

Merciers Perlmanns Schweigen und Bieri über Zeiterleben

Auf dieser Website war anderthalb Jahre ein Text zugänglich, der sich mit der Philosophie in Pascal Merciers Erfolgsroman *Nachtzug nach Lissabon* auseinandersetzte, weil diese Auseinandersetzung einige wichtige Züge meiner in *DvL* dargelegten nachmetaphysischen Lebensphilosophie verdeutlichen sollte. Dieser Text wird im Anhang zu diesem Text weiter zugänglich sein.

Einige *DvL* übersichtlicher erläuternde Bemerkungen sind nun in dem Text *Kreffels Ruminationen* besser gefasst. Und die Auseinandersetzung mit Mercier wird jetzt unter die Rubrik ‚Bücher am Wege‘ versetzt und um vorangestellte Abschnitte über Merciers ersten Roman, *Perlmanns Schweigen* (1995) ergänzt. Denn dieses Buch gehört als eins, das mich aus verschiedenen Gründen sehr berührt und beschäftigt hat, in diese Rubrik.

Die Auseinandersetzung mit dem dritten Roman, *Nachtzug nach Lissabon*, war stärker extern veranlasst. Das für den Roman eines akademischen Wissenschaftlers unvergleichlich erfolgreiche Buch wurde auch in meinem Bekanntenkreis viel gelesen und teilweise als zum Leben helfende Offenbarung begrüßt. Das fand ich angesichts der Mängel der Philosophie, die der Roman transportierte, einer Auseinandersetzung für bedürftig, zumal sich einige Aspekte der Philosophie mit dem von mir in *DvL* Behandelten berührten. Aber weitere Beschäftigung hat mir deutlich gemacht, dass die Philosophie in *Nachtzug nach Lissabon* tatsächlich ein eher konventioneller, aus Sartre (*Das Sein und das Nichts*) und Pessoa (*Buch der Unruhe*) kombinierter Existenzialismus ist und besser direkt in der Auseinandersetzung mit diesen Autoren behandelt werden müsste.¹ Außerdem war ein akademisches Buch, die Dissertation *Zeit und Zeiterfahrung* des späteren Professors Peter Bieri ein durchgängiger kritischer Bezugspunkt meiner eigenen Klärung des Zeitbegriffs im alltäglichen Verstehen. Die Themen dieser ‚Exposition eines Problembereichs‘ (Untertitel) spielen aber eine größere Rolle im ersten Roman *Perlmanns Schweigen* als in den anderen Romanen Merciers. Das motiviert die zunächst folgende philosophische Auseinandersetzung mit diesem Roman (vor dem Hintergrund der Zeitphilosophie).

Ebenso wie bezüglich *Nachtzug nach Lissabon* bedarf bezüglich *Perlmanns Schweigen* das philosophische Ernstnehmen eines Romans einer Rechtfertigung. Mercier hat sich verschiedentlich öffentlich (in Interview-Äußerungen) mokiert (bzw. solchen Bemerkungen jedenfalls nicht widersprochen), dass seine philosophischen Kollegen (also auch ich, wenn ich auch nicht gemeint gewesen sein dürfte) über sein Romane Verfassen die Nase zu rümpfen tendierten. Das möchte ich für meine Person ausdrücklich dementieren: Ich bewundere, wie sich Mercier mit seinem Romanen eine andere Existenz geschaffen hat (die inzwischen dazu hat führen können, dass Bieri, wie Merciers Romanheld Perlmann 1995 antizipierte, seine Professur für Philosophie an der FU Berlin aufgegeben hat und sich auf die Schriftstellerei beschränkt). Das mindestens doch zu Teilen eigene Elend² durch literarisches Schreiben zu

¹ Dazu verspüre ich aber keine Neigung mehr, nachdem ich im Anhang 2 von *DvL* die beiden irreführenden Grundthesen des Existenzialismus an den Erfindern dieser Gedankenbewegung, Kierkegaard und Heidegger, kritisiert habe. Diese beiden Grundthesen sind: (a.) Leben ist wesentlich Tätigkeit und Handlung; (b.) Handeln ist wesentlich futurisch. Bei Mercier sind diese Thesen vor allem in der Vorstellung wirksam, man müsse sich jederzeit neu erfinden können (daher auch in ganz andere Lebensweisen ausbrechen können – Perlmann spricht von ‚sich umdichten‘ – 34, 355, 366), ‚um sich nicht zu verfehlen‘ etc. Diese Vorstellung verkennt den grundlegenden Widerfahrnis-Charakter des Lebens selbst und überschätzt massiv die Fähigkeiten zum ‚Entwerfen‘ etc.

² Ich stelle hier noch nicht psychologische Mutmaßungen an, sondern beziehe mich auf geäußerte Überzeugungen. Das Motto von Perlmanns Schweigen ist: *Die Anderen sind wirklich Andere. Andere.* Und S. 194 fügt hinzu: *Auch diejenigen, die man liebt.* Dass ich diese heroische Einsamkeit *Elend* nenne, teile ich mit David Hume: „er würde doch elend (miserable) sein, bis ihr ihm wenigstens *einen* Menschen gebt, mit dem er sein Glück teilen und dessen Wertschätzung und Freundschaft er genießen kann.“ (*Traktat über die menschliche Natur*, Buch II, ed. Lipps/Brandt, 97). Perlmanns Lebensphilosophie ist dieselbe wie die Prados aus *Nachtzug nach Lissabon* – und dass sie Merciers/Bieris ist, ergibt sich für mich aus den in Fn 5 unten angeführten

bearbeiten und damit auch sozialen und geschäftlichen Erfolg zu haben, bekundet einen Willen und eine Kraft, die Achtung abnötigen unabhängig von einer sachlichen und ästhetischen Beurteilung der Produkte. Aber ich sehe die Vermischung der Genres kritisch – die Romane transportieren Philosophie und das stage-setting für den Auftritt des Romanautors in der Öffentlichkeit beutet das Ansehen eines Philosophieprofessors aus. Anders als Erzählungen ruht aber Philosophie auf ihrer Verteidigbarkeit durch Gründe und kritische Wahrnehmung ist daher gehalten, die Gründe zu diskutieren, um falscher Suggestion aus der Vermischung der Genres entgegenzuwirken. Dabei muss sich jeder Kritiker auf den Aspekt beschränken, für den er sachlich zuständig ist, und das ist bei mir eben am ehesten die Philosophie.

Jedermann kann inzwischen wissen und weiß es, dass ‚Pascal Mercier‘ der *nom de plume* von Peter Bieri als Romanautor ist. Das Pseudonym blieb nicht lange unaufgedeckt und ist auch nicht irgendwie erkennbar verteidigt worden. Aber der Romanautor signiert seine Bücher als ‚Pascal Mercier‘. Das lese ich als Ausdruck dafür, dass der Philosoph Bieri zu den Auffassungen des Autors Mercier, auch den philosophischen, nicht in Person stehen möchte. Jemand, der uneingeschränkt mit der Philosophie identifiziert ist, muss das nicht akzeptieren – und dass ich die Romane philosophisch ernst nehme, ist ein Ausdruck solcher Weigerung und der Überzeugung, dass sich Philosophie um ihrer Themen *und* Lebensrelevanz willen nicht billig (und es sich nicht leichter) machen sollte (als es der Sache nach ist). Mein Ziel dabei ist, dass Leser der Romane, sofern sie sich meine Auseinandersetzungen zu Gemüte führen, jedenfalls zu der Auffassung kommen können, sie hätten mit dem sich unterhalten Lassen durch die Lektüre der Romane nicht auch eine haltbare Philosophie erworben. Das ist nach meiner Einsicht, die ich im Folgenden darlegen und begründen werde, nämlich nicht der Fall.

I.

Peter Bieri und ich sind in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts zur gleichen Zeit Wissenschaftliche Assistenten am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg gewesen. Nach meiner Erinnerung war Bieri schon angestellt, als ich im April 1972 von einem DAAD-Stipendium auf die Assistentenstelle nach Heidelberg wechselte. Meine Anstellung am Lehrstuhl Theunissen war ein Politikum, weil die linken Studenten am Institut (darunter als Adept des *Kommunistischen Bundes* der heutige GRÜNEN-Vorsitzende Bütikofer) jemanden wollten, der in der Lehre Marx behandeln konnte. Die anstellenden Professoren am Institut waren der Meinung, das könnte ich vielleicht, die Studenten eher nicht. Sie versuchten mir nach einem Vorstellungsvortrag (mit Habermas-Kritik unter dem Titel ‚Ende materialer Ideologiekritik?‘) die Zusage abzuverlangen, die Stelle nicht gegen ein Votum der Studentischen Vollversammlung anzunehmen. Ich schrieb zurück, ich könnte die Zusage gern geben, weil ich ja auch mein Stipendium weaternutzen könnte, hätte aber volles Verständnis für jeden Kollegen, der, in anderer Situation, diese Zusage zu geben ablehnen würde. Die Stelle wurde mir zugesprochen. Mein erster Kontakt mit Bieri war nach einer Institutskonferenz, als er mich ansprach, mein diesbezüglicher Brief habe ihn beeindruckt. Das fand ich sehr freundlich, weil ich mich in Heidelberg ziemlich eingeschüchtert fand durch die insbesondere am Lehrstuhl Henrich, an dem Bieri angesiedelt war, verbreitete Aura wissenschaftlicher Höchst-Aspirationen. Allerdings trug auch Bieri in der Folge unabsichtlich zu meiner Einschüchterung bei – im Herbst des Jahres 1972 erschien seine Dissertation *Zeit und Zeiterfahrung* bei Suhrkamp gedruckt und er schenkte mir ‚Mit freundlichem Gruß P.B.‘ ein Belegexemplar. Gleichzeitig wurde am Institut verbreitet, dass Ernst Tugendhat (von dessen Bedeutung ich damals noch keinen Begriff hatte) als Zweitgutachter für die Promotion bereit gewesen war, Bieri mit der Arbeit direkt zu habilitieren. Da auch die anderen Kollegen

Assistenten (nicht alle gleichermaßen) wissenschaftlich viel ausgewiesener zu sein schienen, war für mich die erste Zeit in Heidelberg schwierig.

Angesiedelt an verschiedenen Lehrstühlen hatten Bieri und ich nicht viel miteinander zu tun, aber wir sind uns einmal in der Konkurrenz um ein Freisemeester, das den Assistenten am Institut während einer sechsjährigen Normalbeschäftigungszeit zur Vorbereitung ihrer Habilitation zweimal zugebilligt wurde, in die Quere gekommen. Ich hatte einen Text, mit dem ich einen Anspruch zu einem bestimmten Zeitpunkt erheben konnte, auf den auch Bieri reflektiert hatte, er hatte keinen. Ich habe mich da etwas rüde durchgesetzt und konnte ein paar Jahre später den Eindruck gewinnen, dass Bieri mir das nicht vergessen hat.

Da war er schon Professor in Bielefeld und Berater für das philosophische Programm des Hain-Verlages, von dem ich nach dem Ende der Assistentenzeit und dem Ausscheiden aus einer hochschulpolitischen Tätigkeit an der FU Berlin einen Übersetzungsauftrag für Thomas Nagels *Mortal Questions* übernommen hatte. Meine Rohübersetzung habe ich in den letzten Monaten der ersten Schwangerschaft meiner Frau verfasst und dem Verlag als solche unterbreitet. Zu meiner Fassungslosigkeit wurde mir eine weitere Bearbeitung der Übersetzung nicht zugestanden, sondern die Texte wurden größtenteils von Bielefelder Schülern von Bieri neu übersetzt. Ich hatte keine finanziellen Einbußen, aber meine Projekt, bis zu einer eventuellen Beschäftigung im Fach mich als Übersetzer durchzuschlagen, hatte einen empfindlichen Schlag erhalten. Ich habe mit Bieri damals einmal über seine Einflussnahme telefoniert, aber er ließ mich abfahren mit der Bemerkung, er sei eben der Auffassung, das Übersetzen sollte als kooperatives Unternehmen erfolgen und ich dafür offenbar nicht geeignet.

Ich war dann in der Folge Privatdozent an der FU und in den 90er Jahren wurde Bieri aus Marburg, wohin er von Bielefeld für kurze Zeit gewechselt war, als Nachfolger Tugendhats nach Berlin berufen. Auch da hatten wir nicht viel miteinander zu tun, erst am Ende, als ich schon erwo, meine Venia zurückzugeben, kamen wir noch einmal in Kontakt. Es sollte am Institut für Philosophie der FU im Winter 2001/2002 eine Vortragsreihe der Lehrenden unter dem Rahmenthema ‚Was ist, kann und soll die Philosophie?‘ stattfinden und ich schlug Bieri im Blick auf meinen (insgeheim erwogenen) möglichen Abschiedsauftritt vor, er sollte meinen projektierten Vortrag (über ‚Dürfte man Philosophie ‚eigentlich nur dichten?‘ – Teile davon sind in den Anhang 1 von *DvL* eingegangen) kommentieren und ich wollte seinen kommentieren (über ‚Philosophie als deskriptive Metaphysik der Erfahrung‘). Ich war dankbar, dass Bieri darauf einging und im Zuge des Unternehmens hatten wir naturgemäß mehrfach Kontakt. Ich nahm dabei auch die Gelegenheit, auf den früheren Konflikt einzugehen und eine ausdrückliche Versöhnung vorzuschlagen. Bieri schrieb mir, er könne sich an die Vorgänge beim besten Willen nicht erinnern; da die Zeit für ihn eine sehr unglückliche gewesen sei, halte er aber meine Deutung für durchaus möglich. In jedem Fall sei er auch gerne bereit, die Auseinandersetzung, an die er sich zudem gar nicht erinnerte, beizulegen und auf sich beruhen zu lassen. Die beiden Auftritte vor einem großen Auditorium, von denen es auch Tonaufzeichnungen geben muss (gegeben hat – ich hatte meine Zustimmung dazu unter der Bedingung gegeben, Kopien/Kassetten von der Aufnahme zu erhalten. Das wurde mir auch versprochen, aber das Versprechen nicht eingehalten), waren ziemlich erfolgreich und für mich auch lehrreich. Meinen wittgensteinianischen Kommentar zu seinem Vortrag lobte Bieri in elektronischer Post über die Maßen und ich schrieb ihm mit Dank dafür, da ich ja mit Anerkennung von Kollegen nicht gesegnet sei. Sein Kommentar zu meinem Vortrag bestand im Wesentlichen in einer formalen Rekonstruktion meines Arguments, die mich darüber belehrte, dass es der Inexpressibilitätsthese für philosophische Klärungen als Behauptungen ausdrücklich bedurfte, um wenigstens formal schlüssig zu sein. *Perlmanns Schweigen* nun habe ich sofort gelesen, als ich im SPIEGEL Ende der 90er Jahre oder später (in einem Artikel, in dem das Pseudonym ‚Pascal Mercier‘ gelüftet wurde) davon erfuhr, dass er diesen Roman verfasst hatte. Der Roman schildert den Höhepunkt und die

Auflösung der midlife-crisis eines Linguistik-Professors. Ich vermutete in der Schilderung einen starken autobiographischen Zug und konnte mich in manchen, nicht Zügen des Titelhelden, aber von ihm bekundeten Überlegungen stark wieder erkennen, obwohl ich (außer dem Titel nach) gar nicht Professor geworden war, sondern Privatdozent geblieben war. Zugleich war die Überlegungen zum Zeit' erleben', die der Titelheld anstellte und die mich fremd berührten, ein Anstoß, mich erneut mit Bieris Dissertation *Zeit und Zeiterfahrung* zu beschäftigen, eine Beschäftigung, die in das Zeitkapitel von *DvL* gemündet ist. Das Buch hatte ich schon in den 70er Jahren in Heidelberg gelesen, als Prof. Theunissen nach einer Augenoperation längere Zeit ohne Augenlicht war und ich ihm das Buch als sein Assistent auf Tonband sprach, damit er sich während der Zeit seiner ‚Dunkelheit‘ (wie er es in einer Widmung seines letzten Hegelbuches an mich ausdrückte) mit dem Text beschäftigen konnte. Die Vermutung starker autobiographischer Züge des Philipp Perlmann wurde mir auf zufällige Weise bestätigt, als ich auf einer Tagung am ZiF in Bielefeld einen Schüler Bieris traf, der mir gestand, er habe den Roman gar nicht durchlesen können, weil er so viele Züge von selbst in Bielefeld Erlebtem darin wieder gefunden hatte. Insbesondere sei das Realvorbild der von Philipp Perlmann trotz verschiedener Absetzversuche von den eigenen Gefühlen bis zuletzt ‚gehassten‘ (638) Figur des amerikanischen Linguistik-Professors Brian Millar der amerikanische Philosoph Daniel Dennett.³ – Als Klavierspiel-Dilettant hätte ich gern gewusst, ob auch die gelegentlichen Passagen über Klavierspiel autobiographisch sind und in welchem Ausmaß. Die etwas ausführlichere Schilderung des Spiels der auch von mir selbst studierten As-Dur Polonaise von Chopin op. 53 (558-61) hat mich zu der Vermutung gebracht, dass, wenn Bieri selbst Klavier spielt, er schlechter spielen muss, als er es seinem Helden zuschreibt (Hauptindizien: Perlmann hat eine Pianistenausbildung abgebrochen, von Bieri ist das nicht bekannt; die von ihm als ‚Angststelle‘ apostrophierten Takte⁴ am Ende der Polonaise sind keineswegs die technisch schwierigsten – obwohl man natürlich nicht vor den schwierigsten Stellen Angst haben muss; aber wenn man vorspielt?). Damit soll es mit einleitenden Impressionen, die den biographischen Kontext meiner Auseinandersetzung beleuchten können, sein Bewenden haben.

³ Bieri bekundet in dem Anhang *Quellen* zu seinem letzten philosophischen Buch *Das Handwerk der Freiheit* den sachlichen Teil seiner Verwicklung mit Dennett. Zu den Kapiteln 7 und 8 des Buches heißt es: „Diese beiden Kapitel haben ihren Ursprung in der Lektüre des Buches von Daniel C. Dennett *Elbow Room* ...Im ersten Kapitel entwickelt Dennett den Gedanken, dass das traditionelle Problem der Willensfreiheit (also das Problem, wie es in meinem Prolog beschrieben wird) auf Missverständnissen und falschen Dramatisierungen der Bedingtheit beruht und dass es darauf ankommt, diese Dinge aufzudecken. Ich war wie elektrisiert, als ich das las. Freilich war ich dann auch enttäuscht: Die Diagnosen kamen mir viel zu arm und kurzsichtig vor. Man könnte sagen: Dennett ist, wenn es um die Beschreibung der inneren Erfahrung geht, nicht geduldig genug. Das hole ich nach.“ (*Handwerk* 441) Die Selbstabgrenzung Bieris von Dennett hängt natürlich von der Haltbarkeit seiner ausführlicheren Beschreibung der ‚inneren Erfahrung‘ ab. Wenn man, wie ich als Wittgensteinianer nicht überraschend, zu der Auffassung kommt, dass in Bieris Beschreibungen nun ihrerseits ‚Missverständnisse und falsche Dramatisierungen‘ liegen, dann reduziert sich das so einflussreiche (bisher) letzte philosophische Buch des Autors auf eine Version von Dennett-auf-Deutsch, den es dann neben der Übersetzung von *Elbow Room* (Beltz Athenäum 1994) in einer besser geschriebenen Variante noch einmal gibt. Leider kann ich auf dieses Thema, das ich mit Bieri auch in e-mail-Austausch berührt habe (Stichwort, in Anlehnung an Bieris Rede von ‚Willenskitsch‘ – Kap. 10/11 u. S. 446: ‚Analyse-Kitsch‘) hier nicht weiter eingehen.

⁴ Takte 171 und 173; nach meinem Gefühl sind die schwierigsten Takte der ganze Polonaise die Takte 14-16, weil es jemandem mit nicht übermäßiger Handgröße nur schwer gelingen kann, die Begleittöne in den auf die Taktzeiten fallenden Sechzehnteln der rechten Hand in Takt 14, die eine aufsteigende Tonfolge unter gleich bleibendem Spitzenton bilden und die als verdeckte Polyphonie im Pendant zur absteigenden Linie in Takt 16 gewiss intendiert sind, deutlich hörbar sein zu lassen – selbst Horowitz, der zu recht für die Realisierung großer Selbständigkeit von Mittelstimmen berühmt war, gelingt dies in den mir bekannten Aufnahmen nicht (und der hatte sehr große Hände). Und schwieriger als die von Perlmann gefürchteten Takte sind gewiss auch die Begleitfiguren der linken Hand in den Takten 83 ff. und 103 ff.

II.

Die Lebenskrise des Philipp Perlmann hat eine Veranlassung in dem nicht lange zurückliegenden Unfalltod seiner Frau, einer Fotografin, aber ihr Zentrum in einer grundlegenden Entfremdung des Linguistik-Professors von der Wichtigkeit (17, 23) und der sachlichen Thematik seiner beruflichen Tätigkeit (vgl. 202-4, 526 f.). Er hat das Gefühl, nichts mehr ‚zu sagen zu haben‘ (9, 20 f, 85) und ohne Meinungen zu sein (163, 169, 229, 274, 312). Vor allem aber betrifft die Entfremdung die sozialen Konventionen (‚Hass auf Konventionen‘ – 114, 190) des akademischen Lebens, den darin herrschenden Leistungs- und Konkurrenzdruck und seine eigenen Reaktionen darauf, insbesondere seine ‚Beflissenheit‘ (z.B. 40 f., 89, 108, 181, 354, 368, 633). Diese erlebte Unzulänglichkeit wird auch als eine Unfähigkeit zur Selbstabgrenzung von anderen beschrieben (36, 39 f., 277, 291, 329, 369, 438, 566). Diese Beschreibung ist auch für das gewählte Motto „Die Anderen sind wirklich Andere. Andere.“ ausschlaggebend (vgl. 194, 230). Bezüglich dieser Beschreibung wird Perlmann im Laufe des Romans ein wichtiger Fortschritt der Einsicht zuteil: „ganz allmählich begann er zu ahnen, dass er jahrzehntelang mit einem Irrtum gelebt hatte. Es war gar nicht wahr, dass Abgrenzung hieß, sich abzuschirmen und einzumauern wie in einer inneren Festung. Worauf es ankam, war etwas ganz anderes: dass man, wenn die anderen es erfuhren, furchtlos und ruhig zu dem stand, was man im Innersten war. Und es kam Perlmann vor, als sei diese Einsicht auch der Schlüssel zur ersehnten Gegenwart, die stets so ungreifbar und flüchtig geblieben war wie eine Luftspiegelung.“ (566 f.) Der letzte Satz greift auf eine Beschreibung von Perlmanns Defizienzerfahrungen vor, die unten ausführlich erörtert werden wird.

Die Fluchtpunkte seiner Phantasien eines besseren, allererst ‚richtigen Lebens‘ (432), sind eine Tätigkeit als Dolmetscher, der er sich gewachsen glaubt, eine Unbeflissenheit (40: „fortan das wichtigste Ideal seines Lebens“) gesicherten Selbstbewusstseins in der begrenzteren Tätigkeit, die Idee frei, wirklich frei zu sein, indem man sich vom Urteil der Anderen völlig unabhängig macht.

Perlmann kommt durch eine Reihe von Beinahe-Katastrophen dazu, sich vom Urteil der Kollegen, die er zu einer Tagung an die italienische Rivieraküste eingeladen hat, unabhängig zu machen und er nimmt am Ende nicht eine zunächst angestrebte Dolmetscherstelle in einem italienische Industrieunternehmen an, sondern bewirbt sich um eine Stelle als Sprachlehrer. Eine der kontrollierteren Formulierungen der Idee einer neuen Lebenseinstellung ist folgende: „Einen Standpunkt außerhalb seiner selbst finden, um von da aus innerhalb seiner selbst in größerer Freiheit zu leben“ (602). Der Standpunkt ‚außerhalb‘ wird auch traditionell philosophisch als *species aeternitatis* apostrophiert (365, 434, 521, 602) und ihr zugeschrieben, die richtigen Proportionen in der Beurteilung von Lebenskonflikten durch Vergegenwärtigung ihrer ‚kosmischen Bedeutungslosigkeit‘ herbeiführen zu können. Dieser Gedanke ist entgegen erstem Anschein viel unklarer als der der größeren inneren Freiheit, weil er uns die Auskunft schuldig bleiben muss, wie es denn wäre, wenn das Leben kosmisch bedeutungsvoll wäre. Interessant ist auch, was sich Perlmann von der begrenzteren Tätigkeit des Dolmetschens verspricht: „sich ganz in Wörter und Wendungen hineinfallen zu lassen und in einem inneren Kreisen zu prüfen, ob der anderssprachige Ausdruck die fragliche Nuance genau traf.“⁵ Die Bilder und Empfindungen, die jetzt in ihm aufstiegen, waren so genau und so mächtig, dass er, ohne es recht zu merken, nach wenigen Schritten immer wieder stehen blieb und regungslos, mit leerem Blick, vor sich hin starrte.“ (540). Perlmann sucht offenbar eine Tätigkeit, in der er mehr und öfter völlig (bis zur Selbstvergessenheit)

⁵ Man vergleiche, was Bieri über sein literarisches Schreiben gesagt hat: „Das Leben, das ich schreibend erlebe, ist das eigentliche Es ist das Leben, in dem ich am meisten bei mir selbst bin und in dem ich die intensivste Art von Gegenwart erlebe. Wenn sich eine Figur zu entwickeln beginnt und wenn ich die Menschen und Situationen dann präzise vor mir sehe: Das ist die intensivste und glücklichste Erfahrung, die ich überhaupt kenne.“ (Cicero – Magazin für politische Kultur, November 2006, 88)

aufgehen kann und schon die Vorstellung einer solchen Tätigkeit führt den gesuchten Zustand herbei. Das ist im Hinblick auf die andere, mich eigentlich interessierende Beschreibung der im gegenwärtigen Leben vermissten und im angestrebten erhofften Zustände zu erinnern. Diese Beschreibung handeln vom ‚Erleben‘ der ‚Gegenwart‘⁶, das Perlmann bei sich gestört findet: „Nie gelang es ihm, die Gegenwart zu erleben, während sie stattfand; stets kam er zu spät mit seinem Erwachen, und dann blieb nur noch der Ersatz, die Vergegenwärtigung, in der er aus lauter Verzweiflung zum Virtuosen geworden war.“ (33) Die grundlegende Frage an die so beschriebene Schwierigkeit ist, wie stets bei expliziten Fragen, ob sie sinnvoll, verständlich ist. Der Verdacht ist, dass hier eine anthropologisch nicht aufhebbare Bedingung beklagt wird (das ist selbstverständlich nicht verboten, nur kann es zu nichts führen): die Gebrochenheit der Erfahrung und Selbsterfahrung zwischen unmittelbarem Erleben und expliziter Formulierung durch Verwendung sprachlicher oder anderer Darstellungstechniken. Die Selbstwidersprüchlichkeit der Klage steckt darin, dass sie sich des Mediums der Gebrochenheit bedienen muss, um formulierbar zu sein.

Wie also die Frage des Sinns der Klage angehen? Nun, ‚Gegenwart‘ ist in den heute häufigsten Verwendungen ein Ausdruck für eine so genannte Ekstase der Zeit und kontrastiert mit Vergangenheit und Zukunft. [Sprachgeschichtlich gesehen hatte ‚Gegenwart‘ ursprünglich eher räumlichen als zeitlichen Sinn („*eigentlich was nur feindlich entgegentritt*“ – DW 5, Sp. 2284).] Der nach dieser Erinnerung nahe liegende sinnkritische Zug führt nicht direkt zum Ziel. Man könnte ja argumentieren, wenn ‚Gegenwart‘ mit ‚Vergangenheit‘ und ‚Zukunft‘ wesentlich kontrastiert, dann hat die Rede von einem Erleben der Gegenwart nur Sinn, wenn es auch ein Erleben von Zukunft oder Vergangenheit geben könnte. Das ist nun offenbar dem Sinn nach nicht möglich – in der nicht-mehr bzw. noch-nicht-Erlebbarkeit bestehen ja gerade Vergangenheit und Zukunft im Verhältnis zum Erleben. Auch für Perlmann ist es so, dass er Zukunft entweder hat oder nicht hat (z.B. 292, 434), dass man Vergangenheit entweder erinnert oder nicht. [Perlmann beschäftigt sich mit der Übersetzung eines russischen Textes, der begründen möchte, dass Erinnern ‚eigentlich‘ Erfinden ist und Perlmann fühlt sich den Gedankengängen so verwandt, dass er, um seiner Not, nichts zu sagen und daher keinen Vortragstext zu haben, durch Plagiat zu entkommen versucht und daran und einem erwogenen Mord zur Verdeckung der Straftat nur durch glückliche Zufälle gehindert wird. Auf die konstruktivistische These ist der Sache nach zu antworten, dass wir eben einen Unterschied machen zwischen Erinnern und Erfinden und dass die Schwierigkeit nur dadurch entsteht, dass man fälschlich meint, Erinnern sei grundlegend etwas, was wir ‚machen‘, was uns ‚gelingt‘ – vgl. bes. 475 – und nicht etwas, was uns eher ‚widerfährt‘, so dass wir entsprechende (Ausdrucks-)Reaktionen zeigen.] Aber das heißt nun, dass Gegenwart wesentlich die Zeitekstase ist, in der erlebt wird (selbstverständlich ist sie noch vieles, fast alles andere – nur in der Gegenwart kann gehandelt und beobachtet, Schreck und andere affektive Widerfahrnisse erlitten werden, überlegt und gedacht, gesprochen und gehört etc. etc. werden) und dass die Rede vom Erleben der Gegenwart doch im Verdacht der Sinnlosigkeit steht, weil sie keinen verständlichen Kontrast hat, weil die Verknüpfung von Gegenwart und Erleben intern, nicht extern ist, d.h. sinnkonstitutiv für Erleben und teilsinnkonstitutiv für Gegenwart.

Darüber hinaus ist die Rede von einem Erleben von Gegenwart noch in einer anderen Hinsicht ungrammatisch (wörtlich unverständlich). Wenn man eine formale Beschreibung von den Gegenständen und Themen des Erlebens geben möchte, dann erlebt man nicht Zeit (und daher auch nicht Gegenwart in einem zeitlichen Sinn), sondern Ereignisse (Veränderungen) und Prozesse (Erscheinungen der Dauer und Entwicklung an Dingen, Massen, Pflanzen, Tieren, Menschen und Personen, Situationen). Aber auch diese formalen

⁶ Die Stellen, an denen diese Leitmotiv auftritt, sind überaus zahlreich: 9, 12. f, 15-17, 26, 33, 43, 65, 88, 126, 132, 138 f., 158, 175, 179, 188, 194 f., 202, 226, 244, 266, 292, 326, 330, 365, 369, 380, 383, 407, 437 f., 442, 449, 451, 474, 541 f., 545, 561, 602, 613 (ohne Anspruch auf Vollständigkeit).

Beschreibungen nächst niedrigerer Stufe sind allenfalls in einem ontologisch orientierten philosophischen Kontext sinnvoll. Man erlebt in alltagsverständlichem Sinn z.B. die Geburt seines Kindes und den Tod seiner Eltern oder die Feier der eigenen Promotion (als Beispiele für Ereignisse) oder durchlebt eine Krankheit oder ein Unwetter (als Beispiele für Prozesse). Wenn diese grammatischen Erinnerungen zutreffen, stellt sich die Frage: Wie kann ein erzählender Schriftsteller dann vom ‚Erleben der Gegenwart (der Zeit)‘ sprechen? Hier kommt nun ins Spiel, dass dieser Schriftsteller sich als Philosoph mit *Zeit und Zeiterfahrung* beschäftigt hat. In dieser Untersuchung hat Bieri ein Problembereich ‚exponiert‘, indem er verschiedene zeitphilosophische Kontexte aufeinander zu beziehen versuchte – solche der Semantik, der Philosophie der Physik und der Phänomenologie. Für die Rede vom Zeiterleben oder von der Zeiterfahrung ist der letzte ausschlaggebend – Husserls Analysen zur ‚Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins‘. Diese Analysen waren der Versuch, eine ‚Konstitution‘ von Zeit in bewusstseinsimmanenten und –konstitutiven Prozessen der Retention (Erinnerung), Intention (‚Gegenwärtigung‘) und Protention (Antizipation) nachzuweisen und Bieri wendet gegen sie zu recht kritisch ein, dass eine solche ‚subjektive‘ Konstitutionsanalyse scheitert, weil sie ‚objektive‘ reale Zeitverhältnisse voraussetzen muss (*Zeit und Zeiterfahrung*, Abschnitt 4.1⁷). Wenn man dann noch von einem, wenn auch nicht konstitutiven, Erleben von Zeit reden will⁸, dann ist die Vorstellung die, das subjektives Zeiterleben objektive Zeit ‚darstellt‘. Diese Vorstellung setzt aber die realer Zeit in einem selbst wieder, sinnkritisch gesehen, problematischen Sinn voraus: nämlich die Idee eines ‚zeitlichen Fließens‘ oder ‚Flusses der Zeit‘, in dem ein ‚Werden der Zeit‘ als ‚Veränderung sui generis‘ vor sich geht. Perlmann unterschreibt diese Vorstellung (423, 583) und Bieri denkt, dass die Rede vom Fluss der Zeit trotz ihrer wörtlichen Sinnlosigkeit insofern sinnvoll ist, als sie in ‚nicht-trivialer‘ Weise den Gedanken einer unumkehrbaren Richtung der Zeit, ihrer so genannten Anisotropie ausdrückt (*Zeit und Zeiterfahrung* 74-7). Dagegen ist sinnkritisch einzuwenden, (a.) dass es ein Mittleres zwischen Sinn und Unsinn nicht gibt; (b.) dass es *den* Fluss der Zeit nicht gibt (weil man sich ebenso denken kann, dass sie aus der Zukunft über die Gegenwart in die Vergangenheit ‚flösse‘ als auch umgekehrt) und (c.) dass darüber hinaus eine Rede vom *Fluss* der Zeit sinnlos ist, wenn unter ‚Zeit‘, wie sachlich unvermeidlich, *die Möglichkeit von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung* verstanden wird, insofern Möglichkeiten keine Realcharaktere haben (das Wasser eines Flusses fließt, ‚die Zeit‘ nicht oder nur nicht einlösbar metaphorisch). Perlmann leidet also, was seine Klagen über die nicht erhaschbare Gegenwart angeht, unter Gespenstern, unter (konstruktiv verzeichnenden) philosophischen Abstraktionen (das ist bei Begriffe operierenden Lebewesen durchaus eine mögliche und ernst zu nehmende Krankheit – dagegen hilft sinnkritische Philosophie, die sich ja zentral als therapeutisch auf Krankheiten des Verstandes orientiert verstanden hat). Aber sinnkritische Einwände haben andererseits auch allenfalls die Kraft, andere, sinnvolle, verständliche Beschreibungen einzufordern und Perlmanns Formulierungen lassen die sich nahe legenden auch ab und zu erkennen. Wenn man die Stellen, an denen das Stichwort ‚Gegenwart‘ auftritt und der Kontext erkennen lässt, was eigentlich vermisst und gesucht wird, überblickt und ordnet, dann fallen sie in zwei Kategorien – das völlig aufgehen Können in einem unmittelbaren Erleben oder Tun (und seinem Erfolg) und das festhalten Können des Erlebten in einer überzeugenden Darstellung. Beispiele des ersten sind die Begegnung mit einer anderen Person (244), das spontan lachen

⁷ Tugendhat hat einen analogen Einwand gegen Heidegger gemacht und ich habe mich seiner im Anhang 2 zu *DvL* bedient.

⁸ Die konstitutiv gemeinte Redeweise behält für Perlmann aber ihre Attraktion – vgl. 202: „dass dies ein seltener Moment der Gegenwart sein könnte – einer Gegenwart freilich, die das Sonderbare an sich hatte, dass sie nicht von außen, von der Welt her auf ihn zukam, sondern ganz von innen heraus gesetzt wurde, so dass der Eindruck entstand, als sei die Zeit insgesamt gar nicht etwas, was draußen seinen unabhängigen Fortgang nahm, sondern etwas Innerliches, ein Aspekt seiner selbst, der sich, je nachdem wie viel Freiheit er ihm ließ, in reicher oder karger Form in die Welt hinein entfaltete.“ Das ist ein Aspekt seiner fantasierten Akteurs-Omnipotenz.

Können über Komisches (383), das Gefühl der Erleichterung über vorbei gegangene Prüfungen oder Gefahren (326, 442), das Gelingen in einer Anstrengung (561). Dies sind alles Fälle von momentanem Glück, zweimal fällt der Ausdruck auch wirklich (223, 437). Beispiele der anderen Art sind gelungene Fotografien (vgl. 139, 474) und erstaunlicher Weise gelungene sprachliche Formulierungen von Erlebtem, von denen gesagt wird, dass sie erst dem Erleben Tiefe geben (138 f., 194). Aber Sprache soll vor allem Gegenwart dann schaffen, wenn man sich in sie hineinfallen ließ (139) und offenbar ist dies der Aspekt, der Perlmann das Übersetzen und Dolmetschen als attraktive berufliche Alternative erscheinen lässt (vgl. 540). Und dann handelte es sich wieder um das aufgehen Können in einer Praxis und das Fotografieren ebenso wie das Vergegenwärtigen überhaupt wäre nur das ‚Glück‘ der Erinnerung an erinnertes Glück, das ursprünglich nur dem erfüllten Erleben und Tun verdankt ist. Wenn man sich diese Klärungen zu eigen macht, verlieren einige von Perlmanns Klagen über ‚Gegenwartslosigkeit‘ alle Anstößigkeit für das verstehen Wollen: „worin er wirklich gut war: mit einer unerhörten Festigkeit des Willens eine Anstrengung zu unternehmen um eines fernen Ziels, eines zukünftigen Könnens willen, das ihn dereinst glücklich machen würde. Dieses Verzichten, dieses Aufschieben von Glück beherrschte er in tausend Varianten, und seine Erfindungsgabe war unerschöpflich, wenn es darum ging, sich immer weitere Dinge auszudenken, die er lernen musste, um für seine künftige Gegenwart gerüstet zu sein. Und so hatte er sich systematisch ... um seine Gegenwart betrogen.“ (223) Ohne Mystifikationen bezüglich Zeit formuliert, war Perlmann als Karriere-orientierter Akademiker lange und zu seinem schließlichen Bedauern so in langfristigen Projekten engagiert, dass er unmittelbare Gelegenheiten erfüllten Erlebens und Tuns immer wieder ausgelassen hat. So geht es in einer durch berufliche Erwerbsarbeit als zentralem Lebenselement gekennzeichneten Gesellschaft vielen. Und *mid-life crisis* und *burn-out-Syndrom* wären nicht so eingebürgerte Termini, wenn nicht auch viele das früher oder später in ihrem Leben bedauerten.

III.

Perlmanns Schweigen erzählt eine spannende Geschichte über die Lebenskrise eines Akademikers in einer streckenweise Klaustrophobie erzeugenden Weise. Der Titelheld, wenn man mit ihm bei einer zweiten Lektüre nicht mehr ungebrochen mitfiebert, erscheint einem nüchternen Leser als ein nicht ganz erwachsen gewordener Mann, dem die Krise gewährt, einige Aspekte versäumter Reifung und Bildung nachzuholen. Man wird den Eindruck nicht los, dass auch der glimpfliche Ausgang kein glücklicher ist, wenn man die Maximen sieht, die sich Perlmann am Ende für sein unmittelbar zu führendes Leben vornimmt – „wenig denken, und auch das langsam... nicht in Sätzen denken ... nicht mehr Wörter suchen, Wörter abwägen, Wörter vergleichen...“ etc. (613) – das ist für jemandem mit Begabung und Leidenschaft für Sprache doch ziemlich weitgehende Mimikry. Psychologisch haben mich beim wieder Lesen zwei Dinge nicht überzeugt – das unverhältnismäßige Gewicht, das für Perlmann seine beruflichen Probleme gegenüber dem Schicksalsschlag des Unfalltodes seiner Frau haben; und die Figur der Tochter Kerstin, die mir als Vater dreier Töchter fürchterlich papierern vorkam. Dass die nicht so gut erfunden ist, wird z.B. an der Eifersucht des Vaters auf den Freund der Tochter deutlich – wo es das im wirklichen Leben gibt, ist es pathologisch (soziopathisch liegt zumindest eine unzureichende Internalisierung der Altersrolle vor). Immer noch sehr gut finde ich die Pathologien des akademischen Umgangs und die Zwänge, die Leistungsstreben und Konkurrenzdruck ausüben, gezeichnet – die Züge also, die mich bei der ersten Lektüre sehr fasziniert und an viele eigene Erfahrungen erinnert haben.

Die Aufzeichnungen über die Seele des Amadeu Inácio de Almeida Prado

Der Autor war ein portugiesischer Arzt (1920-73) (87)⁹. Er hat ein im Privatdruck posthum in kleiner Auflage verbreitetes Buch hinterlassen, das den Titel *Der Goldschmied der Worte* trägt¹⁰ (27). Nach den umfangreichen Fragmenten, die von dem Buch durch Verwendung in einem raffiniert konstruierten Unterhaltungsroman kürzlich bekannt geworden sind, handelt es sich in ihm um reflexive Essayistik in moralistischer Tradition, die neben biographischen und historischen Anlässen auch begriffliche Fragen behandelt, augenscheinlich durchaus mit dem Anspruch, sie ein Stück weiter zu klären.

Der letztgenannte Aspekt kann die Aufmerksamkeit philosophischer Kritik wecken, die unterscheidend zu klären hat, inwiefern der Anspruch auf weitergehende Klärung unseres Verstehens, unter dem die Philosophie steht, eingelöst ist oder inwiefern er verfehlt wird, weil gewöhnliche Verstehensweisen und die in ihnen nahe liegenden Missverständnisse nur undurchschaut fortgeschrieben werden. Die anzustellenden Überlegungen haben als philosophische den Status praktischer Sätze – sind nämlich *Vorschläge zum besseren Verständnis* – und sind auf die reflexive Ratifizierung durch ihre Leser angewiesen. In vorliegenden Fall haben sie einen zusätzlichen Vorläufigkeitsindex, weil uns der Text des de Almeida Prado (im Folgenden kurz: Prado) möglicherweise nur unvollständig bekannt ist. Auch zu seiner literarischen Verwertung in einem Unterhaltungsroman können abschließend allenfalls hypothetische Erwägungen angestellt werden.

I. Überblick

Um einen Überblick zu gewinnen, erstelle ich zunächst ein Verzeichnis der mit kurzen Überschriften versehenen Abschnitte, die in dem Roman als dem Buch Prados entstammend dargestellt werden.

Einleitung (ohne Titel; Die eine Archäologie der Seele beirrende Verwirrung, die auch daher rührt, dass der Gegenstand der Betrachtung sich weigert, still zu stehen, anzuerkennen ist der Königsweg zum Verständnis der vertrauten und doch rätselhaften Erfahrungen, die zur Sprache gebracht werden sollen. 28f.)

Kürzeste Bemerkung: Was geschieht mit dem Rest des Lebens, der in uns ist und den wir nicht leben (29, 58).

Ungewisse Untiefen (36-8).

Worte in Goldener Stille (38-40).

Lautloser Adel (53-4).

Widersinnige Sehnsucht (69, 70-4; 169; vgl. 452).

Das Innere des Äußeren des Inneren (96-101).

Nichts (106).

Zufall (109).

Flüchtige Gesichter in der Nacht (117).

Hinrichtungsszene im Zentrum des Christentums (147).

Warum, Vater? (150-2).

Oxford: Just Talking (162-4).

Die Schatten der Seele (168; 340; 490).

Eitelkeit (186).

Ehrfurcht und Abscheu vor dem Wort Gottes (Abitursrede; 198-203; vgl. 404 f.).

Die Wahrheit über sich selbst ist dem Menschen zumutbar (225).

Der Grund für die Lebensrettung am ‚Schlächter‘ (227-30).

⁹ Die Seitenzahlen in (13-495) beziehen sich auf die einzige Quelle unserer Kenntnis über den Autor, den Roman *Nachtzug nach Lissabon* des Schweizer Autors Pascal Mercier.

¹⁰ Um ourives das palabras, Lisboa 1975.

Die verwirrenden Schatten des Todes (238-244; vgl. 455).
Kurze Bemerkungen über Leben und Vorstellen sowie das Ertragen der Stille (252; 495).
O'Kellys Blatt über Gemeinsamkeiten – ohne Liebe (256 f.)
Der Balsam der Enttäuschung (262-4).
Unsterbliche Jugend (271).
Lächerliche Bühne (277).
Kitsch (281; 382).
Innere Weite (284-6; vgl. 442).
Brief an den Vater (301-24 mit Unterbrechungen).
Brief des Vaters (335-8; 341-4).
Rätselhafte Zeit (348-51).
(Misslungener Abschied von Mama) (358-60; 362-4; vgl. 447 f.).
Einsamkeit u. a. Miscellen (368-70).
Wütende Einsamkeit (379 f.).
Dinge nicht im Buch (Kitsch vgl. 281) (382 f.).
Die Seele als Erfindung und Poesie als das Schönste (385 f.).
Obiter dictum über die Seele (390; vgl. 407).
(Memento Mori) (392-4).
Prägung durch die Eltern (398; vgl. 318).
Treibsand (415).
Verräterische Worte (415 f.).
Ich wohne in mir wie in einem fahrenden Zug (423-6).
Das glühende Gift des Ärgers (432-4).
Gebietarische Intimität (461).
(Asche der Vergeblichkeit) (466-7).
Religion (469).
Warum von allen Frauen gerade du? (483 f.)
Ein Mozart der offenen Zukunft (484 f.)
Meine geliebte Virtuosin des Selbstbetrugs (486).

II. Doppelcharakter der Aufzeichnungen; Berührung ihrer Motivation mit der Philosophie

Um den kritischen Überlegungen ihre angemessene Stoßrichtung zu geben, ist es ebenso nützlich wie erforderlich, den Charakter der Aufzeichnungen Prados zu klären. Der Autor ist Arzt, nicht Philosoph. Er schrieb, um sich über sich klar zu werden. Aber Klarheit über sich schließt ein Klarheit darüber, was für ein Wesen man selbst ist, und die diesbezüglichen Aspekte der Überlegungen sind die, die in philosophischen Klärungen im Bereich der Theorie der Person und den Klärungen der dafür maßgeblichen vorthoretischen Verstehensweisen thematisch sind. Die lebensbezogene Reflexivität hat also mit der philosophischen zweierlei gemeinsam – den Charakter als explizite reflexive Klärungen von implizit schon Verstandenem und die Thematik eines Bereichs (Theorie der Person und des psychologischen Verstehens). Aber trotz der Berührung der beiden Reflexionsweisen in diesen beiden Punkten bleibt eine Differenz im Erfolgskriterium. Lebensgeschichtliche Reflexivität kann sich damit genügen lassen, dass ihr durch die erreichte Klarheit weiter geholfen wird im Verstehen (und Führen) des eigenen Lebens. Philosophische Reflexivität untersteht der Idee des Urteilens – d. i. die unparteiische Zustimmungsfähigkeit des Geklärteten für jedermann Informierten und Urteilsfähigen.

Die Schwester Prados berichtet der Erzählerfigur des Romans, seinem zweiten Helden Gregorius (also der Figur, aus deren Perspektive der Autor des Romans schreibt), dass Prado nach dem Tod seiner Frau mit den Aufzeichnungen zu seinem von der Schwester posthum veröffentlichten Buch begonnen hatte als mit einem „Kampf gegen die innere Lähmung“ und dass er dazu bemerkt habe: „Warum habe ich nicht früher damit begonnen! Man ist nicht richtig wach, wenn man nicht schreibt. Und man hat keine Ahnung, wer man ist. Ganz zu schweigen davon, wer man nicht ist.“ (133) Niemand habe zu Lebzeiten seine Aufzeichnungen lesen dürfen. Aber nicht nur das, er habe auch gegenüber jenen, die von

seiner schreibenden Selbstklärung wussten, nicht darüber sprechen wollen, wie eine andere Zeugin berichtet. Ihr sagte er, die Dinge, die er bei ihr schreibe, seien die gefährlichsten, aber: „Darüber reden wollte er nicht. Schreiben ist wortlos, sagte er.“ (392) Nach diesen Äußerungen ist, ihre Wahrhaftigkeit unterstellt, klar, dass die Aufzeichnungen Prados eigentlich nicht für Leser bestimmt sind und der Kritik unzugänglich. Aber sie sind veröffentlicht worden und befinden sich damit im Raum der allgemeinen intersubjektiven Verständigung. Wer hier spricht, dem kann auch widersprochen werden, dem kann geraten, zugeredet etc. werden. Und daher unterstehen sie auch (wider Willen ihres Autors offenbar) den Kriterien, denen sich auch philosophische Klärungen unterwerfen. Um nur die letzte Äußerung als ein Beispiel zu nehmen: es ist gewiss ein markanter sprachlicher Fehlgriff, vom Schreiben zu sagen, dass es wortlos sei – man schreibt schließlich Sätze der mit anderen geteilten Sprache und die bestehen aus Wörtern oder (hochgestochen) Worten. Was gemeint ist, ist wohl, dass Geschriebenes nicht als solches in die alltägliche Kommunikation gehört, insbesondere dann nicht, wenn es unter den Selbstklärungsvoraussetzungen des Autors geschrieben wird.

Wenn man die Themen der Aufzeichnungen im obigen Verzeichnis betrachtet, sind die ganz überwiegend lebensgeschichtlich motiviert und bringen das, was man die Lebensphilosophie ihres Autors nennen könnte, zum Ausdruck. Also solche sind sie nur hinzunehmen. Aber hinsichtlich der Behauptungen zum Personsein und der Verstehensweise für Personen sind sie Gegenstand möglicher Kritik. Das gilt insbesondere für die zunächst zu erörternden Auffassungen über die Seele selbst, über die Prado fast ausschließlich geschrieben haben will.

III. Die widersprüchliche Auffassung der Seele – als soziales Gebilde und als innerer Vorgang

Eine der Aufzeichnungen Prados hat den Titel „Die Schatten der Seele“ und lautet:

„Die Geschichten, die die anderen über einen erzählen, und die Geschichten, die man selbst über sich erzählt: welche kommen der Wahrheit näher? Ist es so klar, dass es die eigenen sind? Ist einer für sich selbst eine Autorität? Doch das ist nicht wirklich die Frage die mich beschäftigt. Die eigentliche Frage ist: Gibt es bei solchen Geschichten überhaupt einen Unterschied zwischen wahr und falsch? Bei Geschichten über das Äußere schon. Aber wenn wir uns aufmachen, jemanden im Inneren zu verstehen? Ist das eine Reise, die irgendwann an ihr Ende kommt? Ist die Seele ein Ort von Tatsachen? Oder sind die vermeintlichen Tatsachen nur die trügerischen Schatten unserer Geschichten?“ (168)

Bei der sachlichen Erörterung der hier angetippten Fragen ist zunächst festzulegen wie ‚Geschichten‘ hier verstanden werden soll. Wenn ‚Geschichte‘ terminologisch als eine sprachliches Gebilde, das Anfang, Mitte und Ende hat und eine zeitliche Ganzheit darstellt, genommen wird, ist es trivial, dass die formalen Aspekte der Geschichte begriffliche Zutat des Erzählers sind und als solche nicht nach wahr oder falsch beurteilt werden können. Wenn es umgangssprachlich genommen wird, ist eine Geschichte über uns jedwede Information über uns, die andere nur aus unserer Bekundung entnehmen können – denn wenn sie einen unabhängigen Gesichtspunkt auf uns betreffende und beteiligende Geschehnisse haben, dann sind für sie unsere Bekundungen durch ihre eigenen Beobachtungen und Feststellungen gewichtbar und korrigierbar und insofern für sie immer auch Geschichten über ‚Äußeres‘. Dass Bekundungen für andere nur einen Teil der Belege für Auffassungen über uns ausmachen, stellt im Übrigen die scharfe Trennung von Innerem und Äußeren in Frage, die Prados Aufzeichnung nahe legt. Handlungen z. B., die Körperbewegungen einschließen, sind gewiss auch etwas Äußeres. Aber als Handlungen – nämlich mit einer Absicht ausgeführte Bewegungen – sind sie begrifflich etwas Inneres, denn über die genaue Absicht einer Handlung kann uns nur der Handelnde selbst Auskunft geben. Nach Wittgensteins

glücklicher Formulierung muss dabei die Wahrhaftigkeit des Äußerers der Absicht für die Wahrheit des Geäußerten bürgen (eine Möglichkeit der objektiven Überprüfung der Absicht selbst besteht nicht). Man selber weiß von sich im Prinzip mehr als andere von einem wissen, sogar dann, wenn sie einen sehr gut kennen. Insofern ist man, wenn man wahrhaftig ist, eine Autorität für ‚innere‘ Sachverhalte, die einen selbst betreffen. Insofern sich ein Bekunder in den Geschichten über sich von der Absicht, wahrhaftig zu sein, leiten lässt, gibt es für seine Bekundungen sehr wohl den Unterschied zwischen wahr und falsch. Man muss sich nur an Situationen der psychischen Intimität in Liebes- und Freundschaftsbeziehungen erinnern, um auf Antrieb zu sehen, dass es in solchen Beziehungen mit beliebigen oder gar fiktiven Auskünften über uns selbst nie getan sein kann. Man will ja in Bekundungen den anderen etwas über sich selbst *wissen* lassen, auf dass er es im Umgang berücksichtige – es ist aber immer unbillig vom anderen zu verlangen, Beliebigen berücksichtigen zu sollen. Ein solcher Anspruch lässt Be-Nehmen im Sinn von Takt vermissen, denn er verzichtet darauf, den eigenen Wünschen die auch anderen zumutbaren Grenzen zu setzen. (Man be-nimmt sich mit Lügengeschichten über sich selbst nichts.) Ein Wahlspruch Prados lautet, die Wahrheit über sich selbst sei dem Menschen zumutbar. Er bedarf der Ergänzung – im Prinzip ist auch nur die Wahrheit über einen selbst anderen zumutbar. In Prados Aufzeichnungen ist ein Schatten dieser Sachverhalte in der dramatisierenden Redeweise von „Gerichtshof der anderen“ (319, 406) präsent (ein ‚Schatten‘, weil es die dem Selbstverhältnis unveräußerlichen Beziehungen zu anderen auf die Dimension der Beurteilung durch die anderen zu reduzieren tendiert).

Diese normative Überlegung, die angemessen ist und keiner besonderen Rechtfertigung, sondern nur der Erinnerung bedarf, dass wir uns als Personen immer in Kontexten der Ansprüche anderer und unserer selbst an uns bewegen (wir sind deshalb als Personen wesentlich uns selbst bewertende Lebewesen – haben als sprachfähig auf uns selbst auch die Perspektive der anderen, der dritten Person), gibt zu dem Vorschlag Anlass, unsere psychologischen Redeweisen als unter unterschiedlichen Bedingungen fungierend aufzufassen, die man im System der Personalpronomina reflektiert finden kann. Wir sagen von/zur uns selber ‚ich‘ – jeder tut das, der sprechen kann – und wenn wir mit dem Wörtchen psychologische Ausdrücke verbinden, sind unsere Äußerungen expressiv oder bekundend und bewertbar in der Dimension wahrhaftig/unwahrhaftig. Aber Wahrhaftigkeit ist eben *Wahrhaftigkeit* und damit indirekt an die Bewertbarkeitsdimension gebunden, die vor allem in den Kontext der dritten Person gehört. Wir sagen zu anderen ‚du/Sie‘ und reden sie damit an, einen Kontext von wechselseitigen Bekundungen und/oder Informationen eröffnend, die (wiederum nur auf psychologische Prädikate gesehen) sowohl nach wahrhaftig/unwahrhaftig als auch nach wahr/falsch bewertbar sind. Von Dritten, mit denen wir nicht kommunizieren können/wollen reden wir per ‚er/sie‘ und hier unterliegen unsere Äußerungen, auch wenn sie psychologische Prädikate involvieren, in erster Linie und vorrangig der Bewertbarkeit nach Wahrheit oder Falschheit. Unsere Äußerungen in dritter Person sind Beschreibungen/Urteile und unterliegen der Idee des Urteilens – der unparteiischen Zustimmungsfähigkeit für jedermann, der unter denselben Bedingungen urteilen sollte. Aber die verschiedenen grammatischen Personen und die für sie dominanten Weisen der Bewertung von Äußerungen in ihnen hängen miteinander zusammen. Ohne die Fähigkeiten zu Bekundungen hätten wir den psychologischen Aspekt, unter dem wir Personen auch in der objektivierenden Perspektive der dritten Person verstehen, überhaupt nicht – denn dieser lässt uns deren Benehmen als einem inneren Leben Ausdruck gebend verstehen (das Verstehen von Mimik und Gestik ist die Brücke vom bloß Gesagten zum Benehmen bzw. umgekehrt) und die verbalen, gestischen und mimischen Äußerungen sind die diesen stetigen Aspekt stützenden Belege/Phänomene. Die Objektivität der psychologischen Phänomene ist eine eigentümliche – im Unterschied zu den Naturphänomenen gehört bei ihnen die Intersubjektivität in die Konstitution der Phänomene, nicht nur in die Konstitution der Rede über diese Phänomene. (Beispielsweise ist ein *freundliches* Gesicht wesentlich ein Gesicht, auf das andere selbst

freundlich zu reagieren tendieren. Oder: eine Absicht, einen anderen zu verletzen, ist dies in einer Situation, in der ein anderer verletzlich ist und in der es die Gelegenheit zu Ausführung einer solchen Absicht gibt und in der der die Absicht Fassende die Neigung hat, den anderen zu verletzen.) Diese im Vergleich zu natürlichen Gegebenheiten komplexere Objektivität ist die Grundlage für den Verdacht auf Fiktionalität des Psychologischen, der sich bei Prado zuerst in der Infragestellung der Wahrheits-/Falschheits-Fähigkeit der von uns über uns selbst erzählen Geschichten äußert.

Bevor ich auf eine weitere diesbezügliche Bemerkung aus seinem Buch eingehe, möchte ich die letzten Punkte der zuerst angeführten Äußerung kurz berühren. Dass das Verstehen anderer und das Selbstverstehen unter psychologischem Aspekt an kein Ende kommen, ist ein uralter Topos der europäischen Selbstverständigung. Bekanntlich hat schon Heraklit gemeint, dass die Tiefen der Seele niemand ausmessen wird. (Interessanterweise stammt von demselben Philosophen die erste methodische Bemerkung zum reflexiven Charakter der Philosophie – „ich erforschte mich selbst“ fr. 103). Aber die Endlosigkeit der Reflexion und des psychologischen Verstehens dementiert seine Wahrheitsfähigkeit nicht. Man könnte ja im Hinblick auf die methodische Objektivierung des Naturverstehens in den Wissenschaften gleichermaßen seine Endlosigkeit aufgrund von Fallibilität aller Erkenntnisse betonen und wird doch ihre Wahrheitsfähigkeit damit nicht in Frage stellen wollen. Die Seele ist (vorbehaltlich von Erwägungen, die gleich zum Status dieses Ausdrucks anzustellen sind) also durchaus ein Ort von (eigentlich komplexen) Tatsachen, nicht nur der Schatten der Geschichten, die wir über uns (einander! s. o. die normative Erwägung) erzählen.

Es ist schon hier auch eine Bemerkung zum Charakter der Innerlichkeit angebracht, die wir anderen und uns selbst unter dem psychologischen Aspekt zubilligen, ein inneres Leben zu haben und in unserm Benehmen zum Ausdruck zu bringen. ‚Innen‘ ist hier eine stehende Metapher und meint nicht ein räumliches Innen, sondern die Möglichkeit, sich auch nicht zu offenbaren, die eigenen Meinungen und Gefühle etc. nicht auszudrücken, sondern für sich zu behalten. Weil psychologische Begriffe, wie die Beispiele des freundlichen Gesichts und der Einbettung der Absicht zu verletzen in den Zusammenhang von Neigung und passender Situation erinnern, oft Gestalten aus Innerem und Äußerem zusammenziehen, beruht der Zentralzustandsmaterialismus, der die psychologischen Charakteristiken auf Gehirnzustände (ein körperliches Innen) zurückführen möchte, auf einem begrifflichen Fehler. Da die Elemente, die psychologische Begriffe hervorheben und versammeln, nicht in die Körpergrenzen der charakterisierten Personen eingesperrt sind, können sie a fortiori nicht mit einem inneren Teil des Körpers, und sei es auch der zentrale des Gehirns, identisch sein. (Übrigens hat Prado ein Rudiment dieser Einsicht in seiner These, wir seien innerlich in die Vergangenheit ausgebreitet – 284 f. – die These erlaubt eine Verallgemeinerung: vermöge der Intentionalität der meisten unserer Einstellungen sind wir in unsere Welt ausgebreitet, sind unsere Welt – der rationale Kern der auf den Stoizismus zurückgehenden Auffassung der Seele einer Person als Mikrokosmos.) Die psychologischen Begriffe reden einfach nicht zu ihrer physiologischen Basis, Punkt. Von der Idolatrie des Gehirns ist auch Prado nicht frei, glaubt er doch, in seiner enormen Komplexität eines Gottesbeweises teilhaftig zu sein (391 – ‚nicht ganz frei‘, weil die Äußerung rhetorisch ist und er gleichzeitig meint, es gebe Gott ja gar nicht; von seinen Freunden wird er daher als gottloser Priester – 139 u. ö. – charakterisiert).

Die These über die tendenzielle Fiktionalität unseres psychologischen Diskurses wird in den Aufzeichnungen Prados durch folgende Bemerkung verschärft: Auf den Einwand, er impliziere in seinen Äußerungen eben doch seelische Tatsachen, habe Prado geantwortet (so berichtet ein Freund de Prados der Erzählerfigur), wir könnten unsere Erklärungen bis ins Unendliche verfeinern und würden trotzdem noch falsch liegen.

„Und das Falsche wäre just die Annahme, dass es da Wahrheiten zu entdecken gibt. Die Seele ... sie ist eine pure Erfindung, unsere genialste Erfindung, und ihre Genialität liegt in der Suggestion, der überwältigend plausiblen Suggestion, dass es an der Seele etwas zu entdecken gibt wie an einem wirklichen Stück Welt. Die Wahrheit ... ist eine ganz andere: Wir haben die Seele erfunden, um einen Gesprächsgegenstand zu haben, etwas, über das wir reden können, wenn wir einander begegnen. Stell dir vor, wir können nicht über die Seele reden: Was sollten wir miteinander anfangen? Es wäre die Hölle!“ (385)

Nun, hier geht Richtiges und Grundfalsches munter durcheinander. Wie in den angestellten Überlegungen gezeigt (oder jedenfalls nahe gelegt), ist die Bestreitung des Tatsachencharakters psychologischer Gegebenheiten über die Leugnung der Wahrheitsfähigkeit der Geschichten, die wir von uns erzählen, nicht zwingend. Richtig ist aber, dass an der Seele nicht etwas zu entdecken ist „wie an einem Stück... Welt“. Tatsachen in der Welt stellen wir durch Beobachtung und Experiment fest, psychologische Gegebenheiten und Befindlichkeiten, sofern es um methodische Erkenntnis geht, im Wesentlichen durch *Befragung*. Sofern es um vortheoretisches Verstehen und Erkennen geht, durch physiognomisches Auffassen von Ausdrucksverhalten, Benehmen, Bekundungen und deren kontextuelle Interpretation. Richtig ist wohl auch, dass der sprachliche Ausdruck *Seele* eine Erfindung ist. Ausweislich der Etymologie der Entsprechungen des Ausdrucks in den die europäische Tradition prägenden Sprachen Hebräisch (*ruah*), Griechisch (*psychē*) und Latein (*anima*) hat der Ausdruck etwas mit dem Atem zu tun (die Etymologie des deutschen Ausdrucks *Seele* ist ungeklärt). Dass die antiken Seelenlehren unter der Seele das Lebensprinzip verstanden haben, weist auf die Ursituation der Anwendung des Ausdrucks hin – dass eine Person im Sterben (mit ihrem ‚letzten Atemzug‘) ihre Seele, das Prinzip ihres Lebens (Lebendigseins) aushaucht. *Ein* solches Prinzip des Lebens gibt es nicht und ist die Seele nicht – schließlich gibt es die verschiedensten Todesursachen – , auch wenn philosophische und religiöse Lehren der Unsterblichkeit der Seele so etwas glauben machen wollen. In diesem Sinn ist sie eine Erfindung im Kontext eines primitiv monokausalen Denkens und supra-naturalistischer Illusionen und Wünsche. Aber sie ist damit nicht die gleichsam grammatische Erfindung eines Redegegenstands, obwohl Substantive Redegegenstände indizieren können. Vielmehr ist ‚Seele‘ in diesem Sinn ein vornehmlich philosophisches Klassifikationsprinzip für seelische Erscheinungen – Befindlichkeiten, Reaktionen, Äußerungen. Wir reden ja auch nicht von uns als von unserer Seele, sondern davon, wie es uns geht, was wir denken und meinen, wollen und beabsichtigen, wie wir uns fühlen. Sicher wäre es die Hölle, wenn wir das nicht könnten – aber des Ausdrucks *Seele* bedürften wir dazu nicht. Anders als der Autor des Romans in einer TV-Sendung behauptet hat, sagen wir von uns auch nicht, dass wir eine Seele *haben* (wem könnten wir damit etwas mitteilen?) – das dürfte außerhalb philosophischer oder religiöser Zusammenhänge eine ungrammatische Redeweise bleiben. (Und in diesen sollten wir besser sagen, dass wir füreinander wesentlich Seele sind.) Wir glauben auch nicht, dass andere eine Seele haben, sondern wir nehmen im psychologischen Aspekt zu ihnen, mit Wittgenstein geredet, die Einstellung zur Seele ein. Diese Einstellung suchen wir uns nicht einfach aus (insofern erfinden wir die Seele *auch* nicht), sondern sie wird uns durch die Tatsachen des menschlichen Umgangs gleichsam aufgezwungen – wir haben zu ihr nicht ernstlich eine Alternative. Man stelle sich nur vor, man müsste ein freundliches Gesicht in geometrischen Termini beschreiben.

Das Ergebnis der kritischen Überlegungen bisher ist also, dass die Leugnung der Wahrheitsfähigkeit psychologischer Rede und die Erklärung der Fiktionalität ihrer Themen (ihres Themas) eine unbegründete Radikalisierung von Eigentümlichkeiten des psychologischen Verstehens im Unterschied zum Verstehen von natürlichen Tatsachen darstellt, die als theoretische Behauptung dem szientistischen Realismus zuviel zugesteht und so gelesen einfach falsch ist. Auf diese Weise ist das menschliche Selbstverständnis gegen den naturwissenschaftlichen Imperialismus nicht zu stabilisieren.

In Prados Aufzeichnungen wird nun die Parteinahme für ein humanes Selbstverständnis zusätzlich dadurch geschwächt, dass er sich durch die Grammatik seiner Redeweisen tatsächlich, wie sein Freund im Kontext der zuletzt angeführten längeren Bemerkung einwendet, auf die Existenz seelischer Tatsachen festlegt – und zwar genauer auf die Seele als das Geschehen eines inneren Vorgangs (Prozesses) in der Zeit. Das Verrinnen, der Fluss der Zeit, ist ein pervasives Thema seiner Überlegungen. Man geht nicht fehl in der Annahme, dass Prado die Erzählerfigur auch deshalb so fasziniert hat, weil beide die frühe Auffassung des Autors des Romans teilen, die Rede vom Fluss der Zeit habe einen rationalen Kern in der nicht-trivialen Angabe ihrer Richtung, nämlich aus der Vergangenheit in die Zukunft zu ‚fließen‘. Diese Auffassung ist in deskriptiver Allgemeinheit unhaltbar, wie eine genauere Untersuchung der Zeitproblematik zeigt, die ich in anderem Kontext angestellt habe.¹¹ Um nur den zentralen Einwand zu erinnern: die Auffassung, die Zeit fließe wesentlich aus der Vergangenheit in die Zukunft (sei wesentlich anisotrop), privilegiert unbegründet die Perspektive eines Beobachters gegenüber der eines Handelnden. Für einen Handelnden, der eine in der Zukunft („später“) auszuführende Absicht fasst, steht der Erfolg seiner Handlung noch aus, obwohl sie in der Absichtsbeschreibung über ihren möglichen Erfolg individuiert wird. Für ihn (aus der Perspektive in 1. Person) kommt die Zukunft (der Erfolg der von ihm beabsichtigten Handlung) tatsächlich auf ihn zu (insofern er nie nur von ihm selbst abhängt, sondern wesentlich auch davon, dass die Wirklichkeit mitspielt), ‚fließt‘ die Zeit also aus der Zukunft in die Vergangenheit. Und außerhalb der Wissenschaften – also in der philosophischen Klärung unseres Verstehens – haben wir keinen Anlass, die Perspektive der Beobachtung gegenüber der des Handelns zu privilegieren. Also gibt es *den* Fluss der Zeit nicht und die Rede, wenn sie unter Zeit u. a. die Möglichkeit der Veränderung meint, hat keinen Sinn (ein Mittleres zwischen Sinn und Unsinn gibt es nicht).

In Prados Aufzeichnungen ist die Auffassung der Person als eines zeitlichen Prozesses und eines sich zeitigenden Wesens schon in der ersten methodischen Bemerkung indirekt präsent, wenn er feststellt, der Archäologe der Seele stehe vor der Schwierigkeit, dass sein Gegenstand sich weigere, still zu stehen (28). Voll profiliert läuft diese Auffassung auf einen Heraklitismus des Subjekts hinaus und in der Aufzeichnung mit dem Titel „Ich wohne in mir wie in einem fahrenden Zug“ wird dieser der Sache nach auch ausgesprochen:

„Ich möchte einmal, ein einziges Mal, zu fassen bekommen, was draußen geschieht. Es wirklich zu fassen bekommen. So dass es mir nicht gleich wieder entgleitet. Es misslingt. Es geht alles viel zu schnell auch wenn der Zug auf offener Strecke hält. Der nächste Eindruck wischt den vorigen weg. Das Gedächtnis läuft heiß, ich bin atemlos beschäftigt, die flüchtigen Bilder des Geschehens nachträglich zusammensetzen zur Illusion von etwas Verständlichem. Immer komme ich zu spät, wie schnell das Licht der Aufmerksamkeit den Dingen auch hinterher huscht. Immer ist schon alles vorbei. Immer habe ich das Nachsehen. Nie bin ich dabei. ...“ (425)

Das ist ein eindrucksvolles Bild und eine nachtschwarze Schilderung der menschlichen Bewusstseinsstellung dem erlebten Geschehen gegenüber. Aber sie mündet, wie schon das *πάντα ρει* (panta rhei - alles fließt) des Heraklit in die Paradoxie totaler Nicht-Identität und

¹¹ Vgl. v. Verf. : *Was Zeit ist* – Berlin 2004, unveröffentlicht. (Ergänzung 2016: Inzwischen ist seit 2005 eine Version im Zeit-Kapitel von *Das verstandene Leben* veröffentlicht.)– Ich lege dort dar, dass, was Zeit ist, im Zusammenhang der Erläuterung von mindestens 3 Sätzen und ihres Zusammenhangs verstanden werden muss: 1. Zeit ist, was mir mit Kalendern einteilen und mit Uhren messen; 2. Zeit ist die Möglichkeit des Entstehens und Vergehens, der Dauer und der Veränderung; 3. ‚Zeit‘ (d.h. der Ausdruck in einer seiner Verwendungen) ist als eine Form von Modalität ein formaler Begriff, der die vielen Ausdrücke verschiedenen Typs unserer Zeitsprache klassifiziert. Der letzte Punkt ist grob so zu verstehen: ‚Zeit‘ im formalen Sinn ist eine Kapitel-Überschrift in einer philosophischen Grammatik, unter der die verschiedensten Typen zeitlicher Ausdrücke behandelt werden, die in einer normalen Grammatik in verschiedene Kapitel gehören – Verben für Tätigkeiten und Prozesse, Handlungen und Ereignisse; Namen und Kennzeichnungen zeitlicher Einheiten; zeitliche Indikatoren (jetzt, vorhin, dann...); zeitliche Quantoren (immer, nie...); zeitliche Adverbien; zeitliche Konjunktionen und Satzgefüge; etc. etc.

kann daher nicht das sein, was sinnvoll ist, was wir verstehen können. Die Schwierigkeit zeigt sich in folgendem Gestammel: „Es war das gleiche Gefühl, und es war ein anderes, weil es nicht mehr dasselbe war. Es tat ihm weh zu spüren, dass es nicht mehr dasselbe war und dadurch eigentlich auch nicht mehr das gleiche.“ (170) Wenn alle erfahrenen Gegebenheiten allein durch ihre Zeitstelle sie selbst sind, gibt es keine Selbigkeit (von Gegebenheiten), keine Wiederholung. Aber wir haben Verwendung für die Begriffe der Selbigkeit und der Wiederholung, können sie widerspruchsfrei erklären und verstehen. Wir befinden uns daher, auch in unserem inneren Selbstverstehen, nicht zwingend in der durch das Bild vom fahrenden Zug beschworenen Kalamität, sondern nur, wenn wir gewisse begriffliche Vormeinungen nicht aufgeben wollen. Es bedürfte weitläufiger Ausführungen um zu zeigen, wie den auch solipsistischen Konsequenzen des Bildes durch eine andere Konzeption der Person zu entkommen ist. Hier kann ich nur Ergebnisse aus meinem Buch über ‚Sinn des Lebens‘ (eine Vorgängerversion zu *Das verstandene Leben*, 2005) erinnern.¹² Wir müssen, ja können die Ganzheit unseres Lebens, um die es uns auch nach Prado im Bestreben, ein sinnvolles Leben zu führen, geht (242), nicht als die *zeitliche* Ganzheit von der Geburt bis zum Tod verstehen, denn bei Leib und Leben steht für uns der eigene Tod immer noch aus. Wir können diese Ganzheit auch nicht dadurch als zeitliche vorwegnehmen, dass wir uns als uns zeitigenden Entwurf in die Zukunft hinein auffassen (Heideggers Vorlaufen in die äußerste Möglichkeit des eigenen Todes). Denn, wie eine Semantik der einschlägigen Sätze, die Absichten und Entwürfe zum Ausdruck bringen, zeigen kann, haben die in ihren Beschreibungen antizipierten Sachverhalte als antizipierte keinen Zeitindex (wenn sie nicht ausdrücklich Bestimmungen für spätere Zeitpunkte oder Zeiträume enthalten). Vielmehr ist die Ganzheit, um die es uns im Streben nach Lebenssinn geht, eine strukturelle, in der prinzipiell synchron mögliche Lebensbezüge und Lebensvollzüge einen stimmigen (und uns befriedigenden) Zusammenhang bilden. *Sinn des Lebens* ist tatsächlich *verständliche Annehmbarkeit des Lebens*, wie Prado, allerdings unter dem Bann der Idee zeitlicher Ganzheit, nahe legt („damit es das Leben würde, dem man zustimmen könnte“). Man darf als Modell für den Sinn des Lebens nicht an die zeitliche Ganzheit von Prozessen mit einem Anfang und einem Ende denken, sondern an so etwas, wie in Redeweisen wie ‚in der Stadt/ auf dem Land leben‘ gemeint ist (ein synchron stimmiges Ganzes von Lebensbezügen und Lebensvollzügen). Zeittheoretisch wird diese Möglichkeit gestützt durch den Umstand, dass wir zunächst in der *Gegenwart* (die sprachgeschichtlich übrigens zunächst räumlichen, nicht zeitlichen Sinn hatte) leben und dass die Temporalisierung in den Zeitreihen erst ein weiterer, für das Verständnis des Gegenwärtigen nicht von vornherein erforderlicher Zug ist, wenn es sich beim zu Verstehenden nicht um zeitliche Gegebenheiten – Ereignisse (zeitliche Individuen) oder Prozesse (zeitliche ‚Massen‘) – handelt. (Und einige Gegebenheiten der Erfahrung sind in unserer alltäglichen Begrifflichkeit – anders als in der Relativitätstheorie, die alle Gegebenheiten einformig vierdimensional konzipiert – nur räumlich bestimmt, nicht von vornherein auch schon zeitlich. Deshalb haben wir Verwendung für die Begriffe der Identität und der Wiederholung.) Erst ein grundlegend unzeitliches (nicht von vornherein zeitlich modalisiertes) Verständnis des Personseins würde auch Prados Argumentation gegen die Furcht vor dem Tode als Furcht vor dem nicht (richtig) gelebt Haben ihre volle Kraft geben. Solange unter Tod das Ereignis am Ende des Lebens verstanden wird, das man ja nicht erlebt, (und nicht der jederzeit mögliche Zustand des tot Seins), und gleichzeitig das Leben als der auf sein zukünftiges Ende hin rollende Prozess, den Prado im Bild des fahrenden Zuges fasst, bleibt die Argumentation ohne Kraft gegen die Unausweichlichkeit des in jedem Augenblick dem Ende entgegen Gehens.

Für das Verstehen von natürlichen Personen spielen alle Ebenen unseres Begriffssystems eine Rolle – aber nicht unbedingt in jeder Situation alle zusammen oder gleichzeitig. Man stelle

¹² *L(l)eben S(s)elbst V(v)erstehen* – Der Sinn des Lebens und die Philosophie, Berlin 2003/04, ca. 300 S. (2. Fassung; unveröff.). 2016: Veröffentlicht als *Das verstandene Leben*, 2005, rev. 2016.

sich vor, man gehe in einer weiten Landschaft spazieren und sehe in der Ferne eine dunkle Gestalt, die sich nicht erkennbar bewegt. Man kann raten, dass es sich um einen Menschen handelt, sie aber auch für einen alten Baumstamm halten. Erst beim Näher Kommen erkennt man, dass es ein Mensch ist, der still steht. Lautete die ursprüngliche Vermutung auf einen Baumstamm, so hat sie sich beim Näher Kommen als falsch erwiesen. Aber damit sie sich als falsch erweisen konnte, musste sie sinnvoll sein (Wahrheit und Falschheit gleichermaßen setzen Sinn, Verständlichkeit, voraus). Ein Baumstamm ist für die Wahrnehmung eine rein räumlich bestimmte Gegebenheit und wenn man einen Menschen aus großer Entfernung mit ihm verwechseln kann, dann deshalb, weil er *auch* (d.h. wie der Baumstamm; und: unter anderem) eine räumlich bestimmte Gegebenheit ist. Wie in unserm Naturverstehen ist die räumliche Schematisierung der Gegebenheiten auch im Psychologischen grundlegend. Aber Personen sind nicht nur durch eine bestimmte räumliche Gestalt (ein bestimmtes Aussehen) bestimmte Gegebenheiten, sondern für uns wesentlich Wesen mit erworbenen Fähigkeiten, für die objektive Richtigkeitskriterien bestehen – zentral sind die Sprach- und die Handlungsfähigkeit. Die Person im Gedankenexperiment des auf sie zu Gehens in der Landschaft können wir, wenn sie in Rufweite gekommen ist, fragen, was sie da tut und warum sie wie ein Baum in der Landschaft steht. Und wenn wir eine gemeinsame Sprache sprechen, kann diese antworten und einen Grund für ihr Verhalten nennen. Das Fragen und Antworten sind Beteiligungen an der normativen Praxis des Sprechens einer Sprache. Damit Wesen das können, müssen sie ihre eigenen Äußerungen bewerten können, nämlich verstehen können, wie sie von anderen aufgefasst werden (können) – ein Sprechender, der verstanden werden will, muss beurteilen können/verstehen, was an seiner Äußerung und wie seine Äußerung für andere in einer gegebenen Situation verständlich ist. Schon das Sprechen der Sprache, nicht erst das Handeln nach Normen der Moral und des Rechts, macht Personen deshalb zu wesentlich sich selbst bewertenden Lebewesen. Die Fähigkeiten von Lebewesen, die erworbene sind und für die objektive Richtigkeitskriterien bestehen (weil ohne solche ein Lernfortschritt in ihrem Erwerb nicht beurteilt werden kann), kann man seelische Fähigkeiten im weiteren Sinn oder geistige Fähigkeiten nennen (Sprechen, Lesen, Schreiben, Rechnen, Argumentieren und Schließen etc.). Wenn man im Rahmen des weiteren Seelischen ein Seelisches im engeren Sinn abgrenzen will, dann bezieht sich das auf die reaktiven Fähigkeiten vor allem der Gefühle und der Fantasie. Diese sind zwar auch im Laufe einer Bildungsgeschichte geformt und erworben, aber es gibt für sie keine Techniken des Erwerbs und keine internen Kriterien der Richtigkeit – die Moral liefert nur externe Normen für die Angemessenheit von Gefühlen und insbesondere für ihren Ausdrucks anderen gegenüber.

Was bisher an Elementen unseres gewöhnlichen Begriffs der Person erinnert worden ist, bedarf noch keiner zeitlichen Modalisierung, obwohl natürlich der Tatbestand des Erwerbs von Fähigkeiten nur zeitlich zu denken ist und der Grad der Ausbildung von Fähigkeiten einen Zeitindex hat (man erwartet von einem Kind keine Kenntnisse in Differentialrechnung, aber z.B. auch nicht den feinen Takt, der den Umgang unter Erwachsenen im Hinblick auf ihre Gefühle bestimmen kann). Deshalb sind alle die genannten Elemente auch ohne den Begriff der Person als sich zeitigenden Entwurfs ihres Daseins denkbar und anwendbar. Wie kommt es also überhaupt dazu, dies zum Wesensbegriff der Person machen zu wollen? Ich glaube, dass dafür Eigentümlichkeiten der 1. Person-Perspektive entscheidend sind. Für die Verständigung und den Ausdruck der Person selbst spielt nämlich in 1. Person der Umstand, dass sie ein räumlich bestimmtes Lebewesen ist, nur im Handeln, das Körperbewegungen einschließt, überhaupt eine Rolle. Aber der vornehmlich expressive Charakter der 1. Person schließt nicht ein Selbstverstehen als Prozess ein, das wird wiederum aus der theoretischen Perspektive der 3. Person importiert. Wenn man zudem, wie Prado, sich als über Erinnerung wesentlich in die Vergangenheit ausgedehnt versteht (vgl. den Abschnitt *Innere Weite*), dann liegt es im Hinblick auf die offene Zukunft nahe, sich als aus der schon bestimmten Vergangenheit in die noch zu bestimmende Zukunft entwickelnden Prozess zu verstehen.

Aber jedenfalls explizite Erinnerung ist intentional und als solche nicht kausal wirksames Moment in einem fort gehenden Prozess (das wird sie allenfalls, wenn eine hier nicht zu problematisierende kausale Auffassung des Geistes unterstellt wird, indem sie zu einem Grund für Verhalten und Handeln wird). [Es gibt nicht nur keine physische Fernwirkung, es gibt auch keine symbolische.]

Wie in anderen Bereichen der Philosophie muss man sich auch in der Theorie der Person und des psychologischen Verstehens von metaphysischen Ambitionen verabschieden. In Prados Aufzeichnungen, um auf sie wieder zurück zu kommen, sind diese Ambitionen in der Unterscheidung zwischen bloß wirkungsvollen Lautgebilden und „Worten in goldener Stille“ präsent, die „Ausdruck von Gedanken“ sind und die, neu gesetzt, das „Zentrum“ der Sprache, ihr „transparentes, diamantenes Wesen“ „ausmachen“. Sie sollen makellos wie polierter Marmor sein etc. (vgl. 38-40). Wir haben aber Einsicht in das Wesen auch der Person nur in Form der Übersicht über die Grammatik der vielfältigen Redeweisen von Personen (im doppelten Sinn), wie sie im vorstehenden Absatz angedeutet wurde, und die Sublimierung zu Gedankenausdrücken, die irgendwie zentral und definitiv wären wie die Sätze einer Metaphysik (oder die Gedanken Gottes vor der Schöpfung) stehen uns einfach nicht zu Gebote. Die Sprache hat kein „transparentes, diamantenes Wesen“ und nicht *ein* Zentrum, sondern viele Zentren – ihre Sprecher (auch ihre hier akzeptierte Erklärung als normative Verständigungspraxis gibt nicht das Wesen der Sprache an, sondern versucht eine holistische Synopsis der vielen disparaten Praktiken, aus denen eine gesprochene und geschriebene Sprache besteht. Sie bedarf der konkretisierenden Erläuterung an Beispielen, deren Reihe im Prinzip ohne Ende fortzusetzen ist.)

Wenn die skizzierte alternative Auffassung des Personseins möglich / verständlich ist, dann ist die zeitliche Auffassung des Wesens der Person nicht zwingend. Sie bleibt dann immer noch ein Ausdruck eines möglichen, aber im Lichte der Alternative(n) nicht den Anspruch auf begriffliche Alleinvertretung erheben könnenden Selbstverständnisses. Von ihm ist im Lichte der alternativen Auffassung zu sagen, dass es nicht zu völliger Klarheit und der durch sie möglichen Beruhigung gelangt ist, um die es auch Prado zu gehen scheint.

IV. Zur konkreten Lebensphilosophie Prados

Einer der auffälligsten Züge der Lebensphilosophie Prados ist ihr durchgehender Skeptizismus der Zwischenmenschlichkeit. In seiner Sicht können die Menschen nur wenig voneinander wissen – sie schreiben einander aufgrund des Eindrucks, den ihr Äußeres macht, ein dazu passendes Inneres zu, das der wirklichen Verfassung des Inneren überhaupt nicht entsprechen muss. Und er erwägt, die daraus resultierende Fremdheit zwischen den Menschen sollte dankbar als Schutzwall akzeptiert werden (96-101). Aber, es gibt doch die Möglichkeit der wahrhaftigen Selbstoffenbarung auch auf Gegenseitigkeit – kann sie die Fremdheit nicht durchbrechen? Das scheint Prado nicht zugestehen zu können, weil er auch die Kommunikation nicht als „meeting of minds“ auffassen kann, sondern nur als „just talking“, in dem die Menschen „perfekt aneinander vorbei [rede(...)]n“; auch wenn sie pausenlos sagen, dass sie einander verstünden, ist es nicht so – ausweislich des Umstands, dass z. B. in einer Diskussion keiner „das geringste Zeichen des Sinneswandels angesichts der vorgebrachten Gründe [zeig(...)]e“. Und Prado hat das Gefühl: „So *ist* es immer.“ (163) Über Diskussionen hinaus geblickt, hat er, wenn auch in Frageform, den Eindruck, „dass nicht die Menschen sich begegnen, sondern die Schatten, die ihre Vorstellungen werfen“. (116) Es ist da nur folgerichtig, das generische Motiv dafür, Gesellschaft anderer zu suchen, in der Furcht vor der Einsamkeit zu sehen, und demgegenüber die Einsamkeit als Befreiung von sozialer Kontrolle zu preisen und zu suchen (380 f.). Man möchte fragen: Und die Liebe? Ja, auch die

gibt es für Prado nicht, sie besteht aus nichts als *Begierde, Wohlgefallen und Geborgenheit*. (256; vgl. 310)

Nun habe ich schon eingeräumt, dass die persönliche Lebensphilosophie von jemandem nur als ein Selbstausdruck hingenommen werden kann – so, wie er in ihr wahrhaftig sagt, sieht er die Verhältnisse eben. Aber dass es die Liebe nicht gebe, ist in dieser Auffassung dann auch nur die Bekundung eines Äußerers, dass sie ihm nicht begegnet sei – dafür ist er eher zu bemitleiden als dass darüber mit ihm argumentiert werden könnte. Man kann sich jedoch begrifflich klar machen, dass Liebe in einem bestimmten Verständnis eine notwendige Idee des sozialen Umgangs von Menschen miteinander ist. Wir sind, hatte ich im vorigen Abschnitt nahezulegen versucht, als Personen wesentlich uns selbst bewertende Lebewesen. Und wir sind dies, ergänze ich jetzt, weil wir im Prozess der Erziehung und Bildung (Selbsterziehung), den wir im Erwerb von Fähigkeiten durchmachen, vielfältig bewertet werden und durch die Übernahme der auf uns angewendeten Maßstäbe zu Selbstbewertern werden. Nun werden wir in neutralen, sachlichen sozialen Beziehungen im Prinzip nur nach unseren Fähigkeiten bewertet und geschätzt (oder verachtet). Als Komplement dieses Sachverhalts ist die Idee, nicht wegen irgendwelcher Fähigkeiten, sondern um seiner selbst willen geschätzt zu werden, auf mittlere Sicht unvermeidlich. (Und ‚Idee‘ ist hier nicht als ‚Einfall‘, ‚Erfindung‘ u. ä. subjektiv zu verstehen, sondern durchaus platonisch als notwendiger Orientierungspunkt der Betätigung praktischer Fähigkeiten; die Urteilsfähigkeit z. B. bedarf der Leitung durch die Idee der Wahrheit, und die Möglichkeit vertrauensvoller, freundlicher und befriedigender Beziehungen zu anderen bedarf der Idee der Liebe – so jedenfalls mein Vorschlag.) Deshalb glaube ich, dass Leibniz‘ Definition der Liebe als ‚Freude am Glück des anderen‘ im Hinblick auf den logischen sozialen Ort der Liebe in ‚Freude am Dasein des anderen‘ verändert werden sollte. Dass sich andere an unserem bloßen Dasein freuen (und wir an ihrem), ist keine forderbare Verpflichtung, sondern glückliches Widerfahrnis. Es mag nicht oft auftreten, aber es ist sinnlos zu leugnen, dass es das gibt. Und die Wechselseitigkeit dieser Einstellung charakterisiert die Beziehungen, die wir gemeinhin am höchsten schätzen: Liebesbeziehungen zwischen den Geschlechtern (oder Personen gleichen Geschlechts), wenn die Beziehungen den mächtigen sinnlichen Antrieb zu geschlechtlicher Vereinigung integrieren, oder Freundschaftsbeziehungen, in denen das Moment der Begierde fehlt. Wenn wir glücklich gewesen sind, haben uns in der Kindheit unsere Eltern geliebt (sich an unserm Dasein gefreut; mit uns zusammen sein und uns Gutes tun wollen), und wenn wir noch mehr Glück gehabt haben, ist/sind uns als Erwachsenen ein Mensch/Menschen begegnet, die zu uns so eingestellt sind und wir zu ihnen.

In der mittelalterlichen Tradition der praktischen Philosophie ist zwischen dem amor concupiscentiae und dem amor benevolentiae unterschieden worden (gewiss auch, um das christliche Ideal der Nächsten*liebe* zu plausibilisieren). Wohlwollen ist etwas anderes als Wohlgefallen. Für Prados Reduktion der Liebe ist kennzeichnend, dass er sie als Beziehungsform (gegenseitige, verschränkte Einstellungen) überhaupt nicht in den Blick bekommt, sondern nur die Einstellungen/Gefühle einsamer Subjekte. Und das ist im Blick auf den pervasiven Skeptizismus der Mitmenschlichkeit auch nur konsequent.

An der Stelle der Liebe/Freundschaft als höchstem interpersonalen Wert steht in Prados Lebensphilosophie eine sehr sachliche Einstellung – Loyalität, von der einmal sogar gesagt wird, sie sei seine Religion (329 – die Reduktionsformen müssen um so mehr Gewicht tragen, je mehr sie reduzieren). Sie soll sogar einen Hauch von Ewigkeit geben (was man insofern schwer verstehen kann, als doch gewiss auch Loyalitätsverhältnisse mit ihren Trägern vergehen; ‚ewig‘ ist ein interessantes Wort unsere Zeitsprache, auf das ich hier leider nicht eingehen kann.)¹³ Ihre Stellung ist aber nicht nur aus dem bisher erörterten Skeptizismus des

¹³ Prado kritisiert Eitelkeit als eine verkannte Form der Dummheit mit der Begründung: „man muss die kosmische Bedeutungslosigkeit unseres gesamten Tuns vergessen, um eitel sein zu können“ (186). In dieser Begründung scheint Ewigkeitssehnsucht der Philosophie auf eigentümlich negative Weise affirmativer

Zwischenmenschlichen motiviert, sondern auch aus Prados Sicht auf das Selbstverhältnis der Person im Blick auf Triebe, Wünsche und Gefühle.

Eines seiner obiter dicta dazu besagt: „Wenn es um die Seele geht, gibt es wenig, was wir in der Hand haben.“ (390) Etwas früher und mit leicht abweichendem Skopus wird folgende radikalere Äußerung berichtet: „Wenn die Brandung der Seele unverfügbar ist und mächtiger als wir: Warum dann Lob und Tadel? Warum nicht einfach: ‚Glück gehabt‘, ‚Pech gehabt‘? Und sie *ist* mächtiger als wird, diese Brandung; sie ist es *immer*.“ (370) Gegen diese Brandung der Seele, „als Rettungsanker gegen die Gezeiten der Gefühle“ bedarf es des Übens von Loyalität, das auf eine „Parteinahme der Seele(,) etwas, das den Zufall von Begegnungen und die Zufälligkeit der Gefühle in eine Notwendigkeit verwandelt“, zurückgeht. (257) Die sachliche Schwierigkeit ist: wenn die Seele der innere Brandung der Gefühle eigentlich immer ohnmächtig ausgeliefert ist, woher nimmt der Wille die Kraft zu solcher Stellungnahme gegen die Gefühle? Hier ist ein weiteres Stück Theorie der Person einschlägig. Prado teilt mit dem oben angedeuteten Begriff der Person als sich selbst bewertendem Lebewesen die Idee verschiedener Stufen oder Ebenen in der Seele – in der Philosophie hat ein berühmter Amerikaner von Wünschen verschiedener Stufen gesprochen (reduktiv, weil er zu Normen, Idealen, Vorbildern nichts zu sagen hat). Aber er hat nicht eigentlich verständlich machen können, wie es zu einer solchen Stufung im Wollen (a. unmittelbare Wünsche und Neigungen; b. mittelbare Wünsche, sich bestimmte Wünsche zurechnen zu wollen und andere nicht, d. h. eine bestimmte Art von Person sein zu wollen) kommen kann. Ich habe hier folgenden Vorschlag zu machen. Menschlicher Nachwuchs ist noch lange nach seiner Geburt hilflos und bedarf der Fürsorge. Der nahe Umgang mit erwachsenen Bezugspersonen bringt es mit sich, dass menschliche Kinder sehr früh *Wünsche* nicht nur etwas *zu tun* oder *zu haben* ausbilden, sondern auch *Wünsche zu werden/zu sein wie ...* (die Erwachsenen). Diese *Wünsche zu sein wie* sind die Anknüpfungspunkte für erzieherische Einflussnahmen und die Basis der Übernahme der Bewertung durch andere in Selbstbewertung. Im Maß der emotionalen Stabilität dieser Instanz (die durch elterlicher Liebe und Ermutigung zur Selbständigkeit gefördert wird) führen die *Wünsche zu sein wie* in der Annahme von einen Charakter bestimmenden Grundsätzen (Maximen) zu der Stufung im Wollen, die Prado und Frankfurt (der amerikanische Philosoph) nur deskriptiv hinnehmen. Im Prinzip sind diese Verhältnisse in Freuds Theorie des Über-Ichs schon durchschaut, wenn auch mit einer irreführenden bildlichen Begrifflichkeit (Introjektion der Eltern-Imagines, Internalisierung etc.) beschrieben. Mit einer solchen Lesart der Verfassung der Seele ist die Frage nach der Herkunft der Fähigkeit des Willens, gegen die unmittelbaren Wünsche Stellung zu nehmen, nicht mehr mit einem Rätsel behaftet – der Wille *ist* diese Fähigkeit. (Prado neigt manchmal dazu, Wünschen und Wollen zu verwechseln – insbesondere in seinen positiven Auskünften – wenn er z.B. sagen soll, was lohnend ist trotz aller Endlichkeit, dann heißt es – 393: „Endlich dazu übergehen, lang gehegte Wünsche zu verwirklichen. Das Memento als Instrument im Kampf gegen Bequemlichkeit, Selbsttäuschung und Angst, die mit der notwendigen Veränderung verbunden ist. Die lang erträumte Reise machen, diese Sprache noch lernen, jene Bücher lesen, sich diesen Schmuck kaufen, in jenem berühmten Hotel eine Nacht verbringen. *Sich nicht verfehlen*.“ Das letzte würde man doch gewiss einem auf die Lebensführung gerichteten Willen zuschreiben wollen, wie einige der Beispiele auch – aber

Bezugspunkt der Bewertung zu sein. Man fragt sich, wie es denn wäre, wenn unser Tun *kosmisch* bedeutungsvoll (wichtig) wäre? Und andererseits: kann nicht unsere Fähigkeit, die Leben ermöglichende Ökosphäre durch eine Gier institutionalisierende Lebensform zu zerstören, als auch kosmisch bedeutungsvoll (wichtig) gesehen werden? – es gibt dann irgendwann durch unser Tun (und nicht aus Gründen der physischen Entropie) kein Leben mehr. Aber für *Eitelkeit* ist die kosmische Ordnung gar nicht das Referenzsystem – sie zu verstehen scheinen vielmehr soziale Kontexte ausreichend. Sie ist daher nicht dumm aus Prados Grund, sondern, weil, wer eitel ist, sich nicht als einer von allen sieht, der er auch dann bleibt, wenn er in irgendetwas besonders gut ist. Die mimesis tou theou (Nachahmung Gottes), das philosophische sich verewigen wollen, scheint ein Ausdruck gerade dieser Eitelkeit zu sein.

sie fungieren durchweg als Wünsche.) Das am Anfang dieses Absatzes angeführte Ausgeliefertsein an die Gezeiten der Gefühle und die Brandung der Seele ist also, in deskriptiver Allgemeinheit aufgefasst, eine melodramatische Verzeichnung menschlicher Normalität, die solches Ausgeliefertsein manchmal und als Ausnahme kennt, aber nicht als Regel, und ist eher Indikator einer nicht völlig gefestigten Persönlichkeitsverfassung. Was Prado in den mehr autobiographischen Aufzeichnungen seines Buches über die Beziehung zu seinen Eltern verrät, lässt seine Beschreibung aber ganz konsequent erscheinen. Im Hinblick auf den ihn bestimmenden unterschweligen Ehrgeiz seiner Mutter für ihren Sohn spricht er dramatisch von „Muttervergiftung“ (360, 409) und im Hinblick auf den offenbar als überstreng erlebten fernen Vater wird die Redeweise vom „Gerichtshof der anderen“ eingeführt. Darin spricht sich biographisches Unglück aus und das ist nur Anteil nehmend zu bedauern. Uneingeschränkt zustimmungsfähig ist die Äußerung des Erzählers: „Es musste einer Glück gehabt haben mit sich selbst, um ein sicherer Mensch zu werden.“ (42) Aber die wiederum lehrhafte Verallgemeinerung dieser eher pathischen Familienverhältnisse, die so zu charakterisieren sind, auch wenn sie, wie die Beschreibungen eines Dramas des begabten Kindes in der Psychologie lehren, in bürgerlichen Familien nicht so selten gewesen sein dürften, ist unbegründet. Prado schrieb im Brief an seinen Vater: „Die Umrisse des elterlichen Wollens und Fürchtens schreiben sich mit glühendem Griffel in die Seelen der Kleinen, die voller Ohnmacht sind und voller Unwissen darüber, was mit ihnen geschieht, Wir brauchen ein Leben lang, um den eingebrannten Text zu finden und zu entziffern, und wir können nie sicher sein, dass wir ihn verstanden haben.“ (318 f.; vgl. 398) Selbst erwachsene und innerliche freie Eltern wirken so nicht auf ihre Kinder – wenn sie derartige Prägungen in der Kindheit erfahren haben, ermöglicht ihnen eine gewisse innere Freiheit doch, es bei ihren Kindern anders zu machen und so die eigenen Prägungen zu distanzieren und auch, als bloß eigene, nicht unvermeidliche, anzunehmen – und das ist wohl eine der psychischen Funktionen des Kinderhabens für Eltern. Prado hat sich um die Gelegenheit solcher Nachreifung von Eltern in der Erziehung ihrer Kinder gebracht – er soll sich, wie eine Freundin, die ‚berührungslose Liebe seines Lebens‘ berichtet, im Alter von 27 Jahren haben sterilisieren lassen, um die Fatalität des Zwangszusammenhangs der Generationen in seiner Person zu unterbrechen – eine schreckliche Konsequenz, die er gleichwohl nie bereut haben soll; bereut haben soll er nur die Unwahrhaftigkeit seiner Frau gegenüber, die zerstörte Zeugungsfähigkeit zu gestehen, weil diese unter ihrer Kinderlosigkeit gelitten haben soll. Wahrlich Schicksal, wenn auch, wie fast immer, zu gutem Teil selbst vollstrecktes! Ich kann hier nur bekunden: Die Stärke dieser Konsequenz hat mich als jemanden, den eine glückliche Beziehung dazu verführt hat, eigenen Kinder zu haben, und der deshalb dazu neigte, anderen ihre gewollte Kinderlosigkeit vorzuwerfen, erstmals mit einer neben Krankheit oder zu naher Verwandtschaft der Ehepartner überzeugenden Motivation, keine eigenen Kinder zu haben, bekannt gemacht. [Beiläufig: es ist irrational, anderen ihre auch gewollte Kinderlosigkeit moralisch vorwerfen zu wollen. Denn eine Begründung dafür müsste, gleichsam nach dem Spruch des Anaximander, genau die Deutung der Generationenfolge als Schuldzusammenhang unterstellen (der Kinderlose gibt dem Leben in Gestalt der Generationenfolge nicht, was er empfangen hat und darum schuldet), von der Prado infolge der neurotisch erlebten Wirklichkeit seiner Familie zu seiner Konsequenz getrieben wurde. Man muss solche ja mehr schicksalhaften und widerfahrenden Weichenstellungen des Lebens zu den Daten rechnen, unter deren Voraussetzung erst moralische und ethische Bewertungen greifen können. Aber ich neige natürlich weiter zu einem humanen Diktum des gegenwärtigen deutschen Innenministers: Bei allem Respekt für alternative Lebensformen müssten einem Leute ohne (eigene) Kinder einfach Leid tun.]

Bei der negativen Sicht der sozialen Prägung des Personseins durch die Bildungsgeschichte überrascht es nicht, dass eine mögliche Befreiung im Hinblick auf Prados Schicksal nur in der Dimension der Unterschreitung von Normen der Selbstbewertung gedacht werden kann – so

wird im Roman eine moralisch problematische und schließlich nicht realisierte erotische Beziehung als Prados einzige Chance beschrieben, „endlich aus dem Gerichtshof hinauszutreten, hinaus auf den freien, heißen Platz des Lebens, und dieses eine Mal ganz nach seinen Wünschen zu leben, nach seiner Leidenschaft, und zum Teufel mit den anderen“ (432). Aber das ist vielleicht nicht konsequent, denn obwohl Prado die Einbildungskraft (253), die Intimität (369) und die Sprache (404) als seine Heiligtümer betrachtete, wusste er doch auch, dass Intimität „flüchtig und trügerisch (ist) wie eine Luftspiegelung“ (450) und das ist sie in der Tat als nicht in ein weitergehendes geführtes Leben integrierte Ausnahme. Trotz Hölderlin („was bleibt aber, stiften die Dichter“) halte ich schließlich die Überordnung der Poesie über das reflexive Verstehen („Denken“) für eine biographisch mögliche, aber nicht allgemein zu begründende Präferenzordnung (vgl. 385). Das poetische Denken oder die denkende Poesie sind Luftspiegelungen systematischer philosophischer Konstruktion, die im Anschluss an Kants Theorie der Einbildungskraft schon den deutschen Idealismus bei Schelling und die Romantiker beirrt haben. Schon am Anfang der Philosophie, des Denkens im Sinne reflexiver Klärung des Verstehens, steht bei Platon und Aristoteles eine Dichterkritik – mit der Begründung, die Dichter lügen viel und vermögen es nicht, Gründe für ihre Auffassungen zu geben. Und weil die Poesie immer die Rückzugsmöglichkeit auf überzeugenden Ausdruck an Stelle rationaler Rechtfertigung hat (sie darf das, was besser klingt, der für Wahrheit erforderlichen Genauigkeit vorziehen), gibt es die von Prado imaginierte Vereinigung von Denken und Poesie nicht wirklich, die Poesie wird letztlich immer den Vorrang behaupten, wenn diese Vereinigung angestrebt wird. Die Ideen der Wahrheit und der Schönheit sind und bleiben verschieden.

V. Hätte Prado der Verwendung seiner Aufzeichnungen in einem Unterhaltungsroman zugestimmt?

Prado wäre ein interessanter und anregender Gesprächspartner gewesen, man kann als denkender Leser seiner Aufzeichnungen in dem Roman den Wunsch ausbilden, die Möglichkeit gehabt zu haben, sich mit ihm auseinander zu setzen. Aber bei der Persönlichkeitsstruktur Prados, wie sie erkennbar wird, muss zweifelhaft bleiben, ob er einen denn an sich heran gelassen hätte. Ich tendiere dazu, die Frage, die ich über den Schlussabschnitt gestellt habe, zu bejahen. Er hätte die Fiktionalisierung des Kontextes, in dem seine ja nicht für andere bestimmten Selbstklärungsaufzeichnungen im Roman verwendet werden, ja sogar seine Selbstfiktionalisierung als Romanfigur vermutlich als die einzige Möglichkeit ihrer öffentlichen Wirksamkeit akzeptiert. Ich bezweifle aber, dass er dem Roman Merciers als einem gelungenen Beispiel der von ihm angestrebten Vereinigung von Denken und Poesie zugestimmt hätte. Dazu ist vieles, obwohl gut und konsequent konstruiert und mit einer Geläufigkeit erzählt, die an creative-writing-Rezepte erinnert (alle Figuren sind renommistisch irgendwie außergewöhnlich; die von ihnen nach und nach gegebenen Charakterisierungen werden listenförmig an jeder späteren Stelle wieder aufgenommen etc.), zu wenig durchgeführt (wo bleibt auch nur eine Reflexion über die doch extreme Beeinträchtigung der Integrität des Gregorius durch eine auf seiner Stirn notierte Telefonnummer?), in der Darstellung durch Kürze verschenkt (ich denke an die Begleitung der Widerstandskämpferin ins Exil) etc. Prado reflektiert gelegentlich über seine Neigung zum Pathos und die Gefahr des Kitsches, von dem er eine sehr gute begriffliche Erklärung gibt (382). Mercier vermeidet Kitsch nicht immer (die Gesichter der Prado und Gregorius faszinierenden Frauen sind vielfach „alabastern“ – im Hinblick auf den gesuchten polierten Marmor der gereinigten Sprache, 38 ff., erinnere man sich, dass Alabaster aus Marmorstaub besteht), gelegentlich gibt es sogar szientistischen Kitsch, wenn etwa an der Ausstrahlung einer Frau soll verstanden werden können, was ein Magnetfeld ist (324). Aber gewiss für alle Liebhaber von Filmen wie Michael Curtiz' *Casablanca* (und wer kann diesen Film nicht

lieben?) ist *Nachtzug nach Lissabon* ist ein sehr spannender und guter Unterhaltungsroman, Poesie ist es nicht – und also auch nicht die von Prado imaginierte Vereinigung von Poesie und Denken. Hier habe ich mich mit argumentativem Ernst nur mit seinem Denken beschäftigen wollen.

© E. M. Lange 2006
revidiert 2016