

¹⁹ Kant, *Schönes und Erhabenes*, S. 220.

²⁰ Ebd., S. 222.

²¹ Ebd., S. 221.

²² Ebd.

der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte.«²³ So hat der Melancholiker vermittelt über das Gefühl des Erhabenen einen exklusiven Zugang zu einer »immanenten Transzendenz«.

Søren Kierkegaard behandelt das Phänomen Schwermut und Verzweiflung nicht mehr im Kontext des Charaktertyps des Melancholikers und der Typenlehre. Die Nähe von Verzweiflung und Transzendenz ist gleichwohl zentral. In *Die Krankheit zum Tode*, wo verschiedene, sich steigernde Formen der Verzweiflung beschrieben werden, nennt Kierkegaard als »Lösung« die Einsicht, dass »das Selbst nicht durch sich selbst dazu kommen kann, in Gleichgewicht und Ruhe zu sein, sondern nur dadurch, dass es sich, indem es sich zu sich selbst verhält, zu dem verhält, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat.«²⁴ Und diese existenzielle Bewegung wird genauer so beschrieben: »[...] indem es es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte.«²⁵ Die setzende Macht, Gott, wird als innerer Grund, als innere Transzendenz vorgestellt, welche das Selbst gewissermaßen »meint« und »will«. Diese »Lösung« muss durchaus wörtlich im Sinne einer »Auflösung« und »Verflüssigung« einer sich verhärtenden Verzweiflung (etwa wenn ein Trotz der Selbstmächtigkeit vorlag) verstanden werden. Die Lösung besteht in einer Steigerung der Verzweiflung, in der diese eine Form annimmt, welche die existenzdialektische Bewegung hin zu dem, was man als das wahre Selbst bezeichnen könnte, in Gang bringt. Und wie die Melancholie der Tradition hat diese letzte Form der Verzweiflung, die zugleich ihre Auflösung durch eine Öffnung hin zum Grund des Selbst bedeutet, einen exklusiven Zugang zur Transzendenz. Bei Kierkegaard ist dies die Entdeckung, dass das Selbst einen Grund außerhalb seiner selbst hat, dass es gewissermaßen mit einer Wand an die Transzendenz grenzt. Es geschieht, so ließe sich sagen, ein Machtverlust des Selbst, der allererst zu seiner Identität führt, die nicht mehr von Verzweiflung (über die eigene Existenz, über den Tod, über die Welt) beherrscht wird. Theologisch ist dieses Konzept insofern modern, als Transzendenz auf der Bahn einer Dialektik der Existenz bestimmt wird, noch moderner gesprochen: Transzendenz wird im Zuge einer dialektischen Selbstverwirklichung erreicht. Dies bedeutet, dass obwohl es sich beim Theologen Kierke-

²³ Kant, *Kritik der Urteilkraft*, S. 261f.

²⁴ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 9.

²⁵ Ebd., S. 10.

gaard um ›echte‹, d.h. göttliche Transzendenz handelt, diese doch in gewisser Weise schon postmetaphysisch gedacht wird. Denn sie wird nicht mehr im Kontext eines dualistisch-metaphysischen Weltmodells formuliert, in welchem noch von einem Aufstieg der Seele zu Gott o.ä. gesprochen werden könnte, sondern als transzendente Alterität in der Tiefe des Selbst, welche ein Moment von dessen individueller Identität ist. Die Verzweiflung ist der Zugang zu dieser starken inneren Transzendenz.

An diesen wirkungsmächtigen Positionen lassen sich nun die zwei erwähnten Entwicklungen des philosophisch-theologischen Melancholiediskurses aufzeigen. Zum Zurücktreten der Vier-Säfte- und der Typenlehre: Melancholie als Phänomen, von dem manche Menschen mehr als andere betroffen sind, gab und gibt es bis heute unverändert. Während aber in Antike, Mittelalter und Renaissance der Zusammenhang von spezifischer Veranlagung und daraus resultierenden geistigen Interessen oder Möglichkeiten noch Thema der Philosophie sein konnte und der Typenlehre noch eine auf die aristotelische Tradition zurückgehende Dignität zukam, verabschiedete sich die neuzeitliche Philosophie von der Reflexion der Menschentypen. Die traditionell selbstverständliche Vorstellung der grundsätzlichen Verschiedenheit der Menschen ist so heute nicht mehr Teil der Philosophie. Unten werde ich kurz auf mögliche Nachteile dieser Entwicklung eingehen und die Frage nach einer Wiederannäherung von Philosophie und Typenlehre stellen.

Zur Umdeutung von klassischer Transzendenz in ›immanente Transzendenz‹: Während in Antike, Mittelalter und Renaissance Transzendenz im Sinne einer Beziehung zum Göttlichen als Beziehung zu einer dualistisch-metaphysisch bestimmten ›anderen Welt‹ gedacht wird, verinnerlicht sich die Bedeutung von Transzendenz etwa bei Kant oder Kierkegaard. Die Rede von einer zweiten, einer transzendenten Welt, die sich in propositionalen Gehalten abbilden lässt, würde hier zu Recht als Unterschreiten der Problemhöhe moderner Philosophie gelten, welche durch die Einsicht in prinzipielle Bedeutungsgrenzen geprägt ist. Transzendenz ist nun vor allem als transzendente Tiefe des Subjekts denkbar, als innere Alterität, etwa als Teilhabe an einer absoluten Vernunft als Moral (Kant) oder an einem das Subjekt meinnenden und wollenden Grund (Kierkegaard).

2. Rekonstruktion von Melancholie und postmetaphysischer Transzendenz im Ausgang von Heideggers Weltbegriff

Stimmungen wie Angst oder tiefste Langeweile hat Heidegger selbst in ihrer Nähe zum Existenzial ›Welt‹ untersucht (2.1.). Davon ausgehend schlage ich vor, Melancholie als Unvermögen zu ›Welt‹ und ›Weltbild‹ zu rekonstruieren (2.2.). Negation von Welt als eine Bedeutung von Melancholie legt dann einen spezifischen Transzendenzbegriff nahe, der Transzendenz nicht mehr dualistisch-metaphysisch, aber auch nicht als innere Transzendenz des Subjekts versteht – und zu dieser Transzendenz könnten Melancholiker einen besonderen Zugang haben (2.3.).

2.1 *Melancholische Stimmung und die Entdeckung von Sein und Nichts*

In Heideggers Denken wird weder die Lehre der Charaktertypen noch Melancholie als Veranlagung thematisiert. Doch ähnlich wie Schermtut und Verzweiflung bei Kierkegaard können die von Heidegger analysierten Stimmungen Angst und tiefste Langeweile als Substitute der Melancholie in einem philosophisch-theologischen Diskurs gelten, der sich von der Melancholie als Teil der Charaktertypenlehre verabschiedet hat. Und ähnlich wie die Verzweiflung bei Kierkegaard werden Angst und tiefste Langeweile von Heidegger, wenn auch nicht im Kontext einer Existenzdialektik, in gewisser Weise begrüßt, gehen sie doch mit einer besonderen Einsicht und mit besonderen Existenzmöglichkeiten einher: Sie lösen das Dasein aus seiner Verfallenheit an die alltägliche Lebenswelt und sind so Elemente einer Befreiung des Daseins zu sich selbst.²⁶ Dabei geschieht zweierlei: Das Seiende im Ganzen wird in seiner fehlenden Selbstverständlichkeit, in seinem prekären Status und damit *als solches* auffällig. Und das menschliche Dasein wird sich seiner völligen Unbestimmtheit, seiner existenziellen (Geworfenheit in die) Freiheit bewusst, d.h. es wird sich selbst als einer Möglichkeit zu eigentlicher Existenz bewusst und kann dabei nach der Instanz fragen, die Dasein und Verstehen von Sein ermöglicht. Im Sinne der ersten Einsicht heißt es, die Angst offenbare (nämlich im Sichentziehen des

²⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 187 ff.

Seienden im Ganzen) das Nichts,²⁷ und dieses offenbare das »Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere – gegenüber dem Nichts«. ²⁸ Schon hier gewährt die Stimmung der Angst die Einsicht in eine postmetaphysisch gedachte Transzendenz, die allerdings eher den formalen Status einer Negation hat: »Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz«. ²⁹ Die zweite Einsicht (in die Möglichkeit der Selbstbestimmung und der eigentlichen Existenz) wird im Zuge der Analyse tiefster Langeweile ausgeführt (mit dieser ist gemeint »es ist einem langweilig«, wenn man [z. B., Ph. Th.] an einem Sonntagnachmittag durch die Straßen einer Großstadt geht«³⁰). In dieser zur »ausgestorbenen« Stadt passenden Stimmung geschehe, so Heidegger, ein »Aufdämmern der Möglichkeiten, die das Dasein haben könnte, die aber gerade in diesem »es ist einem langweilig« brachliegen«. ³¹ Welche Instanz ist es, die diese Möglichkeit (nämlich eigentlichen Daseins) ermöglicht? Hier zeigt sich ein exklusiver Zugang zu einer immer noch sehr formalen Transzendenz in einer Stimmung (hier: tiefste Langeweile), ein »eindeutiges Hinweisen auf *das* Ermöglichende, das alle wesenhaften Möglichkeiten des Daseins trägt und führt, für das wir scheinbar doch keinen Inhalt haben, so daß wir nicht sagen können, was es ist, so, wie wir auf vorhandene Dinge hindeuten und sie als das und das bestimmen. Diese merkwürdige Inhaltslosigkeit dessen, was eigentlich das Dasein ermöglicht, darf uns nicht stören«. ³² Meines Erachtens meint Heidegger mit der das Dasein ermöglichenden Instanz hier das vom Dasein erschlossene Sein – in einer Bedeutung, die schon auf das Denken nach der Kehre hinweist. Die Nähe zur Transzendenz in Stimmungen wie Angst und tiefster Langeweile ist also eine Nähe zum Sein – im Sinne einer Einsicht in die Geheimnishaftigkeit des Seienden sowie in den Ermöglichungscharakter des Seins für das Dasein. Für die Fundamentalontologie der 20er Jahre lässt sich so eine Nähe von Stimmungen wie Angst und tiefster Langeweile zum Sein als dem (im Sinne der ontologischen Differenz) Anderen des Seienden

²⁷ Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, S. 112.

²⁸ Ebd., S. 114.

²⁹ Ebd., S. 115.

³⁰ Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 204.

³¹ Ebd., S. 212.

³² Ebd., S. 216.

und mithin eine Nähe zur Transzendenz feststellen. Freilich ist Heideggers fundamentalontologischer Transzendenzbegriff recht formal und bewahrt weder die kosmologische Bedeutungsfülle der klassischen Transzendenz noch den existenziellen Reichtum immanenter Transzendenz wie etwa bei Kant oder Kierkegaard.

2.2 Rekonstruktion von Melancholie als Unvermögen zu ›Welt‹ und ›Weltbild‹

In *Sein und Zeit*, §§ 14–18, beschreibt Heidegger Welt als Struktur des Daseins, als Existenzial. Der besorgende Umgang mit den Dingen des Alltags als »Vollzug des Seinsverständnisses«³³ geschieht unthematisch, er gehört zu Dasein. Damit Zeug in seiner unauffälligen Zuhandenheit begegnen kann, muss »je schon eine Zeugganzheit entdeckt« sein.³⁴ »Dieser Verweisungszusammenhang ist selbst eine *geschlossene Ganzheit*«. ³⁵ Und: »Eine solche Umwelt vom Charakter einer geschlossenen Verweisungsganzheit ist zugleich ausgezeichnet durch eine spezifische *Vertrautheit*. Die Geschlossenheit des Verweisungsganzen gründet gerade in der Vertrautheit«. ³⁶ In *Sein und Zeit*, § 18, wird die Ganzheit und die vorgängige Vertrautheit auf das entwerfende Dasein selbst bezogen: »Die Bewandnisganzheit [...] ist ›früher‹ als das einzelne Zeug [...]. [Sie] geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es *keine* Bewandnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist [...]«. ³⁷ Am Ursprung von ›Welt‹ stehen also die täglichen Ziele und existenziellen Entwürfe des Daseins als ein Worumwillen, das sich selbst setzt.

Meine These ist nun, dass dieser »Zusammenhang, der von der Struktur der Bewandnis zum Sein des Daseins selbst führt als dem eigentlichen und einzigen Worum-willen«, ³⁸ dass also die Struktur der Welt in ihrer Abhängigkeit vom unthematischen Seinsverständnis des Daseins bei Melancholikern prekär oder brüchig ist. Der melancholische Schmerz an der Existenz und an den Dingen der Lebenswelt, das tiefe Gefühl der Sinnlosigkeit, die Unsicherheit über Sinn, Recht und

³³ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 67.

³⁴ Ebd., S. 69.

³⁵ Heidegger, *Prolegomena*, S. 252.

³⁶ Ebd., S. 253.

³⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 84.

³⁸ Ebd.

Absicht der eigenen Existenz, sicher auch die Struktur der Selbstverurteilung (die Verurteilung eigener Wünsche und Pläne) – dies alles lässt bei Melancholikern kein solides Worumwillen, keine fraglosen Selbstentwürfe und damit auch keine Vertrautheit mit einer Ganzheit von Bewandnis entstehen. Melancholiker vermögen ›Welt‹ nicht. Denn für das problemlose Entwerfen braucht das Dasein eine Mitte, eine zentrale und vitale Kraft, die in sich schon eine Behauptung von Sinn und Recht dieses Daseins und seiner Existenzentwürfe ist. Diese vitale Mitte und die aus ihr hervorgehende Sicherheit eines Worumwillen fehlen dem melancholischen Selbst- und Weltverhältnis. Und mit dem Worumwillen fehlt die vorgängige Erschlossenheit einer Ganzheit, sodass die Verweisungszusammenhänge brüchig werden oder ganz zerbrechen. Daher lässt sich sagen: Mit dem Unvermögen zu ›Welt‹ verlieren die Dinge ihren Sinn.³⁹ Melancholie kann so rekonstruiert werden als die Störung oder das Nichtzustandekommen von Bewandnisganzheit als Welt in einer Existenz, in der das fraglose Worumwillen der Entwürfe durch melancholische Angst oder Selbstvorwürfe gestört ist.⁴⁰

Melancholie lässt sich nicht nur als Unvermögen zu ›Welt‹, sondern auch als Unvermögen zu einem ›Weltbild‹, zu einem *big picture* rekonstruieren. Was Heidegger in seinem Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* (1938) formuliert, ist als Kritik des neuzeitlichen Verständnisses des Seienden gemeint, welches die Welt als Bild vorstellt. »Welt [wird]

³⁹ Vermutlich würde Heidegger selbst nicht von einem Unvermögen, sondern eher von einer Störung der Entstehung von Welt sprechen, da Dasein qua Seinsverständnis immer welthaft ist. Im Vortrag *Bauen Wohnen Denken* heißt es: »Sogar der Bezugsverlust zu den Dingen, der in depressiven Zuständen eintritt, wäre gar nicht möglich, wenn nicht auch dieser Zustand das bliebe, was er als ein menschlicher ist, nämlich ein Aufenthalt bei den Dingen«. Nur so »können uns die Dinge, bei denen wir sind, auch nicht ansprechen, uns auch nichts mehr angehen« (Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 152).

⁴⁰ Das daseinsanalytische Verständnis der Melancholie etwa bei Ludwig Binswanger und Medard Boss müsste hier eigens darauf untersucht werden, welche Rolle nicht lediglich das In-der-Welt-sein, sondern gerade eine spezifische Schwierigkeit im Entstehen und im Vollzug von Welt als Bewandnisganzheit spielen. Mein Eindruck ist, dass die Daseinsanalyse Melancholie nicht oder nur am Rande von ›Welt‹ her denkt. Siehe Binswanger, *Melancholie und Manie*, S. 372 f. (Melancholie als Störung des ›inneren Zeitbewusstseins‹ Husserls.) Zu Boss siehe Holzhey-Kunz, *Leiden am Dasein*, S. 177 ff. (Sinnlosigkeit als Einsicht in die Leere neuzeitlicher Technik.) Nur sehr allgemein über das ›depressiv gestimmte Weltverhältnis‹ vgl. Condrau, *Freud und Heidegger*, S. 118 ff.

als Bild begriffen. Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, daß es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt wird.«⁴¹ ›Welt‹ und ›Weltbild‹ weisen verwandte Strukturen auf, und diese machen ›Weltbild‹ als eine spezifische Verlängerung von ›Welt‹ lesbar. Denn wie bei ›Welt‹ geht es beim *big picture* um eine Ganzheit, die Spiegel eines Daseinsentwurfs ist, es geht um eine bestimmte Entsprechung zwischen Dasein und Welt bzw. zwischen Autor und Konstrukt, die in beiden Fällen von der Aktivität des Entwerfenden bestimmt wird. Unterschiedlich ist, dass sich beim *big picture* die Ganzheit nicht mehr auf ein lokal begrenztes Ziel bezieht, von welchem her die Dinge ihre Bedeutung erhalten (wie etwa im Falle der Herstellung von etwas in einer Werkstatt), sondern auf die ganze Welt als vorgestellte, als Modell von Realität. Sehr ähnlich ist die konstitutive Spiegelung zwischen einem Entwerfenden und einem Entworfenen. Beim Weltbild wird die Welt »zum Bild und der Mensch zum Subjectum«.⁴² »Der Mensch wird zur Bezugsmittel des Seienden als solchen«.⁴³ »Indem aber der Mensch dergestalt sich ins Bild setzt, setzt er sich selbst in die Szene, d. h. in den offenen Umkreis des allgemein und öffentlich Vorgestellten«.⁴⁴ Hier gibt es, so habe ich es an anderer Stelle formuliert, einen starken Bezug zwischen der Konstruktion eines *big picture* und der Konstruktion von Identität, indem »ein Modell der Wirklichkeit im Ganzen entworfen wird, welches in der Lage ist, Identität, ja Bedeutung und Sinn für das entwerfende Subjekt dadurch zu generieren, dass dieses an einer für das Wirklichkeitsmodell entscheidenden Stelle positioniert wird. Identität wird gewonnen, indem zunächst ein Bild des Ganzen entworfen wird, von welchem sodann die Bedeutung der eigenen Rolle in diesem Ganzen abgelesen wird«.⁴⁵ Beispiele für die Konstruktion von Identität durch die Konstruktion eines *big picture* lassen sich etwa im Bereich der Religiosität, der Geschichtsphilosophie, des evolutionären Weltbildes oder der Lebenskunstphilosophie zeigen.⁴⁶ Das entwerfende Subjekt affirmiert

⁴¹ Heidegger, *Weltbild*, S. 87.

⁴² Ebd., S. 91.

⁴³ Ebd., S. 86.

⁴⁴ Ebd., S. 89.

⁴⁵ Thomas, *Negative Identität*, S. 103 f.

⁴⁶ Ebd., S. 104. Meine Arbeit stellte den Versuch dar, jedes *big picture* auszusetzen, um eine Identität und Lebenspraxis zu beschreiben, welche sich nicht durch Vermittlung über ein *big picture* gewinnt.

sich selbst, indem das konstruierte Ganze die Spuren der konstruierenden Instanz spiegelt – Subjekt und Welt werden sinnvoll.

Melancholiker können hier gewissermaßen ›nicht mit‹, denn statt der Kongruenz zwischen Konzept und Identität, zwischen Welt und Selbst, erleben sie gerade eine Inkongruenz, einen schmerzlichen Gegensatz von Weltwissen und Selbstgefühl. Wenn sich Marsilio Ficino über die ihm fehlende Sicherheit beklagt, begründet er dies damit, er wisse nicht, was er wolle – vielleicht wolle er auch nicht, was er wisse, bzw. wolle etwas, was er nicht wisse.⁴⁷ Melancholiker können kein *big picture* entwerfen, welches ihre eigene Identität aus dem Ganzen positiv affirmiert, ja die Entwürfe der anderen, sogar das Entwerfen selbst ist ihnen (schmerzlich) fremd. Entscheidend ist wieder das Fehlen einer ›vitalen Mitte‹, von der aus gewissermaßen mit Recht und Lust geplant und entworfen wird. Selbstzweifel, Selbstkritik und das Gefühl, nicht in die Welt zu passen, all dies macht das Konstruieren eines sinnvollen Ganzen unmöglich. Fehlt dieses Konstruieren, so fehlt in der Folge auch die Unterstützung und Verstärkung, die Affirmation durch den sinnvollen Ort des Selbst in der entworfenen Welt. So ist auch das Negative und Düstere des melancholischen Weltverhältnisses gerade nicht Ergebnis der Konstruktion einer *story*, eines sinnvollen Ganzen. Melancholikern gelingt nicht die Verve eines überzeugten (womöglich ›missionarischen‹) Pessimisten oder Menschenfeinds. Vielmehr können sie der als übermächtig empfundenen Welt keine vitale entwerfende Mitte, ja nicht einmal ein irgendwie konsistentes Subjekt entgegensetzen. Die Welt begegnet in ihrer Übermacht, das Selbst wird als ohnmächtig empfunden und als unfähig, am sinnvollen Existieren der anderen teilzuhaben. Wahrheits- wie Selbstgewissheit bleiben zutiefst fremd. Positiv formuliert sehen Melancholiker von vornherein die Unmöglichkeit jedes *big picture*, jeder im Bild gefassten Wahrheit, sie sehen das Konstruierte, Modellhafte und damit die enorme Einschränkung der Geltung jedes Weltbildes. Melancholiker haben ein Gespür für jene Abhängigkeit zwischen konstruierender Instanz und Affirmation dieser Instanz durch das selbst geschaffene Konstrukt.

›Welt‹ ist Bewandtnisanzahl im Ausgang von einem expliziten oder nicht expliziten Daseinsentwurf, in welchem Dasein unthematisch im Worumwillen ständig anwesend ist. ›Weltbild‹ ist ein Bedeutungs-ganzes im Ausgang von einem expliziten Wirklichkeitsmodell, in wel-

⁴⁷ Vgl. Klibansky, *Saturn*, S. 370.

ches das konstruierende Subjekt sich selbst in einer sinnvollen Rolle einzeichnet. Melancholie kann rekonstruiert werden als die Unfähigkeit zu ›Welt‹, zu Weltvertrauen und ›Weltbild‹ – und zwar aus dem Fehlen solcher Daseins- und Weltentwürfe heraus, die über ein Mindestmaß an Selbst- und Wahrheitsgewissheit verfügen.

2.3 Melancholie und postmetaphysische Transzendenz

Ausgehend von Heideggers spätem Weltbegriff möchte ich nun eine Bedeutung von Transzendenz umreißen und vorschlagen, welche die (vertikale) Dichotomie Immanenz – Transzendenz unterläuft. Welt kann hier ungeschieden als immanent (als Seiendes) und ineins damit als transzendent (als Anwesen des Seins im Seienden) gedacht werden. Melancholiker könnten eine Nähe zu dieser postmetaphysischen Bedeutung von Transzendenz aufweisen, weil ihrem Weltverhältnis Heideggers später Weltbegriff viel näher ist als der fundamentalontologische mit seiner Betonung des aktiven Daseinsentwurfs.

››Welt‹ im seynsgeschichtlichen Sinne [...] bedeutet die ungegenständliche Wesung der Wahrheit des Seyns für den Menschen, sofern dieser dem Seyn wesenhaft übereignet ist.«⁴⁸ In Heideggers Spätphilosophie ist Welt eine Sphäre, in der das sich laufend entbergende Sein vom Menschen in der Weise des Gevierts geborgen wird. Das Geviert (Erde, Himmel, Sterbliche, Göttliche) ist die Welt als Geschehen, das stattfinden kann – wenn der Mensch in seinen Alltagspraktiken gewissermaßen dem Sich-Entbergenden (›Seyn‹, ›Wahrheit‹, ›Welt‹ tauchen hier als Begriffe auf) antwortet, indem er es ›birgt‹.⁴⁹ ›Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. Welt west, indem sie weltet. Dies sagt: das Welten von Welt ist weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar.«⁵⁰ Die Aktivität liegt hier nicht mehr beim Menschen, sondern beim Sich-Ereignen von Sein, beim Geschehen von Welt. Abhängig von den unterschiedlichen Praktiken der Menschen kann sich allerdings Welt im Umgang mit den Dingen ereignen oder nicht ereignen. Letzteres ist der Fall, wenn Seiendes nur noch als Vorgestelltes

⁴⁸ Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, S. 88.

⁴⁹ Zur ›Bergung‹ vgl. Heidegger, *Beiträge*, S. 389 ff.

⁵⁰ Heidegger, *Das Ding*, S. 172.

(etwa als Teil eines *big picture*) oder als Hergestelltes begegnet,⁵¹ etwa im rein technischen Blick auf die Dinge. Umgekehrt: Damit Welt unverkürzt geschehen kann, damit Sein adäquat durch den Menschen geborgen werden kann, muss der Umgang mit dem Seienden z. B. im Sinne des Gevierts geschehen. »Das Wohnen schont das Geviert, indem es dessen Wesen in die Dinge bringt.«⁵² Diese angestrebte Praxis, hier als ›Wohnen‹ bezeichnet, ist der Zugang zu jenem Sich-Ereignen von Sein, zum Welten von Welt und ist so der Zugang zu einer postmetaphysischen Transzendenz, zu welchem es keiner Glaubensbekenntnisse oder Glaubenspraktiken bedarf. Dieser postmetaphysische Transzendenzbegriff unterscheidet sich aber nicht nur von einem metaphysischen Transzendenzbegriff, sondern auch vom Begriff ›immanente Transzendenz‹, wie ich ihn oben im Zusammenhang mit Kant und Kierkegaard verwendet habe. Vereinfacht ließe sich sagen: Bei der ›immanenten Transzendenz‹ gibt es nur noch die Welt der Dinge (keine zweite, transzendente Welt), aber die Dinge haben eine neue innere Tiefe, eine innere Transzendenz. Wichtig dabei ist: Das ›es gibt‹ (Dinge) selbst ist bar jeder Transzendenz. Demgegenüber Heideggers postmetaphysische Transzendenz: Hier wird das transzendenzlose ›es gibt‹, ›es ist vorhanden‹ wieder als transzendent gedacht. Denn in der Rede vom ›Sich-Ereignen‹ oder ›Welten‹ erscheint eine Instanz, die reines grundloses Geschehen ist, gewissermaßen als Quellgrund, als Grund, aus dem das Eine hervorgeht, das alles ist. Dieses macht einerseits auch den Menschen (so wie alles) aus, es ist auch sein Grund. Andererseits ›antwortet‹ der Mensch mit jener Praxis, mit jener Art des Umgangs mit den Dingen, in welcher das ›Welten‹ und ›Sich-Ereignen‹ geschehen kann. Diese Verbundenheit mit dem reinen Geschehen und mit den ›Weltgegenden‹ des Gevierts im Umgang mit den Dingen, in der Verbundenheit mit allem, sie löst in Heideggers spätem Weltbegriff jenen konstrukthaften Begriff der Ganzheit (Verweisungsganzheit, Bewandtnisganzheit) aus Heideggers frühem Weltbegriff ab, der noch die Ganzheit eines menschlichen Entwurfs oder *big picture* meinte. Der Mensch steht jetzt nicht länger im Mittelpunkt, seine Rolle ist eher dienend, die entscheidende Aktivität geht nicht länger von ihm aus.

Von hier aus, so scheint mir, lässt sich eine besondere Nähe der Melancholiker zu solcher postmetaphysischen Transzendenz aufzei-

⁵¹ Heidegger, *Weltbild*, S. 87.

⁵² Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 145.

gen. Denn die Unterscheidung zwischen Ganzheit (Heideggers früher Weltbegriff) und Verbundenheit (sein später Weltbegriff) betrifft unmittelbar das melancholische Selbst- und Weltverhältnis. Weil es beim späten Weltbegriff vor allem um die Durchlässigkeit für ein Geschehen geht, an dem der Mensch teilnimmt und das ihn in gewisser Weise braucht, haben Melancholiker hier einen leichteren Zugang. Der Verbundenheit mit dem sich entbergenden Sein, mit den Weltgegenden, mit den Dingen stehen sie näher, Nichtmelancholiker mögen der Ganzheit und dem Weltvertrauen näherstehen, das auf einen aktiven Existenzentwurf zurückgeht. Die Sensibilität, Durchlässigkeit und Passivität der Melancholiker geht einher mit einer Schwäche im Planen, Konstruieren und Entwerfen, sei es im Sinne einer ›Welt‹ oder eines ›Weltbildes‹. Ihre spezifischen Stärken und Schwächen könnten sie geeignet machen für die Erfahrung einer postmetaphysisch gedachten Transzendenz.

3. Zum Ertrag der Überlegungen für eine melancholische Lebensform

Nimmt man die Unterscheidungen bestimmter Konstitutionstypen wieder in philosophische Überlegungen hinein, dann kann dies unmittelbar Auswirkungen auf das Selbstverständnis und die Lebenspraxis etwa von Melancholikern haben. Diese können ihre spezifische Selbst- und Weltsicht im Spiegel philosophischer Begriffe auf neutralere Weise rekonstruieren als dies etwa im Rahmen psychotherapeutischer Modelle möglich ist. Denn philosophisch geht es nicht in erster Linie um Krankheit oder um eine Störung, sondern um grundlegend verschiedene Arten von Selbst- oder In-der-Welt-sein. Dadurch könnte eine doppelte Emanzipation möglich werden, nämlich sowohl von der melancholischen Stimmung, deren Übermacht zumindest teilweise durch die begriffliche Ebene vermindert würde, als auch von wissenschaftlichen Modellen, welche scheinbar darüber verfügen, was es mit der Melancholie eigentlich auf sich hat, und denen hier eine alternative Rekonstruktion entgegengestellt wird. Wenn so für Melancholiker die Möglichkeit entsteht, ihre spezifische Selbst- und Weltsicht im Sinne einer besonderen Fähigkeit mit in ihre Identität hineinzunehmen, bedeutet dies eine Entlastung von einem Normalitätsdruck. Statt sich überall dort falsch zu fühlen, wo es auf Ganzheit und auf die Sicherheit eines

Existenzentwurfs oder eines *big picture* ankommt und statt Gewissheit zum eigenen (Entwicklungs-) Maßstab zu machen, könnte das Spezifische der Melancholie geradezu als alternative Aufgabe und Möglichkeit weiterer Entwicklung erscheinen. Im Bild gesprochen: Blinde können die Sehenden auf das von diesen üblicherweise »Übersehene« hinweisen, etwa auf den Bereich des Akustischen oder des Taktilen. So könnten Melancholiker Nichtmelancholiker auf etwas Übersehenes hinweisen, welches grundsätzlich allen zugänglich ist. An zwei Beispielen sei dies kurz erläutert, am Weisheitsideal und an der Durchlässigkeit für Transzendenz. Melancholiker haben eine Nähe zum philosophischen Ideal des Weisen. Es fällt ihnen leicht, sich von Weltmodellen und dem Streit um diese zu lösen. Ihr Unvermögen zu einem *big picture* ist immer auch Einsicht in die Unmöglichkeit, über Wahrheit im Rahmen eines Modells des Ganzen zu verfügen. So ist ihnen die Weisheitstradition und deren Suche nach Wahrheit im Sinne einer existenziellen Wahrhaftigkeit und »Verwesentlichung« bereits praktisch vertraut – etwa auch das Ziel der Liebe zur Welt in ihrer Endlichkeit (Gebrochenheit, Begrenztheit) im Gegensatz zum modellhaften Wissen eines Ganzen. Melancholiker könnten geradezu eine Aufgabe und einen Sinn darin entdecken, für Weisheitstraditionen zu werben, indem sie anderen den Abschied von jener Selbst- und Wahrheitsgewissheit erleichtern, die auf ein *big picture* zurückgeht. Dieser Abschied ist eine Öffnung zum Selbst- und Weltverhältnis der Weisheit. Ähnlich könnten Melancholiker auf Transzendenz aufmerksam machen, auf die Möglichkeit, durchlässig zu werden für das, um mit Heidegger zu sprechen, Befremdliche am Seienden (Seiendes im Gegensatz zum Nichts) aber auch für das Geschehen des Sichentbergens, für das Hervorgehen der Dinge ins Offene und für die Dimensionen von Welt, die sich (etwa im Sinne von Heideggers Geviert) in den Dingen kreuzen und die als Transzendenz Teil der Alltagspraxis sein können.

Meine Überlegungen sollten auf eine postmetaphysische Bedeutung von Transzendenz hinweisen, gleichzeitig ging es mir um melancholisches Selbstsein heute. Ergänzend möchte ich noch vorschlagen, dass die Philosophie das Feld der Reflexion grundlegend verschiedener menschlicher Selbst- und Weltverhältnisse wieder zu ihrem macht – und damit etwa den Melancholiediskurs nicht der Kulturwissenschaft überlässt. Ein Beispiel kann diesen Vorschlag plausibel machen: Kierkegaards Analyse der Verzweiflung in der *Krankheit zum Tode* sowie

seine stadientheoretischen und existenzdialektischen Überlegungen insgesamt schreiben Stimmungen wie Schwermut und Verzweiflung eine Schlüsselrolle für die menschliche Bewegung zu wesentlicher Existenz zu. Ähnlich hoch setzt Heidegger Stimmungen wie Angst oder tiefste Langeweile für die philosophische Fähigkeit an, metaphysische Fragen zu stellen (s. o.). Sicher haben sich bei der Lektüre dieser Texte Leser bereits gefragt, ob sie auch ohne Verzweiflung und Angst Zugang zur beschriebenen Tiefe der Existenz und des Denkens bekommen können. Angesichts der verschiedenen Möglichkeiten gelingenden Lebens erscheint ihnen ein Beharren auf Verzweiflung vielleicht vermessen. Ein anderes Beispiel: Der indische Psychoanalytiker Sudhir Kakar, ursprünglich in Frankfurt klassisch ausgebildet, vertritt die These, der Seelenbegriff könne entgegen seinen Verkürzungen in wissenschaftlichen, auch analytischen, Modellen wieder Zugang zur früheren Bedeutung einer Verbundenheit mit allem Seienden erhalten. Grundsätzlich sei die Empfindung einer *unio mystica* in bestimmten Momenten allen Menschen zugänglich – als Beispiele werden der Anblick der Natur, der Kunst oder sakraler Räume genannt, ebenso der »Nachklang der sexuellen Umarmung. [...] Dies sind Momente eines stillen Hochgefühls, das sich dem freien Fließen der Empathie, der Teilhabe an einer Gemeinschaft verdankt und scharf von dem befriedigenden Höhenflug jenes Machtgefühls zu unterscheiden ist, das sich einstellt, wenn man die Welt versteht.«⁵³ Obwohl Kakars Entgegensetzung zwischen Transzendenzerfahrung und *big picture* an das oben zur Melancholie Gesagte erinnert und fruchtbarer Ansatzpunkt eines Vergleichs sein könnte, wird auch hier bei manchem Leser die Frage entstehen, ob der zum Gefühl der *unio mystica* weniger Begabte einen vollen Seelenbegriff überhaupt verstehen oder nachvollziehen könne. Ein exklusiver Zugang erschiene hier vielleicht vermessen. Das Fazit müsste vielmehr lauten: Offensichtlich erleichtern oder erschweren verschiedene Dispositionen den Zugang zu bestimmten Gedanken, Konzepten und Traditionen. Indem Philosophie dies mitreflektiert, gelingen ihr zusätzliche Differenzierungen. Und zugleich gewinnen Menschen mit im Alltag problematischen Dispositionen, wie Melancholiker, durch diese Differenzierungen die Möglichkeit, ihre Disposition als sinnvoll zu erfahren: Sie können auf jenes hinweisen, das ihnen näher ist als ande-

⁵³ Kakar, *Seele*, S. 17.

ren, etwa, dies wollte ich hier zeigen, auf Transzendenz als Struktur der Dinge und der Welt.

Literatur

- Aristoteles, *The Works of Aristotle, Vol. VII Problemata*, hg. v. Edward S. Forster, Oxford 1927.
- Binswanger, Ludwig, »Melancholie und Manie« (1960), in: *Ludwig Binswanger. Ausgewählte Werke. Bd. 4: Der Mensch in der Psychiatrie*, hg. v. Alice Holzhey-Kunz, Heidelberg 1994, S. 351–428.
- Condrau, Gion, *Sigmund Freud und Martin Heidegger. Daseinsanalytische Neurosenlehre und Psychotherapie*, Freiburg (Schweiz) u. a. 1992.
- Heidegger, Martin, »Bauen Wohnen Denken« (1951), in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 139–156.
- Heidegger, Martin, »Das Ding« (1950), in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 157–179.
- Heidegger, Martin, »Die Zeit des Weltbildes« (1938), in: ders., *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1980, S. 73–110.
- Heidegger, Martin, »Überwindung der Metaphysik« (1936/46), in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 67–95.
- Heidegger, Martin, »Was ist Metaphysik?« (1929), in: *Martin Heidegger. Gesamtausgabe Bd. 9. Wegmarken*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976, S. 103–122.
- Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in: *Martin Heidegger. Gesamtausgabe Bd. 65*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1989.
- Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, (Vorlesung 1929/30), in: *Martin Heidegger. Gesamtausgabe Bd. 29/30*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1983.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984.
- Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Vorlesung 1925), in: *Martin Heidegger. Gesamtausgabe Bd. 20*, hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a. M. 1988.
- Holzhey-Kunz, Alice, *Leiden am Dasein. Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phänomene*, Wien 1994.
- Jehl, Rainer, *Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras*, Paderborn u. a. 1984.
- Kakar, Sudhir, »Was bleibt von der Seele?«, in: *Die Zeit. Beilage Philosophie* (13.06.2013), S. 17.
- Kant, Immanuel, »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« (1798), in: *Kants gesammelte Schriften. Bd. VII.*, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1917, S. 117–333.

- Kant, Immanuel, »Beobachtungen über das Gefühl vom Schönen und Erhabenen« (1764), in: *Kants gesammelte Schriften. Bd. II. Vorkritische Schriften*, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912, S. 205–256.
- Kant, Immanuel, »Kritik der Urteilskraft« (1790), in: *Kants gesammelte Schriften. Bd. V.*, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1913, S. 165–485.
- Kierkegaard, Søren, *Die Krankheit zum Tode*, Gütersloh 1992.
- Klibansky, Raymond / Panofsky, Erwin / Saxl, Fritz, *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt a. M. 1992.
- Thomas, Philipp, *Negative Identität und Lebenspraxis. Zur praktisch-philosophischen Rekonstruktion unverfügbarer Subjektivität*, Freiburg / München 2006.
- Vorländer, Karl, *Geschichte der Philosophie III. Philosophie der Renaissance. Beginn der Naturwissenschaft*, Reinbek 1982.